

„ZU DIESEM KANON DARF DAS AT NICHT GESTELLT
WERDEN“

Marginalien zu einer These Harnacks

Von René Buchholz, Bonn

„...nur die Verkündigung der Liebe...“

Je schärfer im Christentum die Einzigartigkeit der Offenbarung in Jesus Christus als Konfrontation des Alten mit dem schlechthin Neuen, als Antithese von Schöpfung und Erlösung, Vergangenheit und Gegenwart, Gesetz und Evangelium betont wird, desto größer sind die Schwierigkeiten, dem Alten Testament ebenso wie dem Judentum noch eine aktuelle theologische Relevanz beizumessen. Die Frage, ob beide Teile der christlichen Bibel uneingeschränkt als Gottes Wort anzusehen sind, wie es das Konzil von Trient bei seiner Festlegung des Kanons bestimmte (vgl. DH 1501), wurde in der Geschichte des Christentums keineswegs durchgehend im Sinne dieses Konzils beantwortet. Sowohl die Gnosis als auch die ihr verwandten Bestrebungen des Theologen Marcion im zweiten Jahrhundert, Altes Testament und Judentum „um der Radikalität des eigenen Glaubens willen ganz abzustoßen“¹, bewirkten vehemente Konflikte, die sich dem kollektiven Gedächtnis der Kirche tief einprägten.

Fast achtzehn Jahrhunderte später, auf einem veränderten Stand des theologischen Diskurses, erklärte der liberale protestantische Theologe Adolf von Harnack das Alte Testament für religionsgeschichtlich überholt, unterstrich die Modernität der Forderung Marcions und griff sie modifiziert auf:

„das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung“ (Marcion 217²).

- 1 *M. Brumlik*, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen (Berlin 2000), 75; vgl. auch *J. Wohlmuth*, Hermeneutische Akzentverschiebungen im Verhältnis von Altem und Neuem Testament und ihre Konsequenzen für die systematische Theologie; *ders.*, Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum (Paderborn 2002), 125-138; *F. Surall*, Juden und Christen – Toleranz in neuer Perspektive. Der Denkweg Franz Rosenzweigs in seinen Bezügen zu Lessing, Harnack, Baeck und Rosenstock-Huessy (Gütersloh 2003), bes. 73-158.
- 2 Die Schriften Adolf Harnacks werden mit Kurztitel und Seitenzahl im fortlaufenden Text

Harnacks berüchtigte These provoziert – angesichts einer wachsenden Sensibilität für die antijüdischen Tendenzen christlicher Theologie – zuweilen heftige Reaktionen, die freilich von bloßer Abwehr zur Kritik übergehen müssen. Weder lässt sich eine gerade Linie von Harnacks Entkanonisierung des AT zu dessen antisemitisch motivierter Abrogation durch die dem Nationalsozialismus nahe stehenden ‚Deutschen Christen‘ ziehen, noch repristinierter Harnack einfach die polemische Ablehnung des Alten Testaments durch Marcion; als Dokument außerhalb des Kanons, das „allüberall gewürdigt und geschätzt“ wird, soll man es weiterhin lesen und keineswegs „als ein falsches, widergöttliches Buch“ verwerfen (Marcion 223). Wodurch aber wird Harnacks bis in die Kanonfrage hineinreichende Aktualisierung Marcions motiviert? Entspringt sie einer Abkehr vom Kulturprotestantismus angesichts des Zusammenbruchs der alten bürgerlichen Welt in der Katastrophe des I. Weltkriegs? Sicherlich konnte das Buch in diesem Sinne rezipiert werden, und es traf in den Nachkriegsjahren „den Nerv der Zeit“⁴³. Andererseits hatte sich Harnack bereits in einer frühen Studie aus dem Jahr 1870⁴ eingehend mit Marcion befasst, und Harnack selbst betont im Vorwort zur ersten Auflage seiner Marcion-Arbeit (1921), er habe „das Thema stets im Auge behalten und es erweitert“ (Marcion VI). Nicht nur die Erforschung der Theologie Marcions und der von ihm begründeten Kirche, auch die Frage nach dessen Modernität scheint Harnack seither beschäftigt zu haben. Anders als das Kerygma der Großkirchen kommt nach Harnacks Einschätzung Marcions Evangelium in abgemilderter Form „den Bedürfnissen der Gegenwart merkwürdig entgegen“ (Marcion 232). So hat heute „nur die Verkündigung der Liebe, die nicht richtet, sondern hilft, noch Aussicht [...] gehört zu werden“ (ebd.). Harnacks theologische Aktualisierung Marcions stellt ihn als konsequenten paulinischen Reformator dar, dessen Denkweise nicht mit derjenigen der Gnosis gleichzusetzen ist.

belegt: C.-D. *Osthöfener* (Hg.), *Das Wesen des Christentums. Sechzehn Vorlesungen vor Studierenden aller Facultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten* (Tübingen 2005); *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche / Neue Studien zu Marcion* (Leipzig ⁴1924 = Darmstadt 1996); *Dogmengeschichte* (Tübingen ⁷1931); *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten. Urchristentum und Katholizismus* (Leipzig 1910 = Darmstadt 1990).

3 *Brunlik*, *Gnostiker*, 75-76; vgl. auch *Th. Ruster*, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, QD 181 (Freiburg 2000), 89.

4 *A. Harnack*, *Marcion. Der Moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift 1870: F. Steck* (Hg.), *Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars* (Berlin 2003). Schon *A. Hilgenfeld* (*Die Ketzergeschichte des Urchristentums* [Leipzig 1884], 316-341; 522-543) gehört zu den kritischen Rezipienten von Harnacks diversen Stellungnahmen zu Marcion nach 1870.

Die asketischen und weltverneinenden Tendenzen Marcions werden zwar nicht unterschlagen, doch zugunsten einer zeitgemäßen Adaptation deutlich abgeschwächt. Marcion führt einen richtigen Kampf – aber leider zu früh und oft mit den falschen Waffen. Mit Grund konnte Harnack in seinem Plädoyer auf Schleiermacher verweisen (vgl. Marcion 222), der sich zwar noch scheute, ausdrücklich den biblischen Kanon auf das Neue Testament zu beschränken, dessen Ausführungen zum Alten Testament jedoch diesen Schritt nahe legen.⁵

Harnacks berühmte Vorlesungen über das Wesen des Christentums, die er im Wintersemester 1899/1900 hielt, orientieren sich an einem Modell religionsgeschichtlichen Fortschritts, das demjenigen Schleiermachers verwandt ist. Person und Verkündigung Jesu werden dem zeitgenössischen Judentum scharf kontrastiert; hier erst erscheint „die Botschaft von Gott und vom Guten“ (Wesen 31/N35) befreit von allen ‚Verunreinigungen‘, die insbesondere den Pharisäismus noch kennzeichneten. „Pharisäische Lehrer“, konzediert Harnack, „hatten verkündigt, im Gebot der Gottes- und Nächstenliebe sei alles befaßt; herrliche Worte hatten sie gesprochen, sie könnten aus dem Munde Jesu stammen! Aber was hatten sie damit ausgerichtet? Daß das Volk, daß vor allem ihre eigenen Schüler den verwarfen, der mit jenen Worten Ernst machte!“ (Wesen 31/N35).

Die Predigt vom Gottesreich, das seinen „äußeren weltgeschichtlichen Sinn“ schon bei Jesus gänzlich verlor und nur noch als „die Herrschaft des heiligen Gottes in den einzelnen Herzen“ (Wesen 36/N40) gedacht war, musste nach Harnack endgültig von ihrer jüdischen „Schale“ befreit und von Paulus „in die universale Religion verwandelt“ werden (ebd. 113/N105, Dogmengeschichte 21-23). Das Evangelium als eine wesentlich geistige, frei machende Botschaft löst das ‚Gesetz‘ mit seinen Vorschriften und Drohungen, mit seiner Partikularität und Orientierung am Diesseits ab. So ist nunmehr „die frühere Religion“, als die „Gesetzesreligion“ abgetan und aufgehoben (Wesen 109-111/N101-104). In einem ähnlichen Sinne hatte auch Julius Wellhausen das Reich Gottes spiritualisiert und als „Gemeinschaft der nach Gott trachtenden Seelen“ angesehen; Gottes-

5 Vgl. *F. Schleiermacher*, Über die Religion: *R. Otto* (Hg.), Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799) (Göttingen ⁸2002), 191 u. 193; *M. Redeker* (Hg.), Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der Evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2 Bände, Berlin ⁷1960), 1: 86 § 13 und 104 § 14. Zur jüdischen Kritik an Schleiermacher: *S. L. Steinheim*, Die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge (4 Bände, Frankfurt/M. 1835-1865), 1: 183-204; 2: 35-37, 40-41; *H. Graetz*, Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (11 Bände, Leipzig ²1900), 11: 170-175; *M. Brumlik*, Deutscher Geist und Judenhass. Das Verhältnis des philosophischen Idealismus zum Judentum (München 2000), 132-195, 181-184.

reich und Messianismus sind somit, von den angeblich partikularen, kultischen und legalistischen Bestandteilen gereinigt, „über das jüdische Niveau herausgehoben“⁶. Im Begriff der ‚Gesetzesreligion‘ als einer erstarrten, heteronomen, auf „die bare Werkgerechtigkeit“⁷ fixierten Religiosität ist das Verdikt gegen das nachexilische Judentum zusammengefasst; mit ihm gilt Harnack auch das Alte Testament als überholt. Es bezeichnet für einen modernen Autor natürlich nicht die Offenbarung eines anderen Gottes; der Dualismus Marcions führt notwendig in die Mythologie (Marcion 234) und seine Verdammung der ‚Welt‘ – „bei aller berechtigten Empörung über den Weltlauf (ebd.)“ – lähmt die Kraft, sie zu optimieren (vgl. ebd. 235). Damit ist aber das Alte Testament nicht schon „gerettet“ (ebd.), enthält es doch eine unzulängliche Gottes- und Erlösungsvorstellung, die dem Evangelium von der Liebe Gottes, in dem rechtliche und moralische Imperative oder gar die Vorstellung vom göttlichen Zorn keinen Ort haben, weichen musste. Der unhaltbare Dualismus Marcions wird transformiert zum Gedanken eines religionsgeschichtlichen Fortschritts, der notwendig das Alte Testament hinter sich lässt und im Paulinischen Evangelium eine höhere Stufe erreicht hat. Bei Marcion kam diese, noch in mythologische Formen gekleidete Einsicht historisch zu früh und vermochte sich nicht durchzusetzen. Die erfolgreiche kirchliche Abwehr der marcionitischen Kritik und die damit verbundene Ausbildung des christlichen Kanons hatte ihren Preis: die „Vergesetzlichung und Formalisierung des religiösen Lebens“ (Entstehung 161; vgl. Marcion 212-215; Wesen 119-135), die als Möglichkeit schon in der Urgemeinde angelegt war, die pneumatische, ja anarchische Elemente ebenso aufwies wie die Idee eines göttlichen Rechts als Erbschaft des Judentums (Entstehung 156-158, 182f); der Antimarcionismus beschleunigte entscheidend die „Mißentwicklung zum Katholizismus“ (ebd. 157), der in die Nähe ‚jüdischer Gesetzlichkeit‘ rückt.

Mit seiner erst in der Marcion-Studie offen formulierten These, „daß das AT kein kanonisches Buch ist“ (ebd. 222), zieht Harnack aber auch die Konsequenz nicht nur aus einer langen antijüdischen Tradition christlicher Theologie, sondern auch aus einem Marcionismus, der – als radikaler Paulinismus – die christliche Kirche offen oder verborgen in ihrer Geschichte stets begleitete (vgl. ebd. 233). Mit Marcion und einer verbreiteten Paulusrezeption teilt Harnack die Auffassung, das Gesetz sei „die Kraft der Sünde“ (ebd. 122), insofern hier die Unzulänglichkeit des Menschen sich zeige und er

6 J. Wellhausen, *Israelitische und Jüdische Geschichte* (Berlin⁹1958), 365.

7 K. Marti, *Geschichte der israelitischen Religion* (Strassburg 1903), 285.

zudem gegenüber Gott einen Rechtsanspruch geltend mache. „Denkt man mit Paulus und M.[arcion] den Gegensatz zwischen ‚der Gerechtigkeit aus dem Glauben‘ und ‚der Gerechtigkeit aus den Werken‘ scharf durch und überzeugt sich zugleich von dem Unzureichenden der Mittel, mit denen Paulus das kanonische Ansehen des AT festhalten zu können geglaubt hat, so vermag kein konsequentes Denken die Geltung des AT als kanonische Urkunde in der christlichen Kirche zu ertragen“ (Marcion 216). Mit dem ‚Gesetz‘ und der praktischen Orientierung an ihm wird auch das gesamte Alte Testament hinfällig. In der Tat bildet der Antinomismus den Kern aller Reserven gegenüber dem Alten Testament – von Teilen der frühen Kirchen bis zur modernen historisch-kritischen Forschung. Er reißt auseinander, was die Tora als umfassende, zugleich plurale, nach vorne offene Objektivierung der Offenbarung verbindet: Handlungsregulative und Freiheit, Partikularität und Universalität, Schöpfung und Erlösung, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Nachdem die historische Kritik der allegorischen und typologischen Exegese, die im Alten Testament die Christusoffenbarung verborgen vorgebildet sah, den Boden entzogen hatte, musste auch der dünne Faden, der beide Teile der christlichen Bibel verband, reißen: War man nicht bereit, dem Alten Testament einen theologischen Eigenwert als Offenbarungsdokument zuzuerkennen, und sah man es zudem als minderwertige Schrift an, die, wie schon Marcion meinte, von einem kleinlichen Gott und weltlichen Interessen handelte, so war es nur folgerichtig, nachdem einmal „der Begriff der Inspiration im alten Sinne aufgelöst war“ (Marcion 222), sich von ihm zu trennen, in Harnacks Worten: „reinen Tisch zu machen“ (ebd.). Dies versäumt zu haben, wirft Harnack schon in seinen Vorlesungen zum Wesen des Christentums Luther vor, der doch ansonsten so genau zu unterscheiden wusste „zwischen Gesetz und Evangelium, zwischen Altem und Neuem Testament“ (Wesen 183/N163). Demgegenüber war Marcion, wie es schon der Titel der Dorpacher Preisschrift andeutete, ein weitaus modernerer Reformator gewesen. Der antinomistische Focus der gesamten Argumentation Harnacks wird von ihm deutlich benannt: „Die ganze Gesetzessphäre“, schreibt er unter Rekurs auf Luther, „untersteht dem Christen, nicht er ihr: als religiöse aber gehört sie einer überwundenen Stufe an; wer das nicht erkennt, muß Jude bleiben. Da aber das Gesetz durch das gesamte AT, einschließlich der Propheten, hindurchgeht, so liegt das ganze einheitliche Buch unterhalb der Christenheit“ (Marcion 218-219). Dass Tora und Nebi‘im nicht schlechthin zu trennen sind, ist von Harnack durchaus richtig gesehen, doch steht ‚Gesetz‘ bei ihm für eine gnadenferne

‚Welt‘. Dem Protestantismus, der ein Bewusstsein vom Hiatus zwischen Gesetz und Evangelium bewahrt hat, obliegt es heute, jene „Großtat“, für die es „fast schon zu spät“ ist (ebd. 222), zu vollbringen. Wenn man mit einer bestimmten Interpretation von Röm 10,4 meint, das Gesetz sei ungültig, wo Christus etwas gelte⁸, ist diese Konsequenz unausweichlich und der Verbleib des Alten Testaments im Kanon eine „Halbheit“ (ebd. 203).

Jüdische Reaktionen und Gegendiskurse

Die jüdische Antwort blieb nicht aus: In der Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums rezensierte Leo Baeck Harnacks *Wesen des Christentums*. In scharfen Worten wendet Baeck sich gegen Harnacks Abwertung des Judentums zur Zeit Jesu und gegen das „Schreckensbild“, das vom Pharisäismus gezeichnet wird; es ist „völlig aus der Luft gegriffen“ und ohne jeden Anhalt an den Quellen⁹: „Herrn Harnacks Grundirrtum, der sein schiefes Urtheil über die Pharisäer verschuldet, liegt darin, dass er nicht scheidet zwischen den rechtlichen bzw. ritualen Einzelfragen und der religiösen und sittlichen Anschauung, gewissermaßen die Halacha in eins setzt mit der Haggada – letztere im weitesten Sinne gefasst, so dass sie alle ethischen und religiösen Betrachtungen einschließt.“¹⁰ Über den Historiker siegt der Apologet, der das Christentum auf Kosten des Judentums zu profilieren versucht, wie Baeck am Ende seiner Rezension feststellt¹¹. In Baecks „*Wesen des Judentums*“, das wenige Jahre später erscheint, wird nochmals die Behauptung, das Judentum sei eine bloß auf das Äußere gerichtete Gesetzesreligion zurückgewiesen. Das viel geschmähte ‚Ritualgesetz‘ steht ebenso wie die Ethik für eine Heiligung des Lebens und nicht für seine Einengung und Abwertung¹²; im Fest der Torafreude findet dies seinen Ausdruck. Aber es wäre eine Engführung, das *Wesen des Judentums* nur als indirekte Erwiderung auf Harnack zu interpretieren; Baecks große Schrift war vielmehr Teil eines vor allem von Vertretern der

8 So A. Jülicher, *Der Brief an die Römer*, SNT 2 (Göttingen² 1908), 217-327, hier 292.

9 L. Baeck, *Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums*, MGWJ 45 (1901), 97-120, hier 105; vgl. auch W. Homolka – L. Baeck, *Jüdisches Denken – Perspektiven für heute* (Freiburg 2006), 82-96; Ch. Wiese, *Ein unerhörtes Gesprächsangebot*. Leo Baeck, die Wissenschaft des Judentums und das Judentumbild des liberalen Protestantismus: G. Heuberger – F. Backhaus (Hg.), *Leo Baeck 1873 – 1956*. Aus dem Stamme von Rabbinen (Frankfurt/M. 2001), 147-171; *Surali*, *Juden und Christen*, 111-134.

10 Baeck, *Harnacks Vorlesungen*, 108; vgl. auch L. Baeck, *Die Pharisäer*. Ein Kapitel jüdischer Geschichte (Berlin 1934).

11 Vgl. Baeck, *Harnacks Vorlesungen*, 119-120.

12 Vgl. L. Baeck, *Das Wesen des Judentums* (Frankfurt/M⁶ 1932), 292ff.

Reform und der Wissenschaft des Judentums inaugurierten ‚Gegendiskurses‘, dessen Anfänge bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts zurückreichen. Unter ‚Gegendiskurs‘ versteht Susannah Heschel „eine Umkehrung des allgemein anerkannten europäischen Selbstverständnisses“ und eine „Umwertung christlicher Argumente gegen das Judentum“¹³. In diesem Sinne lässt sich schon Samuel Hirschs Religionsphilosophie der Juden (1842) interpretieren: Das Judentum ist ihm nicht nur eine aufgeklärte, rational begründete, sondern – mit Blick auf Hegel – absolute Religion¹⁴. „Der Gedanke, daß der Mensch an sich Ebenbild Gottes, d.h. frei sey, und daß er auf Erden sey, um sich zu dem zu machen, was er an sich ist, kam nicht erst mit Jesus Christus in die Welt, sondern ist der Grundgedanke der ganzen jüdischen Geschichte.“¹⁵ Der christliche Vorwurf der ‚Gesetzesreligion‘ zielt mithin ins Leere; das Bewusstsein der Freiheit, nach Hegel Index des Fortschritts, gelangte über das Judentum ins Christentum und in die europäische Kultur.

In schärferen Tönen als Leo Baeck wies Kaufmann Kohler die Reduzierung des Judentums auf ‚Nomismus‘ zurück: Sie geschehe nur „unter dem Schein der Wissenschaftlichkeit“, mit anderen Worten: alte Vorurteile werden lediglich wissenschaftlich drapiert¹⁶. Auch Kohler distanziert sich von einem instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell; es laufe „allen Gesetzen des Denkens“ zuwider und sei daher „unannehmbar“¹⁷. Die geschriebene Tora ist die – insbesondere durch die Propheten vermittelte – sittliche Konkretion der ursprünglichen „Erscheinung Gottes auf dem Spiegelgrund der Seele“¹⁸. Sie ist nichts Statisches, Petrifiziertes, sondern birgt in sich ein unendliches Potenzial der Entwicklung und weiteren Deutung. Gott offenbart nicht einzelne Sätze, sondern sich selbst. „Die Selbstoffenbarung Gottes als sittliche Macht ist die geschichtli-

13 S. Heschel, *Der jüdische Jesus und das Christentum. Abraham Geigers Herausforderung an die christliche Theologie*, übers. v. Ch. Wiese (Berlin 2001), 29; *dies.*, *Wissenschaft des Judentums als Gegengeschichte: M. Brenner u.a. (Hg.), Jüdische Geschichte lesen. Texte der jüdischen Geschichtsschreibung im 19. und 20. Jahrhundert* (München 2003), 392-404; *Ch. Wiese*, *Wissenschaft des Judentums und protestantische Theologie im Wilhelminischen Deutschland. Ein „Schrei ins Leere“* (Tübingen 1999).

14 S. Hirsch, *Die Religionsphilosophie der Juden oder das Prinzip der jüdischen Religionsanschauung und sein Verhältniß zum Heidenthum, Christentum und zur absoluten Philosophie* (Leipzig 1842, Nachdruck Hildesheim 1986).

15 Ebd., 832.

16 K. Kohler, *Grundriss einer systematischen Theologie des Judentums auf geschichtlicher Grundlage* (Leipzig 1910, Nachdruck Hildesheim 1979), 11.

17 Kohler, *Grundriss*, 36; zum Terminus vgl. M. Seckler, *Dei verbum religiose audiens. Wandlungen im christlichen Offenbarungsverständnis: J. J. Petuchowski – W. Stolz* (Hg.), *Offenbarung im jüdischen und christlichen Glaubensverständnis*, QD 92 (Freiburg 1981), 214-236, bes. 223 und 226.

18 Ebd., 28; vgl. auch ebd., 30.

che Tat, auf der das Judentum beruht.“¹⁹ Die Propheten unterscheiden sich von den Sehern anderer Völker „durch ihr einzigartig tiefes Eindringen in die sittliche Natur der Gottheit“²⁰. Die Verkündigung weitet sich schließlich zu einer universalen, die „Weltmission Israels als Erneuerer des Gottesbundes mit der Gesamtmenschheit“²¹ einschließenden Perspektive, die das moderne Judentum aufgreift und fortentwickelt. In einem ähnlichen Sinne deutete auch Leo Baeck die Erwählung Israels, die „zu ihrem unbedingten Korrelat die Idee der Menschheit“ hat. „Als Religion, die vor sich die Menschheitszukunft als die Vollendung ihres eigenen Weges erblickt, ist die israelitische Religion zur Weltreligion geworden.“²² Indem so das Judentum als die wahrhaft geistige, befreiende, universale Religion erwiesen wurde, die den Gottesbegriff rein bewahrt hat, war es dem Christentum mindestens ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen.

Zu jenem Gegendiskurs gehört auch die ‚Heimholung‘ Jesu ins Judentum, die nicht erst mit Joseph Klausner und Shalom Ben-Chorin, sondern bereits im 19. Jahrhundert beginnt. Nach Samuel Hirsch hatte Jesus, „die Idee des Judenthums in seiner innersten Tiefe und Wahrheit gefasst“²³. Eine Purgierung des Judentums, nicht der Bruch mit ihm, entsprach seiner Absicht, die von Paulus völlig verfälscht wurde. Bestand für Harnack die spezifische Leistung des Paulus darin, die Antithese von Gesetz und Evangelium in aller Schärfe herausgearbeitet zu haben, so war dies für Hirsch gerade eine gravierende Fehlinterpretation der ursprünglichen jesuanischen Botschaft²⁴. Auch für den eifrigen Vorkämpfer der jüdischen Reform und der Wissenschaft des Judentums, Abraham Geiger, ist Jesus nicht das einsame religiöse Genie jenseits von Judentum und Hellenismus, sondern eher der pharisäischen Bewegung zuzurechnen, die Geiger vom Vorurteil der christlichen Tradition zu befreien versuchte²⁵. Konnte eine Religion, der Jesus angehörte, die er selbst lebte, deren verbindliche Schriften er auslegte und die er keineswegs auflösen wollte, jene Verachtung verdienen, die christliche Autoren für sie

19 Ebd., 29.

20 Ebd., 31.

21 Vgl. ebd., 40; sowie Baeck, Wesen, 26 und 251.

22 Baeck, Wesen, 66.; siehe auch ebd., 85; ders., Romantische Religion: ders., Aus drei Jahrtausenden (Tübingen 1958), 42-120; Kohler, Grundriss, 61.

23 Hirsch, Religionsphilosophie, 688.

24 Vgl. Hirsch, Religionsphilosophie, 646-690. Heinrich Graetz bezeichnete Paulus gar als „Zerstörer des Judentums“: ders., Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart (Band III/2, Leipzig⁵ 1906), 417; zu Graetzens scharfer Verurteilung des Paulus siehe auch ebd., 419.

25 Vgl. A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, (3 Teile, Breslau 1863-71, Nachdruck Breslau 1910), besonders Teil 1; Heschel, Der jüdische Jesus, 213-264.

hegten? Mit dem Judentum verleugnete das moderne Europa seine eigenen Ursprünge und nicht zuletzt die zentrale Figur des Christentums.

So ist allerdings auch Scholems Vorwurf gegenüber der Reform, naiv der Assimilation zugearbeitet zu haben, wie Susannah Heschel überzeugend darlegte, in dieser pauschalen Form kaum haltbar²⁶; nicht erledigt ist aber seine Kritik der Spiritualisierung des Judentums. Die Tendenz in Theologie und Judaistik, „das Judentum auf eine rein geistige, ideale Erscheinung zu reduzieren“²⁷ trug nicht nur die idealistische Antithesis von Sinnlichkeit und Verstand, Natur und Freiheit in den Offenbarungsbegriff hinein, sondern unterwarf die Überlieferung einer strengen Zensur, so dass aus der jüdischen Theologie, wie Scholem beklagt, „wichtige, ihr ureigenste Dinge [...] verschwanden“²⁸. Damit waren die Möglichkeiten, Altes Testament, Tora und nachbiblisches Judentum gegenüber Angriffen nicht nur zu verteidigen, sondern auch eine triftige Antikritik zu entwickeln, begrenzt; ja es fragt sich, ob die Schlacht auf dem Felde des Idealismus überhaupt zu gewinnen war. Scholem bricht nun den ‚Gegendiskurs‘ nicht einfach ab, sondern setzt ihn souverän und zuweilen polemisch auf einer anderen Ebene fort, indem er sowohl die Kriterien und Spielregeln des Diskurses problematisiert als auch vorschnell preisgegebene mystische und messianische Traditionen mit samt ihren kritischen, ja explosiven Gehalten neu erschließt.²⁹ Zugleich werden nicht nur der Rückzug in die Innerlichkeit und die Spiritualisierung des Heils, sondern auch das Modell eines linearen Fortschritts der Zivilisation Gegenstand einer beißenden Kritik.³⁰

Gerade die sowohl von christlichen als auch von jüdischen

26 Vgl. Heschel, *Der jüdische Jesus*, 28 und 267; siehe auch S. Volkov, *Das jüdische Projekt der Moderne. Zehn Essays* (München 2001), bes. 125-127; P. Mendes-Flohr, *Jüdische Identität. Die zwei Seelen der deutschen Juden* (München 2004); M. Bremner, Leo Baeck und der Wandel des liberalen Judentums während der Weimarer Republik; Heuberger – Backhaus (Hg.), Leo Baeck, 60-70; ders., *Jüdische Kultur in der Weimarer Republik* (München 2000), 47-78.

27 G. Scholem, *Wissenschaft des Judentums einst und jetzt: ders.*, *Judaica 1* (Frankfurt/M. 1963), 147-164, hier 149; vgl. ferner ders., *Judaica 6* (Frankfurt/M. 1997); ders., Franz Rosenzweig und sein Buch „Der Stern der Erlösung“ (Frankfurt/M. 1988), 522-549; L. Siegele – Wenschkewitz, *Verhältnis*, 173; P. Schäfer, Nachwort zu Scholem, *Judaica 6*, 69-108.

28 Scholem, Franz Rosenzweig, 532. Nicht ohne Bitterkeit spricht Scholem an anderer Stelle von der „Verlogenheit der reinen Geistigkeit“ (Scholem, *Judaica 6*, 44). Diesem wichtigen Punkt schenkt leider auch Mendes-Flohr in seiner Kritik an Scholem keine Aufmerksamkeit, vgl. *Jüdische Identität*, 16-18.

29 Vgl. R. Buchholz, *Die „Summe der Strömungen der Thora“*. Gershom Scholems Deutung des Judentums: Orientierung 67 (2003), 148-153.

30 Vgl. Scholem, *Judaica 1*, 7; Th. Sparr (Hg.) *Gershom Scholem: Briefe* (3 Bände, München 1995), 2: 16, 153.

Autoren wenig geschätzte Apokalyptik, „das Schreckgespenst Geigers“³¹, hat bis in messianische Vorstellungen hinein ein Bewusstsein „von der Katastrophalität aller historischen Ordnung in einer unerlösten Welt“³² bewahrt, das mit den Erfahrungen des 20. Jahrhunderts durchaus korreliert; ein Gedanke, der seine Affinität zum Denken Walter Benjamins kaum verleugnen kann. Der unaufgebbare Bezug zur geschichtlichen Erfahrung aber kennzeichne, so Scholem, entscheidend den jüdischen Messianismus, und in diesem Punkt liege die tiefe Differenz zum Christentum.³³ Dessen Spiritualisierung der Erlösung ist weniger Resultat einer Öffnung der Theologie für die griechische Philosophie – ein ähnlicher Prozess hatte auch auf jüdischer Seite stattgefunden –, sondern eine Reaktion auf die ausgebliebene Parusie und den bedrückenden empirischen Befund, der die Behauptung einer bereits geschehenen Erlösung nicht gerade bestätigt. Der Rückzug in die Innerlichkeit, der Verlust des Welt- und Geschichtsbezuges durch eine Spiritualisierung des Heils, das abfällige Urteil über die ‚Werke‘, über moralische wie rechtliche Regulative innerhalb der Religion bis hin zum gnostischen Verdammungsurteil über Schöpfer und Schöpfung – verbunden mit einem radikalen Antinomismus³⁴ – wäre demnach der Preis, um den allein eine präsentische Eschatologie noch aufrecht erhalten werden kann. Die fällige Korrektur aber, nämlich die Konzession, dass auch die neutestamentlichen Verheißungen ihrer Erfüllung nach fast zweitausend Jahren immer noch harren, entzöge dem christlichen Überlegenheitsanspruch, der sowohl die liberale Theologie von Schleiermacher bis Harnack als auch deren katholische und protestantische Kritiker bei aller Differenz dennoch verband, den Boden.

Weniger die Spiritualisierung der Erlösung als vielmehr die reduktionistische Tendenz idealistischer Philosophie wurde von Franz Rosenzweig problematisiert. Indem er an die bleibende „Nichtidentität von Sein und Denken“ erinnerte, kündigte er zugleich der „ehrwürdigen Gesellschaft der Philosophen von Jonien bis Jena“³⁵ die Gefolgschaft auf. Die ‚Zertrümmerung‘ der idealistischen Totalität in die drei Grundelemente – Gott, Mensch und Welt – zu Beginn des Stern der Erlösung und der Übergang zu einem relational

31 Heschel, *Der jüdische Jesus*, 374.

32 Scholem, *Judaica* 1, 223.

33 Scholem, *Judaica* 1, 7; R. Buchholz, *Erlösung und Destraktion. Zur Dialektik des Messianischen bei Gershom Scholem: LebZeug* 52 (1997), 183-211.

34 Vgl. Scholem, *Judaica* 3, Frankfurt/M. 1970, 165-166.

35 F. Rosenzweig, *Der Stern der Erlösung* (Frankfurt/M. 1988), 13; zu Rosenzweig siehe *St. Mosès, System und Offenbarung. Die Philosophie Franz Rosenzweigs* (München 1985); *ders., Der Engel der Geschichte. Franz Rosenzweig – Walter Benjamin – Gershom Scholem* (Frankfurt/M. 1992), 25-83.

bestimmten Denken bilden den Versuch, die spezifische Rationalität der Sprache und der biblischen Überlieferungen für eine Transformation der okzidentalen philosophischen Tradition fruchtbar zu machen. Die – verglichen mit Scholem – unpolemische Diktion des Stern sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass Rosenzweig einer langen Denktradition, zu welcher jüdische und christliche Theologie vermittelt waren, „den Fehdehandschuh“³⁶ hinwarf und dem Judentum eine eigene Position zu erschließen versuchte, die sich nicht mehr an christlichen Vorgaben orientierte.

Gegenüber dem Christentum versucht Rosenzweig keineswegs, das Judentum als die fortschrittlichere Religion zu profilieren; in einer kritischen Wendung gegen den Hegelianismus und die ihn simplifizierenden Fortschrittsmodelle negiert er vielmehr das religionsgeschichtliche Entwicklungsschema und siedelt das Judentum auf einer metahistorischen Ebene an: Es ist – als durch Tora und Liturgie geheiligtes Leben – bereits ‚beim Vater‘, wohin das Christentum, die ‚Strahlen‘ des Sterns, die Völkerwelt noch führt³⁷. Wie problematisch auch immer die Idee einer ‚Metageschichte‘ sein mag, sie gestattet Rosenzweig, die von christlichen Autoren an das Judentum herangetragene Konzeption einer Evolutionsgeschichte der Religion gleichsam zu ‚unterlaufen‘. Die christlicherseits vertretene Antithese von Liebe und Gnade einerseits, Gesetz und Werkgerechtigkeit andererseits, die den Ausgangspunkt aller gegen das Alte Testament und das Judentum gerichteten Argumentation von Marcion bis Harnack bildet, kann Rosenzweig als Fiktion entlarven, indem er zeigt, dass alle Mitzwot in der vorgängigen, die verschlossene Kreatur öffnenden Liebe Gottes und im Gebot der Liebe, die einzig vom Liebenden ‚geboden‘ werden kann, ihren Grund und ihren Geltungsanspruch haben. Nicht den ersten beiden Geboten des Dekalogs, sondern dem Schema Jisrael, genauer: seinen ersten beiden Versen (Dtn 6,4-5), kommt demnach die entscheidende Bedeutung zu, die Selbstoffenbarung Gottes theologisch aufzuschließen, auch wenn sie selbst schon Objektivation einer vorausgegangenen Erfahrung sind. So wird also von Rosenzweig nicht nur die vorherrschende ‚Ordnung des Diskurses‘ (Foucault), sondern auch die bisherige Grundlage, auf der die Auseinandersetzungen zwischen Judentum und Christentum geführt wurden, revolutioniert.³⁸

36 *Rosenzweig*, Stern, 13.

37 Vgl. ebd., 260, 266, 364, 378, 448 und 456, siehe auch *Mosès*, Der Engel der Geschichte, 25-67.

38 Vgl. *Rosenzweig*, Stern, 179-206.

Bibeltheologische Korrekturen

Eine dauerhafte Korrektur bestehender Vorurteile und eine nicht bloß formale, sondern materiale Anerkennung durch christliche Theologen – die katholische Theologie mit ihren ausgeprägten anti-modernen Reserven stand in dieser Diskussion eher abseits und der Reform sehr fern – war den Anstrengungen jüdischer Gelehrter, wie Leonore Siegele-Wenschkewitz zeigte, selbst unter den veränderten politischen Rahmenbedingungen der Weimarer Republik, sieht man einmal von Hugo Greßmann ab, kaum beschieden.³⁹ Auch hier kann man von einem „Schrei ins Leere“⁴⁰ reden. Kontrovers zwischen Vertretern der liberalen protestantischen Theologie und der jüdischen Reform war weniger das Ideal einer vergeistigten, verinnerlichten und dem modernen Freiheitspathos verpflichteten Religion; kontrovers war vielmehr, ob das Judentum diesem Ideal entsprechen konnte. Für christliche Autoren hatte sich die jüdische Religion als historisch überholt und einem rigiden äußerlichen Nomismus verhaftet weitgehend erledigt.

Die argumentative Basis, von der aus Harnack seine weitreichenden Schlüsse – formal durchaus folgerichtig – zog, wurde auf christlicher Seite erst seit den letzten zwanzig Jahren einer sehr weitgehenden Revision unterzogen, wobei von den Bibelwissenschaften und den Jewish Studies wichtige Impulse ausgingen, die auch für die systematischen Disziplinen von erheblicher Relevanz sind. Die Aufwertung des Alten Testaments fällt kaum zufällig zeitlich zusammen mit einem veränderten Verhältnis der christlichen Kirchen zum Judentum. In der Tat überzeugt Harnacks These gegen „die kanonische Autorität“ des Alten Testaments (Marcion 223) nur dann, wenn die Frage „Was hat die Kirche mit einem Buch zu tun, das zunächst von Juden für Juden geschrieben wurde?“ lakonisch mit „nichts“ beantwortet wird. Für eine noch überwiegend aus Judenchristen bestehende Gemeinde, die sich auch nachösterlich zunächst als Teil des Judentums verstand, lagen die Dinge anders. Hier waren die heiligen Schriften Israels – einschließlich der Tora, die nach Harnacks zutreffender Einsicht fast alle Bücher des Alten Testaments bestimmt (vgl. ebd. 218-19) – Offenbarung, lebendige Tradition, die nun im neuen Licht erschien, aber keineswegs überflüssig wurde. Ein

39 Vgl. L. Siegele-Wenschkewitz, Das Verhältnis von protestantischer Theologie und Wissenschaft des Judentums während der Weimarer Republik: *W. Grab – J. H. Schoeps* (Hg.), *Juden in der Weimarer Republik. Skizzen und Portraits* (Darmstadt 21998), 153-178, bes. 172; zu Hugo Greßmann vgl. auch M. A. Meyer (Hg.), *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit* (4 Bände, München 1997), 4: 164.

40 G. Scholem, *Judaica* 2 (Frankfurt/M. 1970), 10.

„normatives Judentum“ gab es zu dieser Zeit ebenso wenig wie ein vom Judentum scharf unterschiedenes Christentum. Die verschiedenen frühjüdischen Gruppen, von denen die Jünger Jesu nur eine bildeten, sowie die griechischen und römischen Diasporagemeinden differierten in ihrer Auslegungspraxis und entsprechend in den Ergebnissen durchaus. Auch eine zunehmend heidenchristliche Kirche setzte sich nicht sofort und unter Aufbietung aller Polemik vom Judentum ab. Für die neuere Forschung gewinnen rabbinisches Judentum und Christentum erst im Umfeld der Konstantinischen Wende greifbare Konturen; es werden spezifische Identitäten ausgebildet, welche Abgrenzungen erfordern, die aber bis in das Mittelalter mit Blick auf die konkurrierende Gruppe erfolgen; ein Prozess, dessen Anfänge, regionale Entwicklungen und Details noch keineswegs genügend aufgeheilt sind.⁴¹ Die Kirche reklamierte in der Folgezeit zwar als wahre Erbin Israels – in dessen ungebrochener Kontinuität sich aber auch das rabbinische Judentum verstand – das Alte Testament für sich, entschied sich gegen Marcion und beanspruchte zudem, die alttestamentlichen Bücher richtig zu interpretieren, rezipierte sie aber nur eklektisch. Die Tora besaß in den folgenden Jahrhunderten, anders als im rabbinischen Judentum, keine den gesamten Alltag prägende Kraft und war für die religiöse Sozialisation nur eingeschränkt von Bedeutung, sieht man einmal vom Dekalog und den narrativen Teilen ab. „Gesetz“ wurde schließlich zum Inbegriff einer postlapsarisch notwendigen Fremdbestimmung, von der der Christ durch den Kreuzestod Jesu befreit war.

Vor diesem Hintergrund erscheint die zunächst zögerliche Rehabilitierung des Alten Testaments und nicht zuletzt des so genannten „Gesetzes“ im späten 20. Jahrhundert geradezu als revolutionär. Schon Gerhard von Rad hatte in seiner Theologie des Alten Testaments auf die Engführung des Gesetzesbegriffs, wie er nicht nur bei Harnack anzutreffen ist, aufmerksam gemacht und demgegenüber die umfassende Bedeutung von „Tora“ im Buch Deuteronomium herausgestellt: „Der dt Begriff ‚Tora‘ meint das Ganze der heilsamen Willenszuwendung Jahwes an Israel; man kann das Wort mit dem ebenso neutralen deutschen Wort ‚Willensoffenbarung‘

41 Vgl. *J. Neusner*, *Judaism and Christianity in the Age of Constantine* (Chicago 1987); *ders.*, *Jews and Christians. The Myth of a Common Tradition* (London 1991); *D. Boyarin*, *Border Lines. The Partition of Judeo-Christianity* (Philadelphia 2004); *M. Hilton*, „Wie es sich christelt so jüdet es sich“. 2000 Jahre christlicher Einfluss auf das jüdische Leben (Berlin 2000); *R. Buchholz*, *Gottes Mischpoche(n). Zum Familienverhältnis von Judentum und Christentum: Pastoralblatt der Erzdiözesen Aachen, Berlin, Essen, Hildesheim, Köln, Osnabrück* (2006), 227-234.

wiedergeben.“⁴² In einem ähnlichen Sinne kann Shemaryahu Talmon konstatieren:

„Tora ist Weisung, Lehre und Belehrung und bezieht sich auf das gesamte Spektrum menschlichen Lebens; aus der Sicht des einzelnen wie aus der Sicht der Gemeinschaft. In Tora ist auch Gesetz einbegriffen [...], unumgänglich benötigt zur Regelung des menschlichen Lebens. Aber die Tora umfaßt weitere Gebiete. In Gestalt des Pentateuch ist sie eine Darstellung der Geschichte Israels, von der Welterschöpfung bis zur Eroberung des verheißenen Landes, in die auch ‚Gesetze‘ eingeschlossen sind, weil sie der biblischen Auffassung nach grundlegend geschichtsgebunden sind.“⁴³

Dieses umfassende Verständnis geht später keineswegs – etwa im Sinne einer Verfallsgeschichte – verloren; ‚Tora‘ bezeichnet auch für das Judentum nach 70 nicht nur den Text der fünf Bücher Mose (Chumasch, Pentateuch), sondern die „Gesamtheit der Offenbarung, Gottesweisung und Tradition“⁴⁴; die beliebte christliche Antithese von Gesetz – Verdienst – Gericht einerseits und Evangelium – Gnade – Vergebung andererseits geht an der Sache vorbei. Die im individuellen wie kollektiven Leben sich konkretisierende Willensoffenbarung Gottes generiert, und zwar schon innerhalb der biblischen Traditionen, eine umfangreiche Interpretation, die selbst zur Dynamik eben jener Offenbarung gehört, ohne doch schon eine bestimmte Deutung zum allein gültigen Maßstab zu erheben; es gibt, nicht zuletzt mit Blick auf die unterschiedlichen Texte des Neuen Testaments, das nur einen Strang der umfassenden Kommentierung darstellt, „keine normative Deutung des Alten Testaments“⁴⁵, wohl aber ein Autoritätsgefälle seiner Texte. Das Corpus jener Schriften nämlich, die schließlich die Tora im engeren Sinne bilden, erhält, worauf neuere Beiträge verweisen, durch seine Stellung im Kanon einen theologischen Vorrang, der die gesamte weitere Hermeneutik der Schrift bis in das Neue Testament hinein determiniert. Die aktuelle Diskussion geht weit über v. Rad hinaus, sie reicht von Versuchen einer gesamtbiblischen Theologie, welche den Eigenwert des Alten Testaments uneingeschränkt anerkennt und darauf verzichtet, ihm seine Bedeutung erst vom Neuen her zuzuweisen,⁴⁶ bis zur Wieder-

42 G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (2 Bände, München ⁸1982), 1: 235.

43 Sh. Talmon, *Tora als Begriff und Lebensprinzip in der Hebräischen Bibel: ders., Juden und Christen im Gespräch* (Neukirchen Vluyn 1992), 31-47, hier 39.

44 R. J. Zwi Werblowsky, *Tora als Gnade: ders., Magie, Mystik, Messianismus. Vergleichende Studien zur Religionsgeschichte des Judentums und des Christentums* (Hildesheim 1997), 203-213, hier 209.

45 v. Rad, *Theologie*, 2: 436; vgl. auch 432.

46 E. Zenger, *Zwei Testamente – Eine Bibel: Imprimatur* (2004), 5-16, 64-67; *ders.* (Hg.), *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10 (Freiburg 1996).

entdeckung der Tora und der von Frank Crüsemann erhobenen Forderung, dass „sich die Kirchen wie im Neuen Testament auf die uneingeschränkte Geltung der Tora gründen sollen“⁴⁷. Ob ausnahmslos alle Texte des Neuen Testaments die uneingeschränkte Geltung der Tora in ihren narrativen wie präskriptiven Teilen voraussetzen, sei dahingestellt. Im Frühjudentum, zu dem ja auch die Diasporagemeinden gehörten, gab es über die konkrete Auslegung und den Geltungsumfang einzelner Gebote der Tora divergierende Auffassungen, und so spricht auch das Neue Testament in dieser Frage nicht mit einer Stimme.

Fundamentaltheologische Desiderate

Eine Neubewertung des Alten Testaments und vor allem der ersten fünf Bücher des Kanons – nicht zuletzt als implizite oder explizite Antwort auf Harnack – hat aber auch Konsequenzen für die systematische Theologie, denen sich Fundamentaltheologen und Dogmatiker erst in den letzten Dezennien des 20. Jahrhunderts zuwandten.⁴⁸ Dabei können sie sich nur eingeschränkt auf jene ‚Pioniere‘ stützen, die im Umfeld des II. Vatikanischen Konzils für den theologischen Aufbruch standen, denn in ihren Arbeiten fristete das Alte Testament meist eine prekäre Existenz.⁴⁹ Wie schon der Aufbruch in *Nostra Aetate* 4 präzedenzlos war, so ist es auch die funda-

47 R. Kampling – M. Weinrich (Hg.), *Dabru emet - redet Wahrheit* (Gütersloh 2003), 121; vgl. auch *ders.*, *Maßstab Tora. Israels Weisung für christliche Ethik* (Gütersloh 2003); zur aktuellen Diskussion siehe auch H. Graf Reventlow, *Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert* (Darmstadt 1983), 67-125; *Päpstliche Bibelkommission*, *Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, 24. Mai 2001, (2001); dazu C. Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“* (Stuttgart 2003).

48 Neben den Arbeiten von Johann Baptist Metz siehe für die Dogmatik J. Wohlmuth, *Im Geheimnis einander nahe. Theologische Aufsätze zum Verhältnis von Judentum und Christentum* (Paderborn 1996); *ders.*, *Die Tora spricht die Sprache der Menschen. Theologische Aufsätze und Meditationen zur Beziehung von Judentum und Christentum* (Paderborn 2002); *ders.*, *Mysterium der Verwandlung. Eine katholische Eschatologie im Gespräch mit jüdischem Denken der Gegenwart* (Paderborn 2005); *ders.*, *An der Schwelle zum Heiligtum. Christliche Theologie im Gespräch mit jüdischem Denken* (Paderborn 2007); F. W. Marquardt, *Von Elend und Heimsuchung der Theologie. Prolegomena zur Dogmatik* (Gütersloh ²1992); *ders.*, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus dem Juden. Eine Christologie* (Gütersloh ²1993). Zur nachkonziliaren Entwicklung siehe R. Buchholz, „Im Bewußtsein des Erbes...“ Christen und Juden 40 Jahre nach „*Nostra aetate*“: *LebZeug* 60 (2005), 244-260; zur aktuellen Diskussion siehe ferner Th. Fornet-Ponse, *Im Geheimnis der Kirche. Christliche Angewiesenheit! – Jüdische Verwiesenheit?* (Aachen 2007).

49 Bekannt ist etwa Karl Rahners Äußerung, die „ganze biblische Zeit von Abraham bis Christus“ schrumpfe „zu einem kurzen Augenblick des Anhebens des Ereignisses Christi zusammen“. K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg 1976), 169.

mentaltheologische Neubewertung von Judentum, Altem Testament, Tora und rabbinischer Literatur. Mit Recht hebt Jürgen Werbick die große Bedeutung hervor, die dem „Dialog über Offenbarung“ zwischen Juden und Christen zukommt. Freilich ist er über die Anfänge noch nicht wesentlich hinausgelangt, und so wird man „kaum sagen können, dass er im fundamentaltheologisch-dogmatischen Schulbetrieb schon nachhaltige Konsequenzen ausgelöst hätte“⁵⁰. Dabei könnte gerade ein umfassender Begriff von Tora hilfreich sein, wie er sich von den biblischen Schriften über das rabbinische Judentum bis in die Neuzeit hinein ausbildete. Die fünf Bücher der Tora ebenso wie die Bücher der Propheten und Schriften sind bereits selbst Ergebnis eines langen Prozesses: kristallisierte Traditionsgeschichte. Der Fülle von Texten und Kommentaren geht eine Erfahrung voraus, die in ihrer absoluten ‚Dichte‘ nicht auf eine eindeutige Weise bestimmbar ist. Sie entfaltet sich im Laufe der Zeit als lesbarer, in wechselnden Konstellationen immer neue Bedeutungen hervortreibender Text, kurz: als geschichtliche Spur Gottes. Die unterschiedlichen Deutungen als Akte subjektiver und intersubjektiver Produktivität sind kein bloß Nachträgliches, das auch fehlen könnte; sie gehören wesentlich zur Dynamis der Offenbarung Gottes und stellen ihre notwendige geschichtliche Konkretion dar. Weder in der unmittelbaren Anrede, noch in der unio mystica, der schweigenden Vereinigung mit dem Göttlichen, sondern in den geschichtlichen Brechungen, in endlicher Symbolisierung also, erreicht die Selbstmitteilung Gottes ihre Adressaten.

Der Deutungsprozess nimmt jedoch keine beliebige Richtung. Endlicher Geist, Leib und Geschichte bezeichnen nicht nur die Adressaten, sie wirken gleichsam prismatisch, und nur so wird das Wort geschichtsmächtig. Als Erwählung, Rettung, Bund, Norm und Verheißung differenziert sich seine ursprüngliche Fülle. Das Alte Testament als Kristallisation all dieser Deutungen bezieht sich nicht nur auf einen sorgfältig ausgegrenzten heiligen Bereich – heilig soll das Volk als ganzes sein (Lev 19,1) – sondern auch auf den Alltag und die materielle Konstitution des Menschen. So stellt etwa der von Gerhard v. Rad keineswegs pejorativ gemeinte deuteronomische „Heilsmaterialismus, der bis in die Backschüssel der einzelnen Haushaltungen reicht“⁵¹, in einer Welt, in der nicht wenige Back-

50 J. Werbick, Erwählung und Verantwortung. Was die Fundamentaltheologie aus dem jüdisch-christlichen Gespräch für ihre Methodenreflexion lernen kann: *Peter Hünermann – T. Söding* (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wieder entdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten*, QD 200 (Freiburg 2003), 116-141, hier 117.

51 v. Rad, *Theologie*, 1: 242; weiter ausgearbeitet sind solche Überlegungen bei v. Ruler; vgl.

schüsseln leer bleiben, bereits eine bestimmte Gestalt der Hoffnung dar, die theologisch überhaupt erst eingeholt werden müsste.⁵² Das von Christen wenig geschätzte ‚Ritualgesetz‘ mit seinen zahlreichen Vorschriften ist nichts Äußerliches. Es gilt einem ‚Verhalten im Kraftfeld der Präsenz des heiligen Gottes‘⁵³, entreißt das alltägliche Leben der Banalität und verwandelt jeden Augenblick in einen Gottesdienst, der freilich wertlos bleibt, wenn er als Substitut der Gerechtigkeit angesehen wird.

Im Rahmen eines ‚Geschichtsmidrasch‘ stellt sich aber auch die Auseinandersetzung Israels mit seinem Gott dar, den es allmählich, angestoßen durch die Krise des Exils, in seiner Einzigkeit und Ausschließlichkeit erkennt. Die mühsame, oft mit heftiger Polemik durchgesetzte Emanzipation von den keineswegs friedlichen Göttern Kanaans, Assurs, Babylons und Ägyptens, die Demontage des Schicksals als Macht neben oder gar über Gott und die dadurch mögliche Öffnung der mythisch geschlossenen Geschichte für Veränderung,⁵⁴ die Sicherung der einmal gewonnenen Freiheit und der Streit um eine gerechte Ordnung der Gesellschaft haben deutliche Spuren in den Texten hinterlassen. Sie zeugen davon, dass man sich keineswegs damit begnügte, Geschichte bloß verschieden zu interpretieren. Die Religionsgeschichte Israels ist die lange, schwierige und widerspruchsvolle Geschichte einer religiös fundierten Mündigkeit. In diesem Sinne hatte die lateinamerikanische Theologie der Befreiung das Alte Testament rezipiert und dem Exodus-Motiv eine besondere Bedeutung gegeben. Ist es Zufall, dass eine Theologie, welche den emanzipatorischen Gehalt der religiösen Traditionen gegen autoritäre und ungerechte Gesellschaften mobilisiert, auf das Alte Testament zurückgreift?⁵⁵ Jedenfalls genügt es nicht, allein auf die Liebe, das Erbarmen und die Gnade Gottes zu verweisen, wenn in der uns erfahrbaren Wirklichkeit – und wo sonst? – Gerechtigkeit durchgesetzt werden soll. Die göttliche Gnade, die sich in Erwählung, Rettung und Landgabe manifestiert, entbindet nicht von der Verantwortung. Diese ist ja gerade durch die Befreiung von den

dazu *Reventlow*, Hauptprobleme, 56-60.

52 Vgl. hierzu *R. Buchholz*, Körper – Natur – Geschichte. Materialistische Anstöße für eine nachidealistische Theologie (Darmstadt 2001), 289 (Kapitel 6: Zur geschichtlichen Physiognomie der Offenbarung).

53 Vgl. *F. Crüsemann*, Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes (Gütersloh²1997), 355.

54 Vgl. hierzu *R. Buchholz*, Offenbarung als Entmythologisierung? Anstiftung zur theologischen „Sabotage des Schicksals“: *H. Sonnemans – Th. Föbel* (Hg.), „Faszination Gott“ [FS H. Waldenfels] (Paderborn 200), 79-102.

55 Vgl. hierzu *E. Dussel*, Das Exodus-Paradigma in der Theologie der Befreiung: *Concilium* 23 (1987), 54-60; *M. Walzer*, Exodus und Revolution (Frankfurt/M. 1995).

„mythischen“ Mächten erst eröffnet worden. Bei aller Betonung der Liebe Gottes, der Vergebung von Schuld und der Möglichkeit der Umkehr (vgl. Dtn 30,1-14) stellt das Alte Testament ohne Zweifel einen anspruchsvollen Gott vor. Er ist nicht indifferent gegenüber dem, was auf Erden geschieht und weigert sich, die Verantwortung für das, was Menschen anderen Menschen zufügen, in einer unbestimmten, alles Unrecht, ja noch die Differenz von Täter und Opfer zudeckenden, sehr vergesslichen Liebe aufzuheben; eine Liebe, an der sich das Gefühl berauscht, und die Harnack gegen die Imperative der Tora ausspielte (vgl. Marcion 232). Aber ist sie nicht ein Opium, das die Realität unverändert lässt und zu dem die Menschen unter der Diktatur instrumenteller Vernunft, die schon zu Harnacks Zeiten herrschte, gerne greifen?⁵⁶

Was in den heiligen Schriften Israels schließlich Gestalt gewinnt, ist keineswegs einheitlich und geschlossen; es bedarf auch mit zunehmendem geschichtlichem Abstand weiterer Interpretation, um les- und lebbar zu bleiben, und so ist mit der kanonischen Endgestalt des Textes seine eigene Geschichte nicht beendet. Jene Dynamik, der die autoritativen Texte ihre Entstehung verdanken, wirkt fort in der weiteren Interpretation. Sie schlägt sich nieder in Mischna, Talmudim und Midraschim einerseits und, auf der Basis einer spezifischen, Deutung erfordernden messianischen Erfahrung, in den neutestamentlichen Texten, der Väterliteratur und der kirchlichen Lehrtradition andererseits. Aber es handelt sich hier wie dort in Kontinuität und Diskontinuität um innovative Rezeption des biblischen Textes, die neue Lesarten generiert bis hin zur kühnen Veränderung seines ursprünglichen Verständnisses.⁵⁷

Auch für die nachbiblische Traditionsbildung gilt, dass die spezifische Gestalt der Interpretation keineswegs beliebig ist; sie erhält, wie die biblische Textgenese, ihre verbindliche Konkretion durch die Verarbeitung neuer geschichtlicher Erfahrungen und Krisen, was der Tradition nicht nur ihre Tiefe, sondern auch ihre Dialektik verleiht. Die imperativische Form, die das bis in den Alltag hineinreichende Halachische kennzeichnet, ist nicht nur der Pragmatik ethischer und rechtlicher Sprache geschuldet; letztlich ist sie, und sei es noch so vermittelt, Ausdruck der von der Offenbarung Gottes

56 Vgl. auch die kritischen Bemerkungen von E. Levinas: *ders.*, Vom Sakralen zum Heiligen. Fünf neue Talmudlesungen (Frankfurt/M. 1998), 102-106.

57 Vgl. G. Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum: *ders.*, Judaica 4 (Frankfurt/M. 1984), 189-228; St. Mosès, Offenbarung und Sprache nach jüdischen Quellen: *ders.*, Eros und Gesetz. Zehn Lektüren der Bibel (München 2004), 89-97; A. Bruckstein, Die Maske des Moses. Studien zur jüdischen Hermeneutik (Berlin 2007), bes. 11-77.

ausgehenden Nötigung zur Antwort; einer Antwort aber, die der Diskussion entspringt, die neue Diskussionen generiert und stets eine leibliche, soziale, ethische und politische Dimension besitzt. Die im Christentum lange Zeit übliche Abwertung dieser Regulative übersieht, dass ohne eine sichtbare Wirkung auf die ‚äußere Wirklichkeit‘ Offenbarung ihr Ziel verfehlt; „die innere Wahrheit muß Lebenswirklichkeit werden“, wie Buber betonte, „sonst bleibt sie die Wahrheit nicht“⁵⁸. Die Tendenz auf christlicher Seite, den harten Widerspruch von angebrochener Erlösung und empirischem Befund durch Verinnerlichung zu lösen, wird durch das Alte Testament korrigiert. Solange der Weltlauf die schwärzesten Phantasien überbietet, harren beide Teile der christlichen Bibel ihrer Erfüllung.

So ist es also durchaus fraglich, ob die Geschichte Israels „vergangen und abgetan“ ist, wie Rudolf Bultmann ein Jahrzehnt nach Harnacks Marcion-Studie und gänzlich unbeeindruckt von der heraufziehenden Katastrophe meinte.⁵⁹ Die Falsifikation dieser Thesen wird aber erst ein Christentum leisten können, dem das Alte Testament – gerade auch mit dem Vorrang der Tora – nicht nur bloße Vorgeschichte der Christusoffenbarung ist, sondern die bleibende Basis der eigenen Religion, offen für weitere aktualisierende Deutungen, ohne die es toter Buchstabe wäre. Zumindest für die synoptischen Evangelien ist die Christusgestalt nicht das Substitut der Tora, sondern ihre Verkörperung, ein erneuerter Zugang und die Kraft, sie zu erfüllen. Allerdings sind die Evangelien keine halachischen Midraschim, sie widmen sich nur in wenigen Passagen halachischen Fragen. Im Zentrum stehen die Nähe des Gottesreiches und die Person Jesu, und hier scheiden sich bekanntlich die Wege von Juden und Christen. Daraus folgt aber nicht die Irrelevanz der Tora für das Christentum; die Evangelien wollten die heiligen Schriften Israels nicht ersetzen. Weder blinde, besinnungslose Nachfolge, noch eine von sich selbst berauschte, reflexionslose Liebe vermag den Alltag zu bewältigen, der bald schon die christlichen Gemeinden einholte, während das Gottesreich auf sich warten ließ. Der Frage, wie unter diesen Umständen das Leben geheiligt werden solle, konnte auch das Christentum nicht ausweichen. Erst wenn die enthusiastische Überbetonung des Neuen oder aber antijüdische Apologetik das Problem, was zu tun sei, verdrängen, sinkt die Tora (und mit ihr das Alte Testament) zur überholten Vorgeschichte des Erlösers herab. Darum

58 *M. Buber*, *Der Jude und sein Judentum. Gesammelte Aufsätze und Reden* (Gerlingen 1992), 165.

59 *R. Bultmann*, *Glauben und Verstehen* (4 Bände, Tübingen, ¹1933, ⁸1980), 1: 313-336, hier 333. Der Text blieb auch in späteren Auflagen unverändert.

hängt eine überzeugende Kritik der These Harnacks nicht nur von dogmatischen Argumenten ab, sondern auch davon, ob und wie das Alte Testament zu einer – gewiss fragilen, deutungsbedürftigen und fortzuentwickelnden – Ordnung des Alltags im Christentum werden kann.⁶⁰

Wenn die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes (vgl. DV 2 / DH 4202) keine Leerformel sein soll, muss jenes sich mitteilende ‚Selbst‘ Gottes für das Alltagsleben von Bedeutung sein und in der Heiligung des Einzelnen ebenso wie der Gemeinschaft seinen angemessenen Ausdruck finden. Es kommt darauf an, innerhalb der so genannten Normalität das zu leben, was diese sprengt. Dies ist keine Rückkehr zu einem von der Aufklärung erledigten instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell, demgemäß Gott eine genaue Doktrin über sein Wesen und über die Regeln menschlichen Handelns erlässt. Tora bedeutet gerade die im Medium von Studium, Kontroversen, Zweifel und Anwendung sich ausdifferenzierende, aktuell bleibende Offenbarung inmitten einer nach wie vor von Leid und Unrecht entstellten Welt. Ohne solche Konkretion blieben Offenbarung und Erlösung chimärisch; ein Phantom der Innerlichkeit. Sicherlich geht es in einem solchen Offenbarungsverständnis rationaler, nüchterner und weniger euphorisch zu als in den Ekstasen der Liebes- und Erlebnisreligion, aber die Wirklichkeit, in der wir leben, bietet wenig Anlass zur Euphorie.

Die Korrektur der bisherigen theologischen Bewertung von Altem Testament, Judentum und jüdischer Hermeneutik hat, blickt man auf die bisherige Kirchen- und Theologiegeschichte, gerade erst angefangen; ohne sie aber bleibt eine Antwort auf Harnack ohnmächtig und kraftlos. Viele Fragen sind aber auch für die systematische Theologie noch ungelöst, wie etwa diejenige nach der künftigen Gestalt eines christlichen Selbstverständnisses, das eines ‚juif imaginaire‘ nicht mehr bedarf. Welche Folgen haben eine stärkere Hinwendung zum Alten Testament, die Betonung seiner Eigenständigkeit sowie eine differenzierte Rezeption jüdischer Hermeneutik und Traditionen für das christliche Offenbarungsverständnis? Mit welchem Ergebnis endete das bislang nicht gewagte Experiment, Offenbarung als Tora zu verstehen und von dort aus eine christliche

⁶⁰ In diesem Sinne ist auch *J. Neusners*. Ein Rabbi spricht mit Jesus. Ein jüdisch-christlicher Dialog (Freiburg 2007) zu lesen. Es möchte sich nicht nur mit der Darstellung der Differenzen begnügen, sondern auch zeigen, „warum das Christentum ... den Forderungen vom Sinai einen angemessenen Raum in seinem Glaubenszusammenhang geben sollte“ (ebd. 172). Daran ist vor allem angesichts eines im Christentum verbreiteten Antiformalismus zu erinnern, der, wie *Surall*, Juden und Christen, 103–106, zutreffend feststellt, auch Harnacks Urteil über das Judentum in nicht geringem Maße beeinflusste.

Theologie zu entwickeln? Welche Veränderungen der Dogmatik sind mittel- und langfristig zu erwarten? Die weitere Entwicklung ist noch offen und angesichts mancher Risiken, Irritationen und Verunsicherungen, die sie auslösen wird, vor Rückschlägen nicht geschützt. Wo stünde die Diskussion heute, wenn nicht erst die weitgehende Auslöschung des europäischen Judentums, sondern bereits Harnacks Provokation ein Umdenken der Theologie eingeleitet hätte?

Summary

Adolf von Harnack rejected the Old Testament as part of the Christian canon of scripture. The article traces the development which led Harnack to formulate his thesis, some Jewish and Christian responses to it, and the implications of the thesis with regard to biblical and systematic theology. The discussion over the Old Testament in the Christian canon puts its finger on the larger issues of the uniqueness of revelation in Jesus Christ.