

3 Christlicher Einspruch

Das theologisch prekäre Moment des Dialogs: Die Debatte um Notger Slenczka 2015

3.1 Provokation: De-Kanonisierung des Alten Testaments?

(1.) Provokative These: Keine kanonische Gültigkeit für das Alte Testament Im Jahr 2015 erregte im deutschen Sprachraum ein theologischer Aufsatz mediales Aufsehen.¹ Der in Berlin lehrende evangelische Systematiker Notger Slenczka verhandelt in »Die Kirche und das Alte Testament« die Frage, welchen Stellenwert das Alte Testament für Theologie und Kirche einnimmt, respektive einnehmen soll. Seine Forderung: Das Alte Testament soll nicht weiter Teil des christlichen Kanons und damit der christlichen Bibel sein:

»Provocare« heißt herausrufen. Wer sich in Selbstverständlichkeiten eingerichtet hat, hat es verdient, durch Infragestellung dieser Selbstverständlichkeiten aus ihnen herausgerufen zu werden. Das ist die Absicht des folgenden Textes. In ihm bündle ich vorausgehende Überlegungen zu der These, dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.«²

-
- 1 Slenczka, Notger: Die Kirche und das Alte Testament. In: Elisabeth Gräb-Schmidt/Reiner Preul (Hg.): Marburger Jahrbuch Theologie XXV. Das Alte Testament in der Theologie (MThSt 119). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2013, 83–119, 83. Die Überlegungen im dritten Kapitel basieren auf Schmuck, Andrea/Höftberger, Elisabeth: Systematisch-theologische Überlegungen zur theologischen Bedeutung des Alten Testaments am Beispiel der Slenczka-Debatte. In: Franz Gmainer-Pranzl/Gregor Maria Hoff: Das Theologische der Theologie: wissenschaftstheoretische Reflexionen – methodische Bestimmungen – disziplinäre Konkretionen (STS 62). Innsbruck/Wien: Tyrolia-Verlag 2019, 9–34. Dieser Beitrag beruht seinerseits auf Vorüberlegungen im Rahmen einer Diplomarbeit (Schmuck, Andrea: Die Slenczka-Debatte. Zwischen ideologiekritischer Debatte und erkenntnistheoretischem Diskurs (Diplomarbeit). Salzburg: o. V. 2018). Einzelne Passagen wurden aus erstgenanntem Aufsatz übernommen. Für eine diskursanalytische Aufarbeitung der Debatte und ihrer theologischen Hintergründe s. ausführlich Schmuck: Die Slenczka-Debatte. Auch Bernard Mallmann befasst sich in seiner Dissertation mit Notger Slenczka und legt eine umfängliche Analyse und Einschätzung seiner Thesen vor: Mallmann, Bernard: Dekanonisierung des Alten Testaments? Rückfragen an Notger Slenczka aus Sicht katholischer Theologie. Würzburg: Echter 2021.
 - 2 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 83.

Deutschsprachige Theolog*innen aller Disziplinen fühlten sich angesichts dieser theologischen Minderheitenposition zur Opposition gegen Slenczka und dessen Thesen herausgefordert.³

Obwohl sie bereits einige Jahre zurückliegt, ist die Debatte um Notger Slenczka in der jüdisch-christlichen Dialogpraxis noch immer präsent. Sie wird vor allem, wenn auch nicht immer berechtigt, weil Slenczkas Thesen verkürzend, als aktuelles Beispiel für antijüdische Tendenzen in der christlichen Theologie zitiert.

Slenczkas, der selbst im Dialog engagiert ist (beispielsweise zum Zeitpunkt der Debatte noch als Mitglied im gemeinsamen Ausschuss Kirche und Judentum der EKD, VELKD und UEK)⁴, tritt nach eigener Auffassung mit seiner Forderung gegen eine illegitime Aneignung der Heiligen Schriften Israels durch das Christentum auf.⁵ Der Streit um Slenczkas Thesen betrifft dabei nicht nur das Alte Testament und die historische und

- 3 Notger Slenczka sammelt auf seiner Homepage Texte zur Debatte um seine Thesen und stellt sie (teils kommentiert) zur Verfügung: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/st/AT> (10.02.2025) zugänglich. Friedhelm Hartenstein kommt diesbezüglich zu einer anderen Einschätzung. Er glaubt zu beobachten, dass Slenczka sich durchaus im »mainstream« deutschsprachiger Systematischer Theologie befinde, in dem Historismus und religionstheologische Überlegungen in der Tradition Friedrich Schleiermachers und Adolf von Harnacks wieder verstärkt rezipiert werden. Vgl. dazu Hartenstein, Friedhelm: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka. In: ThLZ 140 (2015) 7, Sp. 738–751, 739f. Umso dringlicher ist eine Auseinandersetzung mit Slenczkas Thesen und Theorie sowie die Offenlegung ihrer Konsequenzen, die theologisch prekär sind.
- 4 Vgl. dazu Slenczkas Homepage: <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/professuren/stellen/st/slenczka/mitglied> (10.02.2025).
- 5 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 111. Dem Vorwurf einer unrechtmäßigen Aneignung des Judentums sind christliche Perspektiven und auch diese Studie im jüdisch-christlichen Dialog und gerade aus den eigenen, christlichen Reihen immer wieder ausgesetzt. Kritisiert werden zurecht Versuche einer Verobjektivierung des Judentums, um die eigene Theologie zu profilieren. Zwar zeugen diese Einwürfe von einer hohen Sensibilität angesichts der Schuldgeschichten der Kirchen gegenüber dem Judentum. Problematisch werden sie aber dort, wo jeglicher Versuch einer theologischen Annäherung an das Judentum mit dem Vorwurf einer illegitimen Aneignung des Judentums als, umgangssprachlich, »Totschlagargument« verunmöglicht wird. Dabei wird die Performance des Dialogs (vgl. Einleitung) ignoriert und auch die Disposition hermeneutischer Prozesse: Aneignung per se ist keineswegs etwas Negatives, sondern ist im Gegenteil sogar eine wichtige Voraussetzung in Verständigungsprozessen (es gibt einen Unterschied zwischen *An-* und *Enteignung*). Zu diesem hermeneutischen Problem s. auch Hoff: »Die Frage nach der Identität des Anderen stellt sich nur standpunktbezogen. Sie hängt an der *Konstruktion des Anderen*. Ihm kommt zwar im Dialog ein Einspruchsrecht zu, aber es führt an Grenzen der hermeneutischen Wahrnehmung seiner Alterität. Der jeweils andere Standpunkt muss interpretiert werden. Um verstehen zu können, braucht es eine wechselseitige Perspektivenübernahme, die aber niemals die *gelebte Gleichzeitigkeit* beider Perspektiven im Dialog gestattet. Diesen Abstand gilt es im *Dialog* zu bestimmen – und zwar *theologisch*.« Hoff: Performative Theologie, 164. Oder auch Bernhardt: »Verstehen kann nicht nur darin bestehen, das Selbstverständnis des Anderen möglichst authentisch abzubilden. Es gehört auch dazu, eigene (deskriptive, analytische und sogar evaluative) Kategorien an den Gegenstand (bzw. das Gegenüber) des Verstehens heranzutragen und ihn in diesem Bezugsrahmen zu interpretieren. Das kann und sollte mit der Einladung an die betreffenden Religionsangehörigen verbunden sein, solche Verstehensbemühungen zu kommentieren und ggf. zu korrigieren. Solange die Deutung des Anderen im je eigenen Kategoriensystem in einer alteritätssensiblen und dialogischen Weise erfolgt, kann sie sogar ein tieferes Verstehen ermöglichen,

exegetische Beschäftigung damit, sondern er berührt die Frage nach der Identität der Kirche (Kapitel 2.1) und die Beziehungen zum Judentum (Kapitel 2.2) in grundsätzlicher Weise. Würden Slenczkas Forderungen nach einer Bestreitung des offenbarungstheologischen Rangs des Alten Testaments sowie der Behauptung einer strikten Trennung von Judentum und Christentum tatsächlich zutreffen, würde das den jüdisch-christlichen Dialog, zumindest einen theologischen Dialog letztlich verzichtbar, obsolet und sogar unmöglich machen.

(2.) Provokative Argumentation. Logik und Begründung der Forderung nach Dekanonisierung Wie kommt Slenczka zu seiner Einschätzung und seiner Forderung? Slenczka geht von drei Prämissen aus, die in seiner Logik eine Bestreitung des kanonischen Rangs des Alten Testaments geradezu zwingend machten.

(1.) *Religionstheologisch: Das Alte Testament und der jüdisch-christliche Dialog.* Innerhalb des jüdisch-christlichen Dialogs werde dem Alten Testament zumeist die Bedeutung einer gemeinsamen Grundlage, eines verbindenden Fundaments von Judentum und Christentum zugeschrieben (auch hier in Kapitel 6.1.2).⁶ Für Slenczka sind Aussagen in diese Richtung allerdings hoch problematisch, denn eine derartige Beanspruchung der alttestamentlichen Schriften von christlicher Seite geschehe überwiegend in vereinnahmender Weise, ohne Wahrung und Respektierung der Eigenständigkeit des Judentums als unabhängiger Religionsgemeinschaft. Verschärft werde die Aneignungsproblematik mit Blick auf die Erkenntnisse aus der historisch-kritischen Forschung, die das Volk Israel als Erstadressaten der alttestamentlichen Texte benenne. Für Christ*innen sei deshalb ein Bezug auf die Heiligen Schriften Israels nicht mehr ohne Weiteres legitim:

»Sobald sich das Bewusstsein ausbildet, dass dieses Buch nicht von der Kirche, sondern von einer Religionsgemeinschaft handelt und zu ihr spricht, von der sich die Kirche getrennt hat, wird das Verhältnis der Kirche zu diesem Schriftenkorpus hochproblematisch: Es handelt sich eben von vornherein nicht mehr um ein unmittelbar in die eigene Geschichte hineinredendes Buch, sondern um die Identität stiftende Urkunde einer anderen Religionsgemeinschaft.«⁷

(2.) *Systematisch-theologisch: Kanonhermeneutik und Hermeneutik des Alten Testaments.* Für seine Theoriebildung kann sich Slenczka auf prominente Vorgänger – von der Antike (Marcion und der Marcionismus) bis ins 20. Jahrhundert (allen voran auf Friedrich Schleiermacher und Adolf von Harnack) – berufen. Mit Schleiermacher meint Slenczka konstatieren zu können, dass sich das christliche Selbstverständnis (bei Schleiermacher: das christlich fromme Selbstbewusstsein) in den alttestamentlichen Texten nicht

als dies beim bloßen Nachvollzug des jeweils anderen Selbstverständnisses möglich wäre.« Bernhardt: Inter-Religio, 56.

6 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 83. Vgl. aktuell auf katholischer Seite G&C 27–34, insb. G&C 28: »Mit der Existenz des Alten Testaments als eines wesentlichen Teils der einen christlichen Bibel gibt es eine tief verwurzelte Zusammengehörigkeit und innere Verwandtschaft von Judentum und Christentum.«

7 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118.

wiederfinden könne.⁸ Wie Harnack, der glaubt einen Kern dieses christlich frommen Selbstbewusstseins extrahieren zu können, sieht Slenczka den Kern der jesuanischen Botschaft und des Christentums in der »Bedingungslosigkeit und damit [der] Universalität der Vaterliebe Gottes und seines Reiches«⁹. Dieser Kern wird für Slenczka zum Kriterium für Kanonizität. Das Alte Testament allerdings sei »[i]n seiner Gänze [...] kein Zeugnis der Universalität des Gottesverhältnisses, sondern ein Zeugnis einer Stammesreligion mit partikularem Anspruch«¹⁰. Deshalb könne sich das christliche Selbstbewusstsein in den Texten des Alten Testaments nicht wiederfinden. Die für Slenczka logische Konsequenz daraus ist, »dass das AT in der Tat, wie Harnack vorgeschlagen hat, eine kanonische Geltung in der Kirche nicht haben sollte.«¹¹ Dabei leugnet Slenczka eigenen Angaben zufolge weder, dass das Christentum seine Wurzeln im Judentum hat und auch nicht, dass Jesus und seine Jünger*innen Jüd*innen waren, die sich selbstverständlich auf den TaNaK als ihre heilige Schrift bezogen und aus ihm lebten.¹² Aus dieser historischen Verwurzelung komme dem Alten Testament zwar große Bedeutung als religionsgeschichtliche Quelle zu, um die Ursprünge und die Geschichte des Christentums verstehen zu können. Nach seinem Verständnis solle das Alte Testament deshalb in seiner Gesamtheit als religionsgeschichtliche Quelle wertgeschätzt werden und den apokryphen Schriften (im Lutherischen Verständnis) zugeordnet werden.¹³ Diese Wertschätzung begründe aber noch nicht den kanonischen und, in Slenczkas Verständnis, für Glauben und Kirche normativen Rang des Alten Testaments.

(3.) *Pastoral-praktisch: Das Alte Testament im Glaubensvollzug der Kirche.* Slenczka glaubt beobachten zu können, dass Christ*innen in ihrem Glaubensvollzug hinsichtlich der Normativität (im Sinne einer Verbindlichkeit, die Leben und Handeln bestimmt) zwischen Altem und Neuem Testament differenzierten: »Es ist faktisch so, dass wir den Texten des AT in unserer Frömmigkeitspraxis einen minderen Rang im Vergleich zu den Texten des NT zuerkennen [...]. Ausdrücklich wird dieses Fremdsein in der Auswahl der alttestamentlichen Predigttexte und in der Versauswahl, die unter den Psalmen in den liturgischen Beigaben des EG [Evangelischen Gesangsbuchs – AS] vorgenommen wird.«¹⁴

Für Slenczka setzt sich damit pragmatisch durch, was Harnack mit seiner Forderung nach Dekanonisierung angestoßen hatte:¹⁵ »[D]as AT im 19. Jahrhundert als kanonische

8 Vgl. ebd. 110.

9 Ebd. 92. Vgl. auch Harnack, Adolf von: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd. 1. Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen: Mohr 1990 (Original von 1886), 48–55 sowie 195–199.

10 Ebd. 94.

11 Ebd. 83.

12 Vgl. ebd. 119.

13 Vgl. ebd. Luther definierte als apokryph jene Schriften, die zu seiner Zeit keine hebräische, sondern lediglich eine griechische Vorlage in der Septuaginta hatten (also die Bücher Tobit, Judit, 1. und 2. Makkabäer, Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Baruch und Zusätze zu Ester und Daniel). Für die katholische Kirche gelten diese als »deuterokanonisch«. Vgl. dazu: Rüger, Hans-Peter/McLachlan, Wilson Robert: *Apokryphen*. In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE, Bd. 3: Anselm von Laon-Aristoteles/Aristotelismus. Berlin/New York: De Gruyter 1995, 289–362, 293f.

14 Slenczka: *Die Kirche und das Alte Testament*, 119 Hervorhebung AS.

15 Vgl. ebd. 89.

Urkunde im Protestantismus noch zu conservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.«¹⁶ Dem Alten Testament seinen Status als kanonische Schrift abzusprechen, ist für Slenczka deshalb ein überfälliger Schritt: »Vielleicht ist es im Blick darauf durchaus wohlgetan, wenigstens darüber nachzudenken, ob nicht die Feststellung Harnacks – dass die Texte des AT zwar selektiv Wertschätzung und auch religiösen Gebrauch, nicht aber kanonischen Rang verdienen – lediglich die Art und Weise ratifiziert, in der wir mit den Texten im kirchlichen Gebrauch faktisch umgehen.¹⁷

Problematisch ist in diesem Zusammenhang zum einen, dass Slenczka seine Beobachtung empirisch nicht absichert und zum anderen, dass er aus dieser scheinbaren Faktizität Argumente ableitet, ohne den entsprechenden Übergang von einer deskriptiven Ebene hin zu einer normativen Verwendung offenzulegen und wohl auch selbst nicht zu reflektieren. Außerdem wäre zu fragen, ob diese faktische oder subjektiv wahrgenommene Praxis weniger Argument gegen die theologische Bedeutung des Alten Testaments ist, als vielmehr Anlass, die gängige liturgische und pastorale Praxis zu hinterfragen und in dieser Hinsicht ggf. als problematisch und erneuerungsbedürftig zu kritisieren.

3.2 Tradition einer Provokation: Theologiegeschichtliche Einordnung

(1.) Ringen um den Kanon und Abwertung des Jüdischen in der christlichen Theologie Die Frage, welche Schriften in den christlichen Kanon gehören, ist für das Christentum keineswegs neu. Im Gegenteil: Das Ringen um den Kanon gehört von Beginn an zur christlichen Theologie. Die gegenwärtige historische Forschung belegt, dass sich der Prozess einer verbindlichen Definition von Schriften als kanonisch weitaus vielschichtiger und langwieriger vollzog als lange angenommen. Erst im vierten Jahrhundert war dieser Vorgang einer verbindlichen Festlegung für die christlichen, aber auch jüdischen Schriften an einen zumindest vorläufigen Endpunkt gelangt.¹⁸ Spätestens mit der Reformation wurde der Kanon erneut zum Kampfplatz unterschiedlicher Interessen und Identitätspolitik. Es war Andreas Karlstadt (1486–1541)¹⁹, der sich als erster eingehend mit dem Problem des Kanons beschäftigte. Unter Berufung auf Hieronymus erkannte er lediglich jene Schriften des Alten Testaments als kanonisch an, welche in die hebräische Bibel aufgenommen worden waren. Alle anderen bezeichnete er als *apocrypha*.²⁰ Bis heute sind

16 Harnack: Marcion, 248f.

17 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 119.

18 Vgl. Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums. Ein Studienbuch (BWANT 208). Stuttgart: Kohlhammer 2016, 267. Stimmen, die für die jüdische Bibel einen abgeschlossenen Kanon mit Verweis auf die Synode von Javne (Josephus (Ap I, 38–42) oder in Esr 14,18–47) in frühjüdischer Zeit sehen wollen, weist Tiwald als anachronistisch zurück, vgl. ebd. 267–269.

19 Zu Andreas Karlstadt vgl. Bubenheimer, Ulrich: Karlstadt, Andreas Rudolff Bodenstein von (1486–1541). In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE Bd. 17: Jesus Christus-Katechismuspredigt. Berlin/New York: De Gruyter 1988, 649–657, v.a. 649–651.

20 Vgl. dazu Karlstadts Schrift *De canonicis scripturis libellus* (1520); vgl. Rüger/McLachlan: Apokryphen, 294. In katholischen Bibelausgaben werden jene Schriften (Tobit, Judit, 1. und 2. Makkabäer, die Weisheit Salomos, Jesus Sirach, Baruch und Zusätze zu Ester und Daniel) als »deuterokanonisch« bezeichnet, vgl. ebd. 293f. Inzwischen allerdings geht die historische Forschung, vor allem aufgrund neuer archäologischer Befunde aus Qumran, davon aus, dass der Großteil dieser deute-

Karlstadts kanontheoretische Überlegungen Grundlage für Bibelausgaben der Kirchen der Reformation, wobei die im reformierten Sinne »apokryphen« Schriften als »Spätschriften des Alten Testaments« beigelegt werden.

Auch dass jüdische Elemente im Laufe der christlichen Theologiegeschichte abgewertet oder gar negiert wurden, ist keineswegs ein Novum. Tendenzen solcherart sind bereits so alt wie das Christentum selbst und schon in den neutestamentlichen Schriften anzutreffen.²¹ Mal offensichtlicher, mal subtiler war die Abwertung von Jüdischem im Laufe der Kirchengeschichte fester Bestandteil vieler Theologien. Auch die »Haltung der Kirchenväter zum jüdischen Volk«²² war eine abwertend polemische. Gerade in der spätantiken und frühmittelalterlichen Theologiegeschichte ist eine antijüdische Haltung die Norm.²³

In der Frühphase der Geschichte des Christentums und in den vielschichtigen Identitätsfindungsprozessen (Kapitel 1.4.1) lässt auch der wirkmächtige frühchristliche Streit um den Kanon im Zusammenhang mit der Bekämpfung der häretischen Strömung des Marcionismus verorten. Gegen Marcions (ca. 85–160) Theologie ist uns die reichste antihäretische Literatur überliefert.²⁴ Laut Barbara Aland geht Marcion aus von

rokanonischen Schriften auf hebräische oder aramäische Originale zurückgehen, vgl. Rösel, Martin: Die Apokryphen des Alten Testaments. In: Deutsche Bibel Gesellschaft: www.bibelwissenschaft.de/bibelkunde/spaetschriften-des-at/ (10.02.2025).

- 21 Häufig angeführte Beispiele für antijüdische Äußerungen in neutestamentlichen Schriftworten sind Mt 27,25 (der sogenannte »Blutfluch«, der als Topos in zahlreichen Anti-Judaos-Schriften der Kirchenväter herangezogen wird); Mt 23,13–36 par. Lk 11,38–52 (»Weherufe gegen die Pharisäer«; 1 Thess 2,15f. (Vorwurf des Prophetenmordes). Eine aktuelle Studie zu Antijudaismus und Neuem Testament bietet das interdisziplinär angelegte mehrbändige Werk Plaar, Klaus: Juden, Jesus, Judas. Neues Testament, christlicher Antijudaismus und rezeptionsgeschichtliche Wurzeln der Judenverfolgung von der Antike bis zur Gegenwart. Bde. 1 und 2. Hanau: Haag + Herchen 2016. Aufschlussreich sind in diesem Zusammenhang insbesondere die Kapitel 2.2. »Antijudaismus bei Paulus«, 230–251; 2.3. »Antijudaismus bei Johannes« sowie Teil 6 »Theologie und Schoah«, 815–1014. Für eine umfangreiche Studie zur Entstehung und Tradierung antijüdischer Ressentiments und Zerrbilder in vorchristlicher und vorantiker Zeit s. Schäfer, Peter: Judenhaß und Judenfurcht. Die Entstehung des Antisemitismus in der Antike. Berlin: Verlag der Weltreligionen 2010 (englischer Originaltitel: Judeophobia. Attitudes toward the Jews in the Ancient World, 1998).
- 22 Lenzen, Verena: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven. In: Hubert Frankemölle (Hg.): Juden und Christen im Gespräch über »Dabru emet – Redet Wahrheit«. Paderborn/Frankfurt a.M.: Lembeck 2005, 235–247, 235. Für Augustinus beispielsweise diene das Judentum als »Negativfolie für die Wahrheit des Christentums« (Renz, Andreas: Die katholische Kirche und der interreligiöse Dialog: 50 Jahre »Nostra aetate«. Vorgeschichte, Kommentar, Rezeption. Stuttgart: Kohlhammer 2014, 26).
- 23 Lenzen: Zum gegenwärtigen Stand des jüdisch-christlichen Dialogs und seinen Perspektiven, 236. Doch entsprechende Aussagen müssen in der Geschichte des frühen Christentums, in den komplexen Abgrenzungs- und Identitätsfindungsprozessen von Judentum und Christentum kontextualisiert werden (Kapitel 1.4.1). Das sei bisher jedoch viel zu selten geschehen, so Verena Lenzen: Es war »ein fataler Fehler, dass man diese Aussagen nicht situationsbedingt relativierte, sondern als absolut gültige Norm überlieferte« (ebd. 235).
- 24 Vgl. Aland, Barbara: Marcion (ca. 85–160)/Marcioniten. In: Horst Robert Balz u.a. (Hg.): TRE Bd. 22: Malaysia-Minne. Berlin/New York: De Gruyter 1992, 89–101, 89.

»zwei Göttern mit je einem eigenen ›Werk‹ und entsprechender Qualifizierung: den Schöpfergott, der die Welt geschaffen hat, die er mit seinem Gesetz regiert, und der gerecht ist, sowie dem fremden Gott, der sich des Menschen aus reiner Güte erbarmt; kennzeichnend ist für ihn das Evangelium; er ist ganz und gar und ausschließlich gut. Entsprechend kündigt vom Schöpfergott vollgültig das Alte Testament, vom fremden Gott das – von judaistischen Verfälschungen gereinigte – Apostolikon und Evangelium.«²⁵

Durch diese grundsätzliche Unterscheidung, die Marcion einführt, wird auch eine scharfe, dualistische Trennung von Judentum und Christentum, dem Schöpfergott des Alten Testaments und dem liebenden Gott, den Christus verkündet und den die Evangelien bezeugen, vollzogen. Für Marcion gehört das Alte Testament als Zeugnis des gerechten, aber grausamen Schöpfergottes nicht in den christlichen Kanon. Marcion zufolge muss das Alte Testament, welches für ihn Zeugnis eines Demiurgen ist, als christliche Schrift zurückgewiesen werden.²⁶ Die Forschungsgeschichte zu Marcion »ist epochal bestimmt durch die brillante Monografie von Adolf von Harnack«²⁷. Über ihn gelangen wir zu unserer Ausgangsfrage nach dem Stellenwert des Alten Testaments für das Christentum und die Thesen Notger Slenczkas zurück.

(2.) Historisierung und Enthistorisierung bei Friedrich Schleiermacher (1768–1834) und Adolf von Harnack (1851–1930) Notger Slenczka kann sich auf eine theologiegeschichtlich bis heute wirkmächtige Traditionslinie berufen, namentlich auf zwei hochgeachtete Theologen, welche wie Slenczka an der Berliner Universität als Lehrende tätig waren: Friedrich Schleiermacher und der eben schon erwähnte Adolf von Harnack.²⁸ Dabei weiß Slenczka um die prekäre Rezeptionsgeschichte seiner beiden Vorgänger und die missbräuchliche Interpretation und Nutzbarmachung ihrer Argumente durch nationalistische (und später nationalsozialistische) Gruppierungen.²⁹ Allerdings scheint er darin keinen Grund zu sehen,

25 Aland: Marcion, 93.

26 Vgl. dazu Schmid, Ulrich: Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien. Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung. In: Gerhard May/Katharina Greschat/Martin Meiser (Hg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.–18. August 2001 in Mainz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 150). Berlin u.a.: De Gruyter 2002, 67–78. Marcion lehnte außerdem jene Schriften aus dem sich herausbildenden Neuen Testament ab, die nicht seinen theologischen Vorstellungen entsprachen (vgl. Zenger: Einleitung, 12).

27 Aland: Marcion, 89.

28 Schleiermacher lehrte von 1810 bis 1834 in Berlin. Vgl. Axt-Piscalar, Christine: Friedrich Schleiermacher (1768–1834). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 138–154, 139f. Harnack lehrte von 1887 bis 1921 in Berlin. Vgl. Essen, Georg: Adolf von Harnack (1851–1930). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 198–217, 202–204. Neben Schleiermacher und Harnack zieht Slenczka in *Die Kirche und das Alte Testament* auch Bultmann als Gewährsmann heran. Dieser Rekurs bei Slenczka wäre eine eigenständige Analyse Wert.

29 Vgl. Slenczka: *Die Kirche und das Alte Testament*, 85. Zur Wirkungsgeschichte Harnacks vgl. Kinzig, Wolfram: Harnack, Marcion und das Judentum. Nebst einer kommentierten Edition des Brief-

sich in ein kritisches Verhältnis zu seinen Referenzgrößen zu setzen. Umso bedeutender ist es deshalb, Schleiermacher und Harnack auf Slenczka hin kritisch gegenzulesen, um so normative Implikationen und theologische Präsumtionen in Slenczkas Argumentation offenlegen zu können.

Kirche und Theologie sehen sich im Übergang vom 19. bis weit ins 20. Jahrhundert aufgrund epochaler gesellschaftlicher, politischer und ökonomischer Umbrüche vor enorme Herausforderungen gestellt.

- Im Zuge der Entwicklungen nach der Französischen Revolution setzt sich als neue politische Organisationsform die Bildung von Nationalstaaten durch.
- Die Industrialisierung in diesen neu entstandenen Staaten schreitet rasant voran und bringt ungeachtet des wirtschaftlichen Wachstums vielfach soziale Missstände mit sich.
- Im Zuge imperialistischen Machtstrebens werden zudem weltweit immer größere Gebiete unter europäische Herrschaftsansprüche gestellt und ökonomisch ausgebeutet.
- Auf kirchlicher Seite sorgt die Erfahrung der Dialektik der Aufklärung für Irritationen: die zunehmende Säkularisierung, kulturell-religiöse Pluralisierungen (gerade angesichts des Imperialismus) sowie ein erstarkender Atheismus stellen Kirche und Theologie vor neue Fragen, deren Problemdruck sie sich nicht mehr länger entziehen kann.
- In der Philosophie sieht man sich mit Verschiebungen konfrontiert, im Zuge derer neue Kategorien zentrale Bedeutung erlangen, allen voran das Subjekt und seine autonome Vernünftigkeit, die ins Zentrum der Betrachtungen rücken. »Entwicklung« wird als Kategorie auf allen Ebenen in den Blick genommen und die Geschichtlichkeit allen Denkens und Lebens entdeckt.³⁰

All diese Entwicklungen stellen abermals traditionelle Identitätskonzepte und insbesondere Religion als kulturelles Bezugssystem als Ganzes in Frage. Für die theologischen Denker dieser Zeit wird angesichts dessen die Frage drängend, worin das Wesen von Religion bestünde.³¹ Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der Grausamkeit und Sinnlosigkeit der Religionskriege in Europa ist es Anliegen der Aufklärung, die rationalen Grundlagen von Religion als »anthropologisches Modell kulturübergrei-

wechsels Adolf von Harnacks mit Houston Stewart Chamberlain (Arbeiten zur Kirchen- und Theologiegeschichte 13). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2004, 108–152 und 196–202.

30 Vgl. dazu Siebenrock, Roman A.: Zäsur: Neuscholastik, Antimodernismus. In: Gregor Maria Hoff/ Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 185–197, 189f.

31 Das gilt nicht nur für Schleiermacher, sondern erklärt generell das Blühen von Abhandlungen zum Religionsbegriff im 18. Jahrhundert. Vgl. Barth, Ulrich: Was heißt »Vernunft der Religion«? Subjektphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher. In: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (Religion in Philosophy and Theology 41). Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 191.

fenden Charakters³² zu rekonstruieren. Wegen einer großen Skepsis gegenüber des Offenbarungsgedankens strebt der aufklärerische theologische Rationalismus die Reformulierung einseitiger Offenbarungswahrheiten als reine Vernunftwahrheiten an.³³ Der Autonomiegedanke rückt dabei den Menschen als Subjekt ins Zentrum und leitet eine zunehmende Individualisierung von Religion ein. Die Romantik geht nicht hinter diese Entwicklungen zurück, vollzieht aber eine entscheidende Verschiebung: Aus den Erfahrungen der ambivalenten Geschichte der Französischen Revolution wird eine Überbetonung von Vernunft zunehmend kritisch gesehen. Demgegenüber werden individuelles Erleben und Empfinden stärker in den Blick genommen.

Unter diesen Voraussetzungen versucht auch Friedrich Schleiermacher Religion neu zu denken. Ihm gelingt es, den Herausforderungen für die Theologie in der Moderne mit einem leistungsstarken System zu begegnen, das allerdings an Engführungen und problematischen Überhängen leidet, wie sie die Rezeption durch Slenczka offenlegt. Für die Frühromantiker in Deutschland, zu denen Friedrich Schleiermacher enge Kontakte pflegt,³⁴ kann Schleiermacher mit seinem Werk »Über die Religion« entscheidende religiöse Impulse setzen. Seine »epochemachende[n] Reden [...] sprechen aus einem Zeitalter der Reflektiertheit, der Religion nicht mehr selbstverständlich ist«³⁵ und formulieren das Verhältnis von Religion und Moderne neu: Schleiermachers Ansatzpunkt dabei ist die Eigentümlichkeit religiöser Erfahrung. In den Erfahrungen, die wir täglich als begrenzte Wesen machen, sind wir mit dem Unendlichen konfrontiert und erkennen angesichts dessen unsere Endlichkeit und »schlechthinnige Abhängigkeit«³⁶ vom unendlichen Schöpfer (Religion als »Sinn und Geschmack für's Unendliche«³⁷). Indem Schleiermacher Religion als »Anschauung und Gefühl«³⁸ entwickelt, definiert er Religion als anthropologisches Grundphänomen, also als etwas, das zum Wesen des Menschen gehört.³⁹ Für das Christentum bringe Christus als Mittler zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen dieses Verhältnis auf vollendete Weise zum Ausdruck. Mit seiner Formel vom »christlich frommen Selbstbewusstsein« ist es Schleiermacher nicht nur gelun-

32 Barth, Ulrich: Zäsur: Religion in der europäischen Aufklärung. In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 103–120, 117.

33 Vgl. ebd. 114. Vgl. dazu auch die Offenbarungskritik Herberts von Cherbury und des englischen Deismus (vgl. ebd. 104).

34 Schleiermachers theologisches Wirken ist maßgebend von seiner Freundschaft zu Schlegel, der zeitweise sogar sein Mitbewohner war, geprägt. Ausführlich zu Schleiermacher und die Frühromantik vgl.: Nowak, Kurt: Schleiermacher. Leben, Werk und Wirkung (Uni-Taschenbücher). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2001, 79–97.

35 Seubert, Harald: Zwischen Religion und Vernunft. Vermessung eines Terrains. Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft 2013, 285.

36 Schleiermacher, Friedrich: Der christliche Glaube. Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt. In: ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Hans-Joachim Birkner u.a. Bd. 13.1 hg.v. Rolf Schäfer. Berlin/New York: De Gruyter 2003 (21830/31), § 4 (Leitsatz 6).

37 Schleiermacher, Friedrich: Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. In: ders.: Kritische Gesamtausgabe. Hg. v. Hans-Joachim Birkner u.a. Bd. 12 hg.v. Günter Meckenstock. Berlin/New York: De Gruyter 1995 (21831), 53.

38 Vgl. Schleiermacher: Über die Religion, 57.

39 Vgl. Axt-Piscalar: Schleiermacher, 143.

gen, die Dimension der Innerlichkeit von Religion zu codieren, sondern zugleich, sie rational fassen zu können.

Auf dem Weg in die Moderne bleibt Schleiermachers Ansatz wirkmächtig. Die liberale Theologie führt seine Ansätze, wenn auch mit entscheidenden Verschiebungen, weiter. Die Pluralisierungserfahrungen angesichts der Begegnung mit anderen Religionen im Zuge des Imperialismus verschärfen sich und erzeugen neuerlichen Druck für die Notwendigkeit einer Wesensbestimmung des Christentums. Die Historiografie setzt dafür im 19. Jahrhundert die entscheidenden wissenschaftstheoretischen Standards, derer sich auch die Theologie zu bedienen hat. So auch der Kirchenhistoriker Adolf von Harnack. Sein Anliegen ist eine Wesensbestimmung des Christentums mit den Mitteln der Vernunft über den Weg der Historisierung.⁴⁰ Seiner Überzeugung nach muss die geschichtliche Vermittlung des Glaubens als Schale abgelöst werden, um an den Kern, das Wesen des Christentums zu gelangen. Diesen Kern bestimmt Harnack wiederum christologisch, also über Christus, der den Willen des Vaters wie kein anderer kennt.⁴¹

Mit Harnack wird die »überlieferungskritische Selbsthistorisierung des Christentums«⁴² weiter vorangetrieben, im Zuge derer letzten Endes zentrale christliche Grundideen aufgelöst werden: Denn wenn Religion ein anthropologisches Grundphänomen ist und gelebte Religion nur noch die geschichtliche Vermittlung dieses Grundphänomens – wozu braucht es dann noch Offenbarung?

»Die Verbindung des Offenbarungsgedankens mit dem der Geschichte wurde [in der Liberalen Theologie – AS] ausdrücklich nicht gesucht, sondern, im Gegenteil, entschieden zurückgewiesen. Das hatte nicht nur Folgen für das Verständnis der christlichen Offenbarung, sondern für das christliche Verständnis von Welt und Geschichte überhaupt. Im Fahrwasser einer unvermittelt bibeltheologischen Argumentation wurde somit die Geschichtsbezogenheit des Handelns Gottes und seines Daseins in der Welt lediglich existentialistisch ausgewiesen. Damit wurde allerdings die Geschichte in ihrer theologischen Dignität preisgegeben. Ein Anschluss an die Harnack umtreibende Geschichtsproblematik war somit nicht mehr möglich und lag obendrein auch nicht mehr im Fokus des theologischen Interesses.«⁴³

3.3 Problematik einer Provokation: Kanonisierung und Sakralisierung

Slenczkas Thesen einer Kritik zu unterziehen, ist bei näherer Betrachtung ein weitaus anspruchsvolleres und komplexeres Unterfangen als es zunächst den Anschein hat.

40 Vgl. Essen, Georg: Adolf von Harnack (1815–1930). In: Gregor Maria Hoff/Ulrich H. J. Körtner (Hg.): Arbeitsbuch Theologiegeschichte. Diskurse. Akteure. Wissensformen. Bd. 2: 16. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Kohlhammer 2013, 198–217, 205f.

41 Vgl. ebd. 211.

42 Barth, Ulrich: Was heißt »Vernunft der Religion«? Subjektphilosophische, kulturtheoretische und religionswissenschaftliche Erwägungen im Anschluss an Schleiermacher. In: Jörg Lauster/Bernd Oberdorfer (Hg.): Der Gott der Vernunft. Protestantismus und vernünftiger Gottesgedanke (Religion in Philosophy and Theology 41). Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 190.

43 Essen: Harnack, 214.

Grund dafür ist, dass die Frage nach dem Stellenwert des Alten Testaments eine »hochgradig transdisziplinäre«⁴⁴ ist. Kritische Einwände können und müssen deshalb auf unterschiedlichen Ebenen ansetzen.

Trotz des eigenen Anspruchs konsequent historisch zu arbeiten, scheint Slenczka den derzeitigen Stand historischer Forschung zur Entstehung von Judentum und Christentum nicht oder zumindest nur eingeschränkt wahrzunehmen: Zwar bestreitet Slenczka nicht, dass das Christentum historisch auf das Judentum verwiesen ist, insofern es seinen Ursprung im Judentum hat: »Die Kirche ist sich dessen bewusst, dass sie dieser Religionsgemeinschaft entsprungen ist und zum Verständnis ihrer eigenen Texte des religionsgeschichtlichen Hintergrundes der alttestamentlichen Überlieferung bedarf.«⁴⁵ Allerdings bleibt der Eindruck einer einseitigen Verwiesenheit.⁴⁶ Denn wie in Kapitel 1.4.1 deutlich wurde, war die formative Phase beider Traditionen nach der Zerstörung des Tempels ein zeitlich schwer eingrenzbarer und lokal höchst differenziert verlaufender Prozess mit komplexen wechselseitigen und sich überlagernden Beeinflussungsvorgängen.⁴⁷

Mit Konsequenzen für die Entstehung sowohl des christlichen wie des jüdischen Kanons: Analog zu den religionshistorischen und -soziologischen Forschungen unter dem Forschungsparadigma »Parting of the Ways« müssen die Kanonisierungsprozesse der

44 Feldtkeller, Andreas: Vom Reichtum der ganzen Bibel. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie. In: ThLZ 140 (2015) 7, 752–765, 756.

45 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118.

46 Vgl. ebd.

47 Zu einer jüdischen Rezeption der These des »Parting of the Ways« siehe Israel Jacob Yuval, Professor für jüdische Geschichte und akademischer Leiter des interdisziplinären Forschungszentrums für Jüdische Studien *Scholion* an der Hebräischen Universität Jerusalem. Er beschäftigt sich mit der gegenseitigen Wahrnehmung von Judentum und Christentum in Spätantike und Mittelalter und vertritt die These, dass das Christentum eine treibende Kraft für die Entstehung und Identitätsbildung des rabbinischen Judentums war. Vgl. Yuval, Israel Jacob: Was das Judentum dem Christentum verdankt. In: MThZ 69 (2018), 167–179; ders.: Zwei Völker in deinem Leib. Gegenseitige Wahrnehmung von Juden und Christen in Spätantike und Mittelalter. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2007.

Erinnert sei auch an den Judaisten Peter Schäfer, der analog zum Ursprung des Christentums von einer »Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums« spricht und damit darauf aufmerksam macht, dass sich aus den Traditionen Israels rabbinisches Judentum *und* Christentum entwickelten und dass sich diese Entstehungsprozesse nicht isoliert voneinander vollziehen. Vgl. Schäfer: Die Geburt des Judentums aus dem Geist des Christentums, VIII. Schäfer weiter: »Nicht nur definiert sich dieses Christentum im Rückgriff auf das zeitgenössische Judentum und in der aktiven Auseinandersetzung mit ihm, auch das rabbinische Judentum findet zu sich selbst erst im Austausch mit dem Christentum – und dies in dem doppelten Sinne der Abstoßung und Anziehung: der Ausscheidung von (ursprünglich im Judentum angelegten) Elementen, die das Christentum usurpieren und verabsolutieren sollte, sowie der stolzen und selbstbewussten Wiederaneignung eben solcher religiöser Traditionen, trotz oder auch gerade wegen ihrer christlichen Usurpation.« Ebd. X. Was m.E. allerdings weitestgehend noch aussteht, sind die epistemischen und theologischen Konsequenzen auf jüdischer und christlicher Seite, die sich aus der historisch-exegetischen Forschung zu den Anfängen von rabbinischem Judentum und Christentum und den wechselseitigen Einflussnahmen ergeben. Die hier vorgelegte Studie kann dafür von christlicher Seite einen Beitrag leisten.

christlichen Bibel und des jüdischen TaNaK wie auch die Genese sowohl der neutestamentlichen Schriften als auch der jüdischen mündlichen Tradition »im bleibenden Bezug aufeinander gesehen werden.«⁴⁸ Bibelhermeneutisch findet sich auf dieser Grundlage vielfach die Rede vom sogenannten »doppelte[n] Ausgang«⁴⁹ der Schriften Israels.

Vor diesem Hintergrund ist Notger Slenczkas Behauptung, das Alte Testament spreche nicht zu Christ*innen, nicht haltbar: »[D]as AT [ist] als Grundlage einer Predigt, die einen Text als Anrede an die Gemeinde auslegt, nicht mehr geeignet: Sie, die christliche Kirche, ist als solche in den Texten des AT nicht angesprochen.«⁵⁰ Der Alttestamentler Ludger Schwienhorst-Schönberger erwidert Slenczka: »Adressat der Heiligen Schrift (des von Christen später sogenannten ›Alten Testaments‹) ist weder das Judentum noch das Christentum, sondern das Gottesvolk (›Israel‹).«⁵¹ Beide Traditionen, Judentum und Christentum lesen die Heiligen Schriften Israels und legen sie aus. Im Zuge unterschiedlicher Leseweisen gelangen sie zu differenzierten Deutungen, aus denen sich eigenständige Auslegungstraditionen entwickeln (Kapitel 6.1.2). Für das Christentum ist eine christologische Lektüre der alttestamentlichen Schriften bereits Kennzeichen der neutestamentlichen Zeugnisse. Das Christusereignis veränderte den »*situative[n] Kontext*« und mit ihm veränderte sich für die Jesuanhänger*innen und die neutestamentlichen Autoren auch der »Sinn der ihnen bekannten ›Heiligen Schriften‹.«⁵²

Wenn Notger Slenczka das Alte Testament lediglich als historisch bedeutsam würdigt, ignoriert er die historisch rekonstruierbaren Kanonisierungsprozesse.⁵³ Die

48 Hoff: Ekklesiologie, 223.

49 Vgl. dazu Zenger: Einleitung in das Alte Testament, 20f. »Die in den letzten Jahren vielfach betonte Erkenntnis, dass die Heiligen Schriften einen doppelten Ausgang bzw. eine zweifache Nachgeschichte in Judentum und Christentum haben, ist eine hermeneutische Option, die es möglich macht, eine jüdische und eine christliche Leseweise der Bibel Israels als TaNaK bzw. als Alte/Erstes Testament nicht nur zu tolerieren, sondern zu fordern.« Vgl. Kapitel 6.1.2.2. An dieser Stelle sei an einen Hinweis aus der Einleitung dieser Studie erinnert: Die Bezeichnung »(Heilige) Schriften Israels« wird in dieser Studie als Gesamtbezeichnung für eine Sammlung »heiliger Schriften« verwendet, die für Jüd*innen unterschiedlichster Strömungen und darunter auch Jesuanhänger*innen (später »Christ*innen«) im 1. Jahrhundert n. Chr. maßgeblich war. Die Bezeichnung ist bewusst im Plural gewählt, weil es bis in 2. Jahrhundert n. Chr. kein »allgemeines Einverständnis über Aufbau und Umfang« dieser Schriften gab, sondern weil diese Sammlung eine »im Umfang noch offene und von den einzelnen Gruppierungen des Judentums teilweise unterschiedliche abgegrenzte« Größe darstellt (Zenger: Einleitung ins Alte Testament, 12). Wo in der Studie die christliche Leseweise und Auslegungstradition als Perspektive betont werden soll (wie hier in Kapitel 3 über Slenczka), ist die Rede vom »Alten Testament«. Wo in dieser Studie die jüdische Leseweise und Auslegungstradition als Perspektive betont werden soll, wird die Bezeichnung »TaNaK« verwendet.

50 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118.

51 Schwienhorst-Schönberger, Ludger: Die Rückkehr Markions. In: IkaZ Communio 44 (2015) 3, 286–302, 295. Hervorhebung AS.

52 Schwienhorst-Schönberger: Die Rückkehr Markions, 291. Für Schwienhorst-Schönberger ist dieser Vorgang »ein klassisches Beispiel für die *Kontextualität* des Verstehens« (ebd.).

53 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 118. Vgl. dazu Jürgen Werbeck: »Aber was bedeutet es dann noch, dass sie auch für die Christen *Heilige Schrift* sind? Etwa nur dies, dass sie diese Texte brauchen, um Jesus, den Juden, zu verstehen? Oder werden diese Schriften unter den Händen der Exegeten schließlich zu einer religionsgeschichtlich mehr oder weniger interessanten Bibliothek, so dass man sie als *Heilige Schrift* eben doch nur systematisch-theologisch – im Glaubens-

Schriften, auf die sich jüdische Gruppierungen und damit auch jene der Jesuanhänger*innen (die sich erst nach und nach als eigenständige Gruppierung sogenannter »Christ*innen« herausbildete) bezogen, war diesen Gruppierungen zunächst vorgegeben in Form einer nicht eindeutig fixierbaren Sammlung »Heiliger Schriften«, wie sie im 1. Jahrhundert n. Chr. vorlag. Diese Sammlung war selbstverständlicher »Deutehorizont und Sprachwelt« und diente »zum Ausdruck der eigenen neuen Erfahrungen«.⁵⁴ Diese Schriften dokumentieren und eröffnen zugleich einen Raum der Kommunikation mit Gott, so Friedhelm Hartenstein:

»Die Kanonentscheidung war eine Entscheidung für ein Zusammengehören, das nicht durch eine lehrhafte Normierung und Identifizierung des darin bezeugten Gottesworts kontrolliert oder gar hervorgebracht wurde, sondern als Kommunikationszusammenhang geschützt werden sollte, weil sich in diesem spannungsreichen Kommunikationszusammenhang und nur in ihm der Gottesgeist mitteilt, der zum Zeugnis inspiriert und die Zeugnisse als solche erschließt.«⁵⁵

Das Festhalten an dieser Schriftensammlung für das Christentum als »Altes Testament« und für das Judentum als »TaNaK« im Zuge der Kanonisierungsprozesse, wird von Dynamiken einer »normative[n] Aufladung von Schriften und ihrer Sakralisierung (vor allem im impliziten theologalen Ausweis als Wort Gottes)«⁵⁶ getragen und zugleich ausgelöst. Diese performativen Sakralisierungs- und Theologisierungsmomente werden bei Notger Slenczka nicht ausreichend berücksichtigt. Ohne es explizit auszuweisen, arbeitet Slenczka mit einem lutherschen Kanonbegriff, demzufolge der Kanon Schriften versammelt, die *normative Geltung* für die Kirche und das Christentum beanspruchen können:⁵⁷

zusammenhang, und das hieße für Christen: streng und ausschließlich christologisch – zu lesen hätte?» Werbick, Jürgen: Heilige Schrift und kirchliche Tradition – Identifikationsorte christlichen Glaubens. In: Regina Grundmann/Assaad Elias Kattan (Hg.): Jenseits der Tradition? Tradition und Traditionskritik in Judentum, Christentum und Islam (Judaism, Christianity, and Islam – Tension, Transmission, Transformation 2). Boston/Berlin/München: De Gruyter 2015, 171–182, 175. Hervorhebungen im Original.

54 Hartenstein, Friedhelm: Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka. In: ThLZ J 140 (2015) 7, Sp. 738–751, 742.

55 Ebd.

56 Hoff: Glaubensräume, 289. Zum Begriff »Sakralisierung« s. Joas, Hans: Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte der Entzauberung. Berlin: Suhrkamp 2017. Für eine theologische Adaption s. ausführlich Hoff: Glaubensräume, bspw. 720 (FN 111): »Unter Sakralisierung ist... die Änderung einer etablierten Praxis der Zuschreibung von Heiligkeit zu verstehen, derzufolge neuen Entitäten im Spannungsverhältnis von Immanenz und Transzendenz Heiligkeit zuerkannt bzw. als heilig anerkannten Entitäten diese Eigenschaft abgesprochen wird.« Über den mit dem Transformationsmotiv beanspruchten säkularisierungstheoretischen Hintergrund hinaus kann Sakralisierung auch den Prozess beschreiben, in dem Gegenstände, Personen oder Ereignissen eine herausgehobene Bedeutung zugewiesen wird, die eine Eigendignität (Sakralität) annimmt.« Bei Hoff Verweis auf Schlette, Magnus/Krech, Volkhard: Sakralisierung. In: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie. Wiesbaden: Springer 2018, 437–463, 437.

57 Vgl. Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 86–89, insb. 87.

»Das AT ist somit ›gut und nützlich zu lesen‹, aber es ist nicht kanonisch. ›Kanonizität‹ besagt dabei nicht einfach ›Zugehörigkeit zum Schrift-Kanon‹, sondern bezieht sich auf die normative Funktion, die diese Schrift in der Kirche hat oder die für sie beansprucht wird.«⁵⁸

Das Kriterium für normative Funktionalität und damit Kanonizität weist Slenczka in Fortführung Schleiermachers subjektphilosophisch aus: Schriften könnten dann normative Geltung und damit kanonischen Status beanspruchen, wenn sich in ihnen das christlich fromme Selbstbewusstsein wiederfinden könne.⁵⁹ Dieses Selbstbewusstsein glaubt Slenczka, wie schon Schleiermacher, inhaltlich bestimmen zu können. Der »Kern« christlicher Identität, den er aus den Evangelien extrahieren zu können glaubt, bestehe in der »Bedingungslosigkeit und Universalität der Menschenliebe Gottes«⁶⁰. Im Alten Testament hingegen sei die Kernaussage jene der Exklusivität und Partikularität der Liebe Gottes zu seinem Volk.⁶¹ Deshalb, so Slenczka, könne sich das christliche Selbstbewusstsein in den alttestamentlichen Schriften nicht wiedererkennen. Es »fremdle«⁶² sogar mit diesen Texten. Im Sinne dieser Argumentationslogik spricht Slenczka den alttestamentlichen Texten die Kanonizität ab.

Slenczkas Verständnis von Kanon und Kanonizität ist also nicht nur historisch fragwürdig: Ein normativ-funktionales Verständnis vernachlässigt auch die Vielschichtigkeit von Tradierungsprozessen und ihr komplexes Zusammenspiel mit der Performanz von Glaubens- und Identitätsvollzügen. Der Prozess der Kanonisierung der christlichen Bibel begann zunächst aus dem pragmatischen Anspruch heraus, jene Schriften zu vereinen, die liturgisch in Gebrauch waren. Sie erlangten Bedeutung als Identitätsmarker für die sich konstituierende Christusbewegung. Innerkanonische Spannungen und Pluralitäten wurden bewahrt. Für Ulrich Barth ist es bereits diese Diversität der Kanonisierungsprozesse und des Kanons selbst, die sich einseitiger Schematisierung wie bei Slenczka und daraus abgeleiteter Fehlschlüsse versperren.⁶³

Aus kulturtheoretischer, vor allem postkolonialer Perspektive ist insbesondere die Rede vom christlichen Selbstbewusstsein, das Slenczka inhaltlich als »Bedingungslosigkeit und Universalität der Menschenliebe Gottes«⁶⁴ bestimmt, problematisch. Auch Slenczkas Religionsverständnis, das den Hintergrund seiner Thesen bildet, ist entscheidend von Schleiermacher geprägt: Religion sei allgemeiner Ausdruck des menschlichen Wesens.⁶⁵ Doch so wie es Kulturen und Religionen nur als Hybride gibt, gibt es keine reinen, eindeutig identifizierbaren kulturellen oder religiösen Identitäten. Der Versuch der Reduktion religiöser Traditionsgemeinschaften und ihrer Texte auf ein scheinbar

58 Ebd. 90.

59 Vgl. bspw. ebd. 119.

60 Ebd. 100.

61 Vgl. ebd. 94f.

62 Ebd. bspw. 119.

63 Vgl. Barth, Ulrich: Symbolisches Kapital. Gegen eine christliche Relativierung des Alten Testaments. In: Zeitzeichen, Jg. 16 (2015), 10, 12–15, 14f.

64 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 100.

65 Vgl. ebd. 118.

eindeutig bestimmbares »Wesen« oder einen »Kern« birgt die Gefahr unreflektierter Zuschreibungen sowie unzulässiger Homogenisierungen und Essentialisierungen.⁶⁶

Wenn Slenczka den »Kern« des Alten Testaments antithetisch zu jenem des Neuen Testaments konstruiert, also gerade nicht in der Bedingungslosigkeit und Universalität identifiziert, sondern als Partikularität und Exklusivität der Liebe Gottes zum Volk Israel, reproduziert er überholte Stereotype. Tatsächlich wird das Verhältnis von Partikularität und Universalität im Glauben des biblischen Volkes Israel und auch in der daraus entstehenden rabbinisch Tradition weitaus komplexer und differenzierter reflektiert, als Slenczka es wahrzunehmen scheint.⁶⁷ Eine Überbetonung der Differenz zwischen Judentum und Christentum und Strategien des *Otherring*, ob bewusst oder unbewusst, leistet antijüdischen Rezeptionen theologischer Ansätze (wie bei Schleiermacher und insbesondere Harnack geschehen) Vorschub.⁶⁸

Argumentationslogisch ist darüber hinaus problematisch, dass Slenczkas Beweisführung nur als Zirkelschluss funktioniert, in welchem die Aussage selbst bereits als Voraussetzung verwendet wird. Denn das Kriterium für Kanonizität, das Slenczka inhaltlich den Schriften des Neuen Testaments entnehmen zu können glaubt, setzt er als gültig für die Schriften des Neuen Testaments und deren Kanonizität voraus.

3.4 Motivation einer Provokation: Konsequenzen für den jüdisch-christlichen Dialog und eine Erkenntnistheorie des Dialogs

Aus der Perspektive des jüdisch-christlichen Dialogs ist es besonders prekär, dass Notger Slenczka der Überzeugung ist, die Forderung einer Entkanonisierung des Alten Testaments sei für das Christentum notwendige Konsequenz aus dem jüdisch-christlichen Dialog:

»Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne Weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das Verhältnis zum AT. Denn nun steht die Brücke einer Einheit von Kirche und ›Israel nach dem Geist‹,

66 Vgl. dazu ausführlich in dieser Studie die Einleitung, den kulturwissenschaftlichen Ansatz, insbesondere Kapitel 1.1.3.1 sowie den diskursiven Religionsbegriff (Kapitel 1 in FN 7) und die Verhältnisbestimmung zwischen Kultur und Religion (Kapitel 1 in FN 211).

67 Die jüdischen Traditionen haben die Reduktion der hebräischen Bibel auf die Vorstellung der Partikularität des Volkes Israel vielfach reflektiert. Die jüdisch-orthodoxe Erklärung BJR gibt Auskunft über diesen Diskurs in der »Modern Orthodoxy«: »Nach unserem Verständnis schließt die jüdische Berufung den Auftrag ein, ein Licht für die Völker zu sein, was uns verpflichtet, dazu beizutragen, dass die Menschen Heiligkeit, Moral und Frömmigkeit wertschätzen« (BJR S. 12). In dieser Aussage verbindet sich die Innenperspektive mit dem Auftrag nach außen. Die Dimensionen Partikularität und Universalität verschränken sich in typisch modern-orthodoxem Verständnis. Vgl. Bollag, Michel: Auf dem Weg zum Paradigmenwechsel im Verhältnis des Judentums zum Christentum. In: Jehoshua Ahrens u.a. (Hg.): Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum. Berlin: Metropol-Verlag 2017, 124–134, 125.

68 Vgl. dazu Koeppen, Ralf: Semitismus und Antisemitismus. Über aktives und passives Otherring. In: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 73 (2021) 2, 130–150.

unter deren Vorzeichen das AT als Zeugnis der Kirche und als Anrede an die Kirche gelesen wurde, unter dem Verdacht der Bestreitung des religiösen Selbstverständnisses Israels; damit bleiben einer Kirche, in deren gegenwärtigem Bewusstsein sich diese Option durchsetzt, eigentlich nur die Verhältnisbestimmungen Schleiermachers, Harnacks und Bultmanns übrig [Entkanonisierung des Alten Testaments – AS].⁶⁹

Slenczkas These und Argumentation zeigt, dass die Selbsthistorisierung des Christentums in der Traditionslinie von Schleiermacher und Harnack bis heute in der Theologie wirksam ist. In seinem theologischen Entwurf wird die Geschichtlichkeit der in Jesus ergangenen Offenbarung aufgelöst. Geschichte ist bei Slenczka nicht mehr Ort der Selbstmitteilung Gottes im Sinne von Offenbarung, sondern lediglich das Charakteristikum der gelebten Religion, die vom allzeit gültigen Wesen der Religion zu unterscheiden ist. Seine Argumentation hält also auf eine ungeschichtliche Disposition des Christentums zu, denn aufgrund seines eigenen Anspruchs auf konsequente Historisierung der Schriften des Alten Testaments kann Slenczka die alttestamentlichen Schriften nicht mehr in ihrer Dignität als Wort Gottes, als Selbstmitteilung Gottes und damit als Offenbarung wahrnehmen.

Das Christentum als Religion wäre dann lediglich Ausdruck eines allgemein menschlichen Phänomens: Ein derart ungeschichtliches, subjektiviertes Religionsverständnis widerspricht dem Selbstverständnis des Christentums als Offenbarungsreligion und löst das hoch komplexe Zueinander von Offenbarung, Tradition und Kirche eindimensional auf. Eine Vorordnung der Schrift als Autorität gegenüber Kirche und Tradition kann so nicht mehr gedacht werden und Kirche bleibt als Kommunikationsgemeinschaft, welche – als Akt der Vergemeinschaftung – Schriften sammelt, redigiert und in einem fortwährenden Tradierungsprozess trägt, ausgeblendet.⁷⁰ Die Reflexion auf Kanonizität im Raum der Kirche aber ist immer schon eine nachträgliche: das Konstatieren der Normativität der Heiligen Schrift als ein nicht unwesentlich machtförmiger Rationalisierungsprozess geschieht immer schon sekundär aus einer Interpretationsperspektive heraus. Das jahrhundertelange Ringen um den Kanon und das Festhalten an den Heiligen Schriften Israels ist Teil eines Identitätsdiskurses der Traditions- und Interpretationsgemeinschaft Kirche, der ekklesiologisch verortet und pneumatologisch bestimmt ist und selbst offenbarungstheologische Qualität hat – ebenso die intertextuellen Bezüge und alttestamentlichen Schriftzitate im Neuen Testament. Das Neue Testament und das Christentum sind auf die »bleibende Autorität der jüdischen Bibel«⁷¹ festgelegt.

Wenn Slenczka in seiner Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum vor allem die Differenzen betont und sie als strikt getrennte Religionen betrachtet, negiert er diese bleibende Verwiesenheit (Kapitel 2). Das gegenwärtige Judentum hat in seinem Entwurf für die Kirche *theologisch* keine Relevanz. Lediglich das biblische Volk Israel ist als historischer Bezugspunkt für ein Verständnis Jesu von Bedeutung. Dabei

69 Slenczka: Die Kirche und das Alte Testament, 119.

70 Vgl. dazu ausführlich Hoff: Glaubensräume, 325–352 (»Kapitel 14: Die Organisation normativer Glaubensräume«).

71 Hoff: Ekklesiologie, 224. Vgl. Kapitel 2.2 und 6.1.2.1.

wird übersehen, dass ebenso wie die Heilige Schrift der Kirche vorgegeben ist (sie verfügt nicht einfach über sie), der Kirche in ihrer Identitätsbestimmung das Judentum als ihr Gegenüber entgegentritt, über das sie nicht verfügt.⁷²

»Das Christliche trägt von Anfang an und bleibend die Signatur des Jüdischen, ist eingeschrieben in eine Geschichte, die zugleich die Geschichte einer anderen Religion ist. [...] Vielmehr ist das Alte Testament konstitutiv für christliche Identität. Christenmenschen leben als die, die sie sind, in einer bleibenden Spannung [...]. Wir können nicht Christen sein, ohne auf das Judentum bezogen zu bleiben.«⁷³

Slenczka jedoch glaubt, die Kirche käme für ihre Identitätsbestimmung ohne den jüdischen Alteritätsvermerk aus. Eine christliche Identitätsbestimmung unter Ausblendung des Judentums und des Alten Testaments verfehlt allerdings das eigene, christliche Selbstverständnis.

Folgte man Slenczka, wäre ein Dialog mit dem Judentum zwar als interreligiöser Dialog wie mit anderen nicht-christlichen Religionen möglich. Ein theologischer Dialog zwischen Judentum und Christentum aber wäre nicht nur nicht möglich, sondern für Slenczka auch gar nicht notwendig. Eine theologische Dignität dieses Dialogs wäre nicht mehr begründbar. Das Judentum würde als *locus theologicus*, der Dialog als Glaubens- und Erkenntnisraum christlicher Theologie aufgegeben (Kapitel 8.1) – antijudaistischen Theologien und ihren fatalen performativen, gewaltförmigen Auswirkungen wären Tür und Tor geöffnet.⁷⁴

72 Für Gregor Maria Hoff ist Israel der »Wurzelgrund der Kirche«, ohne den sie sich selbst nicht verstehen kann (vgl. Hoff: Gegen den Uhrzeigersinn, 94). Vgl. Kapitel 2.

73 Deeg, Alexander: Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität. In: Zeitzeichen 16 (2015) 7, 41–43, 43.

74 Vgl. dazu Christian Wiese: »Angesichts gegenwärtiger Debatten über die Bedeutung und über die Kanonizität des ›Alten Testaments‹ kommt in diesem Zusammenhang der christlichen Hermeneutik der Hebräischen Bibel besondere Bedeutung zu. Zu den kritischen Anfragen Leo Baecks 1954 zählte auch die Frage, ob die Kirchen bereit seien, anzuerkennen, dass die Schriften Israels die gemeinsame Grundlage von Judentum und Christentum seien und das Christentum ohne die Hebräische Bibel sein eigenes Wesen verfehlen würde. Jüdische Intellektuelle wie Baeck, Martin Buber und Franz Rosenzweig fürchteten nicht so sehr ein Christentum, das eine eigenständige, christliche Deutung der Hebräischen Bibel vertrat, sondern ein seiner Wurzeln beraubtes, neo-marcionitisches, »entjüdetes« Christentum. Ihr leidenschaftliches Plädoyer dafür, dass das Christentum um seiner selbst willen an der Hebräischen Bibel festhalten und zugleich die eigenständige jüdische Exegese anerkennen und zur Kenntnis nehmen möge, fand im Zuge des christlich-jüdischen Dialogs in den christlichen Theologien der letzten Jahrzehnte ein starkes Echo.« Wiese: Unterwegs zu einer historisch fundierten, theologisch achtsamen Dialogizität, o.S.

