

Die konstitutive Bedeutung der Bibel Israels für christliche Identität¹

Erich Zenger

I. Die Marginalisierung des Alten Testaments im Zweiten Vatikanum

»Gott, der ›will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen‹ (1 Tim 2,4), ›hat in früheren Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise durch die Propheten zu den Vätern gesprochen‹ (Hebr 1,1). Als aber die Fülle der Zeiten kam, sandte er seinen Sohn, das Wort, das Fleisch angenommen hat und mit dem Heiligen Geist gesalbt worden ist, den Armen das Evangelium zu predigen und zu heilen, die zerschlagenen Herzens sind (vgl. Jes 61,1; Lk 4,18), ›den Arzt für Leib und Seele‹ (Ignatius von Antiochien, Ad Ephesios 7,2), den Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5). ... Dieses Werk der Erlösung der Menschen und der vollendeten Verherrlichung Gottes, dessen *Vorspiel* die göttlichen Machterweise am Volk des Alten Bundes waren, hat Christus, der Herr, *erfüllt*, besonders durch das Pascha-Mysterium: sein seliges Leiden, seine Auferstehung von den Toten und seine glorreiche Himmelfahrt. ... Um dieses große Werk voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im Opfer der Messe. ... Gegenwärtig ist er in seinem Wort, das er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden«. In diesen grundlegenden Sätzen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums (Sacrosanctum Concilium Art. 5 u. 7) kommt die Ambivalenz christlicher Liturgie gegenüber dem sog. Alten Testament bündig zur Sprache. Einerseits ist das Heilshandeln Gottes an und durch Jesus, den Christus, die Mitte christlicher Liturgie. Andererseits ist dieses Heilshandeln eingebunden in die Geschichte Gottes mit seinem Bundesvolk Israel, dessen Bibel die Bibel Jesu war und der selbst, um es etwas salopp zu sagen, nicht ohne die Bibel Israels zu haben ist, die ihrerseits freilich nicht in christologischer Perspektive entstanden ist.

Balthasar Fischer hat das sich daraus ergebende Problem in seiner *Einführung* in das *Kleine Stundenbuch* scharf gesehen und formuliert. Was er dabei über die Psalmen in der christlichen Liturgie sagt, könnte zugleich von allen Texten des Alten Testaments gesagt werden (falls man sich auf Fischers hermeneutische und theologische Position einläßt): »Wohlthuend an den Psalmen ist, daß sie so menschlich sind. ... Unsere Not und Verzagtheit und Verzweiflung darf hier zum Ausdruck kommen, aber das letzte ist dann doch immer wieder der Lobpreis dessen, der uns geschaffen und erlöst hat. Eine gewisse Schwierigkeit ergibt sich aus der Tatsache, daß diese Lieder ... dem AT entstammen, also *vor der Ankunft Christi* nie-

¹ Die hier vorgelegten Überlegungen sind breiter entfaltet in: E. Zenger, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen*. Düsseldorf 1991. ²1995; ders., *Am Fuß des Sinai. Gottesbilder des Ersten Testaments*. Düsseldorf 1993. ³1995.

dergeschrieben sind und nur in ganz seltenen Fällen auf den kommenden Messias Bezug nehmen. Wie können sie da christliches Gebet werden, bei dem doch Christus die Mitte ist, sei es daß wir zu ihm beten, sei es daß wir seinem Beten uns anschließen?«² Ein *vor-christliches* Buch inmitten einer *christlichen* Liturgie? Muß ein solches dann nicht, wie B. Fischer sagt, »verchristlicht« werden? Gibt es überhaupt eine Alternative zu dieser Sicht der Liturgiekonstitution, wie sie sich in der Reformpraxis nach dem Zweiten Vatikanum auch in den neuen liturgischen Texten findet, nämlich: Das Alte Testament bezeugt »das Vorspiel« für das eigentlich allein entscheidende »Hauptspiel« in Jesus, dem Christus?

So hat es ja auch die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums im Abschnitt über das Alte Testament festgehalten, der in der Konzilsdiskussion am wenigsten kontrovers war. Bei den Abstimmungen erhielt dieses Kapitel stets die wenigsten Nein-Stimmen und Veränderungsvorschläge (*modi*). Dies lag kaum daran, daß dieses Kapitel im Vergleich zu den anderen Kapiteln, um die bis zuletzt hart gerungen wurde, besonders gut gelungen sei. Nein, dieses Kapitel war so traditionell formuliert, und das Thema war für die Konzilsväter offensichtlich so wenig bedeutsam, daß sich ein Streit darüber nicht aufdrängte. Im heutigen Rückblick überrascht dies. Denn dasselbe Konzil, das die Offenbarungskonstitution am 18. November 1965 verabschiedete, beschloß zehn Tage später die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, in der es u. a. heißt: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist. ... Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, daß sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfangt und genährt *wird* [E.Z.: Gegenwartsaussage!] von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schößlinge eingepfropft sind« (Art. 4). Gegenüber einer langen kirchlichen Lehrtradition, aber in Rückkehr zur biblischen Wahrheit, ruft diese Erklärung dann ins Bewußtsein, daß die Juden trotz ihres Neins zu Jesus als dem Christus »nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt (sind) um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich« (vgl. Röm 11,28–29). Zu Recht rede deshalb das Konzil von dem »Christen und Juden gemeinsamen geistlichen Erbe« (ebd.), das insbesondere im »Alten Testament« vorliegt, welches die Heilige Schrift des jüdischen Volkes, das im ungekündigten Gottesbund steht, *und* der erste Teil der Heiligen Schrift des Christentums ist. Daß die Kirche angesichts dieser Wahrheit das »Alte Testament« nicht zum bloßen »Vorspiel«, zum Vorwort und zur Vorhalle degradieren darf, ist offenkundig. Daß das Zweite Vatikanum die denkerische Verbindung von seiner Aussage über die Lebensgemeinschaft zwischen Kirche und Juden (das Konzil gebraucht den eherechtlichen Begriff *vinculum* = Band) zur Lehre über die Relevanz der Juden und Christen gemeinsamen Bibel Israels nicht

² Kleines Stundengebet S.7*.

gezogen hat, ist zeitgeschichtlich verstehbar, in der Sache aber heute nicht mehr akzeptabel.

II. Die große Herausforderung: Eigenwort mit Eigenwert

Den vom Zweiten Vatikanum versäumten Schritt in die richtige Richtung macht der neue *Katechismus der katholischen Kirche*, wenn er (neben »traditionell« bleibenden Formulierungen) daran erinnert, daß die in der Kirche über die Jahrhunderte hinweg praktizierte typologische Lesung des Alten Testaments (die m. E. heute allerdings sehr kritisch zu beurteilen wäre) nicht vergessen lassen darf, daß das Alte Testament »einen eigenen Offenbarungswert behält, den unser Herr selbst ihm zuerkannt hat. ... Zum Beispiel verlieren die Berufung der Patriarchen und der Auszug aus Ägypten nicht dadurch ihren *Eigenwert* im Plan Gottes, daß sie darin auch Zwischenstufen sind« (Nr. 129–130). Damit sind im Grunde die drei Defizite zusammengefaßt, die Alttestamentler heute gegenüber der im Zweiten Vatikanum erfolgten Marginalisierung des Alten Testaments anmelden müssen. Diese drei Defizite markieren zugleich die großen Herausforderungen, die sich vom ersten Teil unserer Bibel her an die Liturgie richten.

1. Kein »vorläufiges« oder »überholtes« Gotteswort

Über die Behandlung des AT durch das Zweite Vatikanum hat der emeritierte Münchner Alttestamentler Josef Scharbert 1990 in *Bibel und Kirche* folgendes festgestellt: »Die Aussagen über das AT sind ... recht dürftig. Von einer selbständigen Bedeutung des AT für den Glauben und das Leben der Christen ... ist nicht die Rede«. Wie recht J. Scharbert hat, geht einem sofort auf, wenn man auf die von der Leseordnung für die Sonntag und Festtage vorgesehenen alttestamentlichen Perikopen blickt. Daß dabei die Botschaft des Alten Testaments in ihrem Eigenprofil oder wenigstens das Ganze im Fragment zur Sprache kommen, wird niemand im Ernst behaupten; dies war auch gar nicht gewollt. Wer das Alte Testament kennt *und* liebt, wird mit Trauer viele tiefgründige Erzählungen der Genesis, insbesondere auch die sog. Frauentexte, vermissen, ebenso die Plastizität und Konkretheit der prophetischen Kritik eines Amos, Micha oder Zefanja, ebenso die Bücher Kohelet, Hoheslied und Rut, um nur einiges zu nennen. Von so herausfordernden und inspirierenden Büchern wie Tobit, Judit, Ester oder gar Levitikus will ich gar nicht reden. Nicht einmal das Jonabuch hat die Ehre erhalten, als *lectio continua* verkündet zu werden. In der Tat: Wer dem Alten Testament als Eigenwort mit Eigenwert in der christlichen Liturgie Heimat geben will, muß ihm quantitativ und qualitativ einen anderen Stellenwert einräumen – bis hin zur liturgischen Inszenierung!

2. Absage an ein Offenbarungsgeschichtliches Fortschrittsdenken

Gegenüber dem im Zweiten Vatikanum vertretenen Konzept einer linearen, progressiven Heilsgeschichte (das in der Rezeption protestantischer Theologie als notwendige Korrektur der weithin geschichtsvergessenen neuscholastischen Theologie verstanden wird) ist daran zu erinnern, daß diese auf keinen Fall naiv als Entwicklung vom Niedrigen zum Höheren, vom Vorläufigen zum Endgültigen verstanden werden darf. Dies betonte 1989 zu Recht der Salzburger Alttestamentler Notker Füglistner (indem er Formulierungen des verstorbenen Alttestamentlers Diego Arenhoevel aufgriff): »Betrachtet man das Alte Testament derart heilsgeschichtlich-evolutiv, so wird es für den Christen fast notwendigerweise zur bloßen Vorgeschichte entwertet. Diese Vorgeschichte ist vorbei, so wahr der Neue Bund den Alten abgelöst hat (...). Wir könnten auf sie verzichten, denn alles Heil kommt uns von Christus. Vielleicht ist das der Grund, weshalb der Text (scil. der Offenbarungskonstitution) von der Heilswirklichkeit des Alten Bundes nur nebenbei spricht (...). Die Aussage bleibt hinter dem Selbstverständnis des alten Israel zurück, weil die Konstitution das Alte Testament, obwohl sie an sich den Vorrang des Literalsinnes hervorstreicht, nicht beim Wort nimmt und so letztlich Gott selbst nicht zu Wort kommen läßt. Sieht man nämlich im Alten Testament lediglich das geschichtliche Dokument des Weges hin zum Neuen Testament, so wird es von vornherein zu einem Proömium degradiert, dem keine eigentliche direkte Bedeutung zukommt! Es ist nicht mehr jenes ›Wort des lebendigen Gottes‹, das *uns und mich* hier und jetzt persönlich angeht und anspricht.«³

In der Praxis des kirchlich-theologischen Umgangs führte dies dazu, entweder nur solche Texte des Alten Testaments heranzuziehen, die sich gut »verchristlichen« lassen (sei es mit der Methode der Typologie, sei es im Sinne von Verheißung und Erfüllung), oder für die Verchristlichung weniger geeignete Texte zu »enthistorisieren« bzw. zu »entjudaisieren«, indem sie nur in einem »korrigierten« Wortlaut verwendet (u. a. Streichung allzu jüdisch klingender Passagen bzw. Wörter) oder als für das Christentum angeblich irrelevant, faktisch unberücksichtigt oder ausdrücklich abgelehnt werden. Letztlich liegt all diesen Varianten des kirchlichen Umgangs mit dem »vorchristlichen« Alten Testament die Auffassung zugrunde, daß die Kirche an die Stelle Israels getreten sei und es erbt habe – oder gar, daß der Alte Bund zu Ende sei, weil mit Jesus Christus und seiner Kirche der Neue Bund begonnen habe. Zwar hat das Zweite Vatikanum letzteres als nicht schriftgemäß zurückgewiesen, und der jetzige Papst Johannes Paul II. wird nicht müde, seine erstmals am 17. November 1980 vor den Repräsentanten des deutschen Judentums formulierte These, daß die Juden das Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes seien, immer wieder (auch gegen Widerstände aus dem eigenen »Hause«) zu verkünden. Dennoch wird es noch lange dauern, bis

³ FS K. Berg, Thaur 1989, 153.

die christlichen Köpfe und Herzen diese urbiblische Sicht so verinnerlicht haben, daß die überkommenen falschen Klischees verschwinden.

Wie schwer die Hypothek der Vergangenheit auf uns lastet, will ich an vier Zitaten verdeutlichen, die von wahrlich bedeutenden theologischen Geistern stammen und dennoch heute so nicht mehr akzeptabel sind, auch wenn *diese* Theologie die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanum leider noch maßgeblich geprägt hat.

Das erste Zitat stammt von Kardinal Michael Faulhaber, der am 3. Dezember 1933 eine damals viel beachtete Predigt in St. Michael zu München zum Thema »Das Alte Testament und seine Erfüllung im Christentum« gehalten hat. Diese Predigt gab keineswegs die Position eines wenig kompetenten Außenseiters wieder. Im Gegenteil, der Kardinal wollte gerade als Antwort auf die Ablehnung und Verunglimpfung des Alten Testaments durch die Nazis möglichst positiv über diesen Teil der christlichen Bibel reden. Aus dieser Predigt greife ich zwei für unsere Thematik wichtige, weil für damals und bis in jüngste Zeit charakteristische Thesen heraus.

Die *erste These* beschäftigt sich mit der jüdischen Herkunft des Alten Testaments, also mit dem Problem, daß es als vor-christliches Buch entstanden ist. Der Kardinal sagt dazu u. a.: »Wir müssen unterscheiden zwischen dem Volke Israel vor dem Tode Christi und nach dem Tode Christi. Vor dem Tode Christi, die Jahre zwischen der Berufung Abrahams und der Fülle der Zeiten, war das Volk Israel Träger der Offenbarung. ... Nach dem Tode Christi wurde Israel aus dem Dienst der Offenbarung entlassen. Sie hatten die Stunde der Heimsuchung nicht erkannt. Sie hatten den Gesalbten des Herrn verleugnet und verworfen, zur Stadt hinausgeführt und ans Kreuz geschlagen. Damals zerriß der Vorhang im Tempel auf Sion und damit der Bund zwischen dem Herrn und seinem Volk. Die Tochter Sion erhielt den Scheidebrief, und seitdem wandert der ewige Ahasver ruhelos über die Erde« (S. 4f.). Als Folge der Verwerfung Israels habe die Kirche aus der Hand Jesu Christi das Alte Testament als göttliche Offenbarung erhalten und sogar alttestamentliche Texte in ihre Liturgie aufgenommen. Doch, so betont der Kardinal, »wurde das Christentum durch Übernahme dieser Bücher keine jüdische Religion. Diese Bücher sind nicht von Juden verfaßt, sie sind vom Geiste Gottes eingegeben und darum Gotteswort und Gottesbücher. Diese Geschichtsschreiber waren Schreibgriffel Gottes, diese Sänger von Sion waren Harfen in der Hand Gottes, diese Propheten waren Lautsprecher der Offenbarung Gottes. Darum bleiben diese Bücher glaubwürdig und ehrwürdig auch für spätere Zeiten. Abneigung gegen Juden von heute darf nicht auf die Bücher des vorchristlichen Judentums übertragen werden« (S. 13).

Die *zweite These* der Predigt erläutert die Bedeutung des Alten Testaments für die Kirche unter der Kategorie der Erfüllung. Der Kardinal sagt: »Wirken wir mit der Gnade Gottes mit, das Alte Testament und uns selber zu erfüllen! Christus ist nicht gekommen, das Gesetz oder die Propheten aufzuheben, sondern zu erfüllen. Ein andermal sagte er: An mir muß dieses Schriftwort in Erfüllung gehen (Lk 22,37). Wie oft berichtet Matthäus: Das und das ist geschehen, damit das Prophetenwort erfüllt

werde. Was heißt das, das Alte Testament erfüllen? Erfüllen heißt, etwas, was Stückwerk ist, vollenden und fertig machen. Etwas, was halb leer ist (das Gleichnis ist vom Hohlmaß, etwa von einem Becher genommen), voll-machen und auffüllen bis zum Rand. Etwas, was unvollkommen ist, vollkommen machen. Erfüllen heißt, bildlich gesprochen, aus der Schale den Olivenkern nehmen, aus der Vorschule des Alten Testaments in die Hochschule des Evangeliums überleiten, von den Vorbildern zum Urbild führen. Das Alte Testament war an sich gut, im Vergleich mit dem Evangelium aber Stückwerk, Halbheit, Unvollkommenheit. Das Neue Testament hat vollendet, hat die ganze Offenbarung Gottes gebracht. Kommt das Vollkommene, dann hört das Stückwerk auf (1 Kor 13,10).«

Gewiß, so konsequent und offen, wie es in dieser Predigt geschah, wird heute kaum noch ein christlicher Theologe die Bibel Israels relativieren und »entjudaisieren« wollen. Aber die letztlich hinter dieser Predigt stehende These, daß mit Jesus die Bibel Israels eigentlich »überholt« sei und seit Jesus nur bzw. erst die Kirche den Sinn der Gottesbotschaft der Bibel Israels echt und eigentlich hört, blieb die ausgesprochene oder unausgesprochene Überzeugung der meisten christlichen Theologen auch nach 1945, wahrscheinlich sogar bis heute. Ich präsentiere nur drei prominente Belege für dieses Faktum.

Im Jahre 1950 erschien das dann einflußreiche Buch von Johannes Schildenberger *Vom Geheimnis des Gotteswortes. Einführung in das Verständnis der Heiligen Schrift* (Heidelberg 1950). Indem er sich auch auf viele Zitate der Kirchenväter stützt, geht Schildenberger darin sehr ausführlich der Frage nach, welche Bedeutung das Alte Testament für die Kirche hat. Er unterscheidet sich dabei kaum von Michael Faulhaber; ein wenn auch nur flüchtiger Gedanke daran, daß das Alte Testament fürs nachbiblische Judentum große Bedeutung hat, ist nirgends zu finden. Statt dessen werden die »klassischen« kirchlichen Positionen vorgetragen. Ich begnüge mich mit wenigen Zitaten: »Das Alte Testament ist die Vorgeschichte und Vorschule der Erlösung, der christlichen Religion« (S. 46). »Am Ostertag ist auch das Alte Testament zu einem neuen, verklärten Leben auferstanden, als der Herr den beiden Jüngern auf dem Weg nach Emmaus und am gleichen Abend den Aposteln die Schrift erschloß (Lk 24,25–27.32.44–47). Dieses fruchtbare, segensvolle Leben führt es weiter in der heiligen Kirche« (S. 47). »Die heiligen Väter haben mit den Aposteln erkannt, daß das Alte Testament erst in der Kirche seine volle Bedeutung und Wirkkraft bekommen habe, weil erst jetzt Christus ganz deutlich und groß in ihm aufleuchtet. ... Jede Weissagung ist nämlich vor der Erfüllung den Menschen ein Rätsel und Gegenstand vieler Meinungen. Wenn aber die Zeit gekommen und das Geweissagte eingetroffen ist, dann erhält sie die ganz offenkundige Auslegung. Und darum gleicht das Gesetz, wenn es von den Juden in der jetzigen Zeit gelesen wird (vgl. 2 Kor 3,14f.), einem Mythos; denn sie haben nicht die Erklärung des Ganzen, das ist die Ankunft des Gottessohnes als Mensch. Wenn es dagegen von den Christen gelesen wird, ist es ein Schatz, der zwar im Acker verborgen lag (vgl. Mt 13,44), ihnen aber durch das Kreuz Christi geoffenbart und erschlossen ist« (S. 64f.).

Im ersten Band des von Josef Höfer und Karl Rahner herausgegebenen Lexikons für Theologie und Kirche schrieb der Neutestamentler Franz Josef Schierse 1957 im Artikel *Altes Testament*: »Die ›Decke‹, die auf dem Alten Testament lag und seinen eigentlichen Sinn verhüllte, ist durch Christus weggenommen worden (2 Kor 3,14). Indem das Christentum weiß, daß es die allein richtige Auslegung des Alten Testaments besitzt, weil es das Erbe der alttestamentlichen Verheißungen legitim angetreten hat, stellt es sich in Gegensatz zum Judentum.«⁴

Noch 1972 gab Herders Theologisches Taschenlexikon, das von Karl Rahner herausgegeben wurde, aus dem von Rahner selbst bereits 1957 verfaßten Artikel *Altes Testament als heilsgeschichtliche Periode* folgende Schlußthese wieder: »Als ›vorgeschichtliche‹ Vergangenheit des Neuen und ewigen Bundes, in den hinein das Alte Testament sich aufgehoben hat, ist es nur vom Neuen Bund her adäquat richtig interpretierbar ... eine bloß alttestamentlich immanente Bedeutung ... würde verkennen, daß das Alte Testament sein ganzes Wesen erst im Neuen Testament enthüllt hat.«⁵

Karl Rahners aus heutiger Sicht höchst problematische Auffassung vom Alten Testament zeigt sich auch in seinem Artikel *Altes Testament, Alter Bund* in dem von ihm 1961 (zusammen mit H. Vorgrimler) herausgegebenen *Kleinen Theologischen Wörterbuch*. In diesem Artikel lautet der entscheidende Satz: »Jesus erfüllt das Gesetz und hebt den Alten Bund in seinem Blut auf«. In der 10., völlig neu bearbeiteten Auflage von 1976 heißt dieser (nun von H. Vorgrimler formulierte) Satz: »Jesus erfüllt das Gesetz und schließt den Neuen Bund in seinem Blut«. Der Hinweis auf K. Rahner ist in unserem Zusammenhang deshalb besonders wichtig, weil seine dem Alten Testament gegenüber so »zurückhaltende« Position das Zweite Vatikanum in dieser Hinsicht sehr stark geprägt hat.

3. Zuallererst: Heilige Schrift des zeitgenössischen Judentums

Das für unsere Fragestellung größte Defizit der Offenbarungskonstitution sehe ich darin, kein einziges Wort darüber zu verlieren, daß das sog. Alte Testament bis heute die Jüdische Bibel ist, also die Bibel des im ungekündigten Bund stehenden Gottesvolkes, mit dem die Kirche doch in einer intensiven Lebensgemeinschaft steht. Falls die folgenden Aussagen von Johannes Paul II. ernst genommen werden, stellt das sog. Alte Testament für die Kirche eine Herausforderung ersten Ranges dar, die weithin noch gar nicht erkannt wäre – ganz zu schweigen davon, daß die Kirchenwirklichkeit sich ihr gestellt bzw. auf sie eine Antwort gefunden hätte. »Die jüdische Religion ist für uns nicht etwas ›Äußerliches‹, sondern gehört in gewisser Weise zum ›Inneren‹ unserer Religion. Zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion.«⁶ Schon ein Jahr vor dieser Rede formulierte die Vatikanische Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, indem sie auf eine Papstrede vom 6. März 1982

⁴ Lexikon für Theologie und Kirche 1, 394.

⁵ Herderbücherei 451, 84.

⁶ Rede beim Besuch der Großen Synagoge Roms am 13. April 1986.

zurückgriff, in einem Dokument: »Es existieren einzigartige Beziehungen zwischen dem Christentum und dem Judentum: Beide sind ›auf der Ebene ihrer eigenen Identität verbunden‹ (Johannes Paul II. am 6. März 1982), und diese Beziehungen ›gründen sich auf den Plan des Bundesgottes‹ (ebd.)«. Unter dieser Voraussetzung muß gerade der christliche Umgang mit dem Alten Testament in der Liturgie das Bewußtsein vermitteln, *daß* und *wie* wir in ihm dem *zeitgenössischen* Judentum als unserer Mutter- bzw. Schwesterreligion begegnen. Das aber heißt konkret: Das Alte Testament ist nicht das »Vorspiel«, das nun beendet ist, sondern *das bleibende Fundament* des Christentums *und* das lebendige Band, das uns an das *heutige* Judentum bindet.

Das war im übrigen auch die Sicht des Urchristentums bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts. Die christlichen Gemeinden haben in ihren Gottesdiensten von Anfang an die Schriften Israels nicht als »Vorspiel«, sondern als *die* Bibel gelesen. Sie haben nach jüdischer Tradition als erste (Haupt-) Lesung die Tora und dann einen Abschnitt aus den Propheten (*Haftara*) vorgelesen und ausgelegt – gewiß in ihrem »christlichen« Kontext, aber nicht – zumindest nicht im 1. Jahrhundert – in dem Bewußtsein, sich damit aus der Geschichte Gottes mit Israel zu lösen.

Für das Urchristentum war diese Bibel nicht das »Alte Testament« im Sinne einer zweitrangigen oder gar veralteten Offenbarung. Die Bibel Israels und die sich aus ihr ergebende Art zu leben galten als der *prinzipiell* unumstrittene Lebens- und Glaubenshorizont sogar für die Heidenchristen, und dies selbst dann noch, als der Streit um die *Sinnrichtung* der Tora in der Nachfolge Jesu zu einer von der Mehrheit des zeitgenössischen Judentums abgelehnten »christlichen« Auslegung bzw. Aktualisierung von Einzelbestimmungen der Tora führte. Dieser Streit wurde nicht *gegen* die Bibel Israels, sondern *um* sie und um ihr rechtes Verständnis für die damalige Gegenwart geführt. »Hätte man einen Christen um das Jahr 100 gefragt, ob seine Gemeinde ein heiliges und verbindliches Buch göttlicher Offenbarung besäße, so hätte er die Frage stolz und ohne zu zögern bejaht: die Kirche besaß solche Bücher, das ›Gesetz und die Propheten‹, das heute sogenannte Alte Testament. Über hundert Jahre lang, noch um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bei Justin, erscheint das Alte Testament als die einzige, maßgebende und völlig ausreichende Schrift der Kirche ...; daß zur Sicherung über das Alte Testament hinaus weitere schriftliche Urkunden erwünscht oder erforderlich sein könnten, kam ihm nicht in den Sinn.«⁷

Als die christlichen Gemeinden von der Mitte des 2. Jahrhunderts an damit begannen, ihre eigenen Schriften zu sammeln, und ihnen denselben theologischen und kanonischen Stellenwert zuerkannten, den die Bibel Israels hatte, traf die Kirche zwei wichtige Entscheidungen:

(1) Sie behielt *alle* Schriften der Bibel Israels bei und stellte die »neuen« Schriften nicht vor, sondern hinter die Bibel Israels; so entstand die eine, zweigeteilte christliche Bibel.

⁷ H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel. Tübingen 1968, 110.

(2) Sie griff nicht in den *jüdischen* Wortlaut des ersten Teils ein, auch dort nicht, wo in einem neutestamentlichen Text eine christologisch bzw. christlich motivierte Relecture eines alttestamentlichen Textes vorlag.

Daß die Kirche die Jüdische Bibel *so* in *ihrer* Bibel beibehielt, entsprach der in den neutestamentlichen Schriften selbst und in den wichtigen Glaubensbekenntnissen der alten Kirche sich aussprechenden Überzeugung, daß die Jüdische Bibel das unaufgebbare Fundament des Christentums ist. Bei aller Polemik, die das sich profilierende junge Christentum gegen die jüdische Mehrheit entwickelte, die *seinen* Weg nicht gehen wollte, hielten die neutestamentlichen Autoren auch nach der Tempelzerstörung (70 n. Chr.), wie es scheint, noch entschiedener als zuvor daran fest: Christliche Identität gibt es nur, auch für das Heidenchristentum, in der bleibenden Rückbindung an das Judentum, an die jüdische Kultur und insbesondere an die Jüdische Bibel. Selbst als faktisch aus vielfältigen Gründen die Brücken zwischen Kirche und »Synagoge« abgebrochen wurden, blieb die Kirche, auch wenn es ihr offensichtlich schwer fiel, dabei: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11,18).

III. Wie soll die Kirche heute ihr »Altes Testament« neu und anders lesen?

1. Auslegungshorizont des Neuen Testaments

Daß das Christentum der Bibel Israels als seines *Fundamentes* bedarf, ist beinahe auf jeder Seite des Neuen Testaments buchstäblich zu greifen. Um die Botschaft vom endzeitlichen Wirken Gottes in und durch Jesus Christus nahezubringen, werden immer wieder »die Schrift« und »die Schriften« (d.h. die Jüdische Bibel) wörtlich zitiert oder motivisch eingespielt. »Gesetz und Propheten« erläutern und rechtfertigen das neutestamentliche Christuszeugnis.

Was die Bibel Israels für den Christusglauben leistet, aber auch, was sie allein *nicht* leisten kann, zeigt beispielhaft die Erzählung von den zwei Emmausjüngern am Schluß des Lukasevangeliums (vgl. Lk 24,13–35):

(1) Für die zwei »blinden« Jünger wiederholt der aus dem Tod auferweckte Jesus nicht einfach seine eigene Predigt und seine Wunder, schon gar nicht als das ganz und gar andere, neue Handeln Gottes, das im Gegensatz zu seinem bisherigen Handeln an und in Israel stünde. Im Gegenteil: Er betont den tiefen Zusammenhang (die Kontinuität) zwischen »Gesetz und Propheten« und ihm selbst. Pointiert gesagt: Er macht keine Wortexegese von »Gesetz und Propheten«, sondern exegisiert sich selbst von der Schrift Israels her.

(2) Daß die beiden Jünger zum Christusglauben finden, bedarf der lebendigen Begegnung mit dem Auferweckten selbst. Nicht einmal seine Exegese allein hat sie dazu geführt. Erst als er mit ihnen die jüdische Berekha (d.h. das eucharistische Segensgebet) spricht, werden ihnen die Augen geöffnet. Die »Schrift« ist Voraussetzung und Hilfe für den Christusglauben, aber die »Schrift« führt nicht von selbst zu Jesus als dem Christus.

Mit ihrem ausdrücklichen Rückgriff auf »die Schrift« und durch das subtile Einspielen von Vorstellungs- oder Geschehenszusammenhängen aus der Bibel Israels wollen die neutestamentlichen Autoren nicht »die Schrift« auslegen. Ihnen geht es um ein Verstehen und Näherbringen des Christuserignisses als einer weiteren, in ihrer Sicht end-gültig entscheidenden Heilssetzung Gottes »von der Schrift her«, d.h. von der als bekannt und maßgebend anerkannt vorausgesetzten Bibel Israels her. Die neutestamentlichen Autoren lassen weder Jesus einen alttestamentlichen Text zitieren noch zitieren, sie selbst einen solchen, *um* damit diesen Text christlich verbindlich auszulegen, so als wäre dies der *einzig* Sinn des Textes. Gerade im Hinblick auf das mit Leben erfüllte Judentum war es nicht das Problem der jungen Kirche, wie sie mit der Bibel Israels umgehen solle. »Man darf nicht sagen, daß das Alte Testament für die ersten Christen aus sich selbst keine Autorität gehabt habe und nur darum übernommen worden sei, weil man sah, daß es ›Christum trieb‹ oder auf Christus zutrieb. Die kritische Frage, auf die Luthers bekannte, viel mißbrauchte Formulierung Antwort gibt, war noch gar nicht gestellt. Die Dinge liegen eher umgekehrt: Christus wird vor den Ungläubigen wohl aus der Schrift gerechtfertigt, aber das entgegengesetzte Bedürfnis, die Schrift von Christus her zu rechtfertigen, ist noch nirgends erwacht.«⁸

Daß die Kirche die Bibel Israels zum ersten Teil ihrer Bibel gemacht hat, ist von programmatischer Bedeutung: Die Bibel Israels hatte den unbestrittenen Offenbarungsanspruch. Sie hatte kanonische Qualität und Autorität. Auf sie griffen deshalb die Jesusjünger zurück, um ihrer Jesusbotschaft kategoriale Mittelbarkeit, Überzeugungskraft und Gültigkeit zu verleihen. Dabei wird nicht das Alte Testament vom Neuen Testament her gelesen, sondern es gilt umgekehrt: Das Neue Testament ist vom Alten Testament her geschrieben; das *Neue Testament will im Lichte des Alten Testaments gelesen werden*. Das Alte Testament *im Neuen Testament* ist »mater et magistra Novi Testamenti« (Mutter und Lehrerin des Neuen Testaments). In Abwandlung eines vielzitierten Wortes des altkirchlichen Schriftgelehrten und Bibelübersetzers Hieronymus »Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen« kann gesagt werden: Das Alte Testament nicht kennen und verstehen heißt Christus und das Christentum nicht verstehen.

2. Erstes Testament

Man kann fragen, ob die grundlegende Funktion des ersten Teils der christlichen Bibel nicht verkannt wird, wenn man ihn traditionell »Altes Testament« nennt. Das Neue Testament selbst kennt weder ein »Altes« Testament noch »Alte« Schriften als Sammelbegriff für die Jüdische Bibel. Erst die gezielte Lossagung der Kirche vom Judentum hat diesen Begriff geschaffen. Das ist die Hypothek, die bis heute auf ihm lastet. Voraussetzung für diese Bezeichnung war, daß man die beiden »Testamente« über-

⁸ Ebd., 78.

haupt als *zwei* Größen empfand, deren Verhältnis zueinander dann näher zu bestimmen war. Dafür waren zunächst sogar die äußeren Bedingungen nicht gegeben. In der Praxis zerfiel die christliche Bibel im frühen Christentum in mehrere Schriftrollen oder Codices; das belegt auch der Sprachgebrauch »biblia« = (mehrere) Bücher. Wie sehr ihre konzeptionelle »Einheit« im Vordergrund stand und daß sie als Einheit von ihrem Anfang her gedacht wurde, belegt die in der frühen afrikanischen Kirche für die ganze Bibel verwendete Bezeichnung »lex« (= Gesetz / Tora).

Nun muß die Bezeichnung »Altes Testament« nicht notwendigerweise negative Konnotationen haben; umgekehrt *kann* das Prädikat »neu« auch eine negative Qualifikation (z. B. modisch, unerfahren) oder zumindest gegenüber »alt« eine Qualitätsminderung bedeuten (z. B. alter Wein – neuer Wein). Solange »alt« im Sinne von »altherwürdig, kostbar, bewährt« und »ursprünglich« seine positiven Konnotationen behält, kann die Bezeichnung gewiß akzeptabel bleiben, zumal sie selbst »alt« ist. Und wenn man sich bewußt macht, daß dies eine *spezifisch* christliche Bezeichnung ist, die daran erinnert, daß es das Neue Testament nicht ohne das Alte Testament gibt, kann man sie als legitimen Appell an die fundamentale Wahrheit hören, daß die christliche Bibel aus zwei Teilen besteht, deren Gemeinsamkeit und Differenz (Kontinuität und Diskontinuität) zugleich festgehalten werden muß. Freilich muß man sich daran erinnern, daß dies eine Bezeichnung ist, die weder dem Selbstverständnis des Alten Testaments entspricht noch dem jüdischen Verständnis dieser Schriften angemessen ist. Als solche ist sie anachronistisch und, wie die Rezeptionsgeschichte im Christentum zeigt, der Auslöser permanenter Mißverständnisse und fataler Antijudaismen. Deshalb müßte sie eigentlich immer in Anführungszeichen gesetzt – oder durch eine andere Bezeichnung ersetzt oder zumindest ergänzt werden. Diese korrigierende Funktion könnte von der Bezeichnung »Erstes Testament« ausgeübt werden.

Die Bezeichnung »Erstes Testament« ist sogar *biblicher* als »Altes Testament«. Sie kommt nicht nur im Hebräerbrief vor (vgl. Hebr 8,7.13; 9,1.15.18), sie wird auch in der griechischen Übersetzung (Septuaginta) von Lev 26,45 verwendet, wo sie – anders als im Hebräerbrief – uneingeschränkt positiv den »ersten« Bund am Sinai als »Bund zur Vergebung der Sünden« (vgl. Lev 26,39–45) im Sinne des gründenden und weiterwirkenden Anfangs meint. Genau *diesen* Aspekt kann die Bezeichnung herausstellen: Der erste Teil der christlichen Bibel ist das *grundlegende Fundament*, das zuerst gelegt wurde und auf dem das im »Zweiten Testament« bezeugte neue Handeln Gottes an und durch Jesus und an denen, die Jesus nachfolgen, so auftritt, daß es dessen erneute und endgültige Aktualisierung ist.

Die Bezeichnung hat mehrere positive Implikationen:

- (1) Sie vermeidet die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung »Altes Testament« verbunden hat.
- (2) Sie gibt zunächst den historischen Sachverhalt korrekt wieder: Es ist gegenüber dem Neuen / Zweiten Testament in der Tat als »erstes« entstanden, und es war die erste Bibel der jungen, sich formierenden Kirche.

(3) Sie formuliert theologisch richtig: Es bezeugt jenen »ewigen« Bund, den Gott mit Israel als seinem »erstgeborenen« Sohn (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1) geschlossen hat, als »Anfang« der großen »Bundesbewegung«, in die der Gott Israels auch die Völkerwelt einbeziehen will.

(4) Als »Erstes« Testament weist es auf das »Zweite« Testament hin. So wie dieses nicht ohne jenes sein kann, erinnert auch die christliche Bezeichnung »Erstes Testament« daran, daß es für sich allein genommen keine vollständige christliche Bibel ist.

3. Spannungsreicher Dialog gleichberechtigter Partner

Insofern die frühe Kirche das Erste Testament in seiner *jüdischen*, christlich *nicht* bearbeiteten Textgestalt *neben* dem Zweiten Testament beibehalten hat, wird auch eine Lese- und Verstehensweise des Ersten Testaments als eines *in sich* verstehbaren Textes nahegelegt – etsi Novum Testamentum non daretur (»als ob es das Neue Testament nicht gäbe«).

Als Sammlung von Büchern, die vor dem Neuen Testament und unabhängig von ihm gelesen werden können, wird das Erste Testament zur *Herausforderung* und *Rivalin* des Neuen Testaments. Es ist auf bestimmten Lebens- und Glaubensfeldern der neutestamentlichen Konkurrentin überlegen, auf anderen Feldern erhebt es heilsamen Einspruch gegen allzu vorschnelle Reden des Zweiten Testaments, und auf wieder anderen Feldern muß es sich durch das Zweite Testament in Frage stellen oder ergänzen lassen. Läßt man beide Testamente als Rivalinnen im Streit um die Gotteswahrheit zu, kann aus ihrem Mit- und Gegeneinander eine neue, produktive Lektüre der einen, zweigeteilten Bibel hervorgehen, die keines von ihnen allein und aus sich selbst heraus ermöglichen würde.

Das Erste Testament kann seine Rolle als Herausforderin, Rivalin und Kommentatorin des Zweiten Testaments freilich nur spielen, wenn man ihm sein *Eigenwort mit Eigenwert* beläßt – und vor allem, wenn man seine Vielgestaltigkeit und Andersartigkeit nicht mit der christlichen Brille übersieht. So wichtig es ist, gegenüber allen alten und neuen Formen des Markionismus die Traditions- und Bekenntniskontinuität vom Ersten zum Zweiten Testament zu betonen, so notwendig ist es zugleich, die Differenzen gelten zu lassen, damit zwischen beiden Teilen der christlichen Bibel ein produktiver Streit über das in beiden Teilen sich aussprechende Zeugnis von dem einen und einzigen Gott entstehen kann.

Den methodisch reflektierten Versuch, die beiden Teile der christlichen Bibel so mit- und gegeneinander in Beziehung zu setzen, daß ein produktiver Streit um die Wahrheit entsteht, in den sich die Leser hineinnehmen lassen, könnte man eine »*Hermeneutik der kanonischen Dialogizität*« nennen. Sie gehört zum Typ der leserorientierten Hermeneutik, insofern sie zwischen Texten der beiden Testamente ein Beziehungsgeflecht bzw. einen Dialog herstellt, der nicht unbedingt von den Autoren, sondern von den Lesern dieser Texte – im Horizont ihrer Glaubensgemeinschaft – beabsichtigt sein bzw. geführt werden muß. Theologisch gesprochen: Dieses Beziehungsgeflecht erschließt den Sinn der Texte in ihrer Eigenschaft als Teile der kano-

nisierten Bibel (die sog. *mens sacrae scripturae*). Während es Aufgabe der historisch-kritischen Exegese ist, den vom Verfasser eines Textes intendierten Sinn zu erforschen (die sog. *mens auctoris*), geht es hier darum, die erkennbaren Bezüge zwischen erst- und zweitestamentlichen Textstellen in einen »kanonisierten« bzw. »kanonischen« Dialog zu bringen. Diese Methode will den »zitierten« / »eingespielten« ersttestamentlichen Prätexten wieder ihr »Eigenleben« zurückgeben, indem diese in ihrem ursprünglichen Sinn gelesen werden, und ein produktives, kontrastreiches »Schriftgespräch« zwischen beiden Teilen der einen christlichen Bibel in Gang bringen.

Methodisch hat keiner der beiden Teile einen höheren Stellenwert, sondern die Texte gelten zunächst einmal als gleichberechtigte Partner im Streit und im Diskurs, weil sie nun in der *einen* (gleichwohl komplexen) Bibel stehen und als unterschiedliche, miteinander rivalisierende Zeugnisse des *einen* und *einzig*en Gottes gehört werden wollen. Für Christen ist das Zweite Testament kein bloßer Zusatz oder Anhang zum Ersten Testament und das Erste Testament kein bloßes Vorwort oder nur eine (eigentlich unwichtig gewordene) Vorgeschichte zum Zweiten Testament, sondern beide zusammen bilden ein polyphones, polyloges, aber dennoch zusammenklingendes Ganzes, das nur als *solches* »Wort Gottes« ist, das vom dramatischen Geschehen der Erlösung der ganzen Welt kündigt und dessen »letzter« Akt mit dem Messias Jesus beginnt.

4. Offenhalten der Verheißungen Gottes

Im Horizont der kanonischen Dialogizität steht fest: Die Globalzuordnung von Altem Testament zu Neuem Testament als Verheißung – Erfüllung, Typos – Antitypos u.ä. nimmt die Vielschichtigkeit und Vielgestaltigkeit des Alten Testaments nicht ernst. Was der Hebräerbrief gleich zu Anfang sagt, muß festgehalten werden: »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn...« Diese »vielerlei Weise« darf nicht nivelliert werden, sondern ist uns als kostbarer Schatz gegeben – »in der Endzeit« und *für* diese.

Die einfache Gleichsetzung Altes Testament = Verheißung und Neues Testament = Erfüllung scheidet auch und besonders, wenn sie christologisch eng geschieht. Weder haben sich alle alttestamentlichen Verheißungen in Jesus erfüllt, noch lassen sich umgekehrt alle neutestamentlichen Aussagen über Jesus alttestamentlich untermauern. *Beide* haben, gerade unter den Kategorien Verheißung – Erfüllung, einen Überschuß, der nicht nivelliert werden darf. »Wer von Verheißung – Erfüllung redet, weiß von Verhüllung und notvollem Warten, er weiß von Gehen und nicht nur von Stehen, weiß von Ruf und nicht nur von Schau. Die Geschichte bekommt ein Gefälle auf noch Ausstehendes hin. Aber ein Gefälle, das nicht durch dumpf treibende Kräfte bestimmt ist, sondern unter klarem Worte steht.«⁹

⁹ W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung, in: C. Westermann (Hg.), Probleme alttestamentlicher Hermeneutik. München 1960, 77.

Was biblisch mit »Erfüllung« gemeint ist, läßt sich gut am alttestamentlichen Sprachgebrauch selbst ablesen. Von ihm her meint »Erfüllung«: Bewahrheitung, Bestätigung, Bekräftigung, Besiegelung, Aktualisierung, Erweis von Zuverlässigkeit und Treue. Wenn wir Christen auf der Grundlage des Neuen Testaments sagen: In Jesus Christus hat sich die Verheißung erfüllt, so bedeutet das nicht, daß die Verheißung erschöpft und an ihre Stelle nun das Verheißene selbst in der Gestalt von »Erfüllung«, Überbietung oder gar Ablösung getreten sei, sondern es gilt: »Die Verheißung wird in Jesus als dem Christus, mit dem ›Ja und Amen‹ Gottes bekräftigt, besiegelt, nahegebracht und wirksam zugesprochen. So bringt also das Neue Testament keineswegs die erfüllte Gegenwart einer sichtbaren oder auch unsichtbaren ›besseren, gewandelten Welt‹, sondern das mit der Erscheinung Jesu Christi dringend gewordene Warten und Hoffen auf die Erlösung und Vollendung der Welt, auf die neue Schöpfung (2 Petr 3,13).«¹⁰

Die naive Rede von der Erfüllung gar des *ganzen* Alten Testaments durch Jesus und in ihm wird weder der theologischen Botschaft des Alten Testaments noch der im Neuen Testament bezeugten Sendung Jesu gerecht. »Die Verheißungen des AT haben über Jesus hinaus einen bleibenden Überschuß.«¹¹ Die Sendung Jesu läßt sich nicht darauf reduzieren, daß das von ihm angekündigte Gottesreich durch ihn und seit ihm schon »da sei«; er ist vielmehr für die Christen der unüberholbare und endgültige Zeuge dafür, daß allen bösen Mächten zum Trotz dieses Gottesreich kommen wird – so wie sein Tod sich in der Auferweckung vollendet hat. Gerade die für unser christliches Selbstverständnis so zentrale Hoffnung, daß Gott kommt, um unser Leben und insbesondere die Geschichte zu vollenden, hat ihre unaufgebbare Grundlage in den Gottesverheißungen des Alten Testaments, auf die Jesus zurückgreift und die der Gott Israels als Vater Jesu Christi an und in Jesus »neu« handelnd »erfüllt«. Das im Alten als dem Ersten Testament bezeugte und verheißene Handeln Gottes an seinem Bundesvolk Israel aktualisiert sich nach dem Zeugnis des Neuen Testaments für uns Christen erneut und auf neue Weise in Jesus Christus und in der Kirche. Wie bereits gesagt, wird der Zusammenhang zwischen beiden Testamenten in den Schriften des Neuen Testaments allerdings nicht im Sinn einer geradlinigen »Fortschrittsgeschichte« vom Alten Testament zum Neuen Testament hergestellt, so daß die alttestamentlichen Texte ihren Sinn und ihre Wahrheit erst vom Neuen Testament her erhielten oder ihren Eigen-Sinn in der Zeit der Erfüllung nun gar verloren hätten. Vielmehr gilt umgekehrt: Die besondere und endgültige Weise, in der der Gott Abrahams sich in Jesus offenbart, geht nur auf, wenn dieses Heilshandeln Gottes im Horizont der Geschichte seines Handelns an seinem Volk Israel geschaut und geglaubt wird. Als solches ist es nicht einfach Erfüllung und Einlösung vorher ergangener Weissagungen oder Verheißun-

¹⁰ H. J. Kraus, Perspektiven eines messianischen Christusglaubens, in: J.J. Petuchowski / W. Strolz (Hg.), Offenbarung im jüdischen und christlichen Verständnis [QD 92]. Freiburg 1981, 260.

¹¹ H. Vorgrimler, 10., völlig neubearbeitete Auflage des *Kleinen theologischen Wörterbuchs*, 16.

gen, sondern (auch) in Jesus und in der Kirche führt der Gott Israels die Erlösungsgeschichte weiter – ihrer Vollendung entgegen.

Das also ist die unverzichtbare Funktion des Ersten Testaments im Spannungsfeld von Verheißung und Erfüllung: Es dynamisiert das traditionelle Schema, ja kehrt es sogar um und hält, insbesondere im Bekenntnis zur eschatologischen Sendung Jesu, die Verheißung *offen*. Die Erinnerung des Todes und der Auferweckung Jesu, die in der Eucharistiefeier als Hineingehen in die dramatische Geschichte des Sinaibundes geschieht, bindet diese einerseits unablässig an die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel und öffnet sie andererseits für jene universale Dynamik, in der die ganze Welt zum Ort der Gottesherrschaft werden soll. Das Erste Testament schützt mit seinem in Jesus besiegelten Verheißungspotential die Christologie vor jeglichem den *status quo* legitimierenden Mißbrauch. Das Erste Testament ist jener Teil unserer Bibel, der mit seiner Theozentrik die Theodizeefrage einklagt – gerade angesichts der Osterbotschaft.

5. Einübung der Weggemeinschaft mit den Juden

Insofern das Erste Testament als Jüdische Bibel entstanden und als solche die Lebensquelle Israels als des in der Treue Gottes lebenden Bundesvolks ist, muß die Kirche die Texte des Ersten Testaments zuallererst als *Gottesbotschaft an und über das jüdische Volk hören und auslegen*: als *judaica veritas*. Wir müssen sie hören nicht nur als Gottes Wort über das »alttestamentliche« Israel, sondern vor allem über das »nachbiblische« Israel und über unser Verhältnis zu diesem Israel. Wenn in diesen Texten von Zion, Jerusalem, vom Tempel, von den Stämmen und Sippen Israels, vom Land Israel, von der Herausführung aus Ägypten, von der Feier des Pesach / Pascha usw. die Rede ist, dann dürfen wir dies alles nicht vorschnell oder gar ausschließlich auf uns Christen beziehen. Nein: Da ist zunächst das jüdische Volk im Blick – wie es der Wortlaut ja auch sagt. Wir Christen kommen dabei nur vor, wenn und insofern wir als Kirche in Lebensgemeinschaft mit Israel stehen. Wenn wir die Texte *so* lesen, können wir lernen, die Mißverständnisse und Verzerrungen zu überwinden, die eine falsche christliche Theologie jahrhundertlang in bezug auf das Judentum verbreitet hat. Im unvoreingenommenen Hören auf die Botschaft der Bibel Israels können wir neu entdecken, daß der Gott des sog. Alten Testaments ein Gott der Güte und der Barmherzigkeit ist, daß die Tora Israels nicht ein unfrei machendes »Gesetz«, sondern eine beglückende Wegweisung ist, und die Geschichte Gottes mit Israel auf das alle Völker in Frieden zusammenführende Gottesreich hinzielt.

Das Erste Testament, das die Christen mit den Juden teilen, zwingt die Kirche nicht nur, ein für allemal den Versuchungen zu einem triumphalistischen Absolutheitsanspruch zu widersagen, es konfrontiert sie auch beharrlich mit der Erinnerung daran, daß sie gerade als Kirche Jesu Christi nicht am Ziel, sondern auf dem Wege ist, zusammengebunden in einer messianischen Weggemeinschaft mit den Juden, daß sie eigentlich eine zusammengesetzte Identität hat: eben eine jüdisch-christliche Identität. Die

zwei-eine christliche Bibel ist der dauernde Hinweis auf dieses Proprium Christianum, das die Kirche mit dem Judentum verbindet – und zugleich von ihm trennt. Die Wahrnehmung dieser Differenz ist die Basis für einen neuen gegenseitigen Respekt, mit dem Juden und Christen der Welt zeigen können, daß unterschiedliche Religionen friedlich neben- und miteinander leben können – weil sie *Gott* die Ehre geben und in *seinem* Dienst stehen.