

# **DIE VERHÄLTNISBESTIMMUNG VON ALTEM UND NEUEM TESTAMENT ALS FUNDAMENT EINER CHRISTLICHEN THEOLOGIE: ARNOLD A. VAN RULERS ANSATZ UND DIE NEUERE KANONISCH-INTERTEXTUELLE DEBATTE**

*Benedikt Hensel, Mainz*

## **1. Der gesamtbiblische Kanon in hermeneutischer und systematisch-theologischer Perspektive**

Das Ringen um den Stellenwert des Alten Testaments durchzieht die gesamte christliche Geschichte. Es gab und gibt auf christlicher Seite immer wieder Versuche, das Neue gegen das Alte Testament auszuspielen, so etwa mit der Begründung, das Gottesbild des Alten Testaments sei von dem des Neuen Testaments grundsätzlich verschieden. Es wird unterstellt, der Gott des Alten Testaments (und der Juden) sei ein ferner, richtender Gott. Im Neuen Testament dagegen würde Gott als der zugewandte, barmherzige und menschenfreundliche Gott (der Christen) dargestellt.<sup>1</sup> Höchst problematisch sind auch solche Ansätze, die in letzter Konsequenz dieser Überlegungen das Alte Testament gänzlich aus dem christlichen Kanon auszustoßen versuchen. So gelangte noch im letzten Jahrhundert der Kirchenhistoriker und protestantische Theologe Adolf von Harnack in seiner Monographie über Marcion aus dem Jahr 1921 zu einer folgenreichen Bewertung des Al-

---

<sup>1</sup> Es sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass solche Gegensätze auf Vorurteilen beruhen und aus den biblischen Texten nicht zu rechtfertigen sind. Das Neue Testament selbst gibt nirgends einen Hinweis darauf, dass das Gottesbild des Alten Testaments ganz oder teilweise zu korrigieren sei. Es gibt sowohl im Alten wie im Neuen Testament Texte, die für Bibelleser anstößig sind und der Auslegung bedürfen.

ten Testaments. Er plädiert dort für den Ausschluss des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon:

Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 20. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung. [...] Dieses Buch [wird] erst dann in seiner Eigenart und Bedeutung allüberall gewürdigt und geschätzt werden, wenn ihm die kanonische Autorität, die ihm *nicht* gebührt, entzogen ist.<sup>2</sup>

Auch wenn man heutzutage – gerade nach der Katastrophe des Zweiten Weltkrieges – nicht mehr dem Urteil Harnacks zustimmen kann, mag dieses Zitat in seiner Radikalität illustrieren, wie grundsätzlich sich Kirche und christliche Theologie immer wieder über die Existenz der alttestamentlichen Schriften im biblischen Kanon klar werden und diese theologisch deuten müssen.<sup>3</sup> Die Erhellung dieser hermeneutischen und theologischen Zusammenhänge, deren Konsequenzen zum Herzen christlicher Theologie durchdringen, soll im Zentrum dieses Beitrages stehen. Einige Vorüberlegungen sollen der Präzisierung der Fragestellung dienen:

(1) Die zentrale Frage, die hinter der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament liegt, ist zunächst eine *hermeneutische*: Inwiefern ist auch das Alte Testament ein für Christen verbindliches Zeugnis von Gott, obwohl es den Namen Jesus Christus nicht nennt? Denn das Zeugnis Jesu im Neuen Testament ist für Christen gemeinhin der Schlüssel zum Verständnis des Alten Testaments: Einerseits rezipiert die Kirche die Heiligen Schriften Israels, das Alte Testament, im Licht der Christusoffenbarung; andererseits liest und versteht die Kirche das neutestamentliche Christuszeugnis im Licht des von ihr so ge-

<sup>2</sup>Von Harnack, *Marcion*, S. 217 und 223 (Kursivierung BH).

<sup>3</sup>Eine gelungene Übersicht über die verschiedenen Modelle der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament bieten die beiden Studien von Oeming und Reventlow (vgl. Oeming, *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons* und Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie*).

nannten Alten Testaments. In diesem Sinne ist nach reformatorischem Verständnis Christus „die Mitte der Schrift.“ Neben und vor diesem christlichen Verständnis der Heiligen Schriften Israels gibt es jedoch auch die jüdische Leseweise des TeNaK, des hebräischen Alten Testaments in der im Vergleich zur Septuaginta (LXX) differierenden kanonischen Anordnung. Das Judentum liest und versteht den TeNaK im Licht der rabbinischen Tradition. Damit stehen die alttestamentlichen Texte, auf die sich Juden und Christen in gleicher Weise beziehen, in jeweils unterschiedlichen Lektürezusammenhängen und Auslegungsgemeinschaften. Juden und Christen stellen sich in jeweils eigener Weise in einer Kontinuität zu der Geschichte Israels und seiner Gotteserfahrung und begründen so *ihre* Lektüre der Texte.

(2) Bei der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament handelt es sich jedoch nicht um ein rein hermeneutisches oder historisches Randthema der Theologie, sondern um einen *wesentlichen* Aspekt systematisch-theologischer Reflexion, der die christliche Theologie *in all ihren Facetten* berührt. Die Heiligen Schriften Israels waren die Autorität, auf die die ersten Jünger Jesu ihre Verkündigung und ihre Lebensorientierung stützten. Sie lasen diese Schriften neu im Lichte und unter der Voraussetzung der Verkündigung Jesu und der Erfahrung seines Todes und seiner Auferstehung. In Jesus erkannten sie den in den Heiligen Schriften Israels verheißenen Messias. So steht für die christliche Kirche der Teil der Bibel, den Christen mit den Juden gemeinsam haben, in Verbindung mit der Person Jesus von Nazareth und damit auch mit dem Neuen Testament als dem Zeugnis von Jesus als dem Christus. Dies bedeutete aber auch, dass die Kirche vom Grund ihres Glaubens her an Israel gebunden ist. Ihre Beziehung zu Israel gehört darum unabdingbar zur Frage nach der Begründung ihres Glaubens. Von Karl Barth wird hierzu Folgendes überliefert: Anlässlich seines Rombesuches erklärte Karl Barth vor den Mitgliedern des kuralen Einheitssekretariats:

Es gibt heute viele Beziehungen zwischen der römisch-katholischen und vielen protestantischen Kirchen, zwischen dem Sekretariat für die Einheit der Christen und dem Weltkirchenrat; die Zahl der ökumenischen Studien- und Arbeitsgruppen wächst sehr schnell. Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geis-

te des Herrn getrieben. Aber wir sollten nicht vergessen, daß es schließlich nur eine tatsächlich große ökumenische Frage gibt: *unsere Beziehung zum Judentum*.<sup>4</sup>

Die Beziehung des Christentums zum Judentum ist keineswegs bloß eine historische, sondern eben eine durch die fortdauernde Existenz des jüdischen Volkes aufgeworfene dogmatische Frage von *allererstem theologischen* Rang, weil das fortexistierende „Volk Gottes“ Israel das Selbstverständnis der Kirche als „Volk Gottes“ *substantiell* berührt. Oder anders gesagt: Das Verhältnis der Kirche zu Israel ist Teil der Ekklesiologie, also ein unmittelbarer Aspekt der Identität der Kirche.<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup>Karl Barth, zitiert nach Henrix, „Ökumenische Theologie und Judentum“, 27 (Kursivierung BH). Das Zitat ist nicht von Karl Barth selbst, sondern von einem Augenzeugen mitgeteilt worden. Vgl. Hendrix, „Ökumene – ein Stichwort für das ‚Studium in Israel?‘“, S. 195 Anm. 16. Eine andere signifikante Äußerung Barths zum Thema ist in dem Bericht von seiner Rom-Reise 1966 *Ad Limina Apostolorum* enthalten. Hier kritisiert er vor allem, dass der Gegensatz zwischen Kirche und Synagoge, „das ärgerlichste, das Grund-Schisma“, *nicht in dem Ökumenischen Dekret* des Vaticanum II, sondern in der Deklaration über die *nicht-christlichen Religionen behandelt* werde (S. 33), „wo es doch a) im Alten Testament keineswegs um eine ‚Religion‘, sondern um die Urgestalt der einen *Gottesoffenbarung*, b) in der Existenz des späteren und heutigen (gläubigen und ungläubigen) Judentums um den einen einzigen natürlichen (weltgeschichtlichen) *Gottesbeweis* handelt?“ (S. 39f)

<sup>5</sup>Dieser Grundgedanke kommt in den neueren Kirchenverfassungen der Niederländischen Protestantischen Kirche besonders zur Geltung: Die „Neue Kirchenverfassung“ von 1994 der Vereinigten Kirchen in den Niederlanden beginnt mit der Thematisierung des Verhältnisses von Kirche und Israel als Grundlage ihrer kirchlichen Verfasstheit. Dort heißt es dann: „Die Kirche ist aufgerufen an ihre unaufgebbare Verbundenheit mit dem Volk Israel Gestalt zu geben und sucht das Gespräch mit Israel in Sachen Verstehen der Heiligen Schrift, im Besonderen das Königreich Gottes betreffend und das Bekenntnis, dass Jesus der Christus ist.“ (Artikel 1,7 – Konzeptkerkorde VPKN [maart 1994]; Übersetzung BH. Zur Besprechung des Israelbezugs in der neuen „Kerkorde“ von 1994 s. Venema, „Het Gesprek met Israel in de nieuwe kerkorde“, S. 123–127). Auf diesem Entwurf basiert auch die neue Kirchenverfassung der „Protestantischen Kirche in den Niederlanden“ (PKN). Dort folgt nach dem Artikel I über das Bekenntnis der Kirche der Artikel II: „Het gesprek met Israël“ (Das Gespräch mit Israel) (vgl. *Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland*, S. 25f): „1. Die Kirche ist dazu aufgerufen [...] das Gespräch mit Israel zu suchen und konkrete Gestalt zu geben an ihre Verbundenheit mit Israel. 2. [scl. Die Aufgabe der Kirche ist] die Vertiefung und Verbreitung der Einsicht der Kirche in den Weg Gottes mit Israel und das Gespräch mit Israel; [scl. Kirche soll] Gemeinden zu rüsten für eine Begegnung mit Israel. [...]“ (Übersetzung BH)

(3) Ein kurzer Blick in gegenwärtige systematisch-theologische Gesamtentwürfe zeigt allerdings, dass diese hermeneutischen und systematisch-theologischen Zusammenhänge weitestgehend unberücksichtigt bleiben. Denn obwohl im deutschsprachigen Raum ein gelehrter jüdisch-christlicher Dialog stattfindet, und das Thema der Verhältnisbestimmung beider Testamente in nahezu jedem dogmatischen Entwurf argumentativ geschult und im Horizont der historischen, hermeneutischen wie theologischen Problematik aufgearbeitet und nuanciert beschrieben wird, werden diese Grundüberlegungen selten konsequent zu Ende gedacht, so dass sie auch in einen gesamttheologischen Entwurf integriert werden können.<sup>6</sup> Beispielsweise wird in der Rechtfertigungslehre die Bedeutung Jesu Christi für alle Menschen und damit eben auch für Israel ausgesagt, was letztlich wiederum auf die Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament zurückwirken müsste. Diese Konsequenz wird jedoch zumeist nur implizit gezogen oder stillschweigend hingenommen. Eine erwähnenswerte Ausnahme bildet der niederländische Theologe und Professor für niederländische Kirchengeschichte, Liturgik und Dogmatik Arnold A. van Ruler (1908–1970), der neben seinem Zeitgenossen Kornelius H. Miskotte zu den einflussreichsten reformierten Theologen in den Niederlanden des 20. Jahrhundert gehörte. In seiner Studie „Die christliche Kirche und das Alte Testament“ von 1955<sup>7</sup> hat er sich in besonderer Weise um eine neue und radikale Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament verdient gemacht. Van Rulers Position birgt viele wertvolle Anfragen an eine christliche Theologie, die heute wieder aktuell sind. Van Ruler unterstreicht dort die essentielle Bedeutung des Alten Testaments für eine christliche Theologie und nimmt die Verhältnisbestimmung beider biblischer Kanonten als Ausgangspunkt einer christlichen Ekklesiologie und Pneumatologie, sowie nicht zuletzt der

---

<sup>6</sup>Wenn ich es richtig sehe, führen dies bis zur äußersten Konsequenz im deutschsprachigen Raum nur der hier besprochene Theologe Arnold A. van Ruler und der ehemalige Berliner Systematiker Friedrich-Wilhelm Marquardt durch; zu Marquards Ansatz vgl. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden*. Für eine ausgezeichnete Darstellung der Christologie vor dem oben genannten Hintergrund siehe Vassel, *Philosophisch verantwortete Christologie*, S. 121–258. Dort findet sich auch eine umfassende Bibliografie zu den Schriften Marquards.

<sup>7</sup>Van Ruler, „Die Christliche Kirche“, in *BevTh* 23.

Eschatologie. Das „großes Aufsehen,“<sup>8</sup> das Graf Reventlow dem Ansatz van Rulers attestierte, war jedoch schnell abgeklungen. Van Rulers Ansatz ist hierzulande mittlerweile fast in Vergessenheit geraten. Sein Ansatz wurde schnell übergangen, als „Extremmeinung“ in Fußnoten und Nebenbemerkungen<sup>9</sup> abgetan und erscheint mittlerweile als forschungsgeschichtlich zwar interessantes und erwähnenswertes aber theologisch nicht sonderlich tragfähige Modell. In den Niederlanden ist zurzeit eine Art theologisches „Revival“ van Rulers zu beobachten, was nicht zuletzt daher rührt, dass in diesen Wochen eine Gesamtausgabe seines theologischen Wirkens erscheint.<sup>10</sup> Beides scheint mir Grund genug, sich auch in Deutschland wieder intensiver mit seiner theologischen Position zu beschäftigen.<sup>11</sup>

Van Rulers Position soll daher im Folgenden skizziert werden, um modellhaft innerhalb eines Gesamtentwurfes die hermeneutischen und systematisch-theologischen Zusammenhänge und deren theologische Konsequenzen vorzuführen. In einem zweiten Schritt soll versucht werden, seinen Thesen in einen kritischen Diskurs zu bringen. Ziel dieses Durchgangs soll es sein, die unterschiedlichen hermeneutischen und theologischen Implikationen der Frage nach der Bedeutung des

<sup>8</sup>Reventlow, *Hauptprobleme*, S. 56.

<sup>9</sup>Bei Oemings relativ neuer und kompetenter Gesamtschau verschiedener Modelle der Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament (Vgl. Oeming, *Das Alte Testament*, bes. S. 247–259) wird van Ruler noch nicht einmal eigens im Haupttext erwähnt. Oemings verweist nur innerhalb der Schlussbetrachtung in einer Fußnote bibliographisch auf van Ruler (vgl. Oeming, *Das Alte Testament*, S. 252 Anm. 8).

<sup>10</sup>Dirk van Keulen zeigt sich verantwortlich für die wissenschaftliche und theologische Erschließung der immensen Anzahl an Manuskripten, Mitschriften und früheren Publikationen van Rulers. Das auf neun Bände angelegte Gesamtwerk van Rulers wird von der Uitgeverij Boekencentrum, Zoetermeer vertrieben werden. Vgl. die Website des van Ruler-Projekts: <http://www.aavanruler.nl/index.php?alias=inenglish>.

<sup>11</sup>An dieser Stelle soll darauf hingewiesen sein, dass sich die vorliegende Studie aus ev. Sicht dem Thema nähert. Aus einer katholischen Perspektive haben sich insbesondere Erich Zenger und Christoph Dohmen im eine differenziert Beschreibung der Funktion des „Alten / Ersten Testaments“ als Teil der einen christlichen Bibel gemacht; hierauf sei verwiesen: s. vor allem Zenger, *Das Erste Testament*; ders. (Hg.), *Die Tora als Kanon*; grundlegend: ders., *Einleitung*, S. 26–33; s. auch Stemberger – Dohmen (Hg.), *Hermeneutik*; dort besonders S. 180–191 („Funktionsbeschreibungen des Alten Testaments“). Wenn ich es allerdings richtig sehe, kommt hier zwar die hermeneutische Frage ausführlichst in den Blick, die systematisch-theologische wird aber weitgehend ausgeblendet. Somit wäre auch für die katholische Theologie das oben artikuliert Desiderat geltend zu machen.

Alten Testaments zu präzisieren und im Blick auf eine christliche Theologie im Ganzen zu profilieren. Dazu sollen van Rulers Thesen mit den neuen Erkenntnissen der am gesamtbiblischen Kanon orientierten kanonisch-intertextuellen Auslegungsmethoden des Alten Testaments in Dialog gebracht werden. Die daraus resultierenden praktischen Überlegungen zu einer konsequent durchgeführten Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament sollen diesen Beitrag abschließen. Dass aufgrund der grundsätzlichen Thematik dieses Beitrages vieles nur thesen- und skizzenhaft bleiben kann, ist zugegebenermaßen nicht zu übersehen. Eine vollständige Bearbeitung der Thematik ist entsprechend auch nicht angezielt. Vielleicht dienen aber einige Thesen dazu, die Diskussion aufs Neue anzuregen und das Alte Testament wieder ins Gespräch zu bringen und über praktische Umsetzungsmöglichkeiten nachzudenken.

## 2. Van Rulers Sicht auf das Alte Testament

### 2.1. Die Offenbarungseinheit von Altem und Neuem Testament

Bereits in der Einleitung seiner Schrift macht van Ruler deutlich, dass es in der Frage nach der Autorität des Alten Testaments um die „theologische Grundhaltung“ (S. 7) im Umgang mit demselben geht, von der das ganze Verständnis des Reiches Gottes, der Kirche und der Katholizität des christlichen Glaubens abhängt (S. 9). Man könne, so van Ruler, „vor den Konsequenzen der hier entwickelten Lösung des Problems des Alten Testaments geradezu erschrecken“ (S. 5), stehe diese doch „in schroffem Gegensatz zu allen Lösungen, die vom Christusgeschehen als der entscheidenden Tat Gottes ausgehen.“<sup>12</sup> Denn obwohl „Jesus auf das engste an das Alte Testament gebunden war und keinen anderen Gott [...] als den Gott des Alten Testaments“ (S. 7) kannte, schätzten schon der Apostelkonvent (Apg 15) und Paulus (vor allem im Römerbrief) und die gesamte Kirche in Vergangenheit und Gegenwart das alttestamentliche Vorhaben Gottes aus christlicher Sicht widersprüchlich ein (S. 9). Ausgangspunkt für van Rulers Entwurf ist die Auffassung, dass das Alte Testament „in seiner *Ganzheit* als Offen-

<sup>12</sup>Schmidt, *Hermeneutik II*, S. 140.

barungsmittel“ anzusehen sei – hier in deutlicher Absetzung gegenüber Theologen wie Rudolf Bultmann, der seinerzeit behauptete, das Alte Testament gelte für das Christentum nicht mehr.<sup>13</sup> Hiermit steht van Ruler gewiss nicht allein, auch nicht mit dem, was er im folgenden über die Offenbarung des Alten Testament, speziell über das Verhältnis von Exegese und Offenbarung sagt: „[I]n der bis zur äußersten Konsequenz durchgeführten Sicht auf das Alte Testament“ zeigt sich, dass van Ruler „im calvinistischen Denken seine Wurzeln hat“<sup>14</sup> – man denke nur an die „Bundestheologien“ von Bullinger [16. Jh.], Coccejus [17. Jh.] und letztlich auch Karl Barth. Diese Offenbarungseinheit lässt sich nach van Ruler erst einmal grundlegend damit begründen, dass JHWH, der Gott des Alten Testaments, und der Vater Jesu Christi im Neuen Testament und somit der im Heidentum verkündete Gott derselbe sei (S. 15f). Van Ruler verweist hier auf Ps 9,21: Der Gott des Volkes Israel spreche auch von anderen Völkern, dazwischen liege jedoch „die Erwählung Israels als Faktum und damit die Wirklichkeit der besonderen Offenbarung Gottes in dieser Welt“ (S. 16).<sup>15</sup> In diesem Zusammenhang stellt sich für van Ruler auch die Frage nach einer angemessenen Exegese des Alten Testaments. Kann man „in den Texten selbst Gott begegnen und hören?“ (S. 19). Es gehe dabei um Exegese, so van Ruler, die „durchdringt zur Sache“ (S. 20), zur Frage nach der

---

<sup>13</sup>Da Gottes endgültige Offenbarung allein in Christus geschehen ist, bedeutet das letztendlich für Bultmann, dass die Geschichte, in der Gottes Gnade an den Führern Israels offenbar wurde, vergangen ist (vgl. Bultmann, „Die Bedeutung des AT“, S. 333). Zugespitzt heißt das, dass das Alte Testament deswegen für den christlichen Glauben *keine* Offenbarung mehr ist und Israels Geschichte für denjenigen, der in der Kirche steht, abgetan ist (ebd.). Lediglich wenn man das Alte Testament vom Neuen her lese, und zwar im Modus von Verheißung (Altes Testament) und Erfüllung (Neues Testament), habe es neben einem historischen Zeugnis eine Relevanz für die Kirche. Nur in diesem, dem christlichen Seinsverständnis vorbereitenden Sinn und ohne den ursprünglichen Bezug zur israelitischen Geschichte, sagt Bultmann abschließend, sei das Alte Testament auch *Erfüllung* und dürfe „als Wort Gottes in die kirchliche Verkündigung aufgenommen“ werden (Bultmann, „Die Bedeutung des AT“, S. 336).

<sup>14</sup>Vriezen, *Theokratie und Soteriologie*, S. 194f.

<sup>15</sup>Somit sei das alttestamentliche Seinsverständnis inmitten seiner Umwelt einzigartig und ließe sich daher mit dem Selbstverständnis des modernen Menschen in einer existenzialen Interpretation konfrontieren und grundsätzlich davon unterscheiden (S. 17). Ein Gedanke, der in ähnlicher Weise bereits bei Rudolf Bultmann ausgeführt wurde, allerdings mit anderen Konsequenzen.

Selbstmitteilung Gottes. Dies sei jedoch nur „unter der Glaubenshypothese der Anerkennung der Offenbarung“ (S. 20) möglich.

Van Rulers eigene Sicht kommt am deutlichsten zum Vorschein, wo er die Frage stellt, „wozu Gott in Israel gegenwärtig ist und mit Israel handelt.“ Im Alten Testament sei Offenbarung aber mehr als nur *Wort*-theologie, denn primär gehe es um „die Gemeinschaft des heiligen Gottes mit seinem auserwählten Volk [...], [wobei] die Dimension von *Geschichte* [...] von dominierender Bedeutung“<sup>16</sup> sei (S. 22f). Diese *Diesseitigkeit* ist laut van Ruler die Stärke des Alten Testaments. Falsch sei da die übliche einseitig soteriologische Sicht. Vielmehr gehe es um die Aufrichtung des Gottesreiches, um Theokratie (S. 26f). Denn „darf man das Alte Testament so einseitig in einem soteriologischen Licht sehen?“ (S. 27). Statt eines Spiegels des Negativen, um die Schuld und das Versagen als Konsequenz des Sündenfalls zutage zu bringen<sup>17</sup>, geht es nach van Ruler doch vielmehr um das, „was der lebendige Gott mit Mensch und Welt vorhat“ (S. 26) und was sich *in ganz konkreten*, nämlich *irdischen Taten* zeigt. In diesen Dingen zeigt sich in Israel, was Gott tut und wer er ist. Der sachliche Gehalt des Alten Testaments ist also das Ergebnis der Offenbarung des Gottesreiches in Israel, der Realisierung der Theokratie in diesem Volk. Das Festhalten an der gültigen Offenbarung Gottes in der Geschichte seines Volkes Israel bedeutet demnach, dass eine Theologie, die das Alte Testament allein auf dem Weg über Jesus Christus auslegt, *keine* Geltung haben kann (S. 34).

## 2.2. Jesus Christus als Notmaßnahme Gottes

Dies lässt van Ruler in Kapitel 2 nun zur Frage übergehen, ob das Alte Testament selbst schon „Christus sehe“ (S. 34). Er fokussiert hierbei gerade auf dasjenige, was beide Testamente voneinander unterscheidet oder zumindest als trennen empfunden wird. Neben verschiedenen Einzelpunkten<sup>18</sup> ist hier vor allem der Aspekt von Verheißung und Erfüllung für van Rulers weitere Argumentation grundlegend. Aus

---

<sup>16</sup>Kursivierung BH.

<sup>17</sup>So größtenteils Bultmann.

<sup>18</sup>Eine gute Übersicht und knappe Besprechung der einzelnen Aspekte bei Stamm, „Jesus Christus und das AT“, S. 183f.

*christlicher* Perspektive sei das sich in Jesus Christus sich vollziehende Heilsgeschehen die Erfüllung der vielen unterschiedlichen und auch widersprüchlichen alttestamentlichen Verheißungen. Jesus Christus sei *die* eschatologische Tat Gottes und damit das *telos*, die Vollendung des Gesetzes und des Alten Bundes.<sup>19</sup> Diese christliche Sicht lehnt van Ruler ab und führt dagegen an, dass das Alte Testament gerade nicht auf die *eine* Christusverheißung hinauslaufe. Vielmehr sei „die ganze Geschichte des Volkes Israel [...] in einer dauernden Bewegung von Verheißung zu Erfüllung begriffen“ (S. 35). Erfüllung finde schon innerhalb des Alten Testaments statt, was van Ruler u. a. mit einem Verweis auf Jos 21,45 aufzeigt. Dort heißt es: „Es fiel kein Wort dahin von all den guten Worten, die JHWH zum Haus Israel geredet hatte. Alles traf ein.“ Auch umgekehrt verstehe sich zwar das Neue Testament auf der einen Seite als Erfüllung des Alten Testaments. Andererseits sehe das Neue Testament die gesamte christliche Existenz von der Erwartung und der Verheißung auf den wiederkommenden Christus beherrscht. Darum könne man, so van Ruler weiter, Jesus Christus nur als „eine Tat Gottes unter anderen Taten in dieser Geschichte mit seinem Volk“ (S. 37) verstehen.

Zudem sei auch der *Charakter* der sich in Jesus Christus als erfüllt gedachten Verheißung in einer christozentrischen Deutung unterbestimmt. Wenn man, um mit Luther zu sprechen, „von dem, was Christum treibet“ her das Alte Testament versteht [...] [tritt man] damit aus der *Geschichte* heraus“<sup>20</sup> (S. 37). Die alttestamentlichen Verheißungen würden damit in *spiritualisierter Weise* in Christus und der Kirche als erfüllt gelten (S. 42f). Das Heraustreten aus der konkreten Geschichte sei aber gerade problematisch, sei das Alte Testament doch durchdrungen von konkreten und in der Geschichte sich realisierenden Erwartungen (Volk, Land, Nachkommenschaft und Theokratie). Die irdische Welt behalte ihre bleibende und konstitutive Bedeutung.<sup>21</sup> Eine Reduk-

<sup>19</sup>Besonders prägnant Bultmann: „ist der Glaube des Alten Testaments Hoffnung [...], [dem] der Glaube des Neuen Testaments gegenüber [steht] als der Glaube, der die Erfüllung hat“ (Bultmann, „Die Bedeutung des AT“, S. 331).

<sup>20</sup>Kursivierung durch BH.

<sup>21</sup>Der Grund für diese Sichtweise liegt u. a. in van Rulers Interpretation von Röm 14,9. Dort heißt es: „Denn hierzu ist Christus gestorben und *wieder* lebendig geworden, dass er herrsche sowohl über Tote als auch über Lebendige.“ (εἰς τοῦτο γὰρ Χριστὸς ἀπέθανεν καὶ ἔζησεν, ἵνα καὶ νεκρῶν καὶ ζώντων κυριεύσῃ). Van Ruler legt seinen Akzent auf

tion des Evangeliums auf die Soteriologie könne man gegenüber dem Alten Testament nicht verantworten. Auch das Heilsgeschehen selbst gründe gerade in dem „sich mitten in der *Geschichte* vollziehenden Opfer auf Golgatha“ (S. 39). Das Kommen des Messias und das letzte Gericht werden im Gegenteil nach alttestamentlicher Vorstellung in der Form erwartet, dass sich dadurch die volle Herrlichkeit Gottes in der *geschaffenen Welt* offenbart und nicht wie in Jesus Christus verhüllt und fremd bleibt (S. 51f). Es bleibt für van Ruler gerade darin „ein Rest übrig, der in der neutestamentlichen Erfüllung niemals ganz aufgeht“ (S. 43). Wieder sei die Konkretheit des Alten Testaments als ein Vorzug desselben zu sehen und der stärkere Spiritualismus des Neuen Testaments „nicht als ein Plus, sondern ein Minus,“ wenn auch „als ein vielleicht notwendiges Minus“ (S. 32; vgl. S. 46) zu werten. Die entscheidende Bedeutung Jesu Christi wird dabei relativiert:<sup>22</sup> „Er [scl. Jesus Christus] ist jedenfalls eine Tat Gottes unter anderen Taten in dieser Geschichte mit seinem Volk.“ (S. 37)

Dies verschärft nun die Dringlichkeit der Frage nach einem angemessenen Umgang mit dem Alten Testament im Blick auf Jesus Christus. Van Ruler lehnt in dieser Frage die allegorische oder typologische Auslegung des Alten Testaments entschieden ab. Bei der Typologie verhalte es sich zwar so, dass sie die alttestamentlichen Geschehnisse ganz als Wirklichkeit und daher „von ganzer Wichtigkeit als Offenbarung“ (S. 59) verstehe, aber da man aus christlicher Sicht *nur* in Jesus Christus das letzte Ziel der Wege Gottes zu erkennen meint, fasse man das Alte Testament lediglich als Vorausdarstellung auf, so dass „alles auf das Kommen Christi hintendiert“ (S. 62). Hatte beispielsweise Bultmann aufgrund seiner Ergebnisse höchstens die Typologie insofern zugelassen, dass man im *Sein unter dem Gesetz* im Gegensatz zum *Sein unter der Gnade* eine Antitypik vorfindet, so kritisiert van Ruler hier bereits die Herangehensweise, nämlich sich unkritisch von der Ansicht leiten zu lassen, Christus sei das letzte Ziel Gottes

---

die *Lebendigen*, indem er unterstreicht, dass das alttestamentliche Element der Erde und des „Sitzen[s] unter dem Weinstock und unter dem Feigenbaum [...], alles zum Lobe Gottes,“ (S. 46) eben gerade nicht durch das Christusgeschehen eliminiert seien.

<sup>22</sup>Dies geschieht in bewusster Antithese zum Christomonismus Karl Barths und seiner Schüler; vgl. dazu auch Velema, *Confrontatie*, S. 104–108.

mit dem Volk Israel. Denn, „geht es Gott in Israel wirklich um Jesus Christus [...], die Völker der Erde [...], den Bund [...]?“ (S. 63f). Mit dieser Frage berührt van Ruler die Grundstruktur der gesamten christlichen Theologie, deren Konzeption er explizit anzweifelt (S. 64). Da die Inkarnation durch die Sünde motiviert sei und Israels Verwerfung des Messias dessen Kreuzestod zur Folge gehabt habe, werde in Jesus Christus „die Schuld versöhnend getragen, [aber dabei] geht [es] Gott nicht um den, der uns rettet, sondern um uns, die wir durch ihn gerettet werden“ (S. 64f). Der Opfertod Jesu und seine Auferstehung erschienen zwar als das, „um das sich alles *dreht*, worum es aber eigentlich nicht *geht*“ (S. 45). Es gehe im Kern gerade nicht um ihn *als Person*, sondern um seine Tat, nämlich dass „der Sohn [...] einmal das Königreich seinem *Vater* zurückgeben [wird]“<sup>23</sup> (S. 65). Van Ruler spitzt dies noch zu: „Jesus Christus ist eine Notmaßnahme, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat. Darum muss man ihn auch nicht mit aller Gewalt im Alten Testament finden wollen.“ (S. 65)

Dennoch bekommt das Christusereignis bei van Ruler einen gewissen – man könnte sogar sagen entscheidenden – Wert zugesprochen: Für van Ruler hat das Christugeschehen *paradigmatischen Charakter*. Ein für allemal wurde der Heilswille Gottes für alle Menschen, der schon im Alten Testament grundgelegt ist, „an seinem [nämlich Jesu] ganzen Leib und den Völkern der Erde vollzogen“ (S. 67). Damit findet man trotz der Ablehnung jeglichen christozentrischen Denkens zumindest in diesem Punkt eine Übereinstimmung van Rulers mit anderen Theologen der Gegenwart. Denn nur in diesem Sinn könne man den Gedanken verstehen, das Alte Testament sei in Jesus Christus erfüllt (S. 67). Jedoch betont van Ruler nochmals, dass das, was man auf die Christus-*verheißung* beziehen kann, nicht alles sei, worum es im *Alten Testament* ginge, denn dort habe Gott sich und das Geheimnis mit seiner Welt selbst bekannt gemacht. Insofern ist im Christugeschehen kein kategorialer, *qualitativer* Unterschied zur Gottesoffenbarung im Alten Testament gegeben.

In dieser, man könnte sagen „anti-christozentrischen“ Schlussfolgerung wehrt sich van Ruler gegen das allgemeine Erstarren in Geistigkeit und Innerlichkeit im Umgang mit dem Alten Testament, da auf diese

---

<sup>23</sup>Kursivierung durch BH.

Weise letztlich *von seinem konkreten Inhalt* an sich nicht mehr viel übrig bliebe.<sup>24</sup> In diesem Punkt wendet sich van Ruler deutlich gegen eine existentielle Interpretation, wie sie beispielsweise Rudolf Bultmann mit seinem Entmythologisierungsprogramm durchführte (S. 85). Bultmann versuchte mit seiner Methode zum rein geschichtlichen und anthropologischen Kern vorzudringen, erreichte nach van Ruler aber genau das Gegenteil. Denn gerade durch die Entmythologisierung „macht man das Evangelium und damit das Alte Testament zum *Mythos*“ (S. 80). Es dürfe, so van Ruler, in der christlichen Theologie nicht missachtet werden, dass es im Geschehen auf Golgatha *auch* um *Geschichte* geht und diese gerade im *Kerygma* von der leibhaften Auferstehung ihre höchste Konzentration erfährt (S. 81). Aber: „Um über das Erste und Letzte der Wirklichkeit [...] etwas aussagen zu können, werden wir in einer mythologischen Sprache reden müssen“ (S. 81), und das ist nach van Ruler eben auch die Sprache des Alten Testaments.

### 2.3. Das Alte Testament als die eigentliche Heilige Schrift

Hieraus zieht van Ruler eine wichtige Schlussfolgerung für den biblischen Kanon: „Das Alte Testament ist und bleibt die eigentliche Bibel“ (S. 68), mit eigener Autorität als kanonisches Wort Gottes. Die Kontinuität zwischen beiden Testamenten sieht van Ruler im unverbrüchlichen Heilswillen Gottes für alle Menschen. Es gehe in beiden Testamenten letztlich nicht um Israel als solches (so wenig wie um Jesus Christus als solchen geht), sondern sowohl in Gottes Handeln mit Israel wie mit der Kirche geht es um die Welt und ihre eschatologische und damit noch ausstehende Vollendung. Die Christusvölker sind dabei „incidentelle(n) Wiederholungen Israels“ (S. 33; vgl. 31–35). Die Kirche ist analog zu Israel ein Schatten des Künftigen (S. 39, Anm. 25). In Israel gehe es Gott um die Völker der Welt (S. 64.73). Es ist ein Mit-

---

<sup>24</sup> Ähnlich schon Martin Buber. Er bringt im Jahr 1939 den Unterschied zwischen Judentum und Christentum als einen hermeneutischen Unterschied zur Sprache. Bei einer Rede der Studientagung der Gesellschaft für Judenmission in Stuttgart sagt Buber: „Was ist uns und euch gemeinsam? Wenn wir es völlig konkret fassen wollen: Ein Buch und eine Erwartung. Für euch ist das Buch ein Vorhof, für uns ist es das Heiligum.“ (Buber, „Die Brennpunkte“, S. 205) Buber sieht in dieser Tempel-Topographie christliche Hermeneutik grundlegend auf das Eigentliche *hinter* dem Buch bezogen, jüdische auf das Eigentliche *im* Buch.

tel zur Realisierung des Reiches Gottes, wie auch Jesus Christus dazu ein Mittel ist (S. 73). Wenn man das Alte Testament in seiner Eigenständigkeit respektiert, „dann erkennt man an erster Stelle, daß es dem lebendigen Gott noch stets allein um die Erde zu tun ist.“ (S. 33) Entsprechend liege „die Quintessenz [...] hier in der Politik im weitesten Sinne des Wortes: der Staat, das soziale und ökonomische Leben, die Kultur. In einem Wort gesagt: die Heiligung der Erde“ (S. 85). Dies sei aber nicht Selbstzweck, sondern wenn es Gott um die geschaffene Wirklichkeit geht, dann darum, „daß sie vor seinem Angesicht bestehen kann“ (S. 64). „Die Heiligung ist größer als die Versöhnung“ (S. 65), „das Doxologische ist mehr als das Soteriologische!“ (S. 46, Anm. 47).

Dennoch darf das Alte Testament der Kirche sehr wohl zur Legitimierung Jesu als des rechtmäßigen Christus dienen, da über dessen Messianität nur entschieden werden kann, indem man bestätigt, dass er wirklich die geforderten Werke Gottes tut. „Was aber die Werke Gottes sind,“ so van Ruler weiter, „das lässt sich nur an Hand des Alten Testaments feststellen“ (S. 70). Ebenso bejaht van Ruler, dass sich im neutestamentlichen Messias die Gottheit Jesu mit der Theokratie des Alten Testaments verbindet und „in seinem Opfer das Reich Gottes einen festen Platz auf der Erde bekommen“ (S. 72) hat. Von jeher sei es Gottes Absicht gewesen, die Völker in der Welt zu erreichen, wozu „Israel ebenso sehr nur Mittel wie Jesus Christus“ (S. 73) sei.

## 2.4. Konsequenzen für eine christliche Theologie

Van Ruler gelangt unter dem Hauptaspekt der Theokratie zu einer überraschenden und herausfordernden Möglichkeit für die Kirche, wie sich alttestamentliches Denken in einer christlichen Theologie realisieren soll. Christliche Verkündigung habe das *volle* alttestamentliche Offenbarungszeugnis weiterzugeben, sodass „im Pneuma eine incidentelle Wiederholung Israels stattfindet [...]“; wir sind und werden zu Israel gemacht und gesetzt, um Christus herum, durch den Geist“ (S. 31f). Das Alte Testament lehrt den Menschen nämlich bereits die Erde und das diesseitige Leben als Bereich des Königtums Gottes richtig zu schätzen. Wenn sich die Kirche das vergegenwärtigt, dann kann sie die christliche Theologie aus ihrer „Vergeistlichung [...]“ und die Welt durch die Predigt des Wortes Gottes aus ihrer Gottverlassenheit ret-

te[n]“ (S. 97). Dem Neuen Testament fehle, so van Ruler, „die Farbe und die Glut [...], wodurch die Predigt tiefer [...] in die Existenz greift“ (S. 78). Man müsse „israelitisch die Welt erleben“ (S. 79), damit anstelle der reinen Christuspredigt darüber hinaus die Verkündigung auch „Reichspredigt“ (S. 32) sein könne, die dabei von den irdischen, konkreten Dingen handelt, um die es im Alten Testament grundlegend geht. So „bleibt ein tiefes Vertrauen in die Güte der Welt, in die Brauchbarkeit des Menschen und die Möglichkeit, die Erde zu heiligen“ (S. 83). Darüber hinaus sei „in Israel [...] die Theokratie, die [im Christentum] ‚vielleicht die letzte Aussicht‘ ist, als *das erste a priori* da.“<sup>25</sup> Nach van Ruler gibt es „nur auf diese Weise Raum für einen besonderen Platz des Volkes Israel in Gottes Plan mit der Welt“ (S. 32f).<sup>26</sup>

### 3. Van Ruler im Diskurs mit der kanonisch-intertextuellen Exegese

Zentral ist für van Ruler, dass beide Testamente Zeugnis des einen Wortes des gleichen Gottes sind. Pointiert und konsequent liest Van Ruler dabei das Alte Testament als die eigentliche Schrift. Es kommt ihm beim Alten Testament vor allem auf die eigenständige Bezeugung des Wortes Gottes und seines Handelns an. Als solches Zeugnis muss das Alte Testament *für sich* ernst genommen werden. Das Neue Testament tritt diesem als eine Art „Anhang“ und Dokument des ungebrochenen Heilswillens Gottes für alle Menschen zur Seite. Am Ende seiner Ausführungen kann van Ruler sogar fragen, ob nicht „allein das Alte Testament Kanon ist, und [...] das Neue Testament als erklärendes Wörterverzeichnis am Ende hinzugefügt ist?“ (S. 88).<sup>27</sup> Si-

<sup>25</sup>Vriezen, „Theokratie und Soteriologie“, S. 196.

<sup>26</sup>Die Tatsache, dass das Alte Testament eben nicht nur Teil des christlichen Kanons ist, sondern sich auch das Volk Israel darauf gründet, bleibt als *spannungsvolles* theologisches Problem erhalten. Van Ruler kann und will diese Spannungen auch abschließend nicht auflösen. Er will aber Impulse geben, die zum Weiterdenken einladen: Die Gründung des Staates Israel nach den entsetzlichen Verfolgungen der jüngsten Vergangenheit als konkretem geschichtlichen Faktum lässt ihn fragen, was Gott in seinem Weltplan noch mit seinem Volk vorhabe. (S. 91) Und trotz der Spannung zwischen Judentum und Christentum um die Messianität Jesu gilt für ihn: „In Israel ist die Wahrheit: [denn] es hat das Alte Testament.“ (S. 91).

<sup>27</sup>Die Beantwortung der Frage lässt er allerdings offen.

cherlich sind van Rulers Ausführungen in bestimmten Konsequenzen und ihrer theologischen Radikalität nicht unproblematisch und bieten viel Anlass zur Kritik und zur Modifizierung. Das Christusgeschehen verkommt fast zu einem unwesentlichen und nebensächlichen Ereignis, da Gottes Heilswille für alle Völker letztlich schon im Alten Testament beschlossen liegt.<sup>28</sup> Darum sei es schwierig, dass van Ruler zwar einerseits die Erfüllung alttestamentlicher Hoffnungen in Jesus Christus bestätigt, auf der anderen Seite aber kaum von der Auferstehung spricht und weitere Offenbarungen Gottes wie in der Geschichte Israels als mindestens gleichwertig bezeichnet; vgl. Vriezen, „Theokratie und Soteriologie“, S. 199. Man muss dabei gerade aus christlichem Verständnis heraus fragen, ob wegen der vermeintlich größeren alttestamentlichen Reichshoffnung das Versöhnungswerk Jesu einfach zur Seite geschoben werden darf.<sup>29</sup> Auf die weitere Problematik dieses Ansatzes ist bereits vielerorts hingewiesen worden, was an dieser Stelle nicht nochmals wiederholt werden muss.<sup>30</sup> Vielmehr sollen einige Anfragen, Aspekte und Impulse der Argumentation van Rulers aufgenommen werden, um sie für den heutigen Diskussionsstand fruchtbar

<sup>28</sup>Die Soteriologie steht im Neuen Testament doch gerade deshalb im Zentrum, weil es sich gezeigt habe, dass „die theokratische Predigt Israel nicht retten konnte, [und] die Theokratie [...] darum nur vom Kreuze her Gestalt bekommen“ (Stamm, „Jesus Christus und das AT“, S. 186) kann. Auch wenn in diesem Zusammenhang der Offenbarung in Israel von Anfang an weltgeschichtliche Bedeutung beigemessen werden dürfe, sei letztlich doch Jesus Christus die entscheidende eschatologische Durchbruchsstelle der Offenbarung Gottes in der Welt (Vriezen, „Theokratie und Soteriologie“, S. 199).

<sup>29</sup>Vor allem die konkrete ethischen Konsequenzen von Form einer christlichen Theokratie kann mittlerweile wohl nicht mehr ganz so unkritisch gesehen werden, wie dies vielleicht noch in den 50er Jahren möglich war. Bei van Ruler mag wohl auch das typisch reformierte Konzept einer alle Bereiche des gesellschaftlichen Lebens durchdringenden „Königsherrschaft Christi“ im Hintergrund stehe. Für eine sinnvollere Alternative zu den theokratischen Schlussfolgerungen van Rulers verweise ich auf dessen Niederländischen Zeitgenossen Cornelis H. Miskotte, der schon einige Zeit zuvor die Verhältnisse der beiden Testamente auf ähnliche Weise bestimmte, wie später van Ruler, aber dies nicht in dieser Weise auf die Theokratie zuspitzte; vgl. etwa Miskotte, *Der Gott Israels* und ders., *Wenn die Götter schweigen*. Eine knappe Besprechung Miskottes Ansatz bei Reventlow, *Hauptprobleme*, S. 60–63.

<sup>30</sup>Für die Diskussion von van Ruler vgl. besonders Reventlow, *Hauptprobleme*, S. 56–60; Stamm, „Jesus Christus und das AT“, S. 181–191; Vriezen, „Theokratie und Soteriologie“, S. 192–204; Ridderbos, „Het Oude Testament“; Hesselink, „Recent Developments“, 46–50; Baker, *Two Testaments*, S. 97–136; Hesse, „Die Israelfrage“, 181–189; für den Gesamtansatz van Rulers vgl. außerdem Velema, *Confrontatie*.

zu machen. Bei van Ruler wird deutlich, welchen immensen Stellenwert das Alte Testament für die Theologie haben sollte.

### 3.1. Altes und Neues Testament als Teil des einen Bibelkanons

Die bei van Ruler immer wieder im Zentrum stehende systematisch-theologische Frage nach der Offenbarungs-*einheit* von Altem und Neuem Testament möchte ich folgendermaßen aufnehmen: In der alttestamentlichen Wissenschaft gibt es einiger Zeit vermehrt Ansätze, die bei der Wahrnehmung des *gesamten biblischen Textes* innerhalb seiner *Kontexte*, d. h. in ihrer konkreten Erscheinungsform als *biblischer Kanon* methodisch ansetzen. Wie der von B. Janowski herausgegebene Sammelband „Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel“ (dieser dokumentiert die Vorträge, die im Juni 2006 auf einem Tübinger Symposium zum Thema „Kanonhermeneutik“ gehalten wurden)<sup>31</sup> sowie der gleichzeitig erschienene Band Ballhorn / Steins (Hg.), „Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexion und Beispielexegesen“ zeigen, ist der „Kanon“ zu einem Schlüsselbegriff in der neueren Bibelauslegung geworden. Der Begriff verweist nachdrücklich auf die theologische Bedeutung des Bibelkanons, also dessen theologische Botschaft als Ganzes, nicht nur diejenige der Einzeltexte.<sup>32</sup> Während die Erforschung des biblischen Kanons lange Zeit als ausschließlich historische Frage nach Zeitpunkt, Anlass und Umfang der Festlegung verbindlicher Schriftensammlungen im Vordergrund des Interesses stand, hat die Bibelwissenschaft – auf katholischer wie auf evangelischer Seite – in den letzten Jahren ver-

<sup>31</sup> Vgl. Janowski (Hg.), *Kanonhermeneutik*.

<sup>32</sup> Mit dieser Fokussierung auf den Kanon ist eine Akzentverlagerung verbunden, nämlich die Anerkennung der Dominanz der *Endgestalt* des Textes über alle vorangehenden Entwicklungsstadien des Textes. Der Ägyptologe Jan Assmann gibt in seinem Vortrag zur Entstehung des Kanons im Judentum anlässlich seiner Ehrenpromotion in Münster im Januar 1998 eine wichtige Einschätzung zum Verhältnis des vorliegenden, kanonischen Textes zu seinen (hypothetischen) Vorstufen: „Die Normativität des Textes, seine Autorität und Hochverbindlichkeit, bezieht sich ausschließlich auf die Endgestalt, nicht auf irgendwelche Vor- und Urstufen. Es gibt innerhalb dieser kanonischen Endgestalt kein mehr oder weniger an Verbindlichkeit, keine wichtigeren oder unwichtigeren Sätze, keine ursprünglichen und sekundären Partien. Mit der Endgestalt ist das geschichtliche Werden des Textes vergessen.“ (Assmann, *Fünf Stufen*, S. 14)

stärkt nach den sachlichen Motiven gefragt,<sup>33</sup> die zur Herausbildung des biblischen Kanons und seines *theologischen Profils* geführt haben. Dahinter steht die Beobachtung, dass die Struktur, die einem Text vom Autor (oder einer Autoren-/Redaktorengruppe) verliehen wird, nicht nur den inneren Aufbau des Textes prägt, sondern bestimmt auch dessen Wahrnehmung durch Leser oder Hörer. Diese Struktur schlägt sich z. B. im Aufbau eines Textes oder durch die Bezugnahme einzelner Texte aufeinander nieder, bestimmt die Art und Weise der Rezeption und wird (neben syntaktischen und semantischen Aspekten) gleichsam selbst zum Teil der Botschaft.<sup>34</sup> Der Gesamtkontext der Einzeltexte ist der konkrete, biblische Schriftenkanon in seiner Zwei-Einheit und Unterschiedenheit als Altes *und* Neues Testament.

### 3.2. Folgerungen aus einer konsequent kanonischen Exegese: Das Alte Testament als die eigentliche Schrift

Die konkrete Kanonausprägung des TeNaK ist primär nicht historisch bedingt oder begründet, sondern verfolgt ein *theologisches Konzept*. Man kann hier beobachten, dass der Kanon des TeNaK in seiner Endgestalt eine Toraperspektive einnimmt. Die Tora wird so zur inneren Mitte des Kanons, zum „Kanon im Kanon“ und zur Auslegungsnorm.<sup>35</sup> Auch

<sup>33</sup>Eine Forschungsübersicht der kanonhermeneutischen Debatte bieten neuerdings Barthel, „Die kanonhermeneutische Debatte“, S. 1–26. Aufbauend auf den Vorarbeiten von beispielsweise Martin Buber („Leitwortstil“) lieferte bereits ab den 60er-Jahren des vergangenen Jahrhunderts der Niederländer Breukelman, ein Theologe reformierter Prägung, ein inspirierendes kanontheologisches Konzept des TeNaK (Breukelman, *Bijbelse Theologie*, I,2). Dies wurde später von K. A. Deurloo und der sog. „Amsterdamer Tradition“ aufgegriffen und profiliert (vgl. Deurloos inzwischen dreibändige *Bijbelse theologie*).

<sup>34</sup>Methodisch liegt diesen neueren Ansätzen eine text- sowie leserzentrierte Methodik zugrunde, der den Text in seinen Kontexten analysiert. Dahinter steht die Beobachtung, dass die Struktur, die einem Text vom Autor (oder einer Autoren-/Redaktorengruppe) verliehen wird, nicht nur den inneren Aufbau des Textes prägt, sondern auch dessen Wahrnehmung durch Leser oder Hörer bestimmt. Diese Struktur schlägt sich z. B. im Aufbau eines Textes oder durch die Bezugnahme einzelner Texte aufeinander nieder, bestimmt die Art und Weise der Rezeption und wird (neben syntaktischen und semantischen Aspekten) gleichsam selbst zum Teil der Botschaft.

<sup>35</sup>Nach jüdischem Glaubensverständnis ist die Tora im Sinne der fünf Bücher Mose die Basis jüdischen Glaubens (jedenfalls seit der frühen Zeit des Zweiten Tempels), sozusagen der „Kanon im Kanon“ der jüdischen Bibel. Folglich müssen die Propheten und Schriften als Aktualisierungen dazu verstanden werden. Zu den Propheten heißt es z. B.

das Neue Testament kennt diese Dreiteilung des Kanons als *theologisches Konzept*. Hiermit soll nicht suggeriert werden, der TeNaK in seiner heutigen kanonischen Ausprägung sei schon zur Zeit Jesu genau so vorhanden gewesen. Die Diskussion um die Kanonisierungsprozesse ist schwierig und verworren. Die Entstehung der unterschiedlichen Kanonausprägungen ist wohl nicht bis ins Detail erklärbar.<sup>36</sup> Festzuhalten bleibt, dass noch für die Mischna-Zeit nicht von einem „Kanon“, d. h. von einer konkreten Anzahl biblischer Bücher mit einem klar umrissenen Textbestand, ausgegangen werden kann. Der heutige masoretische Kanon ist erst im 3./4. Jh n. Chr. nachzuweisen.<sup>37</sup> Dennoch kann man mit gewisser Sicherheit sagen, dass die Dreiteilung des hebräischen Kanons als *theologisches Konzept* sicherlich älter ist als dann der konkrete Umfang der einzelnen Kanontteile.<sup>38</sup> Dieses *theologische Konzept* ist für die neutestamentlichen Autoren entscheidend. Als *autoritative Größe* kannten sie nur *diese* Schrift. Im Alten Testament findet neutestamentliche Verkündigung entsprechend ihren Ausgangspunkt und ihre Grundlage. Im Neuen Testament kommen „Gesetz und Propheten (und die Schriften)“ wiederholt zusammen vor: So werden „Gesetz und Propheten“ verlesen (Apg 13,15) und dienen einige Male als Ausgangspunkt für die Verkündigung (Lk 24,27–30; Apg 8,35; 28,23). Die

---

bei Zenger: „Die ‚Propheten‘ gelten als Kommentare zur Tora [...]; für die liturgische Verlesung wurden gezielt solche Abschnitte aus den Prophetenbüchern ausgewählt, die diesen Kommentar-Charakter besonders unterstreichen (Propheten-Haftarat).“ (Ders., *Das Erste Testament*, S. 164. Hier bleibt allerdings offen, welches Alter Zenger für diese Praxis, die auch in Lk 4,17 und Apg 13,15 vorausgesetzt wird, ansetzt und wie alt letztlich die vorausgesetzte fortlaufende Lesung der Tora im Sabbatgottesdienst war.) Dies ist eine keineswegs neue Erkenntnis; ausführlich: Fishbane, *Biblical Interpretation*; zusammenfassend Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, 15ff: „Die Tora als Redaktions- und Auslegungsnorm“; noch ausführlicher Kaiser, *Der Gott des AT*, S. 329–353 mit der Überschrift „Die Torah als Mitte der Schrift“; zur Tora als kanonisches Buch vgl. auch Zenger, *Einleitung in das AT*, S. 24.85f und den von ihm herausgegebenen Band *Die Tora als Kanon*. Die Zentralbedeutung der Tora auch für Philon und für Qumran betont zu Recht Stegemann, *Die „Mitte der Schrift“*, S. 149–184, bes. 158f.184. Zu den historischen Umständen des Aufkommens der „Tora“ s. den von Knoppers und Levinson herausgegebenen Sammelband *The Pentateuch as Torah*. Aus dem Sammelband sind vor allem folgende Artikel sehr erhellend: Knoppers / Levinson, *When, Where, and Why*, S. 1–19 sowie Kratz, „Temple and Torah“, S. 77–103.

<sup>36</sup>S. dazu vor allem die ausgezeichnete Studie von Brandt, *Endgestalten des Kanons*.

<sup>37</sup>Zur Problematik vgl. Liss, *Tanach*, S. 3–6.

<sup>38</sup>So mit Liss, *Tanach*, S. 3–6. Die grundsätzliche Dreiteilung deutet sich erstmals in Sir 38,34b–39,1 (um 190 v. Chr.) und dann wieder bei Josephus an.

Evangelisten werfen ihre Leser fortwährend zurück auf das Alte Testament. Man kann die Evangelien nicht lesen und verstehen, ohne den TeNaK gründlich zu kennen. Gerade die Texte, die von der Deutung des Todes Jesu als Heilsereignis sprechen, sind stark alttestamentlich geprägt (Mk 14,24; Röm 3,25). Für die neutestamentlichen Zeugen ist das, was im Alten Testament von Gott gesagt ist, verdichtet in der Person Jesu Christi, dem fleischgewordenen Wort Gottes. Das „,Neue ist in der Deutung des Neuen Testaments gerade das Alte, nämlich das von alters her als das Neue Erwartete.“<sup>39</sup> Selbst das spezifisch Christliche, nämlich die Auferstehung Jesu, erschließt sich – so bei Paulus und den Evangelisten – nur aus dem Zusammenhang der „Schrift.“<sup>40</sup> Die Auferstehung fügt der Schrift nichts hinzu (vgl. Lk 20,37f). Die Schrift ist notwendig, um die Auferstehung überhaupt sachgemäß wahrzunehmen (Lk 16,31; 24,13–32).<sup>41</sup> Der mit Hilfe der Schrift Erkannte verschwindet; es bleibt nur die Erinnerung. Von der Auferstehung selbst geht dann der Impuls zur Aktualisierung der Völkerverheißung aus. Dieser Impuls schlägt sich in einer Ergänzung des Alten Testaments nieder, um dauerhaft zu wirken (nämlich der Formierung des Neuen Testaments). Da der neue Glaube beansprucht, der alte Glaube Abra-

<sup>39</sup>EKD, *Christen und Juden III*, Kap. 5.2 „Das Alte Testament als Schrift der Christen.“

<sup>40</sup>Im den folgenden Ausführungen und Ergebnissen beziehe ich mich im Wesentlichen auf einen hervorragenden Aufsatz von Crüsemann, der als einer der wenigen das Verhältnis von Schrift und Auferstehung im Neuen Testament analysiert (vgl. Crüsemann, *Schrift und Auferstehung. Beobachtungen zur Wahrnehmung des Auferstandenen Jesus bei Lukas und Paulus und zum Verhältnis der Testamente*, S. 150–162).

<sup>41</sup>Was sich im Neuen Testament ändert im Vergleich zum Alten ist nicht etwa die Auferstehung der Toten: Was gegenüber der alt-jüdischen Tradition tatsächlich neu sei, „ist der ‚Grundsatz,‘ daß ‚Gott Jesus von den Toten auferweckt hat,‘ daß also von einem Menschen, der gestorben“ ist, gesagt wird, Gott „habe ihn schon so auferweckt, daß er den Tod ein für allemal hinter sich hat.“ So Klaus Wengst in der Formulierung eines gewissen Minimalkonsenses (Wengst, *Was ist das Neue am Neuen Testament?*, S. 26). Jedoch ist die Auferweckung der Toten geradezu ein Gottesprädikat und hört in den ersten Artikel (vgl. dazu die zweite Bitte der Amida, des jüdischen Zentralgebets, worin allein sechsmal die Rede von der Auferstehung der Toten ist, vgl. noch im TeNaK: Ps 88,11ff: „Wirst du an Toten ein Wunder tun?“; die Auferweckungen bei Elia und Elischä; ebenso die hymnologischen Passagen in 1Sam 2,6; Ps 139,8; Am 9,2. Israels Gott ist entsprechend derjenige, der Tote auferweckt. Das ist die Perspektive, in der die Ereignisse nach dem Tod Jesu Glauben bewirken können. Das Neue ist entsprechend, dass die Auferstehung Jesu die Verheißung an die Völker *aktualisiert*. Jedenfalls bei Paulus in Gal 1 und im LkEv: Dort ist die Auferstehung der entscheidende *Impuls*, das Evangelium an die Völker zu bringen.

hams zu sein, da der Glaube an den Auferstandenen der Glaube an Tora und Propheten ist, geht es um die Möglichkeit, diesen Zusammenhang *auf Dauer* zu herzustellen. Da die Schrift bleibend notwendig ist, die Auferstehung Jesu überhaupt wahrnehmen zu können, dieser der Schrift aber nichts hinzufügt, handelt die neue Geschichte vom Weg Gottes Israels zu den Völkern – beginnend mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu, die auf den Missionsbefehl hinausläuft.

Ein weiterer Aspekt ist hier wichtig: Das Christusgeschehen war nach van Ruler lediglich eine Notmaßnahme Gottes, um die im Alten Testament grundlegende Offenbarung endgültig durchzusetzen. Die Botschaft des Neuen Testaments sei nichts prinzipiell Neues, sondern radikalisierende und universalisierende Einschärfung des alttestamentlichen Erbes. Auch dieser Aspekt van Rulers lässt sich – trotz aller theologischer Problematik der Deutung des Christusgeschehens – vernünftig in den oben geführten Kanondiskurs einbringen. Der TeNaK darf und kann in seiner gegebenen Einheit für sich selbst sprechen. Der TeNaK kann dies auch in bezug auf Nichtjuden, weil er in seiner Partikularität (Israel) immer auf die Universalität der Menschheit abzielt. Die Genesis macht dies deutlich: Es gibt dort keine allgemeine Urgeschichte und eine israelitische Erzelterngeschichte. Von Beginn an geht es um den Menschen (*adam*) vor Gott auf der *adamah*, der Erde (Gen 1–4). Dies wird jedoch ab Gen 5 sofort konkretisiert, im Verhältnis „Israels“ zu JHWH im Lande Kanaan.<sup>42</sup> Es wird nie *allgemein anthropologisch*, sondern immer *konkret israelitisch* über den Menschen gesprochen. An Israel misst sich, was „der Mensch“ ist. Das heißt: Die universale Perspektive liegt im Partikularen beschlossen. Dies heißt aber dann auch: Man kann über „den Menschen“ keine Aussage machen *unabhängig* von Israel. Es führt kein Weg an Israel vorbei. Theologie geschieht folglich immer im Angesichte Israels.

### 3.3. Einige praktische Konsequenzen

(1) Sollte man das Alte Testament dann nicht in der Weise theologisch ernst nehmen, dass man es in seiner konkreten Kanonausprägung als

<sup>42</sup>Die Themen und Grundkonstellationen von Gen 1–4 werden entfaltet in Gen 5–50; vgl. dazu die Entwürfe von Deurloo *De mens als raadsel en geheim* und Breukelman *Bijbelse Theologie I/2*.

TeNaK, also in der Abfolge Tora-Nebi'im-Ketubim rezipiert?<sup>43</sup> Dadurch würde auch eine einseitig historische und heilsgeschichtliche Lesart des Alten Testaments verhindert, wie sie durch die LXX bereits angelegt ist. Diese Einsicht ist in der sog. „Amsterdamer Schule“<sup>44</sup> immer betont und konsequent durchgeführt worden. Auch Kornelius H. Miskotte nahm diesen Gedanken schon früh in sein theologisches Konzept auf. Er gelangte zu einer mit van Ruler vergleichbaren Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Wichtig ist bei Miskotte neben der „Stimme“ der Schrift als Wort Gottes, besonders für das Alte Testament, dessen „Funktion“ als „Weisung.“<sup>45</sup> Miskotte bezieht sich hier ganz konkret auf die Torazentrierung des hebräischen Kanons. In diesem wird der Begriff „Tora“ positiv aufgenommen.<sup>46</sup> Es geht Miskotte um die Gabe und Aufgabe des Bundes, um den Glauben als Tat. Gebote und Erzählungen (die Haupttextgruppen der Tora) gewinnen so auch für den Christen positiven theologischen Sinn.

(2) Ein Beispiel für die Konkretisierung des theologischen Wertes des Alten Testaments könnte in der gottesdienstlichen Praxis liegen. Perikopenreihen und Leseordnung geben Aufschluss darüber, inwieweit bestimmt biblische Texte theologisch gewürdigt und wahrgenommen werden. Für die Diskussion mit van Ruler lassen sich aus den obigen Beobachtungen Schlussfolgerungen ziehen. Von christlicher Seite aus dürfen nicht erhebliche Anteile alttestamentlicher Botschaft einfach „unterschlagen“ bzw. überlesen werden. In der deutschen Theologie sind hier immer noch Defizite zu verzeichnen. Die *abendländischen Traditionen* kannten an Sonntagen praktisch kaum bis gar

---

<sup>43</sup>So wählt programmatisch die „Bibel in gerechter Sprache“ die hebräische Canonreihenfolge für die Schriften des Alten Testaments in ihrer Übersetzung.

<sup>44</sup>Da zur „Amsterdamer Tradition“ verschiedene Richtungen aus dem Umfeld der reformierten Theologie in den Niederlanden gehören, kann man mittlerweile nicht mehr im strengen Sinne des Wortes von einer „Schule“ sprechen (vgl. die frühere Bezeichnung als „Amsterdamer Schule“). Von ca. 1960 bis 2001 lag das inspirierende Zentrum der Amsterdamer Tradition an der Theologischen Fakultät bzw. am Theologischen Institut der Universität von Amsterdam. Seit beide aufgelöst und die Theologie als Religionswissenschaft 2002 in die Geisteswissenschaftliche Fakultät integriert wurde, ist das Kolorit der Amsterdamer Tradition an der Universität von Amsterdam weitgehend verloren gegangen, wirkt aber an anderen Stellen weiter. Zu den unterschiedlichen Richtungen der „Amsterdamer Tradition“ s. Bauer, *All diese Worte*.

<sup>45</sup>Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*, S. 64–68.

<sup>46</sup>Miskotte, *Wenn die Götter schweigen*, S. 23ff; vgl. auch das Register.

keine alttestamentlichen Predigtlesungen.<sup>47</sup> Daran hatte auch die Reformation nicht viel geändert.<sup>48</sup> Trotz einiger wichtiger und lobenswerter Revisionen der Perikopenreihen in der Mitte des 20. Jahrhunderts,<sup>49</sup> kann man sich fragen, ob das faktische Vernachlässigen der Toralesung in den lutherischen Perikopenordnungen (innerhalb der EKD ab der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts: neunmal Gen; siebenmal Ex) der theologischen Bedeutung der Tora sowie des Alten Testaments entspricht. In den jetzigen Perikopenordnungen ist das Alte Testament in einer mehr oder weniger unzusammenhängenden Ansammlung einzelner alttestamentlicher Abschnitte mit zudem noch leicht christologisch zuspitzbarer Botschaft pulverisiert.<sup>50</sup> Auch lässt das Evangelische Kir-

---

<sup>47</sup>Die aus Epistel und Evangelium bestehende doppelte Schriftlesung der abendländischen Tradition berücksichtigte das Alte Testament (anstelle einer Epistel) nur an Epiphania und Karfreitag sowie an Wochentagen der Fastenzeit. Nur einige wenige Traditionen bilden hier eine Ausnahme (s. die Mailänder Tradition).

<sup>48</sup>Allerdings predigten Calvin und Luther (so in Übereinstimmung mit der damaligen kathol. Tradition) an Markttagen aus dem Alten Testament. Mit der fortschreitenden Konzentration auf die Sonntagsgottesdienste trat auch die alttestamentliche Lesung wieder in den Hintergrund. Die alttestamentliche Tradition der Reformatoren hatte praktisch keinen Einfluss auf die neuen Perikopenordnungen für die Sonntage. Für einen allgemeinen Überblick über die Entwicklung der Perikopenordnungen s. noch Bloth, Art. „Schriftlesung I.: Christentum“, S. 520–558.

<sup>49</sup>Bei den Lutheranern in Deutschland, Skandinavien und den USA wirkte die Reform des Lesungssystems in der röm.-kathol. Kirche (im Gefolge des Vatikanum II) dahingehend aus, dass auch diese Kirche auf eine dreigliedrige Leseordnung (AT, Epistel, Evangelium) übergangen (aus der Diskussion entstand die „Ordnung der Predigttexte von 1958; 1966 fanden in der anglikanischen Kirche ähnliche Prozesse statt; dazu s. Schulz, Art. „Perikopen“, S. 1126f). Die revidierte „Gemeinsame Ordnung der gottesdienstlichen Lesungen“ (= LPO) von 1977 für die deutschsprachigen, lutherischen Kirchen in Europa sah erstmals eine vollständige Reihe von Lesungen aus dem Alten Testament vor, die inhaltlich mit dem Evangelium des Tages übereinstimmten (die Geschichte der Wieder-Einführung der AT-Lesungen im lutherischen Zyklus beschrieben bei Schendelaar, „Oudtestamentische lezingen“, S. 97–108, vgl. auch Monshouwer, *Vieren vol verwachting*, S. 42ff [Kap. „De herinvoering van de OT schriftlezing“]).

<sup>50</sup>Schendelaar, „Oudtestamentische lezingen“, S. 97–108 untersucht die lutherischen Perikopenreihen. Er kommt zu folgendem Ergebnis: nur ein geringer Textbestand wurde übernommen, die Auswahl ist einseitig (Schwerpunkt z. B. Deuterocesaja), wichtige Bücher fehlen. Innerhalb der ausgewählten Perikopen sind einzelne Verse ausgelassen worden, die einen konkreten Bezug zu Israel herstellen. Für die katholische Leseordnung untersuchte Georg Gafus die Auswahl alttestamentlicher Lesungen für den Gottesdienst an den Sonn- und Feiertagen in der katholischen Kirche nach quantitativen und qualitativen Kriterien. Er kommt zu einem ähnlichen Ergebnis für die katholische Perikopenreihe. Immerhin kommen den Prophetenlesungen gut 50% der Lesungstexte zu (vgl. Gafus, *Das Alte Testament*, bes. S. 69f.183–185).

chengesangbuch für die Psalmenlesungen konsequent alle Israelbezüge in den Psalmen aus (so auf Grundlage und in Tradition des Badischen Psalters).

Anders ist dies in einigen reformierten Traditionen: In den meisten reformierten Gemeinden (vor allem in den Niederlanden und in der Schweiz) gibt es vollständige Liedvertonungen aller 150 Psalmen ohne Textkürzungen (bekannt ist der sog. „Genfer Psalter“).<sup>51</sup> Die reformierte Tradition in den Niederlanden versucht dem Kanonganzen Rechnung zu tragen, indem es teilweise immer noch an der *lectio continua* alttestamentlicher Texte und Bücher festhält. Ausgehend von einer liturgischen Rückbesinnung auf das Alte Testament als „liturgisches Lesebuch“ seit den 50er Jahre des 20. Jahrhunderts<sup>52</sup> wurde in einem ökumenischen Projekt aller vierzehn niederländischen Kirchen, die im damaligen „Raad van Kerken“ vertreten waren, weiterentwickelt. Die Initiative dazu ging 1975, unter Berücksichtigung anderer, neu entwickelter Lektionare, von dem „Raad voor Contact en Overleg betreffende de Bijbel“ (RCOB) aus. Der RCOB erarbeitete eine Vorlage, die 1976/77 von der „Sectie eredienst van de Raad van Kerken“ ergänzt wurde. 1977 akzeptierte der „Raad van Kerken“ ein zwölfjähriges ökumenisches Lektionar, und am 1. Advent 1977 fanden die ersten Gottesdienste an Hand des neuen Schemas statt.<sup>53</sup> Das Lektionar wurde von 1977–1988 mit Erfolg in die Praxis umgesetzt. Die „Sectie eredienst van de Raad van Kerken“ gab zur Begleitung dieses Projekts seit Advent 1977 die Quartalszeitschrift „De eerste dag“ heraus, die über liturgisches Material hinaus Einführung in die jeweiligen Lektionarstexte der verschiedenen Sonntage enthält. Die Diskussion um eine angemessene *lectio continua* ist in den Niederlanden immer noch im vollen Gange. Mittlerweile ist der zwölfjährige Lesezyklus nicht mehr in Gebrauch. Die dreijährige gemeindliche Beschäftigung

<sup>51</sup> Weniger bekannt dürfte sein, dass auch einige reformierte Kirchen in Deutschland auf deutsche Vertonung der Psalmen als Ganze zurückgreifen.

<sup>52</sup> Die Geschichte dieser „Liturgischen Bewegung in den Niederlanden“ in einem in- struktiven Überblick bei Bauer, *All diese Worte*, S. 170–180. Weitere Literatur zum Thema „Bibel und Liturgie:“ Bauer, „Gedenken in der Nacht – Liturgie der Antizipation“; Boendermaker, „Er zit muziek in“, S. 115–120; Pfirmann, „Eine Sprache höre ich“, S. 155–171; Monshouwer, „Gevierde schrift“; Ders., *Vieren vol verwachting*.

<sup>53</sup> Der Aufbau des zwölfjährigen Lektionars bei Bauer, *All diese Worte*, S. 177; unter anderem ist eine dreijährige Toralesung vorgesehen.

allein mit Texten der Tora hat sich nicht als praktikabel erwiesen. Es ist jedoch Usus (oder zumindest möglich und breit akzeptiert) einzelne biblische Bücher in 6–8 Wochen-Abschnitten als Predigtlesung komplett (oder nahezu vollständig) zu predigen. M. E. wäre es sehr sinnvoll und wünschenswert auch im deutschsprachigen Raum einmal über derartige Realisierungsmöglichkeiten einer kanonbewussten christlichen Theologie nachzudenken.

#### 4. Schlussbemerkung

Der Durchgang durch van Rulers herausfordernde Studie und die Konfrontation mit der neueren kanonisch-intertextuellen Lektüre sollte die Diskussion um den Stellenwert des Alten Testament wieder bewusst machen und zum kritischen Hinterfragen traditioneller Konzepte anregen. Van Ruler schärft den Blick dafür, welchen Wert das Alte Testament für eine christliche Theologie haben *sollte* und welche Konsequenzen dies nach sich zieht. Es ist deutlich geworden, dass in einer von christlicher Seite durchgeführten Verhältnisbestimmung von Alten und Neuem Testament nicht nur eine grundlegende *hermeneutische* Entscheidung getroffen, sondern auch weitreichende Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Israel gezogen, das die christliche Theologie *in all ihren Facetten* berührt. Die Autorität des Alten Testaments ernst zu nehmen erfordert von einer christlichen Hermeneutik, dass sie die Interpretationsmuster und das Vorverständnis ihrer Interpreten immer wieder befragt und überprüft. Es ist darauf zu achten, dass die spätere Trennung von Juden und Christen nicht schon in die Interpretation der neutestamentlichen Texte eingetragen wird. Das Evangelium von Jesus Christus ist nicht zu verstehen ohne das Alte Testament. Dass Gott Liebe ist und Versöhnung will – nicht nur für Israel, sondern für die gesamte Menschheit – ist alttestamentliche Tradition.

## 5. Literatur

- Jan Assmann, *Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon, Tradition und Schriftkultur im frühen Judentum und in seiner Umwelt*, mit einer Laudatio von Hans-Peter Müller (Münstersche Theologische Vorträge 1), Münster: LIT Verlag, 1999.
- David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: A Study of Some Modern Solutions to the Problem of the Relationship between the old en New Testament*, Leicester: Inter-Varsity Press, 1976.
- Egbert Ballhorn u. Georg Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodereflexion und Beispiele*, Stuttgart: Kohlhammer, 2007.
- Karl Barth, *Ad Limina Apostolorum*, Zürich: EVZ, 1967.
- Jörg Barthel, „Die kanonhermeneutische Debatte seit Gerhard von Rad. Anmerkungen zu neueren Entwürfen“, in: Bernd Janowski (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007, S. 1–26.
- Uwe F. W. Bauer, *All diese Worte. Impulse zur Schriftauslegung aus Amsterdam; expliziert an der Schilfmeererzählung in Exodus 13,17–14,31* (EHS.T 442), Frankfurt u. a.: Peter Lang, 1991.
- Uwe F. W. Bauer, „Gedenken in der Nacht – Liturgie der Antizipation“, in *Texte und Kontexte* 28/1 (2005), 515.
- Peter C. Bloth, Art. „Schriftlesung I.: Christentum“, in: *Teologische Realzyklopedie* 30, Berlin: Walter de Gruyter, 1999, S. 520–558.
- Joop Boendermaker, „Er zit muziek in. Over exegese en liturgie“, in: Karel A. Deurloo u. Rochus Zuurmond, *De bijbel maakt school. Een Amsterdamse weg in de exegese*, Baarn: Ten Have, 1984, S. 115–120.
- Nico Bouhuijs u. Karel A. Deurloo, *De stem in het gebeuren: Messiaans resumé*, Baarn: Ten Have, 1974.
- Nico Bouhuijs u. Karel A. Deurloo, *Gegroeide geschriften: dichter bij het ontstaan van de Bijbelboeken*, Baarn: Ten Have, 1981.
- Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Berlin u. a.: Philo, 2001.

- Frans Breukelman, *Bijbelse Theologie*, deel I, 2: *toledoth. De Theologie van het boek Genesis. Het Erstelingschap van Israël temidden van de volkeren op de aarde als thema van „het boek van de verwekkingen van Adam, de mens,“* Kampen: Kok, 1992.
- Martin Buber, „Leitwortstil in der Erzählung des Pentateuch,“ aus einem Vortrag, in: Martin Buber, *Werke*, 2. Bd.: *Schriften zur Bibel*, München – Heidelberg: Kösel – Schneider Verlag, 1964, S. 1131–1149.
- Martin Buber, „Die Brennpunkte der jüdischen Seele“, in: Martin Buber, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Bibliotheca judaica, Gerlingen: Verlag Labert Schneider, 1993<sup>2</sup>, S. 196–206.
- Martin Buber u. Franz Rosenzweig, *Die Schrift und Ihre Verdeutschung*, Berlin: Schocken Verlag, 1936.
- Rudolf Bultmann, „Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben“, in: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen I*, Tübingen: Mohr, 1980<sup>8</sup>, S. 313–336.
- Rudolf Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen: Mohr, 1957.
- Rudolf Bultmann, „Weissagung und Erfüllung“ (1949), in: Rudolf Bultmann, *Glaube und Verstehen II*, Tübingen: Mohr, 1968<sup>5</sup>, S. 162–186.
- Georg Casalis, *Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel: Grundlagen einer induktiven Theologie*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1980.
- Karel A. Deurloo, „Exegese naar Amsterdamse Traditie“, in: A. S. van der Woude (Hg.), *Inleiding tot de studie van het Oude Testament*, Kampen: Kok, 1986, S. 188–189.
- Karel A. Deurloo, *De mens als raadsel en geheim. Verhalende anthropologie in Genesis 2–4*, Baarn 1988.
- Karel A. Deurloo, *Exodus en Exil. Kleine Bijbelse Theologie (I)*, Kampen: Kok, 2003.
- Karel A. Deurloo, *Onze lieve vrouwe baart een zoon. Kleine Bijbelse Theologie (III)*, Kampen: Kok, 2006.
- Karel A. Deurloo, Piet van Midden u. E. van den Berg, *Koning en Tempel. Kleine Bijbelse Theologie (II)*, Kampen: Kok, 2004.

- Karel A. Deurloo und G. J. Venema, „Exegesis According to Amsterdam Tradition“, in: J. W. Dyk u. a. (Hg.), *The Rediscovery of the Bible*, Maastricht: Shaker, 1999, S. 3–14.
- Karel A. Deurloo u. Zuurmond, Rochus, *De bijbel maakt school. Een Amsterdamse weg in de exegetische*, Baarn: Ten Have, 1984.
- Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), *Christen und Juden III. Schritte der Erneuerung im Verhältnis zum Judentum* (Eine Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland), Stuttgart 2000.
- Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford: Clarendon Press, 1985.
- Georg Gafus, *Das Alte Testament in der Perikopenordnung. Bibeltheologische Perspektiven zur Auswahl der Lesungen an den Sonn- und Feiertagen*, Frankfurt a. Main u. a.: Peter Lang, 2000.
- Herbert Haag, „Die Auferstehung Israels und der christliche Glaube“, in: Bernhard Lang (Hg.), *Das Buch des Bundes – Aufsätze zur Bibel und zu ihrer Welt*, Düsseldorf: Patmos, 1980, S. 275–288.
- Hans H. Henrix, „Ökumenische Theologie und Judentum“, in *Freiburger Rundbrief* 28 (1976), 16–27.
- Hans H. Henrix, „Ökumene – ein Stichwort für das ‚Studium in Israel?‘“, in: Martin Stöhr (Hg.), *Lernen in Jerusalem – Lernen mit Israel*, Berlin: Institut Kirche und Judentum, 1993, S. 190–195.
- Franz Hesse, „Die Israelfrage in neueren Entwürfen biblischer Theologie“, in *Kerygma und Dogma* 27 (1981), 180–197.
- I. John Hesselink, „Recent Developments in Dutch theology“, in *Reformed Theological Review* 28 (1969), S. 41–54.
- Bernd Janowski (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2007.
- Kerkorde en ordinanties van de Protestantse Kerk in Nederland inclusief de overgangsbepalingen*, Zoetermeer 2006<sup>3</sup>.
- Gary N. Knoppers u. Bernard M. Levinson, „When, Where, and Why Did the Pentateuch Become Torah?“, in: Gary N. Knoppers u. Bernard M. Levinson (Hg.), *The Pentateuch as Torah. New Models of Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, S. 1–19.
- Reinhard G. Kratz, „Temple and Torah: Reflections on the Legal Status of the Pentateuch between Elephantine and Qumran“, in: Gary

- N. Knoppers u. Bernard M. Levinson (Hg.), *The Pentateuch as Torah*, S. 77–103.
- Pinchas Lapide u. Peter Stuhlmacher, *Paulus. Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher Dialog*, Stuttgart u. a.: Calwer Verlag, 1981.
- Hanna Liss in Zusammenarbeit mit A. M. Böckler und B. Landthaler, *Tanach: Lehrbuch der jüdischen Bibel*, Heidelberg: Winter Verlag, 2005.
- Friedrich W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 2, München: Chr. Kaiser, 1991.
- Kornelis H. Miskotte, *Der Gott Israels und die Theologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1975.
- Kornelis H. Miskotte, *Als de goden zijgen*, Amsterdam: Uitgeverij Holland, 1956. (Dt. revidierte Fassung: *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, München: Kaiser, 1963).
- Dirk Monshouwer, *Vieren vol verwachting. De plaats van Israel in de eredienst van de christelijke gemeente*, Kampen: Kok, 1992.
- Dirk Monshouwer, *Gevierde schrift: Systematische lees oefeningen in een Amsterdamse leerhuis*, Kampen: Kok, 1987.
- Paul-Gerhard Müller, „AT, Israel und das Judentum in der Theologie Rudolf Bultmanns“, in: Paul-Gerhard Müller – Stenger, Werner (Hg.), *Kontinuität und Einheit*. Für Franz Mußner, Freiburg u. a. 1981, 439–472.
- Manfred Oeming, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer, 1985.
- Manfred Oeming, *Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons? Studien zu gesamtbiblischen Theologien der Gegenwart*, Zürich: Pano, 2001.
- Maria Pfirrmann, „Eine Sprache höre ich, die ich nicht kannte.“ – Impulse aus den Niederlanden, in: Alexander Deeg u. Irene Mildemberger (Hgg.), „...dass er euch erwählet hat.“ *Liturgie feiern im Horizont des Judentums* (Beiträge zu Liturgie und Spiritualität 16), Leipzig: Evang. Verlag, 2006, S. 155–171.
- Rolf Rendtorff, „Offenbarung und Geschichte. Partikularismus und Universalismus im Offenbarungsverständnis Israels“, in: Jacob J. Petuchowski u. Walter Strolz (Hgg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg – Basel – Wien: Herder, 1981, S. 37–49.

- N. Herman Ridderbos, „Het Oude Testament in de prediking“, in *Ge-reformeerd Theologisch Tijdschrift* 56 (1956), 142–153.
- Henning Graf Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- J. K. Schendelaar, „Oudtestamentische lezingen in de lutherse liturgie“, in: Kees van der Horst, Dirk Monshouwer und G. H. Westra (Hgg.), *Voor de achtste dag*, Kampen: Kok, 1990, S. 97–108.
- Ludwig Schmidt, Art. „Hermeneutik II. Altes Testament“, in: *Theologische Realenzyklopedie* 15, Berlin: Walter de Gruyter, 1986, S. 137–143.
- Frieder Schulz, Art. „Perikopen“, in: *Evangelisches Kirchenlexikon* 3, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992<sup>3</sup>, Sp. 1123–1130.
- Johann J. Stamm, „Jesus Christus und das Alte Testament“, in: Claus Westermann (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des AT*, München: Chr. Kaiser, 1960, S. 181–191. (= *EvTh* 16 [1956], 387–395)
- Hartmut Stegemann, „Die ‚Mitte der Schrift‘ aus der Sicht der Gemeinde von Qumran“, in: Martin Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern: Peter Lang 1987, S. 149–184.
- Günter Stemberger u. Christoph Dohmen (Hg.), *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1996.
- Stephan Vasel, *Philosophisch verantwortete Christologie und jüdisch-christlicher Dialog. Schritte zu einer doppelt apologetischen Christologie in Auseinandersetzung mit den Entwürfen von H.-J. Kraus, F.-W. Marquardt, P. M. van Buren, P. Tillich, W. Panneberg und W. Härle*, Gütersloh: Kaiser, 2001.
- Arnold A. van Ruler, „Die christliche Kirche und das Alte Testament“, in *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 23 (1955), München: Kaiser Verlag, 1955.
- W. H. Velema, *Confrontatie met van Ruler*, Kampen: Kok, 1962.
- Reintje Venema u. Ranfar Kouwijzer (Hgg.), *Veertig jaar „Tenach en evangelie“*, Amsterdam: NBG – KBS, 1998.

- G. J. Venema, „Het Gesprek met Israel in de nieuwe kerkorde“, in: Reintje Venema – Ranfar Kouwijzer (Hg.), *Veertig jaar Tenach en evangelie*, Amsterdam: NBG – KBS, 1998, S. 123–127.
- Peter von der Osten-Sacken, *Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch*, München: Kaiser, 1982.
- Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Neue Studien zu Marcion*, 2. verb. u. verm. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgemeinschaft, 1996.
- Theodoor Chr. Vriezen, „Theokratie und Soteriologie“, in: Claus Westermann (Hg.), *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. Aufsätze zum Verstehen des AT* (TB 11), München: Chr. Kaiser, 1960, S. 192–204 (= EvTh 16 [1956], 395–404).
- Kees van der Horst, Dirk Monshouwer und G. H. Westra (Hgg.), *Voor de achtste dag. Het Oude Testament in de eredienst. Een bundel opstellen voor prof. dr. J. P. Boendermaker ter gelegenheid van zijn 65<sup>e</sup> verjaardag*, Kampen: Kok, 1990.
- Erich Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1991.
- Erich Zenger (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, Freiburg: Herder, 1996.
- Erich Zenger (Hg.), *Einleitung in das Alte Testament. Mit einem Grundriss der Geschichte Israels von Christian Frevel*, Stuttgart – Berlin – Köln: Kohlhammer, 2008.

*Zusammenfassung: Es wird in dieser Studie nach dem Stellenwert und der Bedeutung des Alten Testaments für eine christliche Theologie gefragt. Es fällt auf, dass die Beschäftigung mit dem Alten Testament in hermeneutischer sowie in systematisch-theologischer Perspektive recht eklektisch geschieht. Das Alte Testament „als Ganzes“ sowie als wesentlicher Teil des gesamten christlichen Bibelkanons kommt zu selten in den Blick. Es wird gezeigt, dass die hermeneutische Frage nach dem Verhältnis von Altem und Neuem Testament zwingend theologische Implikationen nach sich zieht, die eine christlichen Theologie (mit Name der Christologie sowie der Soteriologie) grundlegend neu perspektivieren. Es wird gezeigt, dass diese notwendige Vermittlung zwischen der hermeneutischen auf der einen und der systematisch-theologischen Fragestellung auf der anderen Seite bisher allzu selten stattfindet. Die*

*Konturen dieses Verfahren werden am Entwurf des Niederländischen Theologen A. A. van Ruler demonstriert. Ein abschließender Blick in die gegenwärtige ev. Theologie reformierter Prägung zeigt Anknüpfungspunkte zur Weiterarbeit am Thema.*

Schlüsselbegriffe: Kanon der Bibel – das Alte und Neue Testament – Christentum und Judentums – Arnold A. van Ruler – niederländische Theologie