

Zu diesem Heft

In dieser Nummer des Freiburger Rundbriefs führen wir zunächst die Dokumentation über die Tagung „Christen und Juden auf dem Weg zu einem neuen Verhältnis“ vom 24. und 25. Mai 2001 weiter. Es geht um die Deutung der den Juden und Christen gemeinsamen Bibel (Erich Zenger) und um die Beziehungen beider Glaubensgemeinschaften in Zusammenhang mit der Ersten Bibel (Wilhelm Breuning). Ergänzend untersucht Siegfried Risse mittelalterliche Übersetzungen und Erklärungen der biblischen Psalmen nach christlich-theologischen Antijudaismen. Ein besonderer Schwerpunkt dieser Nummer ist dem 1963 verstorbenen Prof. Dr. Karl Thieme, einem Wegbereiter des christlich-jüdischen Dialogs (Ernst Ludwig Ehrlich), gewidmet, der am 25. Mai 2002 hundert Jahre alt geworden wäre. Seine klar-sichtige Beurteilung des Nationalsozialismus von 1933-1940 wird hier zum ersten Mal einer breiteren Öffentlichkeit vorgelegt (Clemens Thoma). Seine theologisch-führenden Ideen werden anhand von Thiemes Beiträgen im Freiburger Rundbrief (Peter G. Kirchschläger) und vor allem mit Blick auf seine ausführliche Paulusexegese (Alwin Renker) gewürdigt.

Die Bibel Israels – Wurzel der Gemeinsamkeit für Juden und Christen

Erich Zenger*

Das Alte Testament hat es bei den Christen nicht leicht. Gewiß hat die Kirche den immer wieder aufbrechenden Versuchen, das Alte Testament aus der christlichen Bibel zu verstoßen, widerstanden. Aber aufs Ganze gesehen blieb das Alte Testament immer im Schatten des Neuen Testaments, das man als die eigentliche christliche Bibel betrachtete. Nur vom Neuen Testament her erhielt das Alte Testament Bedeutung für die Kirche. Die Bibel Israels

* Dr. Erich Zenger, geb. 1939. Professor und Seminardirektor für Biblische Zeitgeschichte und Biblische Hilfswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Münster. Publikationen besonders über die biblischen Bücher Exodus, Psalmen, Judit, Rut sowie der neuen Kommentarreihe „*Herders Theologisches Lexikon zum Neuen Testament*“.

war nur akzeptiert, insofern sie christianisiert wurde bzw. christianisierbar war. Was nicht stimmig war mit dem, was man für christlich hielt, wurde als typisch jüdisch – und damit als überholt – auf die Seite geschoben oder gar verurteilt. Daß die Bibel Israels zuallererst und bis heute die Bibel der Juden ist und daß die hochmütigen christlichen Urteile über einzelne Passagen des Alten Testaments oder das Alte Testament insgesamt zugleich Urteile über die Juden als Erstadressaten dieser Bibel waren, kam über die Jahrhunderte hinweg kaum einem christlichen Theologen in den Sinn. Als grundlegendes theologisches Axiom galt: Erst und nur aus christlicher Sicht wird die Bibel Israels so gelesen, wie Gott dieses sein Wort eigentlich von Anfang an gemeint hatte. Dieses eigenartige Verhältnis der Christen und der christlichen Theologie zum Alten Testament wurzelte in dem theologisch ungeklärten Verhältnis der Kirchen zum Judentum und an der Weigerung, dem Judentum eine eigenständige theologische Würde zuzugestehen.¹

Das ungeklärte Verhältnis: Ein Predigt von Kardinal Faulhaber

Beispielhaft läßt sich dieses ambivalente Verhältnis an zwei charakteristischen Thesen einer Predigt erkennen, die der Alttestamentler und Kardinal *Michael Faulhaber* (1869-1952) am 3. Dezember 1933 in St. Michael zu München unter dem Thema „*Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum*“ gehalten hat.

Die *erste These* beschäftigt sich mit der jüdischen Herkunft des Alten Testaments: „Wir müssen unterscheiden zwischen dem Volke Israel vor dem Tode Christi und nach dem Tode Christi. Vor dem Tode Christi, die Jahre zwischen der Berufung Abrahams und der Fülle der Zeiten, war das Volk Israel Träger der Offenbarung [...] Nach dem Tode Christi wurde Israel aus dem Dienst der Offenbarung entlassen. Sie hatten die Stunde der Heimsuchung nicht erkannt. Sie hatten den Gesalbten des Herrn verleugnet und verworfen, zur Stadt hinausgeführt und ans Kreuz geschlagen.“² Als Folge der Verwerfung Israels habe die Kirche aus der Hand Jesu Christi das Alte Testament als göttliche Offenbarung erhalten und sogar alttestamentliche Texte in ihre Liturgie aufgenommen.

1) Die folgenden Ausführungen sind eine Kurzfassung bzw. Weiterführung meiner beiden Bücher: *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*, Düsseldorf 1995; *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*, Düsseldorf 1995.

2) Michael Faulhaber, *Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum*, München 1933, 13.

Die *zweite These* erläutert die Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche unter der Kategorie der Erfüllung: „Wirken wir mit der Gnade Gottes mit, das Alte Testament und uns selber zu erfüllen! Christus ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen [...] Erfüllen heißt, etwas, was Stückwerk ist, vollenden und fertig machen. Das Alte Testament war an sich gut, im Vergleich mit dem Evangelium aber Stückwerk, Halbheit, Unvollkommenheit. Das Neue Testament hat vollendet, hat die ganze Offenbarung Gottes gebracht. Kommt das Vollkommene, dann hört das Stückwerk auf“ (1 Kor 13,10).³

Positionen der Theologie: Karl Rahner und Vatikanum II

So konsequent wie in der Predigt von Kardinal Faulhaber wird heute kaum noch ein christlicher Theologe die Bibel Israels „entjudaisieren“ wollen. Aber die These, daß nur die Kirche die Gottesbotschaft des Alten Testaments echt und eigentlich hört, ist bis heute die ausgesprochene oder auch unausgesprochene Überzeugung vieler christlicher Theologen. Karl Rahner (1904-1984) hatte in einzigartiger Weise dogmengeschichtliches Wissen und systematisch-spekulative Kraft im Dienste der Erneuerung der Kirche verbunden. Daß er aber dem Verhältnis Christentum-Judentum und der Frage der theologischen Relevanz des Alten Testaments weder beim Zweiten Vatikanum noch in seinem theologischen Werk besonderes Gewicht beimaß und diesbezüglich die überkommenen Formeln wiederholte, macht deutlich, wie stark hier der Druck einer jahrhundertelangen Tradition war. Daher erscheint die theologische Leistung von Kardinal Augustin Bea (1881-1968), dem „Stimmführer“ der Erneuerung des christlich-jüdischen Verhältnisses, um so erstaunlicher. Was Karl Rahner sogar noch nach dem Zweiten Vatikanum zu unserer Thematik schrieb, war die *sententia communis*, die in der These kulminierte: „Als ‚vorgeschichtliche‘ Vergangenheit des Neuen und Ewigen Bundes, in den hinein das Alte Testament sich aufgehoben hat, ist es nur vom Neuen Bund her adäquat richtig interpretierbar [...] Eine bloß alttestamentlich immanente Bedeutung [...] würde verkennen, daß das Alte Testament sein ganzes Wesen erst im Neuen Testament enthüllt hat.“⁴

3) Michael Faulhaber (Anm. 2), 16 f.

4) Karl Rahner (Hg.), *Herders Theologisches Taschenlexikon*, Band 1, Herder, Freiburg/Br. 1972, 84.

Der Neutestamentler Franz-Josef Schierse macht die Implikationen dieser Position Rahners sichtbar: „Indem das Christentum weiß, daß es die allein richtige Auslegung des Alten Testaments besitzt, weil es das Erbe der alttestamentlichen Verheißungen legitim angetreten hat, stellt es sich in Gegensatz zum Judentum.“⁵ Daß im Horizont solcher Theologie das nachbiblische Judentum höchstens als „anonymes Christentum“ theologische Dignität haben könnte, daß eine von Juden jüdisch gelesene Bibel Israels theologisch irrelevant ist und daß das Alte Testament als erster Teil der christlichen Bibel dann auch kein „Eigenwort mit Eigenwert“ haben kann, liegt auf der Hand.

Auch die am 18. November 1965 vom Zweiten Vatikanum verabschiedete und von Papst Paul VI. feierlich promulgierte Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* ist noch von dieser Theologie imprägniert. Daß dieser Teil der christlichen Bibel zuallererst die Bibel des Judentums ist, wurde weder in der Diskussion noch im Dokument selbst bedacht. Das Kapitel über das Alte Testament wiederholte den „alten“ heilsgeschichtlichen Offenbarungsevolutionismus: Die Bedeutung des „Alten Testaments“ war und ist, Jesus Christus „vorauszuverkünden“, „voraus darzustellen“, „in verschiedenen Vorbildern anzuzeigen“ und „prophetisch anzukündigen“. Das Alte Testament ist nur Vorwort und Vorstufe des Neuen Testaments.

Das Alte Testament in der Liturgie

Wie wenig Eigenbedeutung das „Alte Testament“ für Christen hat, kommt besonders drastisch in unserer Liturgie zum Ausdruck. Zwar verdankt das „Alte Testament“ der vom Zweiten Vatikanum angestoßenen Liturgiereform, den Gemeinden „den Tisch des Wortes reicher zu decken“, auch eine stärkere Berücksichtigung in der Leseordnung. In der Auswahl der liturgischen Perikopen ist aber von einem Eigenwert des „Alten Testaments“ nichts zu spüren. Die ausgewählten Texte sind oft so sehr aus ihrem Zusammenhang herausgerissen oder als beinahe unverständlicher „Textverschnitt“ dargeboten, daß sie höchstens als auf das Evangelium hinführendes

5) ²LThK I, 394. Der Satz „*Jesus erfüllt das Gesetz und hebt den Alten Bund in seinem Blut auf*“ wurde ab der 10., völlig neu bearbeiteten Auflage von Herders Theologischem Taschenlexikon (1976) von Herbert Vorgrimler neu formuliert: „*Jesus erfüllt das Gesetz und schließt den Neuen Bund in seinem Blut.*“ Die neue Position ist nun bündig und exzellent im „*Neuen Theologischen Wörterbuch*“, Freiburg 2000, 31 f., von H. Vorgrimler unter dem Stichwort „*Altes Testament*“ dargestellt.

„Stimmungsbild“ oder als unverständliche Motivkollage dienen. Meist sind sie vom Evangelium her nach dem Prinzip *Verheißung und Erfüllung* bzw. *Typos und Antitypos* ausgesucht. Nicht selten sind die Perikopen so zusammengeschnitten, daß dabei vor allem der Israel-Bezug der Texte wegfällt. Dazu drei erläuternde Beispiele:

1. Zu Evangelien, die ein Wunder Jesu verkünden, wird eine vergleichbare Erzählung aus dem Alten Testament gestellt. Dies wehrt zurecht dem Mißverständnis, mit Jesus breche „das ganz Andere“ an und zwischen den Testamenten sei Diskontinuität, ja Gegensatz, die theologische Perspektive. Leider ist diese Art der Zuordnung in der konkreten Perikopenordnung wenig gelungen. Wenn z. B. zum Evangelium von der Speisung der 5000 (17. Sonntag im Jahreskreis, Lesejahr B, Joh 6,1-15) die alttestamentliche Lesung von der Speisung der 100 durch den Propheten Elischa (2 Kön 4,42-44) gestellt wird, drängt sich nur allzu schnell der Vergleich auf, wonach Jesus unbestreitbar als der ‚größere Wundertäter‘ erscheint: Jesus sättigt mit fünf Gerstenbrot und zwei Fischen 5000 Männer, Elischa dagegen „schafft“ mit zwanzig Gerstenbrot nur die Sättigung von 100 Männern.

2. Für das Christkönigsfest (Lesejahr A) ist als Evangelium Mt 25,31-46 (*das Weltgericht*) vorgesehen. Die alttestamentliche Lesung dazu ist Ez 34,11-12.15-17 (*„der gute Hirt“*). Weil man eine *kurze* – zum Evangelium passende – Lesung gesucht hat, werden mit der Streichung der Verse 13-14 (*„Auf gute Weide will ich sie führen, im Bergland Israels werden ihre Weideplätze sein. Dort werden sie auf guten Weideplätzen lagern, auf den Bergen Israels sollen sie fette Weide finden“*), die an Israel ergangenen Verheißungen einfach weggelassen. Daß die Israel-Frage in der Hoffnung auf die Vollendung der Geschichte ein zentrales Problem des christlich-jüdischen Verhältnisses ist, zeigt Röm 11,26 (*„ganz Israel wird gerettet werden“*).

3. Manchmal wird zwischen Evangelien und alttestamentlicher Lesung ein Gegensatz hergestellt, der die Radikalität und/oder die Neuheit des Handelns Gottes in Jesus unterstreichen soll. Das ist prinzipiell nicht abzulehnen, da sich für uns Christen der lebendige Gott in Jesus *endgültig* als der Gott des neuen Lebens geoffenbart hat. Aber diese „Gegensätze“ dürfen nicht künstlich aufgebaut werden und sie dürfen das Alte Testament (und damit implizit das Judentum) nicht abwerten.

Ein solcher falscher Gegensatz wird z. B. am 6. Sonntag im Jahreskreis (Lesejahr B) aufgebaut. Zum Evangelium von der Heilung des Aussätzigen (Mk 1,40-45) wird ein Zusammenschnitt aus Levitikus (13,1-2.43ac.44-ab.45-46) über den Umgang mit Aussätzigen gestellt. Bei den Regelungen in

Lev 13-14 geht es um einen für die Antike beispielhaften Versuch, mit dem Aussatz human und sozial umzugehen. Die Perikopenzusammenstellung mit der deutenden Überschrift „Der Aussätzige soll abgesondert wohnen, außerhalb des Lagers“, erweckt dagegen den Eindruck, als wäre die Ausgrenzung der typisch jüdische Umgang mit Aussätzigen. Das radikal Neue an Jesus soll dann das Evangelium zeigen: Jesus geht auf diese Ausgesonderten zu, heilt sie und integriert sie wieder in die Gemeinschaft. Die Kontrastierung der beiden Perikopen produziert eine dunkle Kontrastfolie, vor der Jesus als strahlendes Licht erscheinen soll.⁶

Die traditionelle Sicht christlicher Alttestamentler

Die im einzelnen sehr unterschiedlichen Lese- und Verstehensweisen des Alten Testaments in der christlichen Exegese lassen sich auf drei Grundmodelle reduzieren:

1. *Das Kontrastmodell* sieht die theologische Funktion des Alten Testaments als Kontrastfolie zur Christusbotschaft. Es zeigt das Alte Testament als „Buch des Scheiterns“ (Rudolf Bultmann, 1884-1976), die Botschaft des Neuen Testaments dagegen als Evangelium der Gnade, der Erlösung von Sünde, der Hoffnung auf ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, und insbesondere die Kreuzesnachfolge als die *eigentliche* biblische Gotteswahrheit.
2. Nach dem *Relativierungsmodell* ist das Alte Testament „Dienerin“ des Neuen Testaments. Seine Funktion war/ist, auf die endgültige Offenbarung in Jesus Christus vorzubereiten. Es ist Verheißung, Vorausdarstellung, Vorbild (Typos) jener Wirklichkeit, die mit Jesus in ihrer Vollendung (Erfüllung) und Vollgestalt (Antitypos) gekommen ist. Hermeneutisch ist die typologische Methode nicht prinzipiell abzulehnen. So wird mit dem Theologumenon vom Zweiten Exodus die Rettung Israels aus der babylonischen Verbannung als erneute Aktualisierung des Ersten Exodus aus Ägypten 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. Die christliche Typologie wertet aber meist den alttestamentlichen Typos ab oder macht den neutestamentlichen Antitypos zum Gegensatz.

6) Daß die von mir herausgegebene neue Kommentarreihe „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“ dezidiert andere und neue Wege geht, belegen – so hoffe ich – die ersten vier Bände, die inzwischen vorliegen.

3. *Das Selektionsmodell* betont die Einheit der Offenbarung. Nach diesem Konzept 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. von der neutestamentlichen Christologie aus der unsystematischen Vielfalt der alttestamentlichen Heilsverheißungen nicht aufgenommen ist, ist deshalb streng genommen auch nicht geoffenbarte „Wahrheit“, sondern hängt mit der geschichtlichen Bedingtheit der Offenbarung zusammen. Auch die in Gen 1 intendierte Schöpfungstheologie erschließt sich erst und *nur vollgültig* von Joh 1 her. Sogar die eigentliche Offenbarungssprache ist deshalb nicht das Hebräische des Alten Testaments, sondern das Griechische des Neuen Testaments.

Allen drei vorgestellten Modellen sind – auf jeweils unterschiedliche Weise – folgende Defizite gemeinsam:

1. Sie entsprechen keineswegs dem Selbstverständnis der Texte des Alten Testaments.
2. Sie werden der Komplexität des Alten Testaments nicht gerecht.
3. Sie atmen, gewollt oder ungewollt, den Atem der „Lehre der Verachtung“, jener theologischen Judenfeindschaft, die *einer* der Auslöser des rassistischen Antisemitismus war.
4. Für eine Eigenbedeutung des Alten Testaments ist in diesen Modellen kein Platz.
5. Von einer theologischen Würde oder gar einer *jüdischen* Leseweise der Bibel Israels ist nicht einmal im Ansatz die Rede.

Notwendige Umkehr

Als Papst Johannes Paul II. am 17. November 1980 in Mainz die Juden das „Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes“ nannte, beendete er damit die alte kirchliche Lehrtradition von Israel als dem verworfenen Gottesvolk. Er tat dies in Anlehnung an Röm 9-11 (vgl. besonders Röm 11,29 „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“) und in Anknüpfung an die am 28. Oktober 1965 vom Zweiten Vatikanum verabschiedete Erklärung „Nostra aetate“ über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Die Bedeutung des 4. Artikels dieser Erklärung sah der Papst bei seinem historischen Besuch der Synagoge in Rom

am 13. April 1986 darin, daß „mit diesem kurzen, aber prägnanten Abschnitt die entscheidende Wende im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum und zu den einzelnen Juden eingetreten“ ist. *„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.“* Damit steht die Kirche in ihrem Verhältnis zum Judentum vor einem theologischen Neuanfang. Die „Wiederentdeckung“ der bleibenden theologischen Würde Israels fordert auf vielen Feldern unserer Theologie und unseres kirchlichen Lebens einen gewaltigen Perspektivenwechsel, gerade auch im Umgang mit jenen Heiligen Schriften, die wir als Bibel mit den Juden gemeinsam haben.

Die grundlegende Bedeutung des Alten Testaments für das Christentum

Den Erstadressaten der neutestamentlichen Texte waren die „Schriften“ Israels offensichtlich so vertraut, daß die Verfasser damit intensiv und kreativ umgehen konnten. Die „Schrift“ war die dominierende Sprach- und Bildwelt der Verfasser *und* der Adressaten der Briefe der Apostel, der Evangelien und der Johannesapokalypse. Viele christliche Theologen sehen die Selbstverständlichkeit, in der das Urchristentum mit „den Schriften“ Israels lebte, als Argument für die These, daß das Christentum sich damit an die Stelle des Judentums setzen wollte. Das gelte vor allem für die sogenannten „Erfüllungszitate“ (z. B. Mt 26,56: „Dies alles ist geschehen, damit die Schriften der Propheten erfüllt würden“), an denen deutlich werde, daß die Christen sich aus dem Judentum verabschiedet hätten, weil die Juden diese „Erfüllung“ nicht annehmen. Dies ist ein „dogmatisches“ Vorurteil, das letztlich in dem Axiom wurzelt, daß *erst* und *nur* im Christentum *eigentlich* offenbar werde, was der Sinn und das Ziel der Geschichte Gottes mit den Menschen und mit der ganzen Schöpfung sei. Das war freilich nicht die Meinung der frühen Kirche. Die im Neuen Testament enthaltenen Schriften sind keineswegs in der Absicht entstanden, als „neue“ Heilige Schrift an die Stelle der „alten“ jüdischen „Schriften“ zu treten. Gewiß waren ab der Mitte des 1. Jahrhunderts eigene Schriften des Urchristentums verfaßt worden. Diese Schriften hatten für die jeweiligen Gemeinden, an die sie gerichtet waren, hohe Bedeutung, aber sie hatten in der Liturgie nicht den gleichen theologischen Stellenwert wie die Bibel Israels.

Ab der Mitte des 2. Jh. fingen christliche Gemeinden an, im Urchristentum entstandene Schriften zu *sammeln* als Zeugnisse des neuen Handelns des Gottes Israels an und in Jesus von Nazaret. Da diese Zeugnisse in großem Ausmaß die Bibel Israels aufnahmen, sie wörtlich zitierten, auf sie kunstvoll anspielten, mit Einzelmotiven größere Zusammenhänge der Bibel Israels einspielten, blieb die Bibel Israels einerseits als geistige und sprachliche Welt des Christentums in diesem lebendig. Andererseits führte der Trennungsprozeß zur Infragestellung der theologischen Relevanz der Bibel Israels für das Christentum und zunehmend auch zur Distanzierung zumindest von Teilen dieser Bibel.

Die Diskussion, inwieweit das jüdische Erbe in Gestalt der Bibel Israels für das inzwischen sich als eigene Größe begreifende Christentum noch notwendig oder förderlich sei, wurde um 140 n. Chr. von Markion, einem einflußreichen Gemeindemitglied in Rom, vorangetrieben. Markion war ein radikaler Theologe in der Tradition der paulinischen Theologie. Ausgehend vom Galaterbrief verabsolutierte er nicht nur den Gegensatz von Gesetz und Evangelium, sondern konstruierte von diesem her einen absoluten Gegensatz zwischen der Bibel Israels und der Predigt Jesu, zwischen dem Gott Israels und dem Gott Jesu. Daß Markion von diesem Ansatz her die Bibel Israels als inakzeptables Dokument einer nach Christus überholten Religion betrachtete, war konsequent. Sein theologischer Bannstrahl traf deshalb die auf die Bibel Israels rekurrierenden Evangelien nach Matthäus, Markus und Johannes. Nach Streichung aller biblischen Zitate verblieben nur das Lukasevangelium und zehn „entjudaisierte“ Paulusbriefe (Röm, 1 und 2 Kor, Gal, Eph, Phil, Kol, 1 und 2 Thess, Phlm).

Weitreichende Entscheidung der Alten Kirche

Dieser kühne Vorstoß Markions zwang die junge Kirche, den Kanon der für das Christentum verbindlichen und notwendigen Heiligen Schriften in doppelter Hinsicht zu klären: Zum einen wurden die Schriften der Christusverkündigung zu einer verbindlichen Sammlung zusammengestellt, und zum anderen mußte über das Verhältnis dieser neuen Sammlung zur bisher als Heilige Schrift des Christentums geltenden Bibel Israels entschieden werden. Das Endergebnis dieses Entscheidungsprozesses ist die *eine* Bibel aus den zwei Teilen, die wir traditionell Altes und Neues Testament nennen. Um sich die Tragweite dieser Entscheidung klar zu machen, kann man sich vorstellen, welche anderen Entscheidungsmöglichkeiten zumindest auch *denkbar* gewesen wären:

1. Die Kirche hätte das Neue Testament zu ihrer nunmehr alleinigen Heiligen Schrift erklären und das Alte Testament aus seinem „Offenbarungsdienst“ entlassen können.
2. Sie hätte aus den Schriften Israels eine christlich strukturierte Auswahlbibel zusammenstellen können, oder man hätte das Alte Testament christologisch und ekklesiologisch als ein wirklich „christliches“ Buch redivergieren können.
3. Schließlich wäre eine ausdrückliche Relativierung denkbar gewesen, die das Alte Testament hinter das Neue Testament gestellt hätte.

Die Alte Kirche hat jedoch keinen dieser Wege beschritten. Statt dessen traf sie zwei wichtige Entscheidungen, deren Bedeutung für unseren Umgang mit dem Alten Testament wir erst in den letzten Jahren neu zu begreifen beginnen:

1. Die Kirche behielt *alle* Schriften der Bibel Israels in ihrem jüdischen Umfang und Wortlaut bei.
2. Sie stellte die „neuen“ Schriften nicht *vor*, sondern *hinter* die Bibel Israels. In der so entstandenen *zwei-einen* christlichen Bibel steht die „Bibel Israels“ nicht nur deshalb an erster Stelle, weil sie früher entstanden ist, sondern weil sie das Fundament ist, auf dem der zweite Teil ruht, *und* weil sie der Auslegungshorizont des zweiten Teils ist, gemäß dem hermeneutischen Programm: Das Neue Testament ist im Licht des Alten Testaments zu lesen. Und umgekehrt gilt: Vom Neuen Testament fällt neues Licht auf das Alte Testament *zurück*. Beide Teile legen sich gegenseitig aus – freilich unter der Voraussetzung, daß beide Teile sich auch zunächst einmal *selbst* aussprechen mit ihrer jeweils spezifischen Botschaft. Das Alte Testament hat ein Eigenwort mit Eigenwert, das *als solches* gehört werden will.

Neue Bezeichnung: Erstes Testament?

Wenn die Bezeichnung *alt*⁷⁾ 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

7) Die Bezeichnung „alt“ entspricht weder dem Selbstverständnis des Alten Testaments noch ist sie dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen. Wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, war sie der Auslöser von Mißverständnissen und von fatalen Antijudaismen. Deshalb müßte sie immer in Anführungszeichen gesetzt oder durch eine andere Bezeichnung – wie etwa „Erstes Testament“ – ersetzt oder zumindest ergänzt werden.

und Differenz zugleich festgehalten werden muß. Das Wortpaar *alt – neu* ist dann nicht als Opposition, sondern als *Korrelation* gemeint. Die Bezeichnung *Erstes Testament* hat dagegen mehrere Vorzüge:

1. Sie vermeidet die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung „Altes Testament“ verbunden hat.
2. Sie gibt den historischen Sachverhalt korrekt wieder, daß es als „erstes“ entstanden ist, und daß es die erste Bibel der jungen Kirche war.
3. Sie formuliert theologisch richtig: „Erstes Testament“ 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 hinein nehmen 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* daran, daß es in sich keine vollständige christliche Bibel ist.

Gemeinsame Bibel von Juden und Christen

Die Diskussion um die Bezeichnung *Altes Testament* ist kein bloßer Streit um Worte. Sie hängt mit dem schwierigen *Sachproblem* zusammen, ob mit der Bezeichnung *Altes Testament* eine jahrhundertlange 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 war. Kritiker der Bezeichnung *Erstes Testament* sehen darin eine überzogene Aufwertung des Judentums. Für sie soll das Alte Testament eben nur sagen dürfen, was ihm das Neue Testament zu sagen erlaubt. 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.

Die grundsätzliche Offenheit der Bibel Israels für eine jüdische und für eine christliche Leseweise hängt zum einen mit der theologischen Besonderheit dieser Texte zusammen. Zum anderen wird diese Offenheit dadurch konstituiert, daß die Texte in unterschiedlichen Glaubensgemeinschaften rezipiert werden, zu denen ein und derselbe Gott auf unterschiedliche Weise in diesen Texten spricht.⁸

8) Die These wurde erstmals so formuliert von Klaus Koch, *Der doppelte Ausgang des Alten Testaments in Judentum und Christentum*, in: JBTh 6(1991)215–242.

Bei der Diskussion um die *heute* angemessene Bezeichnung des ersten Teils der christlichen Bibel geht es vor allem *auch* um die Frage, ob wir *nach Auschwitz* unser „Altes Testament“ noch weiterhin so lesen können, daß wir die Juden, die Erstadressaten dieser Gottesworte, dabei einfach ausblenden. Es geht auch darum, ob wir sogar die alten antijüdischen Klischees weiter überliefern, als wäre die jahrhundertlange theologische Judenfeindschaft des Christentums nicht *eine* der Wurzeln des Judenhasses und des Antisemitismus.

Als Konsequenz ergibt sich, daß wir als Kirche diese Texte nicht mehr mit dem Pathos christlicher Überheblichkeit gegenüber dem Judentum lesen und auslegen oder sie als Fundgrube von Negativ-Klischees nützen, um unsere christliche Theologie zu profilieren.

Wie ist das Erste Testament heute „neu“ zu lesen?

Die Kirche muß die Texte des Ersten Testaments als Bibel Israels lesen, d. h. als *Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk*, als *judaica veritas*, als Wahrheit über Israel. Daß *alles* zu unserer Belehrung geschrieben ist (Röm 15,4), heißt ja nicht, daß *alles über uns* geschrieben ist. Wir müssen lernen, diese Heilige Schrift als Gottesbotschaft über die Liebe Gottes *zu Israel* zu hören, als „Gottesgeschichte“, d. h. als Zeugnis über jenen Gott, der auf *vielerlei Weise* geredet und gehandelt hat. Wir müssen sie nicht nur als Gottes Wort über das „alttestamentliche“ Israel hören, sondern auch über das „nachbiblische“ Israel *und* über unser Verhältnis zu diesem Israel. So können wir lernen, die Mißverständnisse und die Verzerrungen zu überwinden, die eine falsche christliche Theologie jahrhundertlang über das Judentum verbreitet hat. Wir entdecken, daß der Gott des Alten Testaments ein Gott der Güte und der Barmherzigkeit ist, daß die Tora Israels nicht ein unfrei machendes „Gesetz“, sondern eine beglückende Wegweisung ist und daß die Geschichte Gottes mit Israel hinzielt auf das alle Völker in Frieden zusammenführende Gottesreich. Wir sollen das Erste Testament als unser großes Gottesbuch lesen, das eine Gottesbotschaft enthält, die im Neuen Testament *nicht* oder *nicht so* enthalten ist. Das Erste Testament ist in der Tat eine notwendige Ergänzung zum Zweiten Testament. In mancher Hinsicht weist es ihm gegenüber sogar ein Plus auf. Während das Zweite Testament in der Gestalt Jesu Christi sozusagen die Idealgestalt erlösten Lebens und Sterbens verkündet, konfrontiert das Erste Testament stärker mit der Realität des Durchschnittsalltags.

Der Gesprächsbeitrag des Ersten Testaments

Ohne die eindrucksvollen Gottesbegegnungserzählungen des Pentateuchs und der sogenannten Geschichtsbücher, ohne das leidenschaftliche Beten zu Gott, wie dies in den Psalmen und im Buch Ijob geschieht, ohne die Zweifel an Gott im Stil des Kohelet, aber auch ohne die prophetische Rede von Gott, der nicht neutral bleiben kann, wenn die Lebens- und Freiheitsrechte seines Volkes bedroht sind, ohne die *Theo-Logie* des Ersten Testaments wird die neutestamentliche *Christo-Logie* grund- und geschichtslos. Daß der biblische Gott ein lebendiger Gott ist, ist das Grundaxiom, mit dessen Konkretheit uns das Erste Testament viel plastischer konfrontiert als das Zweite Testament. Wie sähen eine christliche Schöpfungstheologie und eine kosmische Eschatologie aus, wenn es das Erste Testament nicht gäbe? Das Erste Testament ist gewissermaßen das „monotheistische Gewissen“ des Christentums. Das Erste Testament ist auch ein heilsamer Stachel gegen die in der Christenheit immer wieder durchschlagende Versuchung, Erlösung und Heil in die individuelle Seele oder ins Jenseits zu verlagern. Es schärft ein Verständnis von Heil ein, das den Zusammenhang mit erfahrbaren Veränderungen in der gesellschaftlichen und politischen Wirklichkeit zur unverzichtbaren Voraussetzung hat. Erlösung ist „alttestamentlich niemals anders denn als ein Geschehen vorstellbar, das zutiefst in die soziale Lebenswelt der menschlichen Gesellschaft eingreift und *dort* in seiner messianischen Qualität überprüfbar bleibt“.⁹

Die Botschaft vom Kommen des Gottesreichs läßt sich vom Ersten Testament her weder auf den inneren Seelenfrieden noch auf eine nur im Glauben wahrnehmbare Realität reduzieren. Die großen Gottesverheißungen halten die Geschichte offen – für ihre Vollendung durch Gott. „Gerade dem Christen, der sich [...] angewöhnt hat, sein Heil und seine Erlösung [...] jenseits der konkreten menschlichen Gemeinschaft zu denken, mutet die Tora erhebliche Umstellungen zu. Das Interesse der Tora gilt Steuern, sozialer Fürsorge, kommunaler Organisation, dem Erbrecht, den Verbrechen, der Autorität und den Verfahrensweisen vor Gericht. Man stößt auf Verordnungen über Vogelnester, gerechtes Wiegen, Infektionskrankheiten und auf das Verbot, die Bäume des besiegten Feindes zu fällen (Dtn 20,19-20). Mit allem Nachdruck wird der Jude aufgerufen, auf dem sozialen Umfeld heilend und verbessernd tätig zu werden.“¹⁰

9) Karl Müller, *Biblische Begriffe in jüdischer Sicht*, in: CiG 36(1984)423.

10) Karl Müller (Anm. 9), 431.

Wenn das Deuteronomium mehrfach einschärft, daß zu den Opfermahlzeiten Fremde, Arme, Witwen und Waisen geladen werden sollen, dann ist dies theologisch begründet: Liturgische Gemeinschaft mit Gott gibt es nur dort, wo soziale Gemeinschaft konkret gestiftet und erfahren wird. *Ein* solcher Anlaß waren die Schlachtopfer am örtlichen Heiligtum und später am Jerusalemer Tempel, wobei ein Teil als Brandopfer galt, der größere Teil aber in der gemeinsamen Opfermahlzeit verzehrt wurde. Den Armen bot das Schlachtopfer die Möglichkeit, in den Genuß von Fleisch zu kommen und dabei sehr konkret zu erleben, daß der biblische Gott ein „Geber“ von Fest und Freude sein will. Die „symbolische“ Mahlgemeinschaft bei der christlichen Eucharistiefeier wirkt als „stilisierter“ Nachklang dieser Botschaft. „Politisch“ wird das Erste Testament vor allem in jenen Passagen, in denen es die Ambivalenz und die strukturelle Gefährlichkeit der politischen Institutionen aufdeckt und bekämpft.

Wer in den vielfältigen Situationen des Alltags, in den konkreten Beziehungs- und Erlebnissfeldern, in denen sich Menschsein verwirklicht, Orientierung und Hilfe sucht, der wird zumeist auf den ersten Teil der Bibel zurückgreifen müssen. Dort trifft er auf Menschen, die in Leid und Schuld, in Freude und Todesangst, in Wissensdurst und in Skepsis, in ihrer täglichen Arbeit, in der Freude der sexuellen Liebe, im Feiern üppiger Feste, aber auch unter der Last von Gewalt und Feindschaft, von Zweifel und Versagen ihr Leben von Gott her und auf ihn hin leben wollen.

Einübung christlich-jüdischer Weggemeinschaft

Das Erste Testament zwingt die Kirche nicht nur, ein für allemal allen Versuchungen zu einem triumphalistischen Absolutheitsanspruch zu widersagen. Es konfrontiert sie auch beharrlich mit der Erinnerung, daß sie als Kirche Jesu Christi nicht am Ziel, sondern auf dem Wege ist – zusammengebunden in einer messianischen Weggemeinschaft mit den Juden. Gerade das ernsthafte Hinhören auf die sogenannten messianischen Texte des Ersten Testaments sollte die Christen einerseits dafür wach halten, daß die Verheißungen Gottes *noch nicht* erfüllt sind. Andererseits sollte das Hören auf das Erste Testament das *Nein* der Juden zu Jesus als dem Messias verständlich machen, wenn diese, nicht zuletzt aus der Differenz zwischen den messianischen Texten der Jüdischen Bibel und der von den Christen mit Jesus verbundenen messianischen Wirklichkeit, die Messiasfrage meinen offen halten zu müssen – um des Gottesreiches willen!