

Heilige Schrift ohne das Alte Testament? Eine Stellungnahme

Friedhelm Pieper*

Bereits 2013 erschien die Abhandlung „*Die Kirche und das Alte Testament*“ von Notger Slenczka, Professor für Systematische Theologie an der Humboldt Universität/Berlin¹; ein öffentliches Echo blieb zunächst aus.² Dabei verlässt Slenczka mit diesem „provozierenden“³ Beitrag einen Grundkonsens christlicher Theologie: Er glaubt, die These des Kulturprotestanten Adolf von Harnack aus dem Jahr 1921 neu empfehlen zu sollen, wonach das Alte Testament [...] aus dem Kanon der christlichen Bibel zu entfernen sei. [...] Slenczka schlägt die theologische Sackgasse des deutschen Kulturprotestantismus des 19. und beginnenden 20. Jh. für die Kirche der Gegenwart als eine ernstzunehmende Gesamtschau auf den christlichen Glauben vor, samt der darin enthaltenen Abwertung des Alten Testaments.

* Friedhelm Pieper ist Evangelischer Präsident des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit (DKR), Bad Nauheim. „Der DKR hofft, mit dieser theologischen Stellungnahme [...] eine kritische Debatte in der evangelischen Kirche anregen zu können“ (Präsidium und Vorstand des DKR, Bad Nauheim, April 2015). – Der Text wurde geringfügig redigiert und (an den gekennzeichneten Stellen) gekürzt.

1) Notger Slenczka, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: Elisabeth Gräb-Schmidt / Reiner Preul (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie, Marburger Jahrbuch Theologie XXV, Marburger theologische Studien 119*, Leipzig 2013, S. 83–119.

2) Diskutiert wurden seine Thesen inzwischen vielfach, so auf einem Studientag der Evangelischen Akademie Bad Boll, 23. Februar 2015: *Braucht die evangelische Kirche noch das Alte Testament? Zu einer neu eröffneten theologischen Debatte*, mit Prof. Dr. Gudrun Holtz, Prof. Dr. Notger Slenczka, Prof. Dr. Friedhelm Hartenstein und Prof. Dr. Hans Martin Dobler. – Eine kritische Replik bietet Martin Stöhr: *Braucht die Kirche das Alte Testament?*, in: *BlickPunkt.e. Materialien zu Christentum, Judentum, Israel und Nahost*, 2015/1. Zur weiteren Debatte s. u., S. 202 f.: Notger Slenczka, „*Zusammenfassung und These*“.

3) So beschreibt Slenczka selber eingangs die Intention seines Beitrags: „Provocare“ heißt: herausrufen. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausgerufen zu werden. Das ist die Absicht des folgenden Textes“ (S. 83) [Anm. der Red.].

1. Religionsgeschichte als Geschichtskonstruktion

Die Sicht Harnacks auf die Religionsgeschichte wertet Slenczka als wesentlichen Beitrag zum Verständnis des gegenwärtigen „christlichen Selbstbewusstseins“. Danach wäre der erste Teil der Bibel [AT] für die Kirche nur als eine religionsgeschichtliche Vorstufe des christlichen Glaubens wahrzunehmen. Mit Jesus wäre dann eine fundamentale Weiterentwicklung geschehen, deren grundsätzlicher Neuansatz auf „die Bedingungslosigkeit und damit auf die Universalität der Vaterliebe Gottes und seines Reiches“ ziele [...]. Die Geschichte des Christentums wäre dann als fortwährende „Selbsterfassung“ (S. 92) zu verstehen, innerhalb derer die Reformation als „wichtiger Schritt“ zu werten sei. Vollends aber wäre die „von Jesus von Nazareth gestiftete religiöse Idee [...] erst im Zuge der Ausarbeitung der reformatorischen Einsichten in der Aufklärung und im 19. Jh. zum adäquaten Verständnis ihrer selbst gelangt“ (S. 93).

Dass diese Perspektive zu einer verheerenden Verzerrung der Inhalte der hebräischen Bibel führte, ist bekannt. Wir finden bei Slenczka dann auch klassische Beispiele einer reduzierten Wahrnehmung alttestamentlicher Texte in der protestantischen Theologie seit Schleiermacher aufgeführt: Das Alte Testament sei „ein Zeugnis einer Stammesreligion mit partikularem Anspruch“ (S. 94), das „die Universalität des Religiösen“ noch nicht zum Ausdruck bringe, die eben „erst in Jesus von Nazareth erfasst“ sei „und im Laufe der Christentumsgeschichte ausgearbeitet“ werde (S. 95). So hätte denn auch – nach Bultmann – das Alte Testament „nicht gegenwärtige Gewissheit der Nähe und Zuwendung Gottes“ artikulieren können, denn die „Gegenwart Gottes erschließe allein das kirchliche Kerygma“ (S. 108).

2. Theologischer Antijudaismus

Dass solche verzerrenden Wahrnehmungen der Texte der hebräischen Bibel Hand in Hand gehen mit groben Verzeichnungen in der Darstellung des Judentums, liegt nahe. Doch Slenczka sieht darin kein Problem und zitiert kritisklos⁴ antijüdische Stereotypen, z. B. bei Schleiermacher: „Gott als Exeku-

4) Vielmehr gibt Slenczka solche von ihm ‚klassische aufklärerische Stereotypen‘ genannten Vorbehalte durchweg in der distanzierenden Form des Referats wieder [Anm. der Red.].

tor des Gesetzes der Vergeltung“ (S. 96). Beim Lesen alttestamentlicher Texte „verkommt“ das „christlich fromme Selbstbewusstsein“ zu einer „gesetzlichen Denkweise oder einem unfreien Buchstabendienst“ (S. 97). Nach Slenczka ist nun damit genau eine „Verirrung“ christlichen Selbstbewusstseins benannt, die auch Harnack zu seiner Ablehnung des AT geführt habe (ebd.).

Nachdem Slenczka gleich zu Beginn seiner Abhandlung die Vermutung formuliert, dass „Positionen, die dem Alten Testament keine konstitutive Funktion in der Kirche zubilligen wollen, zugleich unter dem Verdacht des ‚Antijudaismus‘“ zu stehen kommen (S. 84), fragt sich, welche andere Beurteilung denn hier noch möglich ist. Indem Slenczka sich derart zustimmend in die antijüdische Tradition des deutschen Protestantismus hineinstellt, kann seine Abhandlung nur als eine Neuauflage des protestantischen Antijudaismus gelesen werden, der energisch widersprochen werden muss.

3. Der konstruierte Gegensatz von Universalität und Partikularität

Slenczka macht deutlich, dass er sich für seine Ausführungen einerseits „nicht auf detaillierte exegetische Debatten einlasse, andererseits aber auch nicht von einer allgemeinen Hermeneutik oder einer spezifischen schrifthermeneutischen Position das Problem angehe“, sondern „im Gespräch mit den historischen theologischen Disziplinen nach den leitenden hermeneutischen Prinzipien des Umgangs mit dem AT“ fragen möchte (S. 85 f.). Hier entsteht gleich zu Beginn die Frage, ob der Umgang mit dem größten Textkorpus der christlichen Bibel nicht grundsätzlich die intensive Diskussion mit der exegetischen Forschung notwendig macht. So hätte Slenczka nämlich wahrnehmen können, dass die Texte der hebräischen Bibel mitnichten eine nur partikulare, allein auf das Volk Israel reduzierte Perspektive einnehmen. Das besondere Gottesverhältnis Israels wird von vornherein eingebettet in die Schöpfung und den Rahmen der allgemeinen Menschheitsgeschichte, [...] deren universaler Horizont in der hebräischen Bibel (*Tanach*) immer wieder thematisiert wird. So wird es auch in der [...] jüdischen Tradition wahrgenommen, z. B. bei Rabbi Akiba:

„Geliebt ist der Mensch, denn er ist zum Ebenbild (Gottes) erschaffen worden; aus noch größerer Liebe ist ihm kundgetan, dass er zum Ebenbild (Gottes) erschaffen worden ist, denn es heißt: zum Ebenbild Gottes

machte er den Menschen (Gen 9,6). Geliebt sind die Israeliten, denn sie heißen Kinder Gottes; aus noch größerer Liebe ist ihnen kundgetan worden, dass sie Kinder Gottes heißen, denn es heißt: Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes (Dtn 14,1)“ (Pirke Avot 3,14).

Auch im Neuen Testament kann die universale Sendung der christlichen Gemeinde zusammen mit der bleibenden Erwählung Israels und also der fortwährenden besonderen Beziehung Gottes zu seinem Volk wahrgenommen und ausgesagt werden. [...] Ein Blick in die weiteren Beiträge im „Marburger Jahrbuch Theologie XXV“ zeigt bereits, wie die Wahrnehmung unterschiedlicher Perspektiven in den alttestamentlichen Texten für die gegenwärtige Debatte fruchtbar gemacht werden kann. Für Jens Schröter gehört es z. B. zum „evidenten Befund [...], dass die Schriften Israels und des Judentums im Urchristentum gerade nicht als überholt oder als negative Kontrastfolie, sondern als *Deutehorizont* für das Christuserlebnis betrachtet und entsprechend interpretiert werden“ (S. 57; s. auch S. 79).

Viele Texte der hebräischen Bibel, die sich auf die besondere partikulare Erfahrung des Volkes Israel in seiner Beziehung zu Gott fokussieren, erwiesen sich zudem in der Geschichte des Christentums als konstruktiver Bezugsrahmen zur Deutung eigener Situationen. [...] So schreibt Peter Dabrock [...], dass „die alttestamentlichen Traditionen [...] immer wieder Menschen inspiriert“ haben, „ihre eigenen Erfahrungen mit unrechtem ‚Recht‘ oder mit Machtmissbrauch von diesen biblischen Geschichten her zu deuten und durch diese Deutung gestärkt gegen die eigenen Unrechtswiderfahrnisse zu kämpfen. Oft sind unterdrückte, benachteiligte, marginalisierte Menschen oder marginalisierte Gruppen [...] durch die Selbstidentifikation mit Israel, dem Volk Gottes, überhaupt erst sprachfähig geworden, um so ihre eigenen Leidenserfahrungen benennen zu können“ (S. 163). [...]

4. Konstrukt eines „christlichen Selbstbewusstseins“

Dreh- und Angelpunkt ist der Verweis auf ein „christliches Selbstbewusstsein“ als Kriterium der Bewertung von Texten und der Beurteilung ihrer Eignung für den Kanon der Heiligen Schrift. In der Tradition von Schleiermacher und Harnack konstruiert Slenczka ein solches „christlich-fromme[s] kirchliches Bewusstsein“ als Überzeugtsein von einer „Bedingungslosigkeit und Universalität der Menschenliebe Gottes“, welche diese christliche Überzeugung nun in den Texten des Alten Testaments nicht wiedererkennen

würde und daher ihnen gegenüber „fremdele“ (S. 100).⁵ Es wurde bereits darauf verwiesen, dass die Vereinnahmung einer universalen Perspektive allein für das NT oder allenfalls auch für die späteren Schriften der Hebräischen Bibel exegetisch nicht überzeugend ist. Hier nun wird zusätzlich deutlich, dass die konstruierte Wahrnehmung der Texte bei Slenczka auch zu einer eigenen Konstruktion eines „christlichen Selbstbewusstseins“ führt. Dieses „Selbstbewusstsein“ würde beim Lesen der alttestamentlichen Texte „fremdeln“, was nach Slenczka dann auch einer faktisch abwehrenden Haltung dem Ersten Testament gegenüber entspräche. Hier trifft die Kritik Friedhelm Hartensteins von „der neuzeitlich-protestantische[n] Engführung auf die innere Gewissensthematik des christlichen Selbstbewusstseins“ (S. 38) zu. Eine empirische Untersuchung für das von ihm konstruierte „christliche Selbstbewusstsein“ führt Slenczka nicht an. [...]

5. Die Verdrängung des „Fremdelns“ als produktive Erfahrung

[...] Es gibt kein Lesen jahrtausendealter Texte ohne die Erfahrung eines „Fremdelns“ [...]. Das gilt nicht nur für die Texte des AT, sondern ebenso für die des NT. Aber eben gerade darin kann weiterführende Einsicht gewonnen werden! So interpretiert Friedhelm Hartenstein im selben Jahrbuch als theologischen Zugang zum „Schriftprinzip“ die Leseerfahrung zunächst abständiger Texte als ein „*initium* im Sinne der Auseinandersetzung mit dem historisch Fremden und hermeneutisch Widerständigen, das sich eben gerade nicht von selbst versteht, sondern die Arbeit des Verstehens fordert“ (S. 34). Den biblischen Texten sollte nicht die Funktion zugeschrieben werden, unser bisher entwickeltes Selbstverständnis nur noch zu bestätigen, wie Peter Dabrock deutlich macht: „Die Gefahr, dass die Fremdheit biblischer Texte dabei zugunsten resp. zuungunsten tiefgreifender Projektionen aufgegeben würde und so gerade ihren störenden und kritischen Charakter gegenüber unseren Selbstbildern verlöre, ist schließlich erheblich“ (S. 165). [...]

5) Auch belässt es Slenczka bei einer referierenden Zusammenfassung der „Hermeneutische[n] Implikationen“ insbesondere Schleiermachers; erst in der Schluss-„Pointe“ baut er sie in seine an der Diagnose der gegenwärtigen „Frömmigkeitslage“ gewonnene These der ‚getrennten Religionsgemeinschaften‘ ein (siehe S. 202 f., „Zusammenfassung und These“). [Red.].

6. Slenczkas ‚Zwei-Götter-Lehre‘

Ratlos steht der Leser dann vor der Formulierung, mit der Slenczka seine einseitige Auswahl und Deutung protestantischer Positionen hermeneutisch zusammenfasst. Es ergäbe sich ein Grundproblem, „nämlich die Frage nach der Aneignung eines Textes, dessen ursprünglicher, historisch feststellbarer Sinn für die ihn kanonisierende Trägergemeinschaft in keiner Weise als Zeugnis für Christus bzw. den Glauben der Gemeinde an ihn verstanden werden kann: er spricht zu anderen von einem anderen Gott“ (S. 111). Slenczka müsste wissen, dass sich hier sofort die Frage erhebt, wie denn christlicherseits die Formulierung „ein anderer Gott“ überhaupt möglich ist. Da er sich aber dazu nicht weiter einlässt, muss nun die Forderung nach Klarstellung direkt an den Autor erhoben werden. [...] die Öffentlichkeit [...] hat einen Anspruch darauf, von Notger Slenczka zu erfahren, wie er als evangelischer Theologe ein derart schwerwiegendes Austreten aus dem christlichen Grundkonsens verantworten will. „Für Luther [...] hatte mit der breiten Tradition der Theologiegeschichte gegolten, dass der Gott des Alten und des Neuen Testaments ein und derselbe ist“ (Friedhelm Hartenstein, S. 37).

7. Der falsch verstandene christlich-jüdische Dialog

Vollends ins Leere greift der Versuch Slenczkas, ausgerechnet den christlich-jüdischen Dialog als Zeugen dafür aufzurufen, dass eine christliche Lesart der Texte des Alten Testaments abzulehnen sei (S. 119). Die auch im Dialog mit dem Judentum neu gelernte Wahrnehmung des in seiner eigenen Geschichte begründeten jüdischen Lesens und Lebens mit der Hebräischen Bibel hat zu der These vom doppelten Ausgang des AT geführt, also einer jeweils eigenen Wirkung dieser Texte im Judentum und im Christentum. Slenczka führt zwar die These vom doppelten Ausgang des AT an (S. 105 f.), schafft es aber nicht, diese für seine Abhandlung fruchtbar zu machen. Stattdessen zwingt er auch diesen konstruktiven Ansatz in das Korsett seiner Religionsgeschichte und behauptet [...], dass die im Alten Testament „versammelten Texte zu den Überzeugungen der Kirche in einem doch eher konfliktuösen Verhältnis“ stünden, sodass sie in der Kirche eben nur als „religionsgeschichtliche Voraussetzung des christlichen Glaubens“ zu verorten seien (S. 106). [...]

8. Benannte und verdrängte Widersprüche im „Marburger Jahrbuch Theologie XXV“

Befragt man die Einleitung des Jahrbuchs (*Konrad Stock*), so bleibt man ein zweites Mal irritiert zurück. Stock referiert die einzelnen Beiträge und glaubt, sie so zusammenfassen zu können, dass sie „von der Relevanz des Alten Testaments für das Leben der Christus-Gemeinschaft in den Kirchen und den Konfessionen“ sprechen (S. 17). Aber genau das geschieht im Beitrag von Slenczka eben nicht. Stock referiert Slenczkas These vom „Fremdeln“ der Christen gegenüber den Texten des Alten Testaments (S. 11), um dann wenig später mit Blick auf den Beitrag Preuls die von diesem beobachtete „Beliebtheit alttestamentlicher Texte in der Verkündigungspraxis der Kirche“ zu benennen. Ich finde es höchst merkwürdig, dass der eklatante Widerspruch zwischen dem Beitrag Slenczkas und denen der anderen Autoren des Jahrbuches nicht gesehen (oder verdrängt) wird – Autoren, die im Unterschied zu Slenczka versuchen, einen konstruktiven und höchst lehrreichen Zugang aus christlicher Perspektive gerade auch zu herausfordernden, sperrigen und störenden Texten der Hebräischen Bibel aufzuzeigen.

Immerhin scheint unter den Herausgebern eine Diskussion geführt worden zu sein, anders ist das vehement formulierte Vorwort [...] von Elisabeth Gräb-Schmid und Reiner Preul nicht zu verstehen: „Die Überzeugung eines an Aufklärung und Humanität orientierten christlichen Glaubens, die dem bisweilen als ‚Rachegott‘ bezeichneten Gott des Alten Testaments meint Lebewohl sagen zu müssen, ist immer noch präsent. Eine solche Theologie enthält sich damit aber selbst jeder Aufklärung nicht nur geschichtlicher und exegetischer, sondern auch systematisch-theologischer Art. Sie ist selbst in ihrem Kern blind für den Glauben Jesu, der den Gott Israels als seinen Vater bekannte, ebenso wie gegenüber wesentlichen Aussagen der paulinischen Theologie.“ [...] [E]s ist an der Zeit, dass dies vonseiten der evangelischen Theologie und der Evangelischen Kirche in Deutschland [...] in direkter Auseinandersetzung mit der fragwürdigen These Slenczkas zur Sprache kommt.

Nachtrag der Redaktion:

Zum besseren Verständnis der Problematik folgt hier das Schlusskapitel aus Slenczkas Artikel „Die Kirche und das Alte Testament“ (*Das Alte Testament in der Theologie*, Marburger Jahrbuch Theologie XXV, 2013, S. 118 f.).

VII Zusammenfassung und These

1. [...] Sobald sich das Bewusstsein ausbildet, dass dieses Buch [das AT] nicht von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinreichendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft. Dieses Bewusstsein der Unterscheidung von Kirche und Judentum als zweier Religionsgemeinschaften hat sich – jedenfalls in der abendländischen Christenheit – durchgesetzt und auch in der Deutung des Verhältnisses der Urchristenheit zum zeitgenössischen Judentum niedergeschlagen. Damit wird aber das Alte Testament zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf. Gerade um des Respektes vor dem Selbstverständnis des Judentums willen identifiziert sich die Kirche aber nicht mit dem Judentum in der Weise, wie Paulus das für die Kirche seiner Zeit in Anspruch nimmt: Mit der Behauptung, dass die Erwählungsgeschichte Gottes mit seinem Volk über das Judenchristentum in der Kirche aus Juden und Heiden sich fortsetze und (vorläufig) nicht in der Geschichte des Teils des Judentums, das nicht zum Glauben an Christus gekommen ist.

Damit ist aber das AT als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie – die christliche Kirche – ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen. Sie kann im gemeindlichen Gebrauch diese Texte unter dem hermeneutischen Schlüssel der neutestamentlichen Texte aneignen, unterscheidet sie aber auch in der traditionellen Gestalt der Theologie als Altes vom Neuen Testament. Unter den Bedingungen historischer Arbeit wird sie dieses Schriftenkorpus allerdings als Produkt und Identitätsgrundlage einer religiösen Gemeinschaft verstehen, von der sich die Alte Kirche zunehmend unterschieden hat und der gegenüber sich die Alte Kirche ein Korpus kanonischer Texte gegeben hat, das fortan auch die Grenzbestimmungen der Rezeption und den Schlüssel des Verständnisses des AT an die Hand gibt.

Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und ‚Israel nach dem Geist‘, unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig.

2. Dies gilt umso mehr, als die Entfremdung des christlichen Glaubens von seiner Vorgeschichte nicht nur darin begründet liegt, dass die gegenwärtige Kirche – eigentlich bereits Luther in seinem ‚Unterricht, wie sich die Christen in Mose sollen schicken‘ – nicht mehr fähig ist, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen der im AT und der im NT dokumentierten Ereignisfolge so wie Paulus und so wie die vorneuzeitlichen Theologen der Alten Kirche zu konzipieren. Diese Fremdheit ist vielmehr die Folge der Fremdheit der Texte, die Schleiermacher ebenso wie Harnack identifiziert hat: Wenn jemand ernsthaft die Texte des Alten Testaments in ihrer Gänze liest und überschaut, wird er oder sie sich nur in engen Grenzen dazu imstande sehen, sie als Ausdruck des Gottesverhältnisses zu lesen und zu verstehen, das sein christlich-religiöses Bewusstsein ausspricht und das er in den Texten des NT wiedererkennen und begründet sehen kann. Es ist faktisch so, dass wir den Texten des AT in unserer Frömmigkeitspraxis einen minderen Rang im Vergleich zu den Texten des NT zuerkennen – die üblichen Zuordnungsschemata reflektieren lediglich dieses deutliche ‚Fremdeln‘ des frommen Selbstbewusstseins. Ausdrücklich wird dieses Fremdeln in der Auswahl der alttestamentlichen Predigttexte und in der Versauswahl, die unter den Psalmen in den liturgischen Beigaben des EG vorgenommen wird.

3. Vielleicht ist es im Blick darauf durchaus wohlgetan, wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.

Anm. d. Red.: Eine ausführliche Antwort Slenczkas auf Piepers Stellungnahme ist nachzulesen unter: www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT.