

Die Predigt des Alten Testaments in der christlichen Gemeinde

Von Tobias Kriener

Referat, gehalten auf der Bergisch-Märkischen Konferenz am 29. April 1989. Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag gewidmet.

I. Harnacks Forderung und ihr theologiegeschichtlicher Kontext

Exkurs: Reformierte Tradition und Altes Testament

II. Versuche der Restituierung des Alten Testaments als christlich-kanonischer Schrift

III. Neue Einsichten im Prozeß der Umkehr zu den JüdInnen

IV. Gesichtspunkte zur Predigt alttestamentlicher Texte

1921 schrieb der Berliner Theologe Adolf von Harnack die berühmt-berüchtigten Sätze: "Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."¹ 1984 bat die Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West) "die Pfarrer, verstärkt alttestamentliche Texte in Gottesdienst und Unterweisung heranzuziehen".² Ich will in groben Linien die theologische Grundauffassung nachzeichnen, die in die harnacksche Forderung mündete; sodann soll der Neuansatz untersucht werden, der aus dem Kirchenkampf heraus in dieser Sache gemacht wurde; in einem dritten Teil werden die Lernprozesse in der beginnenden Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von ChristInnen und JüdInnen skizziert, die im Hintergrund der Berliner Kehrtwende von 1984 stehen; und schließlich will ich Gesichtspunkte benennen, die sich mir im gegenwärtigen Stadium der theologischen Erkenntnis im Blick auf die Predigt alttestamentlicher Texte nahelegen.

¹ Adolf von Harnack, *Marcion*,²1927, 217; zit. nach H. D. Preuß, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, 1984, 70.

² Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West), Beschluß "Orientierungspunkte zum Thema 'Christen und Juden'" vom 20. Mai 1984; in: *Die Kirchen und das Judentum - Dokumente von 1945 bis 1985*, hg. von R. Rendtorff u. H. H. Henrix,²1989, 615.

I. Harnacks Forderung und ihr theologiegeschichtlicher Kontext

Der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testaments ist als Verdienst u.a. anzurechnen, je länger desto deutlicher erkannt und ausgesprochen zu haben, daß das Alte Testament kein christliches Buch ist, sondern "das Zeugnis der israelitischen bzw. jüdischen Religion",³ das "Judenbuch" eben, wie es im Jargon des Antisemitismus mit einem vermeintlich abwertenden Begriff bezeichnet wurde. Denn für die historische Perspektive reden die sogenannten "messianischen Stellen" selbstverständlich nicht von Jesus, noch ergreift er irgendwo im Alten Testament selbst das Wort. Eben die Überzeugung aber, daß "Christus universae scripturae scopus est",⁴ mehr noch: daß Christus selbst gegenwärtig sei,⁵ war es gewesen, die bis dahin das Alte Testament als ersten Teil des christlichen Kanons qualifiziert hatte.

Bereits sehr bald nach Beginn der Epoche der historischen Kritik hatte Schleiermacher die systematischen Implikationen scharfsichtig erkannt, wenn er formulierte, "daß der jüdische Kodex keine normale Darstellung eigentümlich christlicher Glaubenssätze enthalte".⁶ Deswegen "anerkennt der fromme Sinn des evangelischen Christen im ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften ...; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdruck aneignen kann, so daß man sich erst durch unbewußtes Zusetzen und Abnehmen selbst täuschen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensetzen zu können".⁷

Ebenso klar nahm er auch die Konsequenz bezüglich der Kanonfrage in den Blick: "Den jüdischen Kanon mit in den Kanon ziehen, heißt, das Christentum als Fortsetzung des Judentums ansehen", was "gegen die Idee des Kanon (streitet)".⁸ Harnacks Forderung geht darüber nur

3 F. Mildner, Grundwissen der Dogmatik - Ein Arbeitsbuch, 1982, 63; vgl. auch H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments,³1988, 385f.

4 Martin Luther, WA 7; 97, 23; zit. nach H. Kremers, Die Wiederentdeckung des Alten Testaments in der evangelischen Kirche der Gegenwart; in: Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, hg. von H. Kremers, 1977, 27.

5 Wiederum für Luther vgl. F.-W. Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel - Ein dogmatisches Experiment, 1983, 60f.

6 F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums,³1910, 115; zit. nach E. Busch, Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches - Ansätze einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche, ThExhNF Nr. 205, 1979, 29 Anm. 5.

7 F. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 132; zit. nach H.-J. Kraus, Das Alte Testament in der "Bekennenden Kirche", in: KUl 1/86, 43 Anm. 10.

8 Schleiermacher, Kurze Darstellung, ebd.

insofern hinaus, als er nun auch *in praxi* "reinen Tisch" gemacht zu sehen wünscht.⁹

Von derselben Grundlage historischer Einsicht ausgehend, kommen E. Hirsch¹⁰ und R. Bultmann¹¹ zu differenzierteren Lösungsvorschlägen. Trotz tiefgreifender Unterschiede, v.a. was beider Haltung zum Nationalsozialismus und zu den deutschen Christen angeht, gehören sie hier doch zusammen, insofern, als sie beide das Problem zu lösen versuchen, indem sie ein durch die Vermittlung Kierkegaards existentialphilosophisch gefaßtes Gesetz-Evangelium-Schema zum Instrument entwickeln, mit dessen Hilfe es ihnen möglich wird, das Alte Testament als quasi halbkanonisch beizubehalten.

Für Hirsch¹² ist das Alte Testament, da es jüdisches Dokument ist, der "Gegenstoß des Ärgernisses", der dem Christen "den notwendigen dialektischen Auftrieb" verleiht, vermittels dessen der Einzelne immer wieder selbst das Alte Testament durchs Neue aufzuheben hat. Für Bultmann¹³ wird das Alte Testament dadurch, daß seine wesentlichen Ideen - Bund, Gottesherrschaft, Gottesvolk - scheitern, zum Zuchtmeister auf Christus hin. Eben die Beziehung der Ideen auf ein konkretes Volk - die "Jüdischkeit" des Alten Testaments also - ist es, die notwendig zum Scheitern der Ideen führt, denn diese sind innerweltlich nicht realisierbar, sondern werden erst in ihrer Eschatologisierung im Neuen Testament erfüllt.

In diesen Konzeptionen kommt dem Alten Testament die Rolle der Negativfolie zu, auf deren Hintergrund die Position des Neuen Testaments um so heller aufzustrahlen vermag. Evangelium kann das Alte Testament hier nicht sein, sondern bestenfalls die Kehrseite der Frohen Botschaft, bzw. die Vorbereitung auf sie im Sinne des *usus elencticus legis*: erst, wenn alle Wege abgeschnitten sind, kann der zum Glauben Gekommene seinen Fuß auf den rechten Weg setzen. In vulgarisierter Fassung prägen diese Konzepte bis heute weithin die Volksfrömmigkeit. Die oft zu hörenden Bedenken dem sog. "alttestamentarischen" Vergeltungsdenken gegenüber - Stichwort Talionsformel - demgegenüber das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe die gewaltige qualitative Überlegenheit des Christentums erweise, stammen und speisen sich immer noch aus der schematischen Übertragung der Gesetz-Evangelium-Unterscheidung auf die beiden Testamente.

9 Vgl. Preuß, aaO, ebd.

10 E. Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, 1936.

11 R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: GuV I, 1933, 313 - 336; ders., Weissagung und Erfüllung, in: GuV II, 1952, 162 - 186.

12 Vgl. Preuß, aaO, 71ff.

13 Vgl. ebd., 73ff.

Aber auch die gänzliche Verwerfung des Alten Testaments - literarisch 50 Jahre nach der Sportpalastkundgebung wiederum propagiert von H. Wolff¹⁴ - findet an der Basis der Gemeinden erschreckende Resonanz.

Exkurs: Reformierte Tradition und Altes Testament

Kein geringerer als H. Kremers hat gemeint, beobachten zu können, daß "die reformierten Theologen ... ein ungebrocheneres Verhältnis zum Alten Testament" gehabt hätten.¹⁵ An drei Stellen in der reformierten Lehrtradition hat dies besonders Früchte getragen.

In der Christologie wird in reformierter Tradition die Lehre vom *triplex munus Christi* besonders betont. In der *Institutio* Calvins findet sich ein Kapitel mit der Überschrift: "Wollen wir wissen, wozu Christus vom Vater gesandt ward und was er uns gebracht hat, so müssen wir vornehmlich sein dreifaches Amt, das prophetische, königliche und priesterliche betrachten."¹⁶ Im Heidelberger Katechismus lautet die Antwort auf Frage 31 "Warum ist er Christus, das ist ein Gesalbter genannt? Darum, daß er von Gott verordnet und mit dem Heiligen Geist gesalbet ist zu unserm obersten Propheten und Lehrer, der uns den heimlichen Rat und Willen Gottes von unserer Erlösung vollkommen offenbart, und zu unserem einigen Hohenpriester, der uns mit dem einigen Opfer seines Leibes erlöset hat und immerdar mit seiner Fürbitte vor dem Vater vertritt, und zu unserem ewigen König, der uns mit seinem Wort und Geist regiert und bei der erworbenen Erlösung schützt und erhält."¹⁷ Der Gewinn der Lehre vom dreifachen Amt Christi liegt darin, daß immerhin zumindest die Erinnerung an die alttestamentliche Kontur der Christologie tradiert worden ist, wenn auch die Tragweite dessen kaum je gesehen wurde. Zweitens ist hinzuweisen auf den in reformierter Tradition besonders geschätzten *tertius usus legis*, den *usus in renatis*. Ihm widmet Calvin in der *Institutio* selbstredend einen eigenen Abschnitt.¹⁸ Ihm ist es zu verdanken, daß im Heidelberger Katechismus der Dekalog nicht zu Beginn unter der Überschrift "Von des Menschen Elend", sondern eingangs des dritten Teils

14 H. Wolff, *Neuer Wein - Alte Schläuche: Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie*, 1981. Vgl. z.B. 189: "Es ist für Christen absolut unmöglich, das Alte Testament weiterhin als ihre Heilige Schrift und Grundlage ihres Glaubens anzuerkennen ... weil das Gottesbild Jesu tatsächlich ... mit dem des Alten Testaments absolut unvereinbar ist."

15 Kremers, aaO, 30.

16 J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis)*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, ²1963, 307ff.

17 Der Heidelberger Katechismus, hg. von O. Weber, 1978, 26f.

18 Calvin, aaO, 213ff.

"Von des Menschen Dankbarkeit" gelehrt wird.¹⁹ Das hatte immerhin die praktische Konsequenz, daß die Reformierten auch in Bezug auf die ethischen Folgen des Glaubens nicht so "verkrampft" waren, wie weithin die lutherische Orthodoxie.

Das reformierte Schriftverständnis, drittens, wird dadurch geprägt, daß die Gemeinsamkeiten zwischen den Testamenten größer geschrieben werden als die Unterschiede. Im Kapitel "Von der Ähnlichkeit Alten und Neuen Testaments" schreibt Calvin: "Der Bund mit den Vätern ist im Wesen und in der Sache von dem unsrigen nicht zu unterscheiden, sondern ein und dasselbe."²⁰ Der Heidelberger formuliert in der Antwort auf Frage 19 "Woher weißt du das (nämlich daß Jesus Christus der Erlöser ist)?" ganz lapidar: "Aus dem heiligen Evangelium, welches Gott selbst anfänglich im Paradies hat offenbaret, folgens durch die heiligen Erzväter und Propheten (hat) lassen verkündigen und durch die Opfer und andere Zeremonien des Gesetzes vorgebildet, endlich aber durch seinen eingeliebten Sohn erfüllet."²¹ Nach reformierter Auffassung ist das Alte Testament demnach im Vollsinn Evangelium - und das ganz ausdrücklich unter Einschluß nicht nur der ethischen Gebote, sondern *expressis verbis* - des "Zeremonialgesetzes"! Wenn es mit rechten Dingen zuginge, müßte sich folglich das Alte Testament in reformierten Gemeinden auch an der "Basis" einer unvergleichlich größeren Beliebtheit erfreuen, als üblicherweise in der bundesdeutschen Volkskirche ...

Worin sich allerdings reformierte Tradition mit lutherischer, katholischer und sonstwie rechtgläubiger christlicher Theologie völlig einig weiß, ist die christologische Interpretation des Alten Testaments. So handelt es sich etwa bei dem Evangelium, das nach Frage 19 des Heidelberger Katechismus bereits im Paradies verkündet worden ist, um Gen. 3,15, was in der Tradition allgemein völlig fraglos auf die Kreuzigung Jesu ausgelegt wird. So finden sich zwar wohl weit mehr alttestamentliche Auslegungen bei reformierten Theologen, doch die materialen Unterschiede sind allenfalls minimal.

Auf den Leuchter gehoben gehört in diesem Zusammenhang noch das Licht eines reformierten Theologen aus dem Bergischen, der in dieser Sache einen besonderen Akzent gesetzt hat: H. F. Kohlbrügge. In seiner kleinen Schrift "Wozu das Alte Testament?" stellt er die These auf: "Daß die Lehre Christi und der Apostel oder das sogenannte 'neue Testament' ganz in dem alten muß

19 Heidelberg Katechismus, aaO, 47ff.; vgl. demgegenüber den Aufbau von Luthers Kleinem Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ²1955, 501ff.

20 Calvin, aaO, 260.

21 Heidelberg Katechismus, aaO, 22.

gefunden werden, soll sie je annehmbar sein. Daß sie ein jeglicher, der ein Christ sein will, in dem 'alten Testament' nach seinem gesamten Inhalte ... muß nachzuweisen wissen. Daß also alle Vorurteile gegen das 'alte Testament', welche jetzt gang und gäbe sind, dem, der ein Christ heißen will, nicht geziemen; sowohl das Vorurteil, wonach es überhaupt kein Evangelium für uns sein soll, als das, wonach nur hie und da ein Evangelium darin gefunden werden soll."²² Ausgehend von Act. 17,11 - "(Die Beröenser) durchforschten täglich die Schrift, ob dies ('das Wort' von Paulus und Silas) sich so verhalte." - kehrt Kohlbrügge die übliche hermeneutische Fragerichtung um. Nicht: Was bleibt vom Alten Testament noch als relevant für den christlichen Glauben, sobald an ihm die Meßlatte Jesus Christus angelegt wird? Sondern: Das Alte Testament wird "zum Probirstein der Predigt gemacht, welche sie von den Aposteln hörten".²³ "Es war ihnen (den Evangelisten) also die Schrift Mosis und der Propheten und nicht Jesus selbst noch alles, was mit ihm vorging, die höchste Autorität in der Sache Jesu und diese wieder die höchste Autorität, nur weil sie die Erfüllung dessen war, was sie geschrieben fanden."²⁴ Kohlbrügge trägt damit dem schlichten historischen Sachverhalt Rechnung, daß den neutestamentlichen Autoren keine fertige Christologie zu Gebote stand, die als hermeneutischer Schlüssel in einer Auseinandersetzung um das Alte Testament hätte dienen können, sondern daß es vielmehr "zur Zeit der ersten Christen keine andere Bibel gab, als eben das jetzt sogenannte 'alte Testament'".²⁵ Dieses war für sie der hermeneutische Rahmen, der sie im Begreifen aller Phänomene leitete, und natürlich erst recht, wenn es darum ging, die kontingente "Sache Jesu" zu fassen. Darum formuliert Kohlbrügge folgerichtig als hermeneutischen Grundsatz für die Auslegung des Neuen Testaments: "Wer den Büchern Mosis und der Propheten nicht glaubt als einem völlig zuverlässigen Gotteswort, der glaubt auch den Evangelisten nicht, denn sie haben bewiesen, daß sie nichts mehr geglaubt und nichts Anderes, als was sie in jenen Büchern geschrieben fanden."²⁶ Auch für Kohlbrügge gilt, was von der reformierten Tradition insgesamt festgestellt wurde: Materialiter unterscheidet sich sein Verständnis des Alten Testaments kaum von dem seiner Vorgänger. Vielmehr dienen ihm seine methodisch so beachtlichen Einsichten eben dazu, in

22 H. F. Kohlbrügge, Wozu das Alte Testament? - Anleitung zur richtigen Schätzung der Bücher Mosis und der Propheten. Erster Theil: Das Alte Testament nach seinem wahren Sinne gewürdigt aus den Schriften der Evangelisten und Apostel, ³1855, 11.

23 Ebd.

24 Ebd., 86.

25 Ebd., 8.

26 Ebd., 85.

apologetischer Abwehr der historischen Bibelkritik die christologische Interpretation des Alten Testaments zu untermauern.

Immerhin bleibt aber bemerkenswert, wie manche seiner Formulierungen geradezu als Vorgriff anmuten auf das, was hundert Jahre später im beginnenden christlich-jüdischen Dialog begegnet. So etwa seine Erwägungen zu den Bezeichnungen "Altes" und "Neues Testament", die er als unsachgemäß zurückweist und durch die "schriftgemäßen Bezeichnungen: 'Moses und die Propheten'" bzw. "Evangelisten und Apostel" ersetzt.²⁷ Oder seine Auffassung, "der Unterschied zwischen ihnen (den ersten Christen) und den anderen Juden (!) lag darin, daß sie die Aussprüche dieser Schriften in einem Kinde und in einem Menschen erfüllt fanden",²⁸ bei ihnen im Übrigen aber weder ein neuer Glaube, noch auch nur eine neue Sprache oder Begrifflichkeit festzustellen seien.

II. Versuche der Restituierung des Alten Testaments als christlich-kanonischer Schrift

In der Auseinandersetzung mit der Ketzerei der Deutschen Christen ging es neben der Frage der natürlichen Theologie zentral um das Schriftverständnis. Der erste Impuls gegenüber der Verwerfung des Alten Testaments als einer jüdischen Schrift war der neuerliche Versuch, seine Christlichkeit zu erweisen. Als Fundierung für diese Versuche wurde K. Barths "Lehre vom Wort Gottes"²⁹ herangezogen. Zentrales Element in Barths Lehre ist die Einheit des Wortes Gottes in Jesus Christus; auf dieses eine Wort Gottes sind beide Teile der Schrift bezogen: das Alte Testament primär als Zeugnis von seiner Erwartung, das Neue primär als Zeugnis von seiner Erinnerung. Diese Lehre hat im Verlauf des Kirchenkampfes ihre vollständigste und präziseste Fassung - verglichen auch mit der Barmer Erklärung - in der 1. These des Bekenntnisses der Freien Reformierten Synode vom Januar 1934 gefunden: "Die Kirche hört das ein für allemal gesprochene Wort Gottes durch die freie Gnade des Heiligen Geistes in dem doppelten, aber einheitlichen und in seinen beiden Bestandteilen sich gegenseitig bedingenden Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments, d.h. in dem Zeugnis des Mose und der Propheten von dem kommenden, und in dem Zeugnis der Evangelisten und Apostel von dem gekommenen Jesus

27 Ebd. 12 - 16; Zitat 16.

28 Ebd., 46.

29 Vgl. v.a. K. Barth, KD I/2, 505ff: "Drittes Kapitel: Die heilige Schrift".

Christus."³⁰ Die Lehre Barths ist in der verkürzenden Fassung von Barmen grundlegend für das Schriftverständnis der Bekennenden Kirche geworden.³¹

Einen ersten Versuch, das Zeugnis vom kommenden Christus im Alten Testament aufzuspüren, hat von Seiten der zünftigen Alttestamentler W. Vischer unternommen.³² Wenn auch die konkrete Art seiner Exegesen - die denn doch häufig bei einer Allegorisierung der Texte auskommen - für die Zunft Anlaß gewesen ist, sein Anliegen mit leichter Hand abzutun, bleibt immerhin der methodische Grundsatz bemerkenswert, den er aufstellt. Mit ihm trägt er nämlich zumindest prinzipiell der durch die Ergebnisse der historischen Forschung geschaffenen Situation Rechnung, die einen Rückgriff auf die Allegorese als das Sesam-öffne-dich zum verborgenen Christuszeugnis des Alten Testaments ausschließt. "Falls Jesus wirklich der verborgene Sinn der alttestamentlichen Schriften ist, dann muß eine ehrliche philologische Exegese darauf stoßen; nicht so, daß sie Jesus geradezu entdeckte, aber doch so, daß sie feststellen würde: die im Alten Testament ausgesprochenen Gedanken und erzählten Geschichten weisen, so wie sie in der Bibel überliefert sind, in die Richtung der Kreuzigung Jesu; der Christus Jesus des Neuen Testaments steht tatsächlich im Fluchtpunkt der alttestamentlichen Perspektive."³³

Alle hermeneutischen Bemühungen der Zunft, die, über eine religionsgeschichtliche Vorläuferschaft des Alten Testaments vor dem Neuen hinaus - und jenseits seiner Herabwürdigung zur Negativfolie - nach dem sachlichen Zusammenhang der Testamente fragen, bewegen sich seither auf dieser Linie. Wie differenziert auch immer beispielsweise Zimmerli im Alten Testament selbst bereits die "Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin"³⁴ wahrnimmt, womit er die grobschlächtige Auffassung verabschiedet, das Alte Testament werde als bloße Verheißung durch das Neue als dessen umfassende Erfüllung abgegolten und also abgeschafft: auch für ihn kommt es darauf an, daß die Verheißungen in Christus ganz voll werden.³⁵ Oder: So sehr in von Rads Versuch, das Modell der Typologie neu fruchtbar zu machen, der Ton darauf liegt, daß die Aussagen der Texte in den äußeren Fakten zu suchen und zu finden sind, und nicht hinter oder über ihnen in irgendeinem geistlichen Sinn - so sehr also von Rad den *sensus literalis*

30 Zit. nach Kraus, aaO, 30.

31 Vgl. als ein Beispiel das Zitat von H. Vogel in: Kraus, aaO, 36; ähnlich dachte auch Bonhoeffer zu Beginn des Kirchenkampfes, vgl. Preuß, aaO, 88f.

32 W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, ³1936.

33 Zit. nach Kraus, aaO, 34f.

34 W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung, in: EvTh 12/1952, 34 - 59, Zitat 51.

35 Vgl. Preuß, aaO, 66.

als die einzig zulässige Interpretationsebene herausstellt und jedem unkontrollierbaren Hervorzubern eines christlichen Sinns durch einen *sensus spiritualis* den Riegel vorschiebt: die Fakten müssen doch offenbleiben für Interpretation; mehr noch: für den, der sie zu interpretieren weiß, führen sie letztendlich doch auf Christus hin.³⁶ Oder schließlich: In Geses Konzeption einer biblischen Theologie ist das "telos" des im alttestamentlichen Traditionsgut wirkenden Offenbarungsprozesses Kreuz und Auferstehung Jesu.³⁷

Die Fragestellung, die all diese hermeneutischen Versuche leitet, verdichtet Preuß in der Formulierung: "Fragt man nach der Stellung, die das NT zum AT einnimmt ..." ³⁸Das Neue Testament wird damit als eine Art Kanon im Kanon der Schrift beider Testamente aufgefaßt, an dem sich entscheidet, wozu im Alten Testament Ja, wozu Nein zu sagen ist.³⁹ Dahinter steht die Vorstellung, beim Neuen Testament handele es sich um ein Corpus christlicher Schriften, von denen aus das "vor-christliche"⁴⁰ Alte Testament auf seine christlich noch zu verantwortenden Elemente abzufragen sei. Das Alte Testament sein eigenes Wort sagen zu lassen, zugleich aber diese christliche Perspektive nicht aufgeben zu wollen, führt notwendig in die Aporie: an irgendeiner Stelle wird dem Alten Testament denn doch das Wort abgeschnitten.

Dies ist gegenwärtig auf der Seite der PredigerInnen noch immer das prägende Modell - zu identifizieren am unvermeidlichen, gelegentlich höchst kühn geschwungenen "christologischen Schlenker" am Schluß von Predigten über alttestamentliche Texte; womit die PredigerInnen wiederum nur zeigen, daß sie die Lektion ihrer homiletischen Lehrer gut gelernt haben, die von Trillhaas bis Bohren einig sind: "Die Predigt über alttestamentliche Texte kann nur christliche Predigt sein."⁴¹

Nun ist dafür nicht die alttestamentliche Wissenschaft verantwortlich zu machen; und ebensowenig ist ihr - und das gilt in gleicher Weise für die Homiletik - anzulasten, daß sie das Neue Testament als Gegenüber zum Alten versteht. Wie sollte sie es besser wissen, wo doch im Zentrum der Bemühungen der neutestamentlichen Wissenschaft - bis auf die meist eher

36 G. von Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, in: EvTh 12/1952, 17 - 34.

37 H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., Vom Sinai zum Zion - Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 1984, 11 - 30.

38 Preuß, aaO, 23.

39 Vgl. ebd.

40 A. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments - Eine Hermeneutik, 1977, 184.

41 W. Trillhaas, Evangelische Predigtlehre, ⁵1964, 88; zustimmend zitiert bei R. Bohren, Predigtlehre, 1980, 121; vgl. auch F. Winter, Die Predigt, in: Handbuch für praktische Theologie, 2. Bd., 1974, 249ff.

belächelten Ausnahmen J. Schniewind, J. Jeremias oder G. Eichholz - bis vor kurzer Zeit das Bemühen stand, das Neue am Neuen Testament herauszudestillieren; angefangen bei Jesus, dem unterstellt wird, die Grenzen des Judentums gesprengt zu haben, bis zu Paulus und Johannes, die als die ersten christlichen Theologen bezeichnet werden; ob in der Christologie, wo angeblich das Neue Testament die politische Messianologie glücklich überwunden hat, oder in der Ethik, wo schon Jesus sich mit dem "Ich aber sage euch" der Bergpredigt vollmächtig in Gegensatz zum Gebot des Alten Testaments gestellt habe. Angesichts dieses lange Zeit nahezu unangefochtenen Konsenses der neutestamentlichen Wissenschaftszunft ist nicht verwunderlich, daß die Zunft der Alttestamentler in Deutschland über ihre hermeneutischen Aporien nicht hinausgekommen ist. Entscheidend weiterführende Schritte wurden denn auch außer Landes oder aber außerhalb des Wissenschaftsbetriebs gegangen.⁴²

III. Neue Einsichten im Prozeß der Umkehr zu den JüdInnen

Auch im Anfang der Neuorientierung in Bezug auf das Alte Testament im Kontext von Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von ChristInnen zu JüdInnen standen einzelne Stimmen aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche, die aber bezeichnenderweise nicht mehr zum Allgemeingut des theologischen Ertrags des Kirchenkampfes geworden sind.

Zu erinnern ist einerseits an die Sätze Barths, die 1940 bereits in der Schweiz veröffentlicht wurden: "Die Bibel ... ist ... ein Zeugnis des israelitischen, oder sagen wir es gleich deutlicher: des jüdischen Geistes. Der Mensch, der in diesen Schriften gesagt hat, quod potuit, ist der homo Judaeus. Es gilt das wirklich - da helfen keine Künste, denn das hängt zu genau mit ihrem Inhalt zusammen - von der ganzen, auch von der ganzen neutestamentlichen Bibel. ... Wollten wir es anders haben, so müßten wir nicht nur das Alte Testament, sondern auch das ganze Neue Testament streichen ... Das heute so gewaltig ertönende Jammergeschrei hat sachlich ganz recht: hier wird uns, hier wird den Menschen aller Völker durch Juden zugemutet, nicht nur sich auf jüdische Dinge einzulassen, sondern in einem gewissen, aber letztlich geradezu entscheidenden Sinn selbst Juden zu werden."⁴³

Was dieser Sachverhalt für die Gestalt christlichen Glaubens aussagen könnte, hat Bonhoeffer so

42 Einen "Heiligen Rest" hat der Herr sich gewiß auch in dieser Zunft übrigbehalten. Der lebendige Beweis ist Rolf Rendtorff. Nur hat er seine vielfach abweichenden Einsichten, soweit ich informiert bin, leider (noch?) nicht für die hermeneutische Fragestellung fruchtbar gemacht.

43 KDI/2, 566.

ausgedrückt: "Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen, und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeit stehen bleiben, kann von Vergebung und Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ".⁴⁴

Im Rückblick möchte man meinen, in diesen beiden Zitaten eine Art Vermächtnis für den nach der Zerschlagung des Nationalsozialismus notwendigen Umkehrprozeß in der Theologie vor sich zu haben. Denn um diese beiden Fragen - die Jüdischkeit des Neuen Testaments und die daraus sich ergebenden Schlußfolgerungen für die hermeneutische Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament - ging es, neben anderem, im seither geführten christlich-jüdischen Dialog. Daß es in den exegetischen Spezialdisziplinen lange Zeit um diese Fragen nicht ging, nimmt nicht Wunder, wenn in Betracht gezogen wird, daß als Katalysatoren für die Stellung dieser Fragen und für das Vorantreiben ihrer authentischen Beantwortung JüdInnen als TeilnehmerInnen am wissenschaftlichen Diskurs notwendig sind. Die aber gab es nach der Ausrottung des deutschen Judentums zunächst so gut wie gar nicht; im Übrigen waren sie lange Zeit an theologischen Fakultäten als wissenschaftliche PartnerInnen nicht so recht hoffähig. Im Außenseiterzirkel des christlich-jüdischen Dialogs konnten endlich Forschungsansätze zum Durchbruch auch in ein weiteres öffentliches Bewußtsein gelangen, die z.T. bis in die Zeit vor dem Nationalsozialismus zurückreichen und unter dem Stichwort "Heimholung Jesu ins Judentum" zusammengefaßt werden können.⁴⁵ Über Jesus hinaus ist sodann der jüdische Charakter der neutestamentlichen Schriften insgesamt in den Blick gekommen. Besonders herauszuheben sind die Anstöße, die D. Flusser gegeben hat. Er geht noch einen Schritt weiter, indem er etwa selbst noch für die Formulierungen des Apostolicums den jüdischen Hintergrund herausarbeitet.⁴⁶ Seine Forschungen führten ihn gar zu der These: "Das Judentum und das

44 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, 307; zit. nach Preuß, aaO, 89. Weitere Stimmen vom Rand der Bekennenden Kirche, die in ähnliche Richtung weisen, vgl. bei Kraus, aaO, 36ff.

45 Vgl. die Literatur bei F. Mußner, Traktat über die Juden, 1979, 176 Anm. 1; hinzuzufügen wäre M. Buber, Zwei Glaubensweisen, o.J.

46 D. Flusser, Der jüdische Ursprung der Christologie, in: ders., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 1984, 54ff.

Christentum sind eine Religion."⁴⁷

Diese Anstöße sind aufgenommen worden von TheologInnen, die die Chance des Lernens in Israel und bei JüdInnen erkannt und wahrgenommen haben. Aus den exegetischen Disziplinen sind R. Rendtorff und P. von der Osten-Sacken zu nennen, die nicht zufällig zu den Mitbegründern des Projekts "Studium in Israel" gehören, durch welches jährlich etwa 20 StudentInnen ermöglicht wird, an der Hebräischen Universität in Jerusalem aus erster, sprich jüdischer Hand zu lernen, wie sehr das Neue Testament in das jüdische Denken seiner Zeit einzuzeichnen ist. Inzwischen zeichnet sich unter jüngeren NeutestamentlerInnen - stellvertretend seien genannt: H. Thyen, K. Haacker, K. Wengst, K. Berger - allmählich ein neuer Konsens ab, der die neutestamentlichen Schriften nicht mehr als Dokumente einer gewollten Distanzierung von anderen jüdischen Strömungen versteht, sondern als Niederschlag einer innerjüdischen Auseinandersetzung um die Behauptung der Messianität Jesu.

Erste Ansätze zu einer grundlegenden Revision des Stellenwerts des Alten Testaments innerhalb des christlichen Kanons der beiden Testamente kamen von niederländischen Theologen, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt waren. Zu nennen ist in erster Linie K. H. Miskotte. Er kehrt die hermeneutische Fragerichtung entschlossen um, wenn er schreibt: "Es kann denn auch ganz und gar nicht die Absicht einer wohlberatenen christlichen Unterweisung sein, die Botschaft von Christus rück-interpretierend ins Alte Testament einzutragen. Es verhält sich vielmehr so, daß wir, umgekehrt, vom Alten Testament immer wieder zu lernen haben, was eigentlich der Inhalt, der Sinn und die Absicht dessen ist, was wir 'Christus' nennen. Wer er ist, das zu wissen ist der Grund der Kirche. Was er ist, welche messianische Offenbarung und Bestimmung, welche Qualitäten in der Ordnung von Wort und Wirkung, welcher Weg und welche Zukunft mit der Christophanie verbunden werden dürfen und müssen, darüber müssen wir stets von neuem durch die Thora und die Propheten belehrt werden."⁴⁸ Charakteristisch für Miskotte ist die Rede vom "Überschuß des Alten Testaments", der durch das neutestamentliche Geschehen nicht abgegolten ist.⁴⁹

Ganz ähnliche Gedanken entwickelt A. van Ruler, wenn er die Reich-Gottes-Verheißung des Alten Testaments als den umfassenden Rahmen benennt, der die Verkündigung Jesu und des

47 ders., Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum, aaO, 99ff.; Zitat 101.

48 K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen - Vom Sinn des Alten Testaments, 1964, 166f.

49 AaO, 179ff.

Neuen Testaments legitimiert.⁵⁰ Mit dem Titel der ersten Auflage seiner systematischen Theologie "Reich Gottes - Reich der Freiheit" hat H. J. Kraus als Alttestamentler und Systematiker die Arbeit seiner niederländischen Kollegen aufgegriffen und im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs in der Bundesrepublik weitergeführt.⁵¹

Hierzulande waren es zuvor vor allem die Dialogbibelarbeiten der Arbeitsgemeinschaft "Juden und Christen" beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, die eine Neubewertung des Alten Testaments vorangebracht haben. Der "Sitz im Leben" dieser Unternehmungen, der gekennzeichnet ist durch die direkte persönliche Konfrontation und Kooperation christlicher und jüdischer AuslegerInnen, hat für die christlichen TeilnehmerInnen von vorneherein die jahrhundertlang unhinterfragte Voraussetzung erledigt, alle Wege des Alten Testaments liefen auf das Neue zu und in ihm aus. Die erste Erkenntnis dieser Dialoge war vielmehr, daß JüdInnen und ChristInnen dieselbe Bibel lesen; das Alte Testament stellte sich als das Element grundlegender Gemeinsamkeit heraus, das eine gemeinsame Basis für ein Gespräch ermöglichte. Dieses Faktum wird denn auch in allen Erklärungen zum christlich jüdischen Verhältnis seit Erscheinen der EKD-Studie 1975 als einer der wichtigsten Faktoren der Gemeinsamkeit zwischen ChristInnen und JüdInnen aufgeführt.⁵²

Sehr bald allerdings ermöglichten die Offenheit und das Vertrauen, die die TeilnehmerInnen an diesen Dialogen einander entgegenbrachten, auch die unverstellte Wahrnehmung der Differenzen in der Lektüre derselben Bibel. Die christlichen TeilnehmerInnen nahmen die jüdische Auslegungstradition wahr, die während und nach der Periode der Abfassung des Neuen Testaments auf das Alte Testament als die jüdische Schrift Bezug nahm. Ausgehend von der Anerkennung der Tatsache, daß das Alte Testament zunächst einmal die Bibel der JüdInnen ist, mußten die christlichen DialogteilnehmerInnen sich die Frage stellen, welche Legitimation sie für ihre Bezugnahme auf das Alte Testament haben. Höchst aufschlußreich ist der Rechenschaftsbericht, den E. Brocke und G. Bauer über ihre Erfahrungen in der gemeinsamen Auslegung der Bibel zusammengestellt haben.⁵³ Als Maßstab für jede christliche Bezugnahme auf das Alte Testament stellt sich heraus, daß sie auf jeden Fall seinen Charakter als jüdisches

50 Vgl. Preuß, aaO, 94ff.

51 H. J. Kraus, Reich Gottes - Reich der Freiheit. Grundriß systematischer Theologie, 1975.

52 Vgl. die Dokumente in: Die Kirchen und das Judentum, aaO, 558ff. (EKD), 593ff. (EKiR), 607ff. (VELKD), 609ff. (Baden), 612ff. (Berlin), 616ff. (Reformierter Bund).

53 E. Brocke/G. Bauer, Nicht im Himmel - nicht überm Meer. Jüdisch-christliche Dialoge zur Bibel, 1985.

Grunddokument zu respektieren hat.

Als vorläufiges Resümee der Arbeiten zum Alten Testament im Kontext der Umkehr christlicher TheologInnen zu den JüdInnen läßt sich thesenartig feststellen:

- Das Alte Testament ist die Grundurkunde des Judentums, die jüdische Schrift. Um sie als solche vernehmen zu können, ist es einerseits nötig, sie "ihr eigenes Wort sprechen" zu lassen; andererseits ist auf ihre jüdische Auslegung zu achten.
- Das Alte Testament ist Voraussetzung und Rahmen allen Denkens und Glaubens im Neuen Testament. Die traditionelle hermeneutische Fragerichtung ist daher umzukehren. Die neutestamentlichen AutorInnen benutzen nicht eine unabhängig vom Alten Testament gewonnene Christologie als Seziermesser, um Bejahenswertes und zu Verneinendes im Alten Testament voneinander zu scheiden; indem sie mit ihren jüdischen VolksgenosInnen uneingeschränkt Ja sagen zum Alten Testament, befragen sie vielmehr ihre Schrift daraufhin, was sie ihnen in der innerjüdischen Auseinandersetzung über das kontingente Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Judenkönigs offenbart.
- Wir HeidenchristInnen und gojischen TheologInnen können legitimerweise an der Auslegung des Alten Testaments nur dann teilnehmen, wenn wir die Erwählungsordnung Gottes respektieren und die JüdInnen als Erstadressaten der Offenbarung achten.⁵⁴ Auf ihre Belehrung über das Alte Testament sind wir angewiesen, wenn wir begreifen wollen, was Jesus für uns bedeutet.

IV. Gesichtspunkte zur Predigt alttestamentlicher Texte

Die hermeneutische Neuorientierung im Kontext christlicher Umkehr zu den JüdInnen hat Konsequenzen für die Predigt des Alten wie des Neuen Testaments. Für die Predigt des Neuen Testaments können hier nur Stichpunkte genannt werden.

- Was christlicher Glaube ist, kann nicht länger profiliert werden, indem möglichst scharfe Abgrenzungen zum Judentum gezogen werden. Was die neutestamentlichen AutorInnen glauben - was also einzig christlicher Glaube genannt zu werden verdient, wenn denn am reformatorischen Grundsatz "*sola scriptura*" festgehalten werden soll - zeigt sich einzig in seiner Einordnung in jüdisches Glauben, Hoffen und Lieben ihrer Zeit.
- Insbesondere wird es eine Aufgabe neutestamentlicher Predigt sein, immer deutlicher herauszuarbeiten, wie vollkommen bezogen auf das Alte Testament alles neutestamentliche

54 Vgl. Brocke/Bauer, aaO, 45.

Reden ist. Die Bezugnahmen auf das Alte Testaments sind nicht als dessen christliche Aneignung und damit ineins als Verneinung der jüdischen Auslegung mißzuverstehen, sondern als eine Möglichkeit im Rahmen des zeitgenössischen jüdischen Deutungsspielraums zu würdigen, die das Ziel hat, aus der Schrift Belehrung und Vergewisserung über die Messianität Jesu, die Bedeutung seiner Auferweckung, den Stellenwert des Hinzukommens der HeidInnen u.a.m. zu erlangen.

- Im Bewußtsein, daß es im Neuen Testament um die innerjüdischen Auseinandersetzungen um die Messianität Jesu geht, hat christliche Predigt den konkreten Ort der heidenchristlichen Gemeinde zu bedenken; besonders aussagekräftiges Modell dafür könnte im Neuen Testament die Perikope von der syrophönizischen Frau (Mk. 7,24ff. par.) sein.

Für die Predigt des Alten Testaments ist zunächst in Rechnung zu stellen, daß wir als Erwählte aus den HeidInnen keinen direkten Zugang zur jüdischen Schrift haben, sondern daß unser Lesen und Verkündigen vermittelt ist durch unsere Zugehörigkeit zum Messias Israels. Das impliziert keine christologische Hermeneutik, wohl aber bestimmt es unseren Einstieg in das Alte Testament. Während für JüdInnen v.a. die Torah von unmittelbarer Relevanz ist, weil in ihr der Grundstock für die Regelung jüdischen Alltagslebens und Gottesdienstes gegeben ist, sind wir zunächst interessiert an allem, was das Alte Testament über die im Neuen berichteten Ereignisse aussagt. Dieser andere Einstieg ist durchaus legitim. Auf den Zentralfeldern der neutestamentlichen Verkündigung des kontingenten Ereignisses der Auferweckung des gekreuzigten Judenkönigs müssen wir im Alten Testament lernen, um in die Gedankenwelt der neutestamentlichen Autoren eintreten zu können.⁵⁵

Gerade aber, wenn wir uns von den neutestamentlichen AutorInnen den Einstieg in Auslegung und Verkündigung des Alten Testaments weisen lassen, stellen wir fest: Das Neue Testament nimmt auf das Alte viel umfassender Bezug, als das etwa die wenigen alttestamentlichen Perikopentexte vermuten lassen. Alle alttestamentlichen Schriften - nicht nur die Psalmen und der zweite Teil des Jesajabuches - sind im Neuen Testament gegenwärtig. Das zeigt schon ein flüchtiger Blick in Anhang III des Nestle.⁵⁶ In Rechnung ist dabei zu stellen, daß die sorgfältige Exegese der Texte mit Hilfe der Konkordanzen zu Biblia Hebraica und Septuaginta eine Fülle weiterer Bezugnahmen und Anspielungen zutage fördert. In der Tat steht die Schrift in ihrer

55 Vgl. Brocke/Bauer, aaO, 45f.

56 Loci citati vel allegati, in: Novum Testamentum Graece, hg. von K. Aland u.a.,²⁶1981, 739ff.

Gesamtheit im Hintergrund der neutestamentlichen Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu (1. Kor. 15,3f.); ohne Einschränkung läßt sich daher sagen, "daß man ohne ihre (der Schriften des Alten Testaments) Kenntnis weder Jesus verstehen, noch Christ sein kann."⁵⁷

Allein schon dieser neutestamentliche Befund nötigt dazu, jenseits unseres primären Interesses die gesamte Schrift zur Kenntnis zu nehmen und zu predigen. Eine Eigenheit reformierter Tradition könnte dazu hilfreich sein: die gute Sitte der *lectio continua* erlaubt es, die Fixierung auf die Perikopenordnungen und die in ihnen übliche Zerstückelung der Texte zu ignorieren, und sie eröffnet die Chance, die Schrift in ihrer Gesamtheit und Differenziertheit zur Kenntnis zu nehmen.⁵⁸ Denn nur dann, wenn die Partien, die "keine normale Darstellung eigentümlich christlicher Glaubenssätze enthalten", als integraler Bestandteil der Schrift der neutestamentlichen Autoren begriffen werden, werden wir ihr Denken in all seinen Dimensionen zu Gesicht bekommen können. Methodisch hilfreich kann es dafür sein, gerade über besonders "abseitige" Texte zu predigen, die so unbekannt sind, daß HörerInnen - und PredigerInnen - gar nicht erst die christliche Brille vor Augen nehmen können. So könnte es gelingen, zu dem hinzugelangen, was Bonhoeffer in prophetischer Weise geschaut, und was Barth gemeint hatte, wenn er avisierte, "in einem gewissen, aber letztlich geradezu entscheidenden Sinn selbst Juden zu werden."

Damit das sich ereignet und unsere Lektüre des Alten Testaments nicht unter der Hand, aufgrund des Vorhandenseins der christlichen Brille, doch wieder in christologische Verbiegungen der Texte zurückfällt, ist die christliche Gemeinde darauf angewiesen, von und bei JüdInnen zu lernen. Denn, um einen Satz Bonhoeffers abzuwandeln: Die JüdInnen halten die Auslegung des Alten Testaments offen.

Am meisten läßt sich natürlich bei JüdInnen persönlich lernen. Da jedoch das Judentum Europas und speziell in Deutschland fast völlig vernichtet wurde, so daß bei uns kaum noch JüdInnen leben, ist das Lernen in der persönlichen Begegnung nur in Ausnahmefällen möglich. Und daß es dann gar zu einer Begegnung kommt, wie zwischen G. Bauer und E. Brocke, ist eine ganz singuläre Erscheinung. Um so intensiver empfiehlt sich das Studium ihres Rechenschaftsberichts und ihrer Auslegung von Texten als eines Paradigmas christlichen Lernens von JüdInnen. Es

57 Brocke/Bauer, aaO, 63.

58 Vgl. auch dazu Brocke/Bauer, aaO, 62f.

dürfte offensichtlich sein, daß ich hier auch für mich selbst spreche, denn die Ausführungen dieses Abschnitts verdanken sich entscheidend diesem Buch.

Um persönlich von JüdInnen lernen zu können, ist es heutzutage notwendig, nach Israel (evtl. auch in die USA) zu gehen. Das Projekt "Studium in Israel" ermöglicht TheologiestudentInnen in bisher ungekannt qualifizierter Weise das Lernen bei JüdInnen. Reformierte

TheologiestudentInnen sollten - nicht zuletzt finanziell - unterstützt werden, diese Möglichkeit zu nutzen. Darüberhinaus sollten Anstrengungen unternommen werden, PfarrerInnen, ReligionspädagogInnen u.a. ähnlich qualifizierte Bedingungen für einen kürzeren oder längeren Studienaufenthalt in Israel zur Verfügung zu stellen.

Lernen von JüdInnen ist in vermittelter Form aber auch in der Bundesrepublik möglich. Für die direkte Vorbereitung der alttestamentlichen Perikopentexte können die "Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen" des Rabbiners R. Gradwohl eine gute Hilfestellung sein.⁵⁹ Zu warnen ist allerdings vor einem ausschließlich an Verwertung interessierten Gebrauch solcher Hilfestellungen. Umkehr im theologischen Denken ist noch nicht erreicht, wenn die PredigerInnen ab und an auch einmal die geistreiche Beobachtung eines Rabbinen oder eine ergreifende jüdische Geschichte in die Predigt einflechten.

Tieferes Verstehen verspricht die Lehrhaus-Methode. Ursprünglich von M. Buber und F. Rosenzweig ins Leben gerufen, um assimilierte, ihrer Tradition entfremdete JüdInnen wieder mit ihren Wurzeln vertraut zu machen, bietet sie sich geradezu an für ein christliches Publikum, für das judaistisches Spezialwissen uninteressant ist. In den Niederlanden durch Anregung von J. Ashkenazi aufgegriffen und weiterentwickelt, wurde diese Methode jüdischen Lernens auch auf unserer Seite der Grenze aufgenommen, z.B. in den Lehrhausveranstaltungen des Kirchentages. In literarischer Form liegen exemplarische Anwendungen dieser Methode vor in zwei Büchern aus dem Institut "Kirche und Judentum" in Berlin: Von der Osten-Sackens "Katechismus und Siddur" und dem von ihm und dem in Jerusalem lernenden und lehrenden Ordensbruder P. Lenhardt erarbeiteten "Rabbi Akiva".⁶⁰ Mehr und mehr auf die Lehrhausmethode hin orientiert sich auch die Zeitschrift "Texte und Kontexte";⁶¹ und schließlich ist hinzuweisen auf die

59 R. Gradwohl, Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Bd. 1 - 4; Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. - 6. Jahrgangs, 1986 - 1989.

60 P. von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur - Aufbrüche mit Martin Luther und den Juden, 1984; ders./P. Lenhardt, Rabbi Akiva - Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, 1987.

61 Texte und Kontexte, Exegetische Zeitschrift im Alektor-Verlag, Redaktionsanschrift: T. Veerkamp, Falterweg 21, 1000 Berlin 19.

Zeitschrift "Rosch Pina", die von dem für Fragen des christlich-jüdischen Gesprächs in der rheinischen Landeskirche speziell eingestellten Pastor Uwe Bauer herausgegeben wird, der selber bei Ashkenazi im Lehrhaus gelernt hat.⁶²

Dies alles läuft auf einen tiefgreifenden Umlernprozeß hinaus. Rezeptbücher für eine bekehrte alttestamentliche Predigt gibt es nicht - und sind Gott sei Dank nicht zu erwarten. Dennoch scheinen mir aus den Erfahrungen, die ich nach eigenem Lernen bei JüdInnen in Jerusalem mit der eigenen Predigtpraxis machen konnte, einige vorläufige Ausblicke auf eine belehrte und bekehrte christliche Predigt des Alten Testaments möglich.

Für die Predigt ist charakteristisch, daß in ihr das Schriftwort zur Anrede an die hörende Gemeinde wird. Im Lehrhaften kann sie nicht stehenbleiben; Gottesdienst soll nicht zur Lehrhausveranstaltung umfunktioniert werden. Was aber enthält das Alte Testament, was enthält die Schrift der JüdInnen an Anrede für HeidenchristInnen? Wenn damit ernstgemacht werden soll, daß die JüdInnen nicht länger enterbt werden sollen, indem überall da, wo im Alten Testament "Israel" steht, stillschweigend "Kirche" eingesetzt wird, dann stellt sich den PredigerInnen dringend die Frage, wie das Alte Testament für die, die nicht Israel sind, zur Anrede werden kann.

Hilfreich wird es sein, darauf zu achten, daß die HeidInnen als solche im Alten Testament tatsächlich ständig im Blick sind. Kontinuierlich wird die Beziehung Israels zu den Völkern reflektiert.

Eine, breiten Raum einnehmende Weise der Reflektion Israels auf die es umgebenden Völker, sind die Fremdvölkersprüche, zumal in den großen Sammlungen Jes. 13 - 23; Jer. 46 - 51; Ez. 25 - 32; mit dem Propheten Obadja liegt gar ein biblisches Buch vor, das - so kurz es auch ist - dadurch bemerkenswert ist, daß es überhaupt nur in Verkündigung an Edom besteht. Diese direkte Anrede der HeidInnen ist nun allerdings durchweg Gerichtspredigt. Die aber könnte wohl doch einen Platz in christlicher Verkündigung erhalten, denn die Geschichte, die das christliche Abendland mit Israel gehabt hat, ist ja auf weite Strecken eine Geschichte der Feindschaft, die Gottes Gericht wohl verdient hätte.

Der zweite Kontext, in dem das Alte Testament die Beziehungen zwischen Israel und den Völkern reflektiert, ist die Erwählung Israels. Bereits in der allerersten Verheißung an Abraham sind die Völker mitgesetzt, wenn es heißt (Gen. 12,3): "Segnen will ich, die dich segnen, und wer

62 Rosch Pina, hg. von U. Bauer u.a., Redaktionsanschrift: U. Bauer, Arndtstr. 26 - 28, 4330 Mülheim/Ruhr.

dir flucht, den will ich verfluchen; und mit deinem Namen werden sich Segen wünschen alle Geschlechter der Erde." In diesem Kontext ist es für die christliche Predigt von besonderer Wichtigkeit, die Vor- und Nachordnung in Gottes Erwählungshandeln zu verkündigen. Bezüglich der Vorordnung Israels ist herauszustellen, daß Erwählung nicht den Sinn hat, zu triumphalistischer Selbstgefälligkeit zu führen, sondern in der besonderen Aufgabe besteht, mit der Israel in der Verpflichtung auf die Torah betraut wird.

Damit ist das Problem allerdings noch nicht ausgeräumt, daß die Verkündigung von der Vor- und Nachordnung in Gottes Erwählungshandeln natürlicherweise zunächst eine narzistische Kränkung bei den Nachgeordneten auslöst - womöglich die tiefste Ursache für den christlichen wie den säkularisierten Judenhaß. Daher ist für die Predigt dieser alttestamentlichen Texte ganz besonders die Kunst der PredigerInnen gefragt, die Verkündigung der Erwählung Gottes zum Evangelium zu machen, so daß die HörerInnen ihre Nachordnung annehmen können, weil sie ungetrübt Dank sagen können dafür, daß Israels Vorordnung ihnen zugute geschehen ist.

Leichter als Evangelium anzunehmen ist der dritte Kontext der Reflektion über das Verhältnis von Israel und den Völkern: Die eschatologische Verheißung des Herzukommens der HeidInnen zum Zion, wie sie in Gen. 12,3 der Sache nach bereits enthalten ist und von den Propheten in und nach dem Exil breit entfaltet wird, bis dahin, daß die Erlösung Israels mehr und mehr im Zusammenhang der Bekehrung der HeidInnen erwartet wird. Auf diesem Hintergrund erst wird der Enthusiasmus beispielsweise eines Paulus verständlich, mit dem er dafür arbeitete, daß "die Vollzahl der Heiden" eingeht - weil nämlich "auf diese Weise ganz Israel gerettet werden wird". (Rö. 11,25f.)

Beachtenswert ist auch bei Paulus wiederum die Ordnung: Ziel des eschatologischen Prozesses ist die Rettung Israels; das Herzuströmen der HeidInnen in der christlichen Gemeinde ist in dialektischem Zusammenhang zugleich Erfüllung von Verheißung, wie auch Bekräftigung und Hoffnung auf die endgültige Einlösung der Verheißung. Weil der eschatologische Prozeß, den die neutestamentlichen AutorInnen anheben sehen, von ihnen in dieses dialektische Verhältnis zur Erwartung des Alten Testaments vom Ziel der Geschichte Israels gesetzt wird, ergibt sich auch für heutige Predigt die Notwendigkeit, die gesamte im Alten Testament erzählte Geschichte, angefangen bei der Erwählung und Befreiung über die Bewahrung und auch die Selbstbehauptung bis hin zur schließlichen Wiederherstellung Israels, als die frohe Botschaft für alle Welt zu verkündigen.

Die Modelle der Interpretation, die auch das Neue Testament schon kennt, wie Allegorie, Typologie und auch die Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin, sind exegetisch zwar überholt. Homiletisch aber bleiben sie unverzichtbar; das zeigt sich in der Praxis, die trotz aller Beschwörungsreden der wissenschaftlichen Theologie ohne sie nicht auskommt. Richtig eingebracht im Rahmen der klaren Unterscheidung zwischen Gottes erster Liebe und den hinzuerwählten HeidenInnen, sind diese homiletisch unverzichtbaren Mittel aber auch völlig legitim.

Wenn denn mitbedacht - und nach Möglichkeit auch mitgesagt - wird, daß das Hohe Lied ursprünglich auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel hin allegorisiert wurde, dann kann es legitim sein, als eine weitere - die erste nicht erledigende! - Möglichkeit seiner Allegorisierung das Hohelied auf die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde zu lesen. Und wer weiß: Womöglich ließe sich die gegenseitige Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau auch einmal als eschatologische Allegorie auf die Beziehung zwischen Israel und der Kirche anwenden?

Wenn mitbedacht - und mitgesagt - wird, daß der leidende Gottesknecht von Jes. 53 im Judentum als Typos ausgelegt wird, dem als sein "Anti-Typos" Israel in seinem Leiden entspricht, dann kann es legitim sein, mit dem gekreuzigten Jesus einen weiteren möglichen "Anti-Typos" zu verkündigen, und zwar als einen, der in seinem Schicksal Gottes solidarisches Mitleiden zuallererst mit seinem Volk Israel verkörpert. Und wer weiß, womöglich ist es gar nicht so weit hergeholt, Jes. 53 sogar als Typos auf einen normalsterblichen Christen auszulegen, wie etwa auf D. Bonhoeffer, der um der JüdInnen willen seinen Hals hingehalten hat.

Selbst noch die Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin kann sachgemäßes

Verkündigungsinstrument sein, wenn denn der exemplarische Charakter von Erfüllungszitaten und -ereignissen mitbedacht wird. Der Grat, auf dem sich beide Traditionen da bewegen, wo sie auf alttestamentliche Verheißungen Bezug nehmen, ist äußerst schmal. So verhängnisvoll es beispielsweise ist, die militärischen Eroberungen Israels von 1967 als Aufforderung zur totalen Erfüllung der Landverheißung aufzufassen, so verhängnisvoll war es, die Verkündigung davon, daß Jesus das Ja zu allen Verheißungen Gottes ist (2. Kor. 1,20), als Erledigung aller

Verheißungen und Aufforderung dazu mißzuverstehen, alle die zum Schweigen zu bringen, die von Gott noch etwas erwarten. Hingegen kann es legitim sein, so, wie in der

Unabhängigkeitserklärung Israels exemplarisch auf prophetische Verheißungen Bezug zu nehmen: "Er (der Staat Israel) wird auf Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden im Sinne der visionen

der Propheten Israels gestützt sein."⁶³ Der Fehler liegt nicht in der Bezugnahme auf die Verheißung, sondern allenfalls darin, daß der Anspruch in der politischen Praxis nicht eingelöst wird. Ähnlich kann es legitim sein, die Kirche als exemplarische Erfüllung einer der zentralen Verheißungen des Alten Testaments zu verstehen.

An diesem letzten Exempel wird allerdings vollends deutlich, wie sehr der Zuspruch des Alten Testaments in der christlichen Verkündigung für seine Bewahrheitung angewiesen ist auf das vollmächtige Hören der Gemeinde. Ohne die praktische Umkehr der ChristInnen ist alle Umkehr in theologischem Denken und homiletischem Reden eitles Geschwätz. Verheißen ist schließlich nicht, daß einige TheologInnen in Jerusalem ihrem Hobby nachgehen, sondern: "Alle Völker werden zum Berg des Herrn hinströmen, und viele Nationen werden sich aufmachen und sprechen: 'Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berge des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird Weisung ausgehen, und das Wort des Herrn von Jerusalem.'" (Jes. 2,2f.)

©Tobias Kriener

63 Die Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel, in: 40 Jahre Staat Israel 1948/1988 - Eine Arbeitshilfe für Unterricht, Fortbildung und Gemeindegemeinschaft, hg. vom AK "Kirche und Israel" der EKHN.

Die Predigt des Alten Testaments in der christlichen Gemeinde

Von Tobias Kriener

Referat, gehalten auf der Bergisch-Märkischen Konferenz am 29. April 1989. Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag gewidmet.

I. Harnacks Forderung und ihr theologiegeschichtlicher Kontext

Exkurs: Reformierte Tradition und Altes Testament

II. Versuche der Restituierung des Alten Testaments als christlich-kanonischer Schrift

III. Neue Einsichten im Prozeß der Umkehr zu den JüdInnen

IV. Gesichtspunkte zur Predigt alttestamentlicher Texte

1921 schrieb der Berliner Theologe Adolf von Harnack die berühmt-berüchtigten Sätze: "Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung."¹ 1984 bat die Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West) "die Pfarrer, verstärkt alttestamentliche Texte in Gottesdienst und Unterweisung heranzuziehen".² Ich will in groben Linien die theologische Grundauffassung nachzeichnen, die in die harnacksche Forderung mündete; sodann soll der Neuansatz untersucht werden, der aus dem Kirchenkampf heraus in dieser Sache gemacht wurde; in einem dritten Teil werden die Lernprozesse in der beginnenden Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von ChristInnen und JüdInnen skizziert, die im Hintergrund der Berliner Kehrtwende von 1984 stehen; und schließlich will ich Gesichtspunkte benennen, die sich mir im gegenwärtigen Stadium der theologischen Erkenntnis im Blick auf die Predigt alttestamentlicher Texte nahelegen.

¹ Adolf von Harnack, *Marcion*, ²1927, 217; zit. nach H. D. Preuß, *Das Alte Testament in christlicher Predigt*, 1984, 70.

² Provinzialsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg (Berlin-West), Beschluß "Orientierungspunkte zum Thema 'Christen und Juden'" vom 20. Mai 1984; in: *Die Kirchen und das Judentum - Dokumente von 1945 bis 1985*, hg. von R. Rendtorff u. H. H. Henrix, ²1989, 615.

I. Harnacks Forderung und ihr theologiegeschichtlicher Kontext

Der wissenschaftlichen Erforschung des Alten Testaments ist als Verdienst u.a. anzurechnen, je länger desto deutlicher erkannt und ausgesprochen zu haben, daß das Alte Testament kein christliches Buch ist, sondern "das Zeugnis der israelitischen bzw. jüdischen Religion",³ das "Judenbuch" eben, wie es im Jargon des Antisemitismus mit einem vermeintlich abwertenden Begriff bezeichnet wurde. Denn für die historische Perspektive reden die sogenannten "messianischen Stellen" selbstverständlich nicht von Jesus, noch ergreift er irgendwo im Alten Testament selbst das Wort. Eben die Überzeugung aber, daß "Christus universae scripturae scopus est",⁴ mehr noch: daß Christus selbst gegenwärtig sei,⁵ war es gewesen, die bis dahin das Alte Testament als ersten Teil des christlichen Kanons qualifiziert hatte.

Bereits sehr bald nach Beginn der Epoche der historischen Kritik hatte Schleiermacher die systematischen Implikationen scharfsichtig erkannt, wenn er formulierte, "daß der jüdische Kodex keine normale Darstellung eigentümlich christlicher Glaubenssätze enthalte".⁶ Deswegen "anerkennt der fromme Sinn des evangelischen Christen im ganzen einen großen Unterschied zwischen beiderlei heiligen Schriften ...; wie denn selbst die edelsten Psalmen doch immer etwas enthalten, was sich die christliche Frömmigkeit nicht als ihren reinsten Ausdruck aneignen kann, so daß man sich erst durch unbewußtes Zusetzen und Abnehmen selbst täuschen muß, wenn man meint, aus den Propheten und Psalmen eine christliche Lehre von Gott zusammensetzen zu können".⁷

Ebenso klar nahm er auch die Konsequenz bezüglich der Kanonfrage in den Blick: "Den jüdischen Kanon mit in den Kanon ziehen, heißt, das Christentum als Fortsetzung des Judentums ansehen", was "gegen die Idee des Kanon (streitet)".⁸ Harnacks Forderung geht darüber nur

3 F. Mildner, Grundwissen der Dogmatik - Ein Arbeitsbuch, 1982, 63; vgl. auch H.-J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments,³1988, 385f.

4 Martin Luther, WA 7; 97, 23; zit. nach H. Kremers, Die Wiederentdeckung des Alten Testaments in der evangelischen Kirche der Gegenwart; in: Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, hg. von H. Kremers, 1977, 27.

5 Wiederum für Luther vgl. F.-W. Marquardt, Die Gegenwart des Auferstandenen bei seinem Volk Israel - Ein dogmatisches Experiment, 1983, 60f.

6 F. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theologischen Studiums,³1910, 115; zit. nach E. Busch, Juden und Christen im Schatten des Dritten Reiches - Ansätze einer Kritik des Antisemitismus in der Zeit der Bekennenden Kirche, ThExhNF Nr. 205, 1979, 29 Anm. 5.

7 F. Schleiermacher, Glaubenslehre, § 132; zit. nach H.-J. Kraus, Das Alte Testament in der "Bekennenden Kirche", in: KUl 1/86, 43 Anm. 10.

8 Schleiermacher, Kurze Darstellung, ebd.

insofern hinaus, als er nun auch *in praxi* "reinen Tisch" gemacht zu sehen wünscht.⁹

Von derselben Grundlage historischer Einsicht ausgehend, kommen E. Hirsch¹⁰ und R. Bultmann¹¹ zu differenzierteren Lösungsvorschlägen. Trotz tiefgreifender Unterschiede, v.a. was beider Haltung zum Nationalsozialismus und zu den deutschen Christen angeht, gehören sie hier doch zusammen, insofern, als sie beide das Problem zu lösen versuchen, indem sie ein durch die Vermittlung Kierkegaards existentialphilosophisch gefaßtes Gesetz-Evangelium-Schema zum Instrument entwickeln, mit dessen Hilfe es ihnen möglich wird, das Alte Testament als quasi halbkanonisch beizubehalten.

Für Hirsch¹² ist das Alte Testament, da es jüdisches Dokument ist, der "Gegenstoß des Ärgernisses", der dem Christen "den notwendigen dialektischen Auftrieb" verleiht, vermittels dessen der Einzelne immer wieder selbst das Alte Testament durchs Neue aufzuheben hat. Für Bultmann¹³ wird das Alte Testament dadurch, daß seine wesentlichen Ideen - Bund, Gottesherrschaft, Gottesvolk - scheitern, zum Zuchtmeister auf Christus hin. Eben die Beziehung der Ideen auf ein konkretes Volk - die "Jüdischkeit" des Alten Testaments also - ist es, die notwendig zum Scheitern der Ideen führt, denn diese sind innerweltlich nicht realisierbar, sondern werden erst in ihrer Eschatologisierung im Neuen Testament erfüllt.

In diesen Konzeptionen kommt dem Alten Testament die Rolle der Negativfolie zu, auf deren Hintergrund die Position des Neuen Testaments um so heller aufzustrahlen vermag. Evangelium kann das Alte Testament hier nicht sein, sondern bestenfalls die Kehrseite der Frohen Botschaft, bzw. die Vorbereitung auf sie im Sinne des *usus elencticus legis*: erst, wenn alle Wege abgeschnitten sind, kann der zum Glauben Gekommene seinen Fuß auf den rechten Weg setzen. In vulgarisierter Fassung prägen diese Konzepte bis heute weithin die Volksfrömmigkeit. Die oft zu hörenden Bedenken dem sog. "alttestamentarischen" Vergeltungsdenken gegenüber - Stichwort Talionsformel - demgegenüber das neutestamentliche Gebot der Feindesliebe die gewaltige qualitative Überlegenheit des Christentums erweise, stammen und speisen sich immer noch aus der schematischen Übertragung der Gesetz-Evangelium-Unterscheidung auf die beiden Testamente.

9 Vgl. Preuß, aaO, ebd.

10 E. Hirsch, Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums, 1936.

11 R. Bultmann, Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben, in: GuV I, 1933, 313 - 336; ders., Weissagung und Erfüllung, in: GuV II, 1952, 162 - 186.

12 Vgl. Preuß, aaO, 71ff.

13 Vgl. ebd., 73ff.

Aber auch die gänzliche Verwerfung des Alten Testaments - literarisch 50 Jahre nach der Sportpalastkundgebung wiederum propagiert von H. Wolff¹⁴ - findet an der Basis der Gemeinden erschreckende Resonanz.

Exkurs: Reformierte Tradition und Altes Testament

Kein geringerer als H. Kremers hat gemeint, beobachten zu können, daß "die reformierten Theologen ... ein ungebrocheneres Verhältnis zum Alten Testament" gehabt hätten.¹⁵ An drei Stellen in der reformierten Lehrtradition hat dies besonders Früchte getragen.

In der Christologie wird in reformierter Tradition die Lehre vom *triplex munus Christi* besonders betont. In der *Institutio* Calvins findet sich ein Kapitel mit der Überschrift: "Wollen wir wissen, wozu Christus vom Vater gesandt ward und was er uns gebracht hat, so müssen wir vornehmlich sein dreifaches Amt, das prophetische, königliche und priesterliche betrachten."¹⁶ Im Heidelberger Katechismus lautet die Antwort auf Frage 31 "Warum ist er Christus, das ist ein Gesalbter genannt? Darum, daß er von Gott verordnet und mit dem Heiligen Geist gesalbet ist zu unserm obersten Propheten und Lehrer, der uns den heimlichen Rat und Willen Gottes von unserer Erlösung vollkommen offenbart, und zu unserem einigen Hohenpriester, der uns mit dem einigen Opfer seines Leibes erlöst hat und immerdar mit seiner Fürbitte vor dem Vater vertritt, und zu unserem ewigen König, der uns mit seinem Wort und Geist regiert und bei der erworbenen Erlösung schützt und erhält."¹⁷ Der Gewinn der Lehre vom dreifachen Amt Christi liegt darin, daß immerhin zumindest die Erinnerung an die alttestamentliche Kontur der Christologie tradiert worden ist, wenn auch die Tragweite dessen kaum je gesehen wurde. Zweitens ist hinzuweisen auf den in reformierter Tradition besonders geschätzten *tertius usus legis*, den *usus in renatis*. Ihm widmet Calvin in der *Institutio* selbstredend einen eigenen Abschnitt.¹⁸ Ihm ist es zu verdanken, daß im Heidelberger Katechismus der Dekalog nicht zu Beginn unter der Überschrift "Von des Menschen Elend", sondern eingangs des dritten Teils

14 H. Wolff, *Neuer Wein - Alte Schläuche: Das Identitätsproblem des Christentums im Lichte der Tiefenpsychologie*, 1981. Vgl. z.B. 189: "Es ist für Christen absolut unmöglich, das Alte Testament weiterhin als ihre Heilige Schrift und Grundlage ihres Glaubens anzuerkennen ... weil das Gottesbild Jesu tatsächlich ... mit dem des Alten Testaments absolut unvereinbar ist."

15 Kremers, aaO, 30.

16 J. Calvin, *Unterricht in der christlichen Religion (Institutio Christianae Religionis)*, nach der letzten Ausgabe übersetzt und bearbeitet von O. Weber, ²1963, 307ff.

17 Der Heidelberger Katechismus, hg. von O. Weber, 1978, 26f.

18 Calvin, aaO, 213ff.

"Von des Menschen Dankbarkeit" gelehrt wird.¹⁹ Das hatte immerhin die praktische Konsequenz, daß die Reformierten auch in Bezug auf die ethischen Folgen des Glaubens nicht so "verkrampft" waren, wie weithin die lutherische Orthodoxie.

Das reformierte Schriftverständnis, drittens, wird dadurch geprägt, daß die Gemeinsamkeiten zwischen den Testamenten größer geschrieben werden als die Unterschiede. Im Kapitel "Von der Ähnlichkeit Alten und Neuen Testaments" schreibt Calvin: "Der Bund mit den Vätern ist im Wesen und in der Sache von dem unsrigen nicht zu unterscheiden, sondern ein und dasselbe."²⁰ Der Heidelberger formuliert in der Antwort auf Frage 19 "Woher weißt du das (nämlich daß Jesus Christus der Erlöser ist)?" ganz lapidar: "Aus dem heiligen Evangelium, welches Gott selbst anfänglich im Paradies hat offenbaret, folgens durch die heiligen Erzväter und Propheten (hat) lassen verkündigen und durch die Opfer und andere Zeremonien des Gesetzes vorgebildet, endlich aber durch seinen eingeliebten Sohn erfüllet."²¹ Nach reformierter Auffassung ist das Alte Testament demnach im Vollsinn Evangelium - und das ganz ausdrücklich unter Einschluß nicht nur der ethischen Gebote, sondern *expressis verbis* - des "Zeremonialgesetzes"! Wenn es mit rechten Dingen zuginge, müßte sich folglich das Alte Testament in reformierten Gemeinden auch an der "Basis" einer unvergleichlich größeren Beliebtheit erfreuen, als üblicherweise in der bundesdeutschen Volkskirche ...

Worin sich allerdings reformierte Tradition mit lutherischer, katholischer und sonstwie rechtgläubiger christlicher Theologie völlig einig weiß, ist die christologische Interpretation des Alten Testaments. So handelt es sich etwa bei dem Evangelium, das nach Frage 19 des Heidelberger Katechismus bereits im Paradies verkündet worden ist, um Gen. 3,15, was in der Tradition allgemein völlig fraglos auf die Kreuzigung Jesu ausgelegt wird. So finden sich zwar wohl weit mehr alttestamentliche Auslegungen bei reformierten Theologen, doch die materialen Unterschiede sind allenfalls minimal.

Auf den Leuchter gehoben gehört in diesem Zusammenhang noch das Licht eines reformierten Theologen aus dem Bergischen, der in dieser Sache einen besonderen Akzent gesetzt hat: H. F. Kohlbrügge. In seiner kleinen Schrift "Wozu das Alte Testament?" stellt er die These auf: "Daß die Lehre Christi und der Apostel oder das sogenannte 'neue Testament' ganz in dem alten muß

19 Heidelberg Katechismus, aaO, 47ff.; vgl. demgegenüber den Aufbau von Luthers Kleinem Katechismus, in: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, ²1955, 501ff.

20 Calvin, aaO, 260.

21 Heidelberg Katechismus, aaO, 22.

gefunden werden, soll sie je annehmbar sein. Daß sie ein jeglicher, der ein Christ sein will, in dem 'alten Testament' nach seinem gesamten Inhalte ... muß nachzuweisen wissen. Daß also alle Vorurteile gegen das 'alte Testament', welche jetzt gang und gäbe sind, dem, der ein Christ heißen will, nicht geziemen; sowohl das Vorurteil, wonach es überhaupt kein Evangelium für uns sein soll, als das, wonach nur hie und da ein Evangelium darin gefunden werden soll."²² Ausgehend von Act. 17,11 - "(Die Beröenser) durchforschten täglich die Schrift, ob dies ('das Wort' von Paulus und Silas) sich so verhalte." - kehrt Kohlbrügge die übliche hermeneutische Fragerichtung um. Nicht: Was bleibt vom Alten Testament noch als relevant für den christlichen Glauben, sobald an ihm die Meßlatte Jesus Christus angelegt wird? Sondern: Das Alte Testament wird "zum Probirstein der Predigt gemacht, welche sie von den Aposteln hörten".²³ "Es war ihnen (den Evangelisten) also die Schrift Mosis und der Propheten und nicht Jesus selbst noch alles, was mit ihm vorging, die höchste Autorität in der Sache Jesu und diese wieder die höchste Autorität, nur weil sie die Erfüllung dessen war, was sie geschrieben fanden."²⁴ Kohlbrügge trägt damit dem schlichten historischen Sachverhalt Rechnung, daß den neutestamentlichen Autoren keine fertige Christologie zu Gebote stand, die als hermeneutischer Schlüssel in einer Auseinandersetzung um das Alte Testament hätte dienen können, sondern daß es vielmehr "zur Zeit der ersten Christen keine andere Bibel gab, als eben das jetzt sogenannte 'alte Testament'".²⁵ Dieses war für sie der hermeneutische Rahmen, der sie im Begreifen aller Phänomene leitete, und natürlich erst recht, wenn es darum ging, die kontingente "Sache Jesu" zu fassen. Darum formuliert Kohlbrügge folgerichtig als hermeneutischen Grundsatz für die Auslegung des Neuen Testaments: "Wer den Büchern Mosis und der Propheten nicht glaubt als einem völlig zuverlässigen Gotteswort, der glaubt auch den Evangelisten nicht, denn sie haben bewiesen, daß sie nichts mehr geglaubt und nichts Anderes, als was sie in jenen Büchern geschrieben fanden."²⁶ Auch für Kohlbrügge gilt, was von der reformierten Tradition insgesamt festgestellt wurde: Materialiter unterscheidet sich sein Verständnis des Alten Testaments kaum von dem seiner Vorgänger. Vielmehr dienen ihm seine methodisch so beachtlichen Einsichten eben dazu, in

22 H. F. Kohlbrügge, Wozu das Alte Testament? - Anleitung zur richtigen Schätzung der Bücher Mosis und der Propheten. Erster Theil: Das Alte Testament nach seinem wahren Sinne gewürdigt aus den Schriften der Evangelisten und Apostel, ³1855, 11.

23 Ebd.

24 Ebd., 86.

25 Ebd., 8.

26 Ebd., 85.

apologetischer Abwehr der historischen Bibelkritik die christologische Interpretation des Alten Testaments zu untermauern.

Immerhin bleibt aber bemerkenswert, wie manche seiner Formulierungen geradezu als Vorgriff anmuten auf das, was hundert Jahre später im beginnenden christlich-jüdischen Dialog begegnet. So etwa seine Erwägungen zu den Bezeichnungen "Altes" und "Neues Testament", die er als unsachgemäß zurückweist und durch die "schriftgemäßen Bezeichnungen: 'Moses und die Propheten'" bzw. "Evangelisten und Apostel" ersetzt.²⁷ Oder seine Auffassung, "der Unterschied zwischen ihnen (den ersten Christen) und den anderen Juden (!) lag darin, daß sie die Aussprüche dieser Schriften in einem Kinde und in einem Menschen erfüllt fanden",²⁸ bei ihnen im Übrigen aber weder ein neuer Glaube, noch auch nur eine neue Sprache oder Begrifflichkeit festzustellen seien.

II. Versuche der Restituierung des Alten Testaments als christlich-kanonischer Schrift

In der Auseinandersetzung mit der Ketzerei der Deutschen Christen ging es neben der Frage der natürlichen Theologie zentral um das Schriftverständnis. Der erste Impuls gegenüber der Verwerfung des Alten Testaments als einer jüdischen Schrift war der neuerliche Versuch, seine Christlichkeit zu erweisen. Als Fundierung für diese Versuche wurde K. Barths "Lehre vom Wort Gottes"²⁹ herangezogen. Zentrales Element in Barths Lehre ist die Einheit des Wortes Gottes in Jesus Christus; auf dieses eine Wort Gottes sind beide Teile der Schrift bezogen: das Alte Testament primär als Zeugnis von seiner Erwartung, das Neue primär als Zeugnis von seiner Erinnerung. Diese Lehre hat im Verlauf des Kirchenkampfes ihre vollständigste und präziseste Fassung - verglichen auch mit der Barmer Erklärung - in der 1. These des Bekenntnisses der Freien Reformierten Synode vom Januar 1934 gefunden: "Die Kirche hört das ein für allemal gesprochene Wort Gottes durch die freie Gnade des Heiligen Geistes in dem doppelten, aber einheitlichen und in seinen beiden Bestandteilen sich gegenseitig bedingenden Zeugnis des Alten und des Neuen Testamentes, d.h. in dem Zeugnis des Mose und der Propheten von dem kommenden, und in dem Zeugnis der Evangelisten und Apostel von dem gekommenen Jesus

27 Ebd. 12 - 16; Zitat 16.

28 Ebd., 46.

29 Vgl. v.a. K. Barth, KD I/2, 505ff: "Drittes Kapitel: Die heilige Schrift".

Christus."³⁰ Die Lehre Barths ist in der verkürzenden Fassung von Barmen grundlegend für das Schriftverständnis der Bekennenden Kirche geworden.³¹

Einen ersten Versuch, das Zeugnis vom kommenden Christus im Alten Testament aufzuspüren, hat von Seiten der zünftigen Alttestamentler W. Vischer unternommen.³² Wenn auch die konkrete Art seiner Exegesen - die denn doch häufig bei einer Allegorisierung der Texte auskommen - für die Zunft Anlaß gewesen ist, sein Anliegen mit leichter Hand abzutun, bleibt immerhin der methodische Grundsatz bemerkenswert, den er aufstellt. Mit ihm trägt er nämlich zumindest prinzipiell der durch die Ergebnisse der historischen Forschung geschaffenen Situation Rechnung, die einen Rückgriff auf die Allegorese als das Sesam-öffne-dich zum verborgenen Christuszeugnis des Alten Testaments ausschließt. "Falls Jesus wirklich der verborgene Sinn der alttestamentlichen Schriften ist, dann muß eine ehrliche philologische Exegese darauf stoßen; nicht so, daß sie Jesus geradezu entdeckte, aber doch so, daß sie feststellen würde: die im Alten Testament ausgesprochenen Gedanken und erzählten Geschichten weisen, so wie sie in der Bibel überliefert sind, in die Richtung der Kreuzigung Jesu; der Christus Jesus des Neuen Testaments steht tatsächlich im Fluchtpunkt der alttestamentlichen Perspektive."³³

Alle hermeneutischen Bemühungen der Zunft, die, über eine religionsgeschichtliche Vorläuferschaft des Alten Testaments vor dem Neuen hinaus - und jenseits seiner Herabwürdigung zur Negativfolie - nach dem sachlichen Zusammenhang der Testamente fragen, bewegen sich seither auf dieser Linie. Wie differenziert auch immer beispielsweise Zimmerli im Alten Testament selbst bereits die "Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin"³⁴ wahrnimmt, womit er die grobschlächtige Auffassung verabschiedet, das Alte Testament werde als bloße Verheißung durch das Neue als dessen umfassende Erfüllung abgegolten und also abgeschafft: auch für ihn kommt es darauf an, daß die Verheißungen in Christus ganz voll werden.³⁵ Oder: So sehr in von Rads Versuch, das Modell der Typologie neu fruchtbar zu machen, der Ton darauf liegt, daß die Aussagen der Texte in den äußeren Fakten zu suchen und zu finden sind, und nicht hinter oder über ihnen in irgendeinem geistlichen Sinn - so sehr also von Rad den *sensus literalis*

30 Zit. nach Kraus, aaO, 30.

31 Vgl. als ein Beispiel das Zitat von H. Vogel in: Kraus, aaO, 36; ähnlich dachte auch Bonhoeffer zu Beginn des Kirchenkampfes, vgl. Preuß, aaO, 88f.

32 W. Vischer, Das Christuszeugnis des Alten Testaments, ³1936.

33 Zit. nach Kraus, aaO, 34f.

34 W. Zimmerli, Verheißung und Erfüllung, in: EvTh 12/1952, 34 - 59, Zitat 51.

35 Vgl. Preuß, aaO, 66.

als die einzig zulässige Interpretationsebene herausstellt und jedem unkontrollierbaren Hervorzubern eines christlichen Sinns durch einen *sensus spiritualis* den Riegel vorschiebt: die Fakten müssen doch offenbleiben für Interpretation; mehr noch: für den, der sie zu interpretieren weiß, führen sie letztendlich doch auf Christus hin.³⁶ Oder schließlich: In Geses Konzeption einer biblischen Theologie ist das "telos" des im alttestamentlichen Traditionsgut wirkenden Offenbarungsprozesses Kreuz und Auferstehung Jesu.³⁷

Die Fragestellung, die all diese hermeneutischen Versuche leitet, verdichtet Preuß in der Formulierung: "Fragt man nach der Stellung, die das NT zum AT einnimmt ..." ³⁸Das Neue Testament wird damit als eine Art Kanon im Kanon der Schrift beider Testamente aufgefaßt, an dem sich entscheidet, wozu im Alten Testament Ja, wozu Nein zu sagen ist.³⁹ Dahinter steht die Vorstellung, beim Neuen Testament handle es sich um ein Corpus christlicher Schriften, von denen aus das "vor-christliche"⁴⁰ Alte Testament auf seine christlich noch zu verantwortenden Elemente abzufragen sei. Das Alte Testament sein eigenes Wort sagen zu lassen, zugleich aber diese christliche Perspektive nicht aufgeben zu wollen, führt notwendig in die Aporie: an irgendeiner Stelle wird dem Alten Testament denn doch das Wort abgeschnitten.

Dies ist gegenwärtig auf der Seite der PredigerInnen noch immer das prägende Modell - zu identifizieren am unvermeidlichen, gelegentlich höchst kühn geschwungenen "christologischen Schlenker" am Schluß von Predigten über alttestamentliche Texte; womit die PredigerInnen wiederum nur zeigen, daß sie die Lektion ihrer homiletischen Lehrer gut gelernt haben, die von Trillhaas bis Bohren einig sind: "Die Predigt über alttestamentliche Texte kann nur christliche Predigt sein."⁴¹

Nun ist dafür nicht die alttestamentliche Wissenschaft verantwortlich zu machen; und ebensowenig ist ihr - und das gilt in gleicher Weise für die Homiletik - anzulasten, daß sie das Neue Testament als Gegenüber zum Alten versteht. Wie sollte sie es besser wissen, wo doch im Zentrum der Bemühungen der neutestamentlichen Wissenschaft - bis auf die meist eher

36 G. von Rad, Typologische Auslegung des Alten Testaments, in: EvTh 12/1952, 17 - 34.

37 H. Gese, Erwägungen zur Einheit der biblischen Theologie, in: ders., Vom Sinai zum Zion - Alttestamentliche Beiträge zur biblischen Theologie, 1984, 11 - 30.

38 Preuß, aaO, 23.

39 Vgl. ebd.

40 A. Gunneweg, Vom Verstehen des Alten Testaments - Eine Hermeneutik, 1977, 184.

41 W. Trillhaas, Evangelische Predigtlehre, ⁵1964, 88; zustimmend zitiert bei R. Bohren, Predigtlehre, 1980, 121; vgl. auch F. Winter, Die Predigt, in: Handbuch für praktische Theologie, 2. Bd., 1974, 249ff.

belächelten Ausnahmen J. Schniewind, J. Jeremias oder G. Eichholz - bis vor kurzer Zeit das Bemühen stand, das Neue am Neuen Testament herauszudestillieren; angefangen bei Jesus, dem unterstellt wird, die Grenzen des Judentums gesprengt zu haben, bis zu Paulus und Johannes, die als die ersten christlichen Theologen bezeichnet werden; ob in der Christologie, wo angeblich das Neue Testament die politische Messianologie glücklich überwunden hat, oder in der Ethik, wo schon Jesus sich mit dem "Ich aber sage euch" der Bergpredigt vollmächtig in Gegensatz zum Gebot des Alten Testaments gestellt habe. Angesichts dieses lange Zeit nahezu unangefochtenen Konsenses der neutestamentlichen Wissenschaftszunft ist nicht verwunderlich, daß die Zunft der Alttestamentler in Deutschland über ihre hermeneutischen Aporien nicht hinausgekommen ist. Entscheidend weiterführende Schritte wurden denn auch außer Landes oder aber außerhalb des Wissenschaftsbetriebs gegangen.⁴²

III. Neue Einsichten im Prozeß der Umkehr zu den JüdInnen

Auch im Anfang der Neuorientierung in Bezug auf das Alte Testament im Kontext von Umkehr und Erneuerung im Verhältnis von ChristInnen zu JüdInnen standen einzelne Stimmen aus dem Umfeld der Bekennenden Kirche, die aber bezeichnenderweise nicht mehr zum Allgemeingut des theologischen Ertrags des Kirchenkampfes geworden sind.

Zu erinnern ist einerseits an die Sätze Barths, die 1940 bereits in der Schweiz veröffentlicht wurden: "Die Bibel ... ist ... ein Zeugnis des israelitischen, oder sagen wir es gleich deutlicher: des jüdischen Geistes. Der Mensch, der in diesen Schriften gesagt hat, quod potuit, ist der homo Judaeus. Es gilt das wirklich - da helfen keine Künste, denn das hängt zu genau mit ihrem Inhalt zusammen - von der ganzen, auch von der ganzen neutestamentlichen Bibel. ... Wollten wir es anders haben, so müßten wir nicht nur das Alte Testament, sondern auch das ganze Neue Testament streichen ... Das heute so gewaltig ertönende Jammergeschrei hat sachlich ganz recht: hier wird uns, hier wird den Menschen aller Völker durch Juden zugemutet, nicht nur sich auf jüdische Dinge einzulassen, sondern in einem gewissen, aber letztlich geradezu entscheidenden Sinn selbst Juden zu werden."⁴³

Was dieser Sachverhalt für die Gestalt christlichen Glaubens aussagen könnte, hat Bonhoeffer so

42 Einen "Heiligen Rest" hat der Herr sich gewiß auch in dieser Zunft übrigbehalten. Der lebendige Beweis ist Rolf Rendtorff. Nur hat er seine vielfach abweichenden Einsichten, soweit ich informiert bin, leider (noch?) nicht für die hermeneutische Fragestellung fruchtbar gemacht.

43 KDI/2, 566.

ausgedrückt: "Nur wenn man die Unaussprechlichkeit des Namens Gottes kennt, darf man auch einmal den Namen Jesus Christus aussprechen; nur wenn man das Leben und die Erde so liebt, daß mit ihr alles verloren und zu Ende zu sein scheint, darf man an die Auferstehung der Toten und eine neue Welt glauben; nur wenn man das Gesetz Gottes über sich gelten läßt, darf man wohl auch einmal von Gnade sprechen, und nur wenn der Zorn und die Rache Gottes über seine Feinde als gültige Wirklichkeit stehen bleiben, kann von Vergebung und Feindesliebe etwas unser Herz berühren. Wer zu schnell und zu direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist m.E. kein Christ".⁴⁴

Im Rückblick möchte man meinen, in diesen beiden Zitaten eine Art Vermächtnis für den nach der Zerschlagung des Nationalsozialismus notwendigen Umkehrprozeß in der Theologie vor sich zu haben. Denn um diese beiden Fragen - die Jüdischkeit des Neuen Testaments und die daraus sich ergebenden Schlußfolgerungen für die hermeneutische Verhältnisbestimmung zwischen Altem und Neuem Testament - ging es, neben anderem, im seither geführten christlich-jüdischen Dialog. Daß es in den exegetischen Spezialdisziplinen lange Zeit um diese Fragen nicht ging, nimmt nicht Wunder, wenn in Betracht gezogen wird, daß als Katalysatoren für die Stellung dieser Fragen und für das Vorantreiben ihrer authentischen Beantwortung JüdInnen als TeilnehmerInnen am wissenschaftlichen Diskurs notwendig sind. Die aber gab es nach der Ausrottung des deutschen Judentums zunächst so gut wie gar nicht; im Übrigen waren sie lange Zeit an theologischen Fakultäten als wissenschaftliche PartnerInnen nicht so recht hoffähig. Im Außenseiterzirkel des christlich-jüdischen Dialogs konnten endlich Forschungsansätze zum Durchbruch auch in ein weiteres öffentliches Bewußtsein gelangen, die z.T. bis in die Zeit vor dem Nationalsozialismus zurückreichen und unter dem Stichwort "Heimholung Jesu ins Judentum" zusammengefaßt werden können.⁴⁵ Über Jesus hinaus ist sodann der jüdische Charakter der neutestamentlichen Schriften insgesamt in den Blick gekommen. Besonders herauszuheben sind die Anstöße, die D. Flusser gegeben hat. Er geht noch einen Schritt weiter, indem er etwa selbst noch für die Formulierungen des Apostolicums den jüdischen Hintergrund herausarbeitet.⁴⁶ Seine Forschungen führten ihn gar zu der These: "Das Judentum und das

44 D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, Neuausgabe 1970, 307; zit. nach Preuß, aaO, 89. Weitere Stimmen vom Rand der Bekennenden Kirche, die in ähnliche Richtung weisen, vgl. bei Kraus, aaO, 36ff.

45 Vgl. die Literatur bei F. Mußner, Traktat über die Juden, 1979, 176 Anm. 1; hinzuzufügen wäre M. Buber, Zwei Glaubensweisen, o.J.

46 D. Flusser, Der jüdische Ursprung der Christologie, in: ders., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie, 1984, 54ff.

Christentum sind eine Religion."⁴⁷

Diese Anstöße sind aufgenommen worden von TheologInnen, die die Chance des Lernens in Israel und bei JüdInnen erkannt und wahrgenommen haben. Aus den exegetischen Disziplinen sind R. Rendtorff und P. von der Osten-Sacken zu nennen, die nicht zufällig zu den Mitbegründern des Projekts "Studium in Israel" gehören, durch welches jährlich etwa 20 StudentInnen ermöglicht wird, an der Hebräischen Universität in Jerusalem aus erster, sprich jüdischer Hand zu lernen, wie sehr das Neue Testament in das jüdische Denken seiner Zeit einzuzeichnen ist. Inzwischen zeichnet sich unter jüngeren NeutestamentlerInnen - stellvertretend seien genannt: H. Thyen, K. Haacker, K. Wengst, K. Berger - allmählich ein neuer Konsens ab, der die neutestamentlichen Schriften nicht mehr als Dokumente einer gewollten Distanzierung von anderen jüdischen Strömungen versteht, sondern als Niederschlag einer innerjüdischen Auseinandersetzung um die Behauptung der Messianität Jesu.

Erste Ansätze zu einer grundlegenden Revision des Stellenwerts des Alten Testaments innerhalb des christlichen Kanons der beiden Testamente kamen von niederländischen Theologen, die am christlich-jüdischen Dialog beteiligt waren. Zu nennen ist in erster Linie K. H. Miskotte. Er kehrt die hermeneutische Fragerichtung entschlossen um, wenn er schreibt: "Es kann denn auch ganz und gar nicht die Absicht einer wohlberatenen christlichen Unterweisung sein, die Botschaft von Christus rück-interpretierend ins Alte Testament einzutragen. Es verhält sich vielmehr so, daß wir, umgekehrt, vom Alten Testament immer wieder zu lernen haben, was eigentlich der Inhalt, der Sinn und die Absicht dessen ist, was wir 'Christus' nennen. Wer er ist, das zu wissen ist der Grund der Kirche. Was er ist, welche messianische Offenbarung und Bestimmung, welche Qualitäten in der Ordnung von Wort und Wirkung, welcher Weg und welche Zukunft mit der Christophanie verbunden werden dürfen und müssen, darüber müssen wir stets von neuem durch die Thora und die Propheten belehrt werden."⁴⁸ Charakteristisch für Miskotte ist die Rede vom "Überschuß des Alten Testaments", der durch das neutestamentliche Geschehen nicht abgegolten ist.⁴⁹

Ganz ähnliche Gedanken entwickelt A. van Ruler, wenn er die Reich-Gottes-Verheißung des Alten Testaments als den umfassenden Rahmen benennt, der die Verkündigung Jesu und des

47 ders., Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum, aaO, 99ff.; Zitat 101.

48 K. H. Miskotte, Wenn die Götter schweigen - Vom Sinn des Alten Testaments, 1964, 166f.

49 AaO, 179ff.

Neuen Testaments legitimiert.⁵⁰ Mit dem Titel der ersten Auflage seiner systematischen Theologie "Reich Gottes - Reich der Freiheit" hat H. J. Kraus als Alttestamentler und Systematiker die Arbeit seiner niederländischen Kollegen aufgegriffen und im Kontext des christlich-jüdischen Gesprächs in der Bundesrepublik weitergeführt.⁵¹

Hierzulande waren es zuvor vor allem die Dialogbibelarbeiten der Arbeitsgemeinschaft "Juden und Christen" beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, die eine Neubewertung des Alten Testaments vorangebracht haben. Der "Sitz im Leben" dieser Unternehmungen, der gekennzeichnet ist durch die direkte persönliche Konfrontation und Kooperation christlicher und jüdischer AuslegerInnen, hat für die christlichen TeilnehmerInnen von vorneherein die jahrhundertlang unhinterfragte Voraussetzung erledigt, alle Wege des Alten Testaments liefen auf das Neue zu und in ihm aus. Die erste Erkenntnis dieser Dialoge war vielmehr, daß JüdInnen und ChristInnen dieselbe Bibel lesen; das Alte Testament stellte sich als das Element grundlegender Gemeinsamkeit heraus, das eine gemeinsame Basis für ein Gespräch ermöglichte. Dieses Faktum wird denn auch in allen Erklärungen zum christlich jüdischen Verhältnis seit Erscheinen der EKD-Studie 1975 als einer der wichtigsten Faktoren der Gemeinsamkeit zwischen ChristInnen und JüdInnen aufgeführt.⁵²

Sehr bald allerdings ermöglichten die Offenheit und das Vertrauen, die die TeilnehmerInnen an diesen Dialogen einander entgegenbrachten, auch die unverstellte Wahrnehmung der Differenzen in der Lektüre derselben Bibel. Die christlichen TeilnehmerInnen nahmen die jüdische Auslegungstradition wahr, die während und nach der Periode der Abfassung des Neuen Testaments auf das Alte Testament als die jüdische Schrift Bezug nahm. Ausgehend von der Anerkennung der Tatsache, daß das Alte Testament zunächst einmal die Bibel der JüdInnen ist, mußten die christlichen DialogteilnehmerInnen sich die Frage stellen, welche Legitimation sie für ihre Bezugnahme auf das Alte Testament haben. Höchst aufschlußreich ist der Rechenschaftsbericht, den E. Brocke und G. Bauer über ihre Erfahrungen in der gemeinsamen Auslegung der Bibel zusammengestellt haben.⁵³ Als Maßstab für jede christliche Bezugnahme auf das Alte Testament stellt sich heraus, daß sie auf jeden Fall seinen Charakter als jüdisches

50 Vgl. Preuß, aaO, 94ff.

51 H. J. Kraus, Reich Gottes - Reich der Freiheit. Grundriß systematischer Theologie, 1975.

52 Vgl. die Dokumente in: Die Kirchen und das Judentum, aaO, 558ff. (EKD), 593ff. (EKiR), 607ff. (VELKD), 609ff. (Baden), 612ff. (Berlin), 616ff. (Reformierter Bund).

53 E. Brocke/G. Bauer, Nicht im Himmel - nicht überm Meer. Jüdisch-christliche Dialoge zur Bibel, 1985.

Grunddokument zu respektieren hat.

Als vorläufiges Resümee der Arbeiten zum Alten Testament im Kontext der Umkehr christlicher TheologInnen zu den JüdInnen läßt sich thesenartig feststellen:

- Das Alte Testament ist die Grundurkunde des Judentums, die jüdische Schrift. Um sie als solche vernehmen zu können, ist es einerseits nötig, sie "ihr eigenes Wort sprechen" zu lassen; andererseits ist auf ihre jüdische Auslegung zu achten.
- Das Alte Testament ist Voraussetzung und Rahmen allen Denkens und Glaubens im Neuen Testament. Die traditionelle hermeneutische Fragerichtung ist daher umzukehren. Die neutestamentlichen AutorInnen benutzen nicht eine unabhängig vom Alten Testament gewonnene Christologie als Seziersmesser, um Bejahenswertes und zu Verneinendes im Alten Testament voneinander zu scheiden; indem sie mit ihren jüdischen VolksgenosInnen uneingeschränkt Ja sagen zum Alten Testament, befragen sie vielmehr ihre Schrift daraufhin, was sie ihnen in der innerjüdischen Auseinandersetzung über das kontingente Ereignis der Auferweckung des gekreuzigten Judenkönigs offenbart.
- Wir HeidenchristInnen und gojischen TheologInnen können legitimerweise an der Auslegung des Alten Testaments nur dann teilnehmen, wenn wir die Erwählungsordnung Gottes respektieren und die JüdInnen als Erstadressaten der Offenbarung achten.⁵⁴ Auf ihre Belehrung über das Alte Testament sind wir angewiesen, wenn wir begreifen wollen, was Jesus für uns bedeutet.

IV. Gesichtspunkte zur Predigt alttestamentlicher Texte

Die hermeneutische Neuorientierung im Kontext christlicher Umkehr zu den JüdInnen hat Konsequenzen für die Predigt des Alten wie des Neuen Testaments. Für die Predigt des Neuen Testaments können hier nur Stichpunkte genannt werden.

- Was christlicher Glaube ist, kann nicht länger profiliert werden, indem möglichst scharfe Abgrenzungen zum Judentum gezogen werden. Was die neutestamentlichen AutorInnen glauben - was also einzig christlicher Glaube genannt zu werden verdient, wenn denn am reformatorischen Grundsatz "*sola scriptura*" festgehalten werden soll - zeigt sich einzig in seiner Einordnung in jüdisches Glauben, Hoffen und Lieben ihrer Zeit.
- Insbesondere wird es eine Aufgabe neutestamentlicher Predigt sein, immer deutlicher herauszuarbeiten, wie vollkommen bezogen auf das Alte Testament alles neutestamentliche

54 Vgl. Brocke/Bauer, aaO, 45.

Reden ist. Die Bezugnahmen auf das Alte Testaments sind nicht als dessen christliche Aneignung und damit ineins als Verneinung der jüdischen Auslegung mißzuverstehen, sondern als eine Möglichkeit im Rahmen des zeitgenössischen jüdischen Deutungsspielraums zu würdigen, die das Ziel hat, aus der Schrift Belehrung und Vergewisserung über die Messianität Jesu, die Bedeutung seiner Auferweckung, den Stellenwert des Hinzukommens der HeidInnen u.a.m. zu erlangen.

- Im Bewußtsein, daß es im Neuen Testament um die innerjüdischen Auseinandersetzungen um die Messianität Jesu geht, hat christliche Predigt den konkreten Ort der heidenchristlichen Gemeinde zu bedenken; besonders aussagekräftiges Modell dafür könnte im Neuen Testament die Perikope von der syrophönizischen Frau (Mk. 7,24ff. par.) sein.

Für die Predigt des Alten Testaments ist zunächst in Rechnung zu stellen, daß wir als Erwählte aus den HeidInnen keinen direkten Zugang zur jüdischen Schrift haben, sondern daß unser Lesen und Verkündigen vermittelt ist durch unsere Zugehörigkeit zum Messias Israels. Das impliziert keine christologische Hermeneutik, wohl aber bestimmt es unseren Einstieg in das Alte Testament. Während für JüdInnen v.a. die Torah von unmittelbarer Relevanz ist, weil in ihr der Grundstock für die Regelung jüdischen Alltagslebens und Gottesdienstes gegeben ist, sind wir zunächst interessiert an allem, was das Alte Testament über die im Neuen berichteten Ereignisse aussagt. Dieser andere Einstieg ist durchaus legitim. Auf den Zentralfeldern der neutestamentlichen Verkündigung des kontingenten Ereignisses der Auferweckung des gekreuzigten Judenkönigs müssen wir im Alten Testament lernen, um in die Gedankenwelt der neutestamentlichen Autoren eintreten zu können.⁵⁵

Gerade aber, wenn wir uns von den neutestamentlichen AutorInnen den Einstieg in Auslegung und Verkündigung des Alten Testaments weisen lassen, stellen wir fest: Das Neue Testament nimmt auf das Alte viel umfassender Bezug, als das etwa die wenigen alttestamentlichen Perikopentexte vermuten lassen. Alle alttestamentlichen Schriften - nicht nur die Psalmen und der zweite Teil des Jesajabuches - sind im Neuen Testament gegenwärtig. Das zeigt schon ein flüchtiger Blick in Anhang III des Nestle.⁵⁶ In Rechnung ist dabei zu stellen, daß die sorgfältige Exegese der Texte mit Hilfe der Konkordanzen zu Biblia Hebraica und Septuaginta eine Fülle weiterer Bezugnahmen und Anspielungen zutage fördert. In der Tat steht die Schrift in ihrer

55 Vgl. Brocke/Bauer, aaO, 45f.

56 Loci citati vel allegati, in: Novum Testamentum Graece, hg. von K. Aland u.a.,²⁶1981, 739ff.

Gesamtheit im Hintergrund der neutestamentlichen Verkündigung des Todes und der Auferweckung Jesu (1. Kor. 15,3f.); ohne Einschränkung läßt sich daher sagen, "daß man ohne ihre (der Schriften des Alten Testaments) Kenntnis weder Jesus verstehen, noch Christ sein kann."⁵⁷

Allein schon dieser neutestamentliche Befund nötigt dazu, jenseits unseres primären Interesses die gesamte Schrift zur Kenntnis zu nehmen und zu predigen. Eine Eigenheit reformierter Tradition könnte dazu hilfreich sein: die gute Sitte der *lectio continua* erlaubt es, die Fixierung auf die Perikopenordnungen und die in ihnen übliche Zerstückelung der Texte zu ignorieren, und sie eröffnet die Chance, die Schrift in ihrer Gesamtheit und Differenziertheit zur Kenntnis zu nehmen.⁵⁸ Denn nur dann, wenn die Parteien, die "keine normale Darstellung eigentümlich christlicher Glaubenssätze enthalten", als integraler Bestandteil der Schrift der neutestamentlichen Autoren begriffen werden, werden wir ihr Denken in all seinen Dimensionen zu Gesicht bekommen können. Methodisch hilfreich kann es dafür sein, gerade über besonders "abseitige" Texte zu predigen, die so unbekannt sind, daß HörerInnen - und PredigerInnen - gar nicht erst die christliche Brille vor Augen nehmen können. So könnte es gelingen, zu dem hinzugelangen, was Bonhoeffer in prophetischer Weise geschaut, und was Barth gemeint hatte, wenn er avisierte, "in einem gewissen, aber letztlich geradezu entscheidenden Sinn selbst Juden zu werden."

Damit das sich ereignet und unsere Lektüre des Alten Testaments nicht unter der Hand, aufgrund des Vorhandenseins der christlichen Brille, doch wieder in christologische Verbiegungen der Texte zurückfällt, ist die christliche Gemeinde darauf angewiesen, von und bei JüdInnen zu lernen. Denn, um einen Satz Bonhoeffers abzuwandeln: Die JüdInnen halten die Auslegung des Alten Testaments offen.

Am meisten läßt sich natürlich bei JüdInnen persönlich lernen. Da jedoch das Judentum Europas und speziell in Deutschland fast völlig vernichtet wurde, so daß bei uns kaum noch JüdInnen leben, ist das Lernen in der persönlichen Begegnung nur in Ausnahmefällen möglich. Und daß es dann gar zu einer Begegnung kommt, wie zwischen G. Bauer und E. Brocke, ist eine ganz singuläre Erscheinung. Um so intensiver empfiehlt sich das Studium ihres Rechenschaftsberichts und ihrer Auslegung von Texten als eines Paradigmas christlichen Lernens von JüdInnen. Es

57 Brocke/Bauer, aaO, 63.

58 Vgl. auch dazu Brocke/Bauer, aaO, 62f.

dürfte offensichtlich sein, daß ich hier auch für mich selbst spreche, denn die Ausführungen dieses Abschnitts verdanken sich entscheidend diesem Buch.

Um persönlich von JüdInnen lernen zu können, ist es heutzutage notwendig, nach Israel (evtl. auch in die USA) zu gehen. Das Projekt "Studium in Israel" ermöglicht TheologiestudentInnen in bisher ungekannt qualifizierter Weise das Lernen bei JüdInnen. Reformierte

TheologiestudentInnen sollten - nicht zuletzt finanziell - unterstützt werden, diese Möglichkeit zu nutzen. Darüberhinaus sollten Anstrengungen unternommen werden, PfarrerInnen, ReligionspädagogInnen u.a. ähnlich qualifizierte Bedingungen für einen kürzeren oder längeren Studienaufenthalt in Israel zur Verfügung zu stellen.

Lernen von JüdInnen ist in vermittelter Form aber auch in der Bundesrepublik möglich. Für die direkte Vorbereitung der alttestamentlichen Perikopentexte können die "Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen" des Rabbiners R. Gradwohl eine gute Hilfestellung sein.⁵⁹ Zu warnen ist allerdings vor einem ausschließlich an Verwertung interessierten Gebrauch solcher Hilfestellungen. Umkehr im theologischen Denken ist noch nicht erreicht, wenn die PredigerInnen ab und an auch einmal die geistreiche Beobachtung eines Rabbinen oder eine ergreifende jüdische Geschichte in die Predigt einflechten.

Tieferes Verstehen verspricht die Lehrhaus-Methode. Ursprünglich von M. Buber und F. Rosenzweig ins Leben gerufen, um assimilierte, ihrer Tradition entfremdete JüdInnen wieder mit ihren Wurzeln vertraut zu machen, bietet sie sich geradezu an für ein christliches Publikum, für das judaistisches Spezialwissen uninteressant ist. In den Niederlanden durch Anregung von J. Ashkenazi aufgegriffen und weiterentwickelt, wurde diese Methode jüdischen Lernens auch auf unserer Seite der Grenze aufgenommen, z.B. in den Lehrhausveranstaltungen des Kirchentages. In literarischer Form liegen exemplarische Anwendungen dieser Methode vor in zwei Büchern aus dem Institut "Kirche und Judentum" in Berlin: Von der Osten-Sackens "Katechismus und Siddur" und dem von ihm und dem in Jerusalem lernenden und lehrenden Ordensbruder P. Lenhardt erarbeiteten "Rabbi Akiva".⁶⁰ Mehr und mehr auf die Lehrhausmethode hin orientiert sich auch die Zeitschrift "Texte und Kontexte";⁶¹ und schließlich ist hinzuweisen auf die

59 R. Gradwohl, Bibelauslegungen aus jüdischen Quellen, Bd. 1 - 4; Die alttestamentlichen Predigttexte des 3. - 6. Jahrgangs, 1986 - 1989.

60 P. von der Osten-Sacken, Katechismus und Siddur - Aufbrüche mit Martin Luther und den Juden, 1984; ders./P. Lenhardt, Rabbi Akiva - Texte und Interpretationen zum rabbinischen Judentum und Neuen Testament, 1987.

61 Texte und Kontexte, Exegetische Zeitschrift im Alektor-Verlag, Redaktionsanschrift: T. Veerkamp, Falterweg 21, 1000 Berlin 19.

Zeitschrift "Rosch Pina", die von dem für Fragen des christlich-jüdischen Gesprächs in der rheinischen Landeskirche speziell eingestellten Pastor Uwe Bauer herausgegeben wird, der selber bei Ashkenazi im Lehrhaus gelernt hat.⁶²

Dies alles läuft auf einen tiefgreifenden Umlernprozeß hinaus. Rezeptbücher für eine bekehrte alttestamentliche Predigt gibt es nicht - und sind Gott sei Dank nicht zu erwarten. Dennoch scheinen mir aus den Erfahrungen, die ich nach eigenem Lernen bei JüdInnen in Jerusalem mit der eigenen Predigtpraxis machen konnte, einige vorläufige Ausblicke auf eine belehrte und bekehrte christliche Predigt des Alten Testaments möglich.

Für die Predigt ist charakteristisch, daß in ihr das Schriftwort zur Anrede an die hörende Gemeinde wird. Im Lehrhaften kann sie nicht stehenbleiben; Gottesdienst soll nicht zur Lehrhausveranstaltung umfunktioniert werden. Was aber enthält das Alte Testament, was enthält die Schrift der JüdInnen an Anrede für HeidenchristInnen? Wenn damit ernstgemacht werden soll, daß die JüdInnen nicht länger enterbt werden sollen, indem überall da, wo im Alten Testament "Israel" steht, stillschweigend "Kirche" eingesetzt wird, dann stellt sich den PredigerInnen dringend die Frage, wie das Alte Testament für die, die nicht Israel sind, zur Anrede werden kann.

Hilfreich wird es sein, darauf zu achten, daß die HeidInnen als solche im Alten Testament tatsächlich ständig im Blick sind. Kontinuierlich wird die Beziehung Israels zu den Völkern reflektiert.

Eine, breiten Raum einnehmende Weise der Reflektion Israels auf die es umgebenden Völker, sind die Fremdvölkersprüche, zumal in den großen Sammlungen Jes. 13 - 23; Jer. 46 - 51; Ez. 25 - 32; mit dem Propheten Obadja liegt gar ein biblisches Buch vor, das - so kurz es auch ist - dadurch bemerkenswert ist, daß es überhaupt nur in Verkündigung an Edom besteht. Diese direkte Anrede der HeidInnen ist nun allerdings durchweg Gerichtspredigt. Die aber könnte wohl doch einen Platz in christlicher Verkündigung erhalten, denn die Geschichte, die das christliche Abendland mit Israel gehabt hat, ist ja auf weite Strecken eine Geschichte der Feindschaft, die Gottes Gericht wohl verdient hätte.

Der zweite Kontext, in dem das Alte Testament die Beziehungen zwischen Israel und den Völkern reflektiert, ist die Erwählung Israels. Bereits in der allerersten Verheißung an Abraham sind die Völker mitgesetzt, wenn es heißt (Gen. 12,3): "Segnen will ich, die dich segnen, und wer

62 Rosch Pina, hg. von U. Bauer u.a., Redaktionsanschrift: U. Bauer, Arndtstr. 26 - 28, 4330 Mülheim/Ruhr.

dir flucht, den will ich verfluchen; und mit deinem Namen werden sich Segen wünschen alle Geschlechter der Erde." In diesem Kontext ist es für die christliche Predigt von besonderer Wichtigkeit, die Vor- und Nachordnung in Gottes Erwählungshandeln zu verkündigen. Bezüglich der Vorordnung Israels ist herauszustellen, daß Erwählung nicht den Sinn hat, zu triumphalistischer Selbstgefälligkeit zu führen, sondern in der besonderen Aufgabe besteht, mit der Israel in der Verpflichtung auf die Torah betraut wird.

Damit ist das Problem allerdings noch nicht ausgeräumt, daß die Verkündigung von der Vor- und Nachordnung in Gottes Erwählungshandeln natürlicherweise zunächst eine narzistische Kränkung bei den Nachgeordneten auslöst - womöglich die tiefste Ursache für den christlichen wie den säkularisierten Judenhaß. Daher ist für die Predigt dieser alttestamentlichen Texte ganz besonders die Kunst der PredigerInnen gefragt, die Verkündigung der Erwählung Gottes zum Evangelium zu machen, so daß die HörerInnen ihre Nachordnung annehmen können, weil sie ungetrübt Dank sagen können dafür, daß Israels Vorordnung ihnen zugute geschehen ist.

Leichter als Evangelium anzunehmen ist der dritte Kontext der Reflektion über das Verhältnis von Israel und den Völkern: Die eschatologische Verheißung des Herzukommens der HeidInnen zum Zion, wie sie in Gen. 12,3 der Sache nach bereits enthalten ist und von den Propheten in und nach dem Exil breit entfaltet wird, bis dahin, daß die Erlösung Israels mehr und mehr im Zusammenhang der Bekehrung der HeidInnen erwartet wird. Auf diesem Hintergrund erst wird der Enthusiasmus beispielsweise eines Paulus verständlich, mit dem er dafür arbeitete, daß "die Vollzahl der Heiden" eingeht - weil nämlich "auf diese Weise ganz Israel gerettet werden wird". (Rö. 11,25f.)

Beachtenswert ist auch bei Paulus wiederum die Ordnung: Ziel des eschatologischen Prozesses ist die Rettung Israels; das Herzuströmen der HeidInnen in der christlichen Gemeinde ist in dialektischem Zusammenhang zugleich Erfüllung von Verheißung, wie auch Bekräftigung und Hoffnung auf die endgültige Einlösung der Verheißung. Weil der eschatologische Prozeß, den die neutestamentlichen AutorInnen anheben sehen, von ihnen in dieses dialektische Verhältnis zur Erwartung des Alten Testaments vom Ziel der Geschichte Israels gesetzt wird, ergibt sich auch für heutige Predigt die Notwendigkeit, die gesamte im Alten Testament erzählte Geschichte, angefangen bei der Erwählung und Befreiung über die Bewahrung und auch die Selbstbehauptung bis hin zur schließlichen Wiederherstellung Israels, als die frohe Botschaft für alle Welt zu verkündigen.

Die Modelle der Interpretation, die auch das Neue Testament schon kennt, wie Allegorie, Typologie und auch die Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin, sind exegetisch zwar überholt. Homiletisch aber bleiben sie unverzichtbar; das zeigt sich in der Praxis, die trotz aller Beschwörungsreden der wissenschaftlichen Theologie ohne sie nicht auskommt. Richtig eingebracht im Rahmen der klaren Unterscheidung zwischen Gottes erster Liebe und den hinzuerwählten HeidenInnen, sind diese homiletisch unverzichtbaren Mittel aber auch völlig legitim.

Wenn denn mitbedacht - und nach Möglichkeit auch mitgesagt - wird, daß das Hohe Lied ursprünglich auf das Verhältnis zwischen Gott und Israel hin allegorisiert wurde, dann kann es legitim sein, als eine weitere - die erste nicht erledigende! - Möglichkeit seiner Allegorisierung das Hohelied auf die Beziehung zwischen Christus und der Gemeinde zu lesen. Und wer weiß: Womöglich ließe sich die gegenseitige Liebesbeziehung zwischen Mann und Frau auch einmal als eschatologische Allegorie auf die Beziehung zwischen Israel und der Kirche anwenden?

Wenn mitbedacht - und mitgesagt - wird, daß der leidende Gottesknecht von Jes. 53 im Judentum als Typos ausgelegt wird, dem als sein "Anti-Typos" Israel in seinem Leiden entspricht, dann kann es legitim sein, mit dem gekreuzigten Jesus einen weiteren möglichen "Anti-Typos" zu verkündigen, und zwar als einen, der in seinem Schicksal Gottes solidarisches Mitleiden zuallererst mit seinem Volk Israel verkörpert. Und wer weiß, womöglich ist es gar nicht so weit hergeholt, Jes. 53 sogar als Typos auf einen normalsterblichen Christen auszulegen, wie etwa auf D. Bonhoeffer, der um der JüdInnen willen seinen Hals hingehalten hat.

Selbst noch die Bewegung von Verheißung zu Erfüllung hin kann sachgemäßes

Verkündigungsinstrument sein, wenn denn der exemplarische Charakter von Erfüllungszitaten und -ereignissen mitbedacht wird. Der Grat, auf dem sich beide Traditionen da bewegen, wo sie auf alttestamentliche Verheißungen Bezug nehmen, ist äußerst schmal. So verhängnisvoll es beispielsweise ist, die militärischen Eroberungen Israels von 1967 als Aufforderung zur totalen Erfüllung der Landverheißung aufzufassen, so verhängnisvoll war es, die Verkündigung davon, daß Jesus das Ja zu allen Verheißungen Gottes ist (2. Kor. 1,20), als Erledigung aller

Verheißungen und Aufforderung dazu mißzuverstehen, alle die zum Schweigen zu bringen, die von Gott noch etwas erwarten. Hingegen kann es legitim sein, so, wie in der

Unabhängigkeitserklärung Israels exemplarisch auf prophetische Verheißungen Bezug zu nehmen: "Er (der Staat Israel) wird auf Freiheit, Gerechtigkeit und Frieden im Sinne der visionen

der Propheten Israels gestützt sein."⁶³ Der Fehler liegt nicht in der Bezugnahme auf die Verheißung, sondern allenfalls darin, daß der Anspruch in der politischen Praxis nicht eingelöst wird. Ähnlich kann es legitim sein, die Kirche als exemplarische Erfüllung einer der zentralen Verheißungen des Alten Testaments zu verstehen.

An diesem letzten Exempel wird allerdings vollends deutlich, wie sehr der Zuspruch des Alten Testaments in der christlichen Verkündigung für seine Bewahrheitung angewiesen ist auf das vollmächtige Hören der Gemeinde. Ohne die praktische Umkehr der ChristInnen ist alle Umkehr in theologischem Denken und homiletischem Reden eitles Geschwätz. Verheißen ist schließlich nicht, daß einige TheologInnen in Jerusalem ihrem Hobby nachgehen, sondern: "Alle Völker werden zum Berg des Herrn hinströmen, und viele Nationen werden sich aufmachen und sprechen: 'Kommt, laßt uns hinaufziehen zum Berge des Herrn, zum Hause des Gottes Jakobs, daß er uns seine Wege lehre und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn von Zion wird Weisung ausgehen, und das Wort des Herrn von Jerusalem.'" (Jes. 2,2f.)

©Tobias Kriener

63 Die Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel, in: 40 Jahre Staat Israel 1948/1988 - Eine Arbeitshilfe für Unterricht, Fortbildung und Gemeindegemeinschaft, hg. vom AK "Kirche und Israel" der EKHN.