

Frank Crüsemann

Jesus Christus und das Alte Testament Ein theologisches Modell

Franz-Delitzsch-Vorlesung 2016 am 28.11. im Schloss der Universität Münster

Als mir vor bald anderthalb Jahren die ehrenvolle Aufgabe angetragen wurde, die Franz-Delitzsch-Vorlesung dieses Jahres zu übernehmen, und ich mir – zunächst noch recht allgemein – vornahm, dabei die theologische Kernfrage der sogenannten Judenmission, nämlich die Christologie, zu thematisieren, konnte niemand wissen, dass nur wenige Tage vorher, am 9. November 2016, die Synode der EKD endlich eine eindeutige Absage an jegliche Judenmission formulieren würde.¹ Das ist ein wichtiger Schritt auf einem langen Weg, er ist nicht der erste² und mit Sicherheit auch nicht der letzte. Das nicht nur, weil es im Protestantismus kein Lehramt mit einem *Roma locuta* gibt, sondern vor allem, weil die theologische Zentralfrage nach wie vor offen bleibt. Dazu gleich. Doch zuvor eine kurze Erinnerung an das Doppelgesicht von Judenmission am Beispiel von Franz Delitzsch, auch wenn ich dabei Eulen nach Athen trage.

I.

Delitzsch war leidenschaftlicher Judenmissionar, ja, die bedeutendste Gestalt der Judenmission in Deutschland.³ Alle seine judaistischen Arbeiten waren Vorarbeiten dafür.⁴ Diese Arbeit, so wenig Erfolg sie auch hatte, war für ihn so lebenswichtig wie seine Wissenschaft. Und sie kam nach eigenen Formulierungen aus Liebe zum jüdischen Volk. Bis heute trifft man bei frommen Christen, die zum ersten Mal auf das Problem stoßen, bis hin zu höchsten Theologenkreisen, auf die Meinung, dass man den Juden (und gerade nach Auschwitz, so wird gesagt) doch das Beste, das wir haben, nicht vorenthalten dürfe. Solche Haltung und erst Recht die Organisation solcher Mission waren in der Geschichte der Kirche wie des Protestantismus eher eine Randerscheinung.⁵ Schon bei Luther war sie bekanntlich eine kurzfristige Ausnahme, die mit der Einsicht verbunden war, dass irgendeine Aussicht auf Bekehrung nur bei anständiger Behandlung und auf freundliche Einladung hin besteht.⁶ Das Gegenteil beherrschte weithin die Geschichte der Christenheit. In Delitzschs Zeit war das neben heftiger religiöser Verleumdung, gegen die er sich für das Judentum einsetzte,⁷ der wachsende völkische Rassenantisemitismus und

¹ Text z.B. unter ekd.de.

² Von den deutschen Landeskirchen hat Westfalen in der Synodalerklärung vom 4. November 1999 als erste eine eindeutige und explizite Absage formuliert.

³ So S. Wagner, *Franz Delitzsch. Leben und Werk* (BEvTh 80), München 1978, 149.

⁴ Ebd. 150.

⁵ So hat ihn das orthodoxe Luthertum als chiliastischen Ketzler angesehen; vgl. Wagner, *Franz Delitzsch*, 153.

⁶ Vor allem in der Schrift von 1523, *Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei*.

⁷ Vor allem in der Auseinandersetzung um A. Rohling, *Der Talmudjude. Zur Beherzigung für Juden und Christen aller Stände*, Münster 1871; dazu Wagner, *Franz Delitzsch*, 409ff.

die Verwicklung der Kirche in ihn. Man bedenke nur, dass seine Bekehrungsschrift „Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion“ (1888)⁸ geschrieben wurde im Jahrzehnt nach der Gründung der ersten antisemitischen Partei durch den Hofprediger Stoecker (1879) sowie dem von Heinrich von Treitschke ausgelösten sogenannten Antisemitismusstreit (1879). „Die Juden sind unser Unglück“ formulierte der bekannte Historiker und wusste sich dabei im Einklang mit den „Tiefen unseres Volkslebens“⁹. Doch so sehr Delitzsch auch für Haltung und Werk von jüdischer Seite gelobt und verehrt wurde, bei der Mission lag die Grenze. „Der Judenmissionar, der unser Heiligstes mit süßlichen Worten uns rauben will, ist eine düstere Erscheinung, eine unerquickliche Gestalt“ wurde ihm geschrieben, verbunden mit der dringenden Bitte, derartige „Liebeswerbungen“ zu unterlassen.¹⁰ Und wie immer war auch damals auf jüdischer Seite klar: Das universale Heil, dem man sich anschließen sollte, bedeutete – auch wenn Delitzsch etwas Anderes gewollt haben mag – letztlich die Auslöschung des Judentums. Bestenfalls ging es mit der Kantischen Formulierung um die „Euthanasie des Judentums“¹¹. Eindeutig war schon damals, dass so „ein Dialog auf Augenhöhe“ absolut ausgeschlossen war. Mit Recht heißt es heute von jüdischer Seite, dass „die Judenmission auch grundsätzlich theologisch beendet“ werden muss, sonst „besteht die Gefahr, dass Christen (...) auch wieder ihre Scheu ablegen könnten, Juden zu missionieren“. So gilt für die jüdische Seite nach wie vor: „das Eis auf dem wir uns bewegen, ist noch nicht dick genug.“¹²

II.

Der Glaube an Jesus Christus konstituiert den christlichen Glauben. Wir glauben, dass in ihm Gott, und zwar der Gott Israels begegnet. Er verbindet mit dem Judentum und trennt zugleich von ihm. Aber wie genau sieht diese Trennung aus? Nimmt man die jeweiligen Folgen für Möglichkeit und Notwendigkeit der Gewinnung von Juden für diesen Glauben zum Kriterium, so lassen sich im gegenwärtigen Protestantismus (und im Katholizismus nicht grundsätzlich anders) drei Modelle unterscheiden. Ich nehme dafür Beispiele aus den Diskussionen der allerjüngsten Zeit, sie stehen aber jeweils für bestimmte Typen, ihnen lassen sich viele

⁸ F. Delitzsch, *Ernste Fragen an die Gebildeten jüdischer Religion*, Leipzig 1888.

⁹ H. von Treitschke, „Unsere Ansichten“ (1879), in: W. Boehlich (Hg.), *Der Berliner Antisemitismusstreit*, Frankfurt a.M. 1965, 13.7. Ob und wie Delitzsch diese Haltung und diesen Konflikt wahrgenommen bzw. beurteilt hat, wird leider bei Wagner nur sehr knapp und pauschal behandelt; vgl. Wagner, *Franz Delitzsch*, 409ff. Zur Rolle des Protestantismus beim Aufkommen des modernen Rasse-Antisemitismus vgl. K. Holz, „Luthers Abweg. Die evangelische Kirche stellt sich dem Judenhass des Wittenberger Reformators. Für die unselige Geschichte, wie der Protestantismus völkisch wurde, bleibt sie blind“, *Die Zeit* Nr. 49, 24. November 2016, 21.

¹⁰ A. Blumenthal, *Offener Brief an Herrn Professor Franz Delitzsch, Geh. Oberkirchenrath zu Leipzig*, Frankfurt a.M. 1889, 27.25; vgl. ähnlich A. S. Weissmann, *Ernste Antworten auf Ernste Fragen. Franz Delitzsch's neueste Schrift*, Wien 1889.

¹¹ I. Kant, „Der Streit der Fakultäten“, 1798, in: ders., *Werke Bd. 6. Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*, hg. W. Weischedel, Frankfurt a.M. 1964, 321.

¹² So die Formulierung von J. Sievers, „Jüdische Kritik an neuen christlichen ‚Missions‘-Vorstellungen“, in: H. Frankemölle / J. Wohlmuth (Hg.), *Das Heil der Anderen. Problemfeld „Judenmission“* (QD 238), Freiburg 2010, 137-141, Zitate 141.

verwandte Beispiele zuordnen. Es geht jeweils um die Frage, was die universale Heilsmittlerschaft Jesu Christi bedeutet für das Neben- und Miteinander von Juden und Christen.

Dorothea Wendebourg¹³ hat in einem Artikel aus dem Sommer dieses Jahres davor gewarnt, dass die evangelische Kirche wegen ihrer Kritik an Luthers antijüdischer Haltung und ihrer Furcht vor religiösen Gegensätzen die traditionelle Distanz zum Judentum aufgibt. Diese theologische Distanz sieht sie bei Luther entscheidend im *solus christus* gegeben. Die Ablehnung Jesu Christi durch die Juden ist allein ausschlaggebend und muss es heute bleiben. Es geht um „die Frage, ob Jesus von Nazareth Sohn Gottes und Erlöser aller Menschen ist, sogar an erster Stelle der Juden.“ Sie setzt damit Luthers Sicht fort, eine Sicht, aus der heraus er gerade in der werbenden Missionsschrift von 1523 „Daß Jesus Christus ein geborener Jude sei“ keine „rechtfertigungstheologischen Argumente“ verwendet, das *sola gratia*, das *sola fide* spielen keine Rolle. Er will die Juden allein vom Dass des bereits Gekommenseins des Messias überzeugen, inhaltlich hat dieser Glaube ihnen offenkundig nichts zu bieten. Entsprechend bleibt für Frau Wendebourg vom Alten Testament allein der Bezug auf das Neue, wie ihn der traditionelle Begriff der Erfüllung formuliert. Will die Kirche daran nicht festhalten, hält sie es für konsequent, gleich das ganze Alte Testament zu verwerfen. Die kritische Gegenfrage, was denn nun von den großen eschatologischen Hoffnungen im Glauben an Christus bereits effektiv wirksam und in diesem Sinne „erfüllt“ ist, stellt sie nicht. Ein Dialog auf Augenhöhe ist so undenkbar. Denn der religiöse Gegensatz muss ausgehalten werden, sagt sie. Nur die Notwendigkeit eines friedlichen Zusammenlebens kann die theologisch-sachlich im Grunde unvermeidbare Judenmission begrenzen.

Das Beispiel steht für viele Stimmen, die christliche Theologie im Kern unverändert durch den christlich-jüdischen Dialog erhalten wissen wollen. Man findet sie in wissenschaftlicher Theologie wie in kirchlichen Voten, vor allem herrscht sie im kirchlichen Alltag vielfach vor. Man findet sie bei Gegnern wie Befürwortern der Notwendigkeit des Alten Testaments für die Kirche, man findet sie selbst in Verbindung mit der Anerkennung des ungekündigten Bundes.¹⁴

In eine andere Richtung geht der Beitrag von Michael Weinrich (also einem Vertreter des jüdisch-christlichen Dialogs) zur Trinitätstheologie mit dem Titel „Dreimal anders derselbe. Zur Grammatik christlicher Gotteserkenntnis“¹⁵ vom Mai dieses Jahres. Er setzt damit ein, dass im Neuen Testament Gott in der Auferweckung Jesu in „definitiver“ Weise am Werk war (40), weswegen Jesus beispielsweise mit „der altt. Gottesbezeichnung HERR“ (doch wohl im Sinne von Adonaj) benannt werden kann. Kurz: Jesus ist das „offenbare Wort Gottes“. Es geht um „die Selbstoffenbarung dieses Gottes Israels in Jesus Christus“, wie unter ausdrücklichem Bezug auf den Prolog des Johannesevangeliums formuliert wird. Die christliche Trinitätslehre will nach Weinrich „im Horizont jüdischer Gotteserfahrung (...)“

¹³ D. Wendebourg, „Angst vor religiösen Gegensätzen. Die EKD zieht falsche Schlüsse aus Martin Luthers Antijudaismus“, *Zeitzeichen* 17 (7.2016), 12-14.

¹⁴ So etwa in der von Jüngel und Wendebourg als Vorsitzende unterschriebenen Stellungnahme gegen das KLAK-Votum von 1995 (Texte aus der VELKD, Nr. 68/1996, 3-16); zur Judenmission ebd. Nr. 2.7.1.

¹⁵ M. Weinrich, „Dreimal anders derselbe. Zur Grammatik christlicher Gotteserkenntnis“, *Zeitzeichen* 17 (5.2016), 40-42.

den Satz: Gott offenbart sich in Jesus Christus“ (42) ins Zentrum rücken. Der entscheidende Satz von Weinrich lautet: „Die hier fragliche Erkenntnis hat im Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ihr Subjekt, sie hat in Jesus Christus ihr Objekt (...). Wenn wir für Jesus Christus das Wort Gottes setzen, was ja sachlich auch gemeint ist, könnte der Satz auch lauten: Gott offenbart sich in seinem Wort“ (42). Damit würden „Ursprung, Inhalt und Gegenwärtigkeit zusammengehalten.“ Jesus Christus ist also „die universale Gestalt der Selbsterschließung des Gottes Israels“. Weinrichs Intention nach soll eine solche Trinitätslehre nicht von Israel trennen, sondern „die essenzielle Verbundenheit mit dem Gott Israels“ gerade schützen.

Vielleicht verstehe ich manches nicht, aber es drängt sich mir unwillkürlich die Frage auf: Was ist denn der Inhalt dieser Offenbarung, was nicht schon im Prädikat Gott Israels, also im Gott des Alten Testaments steckt? Ist die Verbindung Gottes mit Israel, ist das Alte Testament und das wovon es handelt, keine Offenbarung? Gehört das, was Israel erfahren und im Alten Testament formuliert hat, gehören die damit verbundenen Inhalte wie Freiheit, Gerechtigkeit, Gnade etc. nicht zum Wort Gottes?

Weinrich wird sicher jeder Judenmission auch theologisch widersprechen. Dennoch wird von ihm – und er steht damit vor allem in der Systematischen Theologie nicht allein, ich finde vergleichbare Strukturen bei älteren und neueren gewichtigen Versuchen aus der Systematischen Theologie¹⁶ – die Christologie im Ansatz so formuliert, dass sie die Bedeutung des Alten Testaments und damit auch die Rolle Israels in jedem Falle übersteigt. Sie gehört nicht zum Glauben Israels und kann von Israel nicht mitformuliert werden. Und das gilt auch für die immer wieder versuchte Verbindung einer solchen Christologie mit einer Anerkennung Israels. Ich persönlich muss gestehen, dass sie mich in keiner ihrer Varianten wirklich überzeugt hat.¹⁷ Es ist sicher kein Zufall, dass den Versuchen, eine solche hohe Christologie mit einer uneingeschränkten Anerkennung Israels zu verbinden, in kirchlichen Texten tendenziell eher ausgewichen wird.

Ein drittes Modell finde ich am breitesten ausgearbeitet in den „Reflexionen aus dem Vatikan zu theologischen Fragestellungen in den katholisch-jüdischen Beziehungen aus Anlass des 50jährigen Jubiläums von Nostra Aetate“ von 2015, formuliert unter dem Titel „Denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (Röm 11,29)¹⁸. Da heißt es einerseits: „Tora und Christus sind der Ort der Gegenwart Gottes in der Welt“ (26). Andererseits heißt es wenig später: „Die Kir-

¹⁶ Z.B. J. Moltmann, *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München 1989, bes. § 4: „Christologie im jüdisch-christlichen Dialog“, 45-55; B. Klappert, „Israel – Messias / Christus – Kirche. Kriterien einer nicht antijüdischen Christologie“, *EvTh* 55 (1995), 64-88; C. Schwöbel, „Das Christusbekenntnis im Kontext des jüdisch-christlichen Dialogs“, in: ders., *Gott in Beziehung. Studien zur Dogmatik*, Tübingen 2002, 293-319. Einen Überblick über die Diskussion in der systematischen Theologie gibt B. Klappert, „Hat infolge des Christlich-Jüdischen Dialogs ein Paradigmenwechsel in Kirche und Theologie stattgefunden?“, in: E. Petschnigg / I. Fischer (Hrsg.), *Der „jüdisch-christliche“ Dialog veränderte die Theologie*, Wien 2016, 173-202.

¹⁷ Das gilt auch für das in kritischer Weiterführung der Barthschen Israeltheologie stehende Buch von R. Brandau, *Innerbiblischer Dialog und dialogische Mission. Die Judenmission als theologisches Problem*, Neukirchen 2006. Sein Ergebnis lautet: „Die messianische Sendung in und zu Israel ist nur als ein ‚innerjüdischer Dialog‘ zu klassifizieren“ (476), also nicht von der Heidenkirche aus. Sie ist damit im Wortsinn – und doch wohl auch theologisch! – u-topisch.

¹⁸ Nach: *BlickPunkt.e.*, Ausgabe 1, Februar 2016, 9-15.

che ist der endgültige und unüberbietbare Ort des Heilshandelns Gottes“ (Nr. 32). Die Annahme von zwei Heilswegen wird trotzdem abgelehnt, sie würde „die Fundamente des christlichen Glaubens gefährden.“ Es muss deshalb bei der „universalen und deshalb auch exklusiven Heilsmittlerschaft Jesu Christi“ bleiben (35), doch folge daraus nicht, „dass die Juden vom Heil ausgeschlossen wären, weil sie nicht an Jesus Christus als den Messias Israels und den Sohn Gottes glauben“, mit Verweis auf Röm 11. Der entscheidende Satz lautet dementsprechend: „Dass die Juden Anteil an Gottes Heil haben, steht theologisch außer Frage, doch wie dies ohne ein explizites Christusbekenntnis möglich sein kann, ist und bleibt ein abgrundtiefes Geheimnis Gottes“ (Nr. 36). Deswegen muss ihnen das Evangelium anders als anderen Menschen bezeugt werden (Nr. 40). Auch hier also ist das Festhalten an der alleinigen Heilvermittlung durch Christus letztlich inhaltsleer, denn alles inhaltlich damit Gegebene haben die Juden ja längst einschließlich der Gegenwart Gottes und des Heils, wie ausdrücklich gesagt wird. Immerhin führt hier der eindeutige Verzicht auf Judenmission dazu, eine Theologie zu formulieren, die diesen Zusammenhang nicht zu denken vermag und – deutlich anders als Paulus in Röm 9-11, wo er ja dazu eine theologische Theorie entwickelt – sie allein einem unverständlichen Geheimnis Gottes anvertraut.

Ähnliche Formulierungen stehen jetzt in der Kundgebung der EKD-Synode. Wie beides zusammengehört „stellen wir Gott anheim“. Der entscheidende Satz lautet dementsprechend: „Das Geheimnis der Offenbarung Gottes umschließt beides: Die Erwartung der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit und die Zuversicht, dass Gott sein erstberufenes Volk rettet.“ (Nr. 3).

So sehr ich mich über diesen Schritt freue, hier bleibt deutlich etwas offen. Denn mit dem Geheimnis Gottes haben wir *immer* zu tun, nichts ist von Gott zu wissen, nichts ist zu glauben, zu lehren und zu verkündigen, ohne dass dieses Geheimnis mit im Spiel ist. Das kann aber in biblischer Perspektive nicht zum Verzicht auf Theologie führen, nicht zur Aufgabe der Bemühungen, das auch zu denken und zu formulieren, was man theologisch erkennt – und das Geheimnis dabei dennoch und durchgängig zu achten.

Mein Ergebnis aus diesem Überblick lautet: Ein wirklich klares und überzeugendes Modell einer Christologie, die nichts von der universalen Bedeutung Christi abstreicht und dennoch mit ihr zusammendenkt, dass und wie Israel uneingeschränkt im Bund mit Gott ist und dazu keiner Bestätigung durch den neutestamentlichen Messias, erst recht nicht durch die Kirche bedarf, ein solches Modell kann ich nicht entdecken. Nur so könnte aber die Wirklichkeit in Kirche und Gemeinde werden, was die schöne Formulierung der hessischen Kirche sagt: „Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt“ das Zeugnis der bleibenden Erwählung der Juden und von Gottes Bund mit ihnen ein.¹⁹ Dass es dazu wohl einer *veränderten Christologie* bedarf, ist mit logischem Recht von jüdischer Seite jüngst wieder gefordert worden.²⁰ Kann man dem und wie muss man dem theologisch, und das heißt in erster Linie biblisch, entsprechen? Ein notwendiger Aspekt einer solchen

¹⁹ Ergänzung des Grundartikels der EKHN von Dez. 1991: „Aus Blindheit und Schuld zur Umkehr gerufen, bezeugt sie (die EKHN) neu die bleibende Erwählung der Juden und Gottes Bund mit ihnen. Das Bekenntnis zu Jesus Christus schließt dieses Zeugnis ein.“

²⁰ W. Homolka, „Mutig voran. Der christlich-jüdische Dialog muss Folgen für die Christologie haben“, *Zeitzeichen* 17 (8.2016), 16-18.

Änderung muss wohl dabei ansetzen, dass es in allen drei Modellen letztlich in keiner Weise eine inhaltliche, sondern ausschließlich eine formale, eine geradezu inhaltsleere Rolle Jesu, nämlich allein der Anspruch auf Universalität ist, die diesen Punkt in den derzeitigen Diskussion bestimmt, während alles andere, also die Rechtfertigungslehre²¹ oder die anderen *solī* bereits im Alten Testament wie im Judentum wirksam sind, wie faktisch auf allen Seiten konstatiert wird. Wenn nach einer Formulierung Eberhard Bethges, Christus stets in Gefahr steht, zum Götzen zu werden²², so frage ich, ob diese Gefahr nicht genau an dieser Stelle liegt.

III.

Um einen neuen Ansatz zu gewinnen, versuche ich noch einmal da anzusetzen, wo dieser Mainstream der Christologie offenkundig seinen Ursprung hat. Und das sind die Formulierungen aus dem Prolog des Johannesevangeliums.

*1¹Am Anfang war das Wort
und das Wort war bei Gott
und gottgleich war das Wort.*

2²Das war am Anfang bei Gott.

Und von diesem Wort heißt es dann

*14¹⁴Und das Wort ward Fleisch
und wohnte unter uns
und wir schauten seine Herrlichkeit,*

*Herrlichkeit gleichsam des Einzigsten vom Vater –
voll von Gnade und Treue.²³*

Der eine Logos, der am Anfang bei Gott, ja gottgleich war, wird in Jesus Christus Fleisch. Deswegen ist das eine Wort Gottes mit Jesus Christus identisch. Und daran ist letztlich alles zu messen und alles zu orientieren. Viele Aspekte der Dogmengeschichte und der Bekenntnistradition bis hin zu Barmen 1 wurzeln hier: Jesus Christus als das fleischgewordene eine Wort, das am Anfang war. Setzt man so an, bleibt logischerweise für alles, was davor war oder daneben ist, wie die alttestamentliche Tradition und das Judentum, nur etwas in irgendeiner Form Zweitrangiges. Ein Ausgleich mit der neuen Rolle des Alten Testaments und des Judentums kommt dann immer zu spät und bleibt im Wortsinne un-glaub-würdig.

Doch nun gibt es gerade im Johannesevangelium auch deutliche Gegenakzente. Ich setze dafür ein mit einer Formulierung aus dem Ende von Joh 10. Hier wird von einem Konflikt Jesu mit „den Juden“ berichtet, die ihn steinigen wollen, weil er sich zu Gott respektive Gott gleich (v. 33) macht.

34³⁴Jesus antwortete ihnen: „Steht nicht in eurer Tora geschrieben (Psalm 82,6): Ich habe gesagt: Götter seid ihr? 35³⁵Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging – und die Schrift kann nicht auf-

²¹ Dazu, dass sie nicht trennen muss, vgl. V. Leppin, „Neue Wege. Die Rechtfertigungslehre muss Protestanten und Juden nicht trennen“, *Zeitzeichen* 17 (11.2016), 40-42.

²² E. Bethge, „Christologie und das erste Gebot“ (1988), in: ders., *Erstes Gebot und Zeitgeschichte. Aufsätze und Reden 1980 – 1990*, München 1991, 69-82 (81).

²³ Übersetzung des Johannesevangeliums nach K. Wengst, unter: www.wengst.de.

gelöst werden –, ³⁶dürft ihr dann dem, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt hat, sagen: ‚Du lästerst‘, weil ich gesprochen habe: Sohn Gottes bin ich?‘

Jesus antwortet mit einem Zitat aus Ps 82, der hier zu „eurer“, also der Juden, Gesetz / Tora gezählt wird. Da steht als Gotteswort: „Ich habe gesagt, ihr seid Götter / Elohim“. Jesus fährt fort (v. 35): „Wenn er jene Götter nannte, an die das Wort Gottes erging – und die Schrift kann nicht aufgelöst werden.“ Wie kann es dann Gotteslästerung sein, dass er sich als Sohn Gottes bezeichnet? „Die Schrift kann nicht aufgelöst werden“, das ist das eine. Sie gilt uneingeschränkt weiter. Das Kommen des Sohnes ändert daran nichts. Das ganze Evangelium mit seinem intensiven Schriftgebrauch bezeugt das.

Mich interessiert und fasziniert aber vor allem die Charakterisierung des Gesetzes, also der Tora, was hier deutlich die Bezeichnung des gesamten Tenach ist: An die Juden, die ja angesprochen werden, ist *das Wort Gottes* ergangen. Die Schrift, also die jüdische Bibel, ist das Wort Gottes an die Juden. Und für „Wort“ steht im Griechischen „Logos“. Der Logos Gottes ist in der Schrift, genauer: als die Schrift an das Judentum ergangen. Dieser Logos ist dann nach Joh 1,14 Fleisch geworden, also menschliche Person, Jesus von Nazareth. Sicher, Jesus ist das menschengewordene Gotteswort. Aber nun ist der gleiche Logos Gottes auch beispielsweise am Sinai an Israel ergangen und dann Schrift geworden. Auch die Schrift, sprich unser Altes Testament, ist also das Wort Gottes. Derselbe eine Logos und damit die eine Offenbarung Gottes existiert also bereits in Gestalt der Schrift, der jüdischen Bibel. Der Logos hat, wenn man den Text so liest, zwei Gestalten, aber es ist derselbe eine Logos. Der identische Logos existiert in Gestalt der Schrift, der jüdischen Bibel, unseres Alten Testaments einerseits, in der Person Jesu andererseits.

Es ist, soweit ich sehe, in der neutestamentlichen Exegese nicht üblich, den Logos Gottes aus Joh 10,35 mit dem Logos aus dem Prolog einfach gleich zu setzen. Ist es aber nicht möglich oder gar naheliegend? Immerhin gibt es in der Forschung nicht wenige Stimmen, die dem sehr nahe kommen. So erhält nach Martin Hengel das Volk Israel „seine einzigartige Beziehung zu Gott“ durch die Anrede des Logos. Unter Bezug auf die Formulierung von Joh 1,11 „Er kam zu den Seinen“ spricht er von der „Offenbarung des Logos d.h. des heilschaffenden und richtenden Gotteswortes gegenüber Israel.“²⁴ Doch obwohl der Zusammenhang von Logos und Schrift nicht zu übersehen ist, wird hier wie auch sonst in der breiten neueren Diskussion über das Schriftverständnis des Johannesevangeliums²⁵ die grundsätzliche Überlegenheit des fleischgewordenen Wortes vor allen anderen Gestalten des gleichen Wortes nicht in Frage gestellt.

Immerhin zeigt sich diese Identität des Logos in den verschiedenen Gestalten im Evangelium auch noch in weiteren Zusammenhängen. In Joh 5,38 wird zu den Juden gesagt: „auch sein (Gottes) Wort habt ihr nicht bleibend bei euch, weil ihr dem, den jener geschickt hat, nicht glaubt“. „Das setzt ja voraus,“ heißt es zurecht bei Klaus Wengst, „dass es unter ihnen war und auch noch ist“. Wie die Fortsetzung zeigt, „denkt Johannes bei dem Wort Gottes an ‚die Schriften‘“²⁶. Weiter: Wenn Jesus im

²⁴ M. Hengel, „Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese“, in: *JBTh* 4 (1989), 249-288, Zitate 263.

²⁵ Überblick bei F. Crüsemann, *Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen*, Gütersloh 2015, 119, Anm. 89.

²⁶ K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, Bd. 1, Stuttgart u.a. 2000, 208.

Tempel lehrt, so wundern sich jüdische Menschen, also solche, die die Schrift kennen: „Wie kann dieser die Schriften kennen, da er doch nicht gelernt hat?“ (Joh 7,15). Dabei ist das Erste und Wichtigste, was manchmal heruntergespielt wird, die offenkundige Übereinstimmung: Nur wenn das, was Jesus im Tempel lehrt, mit den Schriften übereinstimmt, macht die Frage, woher das denn ohne ihr Studium²⁷ komme, Sinn. Man denke auch an Joh 5,46f: „Wenn ihr nämlich Mose glauben würdet, würdet ihr auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben.“⁴⁷ Wenn ihr jedoch dessen Schriften nicht glaubt, wie solltet ihr meinen Worten glauben?“. Wie er vor Abraham war (Joh 8,58), so war er vor Mose, und die Schrift bezeugt ihn (Joh 5,39), da sie als Wort Gottes mit dem fleischgewordenen Logos identisch ist. Insofern geht es bei Johannes immer darum, an die Schrift und an das Wort Jesu zu glauben, wie Joh 2,22 ausdrücklich sagt, und zwar als sachlich völlig übereinstimmend. Für Johannes kann die Schrift schon wegen dieser Identität mit dem Logos nicht aufgelöst werden (Joh 10,35), sie bleibt gültig und zwar uneingeschränkt. In Joh 17,17 heißt es „Dein Wort ist die Wahrheit“, wobei Formulierungen aus Ps 119 aufgenommen werden (v 142.160). Alles liegt also nach Johannes daran, dass, wie Klaus Wengst sagt, „dem Wort Jesu die Verlässlichkeit des Wortes Gottes zukommt. Aber sein Wort steht nicht dem Wort der Schrift entgegen oder ersetzt es gar.“²⁸

Nun geht es bei Johannes um heftige innerjüdische Konflikte. Sie entstehen, weil die Mehrheit der Juden eben diese zweite Gestalt des Gotteswortes nicht erkennt und nicht anerkennt. Der innerjüdische Konflikt um die Anerkennung dieser zweiten Gestalt des Gotteswortes im Johannesevangelium ist dann in die Hände der Heiden geraten und gegen Israel gewendet worden. Zu den historischen Hintergründen und zur theologischen Problematik einschließlich unseres so anderen hermeneutischen Ortes hat Klaus Wengst seit langem und jüngst noch einmal das Entscheidende gesagt.²⁹ Das Johannesevangelium selbst aber ist praktisch durchgehend explizit und in noch mehr Fällen implizit durch indirekte Zitate und Anspielungen auf die Schrift bezogen, ja es ist mit der Schrift formuliert.³⁰ Die in Israel bekannte Schrift gibt also die sprachlichen und sachlichen Muster vor, nach denen allein von der fleischgewordenen Gestalt des Logos erzählt werden kann.³¹ Dieser Zusammenhang ist auch theologisch neu ins Auge zu fassen.

Nun geht es mir letztlich, und das möchte ich ausdrücklich sagen, nicht um Exegese des Johannesevangeliums. Selbst wenn man diese Theorie einer doppelten Gestaltwerdung des einen Logos exegetisch für unwahrscheinlich halten müsste – und im grundlegenden Prolog taucht ja dieser Gedanke bestenfalls am Rande auf, und die innerjüdische „Mission“, um die es dem Evangelium geht, können wir ja so keinesfalls übernehmen –, würde ich den Gedanken als ein theologisches Grund-

²⁷ H. Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6), Tübingen 2005, 391, vergleicht die Aussage mit Lk 2,42ff, dem zwölfjährigen Jesus im Tempel. Doch das dort grundlegende Hören und also Lernen steht bei Johannes nicht.

²⁸ K. Wengst, *Das Johannesevangelium*, Bd. 2, Stuttgart u.a. 2001, 187.

²⁹ Vgl. ders., *Johannesevangelium*, passim; ders., *Mirjams Sohn – Gottes Gesalbter. Mit den vier Evangelisten Jesus entdecken*, Gütersloh 2016, 385ff.

³⁰ Vgl. H. Hübner, *Vetus Testamentum in Novo, Vol. I,2: Evangelium secundum Johannem*, Göttingen 2003.

³¹ Nimmt man diese Erkenntnis hinzu, ist auch theologisch verständlich, warum die „innerjüdische Mission“, um die es dem Johannesevangelium geht (und ganz ähnlich dem Hebräerbrief) letztlich scheitern muss: Bei dem, wovon jede Erkenntnis ausgeht, war und ist Israel immer schon.

muster aufnehmen wollen. Es beschreibt die wichtigste mir bekannte Möglichkeit, die uneingeschränkte und gleichrangige Anerkennung der hebräischen Bibel und ihren historischen und sachlichen Bezug auf Israel mit dem den christlichen Glauben begründenden singulären Bezug zu Jesu Christus zu verbinden. Ein solcher Grundansatz für die Christologie unter Aufnahme johanneischer Sprache und Theologie wird meines Erachtens dem gesamten neutestamentlichen Befund zum Verhältnis unserer beiden Bibelteile deutlich besser gerecht als die traditionelle Überlegenheitsthese der christlich-dogmatischen Tradition.

Als Bild, das die nötige Korrektur der antijüdischen Christologien enthält, ist es mir wichtig geworden. Es präzisiert und korrigiert übliche christliche Redeweisen. Der entscheidende Punkt ist, dass zwar Jesus uneingeschränkt das Mensch gewordene eine Gotteswort ist, dasselbe eine Gotteswort, das am Anfang war und immer zu Gott gehörte, aber schon vorher in der hebräischen Bibel Schrift geworden ist. Nicht nur, dass beides Wort Gottes ist, ist entscheidend, das ist etwa in der Wort-Gottes-Theologie immer gesagt worden, was aber massive Rangunterschiede in der Zuordnung nicht ausgeschlossen hat, sondern entscheidend ist die Identität und damit Gleichrangigkeit. Der Logos Gottes für Israel ist der gleiche Logos des einen Gottes wie der fleischgewordene. Die den christlichen Glauben bestimmende Bindung an Christus kann dann akzeptieren, was im Judentum über die Gleichrangigkeit des eigenen und des christlichen Glaubens vielfach gesagt wurde. Man denke, um nur zwei klassische Beispiele zu nennen, an die bekannte Antwort von Franz Rosenzweig, auf das „niemand kommt zum Vater...“ von Joh 14,6: außer dem Volk, das längst „beim Vater“ ist³². Und der Satz Martin Bubers „Der Christ braucht nicht durchs Judentum, der Jude nicht durchs Christentum zu gehen, um zu Gott zu kommen“³³ bekommt endlich auch christologisch sein Recht. Buber ist bekanntlich damals von christlicher Seite deutlich und ganz grundsätzlich widersprochen worden, und zwar von durchaus wohlwollender Seite.³⁴

IV.

Nun rede ich hier als christlicher Alttestamentler, der sich genötigt sieht, sich auf Nachbarwissenschaften einzulassen, um den Rang des Alten Testaments im Christentum und unseren Umgang mit ihm zu klären – und „das Missliche daran ist mir bewusst.“³⁵ Das Konzept von zwei Realisationen des einen Gotteswortes widerspricht ja faktisch allen Formen des christlichen Umgangs mit dem Alten Testament, auch den Positiven. Fast durchgängig wird es ja als eine nicht nur histori-

³² Brief vom 31. Oktober 1913, in: F. Rosenzweig, *Briefe. Unter Mitwirkung von Ernst Simon, ausgewählt und hrsg. von Edith Rosenzweig*, Berlin 1935, 73.

³³ M. Buber, „Kirche, Staat, Volk, Judentum. Aus dem Zwiegespräch mit Karl Ludwig Schmidt, Januar 1933“; in: ders., *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden*, Köln 1963, 558-570, Zitat 570; das ganze Gespräch jetzt in: M. Buber, *Schriften zum Christentum* (MBW 9), Gütersloh 2011, 145-168.367-390, Zitat 168.

³⁴ Karl Ludwig Schmidt, Texte in: Buber, *Schriften* (MBW 9), 145-155.164-166. Zum Gespräch der beiden: K.-J. Kuschel, *Martin Buber - seine Herausforderung an das Christentum*, Gütersloh 2015, 195-232.

³⁵ F.-W. Marquardt, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden. Eine Christologie*, Bd. 1, München 1990, 307.

sche, sondern auch theologische Vorform angesehen, dem Christus bzw. das Neue Testament als „Vollendung der Religion Israels“, wie Delitzsch sagt³⁶, als Ziel, als unüberbietbarer Endpunkt und wie die Formeln und Begriffe alle lauten, entgegensteht. Meiner eigenen Erfahrung nach, und das bestätigen erste Reaktionen auf diese These, entspricht die völlige Gleichrangigkeit dem, was viele von uns seit langem faktisch tun, nämlich das Alte Testament als gleichberechtigtes Wort Gottes zu lesen und zu verkünden. Wir tun es, weil es sich von den biblischen Texten her als theologisch notwendig aufdrängt. Ich habe es als hilfreich und entlastend empfunden, mit diesem Konzept eine theologische Legitimation für das formuliert zu haben, was wir faktisch tun.

Aber es ist ja eine recht abstrakte These und sie betrifft zunächst allein den Kernpunkt, nämlich eine letzte sachliche Identität und Gleichrangigkeit. Was das für die Hermeneutik der beiden Testamente und den alltäglichen Umgang mit ihnen bedeutet, müsste und könnte ja von daher noch einmal neu durchdacht werden. Noch einmal – denn wenn ich dazu zum Schluss vier hermeneutische Kernpunkte des christlichen Umgangs mit dem Alten Testament kurz anspreche, werden Sie merken, dass sie weithin dem entsprechen, was in den letzten Jahren erarbeitet worden ist.

1. Wechselseitige Interpretation?

Die Rede von zwei Gestalten des einen Gotteswortes könnte zunächst eine These aus der neueren Diskussion stützen, wonach man das Alte Testament doch den Juden überlassen sollte. Wir haben ja Jesus Christus, wir brauchen die Juden also nicht weiter zu enteignen.³⁷ Diese neue Gestalt des Marcionismus übersieht den unauflöselichen Zusammenhang von beiden. Wir haben Jesus Christus als das fleischgewordene Gotteswort immer nur und allein durch das Zeugnis des Neuen Testaments. Und dieses Zeugnis formuliert alles, was es über Jesus als den Christus zu sagen hat, mit Worten der Schrift. Nur von ihr, also von der jüdischen Bibel her, konnte und kann diese andere Gestalt des Gotteswortes überhaupt erkannt werden. Alle Aussagen über Jesus als den Christus kommen von der alttestamentlichen Grundlage her. Geburt, Lehre, Wunder, Tod, Auferstehung und Erhöhung an die Seite Gottes, ebenso alle Begriffe und Bilder, mit denen er benannt und seine Bedeutung beschrieben wird, alles ist „nach den Schriften“ geschehen. *Das Alte Testament ist der Wahrheitsraum des Neuen.*

Legt die These von der Gleichrangigkeit beider Gestalten des einen Gotteswortes aber nicht andererseits nahe, dass auch das Umgekehrte gilt, dass also das Alte Testament von Jesus Christus her neu und anders beleuchtet wird? Das eindrucksvolle Bild, das Gerhard von Rad von einem solchen „wechselseitigen Verständnis“ gezeichnet hat – „Beide Testamente legitimieren einander“³⁸ –, ist bis heute von vielen aufgenommen und weiterentwickelt worden und erweist sich als höchst

³⁶ Delitzsch, *Ernste Fragen*, 18.

³⁷ So etwa N. Slenczka, *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses*, Leipzig 2017, 214; s.a. ebd. 328.

³⁸ G.v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 2, ⁵München 1968, 398. 411.

lebendig.³⁹ Ist nicht Christus für uns unausweichlich der Punkt, von dem aus wir das Alte Testament wahrnehmen und interpretieren?

Was das Neue Testament betrifft, so herrschen heute weitgehend Thesen vor, wonach die Erfahrungen mit Jesus die ersten Christen zu einer völlig neuen Wahrnehmung ihrer „Schrift“ gebracht haben. Diese und ähnliche Modelle stellen faktisch eine Umkehrung der im Neuen Testament selbst benannten bzw. vorausgesetzten Folge dar. Denn sie müssen offen oder versteckt davon ausgehen, dass die Bedeutung Jesu zunächst für sich erfahren, begriffen und formuliert werden konnte, um sie dann *nachträglich* mit der damaligen Bibel in Beziehung zu setzen. Geschieht aber nicht schon die Wahrnehmung und jede Möglichkeit, das zum Ausdruck zu bringen, nur im Raum und mit Hilfe der Schrift?

Ich habe deshalb in der Tat grundsätzliche Bedenken, ob man die These vom Alten Testament als Wahrheitsraum des Neuen umdrehen darf, wie es Notger Slenczka einmal formuliert hat.⁴⁰ Denn fest steht in jedem Fall, dass die Abwertung und Zweitrangigkeit des Alten Testaments genau mit einer solchen Deutung des Alten vom Neuen Testament her beginnt. Da ist das seit dem 2. Jahrhundert dominante Verständnis als Verheißung und seiner Erfüllung im Neuen. Da sind dann christologische Interpretationen, die auch im Alten Testament nach der lutherischen Formel das suchen und finden, „was Christum treibet“. Letztlich wurde so mit all dem immer dem Judentum bestritten, seine eigene Bibel zu verstehen.

Nun wird man natürlich eine partiell andere und neue Sicht nicht bestreiten können und wollen. Es sind ja jeweils andere Menschen in einer anderen Zeit, mit anderen Konflikten im Spiel. Und das gilt ja auch für das Judentum selbst. So wie die verschiedenen prophetischen Stimmen im Alten Testament jeweils eigene Erfahrungen einbringen, kommen auch im Neuen Testament neue und veränderte Perspektiven hinzu. Was man aber entschieden bestreiten muss, ist eine *kategorial* veränderte Sichtweise, ist ein Bruch mit der alttestamentlich-jüdischen Tradition. Gerade das angeblich Neue versteht sich als Erfahrung mit den gleichen Texten und demselben Gott. Deswegen legt sich heute vielmehr ein Dialog auf Augenhöhe mit der Schrift und über die Schrift nahe, in der auch die differenten Auslegungen ihren Platz finden. Die rabbinische Verständnistradition hat sich dabei längst als ungeheure Bereicherung erwiesen.

2. Christologische Konzentration und bleibende alttestamentliche Wahrheit

Fragt man, worin denn nun das Neue liegt, das das Neue Testament prägt, so stößt man nicht auf Inhaltliches (man denke nur, wie sehr alles, was mit Gnade, Glaube, Gerechtigkeit und Rechtfertigung zu tun hat, in der Geschichte der christlichen Judenmission zurücktritt), sondern in erster Linie auf eine *christologische Konzentration*. Im Neuen Testament werden ganz unterschiedliche Heilsverheißungen, die im Alten Testament unverbunden nebeneinander stehen, mit dem einen Menschen Jesus verbunden. Diese Kombination bringt eine überraschende Dynamik hervor, dem sich die Dynamik des Urchristentums zumindest teilweise verdankt. Ich ver-

³⁹ So verzichtet J. Jeremias gleich ganz auf eine Behandlung dieser Fragen, um nicht v. Rad wiederholen zu müssen; vgl. J. Jeremias, *Theologie des Alten Testaments* (GAT 6), Göttingen 2015, 479.

⁴⁰ In der Überschrift einer Thesenreihe für eine gemeinsame Podiumsdiskussion in Köln (Juni 2015).

weise beispielhaft auf die sogenannten Titel Jesu. Sie gelten im Alten Testament mehreren, durchaus verschiedenartigen Heilsgestalten, werden aber im Neuen Testament alle auf den einen bezogen. Ob Messias oder Gottessohn, Menschensohn oder Gottesknecht und manche andere. Dazu kommt aus dem Bereich eschatologischer Hoffnungsbilder eine Fülle nicht-personaler Heilskonzepte, wie die Auferstehung der Toten, die anthropologische Erneuerung, der neue Bund. Doch auch außerhalb der in sich so vielfältigen Hoffnungssprache reiht sich eine Fülle weiterer Themen ein in diese Konzentration auf den einen. Man denke nur an die ethische Tradition der Tora oder an die grundlegenden anthropologischen Aussagen aus dem Beginn der Genesis. Es ist diese Konzentration der alttestamentlichen Vielfalt auf den einen Jesus von Nazareth, die man als „grundstürzend Neue“⁴¹ bezeichnen kann, nach dem immer wieder gefragt wird.

Gerade hier zeigt sich nun die Potenz der These von den beiden Gestalten des einen Gotteswortes für mich besonders deutlich – und sie bestätigt das, was die exegetische Arbeit wie selbstverständlich ergibt, was aber dogmatisch immer wieder ausgebremst wird. Wenn nämlich die menschengewordene Gestalt des Wortes die letztlich allein Entscheidende ist, gilt allzu oft theologisch nur noch das, was die *alten* Bilder und Hoffnungen in ihrer *neuen* Verbindung mit Jesus aussagen. Dabei geht aber Wichtiges verloren, zumal in traditioneller Textwahrnehmung. Die Hoffnungen bleiben Hoffnungen und zwar Hoffnungen Israels. Und das gilt für alle, gerade in ihrer Vielfalt und Verschiedenheit und in ihrer Differenz zur Rezeption im Neuen Testament. Denn die alttestamentlichen Texte sind eben uneingeschränkt Wort Gottes. Sicher werden dabei auch Spannungen zu Tage treten. Sie sind ein wichtiger Teil dessen, was wir in seiner zweigestaltigen Offenbarung von Gott erfahren.

Als Beispiel braucht nur an die alte, klassische Frage nach der mit dem Kommen des Messias verheißenen Weltveränderung erinnert zu werden, etwa die weltweite effektive Gerechtigkeit für die Armen (Jes 11 u.a.) oder den dauerhaften Frieden (Jes 9,6). Für das Judentum lag und liegt in dieser Differenz ihrer Hoffnung zur Wirkung Jesu immer ein wichtiger Punkt, der den Glauben an diesen Messias für sie einfach überflüssig macht. Für uns Nichtjuden und -jüdinnen aber heißt die uneingeschränkte Weitergeltung der alttestamentlichen Hoffnungen, dass wir im Glauben an Christus in die Hoffnungsgeschichte des Gottesvolkes eintreten.

3. Israel und die Menschheit – Partikularität und Universalität

Als der stärkste inhaltliche Unterschied zwischen dem alt- und neutestamentlichen Glauben wird nicht selten der partikulare Bezug auf Israel im Gegensatz zum universalen auf alle Völker und Menschen gesehen. Zunächst liegt bei *diesem* Thema und nicht bei der Umsetzung in griechische Denkformen, der deutlichste Bruch in der theologischen Entwicklung der alten Kirche. Während viele Aspekte des Alten Testaments auch noch hinter den Formulierungen des Apostolikums und selbst

⁴¹ So die Formulierung von U. Becker, „Neue Einsichten und Konzepte zur christologischen Deutung des Alten Testaments“, *KuD* 62 (2016), 95-114 (111). Für ihn konnte dieses Neue zwar nur mit Hilfe des Alten Testaments zur Sprache gebracht werden, doch „dieses historische Faktum darf (...) nicht mit theologischer Notwendigkeit verwechselt werden“ (112). Vom Alten Testament bleiben nur „kongeniale“ Einzeltexte, die aber keinen anderen Rang haben als „Kirchenlieder“.

der Inkarnationslehre stehen, fällt der biblische Bezug aller dieser Aussagen auf Israel nicht nur weg, sondern er wird nur noch negativ, als das zu Überholende gesehen. Das Gotteswort an die Juden wird angeblich durch das Gotteswort an alle Menschen überholt und abgelöst.⁴²

Doch Gottes Bezug zu Israel wie zur Menschheit insgesamt ist zentraler Teil des einen Gotteswortes in seinen beiden Gestalten. Damit ist auch die Spannung zwischen beiden ein konstitutiver Teil jeden biblischen Glaubens.

Im Alten Testament steht Israel und Gottes Geschichte mit ihm im Zentrum. Wenn das Alte Testament als Gestalt des einen Wortes Gottes christlicherseits uneingeschränkt zu lesen und zu predigen ist, dann auch inhaltlich unkorrigiert, also als Wort Gottes an die Juden und Jüdinnen (Joh 10,35). Nur so kann ja die Anerkennung von Bund und Erwählung Israels Teil unseres Bekenntnisses zu Jesus Christus werden.

Doch ist das Zentrum ja nicht alles. Es ist keine kleine, sondern eine ausgesprochen große Textgruppe, die in der Schrift den Israelbezug mit der Geschichte Gottes mit allen Menschen verbindet – von der Schöpfung bis zur Hoffnung auf das endliche Kommen aller Völker zu ihrem Schöpfer. Sie beginnt in Gen 12 mit dem Segen für alle Völker und hat Höhepunkte bei Deuteronesaja und im 12-Prophetenbuch, ganz zu schweigen von den großen und vielen Texten, die von Gottes Beziehung zu Nichtisraeliten handeln. Sie alle kommen in christlicher Sicht zumeist nur am Rande vor und sie werden fast durchgängig auch in Theologien des Alten Testaments so behandelt – weil sie theologisch nicht gebraucht und überflüssig sind, solange wir uns in der Auslegung der Texte mit Israel identifizieren, statt zuerst und zuletzt mit eben diesen Völkern.

Was nun das Neue Testament betrifft, so lohnt zunächst ein genauer Blick darauf, wie es zu seiner universalen Seite kommt. Ausgangspunkt sind ohne Zweifel die Begegnungen mit dem Auferstandenen, die alles in Bewegung setzen. Und es sind diese Begegnungen, die die Verheißungen der Schrift für die Völker aktualisieren. So bei Paulus, dem einzigen direkten Zeugen für eine solche Begegnung (Gal 1,16), so bei Lk 24,47 bis hin zu den Lebensbäumen zur Heilung der Völker (Offb 22,2). Und warum der Akzent gerade hier liegt, liegt auf der Hand. Denn die Überwindung des Todes Jesu durch Gott bestätigt *alle* eschatologischen Hoffnungen und Verheißungen der Schrift und setzt sie aktuell neu in Kraft. Dieses neue „Schon“ kann ja meist nur bekräftigen und erneuern, was es auch in Israel längst als „Schon“ im „Noch nicht“ gibt. Doch mit einer dieser Hoffnungen kann man beginnen. Man kann anfangen, die Völker einzubeziehen. Die Kräfte des Geistes zeigen hier erkennbare Wirkung. Auch hier bleibt Hoffnung die entscheidende Dimension, denn es kommen ja nicht, wie in den biblischen Verheißungen, die Völker im Ganzen zum Gott Israels, sondern es sind kleine Gruppen. Es ist ein Anfang, und zwar der Anfang, durch den „wir“ hineinkommen.

Und so sehr auch das Neue Testament von diesem Anfang handelt, die Bindung an Israel ist ja nicht geleugnet oder auch nur unsichtbar geworden. Das hat vielmehr erst eine christliche Exegese erreicht, die beispielsweise den ersten Teil des

⁴² Im Anschluss an O. Skarsaune, „Altkirchliche Christologie – jüdisch / unjüdisch?“, *EvTh* 59 (1999), 267-285.

Römerbriefs von Röm 9-11 getrennt hat. Und gerade die ersten drei Evangelien bezeugen unvoreingenommen gelesen durchgehend diesen Zusammenhang.⁴³

Das Universale und das Partikulare gehören in beiden Testamenten zusammen, weil sie bei Gott zusammen gehören. Diese Spannung konstituiert die Bibel in ihren beiden Teilen. Darin wurzelt die Hoffnung, dass die für uns Christen und Christinnen theologisch unumgehbare Aneignung der jüdischen Bibel nicht weiter als Enteignung wahrgenommen wird.

4. Die Fülle des Alten Testaments und Gottes Wirken in der Fülle der Realität

Wird das Alte Testament als Gestalt des einen Wortes Gottes auch christlicherseits uneingeschränkt gelehrt und gepredigt, wird in Kirche und Theologie das noch kräftiger zur Wirkung kommen, was schon immer der stärkste Grund für das Faszinosum Altes Testament war: seine inhaltliche Breite, seine Vielfalt, die der gesamten Erfahrung von (zunächst der damaligen) Wirklichkeit entspricht - und nur so kann man von Gott als einzigem reden. Wollte man die *christologische Konzentration* als alleinige Basis für die christliche Religion nehmen oder aber vom Alten Testament nur das gelten lassen, was im Neuen Testament ausdrücklich rezipiert wird oder sonst einem bereits festliegenden Bild Jesu entspricht, - und es gibt nach wie vor viele theologische Stimmen, die genau das wollen - könnte ein massiver Wirklichkeitsverlust die Folge sein (und das Christentum war ja oft auch dementsprechend).

Dietrich Bonhoeffer hat wohl in der Neuzeit als Erster die „Inanspruchnahme des irdischen Lebens“ in seiner ganzen Fülle für Gott eingefordert, bzw. Gott in der Polyphonie des Lebens, um nur zwei seiner Formulierungen zu gebrauchen. Und er kommt auf diese biblische Dimension nicht zufällig durch seine intensive neue Lektüre des Alten Testaments. Er entdeckt etwa die Erotik des Hohenliedes mit ihren körperlichen Aspekten und nennt das „die beste ‚christologische‘ Auslegung.“⁴⁴ Dabei setzt er das Wort „christologisch“ in Anführungsstriche. Denn das Alte Testament bereichert hier wie auch sonst den Christusglauben um die Wirklichkeit und darf nicht umgekehrt durch ihn bestimmt werden. Das Alte Testament bringt ihn also theologisch zu Wirklichkeiten, die jedes Leben mitprägen und die gerade biblisch gesehen nicht unmittelbar mit Christus verbunden sind. Die erotische Liebe, der Segen in seiner Fülle, man wird hinzufügen müssen: die Schöpfung, die Erfahrung der Weisheit, das Leiden Hiobs und die Skepsis Kohelets, Welt- und Sozialpolitik in prophetischer, Gerechtigkeit in rechtlicher Perspektive, das und vieles andere mehr wird dabei auf eine theologisch unentbehrliche Weise von Gott in Anspruch genommen. Aber auch die speziellen theologischen Themen des Neuen Testaments, wie das messianische Wirken, das Kreuz, die Rechtfertigung u.v.a. sind alle schon im Alten Testament ausgebildet, und das Neue Testament ist bleibend und zwar gerade für seinen Bezug auf die jeweilige Gegenwart auf diese Vielfalt und ihre Wahrheit angewiesen.

⁴³ Dazu besonders Wengst, *Mirjams Sohn*; vgl. auch D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien. Die Geschichte des jüdischen Christus* (Judentum - Christentum - Islam 12), Würzburg 2015.

⁴⁴ So im Brief vom 2. Juni 1944; D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (DBW 8), Gütersloh 2011, 460.

Aus dieser Fülle sei abschließend nur daran erinnert, dass es ein entspanntes, ja positives Verhältnis zu anderen Religionen, wie es in einer immer vernetzteren Welt alltäglich und lebensnotwendig ist, nur auf der Basis des Wortes Gottes an Israel geben wird. Unsere langsame Entfernung von der schrecklichen Erbschaft der christlichen Dogmengeschichte, wonach außerhalb des rechten Glaubens nur sadistischste Höllenstrafen drohen, ist eng mit der langsamen Wiederannäherung der Christenheit an Judentum und Altes Testament verbunden. Im Alten Testament, dem man immer noch nationale Engführung unterstellt, gibt es nicht nur ein deutlich anderes Verständnis des sogenannten Sündenfalls, der in traditionell-christlicher Sicht unfähig zu allem Guten machen soll, was dann einzig durch Christus überwunden wird, hier gibt es auch Texte, die sehr differenziert von der Beziehung des einen Gottes zu Menschen anderer Religionen und Kulturen sprechen – von Hagers Begegnung und Neubenennung des Gottes Abrahams über die Radikalität eines Amos (Am 9,7) bis hin zu Gestalten wie Hiob. Diese Gestalt des Wortes Gottes grenzt Ungläubige nicht aus und nur von ihr her werden wir lernen, auch die andere Gestalt desselben Wortes, Jesus Christus, anders wahrzunehmen.