

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER · WIEN

DIE RÜCKKEHR MARKIONS

Nach der Schoa hat mit einer gewissen Verzögerung in allen christlichen Konfessionen ein theologisch breit angelegter Prozess eingesetzt, der sich kritisch mit der Frage nach einem offenkundigen oder verborgenen Antijudaismus in der christlichen Tradition auseinandersetzt. In der katholischen wie der evangelischen Theologie gibt es kaum ein Fach, das sich von dieser Frage nicht hat in Anspruch nehmen lassen. Die theologische Aufarbeitung eines tatsächlichen oder vermeintlichen christlichen Antijudaismus ist zudem ein Beispiel für eine gelungene Interaktion und Konvergenz von Theologie und kirchlichem Lehramt respektive Kirchenleitungen. Im Grundsatz ist die Übereinstimmung bei diesem Thema sehr hoch. Jede Form von Antijudaismus ist aus christlicher Sicht zu verwerfen. Diese Einstellung prägt den christlich-jüdischen Dialog, der trotz vereinzelt immer wieder auftauchender Irritationen aufs Ganze gesehen eine Erfolgsgeschichte ist. Nicht zuletzt die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit haben maßgeblich Anteil an dieser Geschichte der Versöhnung und Verständigung zwischen Juden und Christen.

Innerhalb der Bibelwissenschaft hat auf christlicher Seite dieser Prozess insgesamt zu einer theologischen Aufwertung und neuen Wertschätzung des Alten Testaments geführt. Auf katholischer Seite darf in diesem Zusammenhang der Name *Erich Zenger* nicht unerwähnt bleiben. Sein Engagement und das vieler anderer haben dazu beigetragen, dass sich bis weit in die Verkündigung und die Pastoral hinein eine bisher nicht gekannte Sensibilität für jede Form von Abwertung alttestamentlicher Texte ausbreiten konnte. Den Bemühungen um eine theologische Aufwertung des Alten Testaments lag der Verdacht zugrunde, dass die Position Markions, der das Alte Testament in Gänze und das Neue Testament in Teilen als «unchristlich» und nicht zum Kanon gehörig verwarf, zwar von der Kirche offiziell zurückgewiesen wurde, der Markionismus jedoch unterschwellig die christliche Theologie bis in die Gegenwart hinein bestimmt habe.

LUDGER SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, geb. 1957, Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaften an der Universität Wien.

1. Die Rehabilitation Markions

Schaut man sich nun mit einem theologisch geschärften Problembewusstsein die gegenwärtige Diskussion genauer an, so kommt man nicht umhin, einige Leerstellen, Tabus und Inkonsistenzen zu benennen, die bei dem gut gemeinten und begrüßenswerten Anliegen übergangen, verschwiegen oder in Kauf genommen werden oder gar unerkannt bleiben.

Dazu gehören vor allem zwei gewöhnlich miteinander kombinierte Aussagen. Die eine lautet, Israel sei der Erstadressat des Alten Testaments und dieses sei auch von Christen zunächst für sich alleine und ohne christliche (neutestamentliche) Interpretation zu lesen. Alles andere käme einer Vereinnahmung und Verachtung Israels gleich. Die Bibel Israels bilde das Fundament, auf dem das Christentum aufruhe. Erst in einem zweiten Schritt sei eine christliche Interpretation legitim.

Das Problem dieser und ähnlicher Verhältnisbestimmungen besteht darin, dass ungeklärt bleibt, in welchem Licht das Alte Testament in einem ersten Akt gelesen werden soll. Soll es ein jüdisches oder ein historisch-kritisches Licht sein? Es gibt bekanntlich kein voraussetzungsloses Lesen und Verstehen. Darf demnach ein Lesen des Alten Testaments verworfen werden, bei dem sich von Anfang an Sinndimensionen eröffnen, die sich in der Begegnung mit der im Neuen Testament bezeugten Wahrheit erschließen? Das waren bekanntlich jene Leseerfahrungen, die den ersten Christen zuteil wurden und die in der frühchristlichen Lehre von der Einheit der aus Altem und Neuem Testament bestehenden Schrift eine theologisch verbindliche Form gefunden haben. Deshalb ist Jens Schröter zuzustimmen, wenn er sagt, dass «die gelegentlich anzutreffende Rede vom Alten Testament als der gemeinsamen Grundlage von Judentum und Christentum zu undifferenziert erscheint.»¹

Es dürfte nur eine Frage der Zeit sein, bis jemand sich aufgrund der unausgesprochenen Fragen und Probleme zu radikalen und vielleicht unliebsamen Schlussfolgerungen genötigt sieht. Dies ist nun geschehen, und zwar in einem Beitrag des an der Berliner Humboldt-Universität lehrenden evangelischen Theologen Notger Slenczka. Seine These lautet, dass Markion und Adolf von Harnack mit ihrer Bewertung des Alten Testaments im Grunde richtig lagen. Kirche und Judentum sind als zwei Religionsgemeinschaften zu unterscheiden und das Alte Testament ist das «Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. [...] Damit ist aber das AT als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie – die christliche Kirche – ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen.»² Das Alte Testament gehört nach Slenczka zur Vorgeschichte des christlichen Glaubens.³ Der Autor vertritt die These, «dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.»⁴

Slenczka versteht seinen Beitrag als eine Provokation, wie er ausdrücklich sagt: «Provocare» heißt: herausrufen. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausgerufen zu werden.»⁵ Man würde es sich jedoch zu leicht machen, seine Ausführungen aus diesem Grunde nicht ernst zu nehmen. Meines Erachtens decken sie einige Aporien auf, die bei der in jüngster Zeit zur Selbstverständlichkeit gewordenen Verhältnisbestimmung von Altem und Neuem Testament, von Kirche und Synagoge, entweder nicht erkannt oder großzügig überspielt werden.

Es sind vor allem zwei Prämissen, aus denen Slenczka logisch konsequent seine Schlussfolgerung, das Alte Testament könne innerhalb der Kirche keine kanonische Anerkennung beanspruchen, zieht. Die eine ergibt sich aus einer historisch-kritischen Exegese, welche die von den vorneuzeitlichen Theologen konzipierte Kontinuität zwischen Altem und Neuem Testament nicht mehr zu denken vermag. Die andere scheint für den christlich-jüdischen Dialog unabdingbar zu sein, der unter allen Umständen den Eindruck vermeiden möchte, die christliche Aneignung des Alten Testaments komme einer Enteignung des Judentums gleich. Nimmt man die Einsichten der neuzeitlichen Bibelwissenschaft ernst und will man dem jüdischen Gesprächspartner nicht von vornherein unterstellen, er würde seine eigenen Schriften nicht verstehen, dann scheint in der Tat an der von Notger Slenczka gezogenen Schlussfolgerung kein Weg vorbeizuführen. In den Worten von Slenczka klingen beide Argumente wie folgt:

[1] Sobald sich das Bewusstsein ausbildet, dass dieses Buch [scil. Das AT] nicht von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinredendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft. Dieses Bewusstsein der Unterscheidung von Kirche und Judentum als zweier Religionsgemeinschaften hat sich – jedenfalls in der abendländischen Christenheit – durchgesetzt und auch in der Deutung des Verhältnisses der Urchristenheit zum zeitgenössischen Judentum niedergeschlagen. Damit wird aber das Alte Testament zu einem Dokument einer Religionsgemeinschaft, die mit der Kirche nicht identisch ist. Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf.⁶

[2] Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das

Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und «Israel nach dem Geist» unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig.⁷

2. These

Wenn wir die von Notger Slenczka gezogenen Schlussfolgerungen vermeiden wollen, kommen wir nicht umhin, einige seiner Prämissen zu modifizieren. Die provokative These, die zu einer Rehabilitierung des von Harnack im Anschluss an Markion gemachten Vorschlags führt, dem Alten Testament eine kanonische Geltung in der Kirche abzusprechen, ist als logische Konsequenz dieser Prämissen zu verstehen. Die Modifikation dieser Prämissen kommt meines Erachtens an einem reflektierten Rückgriff auf die altkirchliche Bibelhermeneutik nicht vorbei. Es ist bezeichnend, dass Slenczka seine historische Vergewisserung mit den «reformatorischen Vorgaben» beginnt, so als habe es in den Jahrhunderten vor der Reformation keine für die Fragestellung relevanten Reflexionen gegeben. Er spricht offen davon, «dass die gegenwärtige Kirche [...] nicht mehr fähig ist, die heilsgeschichtliche Kontinuität zwischen der im AT und der im NT dokumentierten Ereignisfolge so wie Paulus und so wie die vorneuzeitlichen Theologen der Alten Kirche zu konzipieren.»⁸ Wenn ich ihn recht verstehe, meint er mit der «gegenwärtigen Kirche» die evangelische Kirche. Darüber zu urteilen, steht mir nicht zu. Mir geht es um die Frage, welche theologischen Prämissen zu dieser Unfähigkeit, sollte sie denn zutreffen, geführt haben und ob sie nicht im Lichte neuerer Einsichten zu revidieren sind. Slenczka weist darauf hin, dass von Harnack keineswegs eine revolutionäre These vertreten, sondern lediglich den faktischen Umgang der Kirche seiner Zeit mit dem Alten Testament und dessen leitenden Prinzipien beschrieben habe.⁹ Die Diagnose zeigt, dass die Abwertung des Alten Testaments vor allem in jenen theologischen Traditionen als plausibel oder gar als unabdingbar erscheint, die die altkirchliche Bibelhermeneutik, die sich maßgeblich in der Auseinandersetzung mit Markion entwickelte, als nicht mehr zeitgemäß ansehen.¹⁰ Bei Martin Luther war sie in Ansätzen noch vorhanden, wenngleich er mit der Verabschiedung einer «geistlichen» Auslegung des Alten Testaments und der alleinigen Anerkennung des Literalsinnes den Keim zur Auflösung der altkirchlichen Bibelhermeneutik legte. Denn er hielt gleichzeitig an der traditionellen christologischen Lektüre des Alten Testaments fest, verstärkte sie sogar noch, musste sie aber nun in der Literalsinn verlegen, womit dieser

vor allem angesichts der bald aufkommenden historischen Kritik überfordert wurde. Nach Friedhelm Hartenstein hat schließlich die «Emanzipation der historisch-kritischen Exegese von der Dogmatik altprotestantischer Prägung» an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert die Infragestellung des Alten Testaments verstärkt: «Das Alte Testament wurde fremder und abständiger wahrgenommen, und die wissenschaftliche Sicht auf seine Literaturgeschichte im Rahmen der orientalischen Kulturen trug zu seiner historisch-kritischen Relativierung bei.»¹¹ Daraus resultiert nach Hartenstein eine latente Wunde protestantischer Theologie in der Neuzeit. So führte ausgerechnet die alttestamentliche Wissenschaft zu einer theologischen Relativierung des Alten Testaments. Von Harnack hat mit seiner viel zitierten These im Grunde nur ausgesprochen, was sich unter dem Einfluss des Historismus als unausweichlich darbot:

Die These, die im folgenden begründet werden soll, lautet: *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 noch 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.*¹²

Will man den von Slenczka mutig und gegen den theologischen Mainstream ausgesprochenen Konsequenzen entgehen, kommt man meines Erachtens nicht umhin, nach den Plausibilitäten der altkirchlichen Bibelhermeneutik zu fragen. Auch im Hinblick auf die Ökumene scheint mir dies ein wichtiges Anliegen zu sein.

Die folgenden Überlegungen verstehen sich als eine Skizze dieser Hermeneutik. In anderen Zusammenhängen habe ich mich ausführlicher dazu geäußert.¹³ Das soll hier nicht wiederholt werden. Genau genommen geht es mir lediglich darum, die für die hier skizzierte Diskussion relevante Lehre von der *Einheit der Schrift* (*unitas scripturae*) in Erinnerung zu rufen. Sie bildet den Kern der altkirchlichen Bibelhermeneutik.¹⁴ Sie soll kurz dargestellt, gegenüber Einwänden verteidigt und hinsichtlich ihrer Konsequenzen im Hinblick auf die zur Diskussion stehende Frage erschlossen werden.¹⁵

3. *Das eine Wort Gottes*

Aus Sicht der Theologen der Frühen Kirche gibt es keinen Gegensatz zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Beide Testamente bezeugen ein und dasselbe Wort Gottes. Das Alte Testament bezeugt die Schriftwerdung des göttlichen Wortes, das Neue Testament seine Menschwerdung.

Folglich war man von christlicher Seite um den Nachweis bemüht, dass die Botschaft «der Schrift», des später so genannten Alten Testaments, in verborgener Weise auf Jesus Christus verweist. Man las das Alte Testament christologisch. Diese christologische Lektüre ist keine sekundäre Applikation auf eine ursprünglich jüdische Lektüre. Vielmehr war das Alte Testament von Beginn an die Bibel der Kirche.¹⁶ Historisch gesehen waren die Entstehung des jüdischen und christlichen Kanons zwei zeitlich parallel laufende Prozesse. Die christologische Lektüre der «Schrift» ist bereits ein Kennzeichen des Neuen Testaments selbst. Im Lichte der Erfahrungen Jesu konnte und musste das später so genannte Alte Testament anders gelesen werden. Es handelt sich hierbei um ein klassisches Beispiel für die Kontextualität des Verstehens. Der durch das Christusereignis veränderte *situative Kontext* der Rezipienten veränderte den Sinn der ihnen bekannten «Heiligen Schriften». Die neutestamentlichen Autoren ebenso wie die frühchristlichen Theologen vertraten nun die Auffassung, dass die durch den situativen Kontext hervorgerufene neue Lesart der «Heiligen Schriften» keine diesen auferlegte fremde Zuschreibung von außen darstellt, sondern die Erschließung eines Sinnes, der in diesen Schriften selbst angelegt ist, wenngleich er bisher noch nicht in Gänze erschlossen war. So entstand in der christlichen Theologie die Auffassung: Nicht erst das Neue Testament, sondern bereits das Alte Testament spricht, wenngleich in verborgener Weise, von Jesus Christus. «Omnia de eo scripturae prophetabant», heißt es bei Irenäus von Lyon.¹⁷ Im Neuen Testament wird die im Alten Testament bezeugte Geschichte zu Ende erzählt. Paulus spricht im Römerbrief vom «Evangelium Gottes, das er durch seine Propheten im Voraus verheißen hat in den heiligen Schriften» (Röm 1,2). Der Jesus des Johannesevangeliums sagt: «Wer den Sohn nicht ehrt, ehrt auch den Vater nicht, der ihn gesandt hat» (Joh 5,23). Jesu Person und Botschaft sind diesem Verständnis nach keine gegenüber der Schrift eingeführte Neuerungen; Jesus hat kein Reformjudentum begründet, wie man bisweilen lesen kann, sondern über ihn hat bereits Mose geschrieben, also die von allen Juden uneingeschränkt anerkannte Autorität. In Joh 5,46 sagt Jesus zu den Juden: «Wenn ihr Mose glauben würdet, müsstet ihr auch mir glauben; denn über mich hat er geschrieben». In der Emmauserikope sagt Jesus zu seinen beiden Begleitern: «Begrift ihr denn nicht? Wie schwer fällt es euch, alles zu glauben, was die Propheten gesagt haben. Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und allen Propheten, was in der gesamten Schrift über *ihn* geschrieben steht» (Lk 24,25–27). Diese Passage zeigt allerdings auch, dass das christologische Verständnis des Alten Testaments keineswegs selbst-verständlich ist. Es versteht sich nicht von selbst, sondern bedarf einer Erschließung. Die Sinnerschließung erfolgt aus der Begegnung mit Jesus. Am Ende der Emmauserikope heißt es: «Und sie

sagten zueinander: Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er unterwegs mit uns redete und uns *den Sinn der Schriften erschloss?*» (Lk 24,32). Religionspsychologisch wird man in diesem Zusammenhang von einer *Disclosure-Erfahrung* sprechen dürfen.

Bis weit ins 2. Jahrhundert hinein blieb das später so genannte Alte Testament die Heilige Schrift der Kirche. Mit der Zusammenstellung von Altem und Neuem Testament zu der *einen* christlichen Bibel veränderte sich nun auch der *literarische Kontext* des «Alten Testaments». Aus der ursprünglich situativen Neukontextualisierung der Schrift entsteht nun eine auf Dauer gestellte *literarische Neukontextualisierung*. Damit kommt eine weitere literaturwissenschaftliche Einsicht zur Geltung: Verändert sich der literarische Kontext eines Textes, dann bleibt die Bedeutung dieses Textes davon nicht unberührt.

4. Einwände gegen eine christologische Auslegung des Alten Testaments

Dem christlichen, näherhin dem christologischen Verständnis des Alten Testaments stellen sich jedoch – vor allem mit Beginn der Neuzeit – zwei gewichtige Einwände entgegen. Der eine Einwand entstammt der historisch-kritischen Exegese, der andere dem christlich-jüdischen Dialog.

Der Einwand der historischen Kritik

Die historisch-kritische Exegese in ihrer klassischen Gestalt fragt nach der ursprünglichen Bedeutung eines biblischen Textes. Dabei gelangte sie – vereinfachend gesprochen – zu dem Ergebnis, dass die Bedeutungen, die Judentum und Christentum den biblischen Texten zusprechen, häufig nicht mit den *ursprünglichen* Bedeutungen dieser Texte übereinstimmen. Anfangs waren das revolutionäre Einsichten, die zu schweren Konflikten zwischen den Bibelwissenschaftlern und ihren jeweiligen Religionsgemeinschaften führten, und zwar sowohl auf Seiten des Judentums als auch auf Seiten des Christentums, und da in allen Konfessionen. Für das Judentum sei an den jüdischen Philosophen Baruch de Spinoza (1632 – 1677 n. Chr.) erinnert, der eine kritische Interpretation der jüdischen Bibel vorlegte, die mit der rabbinischen Tradition nicht übereinstimmte, und der deshalb aus der Synagoge in Amsterdam ausgeschlossen wurde. Für die Frage nach der Legitimität einer christologischen Auslegung des Alten Testaments heißt das konkret, dass die historisch-kritische Exegese mit guten Argumenten zeigen kann, dass zahlreiche christologische Auslegungen alttestamentlicher Texte nicht der *ursprünglichen* Bedeutung dieser Texte entsprechen. Daraus ziehen

einige die Schlussfolgerung, diese Deutungen seien falsch. Zur Veranschaulichung seien zwei Beispiele genannt.

(1) In Psalm 1 wird glücklich gepriesen der Mann, «der nicht dem Rat der Frevler folgt, nicht auf dem Weg der Sünder geht, nicht im Kreis der Spötter sitzt, sondern Freude hat an der Weisung (Tora) des Herrn, und in seiner Weisung (Tora) rezitiert bei Tag und bei Nacht.» Augustinus fragt: Wer ist dieser Mann? Seine Antwort: Christus. Die historisch-kritische Exegese kann eine solche Identifikation natürlich nicht nachvollziehen. Selbst Hieronymus geht mit größerer Vorsicht an eine christologische Deutung des Psalms heran. Aber auch er hält sie für möglich und geboten.¹⁸ Das Wort «Gesalbter» kommt in Ps 1 gar nicht vor. Der Psalm ist kein messianischer Psalm. Psalm 1 bringt in anschaulicher Weise die jüdische Torافرömmigkeit der nachexilischen Zeit zur Sprache. Mit dem glücklich zu preisenden Mann ist jeder gemeint, der entsprechend dem Gesetz des Herrn lebt, also jeder Gerechte.

(2) Im Matthäusevangelium (1,23) wird die Geburt Jesu mit einem Zitat aus dem Buch des Propheten Jesaja gedeutet: «Dies alles ist geschehen, damit sich erfüllte, was der Herr durch den Propheten gesagt hat: «Seht, die Jungfrau (ἡ παρθένοϋ) wird in ihrem Leib empfangen und einen Sohn gebären, und sie werden seinen Namen Immanuel nennen, das heißt übersetzt: Gott ist mit uns» (Jes 7,14 G). Bei dem Zitat handelt es sich um die Übersetzung von Jes 7,14 durch die Septuaginta. Der hebräische Text lautet: «Seht, die junge Frau (*almah*) wird schwanger werden und einen Sohn gebären [...]» Im hebräischen Text besteht das Wunderbare dieser Verheißung in der Zusage der Gottesnähe in dem von einer jungen Frau (wohl aus königlichem Hause) geborenen Kind (ursprünglich wohl ein Sohn des judäischen Königs Ahas; in Jes 37 wohl auf Hiskija gedeutet). Die griechische Übersetzung (Septuaginta) verlagert das Wunder in die Geburt selbst bzw. in die Empfängnis (und übersetzt statt mit *νεᾶνιϋ*, was die Standardübersetzung für das hebräische *almah* gewesen wäre, mit ἡ παρθένοϋ), die dann von der christlichen Tradition als Jungfrauengeburt gedeutet wurde. Auch in diesem Fall dürfte das christologische Verständnis nicht mit der ursprünglichen Bedeutung des hebräischen Textes übereinstimmen.

Das war bereits im 2. und 3. Jahrhundert ein Streitpunkt zwischen Juden und Christen. Die Christen verwiesen auf Jes 7,14 um zu zeigen, dass Christus von den Propheten des Alten Testaments angekündigt worden sei (z. B. Irenäus von Lyon, *Epideixis* 53). Die Juden entgegneten, dass die Übersetzung, auf die sich die Christen mit ihrer Deutung stützten, fehlerhaft sei. Die Christen konterten, dass die Septuaginta eine von Juden angefertigte Übersetzung sei und in ihren Kreisen sogar als inspiriert gelte. Jetzt, da die Prophezeiung eingetreten sei und sie den von den Propheten angekündigten Messias verworfen haben, wollten sie nichts mehr davon

wissen und würden den griechischen Text nachträglich ändern, wie es von Aquila, Symmachos und Theodotion, die mit νεανίς («junges Mädchen») übersetzen, erfolgt sei.¹⁹

Der Einwand aus dem christlich-jüdischen Dialog

Damit sind wir schon beim zweiten Einwand. Die Bedenken gegen eine christologische Auslegung des Alten Testaments kommen heute vor allem aus dem christlich-jüdischen Dialog. Aus den schrecklichen Erfahrungen der Schoa ist in allen christlichen Kirchen eine neue Sensibilität für die Würde des Judentums und für die Bedeutung und Eigenständigkeit des Alten Testaments gewachsen. Zahlreiche Dokumente aus der Katholischen und Evangelischen Kirche legen Zeugnis davon ab. Im Hinblick auf unser Thema entsteht daraus die Frage: Führt eine christologische Deutung des Alten Testaments nicht zu einer Enteignung des Judentums? Stellt eine christologische Lektüre nicht eine ausdrückliche oder stillschweigende Verachtung des Judentums dar, insofern zumindest unterstellt wird, dass das Judentum die eigentliche und tiefere, eben: die christologische Bedeutung seiner eigenen Heiligen Schrift nicht versteht? Ist die Synagoge blind? Führt eine christologische Lektüre des Alten Testaments auf kurz oder lang nicht zwangsläufig zum Antijudaismus, zur Verachtung des Judentums?

Soweit zu den beiden wichtigsten Einwänden gegen eine explizit christliche, insbesondere christologische Deutung des Alten Testaments. Bisweilen werden beide Einwände miteinander verbunden, also der historisch-kritische und der theologische Einwand. Es wird dann gesagt, zunächst sei der Eigenwert des Alten Testaments zu berücksichtigen, bevor es (vielleicht) christologisch ausgelegt werden dürfe. Erstadressat der Schrift sei Israel, die Christen seien Zweitadressaten: Insofern müsse das christliche Verständnis zunächst das jüdische Verständnis ernst nehmen und erst dann dürfe es zum spezifisch christlichen Verständnis übergehen.

5. Antwort auf die Einwände

Ich möchte gleich auf den zuletzt genannten Einwand eingehen, der in gewisser Weise die beiden vorangehenden Einwände miteinander verbindet. Er klingt zunächst sehr plausibel, lässt sich aber bei genauerem Hinsehen weder historisch noch theologisch rechtfertigen. Gewöhnlich wird in diesem Zusammenhang gesagt, das Christentum sei aus dem Judentum entstanden. Das ist aber nur die halbe Wahrheit. Die andere Hälfte der Wahrheit lautet: Das Judentum ist aus dem Christentum entstanden. Diese Einsicht

hat sich erst in der jüngeren Zeit durchgesetzt. Damit hat sich die Diskussionslage verändert. Ich verweise an dieser Stelle auf das Buch des Judaisten Peter Schäfer mit dem provokativen Titel «Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums». Dort heißt es:

Dass die Entstehung des Christentums nicht ohne das antike Judentum erklärt werden kann, darf heute als Allgemeinplatz gelten; und auch die Tatsache, dass «Judentum» und «Christentum» nicht von Anfang an als zwei festumrissene «Religionen» neben- oder besser gegeneinander standen, hat sich inzwischen herumgesprochen. Dass aber auch das rabbinische Judentum der ersten nachchristlichen Jahrhunderte sich erst langsam herausbildete und dass dieser Prozess der Selbstfindung nicht unabhängig von der Entstehung des Christentums gesehen werden kann – diese Einsicht hat erst in den letzten Jahren begonnen, sich in der Forschung durchzusetzen.²⁰

Die Grenzen zwischen «Rechtgläubigkeit» und «Häresie» erweisen sich innerhalb des spätantiken Judentums wie auch innerhalb des entstehenden Christentums als fließend, und damit werden auch die Grenzen zwischen «Judentum» und «Christentum» in der Spätantike durchlässig. Mehr noch: Nicht nur definiert sich dieses Christentum im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und in der aktiven Auseinandersetzung mit ihm, auch das rabbinische Judentum findet zu sich selbst erst im Austausch mit dem Christentum – und dies in dem doppelten Sinne der Abstoßung und Anziehung: der Ausscheidung von (ursprünglich im Judentum angelegten) Elementen, die das Christentum usurpieren und verabsolutieren sollte, sowie der stolzen und selbstbewussten Wiederaneignung eben solcher religiöser Traditionen, trotz oder auch gerade wegen ihrer christlichen Usurpation. In diesem Sinne können wir es wagen, nicht nur von der «Geburt des Christentums aus dem Geist des Judentums» [...] zu sprechen, sondern umgekehrt auch von der «Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums».²¹

Historisch richtig muss es also heißen: Judentum und Christentum haben eine gemeinsame Wurzel. Das heutige, rabbinisch geprägte Judentum hat sich unter anderem *auch* in der kritischen Auseinandersetzung mit dem frühen Christentum gebildet. Diese These wird sowohl von jüdischen als auch von christlichen Forschern vertreten. Rainer Kampling und Clemens Leonhard sprechen von einer bereits allgemein anerkannten Geltung dieser Theorie.²²

Theologisch gesprochen heißt das nun: Adressat der Heiligen Schrift (des von Christen später so genannten «Alten Testaments») ist weder das Judentum noch das Christentum, sondern das Gottesvolk («Israel»). In diesem Gottesvolk kam es zu einer Auseinandersetzung, die zu einer Spaltung führte. Anlass der Auseinandersetzung, Grund der Spaltung, «Stein des Anstoßes»

(Röm 9,33) war und ist Jesus von Nazareth. Bei seinem ersten Auftritt in der Synagoge von Kafarnaum fragten die Leute: *τί ἐστὶν τοῦτο* – «was ist das; was hat das zu bedeuten?» (Mk 1,21). Bei der Stillung des Seesturms fragten die Jünger: *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν* – «Wer ist dieser?» Diese Frage wurde und wird im Gottesvolk unterschiedlich beantwortet. Bei Caesarea Philippi erkundigt sich Jesus nach der Meinung der Leute: «Für wen halten mich die Menschen?» Die Jünger referieren drei Positionen: «Einige für Johannes den Täufer, andere für Elija, wieder andere für einen der Propheten.» Da fragte Jesus sie: Ihr aber, für wen haltet ihr mich. Darauf antwortete Petrus ihm: «Du bist der Gesalbte (Christus; Messias).» Aus dieser (jüdischen) Antwort ist das Christentum entstanden. Oder anders gesagt: Das ist die Antwort des christlichen Glaubens.

Andere Richtungen innerhalb des Gottesvolkes (des damaligen Judentums) teilten diese Antwort nicht. Sie brachten ernst zu nehmende Einwände dagegen vor. Einer dieser Einwände findet sich im Johannesevangelium (10,33): «Die Juden antworteten ihm: [...] Du bist nur ein Mensch und machst dich selbst zu Gott.» Das rabbinische Judentum hat sich im Prinzip diese Antwort zu eigen gemacht. Im Judentum wird bekanntlich die Frage diskutiert, ob das Christentum aus dem monotheistischen Bekenntnis herausgefallen sei. Letztlich wird die Frage offen gelassen.²³

Ein bedeutender Strang christlicher Theologie ist aus der Auseinandersetzung mit den Einwänden jener jüdischen Theologen entstanden, die die christliche Deutung nicht akzeptierten. Die christliche Theologie sah sich vor die Herausforderung gestellt, nicht nur heidnische, sondern auch jüdische Einwände gegen ihre Position zu widerlegen. Origenes beispielsweise setzt sich in seinem Werk *Contra Celsum* sowohl mit den jüdischen als auch mit den heidnischen Einwänden gegen die christliche Religion auseinander. Seinem Kontrahenten Celsus, einem Vertreter der mittelplatonischen Philosophie, kamen im Rahmen seiner Kritik der christlichen Religion die von jüdischer Seite vorgebrachten Argumente sehr entgegen. Er bringt sie vor, um zu zeigen, dass das Christentum eine absurde Religion für Ungebildete sei. Verständlicherweise konnte die christliche Theologie einen solchen Vorwurf nicht auf sich beruhen lassen. In Auseinandersetzung mit jüdischen und heidnischen Einwänden entwirft Origenes eine biblische Hermeneutik, die sich als eine Lektüre im Lichte der durch die Schrift erleuchteten Vernunft bezeichnen lässt.²⁴

6. Christliche und jüdische Lektüre des Alten Testaments / des Tanak

Christen lesen die Heilige Schrift, das so genannte Alte Testament, im Lichte jener Erfahrungen und Einsichten, die sie in der Begegnung mit Jesus von

Nazareth gewonnen haben. Sie lesen das Alte Testament im Lichte Christi und gleichzeitig deuten sie Christus, das Fleisch gewordene Wort Gottes, im Lichte der Schrift. Das heutige Judentum teilt diese Lektüre der Heiligen Schrift nicht. Es liest die Bibel in einem anderen Licht.

Exegetisch-literaturwissenschaftlich gesehen sind beide Lesarten möglich. Und damit komme ich auf den eingangs genannten ersten Einwand zu sprechen. Das Alte Testament weist ein Sinnpotenzial auf, das in unterschiedliche Richtungen entfaltet werden kann. Eine dieser Entfaltungen ist das heutige jüdische Verständnis, eine andere das christliche. Beide setzen unterschiedliche Schwerpunkte und gehen mit einem unterschiedlichen Vorverständnis an die Texte heran. Es gibt zwischen beiden Lesarten aber auch grundlegende Gemeinsamkeiten. Beide können viel voneinander lernen. Es ist aber theologisch nicht korrekt zu behaupten, dass die christliche Deutung des Alten Testaments notwendigerweise durch die jüdische Deutung hindurchgehen muss. Denn die jüdische Deutung ist nicht ursprünglicher als die christliche. Sie steht dem Alten Testament prinzipiell nicht näher als die christliche. Beide Lesarten sind hochgradige Formen der Interpretation, die historisch gesehen nebeneinander, miteinander und gegeneinander entstanden sind. Mit der christlichen Deutung des Alten Testaments eignet sich das Christentum kein ihm fremdes Buch an; es nimmt dem Judentum dieses Buch auch nicht weg. Vielmehr gehört dieser Teil der Heiligen Schrift beiden: dem Judentum wie dem Christentum.

In dem von der Päpstlichen Bibelkommission erstellte Schreiben: «Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der Christlichen Bibel» aus dem Jahre 2001 heißt es deshalb zu Recht, «dass die jüdische Lesung der Bibel eine mögliche Leseweise darstellt, die sich organisch aus der jüdischen Heiligen Schrift der Zeit des zweiten Tempels ergibt, in Analogie zur christlichen Leseweise, die sich parallel entwickelte. Jede dieser beiden Leseweisen bleibt der jeweiligen Glaubenssicht treu, deren Frucht und Ausdruck sie ist. So ist die eine nicht auf die andere rückführbar. Auf dem konkreten Feld der Exegese können die Christen gleichwohl viel von der jüdischen Exegese lernen, die seit mehr als zweitausend Jahren ausgeübt worden ist, und sie haben in der Tat im Laufe der Geschichte auch viel von ihr gelernt. Ihrerseits können sie hoffen, dass die Juden auch aus christlichen exegetischen Untersuchungen werden Gewinn ziehen können» (22).

7. Fazit

Nicht mehr haltbare historische Ansichten über die Entstehung von Judentum und Christentum führen in Verbindung mit problematischen hermeneutischen Prämissen innerhalb des christlich-jüdischen Dialogs und einer

hermeneutisch unreflektierten Rezeption historisch-kritischer Exegese zu einer theologischen Abwertung und Entfernung des Alten Testaments aus dem christlichen Kanon. Notger Slenczka hat dies helllichtig erkannt und ausgesprochen. Will man dieser Konsequenz entgehen, bedürfen die genannten Prämissen einer Revision. Sie sieht in Umrissen folgendermaßen aus:

Die verbreitete These, das Christentum sei aus dem Judentum entstanden, ist ungenau. Historische Forschung und theologische Reflexion erfordern eine terminologische Präzisierung. Der Entstehungs- und Abgrenzungsprozess von Judentum und Christentum war historisch gesehen ein wechselseitiger. Nicht nur das Christentum ist in Abgrenzung vom Judentum, sondern auch das Judentum ist in Abgrenzung vom Christentum entstanden. Vor diesem Hintergrund ist das «Alte Testament» respektive der «Tanak» der gemeinsame Stamm, aus dem Kirche und Synagoge hervorgegangen sind. Zwar kann die christliche Theologie viel von der jüdischen Auslegung des Alten Testaments lernen, gleichwohl ist das jüdische Verständnis theologisch gesehen nicht das Nadelöhr, durch welches die christliche Exegese gehen muss, um zu einem angemessenen Verstehen dieser Texte zu gelangen. Hinsichtlich des Verständnisses des Alten Testaments – von den Differenzen zwischen der hebräischen und griechischen Kanontradition kann hier abgesehen werden, obwohl sie historisch eine bedeutende Rolle bei der Entstehung der beiden «Bekenntnisse» spielten – gibt es grundlegende Gemeinsamkeiten, aber auch signifikante Differenzen zwischen Juden und Christen. Theologisch heißt das, dass es weder zwei «Gottesvölker» gibt, noch dass das eine Gottesvolk durch ein anderes ersetzt worden ist («Substitutionstheorie»), sondern dass es in dem *einen Gottesvolk* zu einem Streit gekommen ist, wie die Heilige Schrift und in Verbindung mit ihr die Gestalt Jesu zu verstehen sind. Dieser Streit, der zu einer Spaltung geführt hat, hält an. Es kommt darauf an, dass die Auseinandersetzung sowohl in gegenseitiger Achtung und Wertschätzung als auch in theologischer und intellektueller Redlichkeit geführt wird.

Diese Position entspricht im Kern der altkirchlichen Bibelhermeneutik. Die Kirchenväter haben das Alte Testament nicht verworfen. «Ich halte nichts für klüger, sittlich höherstehend und gottesfürchtiger als die Schriften insgesamt, die die katholische Kirche unter dem Namen «Altes Testament» bewahrt», heißt es bei Augustinus.²⁵ Das Ansinnen Markions, das Alte Testament aus dem christlichen Kanon auszuschließen, wurde von den Kirchenvätern zurückgewiesen. Sie hielten an der Kontinuität der im Alten und Neuen Testament erzählten und bezeugten Geschichte und der damit verbundenen Einheit Gottes fest. Sie taten dies mit Hilfe einer hochgradigen, methodologisch und hermeneutisch reflektierten Interpretation des Alten Testaments, die bereits im Neuen Testament, insbesondere bei Paulus, anzutreffen ist (was prinzipiell möglich ist und das rabbinische Judentum

auch tut). Diese Theologie war intellektuell redlich, da sie der Wahrheitsfrage nicht auswich. Sie vertrat die Ansicht, dass die Juden, die Jesus und seine Botschaft abgelehnt und verworfen haben, einen Fehler begangen und die Wahrheit nicht erkannt haben. Prinzipiell sollte diese Konsequenz nicht als Ausdruck von Antijudaismus verstanden werden. Dass sie in der Geschichte ihrer Behauptung vielfach dazu geführt hat, sei nicht bestritten. Das Judentum wiederum kommt mit bedenkenswerten Gründen zu einer anderen Auffassung. Auch dies sollte nicht prinzipiell als Ausdruck von Feindseligkeit oder Antichristianismus verstanden werden. Entscheidend ist, wie mit dieser Konsequenz umgegangen wird. Es mag durchaus opportun sein, sie im christlich-jüdischen Dialog gar nicht zu thematisieren oder für eine gewisse Zeit zurückzustellen. Sie darf nur nicht grundsätzlich gelehnet oder verschleiert werden. Andernfalls führt eine derartige Leugnung auf christlicher Seite zu dem, was man vermeiden will und vermeiden sollte: der theologischen Entwertung des Alten Testaments. Das Gegenteil von *gut* ist bekanntlich oft *gut gemeint*. Zahlreiche Stellungnahmen und Reaktionen von christlicher und jüdischer Seite, wie etwa die Vergebungsbitte von Papst Johannes Paul II. aus dem Jahre 2000 und die Erklärung *Dabru Emet* von jüdischer Seite aus dem Jahre 2002, die von einem «dramatischen und beispiellosen Wandel in den christlich-jüdischen Beziehungen» spricht, zeigen, dass dieser Beziehung eine gute Zukunft verheißen ist, wenn sie in gegenseitiger Wertschätzung und Wahrhaftigkeit gelebt wird.

ANMERKUNGEN

¹ Jens SCHRÖTER, *Das Alte Testament im Urchristentum*, in: Elisabeth GRÄB-SCHMIDT – Reiner PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (Marburger Jahrbuch Theologie XXV), Leipzig 2013, 49–81; hier: 81.

² Notger SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, in: GRÄB-SCHMIDT – PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (s. Anm. 1), 83–119; hier: 118.

³ Ebd., 119.

⁴ Ebd., 83.

⁵ Ebd., 83.

⁶ Ebd., 118.

⁷ Ebd., 118f.

⁸ Ebd., 119.

⁹ Ebd., 89.

¹⁰ Vgl. dazu mein Geleitwort zur Neuausgabe von: Erich ZENGER, *Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen* (topos taschenbücher 760), Kevelaer 2011 (Unveränderter Nachdruck der 4. Auflage, Patmos Verlag, 1994), 1–10.

¹¹ Friedhelm HARTENSTEIN, *Weshalb braucht die christliche Theologie eine Theologie des Alten Testaments?*, in: GRÄB-SCHMIDT – PREUL (Hg.), *Das Alte Testament in der Theologie* (s. Anm. 1), 19–47; hier: 26.

¹² Adolf VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte*

der *Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1921, 248f (Kursiv in der Originalausgabe). Weiter heißt es ebd., 249f: «Gewiß wird man dem Manne die Anerkennung nicht versagen, der, weil er das Evangelium und das Gesetz für unvereinbar hielt, sich mutig der mächtigsten Tradition entgegenwarf und das AT opferte; [...] Das AT hat die Christenheit in einen tragischen Conflict gebracht: er war im 2. Jahrhundert und bis auf weiteres nicht so zu lösen, wie ihn M.[arcion] gelöst hat, sondern wie die Kirche ihn löste. [...] Durch Luther wurde die Paulinisch-Marcionitische Erkenntnis des Unterschieds von Gesetz und Evangelium wieder in den Mittelpunkt gestellt; sie wurde der Hebel der Reformation als geistlicher Bewegung [...] Waren nicht auch in bezug auf das AT alle Prämissen gegeben, um ihm endlich sein kanonisches Ansehen in der Christenheit zu nehmen und ihm die hohe geschichtliche Stelle anzuweisen, die ihm gebührt? Die Prämissen waren vorhanden, aber ihre Konsequenzen konnten noch nicht gezogen werden; denn an diesem Punkt waren Tradition und Gewohnheit doch noch stärker als die erst aufdämmende geschichtliche Kritik – die Bibel stand fester als die Kirchenlehre, die allegorische Erklärung herrschte noch, und Luther waren die Psalmen so teuer wie die Paulusbrieve – und wenn ihm auch der Mut und die Kraft zuzutrauen sind, daß er einer bloßen Tradition entgegengetreten wäre, so war er an diesem Punkte noch religiös gebunden.» Die entscheidende Erkenntnis kam dann nach Harnack mit der historischen Kritik des 19. Jahrhunderts. Doch den evangelischen Kirchen fehlte der Mut, die Konsequenz daraus zu ziehen und dem Alten Testament die kanonische Geltung abzuerkennen. Daraus resultiert eine religiöse und kirchliche Lähmung: «Aus geschichtskritischen und religiösen Gründen folgte von hier aus mit zwingender Notwendigkeit und Evidenz, zumal da der Begriff der Inspiration im alten Sinne aufgelöst war, daß jede Art von Gleichstellung des AT mit dem NT und jede Autorität desselben im Christentum unstatthaft ist. Klar hat das Schleiermacher erkannt und andere neben ihm; Marcion hat recht bekommen, wenn auch teilweise mit anderer Begründung. Seit einem Jahrhundert wissen das die evangelischen Kirchen und haben nach ihren Prinzipien die Pflicht, dem Folge zu geben, d. h. das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, «die gut und nützlich zu lesen sind» und die Kenntnis der wirkliche erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT *kein* kanonisches Buch ist. Aber diese Kirchen sind gelähmt und finden nicht die Kraft und den Mut, der Wahrheit die Ehre zu geben [...] Hier reinen Tisch zu machen und der Wahrheit in Bekenntnis und Unterricht die Ehre zu geben, das ist die Großtat, die heute – fast schon zu spät – vom Protestantismus verlangt wird.» (ebd., 253f).

¹³ Vgl. u. a. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn*, in: BiKi 63 (3/2008) 179–183. DERS., *Wiederentdeckung des geistigen Schriftverständnisses. Zur Bedeutung der Kirchenväterhermeneutik*, in: Theologie und Glaube 101 (2011) 402–425. DERS., *«Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört» (Ps 62,12). Sinnoffenheit als Kriterium einer biblischen Theologie*, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 25 (2010) 45–61.

¹⁴ Vgl. Rudolf VORDERHOLZER, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik*, Freiburg 1989. Michael FIEDROWICZ, *Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion*, Freiburg 2007, 97–187.

¹⁵ Teile der folgenden Ausführungen gehen auf ein Statement zurück, das ich im Rahmen einer Podiumsdiskussion auf dem Katholikentag in Regensburg am 31. Mai 2014 zum Thema «Christus im Alten Testament begegnen? Von der Möglichkeit einer christlichen Auslegung des Alten Testaments» gehalten habe. Der Vortragsstil und die auf ein breites Publikum hin ausgerichtete Anschaulichkeit wurden zum Teil beibehalten.

¹⁶ Vgl. SCHRÖTER, *Das Alte Testament* (s. Anm. 1), 68.

¹⁷ *Adversus Haereses* III,19,2.

¹⁸ Vgl. Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *«Er wird wie Christus sein.» Psalm 1 in der Auslegung des Hieronymus*, in: Egbert BALLHORN – Georg STEINS (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Methodenreflexionen und Beispielsexegesen*, Stuttgart 2007, 212–230.

¹⁹ Vgl. IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses* III,21,1: «Gott ist also Mensch geworden, und der Herr selbst hat uns gerettet (vgl. Jes 63,9); er gab das Zeichen der Jungfrau (*virginis signum*). Folglich

ist die Übersetzung bestimmter Leute nicht richtig, die die (fragliche) Schriftstelle jetzt folgendermaßen zu übersetzen wagen: «Siehe, das Mädchen (*adulescentula*) wird schwanger sein und einen Sohn gebären» (Jes 7,14). So übersetzen das auch Theodotion von Ephesus und Aquila aus Pontus, beide jüdische Proselyten. Die Ebionäer haben sich ihnen angeschlossen und lassen ihn (*sc.* Christus) von Josef gezeugt sein. Damit zerstören sie für ihren Teil den großartigen Heilsplan Gottes und nehmen dem Zeugnis der Propheten, das Gott gewirkt hat, seinen Sinn. Die Prophezeiungen sind immerhin schon gegeben worden, bevor das Volk nach Babylon zog, das heißt vor dem Herrschaftsantritt der Meder und Perser. Sie wurden lange vor der Zeit der Ankunft unseres Herrn von den Juden selbst ins Griechische übersetzt.» Entsprechend der im Aristeasbrief (ca. 130–100 v. Chr.) überlieferten jüdischen Legende gilt die Septuaginta als inspiriert, was von christlicher Seite übernommen wurde: «Alle (siebzig) hatten dieselben (Texte) von Anfang bis zum Ende mit denselben Ausdrücken und Wörtern wiedergegeben, so dass sogar die Heiden, die dabei waren, erkannten, dass die Bücher unter der Inspiration Gottes übersetzt worden waren. Und es ist überhaupt nicht verwunderlich, dass Gott in dieser Form eingriff» (adv. Haer. III,21,2). «Ein und derselbe Geist Gottes hat nämlich durch die Propheten die Ankunft des Herrn und deren nähere Umstände angesagt und durch die (siebzig) Ältesten richtig übersetzen lassen, was richtig prophezeit worden war» (adv. Haer. III,21,3). Zitiert nach der Übersetzung von Norbert BROX: IRENÄUS VON LYON, *Adversus Haereses. Gegen die Häretiker*, Griechisch – Lateinisch – Deutsch, Fontes Christiani 8/3, Freiburg 1995.

²⁰ Peter SCHÄFER, *Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums. Fünf Vorlesungen zur Entstehung des rabbinischen Judentums*, Tübingen 2010, VIII.

²¹ Ebd., X–XI.

²² Vgl. James DUNN, *The Parting of the Ways. Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, Durham ²2006. Einen guten Überblick über die neuere Forschung geben Rainer KAMPLING – Clemens LEONHARD, *Gegenwärtige Ansätze der Rekonstruktion der frühen Geschichte von Judentum und Christentum*, in: ThRv 106 (2010) 268–286. Vorgestellt werden u. a. Monographien von Israel Yuval, Daniel Boyarin, Bezalel Bar-Kochva, Hagith Sivan, Leonard V. Rutgers, Tessa Rajak, Arye Edrei und Doron Mendels. Das Thema wird unter anderem im Bereich der liturgischen Entwicklung diskutiert. Den gegenwärtigen Stand der Forschung geben Albert GERHARDS – Benedikt KRANEMANN, *Einführung in die Liturgiewissenschaft*, Darmstadt ²2008, 63f wie folgt wieder: «Generell ist davon auszugehen, dass jüdische wie christliche Liturgie in den überlieferten Gestalten Neukonstruktionen darstellen, die – teils voneinander unabhängig, teils in gegenseitiger Beeinflussung oder in negativer Abgrenzung – aus älterem Material geschaffen wurden. Zur Diskussion stehen das Paradigma der Antithese, das Mutter-Tochter-Modell sowie das der «Zwillingsbrüder» [...] Die neuere Forschung tendiert zum dritten Modell, dem «Jakob-Esau-Paradigma», wobei auch dieses keineswegs unwidersprochen ist. Es hat aber den Vorzug, unter dem grundsätzlichen Gesichtspunkt des Gemeinsamen die Ambivalenzen einbeziehen zu können. Das Verhältnis von jüdischer und christlicher Liturgie ist um vieles komplizierter als bisher angenommen. Zwar steht außer Frage, dass die meisten christlichen Traditionen jüdische Wurzeln haben. Doch ist oft ungewiss, welche jüdischen Traditionen im Einzelnen die christliche Liturgie beeinflussten und wann dies geschah. Ferner ist davon auszugehen, dass die liturgischen Formen des Christentums und des rabbinischen Judentums sich ungefähr zur gleichen Zeit herausgebildet haben, und dies nicht selten auf der Grundlage gemeinsamer biblischer und nachbiblischer (jüdischer) Wurzeln.» Vgl. ferner Clemens LEONHARD, *Die Ursprünge der Liturgie des jüdischen Pesach und das christliche Osterfest*, in: Albert GERHARDS – Hans Hermann HENRIX (Hg.), *Dialog oder Monolog? Zur liturgischen Beziehung zwischen Judentum und Christentum* (QD 208), Freiburg 2004, 150–166. Albert GERHARDS – Stephan WAHLE (Hg.), *Kontinuität und Unterbrechung. Gottesdienst und Gebet in Judentum und Christentum*, Paderborn 2005. Albert GERHARDS – Clemens LEONHARD, *Jewish and Christian Liturgy and Worship. New Insights into its History and Interaction*, Leiden – Boston 2007. Unter *rabbinisches Judentum* ist jene klassische Epoche des Judentums von ca. 70 n. Chr. (Eroberung Jerusalems und Zerstörung des Tempels durch die Römer) bis zur ersten Hälfte des 7. Jh. (Eroberung

zung Palästinas durch die Araber) zu verstehen. In dieser Zeit entstanden die bis heute gültigen großen Werke des Judentums: die Mischna (ca. 200 n. Chr.), die Midraschim (ca. 3. Jh. n. Chr. bis ins Mittelalter) und die beiden Talmudim (Talmud Jeruschalmi im 5. Jh. und Talmud Bavli im 7. Jh.).

²³ Vgl. Clemens THOMA, Art. *«Dreifaltigkeit»*, in: Jakob J. PETUCHOWSKI – Clemens THOMA, *Lexikon der jüdisch-christlichen Begegnung*, Freiburg 1989, 89–96.

²⁴ Vgl. dazu Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER, *Schrift hermeneutik und Rationalität des christlichen Glaubens bei Origenes – mit einem Ausblick auf Kant*, in: Norbert FISCHER – Jakub SIROVÁTKA (Hg.), *Vernunftreligion und Offenbarungsglaube. Zur Erörterung einer seit Kant verschärfen Problematik*, Freiburg (Herder-Verlag 2015, im Erscheinen begriffen).

²⁵ AUGUSTINUS, *De utilitate credendi. Über den Nutzen des Glaubens*. Lateinisch-Deutsch. Übersetzt und eingeleitet von Andreas Hoffmann (FC 9), Freiburg 1992, 13.