

A. HEILIGE SCHRIFT DER JUDEN UND DER CHRISTEN (Erich Zenger, Münster, bearb. von Christian Frevel, Bochum)

Literatur: J.-M. Auwers/H. J. de Jonge, *The Biblical Canons* (BETHL 163) Leuven 2003; E. Ballhorn/G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispiele* exegesen, Stuttgart 2007; M. Becker/J. Frey (Hg.), *Qumran und der biblische Kanon* (BThS 92) Neukirchen-Vluyn 2009; P. Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131) Berlin 2001; E. Brocke, *Von den »Schriften« zum »Alten Testament« – und zurück? Jüdische Fragen zur christlichen Suche nach einer »Mitte der Schrift«*, in: FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn 1990, 581–594; B. S. Childs, *Die Bedeutung der Hebräischen Bibel für die Biblische Theologie*: ThZ 48, 1992, 382–390; F. Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel*, Gütersloh 2011; C. Dohmen, *Der biblische Kanon in der Diskussion*: ThRev 91, 1995, 451–460 (*Lit.*); ders., *Der eine Gott in der Zweieiheit der einen christlichen Bibel*, in: I. Müllner/L. Schwienhorst-Schönberger (Hg.), *Gottes Name(n)* (HBS 71) Freiburg u. a. 2012, 52–66; ders., *Christsein entscheidet sich am Alten Testament*, in: G. Gafus (Hg.), *Vom Leben umfassen* (ÄAT 80) Münster 2014, 27–32; ders., *Biblische Auslegungstraditionen*: FrRu 21, 2014, 84–94; C. Dohmen/F. Mußner, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg 1993; C. Dohmen/T. Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen biblischer Theologie*, Paderborn 1995; C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996; H. Frankemölle, *Jüdische Wurzeln christlicher Theologie*, Bodenheim 1998; ders. (Hg.), *Der ungekündigte Bund? Antworten des Neuen Testaments* (QD 172) Freiburg 1998; ders., *Das jüdische Neue Testament und der christliche Glaube. Grundlagenwissen für den jüdisch-christlichen Dialog*, Stuttgart 2009; H. Gese, *Die dreifache Gestaltwerdung des Alten Testaments*, in: M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern 1987, 299–328; M. Görg, *In Abrahams Schoß. Christsein ohne Neues Testament*, Düsseldorf 1993; A. H. J. Gunneweg, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (ATD.Erg 5) Göttingen ²1988; H. Haag, *Das Plus des Alten Testaments*, in: ders., *Das Buch des Bundes*, Düsseldorf 1990, 289–305; F. Hartenstein, *Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche*: ThLZ 140, 1978, 738–751; T. Hieke (Hg.), *Formen des Kanons* (SBS 228) Stuttgart 2013; F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185) Freiburg 2001; B. Janowski (Hg.), *Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel* (Theologie interdisziplinär 1) Neukirchen-Vluyn 2007; ders., *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 2013; O. Kaiser, *Die Bedeutung des Alten Testaments für Heiden, die manchmal auch Christen sind*: ZThK 91, 1994, 1–9; K. Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*: JBTh 6, 1991, 215–242; ders., *Rezeptionsgeschichte als notwendige Voraussetzung einer biblischen Theologie*, in: H. H. Schmid/J. Mehlhausen (Hg.), *Sola Scriptura*, Gütersloh 1991, 143–155; M. Köhlmoos, *Kanon und Methode. Zu einer Zwischenbilanz der »kanonischen Auslegung«*: ThRu 74, 2009, 135–146; K. Lehmann/R. Rothenbusch (Hg.), *Gottes Wort in Menschenwort* (QD 266) Freiburg u. a. 2014; A. Moenikes, *Der sozial-egalitäre Impetus der Bibel Jesu und das Liebesgebot als Quintessenz der Tora*, Würzburg 2007; M. Oeming, *Gesamtbiblische Theologie in der Gegenwart*, Stuttgart ²1987; R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, Neukirchen-Vluyn 1991, 40–53; ders., *Unterliegt der biblische Kanon den Regeln der »historisch-kritischen Exegese«?*, in:

K. Schiffner u. a. (Hg.), *Fragen wider die Antworten*, Gütersloh 2010, 37–39; L. Schwienhorst-Schönberger, *Die Rückkehr Markions*: IKaZ 44, 2015, 286–302; T. Söding, *Der Schatz in irdenen Gefäßen. Der Kanon als Urkunde des Glaubens*: IKaZ 39, 2010, 233–263; O. H. Steck, *Der Kanon des hebräischen Alten Testaments*, in: W. Pannenberg/T. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition*, Freiburg/Göttingen 1992, 11–33; G. Steins, *Kanonisch-intertextuelle Studien zum Alten Testament* (SBAB 48) Stuttgart 2009; G. Steins u. a. (Hg.), *Kanonisierung – die hebräische Bibel im Werden* (BThSt 110) Neukirchen-Vluyn 2010; S. Talmon, *Heiliges Schrifttum und kanonische Bücher aus jüdischer Sicht. Überlegungen zur Ausbildung der Größe »Die Schrift« im Judentum*, in: M. Klopfenstein u. a. (Hg.), *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, Bern 1987, 45–80; G. Theissen, *Neutestamentliche Überlegungen zu einer jüdisch-christlichen Lektüre des Alten Testaments*: KuI 10, 1995, 115–136; ders., *Polyphones Verstehen*, Berlin ²2014; E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf ³1995; ders., *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf ³1996; ders., *Das Erste Testament zwischen Erfüllung und Verheißung*, in: K. Richter/B. Kranemann (Hg.), *Christologie der Liturgie* (QD 159) Freiburg 1995, 31–56; ders., *Theologische Auslegung des Alten/Ersten Testaments im Spannungsfeld von Judentum und Christentum*, in: P. Hünemann/T. Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie* (QD 200) Freiburg 2003, 9–34; ders., *Die Bibel Israels – Grundlage des christlich-jüdischen Dialogs*: KuI 24, 2009, 25–38; ders., *Gott hat niemand je geschaut* (Joh 1,18). *Die christliche Gottesrede im Angesicht des Judentums*: BiKi 65, 2010, 87–93.

I. Die Bedeutung der Bibel Israels für christliche Identität

Vorbemerkung: »Altes Testament« gibt es erst, nachdem es (seit der Mitte des 2. Jh.s n. Chr.) die Größe »Neues Testament« gibt. Vorher gibt es eine im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums teilweise unterschiedlich abgegrenzte Sammlung »Heiliger Schriften«, die auch von den Christen des 1. Jh.s als ihre »Heiligen Schriften« betrachtet wurden. Wegen ihrer normativen Funktion kann man diese Schriften als eine spezifische Größe betrachten und ihr die Gesamtbezeichnung »Bibel Israels« geben, wie dies im Folgenden geschieht. Der Begriff ist nicht ganz sachgemäß, weil er ein allgemeines Einverständnis über Aufbau und Umfang dieser »Bibel« als einer Einheit voraussetzt, das frühestens im 2. Jh. n. Chr. vorlag.

1. Fundament des Christentums

»Der Mensch kann das einfache Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes nicht begreifen, ehe er alle Worte der Heiligen Schriften gelernt und gelebt hat« (*Erich Zenger*). Ohne Heilige Schrift gibt es kein Christentum. Die christlichen Gemeinden haben im Gottesdienst von Anfang an biblische Texte als Gottes Wort vorgelesen und ausgelegt. Biblische Texte waren und sind bleibend normativ und formativ für christliche Existenz in der Nachfolge Jesu. Sprache und Bilder der Bibel bildeten die kulturelle Matrix der ersten Jüngerinnen und Jünger Jesu. *Diese* Bibel der Christen war bis ins 2. Jh. hinein die Bibel Israels. Für das Urchristentum war diese Bibel nicht das »Alte Testament« im Sinne einer zweitrangigen oder gar veralteten Offenbarung. Auch als im 2. Jh. die ab

der Mitte des 1. Jh.s sukzessiv entstandenen spezifisch »christlichen« Evangelien und Apostelbriefe in der Kirche den Rang »Heilige Schrift« erhielten, traten die neuen heiligen Bücher nicht an die Stelle der Bibel Israels. Zwar gab es damals vereinzelte, massiv vorgetragene Versuche, die Bibel Israels als für christliche Identität nicht (mehr) relevant oder sogar als im Gegensatz zur Botschaft Jesu stehend zu verwerfen, doch hat die Kirche dieser »Entjudaisierung« ihrer Bibel widersprochen, wohl wissend, dass die Bibel Israels das Fundament der Gottesbotschaft Jesu *und* des Bekenntnisses zu Jesus, dem Christus, ist.

Der Kampf gegen die Bibel Israels in der Kirche wurde im 2. Jh. vor allem von Markion, einem aus Kleinasien stammenden Schiffsreeder, geführt. Er war, nicht zuletzt als finanzstarker »Gönner«, in der Kirche Roms sehr einflussreich, ehe es um 144 zum Bruch kam. Danach organisierte er eine eigene »Kirche«, die viele Anhänger fand und bis ins 6. Jh. bestand. Markion war ein christlicher Gnostiker, der die Sünde und das Böse in der realen Welt nicht mit dem vollkommenen Erlöser-Gott, den Jesus verkündet hatte, zusammenbringen wollte und konnte. Die Schöpfung war für ihn das Werk jenes bösen, demiurgischen Schöpfergottes, von dem die Bibel Israels handelt. Mit dem jüdischen Gott des Gerichts und des Kriegs hatte nach Markion der Vater Jesu Christi nichts gemein. Dass Markion bei der Verwerfung der Bibel Israels als »Heilige Schrift« nicht stehen blieb, war konsequent. Er konnte in seinem Kampf für die »reine« Christusbotschaft auch solche »neutestamentlichen« Schriften nicht akzeptieren, in denen die jüdische Tradition offenkundig dominierte. Das Resultat war ein kleiner zweiteiliger Kanon, bestehend aus den zehn (freilich von ihm »entjudaisierten«) Paulusbriefen Gal, 1/2 Kor, Röm, 1/2 Thess, Eph, Kol, Phil, Phlm und aus dem Lukasevangelium (als einzigem Evangelium). Mit Blick auf Markion werden in der Forschung alle Tendenzen, die Gültigkeit des als »jüdisch« qualifizierten Alten Testaments für christliche Identität abzulehnen oder abzuschwächen, als Markionismus bezeichnet. Wo solches implizit oder unreflektiert geschieht, spricht man von latentem oder subtilem Markionismus. In allen Spielarten dieses Markionismus, der bis in die Gegenwart immer wieder aufscheint, wird an der Einheit Gottes gezweifelt und eine Differenz zwischen dem Gott des Alten und des Neuen Testaments eingetragen. Der Gott Abrahams ist der Vater Jesu Christi; er ist identisch mit dem dreieinen Gott.

Gerade angesichts der Tatsache, dass der Prozess der Kanonisierung spezifisch christlicher Schriften als »Heilige Schrift« im 2. Jh. noch im Gange war, war Markions Aktion hinsichtlich der Evangelien und Apostelbriefe weniger spektakulär als es heute erscheinen mag; allerdings hat er den Prozess der neutestamentlichen Kanonisierung – ungewollt – beschleunigt. Vor allem hat Markion mit seiner Ablehnung des »jüdischen« Alten Testaments das theologische Problem eines angemessenen christlichen Umgangs mit dem »Alten Testament«, das als Bibel Israels zuallererst und zugleich die Heilige Schrift der Juden ist, klarer gesehen als manche seiner theologischen Zeitgenossen, die in subtilem Markionismus die Bibel Israels typologisch (→ Typos) oder allegorisch (→ Allegorie) »entjudaisierten«, um sie kirchlich beibehalten zu können; faktisch geschah dies (fast) immer gegen das Judentum (vgl. z. B. die »Osterpredigt« des Melito von Sardes). Bis heute steht die Allegorisierung der Schrift in der Gefahr, antijüdische Tendenzen zu befördern oder auszubilden.

Als die Kirche ihre Heilige Schrift erweiterte, traf sie zwei wichtige Entscheidungen:

(1) Sie behielt *alle* Schriften der Bibel Israels bei, und sie stellte die »neuen« Schriften nicht *vor*, sondern *hinter* die Bibel Israels; so entstand die eine, zweigeteilte christliche Bibel.

(2) Sie griff nicht in den *jüdischen* Wortlaut des ersten Teils ein, um ihn durch eine Überarbeitung zu christianisieren, auch nicht dort, wo in einem neutestamentlichen Text eine christologisch/christlich motivierte Relecture eines alttestamentlichen Textes vorlag.

Dass die Kirche die Bibel Israels *so in ihrer* Bibel beibehielt, entsprach der in den neutestamentlichen Schriften selbst und in den wichtigen Glaubensbekenntnissen der alten Kirche sich aussprechenden Überzeugung, dass die Bibel Israels das unaufgebbare Fundament des Christentums ist. Bei aller Polemik, die das sich profilierende junge Christentum gegen die jüdische Mehrheit, die *seinen* Weg nicht gehen wollte, entwickelte, hielten die neutestamentlichen Autoren auch nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.), wie es scheint noch dezidierter als zuvor, daran fest: Christliche Identität gibt es nur, auch für das Heidenchristentum, in der bleibenden Rückbindung an das Judentum als seine Wurzel (vgl. die liturgischen Traditionen) und insbesondere an die Bibel Israels. Selbst als faktisch aus vielfältigen Gründen die Brücken zwischen »Kirche« und »Synagoge« abgebrochen wurden, blieb die Kirche, auch wenn es ihr offensichtlich schwer fiel, dabei: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18).

2. Auslegungshorizont des Neuen Testaments

Dass das Christentum der Bibel Israels als seines Fundamentes bedarf, ist beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments buchstäblich zu greifen. Um die Botschaft vom endzeitlichen Wirken Gottes in und durch Jesus Christus nahe zu bringen, wird immer wieder »die Schrift« (d. h. die Bibel Israels) wörtlich zitiert oder motivlich eingespielt. »Gesetz und Propheten« sind explizierender und legitimierender Horizont für das neutestamentliche Christuszeugnis.

Was die Bibel Israels für den Christusglauben leistet, aber auch was *sie allein nicht* leisten kann, zeigt beispielhaft die Erzählung von den zwei Emmausjüngern am Schluss des Lukasevangeliums (vgl. Lk 24,13–35): 1. Den zwei »blinden« Jüngern rekapituliert der aus dem Tod auferweckte Jesus nicht einfach seine eigene Predigt und seine Wunder, schon gar nicht als das *ganz und gar andere* Handeln Gottes, das im Gegensatz zu seinem bisherigen Handeln an und in Israel stünde. Im Gegenteil: Er betont den tiefen Zusammenhang (die Kontinuität) zwischen »Gesetz und Propheten« und ihm selbst. Pointiert gesagt: Er macht keine Wortexegese von »Gesetz und Propheten«, sondern exegisiert sich selbst von der Schrift Israels her. 2. Dass die beiden Jünger zum Christusglauben finden, bedarf der lebendigen Begegnung mit dem Auferweckten selbst. Nicht einmal seine Exegese allein hat sie dazu geführt. Als er mit ihnen die jüdische Beraka (d. h. das eucharistische Segensgebet) spricht, werden ihnen die Augen geöffnet. »Die Schrift« ist Voraussetzung und Hilfe für den Christusglauben, aber »die Schrift« führt nicht von selbst zu Jesus als dem Christus.

Mit ihrem ausdrücklichen Rückgriff auf »die Schrift« und durch das subtile Einspielen von Vorstellungs- oder Geschehenszusammenhängen aus der Bibel Israels wollen die neutestamentlichen Autoren nicht nur die Schrift im Licht des Osterereignisses *auslegen*. Ihnen geht es um ein Verstehen und Näherbringen des Christusereignisses als der in ihrer Sicht endgültig entscheidenden Heilssetzung Gottes »von der Schrift her«, d. h. von der als bekannt und autoritativ anerkannt vorausgesetzten Bibel Israels her.

Die neutestamentlichen Autoren lassen weder Jesus einen alttestamentlichen Text zitieren noch zitieren sie selbst einen solchen, *um* damit diesen Text verbindlich christlich auszulegen, so als wäre dies der *einzig*e Sinn des Textes. Das Problem der jungen Kirche, gerade im Angesicht des lebendigen Judentums, war nicht, wie sie mit der Bibel Israels umgehen sollte. »Man darf nicht sagen, daß das Alte Testament für die ersten Christen aus sich selbst keine Autorität gehabt habe und nur darum übernommen worden sei, weil man sah, daß es ›Christum trieb‹ oder auf Christus zutrieb. Die kritische Frage, auf die Luthers bekannte, viel mißbrauchte Formulierung Antwort gibt, war noch gar nicht gestellt. Die Dinge liegen eher umgekehrt: Christus wird vor den Ungläubigen wohl aus der Schrift gerechtfertigt, aber das entgegengesetzte Bedürfnis, die Schrift von Christus her zu rechtfertigen, ist noch nirgends erwacht« (*H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968, 77f). Dass die Kirche die Bibel Israels zum ersten Teil ihrer Bibel gemacht hat, hat programmatische Bedeutung: Die Schriften der Bibel Israels hatten unbestrittenen Offenbarungsanspruch. Auf sie griffen deshalb die Jesusjünger zurück, um ihrer Jesusbotschaft kategoriale Mitteilbarkeit, Überzeugungskraft und Gültigkeit zu geben. Da die neutestamentlichen Schriften von der Bibel Israels her geschrieben sind, ergibt sich als Ansatz für eine *christliche* Bibellektüre: *Das Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*. Und zugleich gilt: *Vom Neuen Testament fällt Licht auf das Alte Testament zurück*. In Abwandlung des vielzitierten Wortes des altkirchlichen Schriftgelehrten und Bibelübersetzers Hieronymus »Die Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen« kann gesagt werden: Das Alte Testament nicht kennen und verstehen, heißt Christus und das Christentum nicht verstehen. Das gilt verbindlich über das Neue Testament und die ersten Christen hinaus. Christsein wurzelt nicht ausschließlich in der Gewissheit des einzelnen Subjekts ohne Bezug zur Tradition (was im Anschluss an die idealistische Philosophie oft überbetont wird), sondern »Christsein entscheidet sich am Alten Testament« (C. Dohmen).

3. Altes Testament oder Erstes Testament?

Man kann zu Recht darüber diskutieren, ob die grundlegende Funktion des ersten Teils der christlichen Bibel nicht verdeckt wird, wenn man ihn traditionell »Altes Testament« nennt. Das Neue Testament selbst kennt keine Kategorie »alte« Schriften als Sammelbegriff für die Bibel Israels. Erst die gezielte Absetzung der Kirche vom Judentum hat diese Bezeichnung geschaffen und sie ist seit damals bis heute oft mit einer Geringschätzung nicht nur dieses angeblich »veralteten« Teils der christlichen Bibel verbunden, sondern vielfach mit einer Abwertung des Judentums, das immer noch an diesen durch das Neue Testament doch überholten und dadurch »alt« gewordenen Schriften festhalte. Das ist die Hypothek, die bis heute auf ihm lastet. Voraussetzung für diese Bezeichnung war, dass man die beiden »Testamente« überhaupt als *zwei* Größen empfand, deren Verhältnis zueinander dann näher zu bestimmen war. Dafür waren zunächst sogar die äußeren Bedingungen nicht gegeben. In der Praxis zerfiel die christliche Bibel im frühen Christentum in mehrere Schriftrollen oder Codices; das belegt auch der Sprachgebrauch »*biblia*« = (mehrere) Bücher. Wie sehr die konzeptionelle »Einheit« im Vordergrund stand und dass sie als Einheit von ihrem Anfang her gedacht

wurde, belegt die in der frühen afrikanischen Kirche für die *ganze* Bibel verwendete Bezeichnung »lex« (= Gesetz/Tora).

Gewiss: Bei der Bezeichnung »Altes Testament« muss »alt« nicht notwendigerweise negative Konnotationen haben; umgekehrt kann das Prädikat »neu« auch eine negative Qualifikation (z. B. modisch, unerfahren) oder zumindest gegenüber »alt« eine Qualitätsminderung sein (z. B. alter Wein – neuer Wein). So lange »alt« im Sinne von Anciennität (altewürdig, kostbar, bewährt) und der Ursprung seine positiven Konnotationen behält, kann die Bezeichnung gewiss akzeptabel bleiben, zumal sie selbst »alt« ist. Und wenn man sich bewusst macht, dass dies eine *spezifisch* christliche Bezeichnung ist, die daran erinnert, dass es das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gibt, kann man sie als legitimen Appell an die fundamentale Wahrheit hören, dass die christliche Bibel aus zwei in unterschiedlichen Kontexten entstandenen Teilen besteht, deren Gemeinsamkeit *und* Differenz zugleich (Kontinuität *und* Diskontinuität) festgehalten werden müssen. Das Wortpaar »alt – neu« ist dann nicht als Opposition, sondern als *Korrelation* gemeint. Freilich muss man sich daran erinnern, dass dies eine Bezeichnung ist, die *weder* dem Selbstverständnis des Alten Testaments entspricht *noch* dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen ist. Als solche ist sie anachronistisch und, wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, der Auslöser permanenter Missverständnisse und fataler Antijudaismen. Deshalb müsste sie eigentlich immer in Anführungszeichen gesetzt – oder durch eine andere Bezeichnung ersetzt oder *zumindest ergänzt* werden. Diese korrigierende Funktion könnte von der Bezeichnung »*Erstes Testament*« ausgeübt werden.

Die Bezeichnung »Erstes Testament« hat *mehrere Vorzüge*: 1. Sie vermeidet die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung »Altes Testament« verbunden hat. 2. Sie gibt zunächst den historischen Sachverhalt korrekt wieder: Es ist gegenüber dem »Neuen«/Zweiten Testament in der Tat als »erstes« entstanden und es war die erste Bibel der jungen, sich formierenden Kirche. 3. Sie formuliert theologisch richtig: Es bezeugt jenen »ewigen« Bund, den Gott mit Israel als seinem »erstgeborenen« Sohn (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1) geschlossen hat, als »Anfang« jener großen »Bundesbewegung«, in die der Gott Israels auch die Völkerwelt hineinnehmen will. 4. Als »Erstes Testament« weist es hin auf das »Zweite Testament«. So wie letzteres nicht ohne ersteres sein kann, erinnert auch die christliche Bezeichnung »Erstes Testament«, dass es in sich keine vollständige christliche Bibel ist.

Die Bezeichnung »Erstes Testament« ist nicht unbestritten. Einige Kritiker lehnen sie deshalb ab, weil sie das Neue/Zweite Testament relativiere und weil das Wortpaar Erstes/Zweites Testament eine grundsätzlich offene Reihenfolge insinuiere, die die Endgültigkeit des Christuserignisses in Frage stelle. Beides ist nicht gemeint (und ist die simple Verwechslung von *principium* und *initium*). Die Kritiker übersehen, dass das Adjektiv groß geschrieben ist. Es heißt »*Erstes*«, und nicht »erstes« Testament. Und vor allem: Der Bezeichnung geht es um die Verhältnisbestimmung nicht irgendeiner Bibel, sondern der zwei-einen christlichen Bibel.

Die Diskussion um die Bezeichnung »Altes Testament« ist kein bloßer Streit um Worte, sondern hängt mit dem schwierigen *Sachproblem* zusammen, ob mit der Bezeichnung »Altes Testament« eine jahrhundertelange christliche Abwertung dieses Teils der *christlichen* Bibel mittransportiert und gefördert wurde, *mehr noch*, ob mit

seiner »naiven« oder »aggressiven« Beibehaltung nicht auch ein theologisches Urteil über das Judentum verbunden ist, das der neuen christlichen Sicht des Judentums nicht mehr entspricht. Es besteht kein Zweifel: Einige der Kritiker der »neuen« Bezeichnung »Erstes Testament« reagieren so gereizt, weil sie darin eine überzogene Aufwertung des Judentums sehen. Sie können nicht akzeptieren, dass dieser Teil unserer Bibel, insofern er *zuallererst* Jüdische Bibel und *danach* Heilige Schrift der Christen ist, zwei unterschiedliche *gottgewollte* Leseweisen hat.

Will man das »Alte Testament« als Heilige Schrift des Judentums kennzeichnen, legt sich die Bezeichnung *Hebräische Bibel* oder *Jüdische Bibel* oder das im Judentum üblich gewordene Kunstwort *Tanach* nahe, dessen drei Konsonanten TNK (*k* als *ch* ausgesprochen) die Anfangsbuchstaben der drei Teile der Jüdischen Bibel in deren programmatischer Abfolge (s. u. II.) wiedergeben (T = Tora/Gesetz; N = Nebiim/Propheten; K = Ketubim/Schriften). Auch der Begriff *Miqra* (was, vor allem in der Synagoge, zu lesen bzw. vorzulesen ist) bezeichnet unmissverständlich die Jüdische Bibel als Heilige Schrift der Juden. Jede Bezeichnung hat Vor- und Nachteile. Daher geht es in der Diskussion weniger um das Ersetzen einer Bezeichnung durch eine andere, sondern vielmehr um die Sensibilisierung für die mit den Bezeichnungen verbundenen Implikationen.

4. Problematische Lese- und Verstehensweisen im Christentum

Als die Kirche sich im 2. Jh. Markions Ablehnung des »jüdischen« Alten Testaments widersetzte, hatte sie gespürt, dass sie mit der Abstoßung des Alten Testaments das Fundament abstoßen würde, auf dem sie selbst steht. Allerdings versäumte es die Kirche damals, tiefer darüber nachzudenken, was es bedeutete, dass sie dieses urjüdische Buch als ersten Teil ihrer Bibel beibehielt. Dieses Defizit führte bald bei nicht wenigen Theologen der Alten Kirche zu der irrigen Vorstellung, dass sie die Kirche als den *eigentlich* und *von Anfang an* von Gott anvisierten Adressaten dieses Buches proklamierten. Sie definierten die Kirche als »das wahre Israel«, in dem die Geschichte Gottes mit »Israel« an das immer schon und einzig intendierte Ziel gelangt sei. Was Gott in der Schrift Israels »eigentlich« offenbaren wollte, weiß und versteht nur die Kirche als das Gottesvolk des Neuen Bundes – das wurde die Meinung der christlichen Theologie bis in unsere Tage, die wir heute als latenten Markionismus erkennen und überwinden müssen.

Latenter und subtiler Markionismus ist am Werk, wo das Alte Testament *prinzipiell* mit neutestamentlich-christlicher »Erfüllungs-« bzw. »Überbietungsbrille« gelesen und gepredigt wird. Wo die theologische Bedeutung und Gültigkeit des Alten Testaments darauf reduziert wird, Vorbereitung und Verheißung jener Wirklichkeit zu sein, die »eigentlich« und »nur« in Jesus Christus offenbar und »da« ist, wird zwar das Alte Testament als »Wort Gottes« nicht überflüssig, aber alles, was weder christologisch noch ekklesiologisch eingelöst ist, wird dann meist marginalisiert, christlich-theologisch uminterpretiert oder antijüdisch diskriminiert. Dem Alten Testament wird nur ein geminderter Status (wie den Deuterokanonen) zuerkannt und seine Offenbarungsfunktion als Wort Gottes bestritten. In Spielarten wird das Alte Testament als ausschließlich jüdisches Buch bezeichnet (das den Juden ohne Verlust »zurückgegeben« werden könne)

und dieses damit de facto aus dem christlichen Kanon herausgedrängt. Dass dabei die Juden unter christlicher Besserwisseri bis heute vielfach zu leiden hatten, insofern sie an diesen nach Meinung der Christen nur »vorläufig« gültigen Texten festhielten und insofern sie gerade mit solchen vom endgültigen Offenbarer Jesus Christus doch »aufgehobenen« Worten des Alten Testaments ihre jüdische Existenz begründeten, ist eine besonders schmerzliche Dimension dieses latenten christlichen Markionismus.

Die im Einzelnen sehr unterschiedlichen Lese- und Verstehensweisen des Alten Testaments im Christentum lassen sich auf drei Grundmodelle reduzieren:

4.1 Das Substitutionsmodell

Dieses Modell setzt die Kirche einfach an die Stelle Israels, so dass dem Umgang des nachbiblischen Judentums mit den Texten des Tanach die theologische Relevanz abgesprochen wird, weil über diesem Judentum eben die Hülle des Nichtverstehens bzw. der Christusverweigerung liege. Oft wird dann auch gesagt, dass der von Gott intendierte theologische Sinn der alttestamentlichen Texte schon von Anfang an die Kirche als die eigentliche Adressatin dieser Texte meinte. Substitutionshermeneutisch sind auch jene Positionen, die das Alte Testament oder weite Teile desselben als negative Kontrastfolie für die neue und »ganz andere« Botschaft des Neuen Testaments auslegen und beurteilen. Oftmals wird dabei bei dem Gottesbild angesetzt und eine Differenz zwischen dem Gott des Neuen Testaments und dem des Alten Testaments eingetragen.

4.2 Das Relativierungsmodell

Nach dem Relativierungskonzept ist das Alte Testament »Dienerin« des Neuen Testaments. Seine Funktion war/ist es, auf die eigentliche und endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Das Alte Testament ist die Verheißung, deren Erfüllung das Neue Testament ist. Es ist Vorausdarstellung, Vor-Bild (→ Typos) jener Wirklichkeit, die mit Jesus zu ihrer Vollendung und Vollgestalt (→ Antitypos) gekommen ist. Hermeneutisch ist die typologische Methode nicht prinzipiell abzulehnen; sie findet sich bereits innerhalb des Alten Testaments selbst und wird im hellenistischen Judentum, besonders bei Philo, kunstvoll durchgeführt. Sie ist dabei eine geschichtstheologische Explikation der Treue JHWHs, der seinen »Heilsplan« so verwirklicht, dass er seine einmal geoffenbarten Wirkweisen immer wieder neu aktualisiert. So wird mit dem Theologumenon vom Neuen/Zweiten Exodus die Rettung Israels aus der babylonischen Verbannung/→ Diaspora als erneute und neue Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten verkündigt und gefeiert. Beide verhalten sich wie Typos und Antitypos; der Antitypos hebt dabei allerdings nicht den Typos auf, sondern »lebt« von seiner Rückbindung an den Typos. Ein weiteres Beispiel wäre die Adam-Christus-Typologie (Röm 5,14). Das ändert sich oftmals in den späteren christlichen Typologien: Diese werten oft den alttestamentlichen/jüdischen Typos ab oder machen den neutestamentlichen/christlichen Antitypos wirklich zum Gegensatz. In der Reduktion auf die Vorbereitungsfunktion wird das Alte Testament gegenüber dem Neuen Testament unzulässig relativiert.

4.3 Das Selektionsmodell

Nach dem Selektionskonzept, das die Einheit der Offenbarung stark betont, ist das Alte Testament der Same, der mit innerer Notwendigkeit zur neutestamentlichen Blüte als dem von Gott von Anfang an einzig intendierten Ziel der Entwicklung hintreibt. Deshalb ist dann auch das Neue Testament der exklusive Maßstab für das, was in der verwirrenden Vielfalt des Alten Testaments als gottgegebene Offenbarung zu gelten hat. Was z. B. aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen von der neutestamentlichen Christologie nicht aufgenommen wurde, sei deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte »Wahrheit«, sondern hänge mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. Hier halten Christen den Juden vor, dass diese ihre eigene Jüdische Bibel nicht nur *de facto* falsch verstehen, sondern dass sie als Juden diese ihre Bibel letztlich nicht lesen und verstehen *können*, weil ihnen die christologische Brille fehle.

Hier ist keine differenzierte *Kritik der drei Modelle* möglich. Allen drei Modellen sind – auf jeweils unterschiedliche Weise – folgende Defizite gemeinsam: 1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten/Ersten Testaments selbst. 2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht. 3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem jenes »teaching of contempt« (J. Isaac). Diese jahrhundertlang eingeübte christliche Geringschätzung des Judentums ist eine der Wurzeln jener fatalen theologischen Judenfeindschaft, die *einer* der Auslöser des rassistischen Antisemitismus war. 4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments oder gar für einen bleibenden Sinnüberschuss gerade in seiner Beziehung zum Neuen Testament ist hier kein Platz. 5. Von einer theologischen Dignität, gar einer jüdischen Leseweise der Bibel Israels, ist hier nicht einmal im Ansatz die Rede.

Die im Erschrecken über die Schoa (viel zu) langsam gereifte Erkenntnis der Zusammenhänge zwischen theologisch motivierter Judenfeindschaft und Antisemitismus fordert auch einen neuen christlichen Umgang mit dem Ersten Testament, insofern dieses jener Teil der Juden und Christen gemeinsamen Überlieferung ist, an der sich die nach der Schoa notwendige Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses bewähren muss. Zugleich ist dies eine Wiederentdeckung der jüdischen Wurzeln des Christentums, die für kirchliches Leben konstitutiv sind, wie das Zweite Vatikanische Konzil 1965 in der Erklärung »Nostra Aetate« (Über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen) festgestellt hat:

»Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist ... Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepropft sind.« (NA 4)

Diesen Abschnitt hat Papst Johannes Paul II. bei seinem historischen Besuch der Großen Synagoge Roms 1986 folgendermaßen kommentiert:

»Der heutige Besuch will einen entschiedenen Beitrag leisten zur Festigung guter Beziehungen zwischen unseren beiden Gemeinschaften; er tut dies unter dem Ansporn des Beispiels so vieler

Männer und Frauen, die sich von der einen wie von der anderen Seite dafür eingesetzt haben – und dies immer noch tun –, daß die alten Vorurteile überwunden werden und man Raum gibt für eine immer vollere Anerkennung jenes ›Bandes‹ und jenes ›gemeinsamen geistigen Erbes‹, die zwischen Juden und Christen bestehen ... Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder und, so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder.«

Von diesem Ansatz her, den die christlichen Kirchen (vor allem Europas und Nordamerikas) in einem großartigen ökumenischen Konsens (vgl. im Sachregister von H. H. Henrix/W. Kraus [Hg.], Die Kirche und das Judentum. Bd. II: Dokumente von 1986 bis 2000, Gütersloh/Paderborn 2001 das Stichwort »Altes Testament [Hebräische Bibel, Erstes Testament]«) in den vergangenen drei Jahrzehnten immer wieder bekräftigt und theologisch »fortgeschrieben« haben, werden die drei genannten Modelle der besonderen jüdisch-christlichen Beziehung im Umgang mit der Jüdischen Bibel/dem Ersten Testament vor allem insofern nicht gerecht, als sie die auch für Christen bleibend gültige *jüdische* Dimension der Bibel Israels *und* das Geheimnis dieser Bibel als Lebensquelle des *nachbiblischen* Judentums nicht sehen bzw. anerkennen wollen. Diese Defizite und die Tatsache, dass das Erste Testament als jüdische Wurzel des Christentums wirken will, sind die Ausgangspunkte für das im Folgenden skizzierte »Dialog- bzw. Diskursmodell«.

5. Christlich-jüdische Bibelhermeneutik

Angeichts des jahrhundertelangen problematischen christlichen Umgangs mit dem Alten Testament und im Wissen um die christliche Wiederentdeckung der theologischen Würde des nachbiblischen und zeitgenössischen Judentums erscheinen folgende Essentials einer christlich-jüdischen Bibelhermeneutik unverzichtbar:

(1) Auch wenn das Alte Testament Teil der christlichen Bibel ist, kommt es darauf an, dass sich seine einzelnen Stimmen zunächst einmal unabhängig vom Neuen Testament aussprechen können. Alttestamentliche Texte haben eine ihnen ureigene Botschaft. Das Alte Testament hat ein Eigenwort mit Eigenwert. Dabei ist zentral, dass dieser Eigenwert christlich ist, aber nicht darin aufgeht, christlich zu sein (s. u. 3).

(2) Fragt man, ob hinter den vielen Stimmen des Alten Testaments eine gemeinsame Melodie hörbar ist und ob den biblischen Texten der beiden Testamente eine gemeinsame Suchbewegung zugrunde liegt, so ist dies nicht die Christologie, sondern die Theologie als Rede von und zu Gott in seiner erfahrenen oder gesuchten Zuwendung zu seinem Volk Israel und zur Welt als seiner Schöpfung. »Gott und sein zugewandtes Wirken, das ist der tragende, durchgängige Inhalt der biblischen Überlieferung« (O. H. Steck, Gott in der Zeit entdecken [BThSt 42] Neukirchen-Vluyn 2001, 71). Von dieser theozentrischen Perspektive her kann man die Bibel insgesamt und ihre einzelnen Passagen als Kontextualisierung des Wortes »Gott« betrachten. Das gilt sowohl für die Jüdische Bibel, wie für die Christliche Bibel.

(3) Aufgabe und Ziel der Bibellektüre ist es, diese unterschiedlichen Kontextualisierungen nicht zu nivellieren, sondern miteinander so ins Gespräch zu bringen, dass