

Aller neu!?

Neutestamentliche Anmerkungen zum Verhältnis der beiden Testamente

Die größte theologische Leistung, die von der Kirche je erbracht worden ist, besteht nicht in der Formulierung der großen Glaubensbekenntnisse und der Entwick-

lung der Trinitätstheologie; sie besteht in der Herausbildung des biblischen Kanons.¹ Die Hauptarbeit hat die Ekklesia schon im 2. Jahrhundert getan. Insbesondere waren

es Justin (ca. 100–165) und Irenäus († ca. 202), die den Klärungsprozeß vorangetrieben haben²: im kritischen Dialog mit dem kulturell weit überlegenen Judentum, aber auch mit innerchristlichen Gegnern. Die erste Theologengeneration der Christenheit hat nicht nur die wesentlichen Vorentscheidungen im Prozeß der *neutestamentlichen* Kanonbildung getroffen³, sondern gleichzeitig die normative Bedeutung zur Geltung gebracht, die Israels heiligen Schriften für den christlichen Glauben zukommt.⁴ Das Resultat ist die *eine* christliche Bibel mit ihren *beiden* Teilen, dem Alten und dem Neuen Testament. Diese Verbindung, die der Heiligen Schrift des Christentums ihre unverwechselbare Gestalt gibt, birgt ein gewaltiges Konfliktpotential in sich – das aber gerade die Voraussetzung jenes unerschöpflichen Energiepotentials ist, aus dem ihre Normativität resultiert.

1. Das Konfliktpotential des christlichen Kanons

Die Kanon-Entscheidungen der Alten Kirche sind in schweren, verlustreichen Kämpfen gefallen. Der rote Faden der „Orthodoxie“ zieht sich verschlungen und gewunden durch die frühe Theologiegeschichte; er hat sich, nicht ohne mancherlei Abrisse und komplizierte Verknotungen, erst allmählich und gegen vielerlei Widerstände herausgesponnen.⁵ An Alternativen hat es nicht gefehlt. *Prima facie* schienen sie viel einfacher zu sein und viel glattere Lösungen zu bieten.

1.1 Drei Infragestellungen des christlichen Kanons

Drei Gegen-Modelle aus alter Zeit seien genannt – sie sind lehrreich bis heute.

Erstens Markion: Für den Sohn eines Bischofs am Schwarzen Meer (85– ca. 160), eine der schillerndsten Gestalten des 2. Jahrhunderts, ist die Entscheidung klar. Sein Hauptwerk ist zwar, weil es als häre-

tisch eingeschätzt wurde, verlorengegangen, kann aber aus Gegenschriften der Kirchenväter fragmentarisch rekonstruiert werden.⁶ Es führt den programmatischen Titel „Antithesen“. Die Leitidee: Zwischen der Theologie des Alten und des Neuen Testaments besteht ein prinzipieller Widerspruch, vor allem im Gottesbild; das Alte Testament verkünde einen schwachen, gewalttätigen, unsicheren, halbweisenden Gott, der mit dem starken, barmherzigen, souveränen, allwissenden, „fremden“ Gott Jesu nichts gemein habe. Die Konsequenz: Das Alte Testament ist für Juden gewiß bedeutend, für Christen aber inakzeptabel; es kann ihnen nicht als Heilige Schrift gelten. Der Hintergrund: Markion ist kein Antisemit, aber er ist in seiner Ablehnung des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens nicht ganz unbeeindruckt von der Gnosis, deren radikaler Verwerfung des Materiellen und Geschichtlichen er Tribut leistet.⁷

Zweitens der Barnabasbrief: Für den Autor des pseudepigraphen Schreibens⁸, der sich die Autorität einer der bedeutendsten Gestalten des Urchristentums leiht, stellt sich etwa zur gleichen Zeit die Konstellation vollkommen anders dar. Das „Alte Testament“ ist *die* Offenbarungsurkunde. Sie enthält alle Wahrheit, die zum Heile nötig ist. Nur: Sie spricht exklusiv von Christus und den Christen. Über Israel und die Juden sagt sie nichts. Das gerade sei die wahre Kunst der Exegese: durch allegorische und typologische Auslegungen festzustellen, daß jene Texte, die von den Juden als ihre Heilige Schrift reklamiert werden, in Wahrheit nur an die Kirche gerichtet sind (4,6ff). Die Schrift begründe den Glauben an die sündenvergebende Kraft des Todes Jesu und befähige deshalb zur Erfüllung des Gesetzes Jesu (2,1–3,6; 4,1–8), an der die Hoffnung auf das ewige Leben hängt (16,7ff). Diese „Gnosis“ zu vermitteln, ist das ehrgeizige Ziel des „Barnabas“ (1,5).

Drittens die Pseudoklementinen: Um 200 tauchen, zuerst in Syrien, pseudonyme Petrus-Predigten (*Kerygmata Petrou*) auf,

in denen ein antipaulinisches Judenchristentum zu Wort kommt, das der gängigen christologischen Lektüre des Alten Testaments mit äußerster Reserve begegnet. Anfang des 4. Jahrhunderts erscheinen diese Homilien nach mehrfacher Überarbeitung in einer kleinen Reihe von Schriften, die nun Clemens Romanus, dem Autor des (Ersten) Klemensbriefes (ca. 96/97), zugeschrieben werden (und deshalb allesamt Pseudoklementinen heißen).⁹ Unverkennbar unter gnostischem Einfluß entfaltet sich in den apokryphen Petrus-Homilien eine Offenbarungstheologie, deren zentrale Gestalt „der wahre Prophet“ ist (Hom III 17–28). Er verkündet den einen und einzigen Weg des Heiles: das Gesetz vom Sinai (Hom II 37–52 u. ö.). Auf Erden hat er sich nacheinander in verschiedenen Gestalten manifestiert (Hom III 20,2): in Adam (Hom III 17,3; R I 47), in Mose (Hom III 47,1), schließlich in Jesus. Der Kyrios bringt die endgültige Klarheit über den genauen Wortlaut (Hom II 381; III 49,2) und den wahren Sinn des Gesetzes (Hom III 18f), den die Pharisäer und Schriftgelehrten – angeblich – verfälscht haben. Den christlichen Aposteln fällt deshalb die Aufgabe zu, jenes Gesetz zu verkünden, das „durch Mose kundgetan und durch unseren Herrn in seiner ewigen Dauer bestätigt worden ist“ (EpPet 2,5).

Alle drei Positionen sind nicht nur extrem, sie sind abseitig. Es wäre aber zu einfach, sie in das Kuriositätenkabinett der Theologiegeschichte zu verbannen. Gerade wegen ihrer Überspitzungen weisen sie auf drei große Versuchungen und drei große Chancen jeder christlichen Kanontheologie hin.

1.2 *Drei Versuchungen christlicher Kanontheologie*

An Markion, am Barnabasbrief und an den Pseudoklementinen läßt sich geradezu eine Typologie „häretischer“ Versuchungen christlicher Kanontheologie entwickeln – die desto gefährlicher sind, je besser sie sich tarnen.

Die erste Versuchung besteht darin,

die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens so einseitig zu betonen, daß darüber der Zusammenhang mit der Heiligen Schrift Israels verlorengeht. Dann schneidet sich der christliche Glaube von seiner Wurzel ab. Aber auch das Neue Testament nimmt Schaden: In Markions „Kanon“ haben nur noch ein verstümmeltes Lukasevangelium und ein Corpus zurechtgestutzter Paulus-Briefe Platz; alle anderen Schriften müssen wegen judaisierender Tendenzen ausscheiden, Lukas und die Paulinen werden verfälscht.

Die zweite Versuchung besteht darin, das Alte Testament zwar als Offenbarungsurkunde anzuerkennen, aber gleichzeitig Israel zu entwenden und für die Kirche zu vereinnahmen, indem man sagt, seiner „tieferen“ und „eigentlichen“, seiner „wahren“ Bedeutung nach rede es von Christus. Auch hier sind die Konsequenzen fatal: es kann weder der Eigenwert des Alten noch die spezielle Bedeutung des Neuen Testaments erkannt werden. Das Beispiel des Barnabasbriefes ist signifikant. Er verkehrt den Sinn zentraler alttestamentlicher Texte in ihr glattes Gegenteil – und er verliert über das „Neue Testament“ kein einziges Wort: nicht ohne innere Folgerichtigkeit, da ja doch Mose und die Propheten, David und Salomo angeblich zur Genüge über das Christusgeschehen Auskunft gegeben haben.

Die dritte Versuchung besteht darin, mit Berufung auf die offenbarungstheologische Dignität der Bibel Israels die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens zu relativieren und deshalb die christliche Verkündigung auf die Wiederholung, Einschärfung und Aktualisierung des Gesetzes zu beschränken. Dem neutestamentlichen Kerygma wird man damit schwerlich gerecht. Wie wenig man aber auch dem „Alten Testament“ und den Juden einen Gefallen erweise, zeigen gerade die Pseudoklementinen, wenn sie wesentliche Teile des „Alten Testaments“ (darunter alle, die sich auf die Opfer, den Tempel und den König beziehen) als Verfälschungen hinstellen – wiederum nicht ohne Folgerich-

tigkeit, da der christliche Nomismus wenigstens halbwegs mit dem israelitischen Schrift-Zeugnis in Einklang gebracht werden muß.

Ist es allein ein historischer Zufall, daß sowohl Markion als auch der Barnabasbrief als auch die Pseudoklementinen – jeweils auf ihre Weise – der Gnosis Tribut leisten? Oder zeigt sich hier nicht doch, daß es letztlich immer ein ungeschichtliches, ideologisches Denken ist, das die spannungsvolle Einheit der zweigeteilten *Biblia christiana* aus den Augen verliert? In jedem Fall tendieren alle drei Positionen zu einer Ethisierung des Christlichen. Damit sind sie zwar für ihre Zeit durchaus typisch. Aber sie weisen zugleich darauf hin, wie verhängnisvoll diese Neigung ist, die sich auch gegenwärtig so großer Beliebtheit erfreut und letztlich doch nur das Symptom einer Auszehrung der biblisch fundierten Theologie ist.

1.3 Drei Chancen christlicher Kanontheologie

Die drei großen Versuchungen christlicher Kanontheologie weisen in paradoxaler Weise auf die drei großen Chancen hin, die sie hat. Diese Chancen ergeben sich nur dann, wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: daß zum einen die christliche Kanon-Theologie in aller Konsequenz bei der Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes ansetzt, um deren Theologik zu erkennen versucht, und daß sie zum anderen bei der alt- und neutestamentlichen *Gottesrede* ansetzt, die sie zwar in allen Implikationen, nicht zuletzt den ethischen, zu beachten, die sie aber in jeder Hinsicht zuerst als Zeugnis eines durch Gott selbst begründeten *Gottesglaubens* zu interpretieren hat.

Die *erste Chance* besteht darin, die Unableitbarkeit und Unüberbietbarkeit des Christusgeschehens in den Mittelpunkt zu stellen, dieses Christusgeschehen aber als eschatologische Selbstmitteilung *Gottes* zu begreifen. So entspricht es dem neutestamentlichen Glaubenszeugnis. Schon in 1 Kor 15,3b–5, dem ältesten christlichen

Credo, heißt es, daß sowohl der stellvertretende Sühnetod als auch die Auferweckung Jesu „gemäß den Schriften“ erfolgt seien. Damit ist nicht behauptet, daß bestimmte Prophetenverse hintergründig schon von Jesus gesprochen hätten, sondern ausgesagt, daß im Christusgeschehen jenes Heilshandeln Gottes aufgipfelt und eschatologisch re-konstruiert wird, das schon Israels Heilige Schriften authentisch bezeugen. Markions Schrift-Dichotomie ist schon im Ansatz der neutestamentlichen Theologie der Boden entzogen.

Die *zweite Chance* besteht darin, das Alte Testament als das Dokument der Glaubensgeschichte *Israels* zu würdigen und dieses Glaubenszeugnis auf die Offenbarung des *einen* Gottes zurückzuführen. Auch das entspricht neutestamentlicher Theologie. Zumal Paulus im Römerbrief (3,2; 9,4) beides betont hat, daß die („alttestamentliche“) Schrift *Israel* gegeben ist (was zu den bleibenden Vorzügen des Gottesvolkes gehört) und daß sie auch den Christen als Wort Gottes gilt (vgl. 1,2). Die Schrift-Theologie des Barnabasbriefes widerspricht diesem paulinischen Grundsatz diametral, sie widerspricht strikt *allen* neutestamentlichen Positionen zur Bibel *Israels*. Daß der Brief trotz seines (mittels Pseudepigraphie erhobenen) Authentizitätsanspruchs und trotz seiner Wertschätzung in weiten Teilen der frühen Kirche doch nicht in den neutestamentlichen Kanon aufgenommen wurde, ist ebenso konsequent wie providentiell.

Die *dritte Chance* besteht darin, das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament ohne einseitige Gewichtigungen als eine Spannungseinheit zu sehen, die dadurch konstituiert wird, daß Gott in seinem Heilshandeln sich selbst treu bleibt, indem er durch Jesus Christus sein leidenschaftliches Engagement für die Rettung der Menschen in unerhörter und unüberbietbarer Weise aufgipfeln läßt. Hier, im „je mehr“ der Gnade des „je größeren“ Gottes, liegt der Angelpunkt einer neutestamentlich fundierten Theologie der *ganzen* Heiligen Schrift. Wiederum

liefert Paulus das Stichwort: Wenn er in 2 Kor 3 den Alten und den Neuen Bund einander gegenüberstellt und dabei auch an das schriftlich kodifizierte Gesetz und das apostolische Evangelium denkt, macht er zwar aus seiner christlichen Glaubensüberzeugung keinen Hehl, daß nicht durch die Tora, sondern einzig durch den gekreuzigten Jesus Christus der Tod ins Leben verwandelt wird; aber er läßt sich in diesem hoch polemischen Passus nicht zu einer Abrogation der Tora verführen, sondern argumentiert (wie er meint: mit der Schrift), daß der überirdische Glanz, den das Sinai-Gesetz verbreitet, bei weitem von dem Glanz überstrahlt wird, der auf dem Christus-Evangelium liegt.¹⁰ Nicht die Abwertung des Gesetzes-Dienstes, sondern das „*Um so viel mehr*“ des Christus-Dienstes (3,8.9.11) ist die Pointe des Apostels. Für eine Erklärung des Neuen Testaments als Bestätigung und Bekräftigung des Alten ist dann ebensowenig Platz wie für eine Verstümmelung der Bibel Israels zum Zwecke christlicher Legitimation. Diese drei Chancen sind leicht verspielt. Wer wie Rudolf Bultmann das Alte Testament als das Dokument eines großen Scheiterns am Gesetz und *deshalb* als das für Christen unverzichtbare Dokument einer großen Verheißung liest¹¹, kann zwar durchaus die soteriologische Neuheit des christlichen Evangeliums würdigen, wird dem Alten Testament aber schwerlich gerecht (ohne deshalb schon antijudaistisch zu sein¹²). Wer wie Peter Knauer meint, allein im „christlichen trinitarisch-inkarnatorisch-pneumatologischen Verständnis ... die Schrift Israels überhaupt als ‚Wort Gottes‘ verstehen“ zu können¹³, kann zwar die Einheit des Alten und Neuen Testaments wahren, muß sich aber fragen lassen, wie er mit dieser Schrift-Theologie ein „brüderliches“ Verhältnis zum Judentum gewinnen und die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens wahren will (ohne daß deshalb schon der Vorwurf des Neo-Markionismus begründet wäre¹⁴). Wer hingegen wie Erich Zenger das Neue Testament als einen „Kommentar“ zum

Alten vorstellt, das für die Christen das eigentlich grund-legende Glaubens-Dokument sei¹⁵, kann zwar die notorische Mißachtung und Vereinnahmung der Bibel Israels in der Kirche kritisieren, wird aber dem Neuen Testament schwerlich gerecht (ohne deshalb schon an den Fundamenten des Christentums zu rütteln¹⁶).

2. Das Energiepotential des christlichen Kanons

Zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herrscht eine enorme Spannung. Sie resultiert daraus, daß es sich beim Alten Testament eben um die Heilige Schrift *Israels* handelt, die zwar an nicht unwichtigen Stellen ein Heilshandeln Gottes erwarten läßt, das alle bisherigen Gnadenerweise unendlich übertrifft, sich aber ihrem Literalsinn nach einer christologischen Auslegung entzieht, während das Neue Testament eben die Sammlung grundlegender Zeugnisse des Glaubens an *Jesus Christus* ist, die zwar im Alten Testament und im Judentum wurzeln, aber ihr eigentliches Thema nicht in der Fortschreibung der Geschichte Israels oder der Kommentierung der Tora haben, sondern im Grundgeschehen des Wirkens, des Todes, der Auferweckung und der erhofften Parusie Jesu Christi. Daraus folgt, daß – im Horizont des *christlichen* Glaubens – die beiden Testamente ebenso klar unterschieden wie fest miteinander verbunden sind. In einer christlichen Theologie der Heiligen Schrift kommt es nicht darauf an, die Spannung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament herabzusetzen, sondern sie aufrechtzuerhalten und ihr Energiepotential zu nutzen.

2.1 Drei Modelle christlicher Kanontheologie

In der gegenwärtigen Diskussionslandschaft ragen drei Konzepte einer Gesamt-Biblischen Theologie hervor, die kurz portraitiert und kritisiert seien.

Erstens der traditionsgeschichtliche

Ansatz: Weit verbreitet, sehr angesehen und detailliert begründet ist die vom Alttestamentler Hartmut Gese¹⁷ und vom Neutestamentler Peter Stuhlmacher¹⁸ in Tübingen vertretene These, daß die Geschichte Jesu den stringenten Höhepunkt der Verheißungsgeschichte Israels bilde; deshalb sei einerseits das Alte Testament in seiner Mitte für das Neue Testament *geöffnet*, während dieses umgekehrt von seinem Ansatz her im Alten Testament wurzele. Die Stärke dieses Konzeptes liegt darin, daß es die beiden Testamente nicht auseinanderreißt, sondern zusammenhält, und daß es ihren Zusammenhang nicht einfach postuliert, sondern traditionsgeschichtlich zu rekonstruieren sich vornimmt, also die Texte selbst sprechen läßt. Doch hier liegt auch das Problem. Denn so wenig bezweifelt werden kann, daß das Neue Testament originär das Alte zur Voraussetzung hat, so sehr muß gefragt werden, ob das Alte Testament wirklich genuin zum Neuen hin offen ist. Gewiß gibt es alttestamentliche Texte, gerade jüngeren Datums, die in eine transzendente Zukunft Gottes weisen. Aber sind sie mehr als eine äußerste Möglichkeit, sind sie wirklich die theologische Konsequenz der gesamten alttestamentlichen Theologie? Und sprengt der Glaube an die Messianität Jesu, des gekreuzigten Gottessohnes, nicht die Dimensionen alttestamentlicher Messias Hoffnungen?¹⁹ Läßt sich deshalb eine traditionsgeschichtliche Kontinuität zwischen beiden Testamenten wirklich historisch-kritisch aufweisen – und *theologisch* widerspruchsfrei denken? Wäre dann nicht auch die Schrift-Lektüre des Judentums prinzipiell diskreditiert? Und gleichzeitig die eschatologische Unableitbarkeit des Heilswirkens Jesu relativiert?

Zweitens der kanongeschichtliche Ansatz: Der Amerikaner Brevard S. Childs geht (was nicht unumstritten ist) davon aus, daß der „alttestamentliche“ Kanon den neutestamentlichen Autoren bereits vorgegeben sei. Deshalb lasse sich die Ganzheit und Einheit der christlichen Bibel nur dann erheben, wenn zuerst die Theologie der *Biblia Hebraica* in ihrer ka-

nonischen Endgestalt für sich und dann – unter der Voraussetzung des alttestamentlichen Kanons – die neutestamentliche Theologie in ihrer Entstehungsgeschichte dargestellt werde; im Anschluß sei nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden zu fragen – dies nun freilich nicht, um theologische Sachkritik an alt- oder neutestamentlichen Positionen zu üben, sondern um die Schriften Israels und des Urchristentums in ihrem wechselseitigen Miteinander und ihren gegenseitigen Ergänzungen als das grund-legende Gesamt-Zeugnis des *einen* Gottes verstehen zu können.²⁰ Dieser hermeneutische Ansatz besteht dadurch, daß er erst die Theologie der Bibel Israels *für sich* erheben und dann erst das Zeugnis des Neuen Testaments reflektieren will; überdies stellt er die Theozentrik beider Testamente als die zentrale Perspektive ihrer wechselseitigen Verbindung heraus. Aber im Gegensatz zum Neuen Testament arbeitet Childs im Alten Testament nicht traditionsgeschichtlich; das führt nicht nur zu Harmonisierungen, sondern spiegelt auch ein Konzept Biblischer Theologie, das sich nicht entlang der Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte der Texte ausarbeitet, damit aber exegetisch nicht zu überzeugen vermag. Vor allem fragt sich, ob die Vorstellung einer wechselseitigen *Ergänzung* der alttestamentlichen und neutestamentlichen Theologie wirklich die Struktur ihres Verhältnisses trifft und nicht den eschatologischen Neuanfang herunterspielt, den Gott nach *neutestamentlich* begründetem Glauben durch Jesus Christus gesetzt hat.

Drittens der rezeptionsgeschichtliche Ansatz: Der Göttinger Neutestamentler Hans Hübner²¹ setzt bei der Beobachtung an, daß zwar einerseits die Schrift Israels nicht nur eine illustrative und nachträglich legitimierende, sondern eine argumentative und grundlegende Bedeutung für die großen Theologien des Neuen Testaments hat, daß aber das „Alte Testament“ von den neutestamentlichen Autoren nicht in seiner ganzen Länge und Breite, sondern nur in kennzeichnender Selektion rezipiert

werde und daß viele alttestamentliche Texte auch nicht in ihrer (historisch-kritisch zu eruiierenden) ursprünglichen Bedeutung, sondern in z. T. nicht unerheblichen Umdeutungen angesprochen werden. Daraus zieht er die Folgerung, daß die Heilige Schrift Israels nicht „an sich“, sondern nur in ihrer Rezeption durch die neutestamentlichen Schriften das „Alte Testament“ des christlichen Kanons sei. Dieser hermeneutisch-theologische Ansatz ist nicht nur deshalb bemerkenswert, weil er *en détail* die substantielle Bedeutung der „Schrift“ für die Entwicklung der neutestamentlichen Theologie nachweist; er ist auch deshalb weiterführend, weil er klar darlegt, daß eine *gesamtbiblische* Theologie beider Testamente sich nur im Horizont des *christlichen* Glaubens als eine essentielle Aufgabe stellt und daß die *interpretatio christiana* der (alttestamentlichen) „Schrift“ im Neuen Testament ein wesentliches Bindeglied zwischen beiden Testamenten ist. Problematisch ist allerdings, daß in diesem Ansatz das theologische Zeugnis der „alttestamentlichen“ Texte in seinem *ursprünglichen* Sinn keinen rechten Platz findet. Das aber widerspricht der Überzeugung der neutestamentlichen Autoren, für die allesamt die „Schrift“ zur Gänze „heilig“ und inspiriert ist. Überdies geriete der rezeptionsgeschichtliche Ansatz, wenn er verabsolutiert würde, in die Gefahr, eine „Biblische Theologie“ nicht aus den alt- und neutestamentlichen Texten selbst herauszulesen, sondern vom Neuen Testament her in die alttestamentlichen Schriften hineinzuprojizieren; das aber wäre ein Unterfangen, das fundamentaltheologisch vor erhebliche Probleme stellt, insofern gerade an dieser zentralen Stelle nicht von der konkreten Entstehungsgeschichte und ursprünglichen Bedeutung der Texte her argumentiert werden könnte.

2.2 Drei Eckpunkte einer christlichen Kanontheologie

Eine Kanon-Theologie, die sowohl dem Selbstzeugnis der alt- und neutestamentlichen Texte gerecht werden will als

auch ihrer ekklesialen Wirkungsgeschichte, entwickelt sich auf einer Fläche, die von drei Eckpunkten markiert wird.

Der erste Eckpunkt: Das Alte Testament ist in seiner geschichtlich gewachsenen Ganzheit der unverzichtbare *erste* Teil des christlichen Kanons. Dies gilt nicht nur deshalb, weil die neutestamentlichen Autoren auf zentralen Themenfeldern, etwa der Theologie oder der Eschatologie, an alttestamentliche Schriften anknüpfen; es gilt auch nicht nur deshalb, weil es auf zentralen Themenfeldern ein „Plus“ des Alten Testaments gibt, etwa in der Schöpfungstheologie oder der Sozialethik.²² Der eigentliche Grund für die fundamentale Bedeutung des Alten Testaments im christlichen Kanon besteht darin, daß es die Heilige Schrift jenes Gottesvolkes *Israel* ist, mit dem die Ekklesia, folgt man dem Apostel Paulus in Röm 11, dank Gottes Erwählungsgnade wurzelhaft verbunden ist. Wenn Christen die Urkunde ihres Glaubens studieren wollen, können sie nicht nur das Neue Testament und nicht nur Teile der Heiligen Schrift Israels, sie müssen das Alte Testament in seiner ganzen Länge und Breite lesen – weil sie hier bezeugt finden, wie vielfach und vielförmig (vgl. Hebr 1,1) sich der *eine* Gott, den sie mit Jesus „*Abba*“ nennen dürfen (Mk 14,36; Gal 4,6; Röm 8,15), durch das Wort von Menschen in der Geschichte seines erwählten Volkes kundgetan hat.

Der zweite Eckpunkt: Das Neue Testament ist in all seiner Vielfalt das bleibend verbindliche Zeugnis des Christusgeschehens. Weil es von Jesus Christus handelt, ist es radikal mit dem Alten Testament verbunden – und ihm gegenüber etwas substantiell Neues. Es ist radikal mit Israels Heiliger Schrift verbunden, weil Jesus selbst ein Jude ist und dieses Jude-Sein nicht historischer Zufälligkeit entspringt, sondern heilsgeschichtlicher Notwendigkeit; der „Stammbaum“ Jesu in Mt 1,1–17 (vgl. Lk 3,23–38) ist dafür ein denkbar klarer Ausdruck. Das Neue Testament ist aber auch gegenüber dem Alten etwas substantiell Neues: nicht weil hier die bessere

Ethik, die reinere Gnade, das klarere Gottesbild, die stärkere Universalität zur Sprache käme, sondern weil das Alte Testament, historisch-kritisch gelesen, durchgängig von Jesus Christus schweigt, während das Neue Testament, historisch-kritisch gelesen, durchgängig von Jesus Christus spricht – nicht in dem Sinne, daß die Christologie sein ein und alles wäre, aber doch in dem Sinn, daß es alles und jedes auf sie bezieht, von ihr herleitet, durch sie bestimmt: Daß es vom Wirken und Leiden Jesu erzählt, daß es seine Präexistenz und seine Inkarnation, seinen Heilstod und seine Auferweckung, seine Erhöhung und seine Parusie bekennt, ist das große „Plus“ des Neuen Testaments. Insofern es den „Kanon“ (Gal 6,16), also die Richtschnur des Christusglaubens bildet, ist es nicht nur eine Ergänzung, Aktualisierung oder Bestätigung des Alten Testaments, an dessen Kanonizität es partizipierte. Vielmehr steht es als Zeugnis der Geschichte Jesu, seines Todes und seiner Auferweckung aus eigenem Recht im Kanon. Mehr noch: Es konstituiert ihn in seiner Zweiteiligkeit.

Dritter Eckpunkt: Das Verhältnis zwischen beiden Testamenten kann weder durch eine Nivellierung ihrer Unterschiede noch durch einseitige Gewichtungen angemessen bestimmt werden, weder durch eine christologische Besetzung des Alten Testaments noch durch eine religionsgeschichtliche Auflösung des Neuen Testaments, sondern nur durch die Wahrnehmung jener soteriologischen Dynamik des Offenbarungshandelns Gottes, die schon nach wichtigen alttestamentlichen Texten auf die Rettung von Juden und Heiden zielt und durchgängig nach dem Zeugnis des Neuen Testaments auf die futurisch-transzendente Vollendung und die präsentisch-geschichtliche Antizipation der Gottesherrschaft durch den Gottessohn Jesus Christus zielt.

Daß sich die Einheit der zweigeteilten *Biblia christiana* nur von jener theozentrischen Christologie und jener ihr entsprechenden christozentrischen Theologie der

neutestamentlichen Autoren erschließt, die grundlegend im Neuen Testament bezeugt wird, ist im Grunde evident – muß aber angesichts alter Neigungen zu einer Auflösung der Theologie in Christologie und neuer Tendenzen zu einer Relativierung der Christologie durch die Theologie doch in Erinnerung gerufen werden. Von diesem Ansatzpunkt aus erschließt sich das Verhältnis zwischen beiden Testamenten nicht als das einer evolutiven Entwicklung vom Niederen zum Höheren, vom Partikularistischen zum Universalen oder vom Gesetzlichen zum Freiheitlichen, sondern als unüberholbarer Ausdruck jener soteriologischen Dramatik, die der Menschen Sünde durch die qualitativ überbietende Gnadenmitteilung des sich selbst offenbarenden Gottes verwindet. Im Neuen Testament gibt es dafür kaum einen deutlicheren Beleg als den Prolog des Johannesevangeliums (1,1–18): *Die Antwort Gottes auf die Ablehnung seines Wortes durch die Menschen, welche die Finsternis mehr lieben als das Licht, ist nicht etwa sein Schweigen, sondern im Gegenteil die Inkarnation des Logos, seine Fleischwerdung in Jesus, der gekommen ist, um durch sein Leben und Sterben Kunde von Gott zu bringen.*

2.3 *Drei Perspektiven christlicher Kanontheologie*

Im Maße, wie es gelingt, sowohl die grundlegende Bedeutung des Alten und die eschatologisch-neue Autorität des Neuen Testaments als auch die *theologisch* begründete Spannungseinheit zwischen beiden Testamenten zu sehen, eröffnen sich Perspektiven einer Theologie der Heiligen Schrift, die weit über die Exegese hinausreichen. Um das bewährte Gliederungsprinzip nicht zu verlassen, seien wiederum drei genannt.

Die erste Perspektive: Es erschließt sich die Möglichkeit, an der *ganzen* Heiligen Schrift festzuhalten, ohne ihre Vielzahl zu beschneiden und ohne die Unterschiede zwischen beiden Testamenten zu relativieren. Gerade in dem Maße, wie das Alte Testament nicht als dialektisches Ge-

genüber oder als Vorgeschichte des christlichen Glaubens hingestellt, sondern als Heilige Schrift des Gottesvolkes *Israel* wahrgenommen wird, kann die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens herauskommen, die sich in den neutestamentlichen Schriften bezeugt; und gerade in dem Maße, wie das Neue Testament nicht als Ergänzung, Bestätigung oder Verlängerung des Alten Testaments erklärt, sondern als primordiales Zeugnis des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus angesehen wird, kann und muß das Alte Testament in der christlichen Bibel als das authentische Zeugnis der israelitischen Offenbarungsgeschichte stehenbleiben.

Die zweite Perspektive: Es eröffnet sich die Möglichkeit, ein Gespräch mit dem Judentum zu führen, das weder auf einem ebenso triumphalistischen wie unverschämten Alleinvertretungsanspruch noch auf einen gutgemeinten, aber fragwürdigen theologischen „Besitzverzicht“ von Christen beruht, sondern auf dem ebenso freimütigen wie demütigen Bekenntnis, daß Israels Heilige Schrift der grundlegende, unverzichtbare und unüberholte *erste* Teil der christlichen Bibel ist, daß er aber für die Christen nicht Gottes *letztes* Wort ist, sondern nur in der wechselseitigen Verbindung mit dem Neuen Testament kanonischen Rang genießt. Erst dieses Bekenntnis schafft den Freiraum eines wirklichen Gespräches, bei dem beide Teilnehmer ihre Position vertreten – und das Christen führen, um von ihren älteren Brüdern zu lernen, ohne die Christologie zu relativieren. Diese Perspektive hat sich in jenem großen Dialog eröffnet, den der jüdische Religionsphilosoph Martin Buber und der christliche Neutestamentler Karl Ludwig Schmidt am 14. Januar 1933 im Jüdischen Lehrhaus zu Stuttgart begonnen haben und den sie nach der vierzehn Tage später erfolgten Machtergreifung durch die Nationalsozialisten nicht weiterführen konnten.²³ Zumal angesichts seines von Deutschen verschuldeten schnellen Endes bleibt dieser Anfang des jüdisch-christlichen Dialoges ein Vermächtnis.

Die dritte Perspektive: Es erschließt sich die Möglichkeit, das Ursprungszeugnis des christlichen Glaubens in einer neuen Tiefe und Dynamik zu erkennen. Sowohl die traditionelle Verdrängung und Vereinnahmung des Alten Testaments wie auch die heute zuweilen versuchte Ausblendung des Neuen Testaments²⁴ führen zur geistlichen Verarmung. Wer, auf das Neue Testament fixiert, den ethischen Ernst der Gebote, die Lebensklugkeit der Weisheitsbücher, die theologische Skepsis eines Hiob und Kohelet, die kosmische Weite der Genesis, das soziale und religiöse Pathos der Prophetie, die spirituelle Intensität des Psalters geringschätzte, würde sich nicht nur wertvoller Vor-Gaben seines Glaubenslebens berauben – er könnte am Ende auch nicht mit Jesus zu seinem Vater beten; er könnte nicht nachvollziehen, daß Jesus die Gottes- und die Nächstenliebe (Dtn 6,4f; Lev 19,18) als das größte Gebot erklärt (Mk 12,28–34); er könnte nicht verstehen, was es heißt, daß Jesus für die Vielen gestorben (Mk 14,24) und zur Rechten Gottes erhöht ist (Mk 12,36; Apg 2,34f; 1 Kor 15,25; Hebr 1,13; Ps 110,1) und daß er am Ende der Tage von dort kommen wird, Lebende und Tote zu richten (Mt 25,31–46). Wer als Christ umgekehrt, auf das Alte Testament fixiert, am Vaterunser und am Gebot der Feindesliebe vorbeischaute, wer die Zusage, daß Gottes Herrschaft nahegekommen sei (Mk 1,15), nicht mehr hörte, wer davon absehen wollte, daß Jesus für ihn wie für alle Sünder gestorben ist, der setzte nicht nur den personalen Glaubensbezug zu Jesus Christus aufs Spiel – er würde sich auch der Möglichkeit berauben, im Blick auf Jesus zu verstehen, wie wahr die Zusage Gottes ist, Jahwe zu sein (Ex 3,14), wie unbegreiflich und unwiderlegbar die Aussage über den Gottesknecht, sein Leben als Schuldopfer gegeben zu haben (Jes 53,10), wie tief die Klage jenes Beters, der seine Gottesverlassenheit herausschreit (Ps 22,1), und wie groß die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31–34).

Wer hingegen als Christ im Glauben

an die Gottessohnschaft Jesu seine Bibel liest, muß das Alte Testament als den ersten Teil der Heiligen Schrift erkennen, ohne es den Juden als *ihre* Heilige Schrift absprechen zu können. Er muß seine Kanonizität bejahen, weil sie von Jesus selbst wie von allen neutestamentlichen Autoren bejaht wird und weil diese Kanonizität in der Einzigkeit Gottes gründet (Röm 3,30); er darf es den Juden aber nicht entwenden, weil er im Neuen Testament liest, daß es *Israels* Schrift ist, die er mitlesen darf, und weil er im Neuen Testament gleichfalls von der eschatologischen Neuheit des Christusgeschehens liest, die ihm ein geschichtliches und deshalb theologisches Verständnis der israelitischen Bibel eröffnet, das sich durch christologische Allegorisierungen nicht einholen läßt. Im Lichte des Christusgeschehens erscheint die Heilige Schrift Israels als der Christen *Altes* Testament – nicht insofern es veraltet oder überholt wäre, sondern insofern es geschichtlich dem Neuen Testament vorangeht.

Andererseits: Wer als Christ das Neue Testament im Lichte des Alten Testaments und diesen ersten Teil der Bibel als Glaubens-Dokument der Geschichte Israels mit seinem Gott liest, lernt die Grundlagen seines eigenen christlichen Glaubens kennen, ohne daß sich ihm dadurch das Proprium des Neuen Testaments verstellt. Im selben Maße, wie ihm das Alte Testament lieb und wertvoll und unverzichtbar wird, steigert sich ihm auch die Relevanz des Neuen Testaments. Es ist das bleibend *Neue* Testament – nicht insofern es das Alte ablöste, sondern insofern es in seiner Sprache und auf seiner Grundlage von dem spricht, der durch Jesus Christus „*alles neu*“ macht (Offb 21,5).

Thomas Söding

Weiterführende Literatur

Ch. Dohmen/F. Mußner, Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel, Freiburg/Basel/Wien 1993.

Ch. Dohmen/Th. Söding (Hrsg.), Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (UTB), Paderborn 1995.

Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg/Basel/Wien 1995.

Anmerkungen

- ¹ Vgl. *K. Lehmann*, Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma: Freiburger Universitätsblätter 108 (1990) 53–63.
- ² Kurzinformationen: *H. B. Drobner*, Lehrbuch der Patrologie, Freiburg/Basel/Wien 1994, 58–62 (Justin), 95–99 (Irenäus).
- ³ Vgl. *B. Metzger*, Der Kanon des Neuen Testaments (engl. 1987), Düsseldorf 1993.
- ⁴ Vgl. *M. Hengel*, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: *ders./A. M. Schwemer* (Hrsg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.
- ⁵ Vgl. *H. Graf Reventlow*, Epochen der Bibelauslegung I, München 1990.
- ⁶ Wichtig ist vor allem Tertullian mit seinen „Fünf Büchern gegen Markion“.
- ⁷ Eine verlässliche Information gibt *B. Aland*, Markion: TRE 22 (1992) 89–101.
- ⁸ Zum Text und zu den Einleitungsfragen vgl. *K. Wengst*, Barnabasbrief, in: Schriften des Urchristentums II, Darmstadt 1984, 101–202.
- ⁹ Eine ausführliche Einleitung und verlässliche Übersetzung bietet *G. Strecker*, Die Pseudoklementinen, in: *W. Schneemelcher* (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen ⁵1989, 439–488.
- ¹⁰ Vgl. *K. Kertelge*, Buchstabe und Geist nach 2 Kor 3, in: *J. D. G. Dunn* (Hrsg.), Paul and the Law (WUNT), Tübingen 1995.
- ¹¹ Weissagung und Erfüllung (1949), in: *ders.*, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen ⁵1968, 162–186.
- ¹² So der infame Vorwurf von *Ch. Klein*, Theologie und Antijudaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart (ACJD 6), München 1975, 34f.61.115.
- ¹³ Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien ⁶1991 (¹1978), 290.
- ¹⁴ Den aber der Sache nach *E. Zenger* (Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf ³1993, ¹1991, 31ff.45)

- erhebt, wenn er Knauer – zusammen mit *Erich Gräßer* (!) – in eine Ecke mit v. Harnack und Schleiermacher stellt.
- ¹⁵ Ebd. 156 – Vgl. jetzt allerdings die in gewisser Weise die eigene Position korrigierenden und weiterführenden Ausführungen von Zenger in diesem Heft.
- ¹⁶ Überzogen ist die massive Kritik von *G. Gäde*, „Altes“ oder „Erstes“ Testament? Fundamentaltheologische Überlegungen zu Erich Zengers Vorschlag einer christlichen Neubenennung der Schrift Israels: *MThZ* 45 (1994) 161–177, 176 f.
- ¹⁷ Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München ³1990; Zur biblischen Theologie, Tübingen ²1983 (¹1977); *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991.
- ¹⁸ *Biblische Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1992.
- ¹⁹ Vgl. *J. Schreiner*, Segen für die Völker, hrsg. v. E. Zenger, Würzburg 1987, 398.
- ²⁰ *Die Theologie des einen Bibel I* (amerik. 1992), Freiburg/Basel/Wien 1994.
- ²¹ *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 3 Bde., Göttingen 1990–1995.
- ²² *H. Haag*, Das Buch des Bundes, Düsseldorf 1980, 289–305.
- ²³ *K. L. Schmidt/M. Buber*, Kirche, Staat, Volk, Judentum. Zwiegespräch im Jüdischen Lehrhaus in Stuttgart am 14. Januar 1933 (1933), in: *K. L. Schmidt*, Neues Testament – Judentum – Kirche. Kleine Schriften, hrsg. v. *G. Sauter* (ThB 69), München 1981, 149–165. (Hinweis von *K. Backhaus*, Paderborn.)
- ²⁴ Symptomatisch ist das Buch von *M. Görg*, In Abrahams Schoß. Christentum ohne Neues Testament, Düsseldorf 1993.