

Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart

Eine neutestamentliche Standortbestimmung

Thomas Söding

Was heißt es, in der Gegenwart Exegese als Theologie, näherhin als Biblische Theologie zu treiben? Welche Fragen stellen sich? Welche Konzepte liegen vor? Mit welchen Einwänden ist zu rechnen? Wie wäre eine Biblische Theologie zu konzipieren, die ihr Interesse an der Einheit der Schrift im geistigen Horizont der Gegenwart begründen will und deshalb ihren Sinn nicht auf modische Aktualität, wohl aber auf kirchliche und gesellschaftliche Relevanz richtet?¹

1. Kontroversen

Die Diskussion um den Ansatz, die Aufgaben und die Ziele der Bibelwissenschaften ist gegenwärtig durch einen tiefen Widerspruch gekennzeichnet. Einerseits steht die Gattung der (Biblischen) Theologie des Alten und des Neuen Testaments in voller Blüte; andererseits ertönt von vielen Seiten harsche Kritik, die das Konzept einer theologischen Exegese prinzipiell in Frage stellt. So tief dieser Widerspruch ist, so sehr scheint er geeignet, die hermeneutische

¹ Der Versuch, eine Antwort auf diese Fragen finden, führt zu einer Standortbestimmung Biblischer Theologie und damit zu einem Ausgangspunkt für künftige Arbeit. Daß dieser Versuch von einem Neutestamentler und einem Theologen katholischer Konfession verantwortet wird, ist nicht zu übersehen. Freilich läßt sich das theologische Interesse am Neuen Testament, den neutestamentlichen Autoren gemäß, immer nur im Horizont der ganzen Heiligen Schrift rechtfertigen, und die katholische Konfession läßt, authentischer Katholizität gemäß, nicht in den Konfessionalismus zurückfallen, sondern die Einheit des Glaubens suchen.

Diskussion um die Möglichkeit und die Konzeption einer (Biblischen) Theologie des Alten und des Neuen Testaments weiterzuführen.

1.1 Das gegenwärtige Interesse an Biblischer Theologie

Aus neuerer Zeit liegen bedeutende Monographien zur Theologie des Alten² und des Neuen Testaments³ vor. Wie

² G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments I-II*, München ⁹1987 (1957-1960); W. Zimmerli, *Grundriß der alttestamentlichen Theologie* (ThW 3), Stuttgart ⁶1989 (1972); C. Westermann, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (ATD.E 6), Göttingen 1978; R. E. Clements, *Old Testament Theology*, London 1978; H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments I-II*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991-1992; O. Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments I: Grundlegung* (UTB 1747), Göttingen 1993; J. Schreiner, *Theologie des Alten Testaments* (NEB.A.T.E 1), Würzburg 1995; weiter W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte*, Neukirchen-Vluyn ⁷1990 (1968); A. Deissler, *Die Grundbotschaft des Alten Testaments*, Freiburg-Basel-Wien ²1995 (1972); G. Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin 1972.

³ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, durchges. u. erg. v. O. Merk (UTB 630), Göttingen ⁹1984 (1958); H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, bearb. v. A. Lindemann, München ⁴1987 (1967); W. G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes* (NTD.E 3), Göttingen ⁵1987 (1969); J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie*, Bd. I: *Die Verkündigung Jesu*, Göttingen ⁴1988 (1971); G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament*, Grand Rapids 1974; E. Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie* (ThW 5/1), Göttingen ³1984 (1974); K. H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments I-IV*, Düsseldorf 1968-1976; L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments I-II*; hg. v. J. Roloff (UTB 850), Göttingen ³1978 (1976); W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus*. Bd. 1: *Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung*, Münster ²1996 (1981); J. Gnilka, *Theologie des Neuen Testaments* (HThK.S 5), Freiburg-Basel-Wien 1994; C. E. B. Caird, *New Testament Theology*, ed. by L. D. Hurst, Oxford 1994; G. Strecker, *Neutestamentliche Theologie*, hg. v. F. W. Horn, Berlin 1996. Wichtig ist auch A. Weiser, *Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evange-*

unterschiedlich sie sich auch immer im einzelnen präsentieren, sind sie doch allesamt von der Suche nach der *Einheit* oder der *Mitte*, mindestens aber nach signifikanten Sinnlinien und charakteristischen Leitmotiven des Alten beziehungsweise des Neuen Testaments bestimmt. Besonders ambitioniert sind jene „Biblischen“ Theologien, die den gesamten zweiteiligen Kanon als Interpretationskontext ins Spiel bringen, um nicht nur die Einheit jeweils des Alten oder des Neuen Testaments, sondern der ganzen Heiligen Schrift zu eruieren und exegetisch fruchtbar zu machen.⁴ Diesen Theologien entsprechen auf neutestamentlicher Seite hermeneutische Konzeptionen, die auf die theologische, damit aber immer auch auf die kirchliche Verantwortung der wissenschaftlichen Schriftauslegung drängen und in der Wahrnehmung dieser Verantwortung die entscheidende Voraussetzung einer text- und sachgerechten Exegese erkennen: sei es in der Bejahung des gesamtbiblischen Evangeliums vom Versöhnungshandeln Gottes⁵, sei es in der Schulung des exegetischen Urteilsvermögens an der

lien (Studienbücher Theologie 8), Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

⁴ Einen Überblick verschafft der Sammelband von *Chr. Dohmen/Th. Söding* (Hg.), *Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn 1995. Von besonderer Bedeutung sind derzeit wohl drei ausgeführte Entwürfe: *B. S. Childs*, *Die Theologie der einen Bibel I-II* (amerik. 1992), Freiburg-Basel-Wien 1994-1996; *H. Hübner*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III*, Göttingen 1990-1995; *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. I: *Grundlegung. Von Jesus zu Paulus*, Göttingen 1992. Von etwas anderer Art ist (postum erschienen) *A. H. J. Gunneweg*, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, hg. v. *M. Oeming*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.

⁵ *P. Stuhlmacher*, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (ATD.E 7), Göttingen ²1986 (1979). - Diesem Ansatz eines Neutestamentlers, der auf der „alttestamentlichen“ Sprache des neutestamentlichen Evangeliums insistiert, korrespondiert das Konzept des Alttestamentlers *A. H. J. Gunneweg*, *Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik* (ATD.E 5), Göttingen ²1988 (1977), 183-187, der das neutestamentliche Christusevangelium zum Kriterium für die Geltung alttestamentlicher Positionen erklärt.

neutestamentlichen Botschaft selbst⁶, sei es in Erkenntnis der existentialen Dimension des im Wort der Schrift geoffenbarten Gotteswortes⁷, sei es - die traditionelle katholische Variante - im Verstehen des kirchlichen Glaubensurteils über die Heiligkeit der Schrift.⁸

1.2 Die gegenwärtige Kritik Biblischer Theologie

Die theologischen Exegese-Konzepte freilich werden gerade wegen ihrer Orientierung am Kanon durch namhafte Autoren in Frage gestellt, die sich die Lektionen der Religionsgeschichtlichen Schule⁹ zu eigen gemacht haben und um der intellektuellen Glaubwürdigkeit der Exegese willen einen hermeneutischen Standpunkt unter Absehung vom Kanon beziehen wollen - sei es mit Berufung auf die ethischen Ideale der Toleranz und Fairness, die strikte wissenschaftliche Unparteilichkeit einforderten und eine kirchliche Orientierung der Exegese keinesfalls zuließen¹⁰, sei es mit Be-

⁶ H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB)*, Zürich 1986.

⁷ H. Hübner, *Biblische Theologie als Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze*, hg. v. A. u. M. Labahn, Göttingen 1995.

⁸ Vgl. H. Schürmann, *Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag*, in: H. Frankemölle/K. Kertelge (Hg.), *Vom Urchristentum zu Jesus*. FS J. Gnlika, Freiburg-Basel-Wien 1989, 527-533; *Ders.*, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung*, in: K. Kertelge/T. Holtz/C. P. März (Hg.), *Christus bezeugen*. FS W. Trilling, Leipzig 1989, 11-42. Ähnlich zuvor vor allem H. Schlier, *Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments* (1957), in: *Ders.*, *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 7-24; *Ders.*, *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?* (1964), ebd., 35-62.

⁹ W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897.

¹⁰ H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London 1990; *Ders.*, *Die frühchristliche Gedankenwelt. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur „neutestamentlichen Theologie“*, in: Chr. Dohmen/Th. Söding (Hg.), *Eine Bibel - zwei Testamente* (o. Anm. 4), 253-265 (Lit.).

rufung auf die sozialgeschichtlichen Bedingungen der alttestamentlichen Literatur und die vielfältigen Verflechtungen der israelitischen Religion in die altorientalische Kultur¹¹, sei es mit Berufung auf das traditionsgeschichtliche Urteil, die frühchristlichen Schriften verständen sich „als Teil der nachkanonischen religiösen Literatur des Judentums“¹². Diesen Plädoyers für eine - im weitesten Sinn des Wortes - religionsgeschichtliche Alternative zur Biblischen Theologie entspricht eine Hermeneutik, die zwischen der historischen Interpretation und der aktualisierenden Applikation scharf trennt und die Wahrheitskriterien der *theologischen* Übersetzungsarbeit vor allem in ethischen Kategorien wie der Solidarität mit den Armen und der Option für die Befreiung der Unterdrückten definiert.¹³

1.3 Die gegenwärtige Herausforderung Biblischer Theologie

Die Notwendigkeit und theologische Produktivität religionsgeschichtlicher Arbeit am Alten und Neuen Testament kann nicht in Zweifel stehen. Aber die Konzeption einer religionsgeschichtlichen *Alternative* zur Biblischen Theologie ist aporetisch, aus allgemeinen hermeneutischen Gründen ebenso wie aus speziell exegetischen. Hermeneutisch läßt sich zeigen, daß die Wahrheitsfrage weder dispensiert noch ethisiert werden kann.¹⁴ Exegetisch läßt sich zeigen, daß *erstens* die biblischen Texte, indem sie von Gott sprechen, aus sich selbst heraus einen Anspruch erhe-

¹¹ R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I-II (ATD.E 8), Göttingen 1992, I 30-38.

¹² K. Berger, Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments (UTB), Tübingen²1995 (1994), 18. Vgl. dazu meine Rezension in: ThRev 94 (1998) 259-264.

¹³ K. Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988. Vgl. dazu die Debatte mit H. Weder in: EvTh 52 (1992) 319-331.

¹⁴ Daß Wahrheit ein Postulat kommunikativer Vernunft ist, zeigt J. Habermas, Die Einheit der Vernunft in der Vielheit ihrer Stimmen, Merkur 42 (1988) 1-14.

ben, der zum theologischen Verstehen drängt, daß *zweitens* speziell die neutestamentlichen Schriften, indem sie von Jesus Christus handeln, eine geradezu elementare Spannung zur Heiligen Schrift Israels aufbauen, die unabweisbar vor die Frage nach einer schriftgemäßen Verhältnisbestimmung stellt, und daß *drittens* den neutestamentlichen Schriften von Haus aus ein ekklesiales Element eigen ist, insofern sie die Glaubensgemeinschaft der Nachfolger Jesu begründen wollen und diese in radikaler Verbundenheit mit Israel sehen.¹⁵

Freilich: Auch wenn die religionsgeschichtlich motivierte Kritik nicht das Konzept Biblischer Theologie als solches in Frage stellen kann¹⁶, sind die genannten Einwände doch geeignet, die Augen für die großen Herausforderungen zu öffnen, vor die sich jede Biblische Theologie gestellt sieht, wenn sie sich gegenwärtig sowohl in der *Ekklesia* als auch in der *Akademia* verständlich machen will. Vier dieser Herausforderungen seien genannt. Sie alle ergeben sich aus der Heiligen Schrift selbst, wenn man sie in der Gegenwart liest. Sie alle haben Konsequenzen für die Konzeption Biblischer Theologie. Sie alle *fordern* aber auch eine Biblische Theologie - sonst können sie nicht bewältigt werden. *Erstens* kommt es darauf an, im innerkirchlichen Dialog, besonders zwischen der Exegese und der Dogmatik, die

¹⁵ Zur näheren Begründung der drei Thesen muß ich auf andere Beiträge verweisen: *Th. Söding*, Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der neutestamentlichen Exegese, NTS 42 (1996) 161-184; *Ders.*, Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht, in: *Dohmen/Söding* (Hg.), Eine Bibel - zwei Testamente (o. Anm. 4), 159-177; *Ders.*, Zugang zur Heiligen Schrift. Der Ort der historisch-kritischen Exegese im Leben der Ekklesia, GuL 105 (1993) 47-70.

¹⁶ Ausdrücklich hält *Albertz*, Religionsgeschichte Israels (o. Anm. 11), I 37, fest, daß er nicht prinzipiell gegen die Möglichkeit einer Theologie des Alten Testaments optiert, wohl aber in der gegenwärtigen Diskussionslage die Chancen religionsgeschichtlicher Arbeit höher einschätzt. *Berger* gibt seiner Theologiegeschichte des Urchristentums (o. Anm. 12) den Untertitel „Theologie des Neuen Testaments“.

Frage nach der Normativität der Heiligen Schrift für die Kirche und die Frage nach der Bedeutung der Ekklesia für das Verständnis der Bibel zu beantworten. Das große Thema, das der Biblischen Theologie damit gestellt wird, ist das Verhältnis von Kanon und Kirche - mitsamt den Konsequenzen für das Verständnis der Kirche und der Heiligen Schrift.

Zweitens kommt es darauf an, im ökumenischen Dialog zwischen den christlichen Konfessionen am Aufbau einer Kirchen-Einheit zu arbeiten, die jenseits starrer Konfrontationen und jenseits flüchtiger Relativierungen, vielmehr in der Konzentration auf das biblische, speziell das neutestamentliche Evangelium zu suchen ist. Das große Thema, das der Biblischen Theologie damit gestellt wird, ist das Verhältnis von Vielfalt und Einheit innerhalb der Heiligen Schrift - mitsamt den Konsequenzen für das Verhältnis zwischen den christlichen Konfessionen und Denominationen.

Drittens kommt es darauf an, im jüdisch-christlichen Dialog zu einer Überwindung latenter und allzu häufig manifester Antijudaismen der kirchlichen Theologie zu gelangen, ohne das Spezifikum des christlichen Gottesglaubens zu relativieren. Das große Thema, das der Biblischen Theologie damit gestellt wird, ist das Verhältnis zwischen den beiden Testamenten in der *einen* Heiligen Schrift - mitsamt den Implikationen für das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche.

Viertens kommt es darauf an, im interkulturellen Dialog das Proprium des christlichen Glaubens von seiner biblischen Grundlage aus so zu bestimmen, daß auch die Dignität nicht-biblischer Kulturen wahrgenommen wird, ohne daß die Konturen des entscheidend und unterscheidend Christlichen sich in amorphen Synkretismen aufzulösen beginnen. Das große Thema, das der Biblischen Theologie damit gestellt wird, ist das Verhältnis zwischen den altorientalischen und hellenistischen Religionen einerseits und den alt- und neutestamentlichen Theologien andererseits - mit allen Folgen für das christliche Verständnis der Offenbarung und der Religionen.

2. Problemfelder

Die vier großen Herausforderungen, denen sich eine exegetische Theologie der Heiligen Schrift gegenwärtig zu stellen hat, stehen untereinander in enger Verbindung. Gleichwohl formulieren sie auch jeweils spezifische Probleme.

2.1 Der innerkirchliche Dialog: Kanon und Ekklesia

Der ökumenische Dialog hat in den letzten Jahren den Blick für substantielle Gemeinsamkeiten geschärft, für jeweils konfessionsgeschichtlich bedingte Defizienzen und für jeweils konfessionell charakteristische Unterschiede. *Zum einen* ist klargestellt worden, daß das häufig mißverständene *et* des Konzils von Trient¹⁷ in der Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition ebenso wie die einschlägige Ausführung des Zweiten Vatikanischen Konzils in *Dei Verbum* 9 den biblischen Kanon nicht relativieren und abwerten will, sondern gerade dazu dient, die Suffizienz der Heiligen Schrift festzustellen, der apostolischen Tradition aber die Aufgabe der dauerhaften Vergegenwärtigung und authentischen Interpretation der Schrift zuzurechnen¹⁸, wobei die verbindliche Auslegung zwar in gravierenden Konfliktfällen letztinstanzlich durch das ordentliche und außerordentliche Lehramt geschieht, primär und

¹⁷ Trient wählt nicht das aus der altkirchlichen und scholastischen Tradition überlieferte *partim - partim*, sondern - bewußt? - das offener *et*. Vgl. R. J. Geiselman, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: M. Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, (123-206) 163.

¹⁸ Vgl. G. Wenz, Die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I: Kanon - Schrift - Tradition (DiKi 7), Freiburg-Göttingen 1992, 232-288; W. Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, ebd., 335-370.

basal aber in den Grundvollzügen der Ekklesia unter maßgeblicher Beteiligung der Theologie, nicht zuletzt der Exegese.¹⁹

Zum anderen ist klargestellt worden, daß das reformatorische Prinzip *sola scriptura* sich in seiner traditionskritischen Pointe nicht gegen die lebendige Weitergabe, Sicherung und Auslegung des biblisch fundierten Glaubens durch die Gemeinschaft der Glaubenden richtet, sondern gegen bestimmte Bräuche und Satzungen, die protestantischer Anschauung nach nur den Anschein authentischer Überlieferung hätten, in Wahrheit aber Menschensatzungen seien.²⁰

2.1.1 Die Bedeutung Biblischer Theologie für die Kanon-Theologie und die Ekklesiologie

Die Kirche ist nach katholischem und evangelischem Verständnis ihrem Wesen nach darauf angewiesen, im Wort der Heiligen Schrift das Evangelium Gottes zu hören. Sie ist ihrem neutestamentlichen Grundverständnis nach hörende Kirche, die das Wort, das ihr verkündigt worden ist, ihrerseits weiter verkündigt. Es muß ihr also essentiell darum zu tun sein, das Zeugnis der Schrift als Quelle und als Norm ihres Glaubens lesen zu können. Unter den geistesgeschichtlichen Bedingungen der Neuzeit, seit der Aufklärung²¹ und dem Durchbruch des historischen Denkens²²,

¹⁹ Vgl. Th. Söding, Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung - Lehramt - Rezeption (DiKi 9), Freiburg-Göttingen 1995, 72-121.

²⁰ Vgl. W.-D. Hauschild, Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation, in: Pannenberg/Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I (o. Anm. 18), 195-231.

²¹ Vgl. H. Lübke, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln 1986.

²² Vgl. P. Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1967.

setzt dies - bei aller legitimen Vielfalt der Zugänge zur Bibel - entscheidend die Wahrnehmung des *geschichtlichen* Schriftsinnes voraus. Hier ist die Exegese gefordert.

Sie hat sich heute in einer Zeit zu äußern, in der die Konturen des christlichen Bekenntnisses zu verschwimmen drohen und die Verbindlichkeit ekklesialer Praxis sich zu verflüchtigen scheint: sowohl im Zeichen eines Synkretismus, der scheinbar höchst tolerant, tatsächlich aber höchst ideologisch ist²³, als auch im Zeichen einer Ethisierung und Funktionalisierung des Glaubens, die scheinbar die sittliche und politische Verantwortung der Christen ernst nimmt, tatsächlich aber nur das Symptom einer inneren Auszehrung des Christlichen ist²⁴.

Gefragt ist also eine Präsentation der großen Konzeptionen und Themen biblischer Theologie, dargestellt in strenger methodischer Disziplin aus den alt- und neutestamentlichen Quellen heraus, eruiert im wirkungsgeschichtlich geschärften Problembewußtsein um die geistige Signatur vergangener, gegenwärtiger und absehbarer Zeit, formuliert in einer Sprache, die jenseits modischer Neologismen und erstarrter Traditionalismen strikt zur Sache der biblischen Texte, also zum alt- und neutestamentlichen Evangelium redet und auf diese Weise innerhalb - wie aber auch außerhalb - von Theologie und Kirche Verständnis zu finden hofft. Konzentriert auf ihre originäre Aufgabe, den geschichtlichen Sinn der biblischen Schriften zu rekonstruieren, kann die exegetische Theologie ihre große Stärke ausspielen: das geschichtliche Erinnerungsvermögen der Ekklesia zu schärfen, die große Vielfalt biblischer Theologien vor Augen zu

²³ Vgl. J. B. Metz, Religion, ja - Gott, nein, in: *Ders./T. R. Peters*, Gottespassion. Zur Ordensexistenz heute, Freiburg-Basel-Wien 1991, 14-62; *Ders.*, Der unpassende Gott, in: „Wir sind Kirche“. Das Kirchenvolksbegehren in der Diskussion, Freiburg-Basel-Wien 1995, 200-203.

²⁴ Vgl. F. Schumacher, Erlöst vom Schrecken der Zeit. Fragmente zur Verhältnis von Mythos und Verkündigung, in: *T. R. Peters/Th. Pröpper/H. Steinkamp* (Hg.), *Erinnern und Erkennen*. FS J. B. Metz, Düsseldorf 1993, 50-60.

führen, die Wechselwirkungen zwischen theologischen Positionen und kulturellen, ekklesialen, personalen Situationen aufzuzeigen. Im Maße, wie ihr dies aufgrund ihrer historischen und philologischen, hermeneutisch reflektierten Methodik gelingt, wird die Exegese aus sich selbst heraus, nämlich von den auszulegenden Schrifttexten her, Theologie. Im gleichen Maße trägt sie dazu bei, die ekklesiale Identität zu stärken: Sie erweist falsche Plausibilitäten und wohlklingende Tautologien gegenwärtiger Kirchen- und Theologensprache „als tönendes Erz und klingende Schelle“ (1Kor 13,1); sie kritisiert die Ethisierung des Evangeliums als Ausdruck eines Nomismus, der die Menschen an sich selbst scheitern läßt, weil sie die Gnade Gottes nicht wahrhaben wollen oder können (vgl. Gal 2,21)²⁵; vor allem macht sie die befreiende Kraft des biblisch-christlichen Gottesglaubens sichtbar²⁶.

So wichtig und schwierig die Arbeit an der theologischen Erschließung einzelner Texte und Themen ist, so wenig kann die Exegese schon allein damit ihrer ekklesialen Verantwortung gerecht werden. Erforderlich ist vielmehr, daß sie auch den Kanon selbst zum Thema macht und nicht nur seine Bedeutung für die Ekklesia, sondern zugleich auch die Bedeutung der Kirche für das Verständnis der kanonisierten Schriften reflektiert. Um diese Aufgabe zu lösen, muß sich die Exegese des Alten und Neuen Testaments nicht nur um die biblischen Theologien kümmern, sondern sich selbst als Biblische Theologie ausarbeiten.

2.1.2 Tendenzen der Forschung in der Verhältnisbestimmung von Kanon und Kirche

Gerade dort, wo sie zu ihrer ureigenen Fragestellung finden

²⁵ Vgl. H. Weder, Die Energie des Evangeliums. Hermeneutische Überlegungen zur Wirklichkeit des Wortes, ZThK.B 9 (1995) 94-119.

²⁶ Vgl. Th. Söding, Mehr als ein Buch. Die Bibel begreifen, Freiburg-Basel-Wien ²1996 (1995), 118-205.

müßte, wohnt der Biblischen Theologie von ihren Anfängen²⁷ her eine eigentümliche Ambivalenz inne.

Einerseits entsteht sie als theologische Disziplin, um die Bibelwissenschaft von der kirchlichen Dogmatik zu emanzipieren. Der Gegner war die protestantische Orthodoxie des ausgehenden 18. Jahrhunderts, deren *sola-scriptura*-Theologie in einer Lehre der Verbalinspiration erstarrte und gerade deshalb eine Hermeneutik der *dicta probantia* ermöglichte.²⁸ Bei Johann Philipp Gabler ist das Plädoyer für Biblische Theologie, das er in seiner Altdorfer Antrittsrede am 30. März 1787 gehalten hat²⁹, ein Plädoyer für die genaue Unterscheidung von biblischer und dogmatischer Theologie, damit aber ein Plädoyer für das *historische* Auslegen der Bibel, unabhängig von der auf die kirchliche Glaubensunterweisung ausgerichteten Dogmatik. In der Folgezeit sucht sich die Biblische Theologie immer wieder als bessere Alternative zur Dogmatik in Szene zu setzen.³⁰

Andererseits zeigte aber doch die Orientierung am Kanon die bleibend kirchliche Anbindung der Biblischen Theologie. Gablers Antrittsrede beginnt (in der Übersetzung Otto Merks) mit dem wunderbar gedrechselten Satz³¹:

„Daß die heiligen Bücher, besonders des Neuen Testaments, jene einzige und leuchtendste Quelle sind, aus der jede wahre und sichere

²⁷ Vgl. die monographische Darstellung von O. Merk, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Problem bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkung* (MThSt 9), Marburg 1972.

²⁸ Auf parallele Entwicklungen in der katholischen Theologie der Zeit macht P. Walter aufmerksam: Art. *Biblische Theologie*, LThK³ 2 (1994) (426ff.) 427.

²⁹ *Kleinere theologische Schriften*, hg. v. Th. A. Gabler u. J. G. Gabler, Bd. II, Ulm 1831, 179-198. Deutsche Übersetzung: O. Merk, a.a.O., 273-284.

³⁰ Vgl. H.-J. Kraus, *Die Biblische Theologie. Geschichte und Problematik*, Berlin ²1974 (1970), bes. die wertende Zusammenfassung S. 391-395. (Die katholische Exegese kommt freilich in diesem profunden Werk zu kurz.)

³¹ Merk, *Biblische Theologie* (o. Anm. 27), 273.

Erkenntnis der christlichen Religion zu schöpfen ist, und jenes heilige Palladium, zu dem wir bei der so großen Zweifelhafteit und Wechselhaftigkeit der menschlichen Wissenschaft einzig unsere Zuflucht nehmen müssen, wenn wir nach einer festen Einsicht in das göttliche Wesen streben und wenn wir eine sichere und zuverlässige Hoffnung auf das Heil annehmen wollen: Das freilich, hochangesehene Zuhörer, bekennen alle einstimmig, die zu der heiligen Gemeinde der Christen gezählt werden.“

Diese Ambivalenz - Emanzipation von kirchlich geprägter Dogmatik und Didaktik einerseits, Orientierung am kirchlich vorgegebenen Kanon andererseits - mochte geistesgeschichtlich unvermeidbar sein. Insbesondere hat sie der historischen Forschung einen Freiheitsraum in der evangelischen Theologie und Kirche erstritten, der damals und für lange Zeit in der katholischen Kirche kaum denkbar gewesen wäre. Dennoch ist diese Ambivalenz eine systematische Schwachstelle Biblischer Theologie. Sie bot eine breite Angriffsfläche für jene aufgeklärt-kritischen Exegeten, die nun - scheinbar konsequent - mit der Anbindung an die kirchliche Dogmatik auch die Anbindung an den kirchlich definierten Kanon auflösen wollten, auf diese Weise aber den Grundansatz der Biblischen Theologie konterkarierten. Dieser Entwicklung vermochte Gabler deshalb nicht zu steuern, weil er die Orientierung am Kanon nicht ihrerseits zum Gegenstand exegetisch-theologischer Arbeit gemacht und deshalb die Kirchlichkeit Biblischer Theologie nicht aus der Schrift selbst heraus geklärt hat.

Für dieses Defizit ist zweierlei verantwortlich: *Erstens* hat Gabler in seiner Kritik der altprotestantischen Verbalinspiration seinerseits das *sola scriptura* auf Kosten der apostolischen *traditio* gewichtet, indem er es nun offenbarungspositivistisch zu begründen suchte³²; *zweitens* hat er die Frage der Geltung biblischer Aussagen mit Hilfe der Unterscheidung zwischen „wahrer“, nämlich historisch auslegenden, und „reiner“, nämlich vernünftig erklärender Biblischer Theologie zu beantworten gesucht, als „Erklärung“ aber

³² Vgl. ebd., 99f.

nur das gelten lassen, was seinem vorgefaßten Urteil über eine prästabilisierte Harmonie von Offenbarung und aufgeklärter Vernunft entsprach.

2.1.3 Kirchlichkeit und Wissenschaftlichkeit Biblischer Theologie

Die Ambivalenz, von der die Biblische Theologie in ihrer Anfangszeit und lange Zeit danach hinsichtlich ihrer Kanon-Theologie und Ekklesiologie geprägt war, ist freilich kein Dilemma. Sie hängt nicht mit dem Ansatz Biblischer Theologie als solchem zusammen, sondern allein mit der Ausformung, die sie im Zeichen der Aufklärung gefunden hat; sie ist aber auch nicht der Preis historisch-kritischer Methodik, sondern ein unvermeidliches Resultat rationalistischer beziehungsweise historistischer oder positivistischer Hermeneutik. Deshalb läßt sich die Ambivalenz überwinden.

Erforderlich ist, daß der Standpunkt, die Blickrichtung, die Interessen des Bibel-Exegeten und des Bibel-Theologen eigens reflektiert werden, und zwar nicht nur im Vorfeld, sondern im ständigen Vollzug der exegetischen und theologischen Arbeit. So entspricht es dem von Hans-Georg Gadamer gewiesenen Weg der Hermeneutik³³, wie ihn die Biblischen Theologien von Peter Stuhlmacher, Brevard S. Childs und Hans Hübner - je auf ihre Weise - gehen. Der Interpretationshorizont, in dem sich die Bibel zeigt, ist aber in jedem Fall kirchlich bestimmt - wenn nicht durch das persönliche Bekenntnis des Forschers, so doch durch die Überlieferungsgeschichte der Schrift in der Erzähl- und Auslegungsgemeinschaft der an Jesus Christus Glaubenden. Daß die Wirkung der Schrift weit über die Grenzen der Ekklesia hinaus reicht, darf freilich nicht verkannt werden; eine ekklesiozentrische Hermeneutik, die nicht von der

³³ *H.-G. Gadamer*, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ⁶1990 (1960).

Universalität der Geistwirksamkeit geprägt wäre, hätte ihr Ziel verfehlt. Umgekehrt kann aber eine Hermeneutik, die der spezifischen Verbindung von Pneuma und Ekklesia nicht mehr inne würde, kaum zur Bibel-Theologie vorstoßen. Die kirchliche Tradition des Schriftverständnisses und des Schriftgebrauchs ermöglicht erst eine exegetische Arbeit, die nicht nur auf Erklären, sondern auf Verstehen zielt. Freilich ermöglicht eine wirkungsgeschichtlich problematisierte Exegese auch eine begründete Kritik kirchlicher Schrift-Traditionen, die jenseits pauschaler Verdächtigung und Affirmation eine schriftgemäße Einschätzung ihrer Verbindlichkeit und ihrer Veränderbarkeit begründet: wo sie den Sinn der Schrift erschließen und entfalten, zum Beispiel im Glaubensbekenntnis oder in der Trinitätstheologie, und wo sie ihn verdunkeln und verzerren, zum Beispiel im latenten Monophysitismus und Pelagianismus.

Wenn ein wirkungsgeschichtliches Problembewußtsein entsteht, das nicht nur die Dignität der Tradition erkennt, sondern auch ihre Kritik ermöglicht, kann die Wissenschaftlichkeit von der Kirchlichkeit und die Kirchlichkeit von der Wissenschaftlichkeit der Exegese nur profitieren.

2.1.4 Kanontheologische und ekklesiologische Konsequenzen

Der Zusammenhang von Kirche und Kanon, wie er in der Perspektive Biblischer Theologie erscheint, hat erhebliche Konsequenzen für eine (christliche) Theologie der Heiligen Schrift und der Kirche.³⁴

Die neuen Perspektiven auf das christliche Verständnis der Heiligen Schrift betreffen sowohl das Verständnis der Kanonisierung als auch das der Inspiration. Das Neue Testament ist im Schoß der urchristlichen Gemeinden entstan-

³⁴ Im folgenden greife ich Überlegungen auf, die ich in einem kleinen Beitrag angedeutet habe: *Th. Söding*, Bibel und Kirche. Ein Spannungsfeld voller Energie, *Impulse* 37 (1996) 2-5.

den, das Alte im Schoß des Gottesvolkes Israel, mit dem die Ekklesia - auch angesichts der Unterschiede zwischen Judentum und Christentum - radikal verbunden ist. Wenn dieser Zusammenhang, den die formgeschichtliche Schule gesehen hat, gewürdigt wird, ist es möglich, den Prozeß der Kanonisierung neu zu verstehen. Traditionell behindern konfessionalistische Tendenzen die Sicht. Während die katholische Theologie neuscholastischer Prägung einseitig die Autorität des kirchlichen Amtes bei der Definition des Kanons betonte und die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts auf der Basis einer ähnlichen Einschätzung zu dem Urteil gelangte, der Kanon sei ein autoritäres Dekret, aber nicht eine wissenschaftlich relevante Maßgabe, ist durch historische³⁵ und hermeneutische³⁶ Untersuchungen aus jüngerer Zeit eine wesentliche differenziertere Sicht angebahnt. Das Phänomen des Kanons ist nicht eigentlich von den Grenzfragen her zu verstehen, welche Bücher gerade noch und welche gerade nicht mehr in die Liste aufgenommen worden sind.

So interessant diese Probleme in historischer, hermeneu-

³⁵ Vgl. *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968; *A. Sand*, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (HDG I/3a.1), Freiburg-Basel-Wien 1974; *O. H. Steck*, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive, in: *Pannenberg/Schneider* (Hg.), Verbindliches Zeugnis I (o. Anm. 18), 11-33 (Lit.); *K. S. Frank*, Zur altkirchlichen Kanongeschichte, ebd. 128-155; *M. Hengel*, Die Septuaginta als „christliche Schriftensammlung“, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: *Ders./A. M. Schwemer* (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284; *B. M. Metzger*, Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung (engl. 1987), Düsseldorf 1993.

³⁶ Aus alttestamentlicher Perspektive vgl. *Chr. Dohmen/M. Oeming*, Biblischer Kanon - warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137), Freiburg-Basel-Wien 1992. Aus neutestamentlicher Perspektive fehlt eine hermeneutisch ähnlich reflektierte Darstellung; vgl. aber *U. Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1839), Göttingen² 1996 (1994).

tischer und theologischer Hinsicht auch sind, entscheidend ist die *zentrale* Perspektive des Kanons: das Offenbarungshandeln Gottes in der ihm selbst innewohnenden Normativität so zu erschließen, daß es durch das Medium des geschriebenen Wortes aktuelle und bleibende Relevanz gewinnt. Dann aber zeigt sich zum einen, daß die Kanonisierung nicht punktuell auf bestimmte historische Entscheidungen etwa einer Synode oder eines Konzils festgelegt werden kann, sondern als ein langer Prozeß verstanden werden muß, der mit der Entstehungsgeschichte der biblischen Bücher beginnt und mit ihrer Lesegeschichte noch in der Gegenwart andauert. Zum anderen zeigt sich, daß am Prozeß der Kanonbildung von Anfang an der Autor, der Text und der Leser als Kommunikationsgrößen aktiv einbezogen sind. Die Bibel ist im genuinen und spezifischen Sinn „Literatur für Leser“ (Harald Weinrich), insofern es - in der Breite der Texte - ihrem Anspruch und Gehalt entspricht, nicht nur die ästhetische, intellektuelle, psychische und pragmatische, sondern vor allem die religiöse und von dort her die ethische Dimension ihrer (potentiellen) Leserschaft zu erreichen, um sie nicht nur zu beeinflussen, sondern verbindlich zu prägen. Umgekehrt ist der Kanonisierungsvorgang ein Vorgang eminenter Rezeption³⁷: daß sich von Generation zu Generation Leser-Gemeinden bilden, die - wenigstens prinzipiell - die Normativität der biblischen Schriften bejahen.³⁸

Unter - pneumatologisch begründeter - Berücksichtigung der Ekklesiologie läßt sich auch die Theologie der Schriftinspiration neu verstehen.³⁹ Sie ist der Sache nach von den

³⁷ Vgl. dazu bereits *Chr. Dohmen*, Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine Annäherung von Exegese und systematischer Theologie, TThZ 96 (1987) 123-134.

³⁸ Nach katholischer Ekklesiologie ist dies der Kern des vielbeschworenen und bisweilen verdächtigten *sensus fidelium*; vgl. *Lumen Gentium* 12 (DH 4130; mit Verweis auf 1Thess 2,13); vgl. *Dei Verbum* 8 (DH 4210).

³⁹ Vgl. *J. Beumer*, Die Inspiration der Heiligen Schrift (HDG 1/3b), Freiburg 1968.

biblischen Texten selbst gefordert⁴⁰, sofern man mit ihnen von der Wirklichkeit der Selbstoffenbarung Gottes durch Menschenmund ausgeht.⁴¹ Sie ist aber deshalb nie allein autor- und text-, sondern immer zugleich leserbezogen zu verstehen. Unter den katholischen Theologen war es Karl Rahner, der diesem Verständnis Bahn gebrochen hat⁴²:

„Indem die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: indem sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift.“

Die Definition ist aufschlußreich, weil sie die Interdependenz von Kanon und Kirche herausstellt. Sie ist aber nicht unproblematisch, weil sie in doppelter Weise ekklesiozentrisch enggeführt ist. Einerseits wird Israels Bedeutung für die Entstehung des Alten Testaments (und des Neuen) ausgeblendet⁴³; andererseits wird die Normativität der Schrift für die Ekklesiologie zu wenig eingeholt; die Bibel erscheint nahezu als Funktion der Kirche. Biblisch-theologisch angemessener wäre es, unter pneumatologischem Vorzeichen von der Präsenz des Evangeliums als der im Verkündigungswort gegenwärtigen Rettungsmacht Gottes (vgl. Röm 1,16f.) auszugehen, die schon in den alttestamentlichen, dann aber auch in den neutestamentlichen

⁴⁰ Vgl. *Stuhlmacher*, Verstehen (o. Anm. 5), 52-58; *H. Schürmann*, Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: *Kertelge/Holtz/März* (Hg.), Christus bezeugen. FS W. Trilling (o. Anm. 8).

⁴¹ Überdies spiegelt sie sich im Anspruch mancher Texte; vgl. *Söding*, Mehr als ein Buch (o. Anm. 26), 16-31, 346-379.

⁴² *K. Rahner*, Über die Schriftinspiration (QD 1), Freiburg-Basel-Wien 1958, 56f.

⁴³ Vgl. *P. Grelot*, Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, in: *E. Klinger/K. Wittstadt* (Hg.), Glaube im Prozeß. FS K. Rahner, Freiburg-Basel-Wien 1984, 563-579; auch *Chr. Dohmen*, Vom Umgang mit dem Alten Testament (NSK.AT 27), Stuttgart 1995, 74-80.

Schriften bezeugt wird.⁴⁴ Über das Medium des Textes werden Autor und Leser vom Geist Gottes je auf ihre Weise so inspiriert, daß Gottes Evangelium seine Macht entfalten kann. Inspiration erweist sich unter diesem Aspekt als pneumatisch begründete Kompetenz der biblischen Autoren, in ihrer Gesamtheit Gottes Offenbarungshandeln wahrzunehmen und erzählerisch, konfessorisch, reflexiv, poetisch so zur Sprache zu bringen, daß Einverständnis mit Gott, seinem Willen, seinem Handeln, seinem Wesen möglich wird. Inspiration erweist sich aber auch als pneumatisch begründete Kompetenz der Leser, jene Schriften in ihrer Gesamtheit als Zeugnis der Wahrheit Gottes erkennen zu können und in Ehren zu halten.⁴⁵ Und Inspiration erweist sich nicht zuletzt als pneumatisch begründete Kompetenz des gesamten Schrift-Textes, die Kommunikation zwischen seinen Autoren und seinen Adressaten so zu steuern, daß sich die Verfasser mit ihren Einsichten und Botschaften verständlich machen können und die Leser die Wahrheit des Evangeliums dort zu erkennen beginnen, wo sie im geschriebenen Wort tatsächlich zur Sprache kommt.

Schaut man umgekehrt vom Kanon inspirierter Schriften auf die Ekklesia, zeigt sich, daß sie gerade als Kirche qualifiziert ist, kraft des Geistes die biblischen Schriften als inspirierte Texte zu lesen, so wie Israel als Gottesvolk durch seine Bibel definiert wird. Der Kanonisierungsprozeß erweist sich mithin - von den Anfängen der Schriftwerdung des Neuen Testaments und der davon beeinflussten Rezep-

⁴⁴ Von dort her ist das alte Problem des Verhältnisses von Inerranz und Inspiration gut aufzuschlüsseln; vgl. *Dei Verbum* 11 [DH 4216]: „... daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“; vgl. *Dei Verbum* 7 [DH 4027]. Zur Einordnung vgl. *H. Gabel*, Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.

⁴⁵ Hier zeichnen sich wiederum gute Verbindungen zu rezeptionsästhetischen Interpretationsansätzen ab; vgl. *U. H. J. Körtner*, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik, Göttingen 1994.

tion der Bibel Israels her - als kirchenkonstituierender Vorgang. Bis in die Gegenwart hinein vollzieht sich die Kirche in höchster Weise als sie selbst nicht nur in den Sakramenten, sondern auch in der Lesung und Auslegung der Heiligen Schrift. Die Kirche vom Kanon her zu verstehen (nicht im exklusiven, aber im positiven Sinn), heißt: sie als Erinnerungsgemeinschaft zu verstehen, die im gemeinsamen Gedenken der biblisch bezeugten Offenbarungsgeschichte zusammenfindet. Dieser Einigungseffekt ist freilich zuerst ein pneumatischer. Es ist der präexistente und erhöhte Jesus Christus, der sich durch das Pneuma in seinem Geschick so vergegenwärtigt, daß Kirche entsteht. Es ist nicht so, daß das biblisch ausgerichtete Erinnerungsvermögen der Gläubenden das Wort Gottes hervorbringt; sondern es ist das in Jesus fleischgewordene (Joh 1,14) Wort Gottes, das die biblisch orientierte Einbildungskraft und das biblisch ausgerichtete Erinnerungsvermögen der Ekklesia hervorbringt. Dies geschieht nicht nur im Lesen der Schrift, aber es geschieht auch in den Sakramenten immer als Vergegenwärtigung jenes Evangeliums, das in seiner geschichtlichen Breite und theologischen Tiefe authentisch durch die Heilige Schrift bezeugt wird.

Im Kanon gründet Kirche, wie umgekehrt der Kanon in der Kirche entsteht - beides in der pneumatischen Wirkungsgeschichte des Evangeliums, also unter Einschluß aller nur denkbaren menschlichen Schwachheit und dennoch unter der (johanneischen) Verheißung, daß die Jünger Jesu in der Wahrheit des Evangeliums gehalten bleiben. Diesen Zusammenhang von Kanon und Ekklesia nicht nur einzuschärfen und vorzuhalten, sondern aus der Schrift zu erschließen und zu bestimmen, ist nicht die geringste Aufgabe Biblischer Theologie. Sie kann freilich nur erfüllt werden, wenn der Blick zugleich auf die anderen Problemfelder gerichtet bleibt: Vielfalt und Einheit der Ekklesia, Israel und Kirche, Weltreligionen und biblischer Glaube.

2.2 Der ökumenische Dialog: Vielfalt und Einheit der Schrift

Der Dialog zwischen Protestanten und Katholiken über die jeweilige Identität der Konfessionen und die Einheit der Ekklesia steht, wenn die Anzeichen nicht trügen, am Beginn einer neuen Phase. Die Aufmerksamkeit jener Jahrzehnte, in denen der Übergang von der alten Kontroverstheologie zur neuen ökumenischen Theologie erfolgte, war nicht zuletzt durch die Notwendigkeit geprägt, den Schutt wegzuräumen, der sich in Jahrhunderten konfessionalistischen Streits aufgetürmt hatte, und die Schätze zu bergen, die unter den Trümmern der gescheiterten Kircheneinheit zu finden waren. Mehr noch bestand die Aufgabe darin, gemeinsame Plattformen abzumessen und aufzurichten, die nicht von den konfessionellen Unterschieden erschüttert, aber auch nicht von theologischen Kompromissen vorgezeichnet, sondern durch substantielle Gemeinsamkeiten bestimmt werden konnten.⁴⁶

Die Klärungen, die in dieser Phase erzielt wurden, sind ein Pfund, mit dem gewuchert werden muß. Dennoch weitet sich heute der ökumenische Horizont. Denn es stellt sich neu die Frage, welches theologische und ekklesiologische Potential den verbliebenen Unterschieden zwischen den Konfessionen innewohnt. Eine Ökumene, die zur Abschleifung konfessioneller Profile und zum Verlust konfessioneller Traditionen führte, wäre eher als Verlust denn als Gewinn zu verbuchen. Wechselseitige Kritik und Relativierung sind unbedingt erforderlich, ebenso nötig ist aber auch die Wahrnehmung jener theologischen, kerygmatischen und lebenspraktischen Spannungen, von denen die Kirche überhaupt erst in der Vielfalt ihrer Charismen lebt. Zu fragen,

⁴⁶ Vgl. die Dokumentation von *H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Bd. I: *Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene 1931-1982*, Paderborn-Frankfurt/M. 1983; Bd. II: *Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltenebene 1982-1990*, Paderborn-Frankfurt/M. 1992.

welche Unterschiede kirchentrennenden Charakter und welche kircheneinenden Charakter haben, eröffnet der ökumenischen Verständigung ganz neue Perspektiven. Diesen Fragen nachzugehen, könnte auch dazu führen, nicht nur Vergangenheitsbewältigung zu treiben, sondern zugleich Zukunftschancen zu öffnen: die Theologie in einem ökumenischen Klima weiterzuentwickeln, das nicht nur Schönwetterperioden kennt, sondern auch Sturmzeiten und Gewitterfronten.

2.2.1 Die Bedeutung Biblischer Theologie für die Ökumene

Ernst Käsemann hat 1951 formuliert⁴⁷:

„Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, das heißt in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit vielmehr die Vielzahl der Konfessionen.“

Dieser These, die viel Zustimmung gefunden hat, ist entschieden zu widersprechen. Daß sie die Frage der Einheit der Schrift wie der Einheit der Kirche nicht schlichtweg obsolet werden läßt, sagt ihr Autor selbst. Sein Beitrag zur Kanon-Thematik verbleibt nicht beim Postulat einer divergierenden Pluralität, sondern endet mit einem Bekenntnis zur Einheit:

„Die Spannung von Geist und Schrift ist konstitutiv. Das heißt, daß der Kanon nicht einfach mit dem Evangelium identisch und Gottes Wort nur insofern ist, als er Evangelium ist und wird. Insofern begründet dann auch er die Einheit der Kirche. Denn allein das Evangelium begründet die eine Kirche in allen Zeiten und an allen Orten.“

Doch mit diesem bedenkenswerten Votum ist das Problem

⁴⁷ E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: *Ders.* (Hg.), *Das Neue Testament als Kanon*, Göttingen 1970, (124-133) 131, 133.

nicht gelöst, sondern nur verschoben. Denn erstens ist das *eine* Evangelium nur in den vielen Stimmen der neutestamentlichen Autoren zu hören, und zweitens ist die entscheidende Aufgabe gerade eine Reflexion über die Einheit stiftende Funktion der Vielfalt und die Vielfalt begründende Einheit des Evangeliums.

Gerade hier zeichnet sich ein zentrales Arbeitsfeld theologischer Exegese ab - wie umgekehrt das Problem allein im Horizont einer exegetischen Theologie gelöst werden kann. Da aber die Einheit des Neuen Testaments nur im Horizont der *ganzen* Heiligen Schrift gesehen werden kann, ist die Hermeneutik einer *Biblischen* Theologie angezeigt. Sie hat enorme ekklesiologische Konsequenzen. Denn so wie die Biblische Theologie im Rückblick auf die Schrift das Verhältnis von Einheit und Vielfalt zu beschreiben vermag, gibt sie zugleich vor, wie sich sowohl die Vielfalt persönlicher Glaubensüberzeugungen als auch die Differenzen der konfessionellen Traditionen zur Einheit des Glaubens, der Taufe und der Kirche (vgl. Eph 4,4ff.) verhalten können.

2.2.2 Tendenzen der Forschung in der Verhältnisbestimmung von Einheit und Vielfalt der Schrift

Schaut man auf die neueren Biblischen Theologien, lassen sich drei Tendenzen erkennen, die alle unterschiedliche Richtungen einschlagen, allesamt wichtige Perspektiven öffnen, aber auch allesamt Probleme aufwerfen.

1) *Brevard S. Childs* entwirft seinen „canonical approach“ in kritischer Auseinandersetzung mit Käsemann. Dessen Kanon-These schlägt er dem Erbe der Aufklärung, nicht dem der Reformation zu.⁴⁸ Childs weist darauf hin, daß jeder Versuch, einen Kanon im Kanon zu definieren, letztlich ein Dogma, und sei es das einer aufgeklärten, emanzipatorisch engagierten Theologie, dort ansetzt, wo die Kirche mit

⁴⁸ *Childs*, Theologie der einen Bibel (o. Anm. 4), I 254ff. Vgl. *Ders.*, Biblische Theologie und christlicher Kanon, JBTh 3 (1988) 13-27.

gutem Grund ein Korpus Heiliger Schriften gesehen habe: bei der Selbstvergewisserung über die verbindliche Grundlage ihres Glaubens.⁴⁹ Zwar sei „Sachkritik“ angezeigt⁵⁰, doch nicht auf der Ebene eines „synchronischen“ Vergleichs der verschiedenen theologischen Positionen innerhalb des (Alten und) Neuen Testaments, sondern nur in der jeweiligen Relation zum bezeugten Offenbarungshandeln Gottes. Damit scheint zwar ein Ausweg aus der Aporie Käsemanns gewiesen. Aber das Problem der Unterschiedlichkeit und Divergenz theologischer Positionen, die in diesem Kanon gesammelt sind, ist nicht gelöst. Childs scheint das Bild wechselseitiger Spiegelungen, Ergänzungen und Begrenzungen der verschiedenen alt- und neutestamentlichen Theologien in ihrer gemeinsamen Perspektive auf Gott beziehungsweise Jesus Christus vorzuschweben.⁵¹ Doch dieses Bild ist allzu harmonisch, obschon zuzugestehen ist, daß in der Geschichte der historisch-kritischen Exegese nicht selten die Gegensätze zwischen verschiedenen Theologien überbetont worden sind⁵².

2) *Peter Stuhlmacher*, Käsemann-Schüler und Käsemann-Kritiker, läßt sich stärker als Childs vom Problem der verschiedenen und zum Teil widersprüchlichen Theologien der Bibel bedrängen. Er verfolgt freilich das Konzept, nicht einen Kanon im Kanon zu definieren; vielmehr will er in einer weiterführenden Aneignung der Schrift-Theologie Martin Luthers eine „Mitte“ der Schrift lokalisieren, auf die hin

⁴⁹ Weniger stark sind seine beiden anderen Argumente: Daß die *gesamte* Bibel das schwache Wort schwacher Menschen ist (vgl. 2Kor 12), trägt in der Sache nichts aus; und daß Käsemann den kerygmatischen Charakter des Neuen Testaments verfehle, weil er historisch-kritisch argumentiere, baut Gegensätze zwischen Verkündigung und Geschichte wie zwischen Glaube und Vernunft auf, die biblisch gerade nicht begründbar sind.

⁵⁰ *Childs*, *Theologie der einen Bibel* (o. Anm. 4), II 446.

⁵¹ *Ebd.*, 111-117.

⁵² Kritische Bedenken äußert *U. Wilckens*, *Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung*, in: *Pannenberg/Schneider* (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II* (o. Anm. 19), 13-71.

und von der her alle biblischen Texte auszulegen und in ihrem spezifischen Gewicht zu bestimmen seien. Diese Mitte sieht er in der Versöhnungslehre, wie sie bei Paulus ihren klarsten Ausdruck gefunden habe.⁵³ Dieser Ansatz ist nicht zuletzt deshalb weiterführend, weil er in der Soteriologie den Nerv der biblischen Theologien erkennt und das *solus Deus* der eschatologischen Rettung festhält, das neutestamentlich durch das *solo Christo* definiert wird. Gleichwohl ist vom Ansatz einer „Mitte“ der Schrift her das hermeneutische Problem schwer zu lösen.⁵⁴ Denn zum einen bleibt die Frage offen, nach welchen Kriterien das Werturteil über die Versöhnungstheologie im allgemeinen, die paulinische Rechtfertigungslehre im besonderen gefällt wird und wie weit sie als Gradmesser für die Beurteilung der matthäischen, johanneischen, markinischen, lukianischen Theologie mit ihren doch je eigenen Ansätzen taugt. Vor allem aber wird bei einem hermeneutischen Projekt, das nach der „Mitte der Schrift“ sucht (unabhängig davon, wo man sie zu finden glaubt), zu wenig das *Prae* der Offenbarung vor dem Zeugnis beziehungsweise der Geschichte vor deren Erzählung und Reflexion beachtet. Dieses *Prae* ist aber für die Theologie des Kanons schlechthin konstitutiv.

3) *Hans Hübner* weist an dieser Stelle über Stuhlmachers Konzept hinaus. Zwar ist auch er der Auffassung, daß die paulinische Versöhnungslehre wie kein anderer Topos die genuin neutestamentliche Theologie auf den Punkt bringe, von dem her sich auch die Relevanz der alttestamentlichen Schriften erschließe. Aber in den Prolegomena ist dieser

⁵³ *P. Stuhlmacher*, Die Mitte der Schrift - biblisch-theologisch betrachtet, in: *K. Aland/S. Meurer* (Hg.), Wissenschaft und Kirche. FS E. Lohse, Bielefeld 1989, 29-56; *Ders.*, Biblische Theologie (o. Anm. 4), I 32f. Zu beachten (Wie treibt man Biblische Theologie?, Neukirchen-Vluyn 1995, 70) ist aber auch die überzeugende Absetzung von einem „Paulinismus“, wie er etwa bei *S. Schulz*, Die Mitte der Schrift, Stuttgart 1976, zu beobachten ist.

⁵⁴ Vgl. meine Rezension in: *ThRev* 91 (1995) 381-384, bes. 383.

hermeneutische Standpunkt⁵⁵ doch in einen Abriß der Geschichte des biblischen Offenbarungsbegriffs eingeordnet, der durch eine von Rudolf Bultmann und Karl Rahner inspirierte, letztlich aber auf Martin Heidegger zurückgehende Reflexion auf die Korrespondenz zwischen dem sich als *Deus pro nobis* offenbarenden Gott und dem durch diese Offenbarung zum Hörer des Wortes werdenden Menschen existentialtheologisch unterfangen wird.⁵⁶ Freilich führt genau diese existentialtheologische Zuspitzung dazu, daß - trotz der zahlreichen luziden Einzelstudien in den „Mesolegomena“ - doch nicht die ganze Vielfalt und Vielstimmigkeit der biblischen Theologien der soteriologisch relevanten Offenbarungsgeschichte Gottes positiv zugeordnet, sondern immer wieder auf den archimedischen Punkt des sich im gepredigten Wort als Richter und weit mehr noch als Lebensretter offenbarenden Gottes und des im Hören dieses Wortes sich selbst findenden Menschen reduziert wird.

Ergebnis: Der Versuch einer neuen Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit kann sich die Arbeit der vorliegenden „Biblischen Theologien“ in entscheidender Hinsicht zunutze machen.

1) Von *Brevard S. Childs* ist vor allem die Fundierung in der *ganzen* Schrift aufzugreifen, wengleich das Problem der Differenzierung zwischen den verschiedenen alt- und neutestamentlichen Theologien noch schärfer gestellt zu werden verdient.

2) Bei *Peter Stuhlmacher* ist zu lernen, daß - jenseits der Option für einen „Kanon im Kanon“ - „Sachkritik“ unvermeidlich ist, sowohl innerhalb der beiden Testamente als auch zwischen ihnen. Aber die Hermeneutik einer „Mitte der Schrift“ ist aporetisch, sofern sie auf der Ebene der theologischen Konzeptionen angesiedelt bleibt; sie muß,

⁵⁵ *Hübner*, *Biblische Theologie* (o. Anm. 4), I 226.

⁵⁶ Vgl. jetzt auch *H. Hübner*, *Deus hermeneuticus*, in: *Th. Söding* (Hg.), *Der lebendige Gott. Studien zur Theologie des Neuen Testaments* (NTA 31), Münster 1996, 50-58.

dem Anlaß und der Intention der biblischen Texte gemäß, von dem her entwickelt werden, was in den biblischen Schriften bezeugt wird: zuerst und zuletzt das geschichtliche Handeln Gottes zum Gericht und mehr noch zur Rettung der Menschen.⁵⁷

3) *Hans Hübner* schließlich ist darin zu folgen, daß er die Biblische Theologie, wie es neuzeitlichem Denken gemäß ist, in der Kategorie der Offenbarung begreift. Doch wäre zu bedenken, daß nicht allein der Begriff, sondern, untrennbar damit verbunden, die Geschichte der Offenbarung in ein inneres Verhältnis zur Biblischen Theologie gesetzt werden müßte, wenn zusammen mit der Einheit auch die Vielfalt der Schrift gewürdigt werden soll.⁵⁸

2.2.3 Vielfalt und Einheit der biblischen Theologien

Über Einheit und Vielfalt der Schrift neu nachzudenken setzt zunächst eine Vergewisserung über den biblischen Begriff von Einheit und das biblische Verständnis von Vielfalt voraus. Die hermeneutischen Kategorien, mit denen die Biblische Theologie arbeitet, müssen ihrerseits schrift-

⁵⁷ Vgl. *K. Lehmann*, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: *J. Schreiner* (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, (40-80) 69: „Wenn das menschliche Denken zu dem glaubensbegründenden Ereignis der Offenbarung einen diesem entsprechenden Zugang gewinnen will, muß es also in ein solches denkendes Verhalten zu diesem kommen, daß es diesen Vorsprung unableitbarer Geschichte zu wahren vermag.“

⁵⁸ Dem entspricht dogmatisch die Aufgabe, das Zueinander von Offenbarungen und Offenbarung, also die *oeconomia revelationis*, zu bedenken; vgl. *W. Pannenberg*, Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte, in: *W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie II, Freiburg-Basel-Wien 1985, 84-107. Wichtige Impulse gibt *H. Hübner* selbst: Offenbarungen und Offenbarung. Philosophische und theologische Erwägungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament, in: *S. Pedersen* (ed.), *New Directions in Biblical Theology. Papers of Aarhus Conference*, September 16-19, 1992 (NT.S 76), Leiden 1994, 10-23.

gemäß sein. Besonders aufschlußreich und ekklesiologisch unmittelbar einschlägig ist das Leib-Gleichnis 1Kor 12,12-27⁵⁹. Es zeigt, daß „in Christus“ (Röm 12,5) kraft des Geistes die Einheit im gleichen Maße wie die Vielfalt und die Vielfalt im gleichen Maße wie die Einheit wächst. Jedes uniformistische Verständnis der Schrift-Einheit wäre deshalb im Ansatz verfehlt, weil es die Kreativität des Geistes (vgl. 1Kor 12,3-11) unterschätzt, wie umgekehrt jede unbegrenzte Offenheit abzuweisen ist, weil sie der Einheit des Geistes widerspricht.

Das paulinische Leib-Gleichnis weist damit aber auch darauf hin, daß das Verhältnis von Einheit und Vielfalt der Heiligen Schrift nicht in einem allgemeinen religionstheoretischen, philosophischen, literatur-, geschichts- oder kulturwissenschaftlichen Sinn bestimmt werden kann, sondern - unter Beachtung aller religionstheoretischen, philosophischen, literatur-, geschichts- oder kulturwissenschaftlichen Erwägungen - nur in einem streng biblisch-theologischen Sinn. Von der Einheit der Schrift kann allein deshalb gesprochen werden, weil es den *einen* Gott gibt, der sich durch die biblischen Schriften als der *eine* Gott offenbart, und von der Vielfalt der alt- und neutestamentlichen kann nur deshalb gesprochen werden, weil Gott sich durch die Zeiten der Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums hindurch in den biblischen Schriften als der Gott erweist, der menschliches Leben in seiner ganzen Breite und Tiefe durch die Krisis hindurch zur Rettung führt. In diesem Sinn ist Hebr 1,1f. ein Kardinalsatz Biblischer Theologie.⁶⁰

Demnach besteht die Aufgabe Biblischer Theologie zu-

⁵⁹ Zur Einzelauslegung und ekklesiologischen Auswertung verweise ich auf meinen Beitrag *Th. Söding*, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1Kor 12,27). Exegetische Beobachtungen an einem zentralen Motiv paulinischer Ekklesiologie (1991), in: *Th. Söding*, Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie (WUNT 93), Tübingen 1997, 272-299.

⁶⁰ Vgl. *O. Hofius*, Biblische Theologie im Lichte des Hebräerbriefes, in: *Pedersen* (ed.), *New Directions in Biblical Theology* (o. Anm. 57), 108-125.

nächst darin, in geschichtlicher Perspektive die biblischen Texte in der ganzen Vielfalt und Vielstimmigkeit ihrer Positionen zur Geltung zu bringen.⁶¹ Das schuldet sie ihrem historisch-kritischen Gewissen; das schuldet sie den kanonisierten Autoren und Schriften, die alle das Recht auf je eigene Wahrnehmung beanspruchen dürfen; das schuldet sie der Ekklesia, die auf die ganze Breite alt- und neutestamentlicher Theologien angewiesen ist, wenn sie aus der Schrift leben soll; das schuldet die Biblische Theologie aber auch ihrem genuin *theologischen* Interesse, wenn anders es der *Deus semper maior* ist, dessen Offenbarung im Wort der Heiligen Schrift sie bedenkt. Es gilt das Bilderverbot - im Kult, auch in der Theologie, selbst im Kanon. Gott ist der je größere Gott. Deshalb kann es nicht lediglich *eine* Formel, *eine* Konzeption, *eine* Erzählung, *einen* Gedanken geben, die ihn fassen. Es bedarf einer Vielfalt - einer Vielfalt freilich, die von Uniformität genau so weit entfernt ist wie von Beliebigkeit.

Umgekehrt ist die Einheit der Schrift nur im Nachzeichnen der *Geschichte* biblischer Theologien aufzufinden und in Würdigung prinzipiell *aller* Aspekte alt- und neutestamentlicher Texte. Denn wenn die Schrift-Einheit der Einzigkeit Gottes entspricht, wird sie gerade *durch* die Vielfalt der biblisch-theologischen Positionen konstituiert. *Ob* dies tatsächlich so ist, entscheidet sich prinzipiell daran, ob die biblischen Schriften - je auf ihre Weise - nicht nur je für sich allein, sondern in ihrem komplexen Miteinander den Blick auf den „lebendigen Gott“ freigeben, der die menschliche Schuldverfallenheit aufdeckt, um sie rein aus Gnade und Barmherzigkeit zu überwinden.

Zusammengefasst: Die Pluralität biblischer Theologien ist eine Voraussetzung ihrer Kanonizität; umgekehrt ist die Einheit biblischer Theologien eine Voraussetzung ihrer

⁶¹ Näheres dazu in meinem Beitrag *Th. Söding, Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Schriftauslegung*, ThGl 80 (1992) 27-59.

Vielfalt. Die Vielstimmigkeit und Vielfältigkeit, ja der Spannungsreichtum und die wenigstens partielle Widersprüchlichkeit all der theologischen Positionen, Intentionen und Implikationen, die sich in den alt- und neutestamentlichen Schriften widerspiegelt und von ihnen angestoßen finden, ist nicht nur ein Problem, das daraus resultiert, daß die Bibel eine ganze Bibliothek ist, die über einen sehr langen Zeitraum hinweg von vielen Händen geschaffen und zusammengestellt worden ist. Vielmehr ist es ja geradezu *das* Kennzeichen Gottes im Alten und Neuen Testament, *in der Geschichte* zu handeln und auf diese Weise seine Einheit zu offenbaren. Also ist die Vielstimmigkeit der biblischen Theologien, sofern sie die Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns des einen Gottes bezeugt, die Bedingung der Möglichkeit einer Biblischen Theologie, die auf die Einheit der Schrift abhebt und die Schrift als geschichtliches Glaubenszeugnis versteht⁶². Umgekehrt ist aber die Einheit, sofern sie offenbarungstheologisch begründet ist, immer zugleich die Bedingung der Möglichkeit vielfältiger Theologien in der Heiligen Schrift.

2.2.4 Ökumenische Konsequenzen

Die Perspektive theozentrischer Soteriologie, in der sich von einem neutestamentlichen Standpunkt aus die Einheit der Schrift in der Vielfalt der biblischen Schriften zeigt, favorisiert ein „Modell“ der Kircheneinheit, das gleichfalls durch die Vielzahl der Charismen und Traditionen konstituiert wird, sofern sich diese Vielzahl ihrerseits aus dem gesamtbiblischen Zeugnis ableiten läßt. Innerneutestamentlich läßt sich die Notwendigkeit der Identitätsbildung und der Grenzziehung idealtypisch am Beispiel des Galaterbriefes

⁶² Zu diesem Verständnis vgl. *Th. Söding*, Geschichtlicher Text und Heilige Schrift. Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: *Th. Sternberg* (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg-Basel-Wien 1992, 73-130.

ablesen. Die unterschiedliche Bewertung der Konflikte mit den „eingeschlichenen Falschbrüdern“ (Gal 2,4) auf dem „Apostelkonzil“ einerseits, mit Kephas und „den übrigen Juden(christen)“ (Gal 2,13) beim „Antiochenischen Zwischenfall“ andererseits weist einen Weg. Beide Male geht es um das Gesetz, beide Male im Sinn des Paulus um die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5.14). Dennoch sieht Paulus im einen Fall die Kirchengemeinschaft faktisch aufgehoben (vgl. Gal 1,6-9), während er im anderen Fall nach wie vor nicht nur an der Kircheneinheit festhält (Gal 2,10), sondern offenkundig auch das persönliche Verhältnis zu Petrus und selbst zu Jakobus nicht zerbrochen sieht (vgl. 1Kor 3,22; 9,5; 15,5-11). Dafür sind schwerlich allein taktische Gründe ausschlaggebend. Vielmehr bleibt aus paulinischer Sicht ein entscheidender Unterschied zwischen beiden Konflikten. Den Gegnern in Jerusalem unterstellt Paulus (wohl zu Recht), sie würden die Rettung an die Gesetzesobservanz binden; Petrus hingegen vereinnahmt er (ob zu Recht oder nicht) für das in Gal 2,16 rekapitulierte Glaubenswissen, daß die Rechtfertigung nicht aus Werken des Gesetzes geschieht, sondern allein durch den Glauben an Jesus Christus. Der Vorwurf, den Paulus erhebt, ist der der „Heuchelei“ (Gal 2,13) - weniger im Sinne eines moralisch anfechtbaren als eines theologisch inakzeptablen Auseinanderfallens von Wissen und Handeln. Nicht daß sie die „Wahrheit des Evangeliums“ verfälschten, hält Paulus seinen Kontrahenten in Antiochia vor, sondern daß sie „nicht auf dem rechten Weg waren zur Wahrheit des Evangeliums“. Mit anderen Worten: Paulus zieht Petrus nicht der Häresie, sondern der Inkonsequenz.

Dieser paulinischen Position kommt paradigmatische Bedeutung zu: Aus neutestamentlicher Sicht wäre die Einheit der Schrift und die Einheit der Kirche erst dort zerbrochen, wo - mit allen ethischen Implikationen - die Hoffnung nicht mehr allein auf die schöpferische Gnade Gottes gerichtet wäre, die durch Jesus Christus eschatologische Wirklichkeit geworden ist. Wo aber dieser „Kanon“ (Gal 6,16) beachtet wird, öffnet sich ein großer Raum, in dem sich eine

Vielzahl durchaus unterschiedlicher Theologien einrichten können. Selbst für scharfe Kontroversen über den richtigen Weg bleibt ein breiter Spielraum, wenn die Kontroversen ihrerseits der Profilierung einer christozentrischen Theologie dienen.⁶³

2.3 Der jüdisch-christliche Dialog: Altes und Neues Testament

Erst langsam dringt es in das Bewußtsein christlicher Exegeten, welche hermeneutische Relevanz es hat, daß der erste Teil der christlichen Bibel den Juden die ganze Heilige Schrift ist.⁶⁴ Es ist nicht nur zu würdigen, daß die wesentlichen Teile des „Alten Testaments“, nämlich „Gesetz und Propheten“, aber auch bedeutende Passagen der „Schriften“ im Judentum längst vor dem Neuen Testament kanonischen Rang genossen haben und von Jesus, dem Urchristentum wie der Alten Kirche aus dieser jüdischen Tradition heraus heilig gehalten worden sind. Es ist auch andererseits zu würdigen, daß Juden bis heute an der Kanonizität allein ihrer Heiligen Schriften festhalten und Christen, die das Alte Testament als Teil der *Biblia Christiana* studieren, sich deshalb immer Seite an Seite mit ihnen wiederfinden. Die hermeneutischen Chancen, die für die christliche Bibelauslegung darin liegen, daß die alttestamentlichen Schriften im Schoß Israels gewachsen sind und daß es die

⁶³ Von besonderer Relevanz ist die Arbeit des „Jaeger-Stählin-Kreises“ an der Aufarbeitung der Kontroversen aus der Reformationszeit. Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, Lehrverurteilungen - kirchentrennend?, Bd. I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hg. v. K. Lehmann/W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986.

⁶⁴ Zu dessen Bedeutung vgl. aus alttestamentlicher und judaistischer Sicht *Chr. Dohmen/G. Stemberger*, Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart-Berlin-Köln 1996.

Zeitgenossenschaft mit jüdisch-theologischer Schriftexegese gibt, werden erst langsam erkannt. Dazu hat in Deutschland vor allem der Schock des Holocaust beigetragen, der die Frage nach den Ursachen und Konsequenzen christlicher Judenfeindschaft in neuer Brisanz aufgeworfen hat und zu einer christlichen Gewissenserforschung führen muß.⁶⁵ Der jüdisch-christliche Dialog, den führen zu dürfen die Christen zumal in Deutschland dankbar sein müssen, steht gegenwärtig vielleicht an einer ähnlichen Wegscheide wie die innerchristliche Ökumene. In den ersten Jahrzehnten mußte das Augenmerk der Christen vor allem darauf gerichtet sein, „das Jüdische am Christentum“⁶⁶ zu erkennen: den israelitischen Kontext des „Alten Testaments“, das Jude-Sein Jesu, die Verwurzelung des Neuen Testaments in der Heiligen Schrift Israels, die eigene Würde jüdischer Schrift-Theologie. Das Arbeitsfeld, das sich in diesem Blickwinkel auftut, ist zwar schon intensiv beackert, aber nach wie vor äußerst fruchtbar. Zunehmend muß aber auch die Frage gestellt werden, welche Relevanz den essentiellen, durchweg christologisch markierten Unterschieden zwischen Judentum und Christentum zufallen. Daß sich der Rückfall in die alte Abgrenzungshermeneutik verbietet, versteht sich von selbst. Ähnlich fatal wären alle Assimilationsversuche. Christen haben sich vielmehr zu fragen, inwieweit ihr eigenes Christsein durch das Judesein der Juden problematisiert wird und in welchem Maße diese Problematisierung zur Inspirierung eines Christseins beiträgt, das um sein charakteristisches Profil weiß und nicht nur die Gemeinsamkeiten mit dem Judentum, sondern auch die Unterschiede zu ihm für die Arbeit am Aufbau eines solidarischen Miteinanders zu nutzen bemüht ist. Für die christliche Schrift-Theologie ist diese Aufgabe untrennbar mit der Stellung des Alten Te-

⁶⁵ Den langsamen Prozeß des Umdenkens dokumentieren *R. Rendtorff/H. H. Henrix* (Hg.), *Die Kirchen und das Judentum. Dokumente 1945 bis 1985*, Paderborn-München ²1989.

⁶⁶ Vgl. *N. Lohfink*, *Das Jüdische am Christentum*, Freiburg-Basel-Wien 1987. Lohfink stellt indes stark auf das gesellschaftliche Moment des Glaubens ab.

staments im Kanon christlicher Theologie verbunden.

2.3.1 Die Bedeutung Biblischer Theologie für den jüdisch-christlichen Dialog

Das gedankliche Zentrum Biblischer Theologie ist die rechte Unterscheidung und Verbindung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Mit Georg Lorenz Bauer steht die Unterscheidung der beiden Testamente im Anfang Biblischer Theologie.⁶⁷ Zwar hat diese Differenzierung in der Folge - nicht zuletzt wegen der arbeitstechnisch bedingten Aufgabenteilung zwischen der alt- und der neutestamentlichen Exegese an den Universitäten - oft zu einer faktischen Aufspaltung geführt. Dennoch gibt es kein Zurück hinter die Einsicht in die Unterschiede zwischen beiden Testamenten. Sie ist eine zwingende Konsequenz geschichtlichen Verstehens. Auf einen kurzen Nenner gebracht: Während das Alte Testament seinem Literalsinn nach von Jesus durchgehend schweigt, ist die Messianität des Mannes aus Nazareth das durchgängige Thema der neutestamentlichen Schriften. Die rechte Unterscheidung zwischen den beiden Testamenten in der einen Heiligen Schrift der Christen ist die Voraussetzung dafür, das Alte Testament weder zu vereinnahmen noch zu neutralisieren, sondern sowohl in seinem Eigenwert als auch in seiner Relation zum neutestamentlich bezeugten Grundgeschehen des Wirkens, des Leidens und der Auferweckung Jesu zu würdigen.⁶⁸ Das ist aber gleichzeitig die Voraussetzung dafür, eine christliche Theologie Israels und des Judentums zu konzipieren⁶⁹, die sowohl der Verwurzelung der Ek-

⁶⁷ Vgl. Merk, *Biblische Theologie* (o. Anm. 27).

⁶⁸ Gute Ansätze dazu markieren Chr. Dohmen/F. Mußner, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg-Basel-Wien 1993.

⁶⁹ Einen Durchbruch erzielte C. Thoma, *Christliche Theologie des Judentums*, Aschaffenburg 1978; vgl. Ders., *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Aschaffenburg 1993.

klesia in Israel eingedenk ist als auch der Zeitgenossenschaft zwischen Judentum und Christentum und der gemeinsamen Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes.

Die rechte Verbindung zwischen beiden Testamenten, die aufgrund der Einheit des christlichen Kanons zu postulieren ist, kann nur auf der Grundlage ihrer rechten Unterscheidung gefunden werden. Deshalb stehen alle hermeneutischen Konzepte in der Kritik, die entweder allein die *interpretatio Christiana* des Alten Testaments für theologisch relevant erklären⁷⁰ oder aber die Kanonizität des Alten Testaments qualitativ höher als die des Neuen einschätzen⁷¹. Aussichtsreich ist nur eine Verhältnisbestimmung, die in gleichem Maße die Bedeutung des Alten wie des Neuen Testaments steigen läßt, so daß die spannungsvolle Einheit zwischen beiden sichtbar wird.⁷²

2.3.2 Tendenzen der Forschung in der Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Testamenten

Die vorliegenden Konzepte Biblischer Theologie weichen bei der Verhältnisbestimmung zwischen den Testamenten

⁷⁰ So J. Becker, Grundzüge einer Hermeneutik des Alten Testaments, Frankfurt/M. 1993; vgl. Ders., Christologische Deutung des Alten Testaments, in: Dohmen/Söding (Hg.), Eine Bibel - zwei Testamente (o. Anm. 4), 17-28.

⁷¹ So A. A. van Ruler, Die christliche Kirche und das Alte Testament (BEvTh 23), München 1955.

⁷² Dem entspricht prinzipiell, was E. Zenger als „Hermeneutik der kanonischen Dialogizität“ einfordert: Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 20. Doch fragt sich, ob in seinen Entwurf schon das Neue Testament ebenso „stark“ gemacht wird wie das Alte; vgl. Ders., Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf ⁴1994 (1991); Ders., Am Fuß des Sinai, Gottesbilder des Ersten Testaments, Düsseldorf ²1994 (1993); Ders., Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz, in: Dohmen/Söding (Hg.), Eine Bibel - zwei Testamente (o. Anm. 4), 143-158.

in charakteristischer Weise voneinander ab.⁷³

Der kanongeschichtliche Ansatz, den Brevard S. Childs favorisiert⁷⁴, soll in einem ersten Schritt die Theologie des Alten Testaments, der *Biblia Hebraica*, für sich darstellen, und zwar auf der Ebene seiner kanonischen Endgestalt unter Würdigung der Reihenfolge der biblischen Bücher, um so die normative Funktion der Bibel für Israel zu erkennen. In einem zweiten Schritt soll dann die spezifische Theologie des Neuen Testaments vorgestellt werden, nun aber in traditionsgeschichtlicher Differenzierung, vom ältesten Kerygma über Paulus zu den Evangelien und in das nachapostolische Zeitalter hinein. Die Aufgabe des dritten, abschließenden Schrittes ist es dann, Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Kontinuität und Diskontinuität zwischen beiden Testamenten festzuhalten, um zu einem Urteil über den Hauptinhalt ihres Glaubens zu gelangen: Welches sind die zentralen theologischen, soteriologischen, anthropologischen, eschatologischen und ethischen Aussagen der beiden Testamente? Und vor allem: Inwieweit verweisen die beiden Testamente in der Fülle ihrer Themen und der Vielfalt ihrer Texte auf die Wirklichkeit Gottes, die durch Jesus Christus erschlossen wird, beziehungsweise auf Jesus Christus als die sich in beiden Testamenten gleichbleibende göttliche Wirklichkeit⁷⁵? Da das Alte und Neue Testament

⁷³ Im folgenden führe ich Überlegungen weiter, die ich bereits andernorts dokumentiert habe: *Th. Söding*, Alles neu!? Neutestamentliche Anmerkungen zum Verhältnis zwischen beiden Testamenten, *BiLit* 68 (1995) 162-172; in leicht überarbeiteter Form wieder abgedruckt in: *G. Steins* (Hg.), *Leseordnung. Zum Umgang mit der Bibel in der Liturgie. Sonderheft Gottes Volk*, Stuttgart 1997, 78-91.

⁷⁴ *Childs*, *Theologie der einen Bibel* (o. Anm. 4), bes. I 111-116; vorher: *Ders.*, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; *Ders.*, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia-London 1985; *Ders.*, *The New Testament as Canon*, Philadelphia-London 1985; *Ders.*, *Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht*, in: *Dohmen/Söding* (Hg.), *Eine Bibel - Zwei Testamente* (o. Anm. 4), 29-34.

⁷⁵ *Childs*, *Theologie der einen Bibel* (o. Anm. 4), I 111. Die sehr

jeweils nur Ausschnitte dieser Wirklichkeit bieten, können sie, so Childs, auch nur im dialogischen Miteinander die Einheit der Schrift konstituieren.

Die Stärke dieses Ansatzes liegt neben vielem anderen⁷⁶ nicht nur darin, die hermeneutische Funktion des Kanons ebenso ernst zu nehmen wie die eschatologische Bedeutung des Christusgeschehens; seine Stärke liegt auch darin, zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zuerst genau zu differenzieren, um dann erst beides zusammenzuschauen; und seine Stärke liegt nicht zuletzt darin, die Einheit der Schrift nicht einfach auf der Ebene der Glaubenszeugnisse selbst zu suchen, sondern von dem her zu erschließen, was sie bezeugen.

Gleichwohl birgt der Ansatz Schwächen. Sie liegen nicht zuletzt in der Präsentation des Alten Testaments: Die Orientierung an der durch den Kanon selbst dokumentierten Geschichte Israels steht in Spannung zu historischen und traditionsgeschichtlichen Forschungen, erweist sich damit aber als fundamentaltheologisch problematisch. Die Bedeutung der Septuaginta für das antike Judentum und das Neue Testament wird nicht recht gewürdigt. Überdies bleibt die Frage nach dem Verhältnis zwischen den für sich selbst sprechenden Schriften Israels und der *interpretatio Christiana* offen. Vor allem aber ist die thematische Erschließung der Theologie trotz aller erkennbaren Differenzierungsansätze nicht frei von Harmonisierungen. Die Unterschiede beispielsweise zwischen paulinischer und johanneischer Theologie werden in der geschichtlichen Rekonstruktion durchaus angesprochen, doch in der thematischen Entwicklung nicht mehr eingeholt. Schließlich bleibt die Bedeutung

steile christozentrische Formulierung ist in anderen Ausführungen stärker theozentrisch ausgerichtet; zum Beispiel *Ders.*, Beziehung (o. Anm. 74), 33: „Das Ziel der Interpretation der christlichen Schriften ist es, beide Testamente als Zeugnis derselben göttlichen Realität zu verstehen, die im christlichen Bekenntnis der Gott und Vater Jesu Christi ist.“

⁷⁶ Nicht zuletzt in dem Anstoß für eine redaktions- und kompositionsgeschichtliche Betrachtung der alttestamentlichen Schriften.

der geschichtlichen Gestalt Jesu unerörtert, die aber im Konzept einer Biblischen Theologie eine Schlüsselbedeutung haben müßte.

Das Hauptproblem des *canonical approach* liegt darin, daß er zwar die Spannung zwischen den beiden Testamenten würdigt und die Einheit der Schrift in der von ihnen bezeugten Wirklichkeit Gottes sucht, aber nicht die volle Vielfalt, geschweige die partielle Widersprüchlichkeit biblischer Theologien in ein inneres Verhältnis zur theologisch begründeten Einheit der Schrift bringt.

Der traditionsgeschichtliche Ansatz, den vor allem Hartmut Gese⁷⁷ und Peter Stuhlmacher⁷⁸ verfolgen, sieht die Verbindung zwischen den beiden Testamenten dadurch gegeben, daß die Geschichte Jesu den Abschluß- und Höhepunkt der Erwählungs- und Verheißungsgeschichte Israels bilde. Es käme also einerseits vom Alten Testament her darauf an, dessen essentielle Offenheit zum Neuen aufzuweisen und andererseits vom Neuen Testament her dessen essentielle Verwurzelung im Alten Testament nachzuzeichnen. Theologisch hängt diese Konzeption an der Einzigkeit Gottes, historisch an der These, daß der alttestamentliche Kanon für die Urchristenheit im wesentlichen noch nicht abgeschlossen gewesen sei, sondern sich zusammen mit dem neutestamentlichen in *einem* Prozeß herausgebildet habe, wobei für die christlichen Autoren die *Biblia Graeca*

⁷⁷ H. Gese, Vom Sinai zum Zion (BEvTh 64), München ³1990 (1974); *Ders.*, Zur biblischen Theologie, Tübingen ³1989 (1977); *Ders.*, Alttestamentliche Studien, Tübingen 1991; vgl. jetzt auch *Ders.*, Über die biblische Einheit, in: *Dohmen/Söding* (Hg.), Eine Bibel - zwei Testamente (o. Anm. 4), 35-44.

⁷⁸ Vgl. neben seiner Biblischen Theologie (o. Anm. 4): P. Stuhlmacher, Schriftauslegung auf dem Weg zur Biblischen Theologie, Göttingen 1975; *Ders.*, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981; *Ders.*, Wie treibt man Biblische Theologie? (o. Anm. 53); *Ders.*, Biblische Theologie des Neuen Testaments - eine Skizze, in: *Dohmen/Söding* (Hg.), Eine Bibel - zwei Testamente (o. Anm. 4), 275-292.

maßgebend gewesen sei.⁷⁹

Die Stärken dieses Modells sind in vielerlei Hinsicht unübersehbar, nicht nur in den zahlreichen weiterführenden Einzelstudien und den vielfältigen Hinweisen auf die alttestamentlichen Vorprägungen und urchristlichen Neuprägungen zentraler biblischer Theologoumena, sondern auch im Ansatz selbst: Es wird auf die Relevanz der Septuaginta und der „deuterokanonischen“ beziehungsweise „apokryphen“ Bücher für die Herausbildung des neutestamentlichen Kerygmas hingewiesen⁸⁰; es wird die Bedeutung des Frühjudentums als Wurzelgrund der neutestamentlichen Theologien erkannt; und es wird auf die durchgängige Theozentrik beider Testamente verwiesen. Besonders wichtig scheint zweierlei: zum einen, daß die konkrete Traditionsgeschichte der alt- und neutestamentlichen Schriften zum Gegenstand theologischer Reflexionen gemacht wird; zum anderen, daß der Programmatik neutestamentlicher Autoren entsprochen wird, erst das Christusgeschehen sei in seiner futurisch- und präsentisch-eschatologischen Dimension die definitive Selbstmitteilung Gottes, in der auch die alttestamentlichen Offenbarungen zu ihrem Ziele kämen.

Dennoch erheben sich kritische Einwände: Vor allem fragt sich, ob durch das Insistieren auf traditionsgeschichtlichen Kontinua nicht der tiefe Einschnitt, der durch das Kommen Jesu Christi gesetzt ist, strukturell, wengleich nicht immer faktisch, relativiert wird.⁸¹ Im Gefolge dessen fällt es einer

⁷⁹ Vgl. *H. Gese*, Zur biblischen Theologie (o. Anm. 77), 10-13; *P. Stuhlmacher*, Biblische Theologie (o. Anm. 4), I 4-9.

⁸⁰ Vgl. *P. Stuhlmacher*, Die Bedeutung der Apokryphen und Pseudepigraphen für das Verständnis Jesu und der Christologie, in: *S. Meurer* (Hg.), Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont, Stuttgart 1989, 13-25. Vgl. auch *N. Walter*, „Bücher - so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ...“? Karlstadt, Luther - und die Folgen, in: *Tragende Tradition. FS M. Seils*, hg. v. *A. Freund u.a.*, Frankfurt/M. 1992, 173-197.

⁸¹ Hier setzt die Kritik von *G. Strecker* und *U. Schnelle* an: Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen ³1989, 148. Sie scheint freilich überzogen, wenn sie das Konzept

traditionsgeschichtlich angelegten Biblischen Theologie vom Ansatz her durchaus schwer, sowohl den Eigenwert des Alten Testaments wie auch die Neuheit des Neuen Testaments zu erkennen und theologisch fruchtbar zu machen.⁸² Ist das Alte Testament wirklich, nicht nur im faktischen Stand seines Kanonisierungsprozesses, sondern auch seiner historischen Bedeutung nach prinzipiell auf das Christusgeschehen hin offen? Fragen ergeben sich aber auch auf der anderen Seite: Ist nicht Jesus auf eine ganz andere Weise der Messias, als es nach dem alttestamentlichen und frühjüdischen Zeugnis zu erwarten gewesen wäre?⁸³ Und ist nicht gerade dieses Anders-Sein die Voraussetzung dafür, daß er tatsächlich die Erfüllung der Verheißungen ist?

Das Hauptproblem des traditionsgeschichtlichen Ansatzes liegt darin, daß er zwar, zum Teil überstark, die Kontinuität zwischen beiden Testamenten betont, die in der Identität Gottes begründet ist, aber kein positives Verhältnis zu jener eschatologischen Diskontinuität gewinnen kann, die durch Jesus Geschichte geworden ist.

Der rezeptionsgeschichtliche Ansatz, den Hans Hübner verfolgt⁸⁴, setzt bei der Bedeutung an, die das Alte Testa-

einer Biblischen Theologie *als solches* zu treffen meint.

⁸² Eine bedenkenswerte Gegenkritik formuliert *Stuhlmacher*, *Biblische Theologie* (o. Anm. 4), I 31f. Tatsächlich ist ihm beizupflichten, daß die Einzigartigkeit Jesu nur dann bestimmt werden kann, wenn sein Judesein berücksichtigt wird. Allerdings bleibt immer noch die Frage offen, wie sich die Einzigartigkeit Jesu Christi zur Annahme eines essentiellen Traditionskontinuums zwischen dem Alten und dem Neuen Testament verhält.

⁸³ Vgl. *J. Schreiner*, *Das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament* (1987), in: *Ders.*, *Segen für die Völker*, hg. v. *E. Zenger*, Würzburg 1987, (392-407) 398.

⁸⁴ Programmatisch: *H. Hübner*, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht* (1988), in: *Ders.*, *Biblische Theologie als Hermeneutik* (o. Anm. 7), 175-190; vgl. über seine dreibändige *Biblische Theologie des Neuen Testaments* hinaus noch:

ment im Neuen gewinnt. Entscheidend ist die Differenzierung zwischen dem „Alten Testament“ in seinem ursprünglichen, mittels historisch-kritischer Interpretation zu eruierenden Ursprungssinn und seiner selektierenden und interpretierenden Anverwandlung in den neutestamentlichen Rekursen auf die „Schrift“. Einerseits wird herausgearbeitet, in wie starkem Maße die neutestamentlichen Autoren in der Formulierung ihrer entscheidenden theologischen Positionen nicht nur sekundär abstützend, sondern argumentativ grundlegend die „Schrift“ heranziehen.⁸⁵ Andererseits wird aber ebenso klar herausgestellt, wie groß nicht immer, aber sehr häufig der Abstand zwischen dem rekonstruierbaren Literalsinn eines alttestamentlichen Textes und seiner Rezeption im Neuen Testament ist.⁸⁶ Die Konsequenz: Normativ für eine christliche Theologie und Hermeneutik der Heiligen Schrift sei das Alte Testament nicht „an sich“, welches vielmehr von den Christen vorbehaltlos als die Bibel Israels anzuerkennen sei, sondern nur so, wie es im Neuen Testament zur Sprache komme.

Tatsächlich erweist sich die Differenzierung zwischen dem geschichtlichen Ursprungssinn und dem neutestamentlich rezipierten Sinn als fundamentalhermeneutisch notwendig und weiterführend. Zum einen bringt sie die Rezeptionsästhetik ins Spiel, die geeignet ist, die Fixierung auf die historisch-kritisch zu eruierende Erstbedeutung eines Textes aufzulösen. Zum anderen gewinnt die Frage, wie im Neuen Testament das Alte gesehen worden ist und wie sich diese Sicht zum „Selbstverständnis“ der aus ihren geschichtlichen

Ders., Was ist Biblische Theologie?, in: *Dohmen/Söding* (Hg.), Eine Bibel - zwei Testamente (o. Anm. 4), 209-223.

⁸⁵ Daran scheitert die diametral entgegengesetzte Theorie von *W. Schmithals*, Das Alte Testament im Neuen. Zum Problem einer „gesamtbiblischen Theologie“, in: *E. Lade* (Hg.), Christliches ABC heute und morgen. Handbuch für Lebensfragen und kirchliche Erwachsenenbildung, Bad Homburg 1996, 247-284.

⁸⁶ Das betont auch - ohne *Hübners* Konsequenzen - *N. Walter*, Zur theologischen Problematik des christologischen Schriftbeweises im Neuen Testament, NTS 41 (1995) 338-357.

Voraussetzungen interpretierten Bibel Israels verhält, eine Schlüsselbedeutung bei der Konzeption einer jeden Biblischen Theologie, die noch einmal kritisch auf ihre exegetische Grundlage reflektiert. Dennoch bleibt das Bedenken, daß der alttestamentliche Literalsinn theologisch nicht angemessen gewichtet wird und deshalb die Verwurzelung des christlichen Glaubens im Glauben Israels nicht hinreichend bedacht wird. Überdies geriete der rezeptionsgeschichtliche Ansatz, wenn er verabsolutiert würde, in die Gefahr, eine „Biblische Theologie“ nicht aus den alt- und neutestamentlichen Texten selbst herauszulesen, sondern vom Neuen Testament her in die alttestamentlichen Schriften hineinzuprojizieren; das aber wäre ein Unterfangen, das fundamentaltheologisch vor erhebliche Probleme stellt, insofern gerade an dieser zentralen Stelle nicht von der konkreten Entstehungsgeschichte und ursprünglichen Bedeutung der Texte her argumentiert werden könnte.

2.3.3 *Spannung und Einheit der beiden Testamente*

Von der Einheit der Schrift in der Zweiheit der Testamente kann nur in jener *theologischen* Hinsicht gesprochen werden, die durch das Christusgeschehen definiert wird. Einerseits markiert das „Kommen des Glaubens“ (Gal 3,23.25; vgl. 4,4f.) im Gang der Offenbarungsgeschichte einen epochalen Einschnitt, der durch die Unterscheidung der beiden Testamente angezeigt wird. Andererseits ist es aber gerade dieses eschatologische Ereignis der Menschwerdung, des Wirkens, des Leidens, der Auferstehung und Erhöhung Jesu, das im Vorgriff auf die Vollendung des Reiches Gottes die Einheit eben jener Geschichte der Selbstmitteilung Gottes konstituiert⁸⁷, die sich auf unterschiedliche Weise in beiden Testamenten widerspiegelt. So wie die Einheit und die Vielfalt der Schrift in der geschichtlichen Perspektive

⁸⁷ Vgl. *W. Pannenberg*, *Systematische Theologie I-III*, Göttingen 1988-1993.

theozentrischer Soteriologie einander wechselseitig bedingen, so auch die Spannung und Einheit der beiden Testamente.

In *geschichtlicher* Hinsicht zeichnen sich sowohl die Trennungs- als auch die Verbindungslinien zwischen beiden Testamenten deutlich ab. Einerseits kann kein Zweifel bestehen: Der Mutterboden des Neuen Testaments ist das Alte Testament. Jesus und die meisten Autoren des Neuen Testaments sind Juden, die aus der „Schrift“ leben. Das Urchristentum entwickelt sich zuerst an den Orten des palästinischen und hellenistischen Judentums. Nicht viele, aber einige wenige Juden (vgl. Röm 11,1-10) sehen in neutestamentlicher Zeit das Christentum als Konsequenz ihres Judentums. Die Kanonisierungsprozesse des Alten und des Neuen Testaments überschneiden sich. Mehr noch: Die neutestamentlichen Schriften thematisieren - in je unterschiedlicher Weise und Dichte - die Geschichte Israels als auch für die Ekklesia konstitutive Erwählungs-, Verheißungs-, Straf- und Rettungsgeschichte, und zwar in den Grundzügen so, wie sie im Alten Testament, besonders durch deuteronomistische Traditionen, dargestellt wird.⁸⁸ Umgekehrt gibt es nicht sehr zahlreiche, aber gewichtige Stimmen im Alten Testament, die einer universalistischen und transzendentalen Öffnung des Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und Israel das Wort reden⁸⁹; überdies kennt das Alte Testament in verschiedenen Variationen die Verheißung des „Neuen Bundes“⁹⁰. Diese Texte sind nicht nur aus dem israelitischen Judentum erwachsen, sondern öffnen sich auch nach wie vor einer jüdischen Interpretati-

⁸⁸ Vgl. *U. Luz*, Art. Geschichte IV, TRE 12 (1984) 595-604.

⁸⁹ Solche Tendenzen, in denen er den Grundprozeß alttestamentlicher Theologie erkennen will, beschreibt *Gese*, Vom Sinai zum Zion (o. Anm. 77), 23-30.

⁹⁰ Vgl. *E. Zenger*, Der Neue Bund im Alten (QD 146), Freiburg-Basel-Wien 1993; kritisch weiterführend *W. Groß*, Neuer Bund oder erneuerter Bund. Jer 31,31-34 in der jüngsten Diskussion, in: *J. Hilberath/D. Sattler* (Hg.), Vorgeschmack. Ökumenische Bemühungen um die Eucharistie. FS Th. Schneider, Mainz 1995, 89-114.

on. Gleichwohl reißen sie einen Deutehorizont auf, der nach dem Zeugnis des Neuen Testaments - in unerhörter Weise - durch Jesus Christus gefüllt worden ist.

Andererseits läßt sich aber doch schwerlich sagen, daß jene Texte die alles bestimmende Grundlinie des Alten Testaments markieren⁹¹ und daß die alttestamentlichen Verheißungen - ganz abgesehen von ihrer Unterschiedlichkeit - schlichtweg kompatibel mit den im Neuen Testament berichteten und verheißenen Heilsereignissen sind. Überdies dokumentieren viele neutestamentliche Schriften, ohne die israelitisch-jüdischen Wurzeln auszureißen, die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens⁹². Schließlich ist zwar zu beachten, in wie starkem Maße sich das Judentum aufgrund der Faszination, die von seiner Theologie und Religion ausging, längst vor der neutestamentlichen Zeit im hellenistischen Kulturraum verbreitet hat⁹³; gleichwohl ist die urchristliche Missionsbewegung quantitativ und qualitativ anders geartet: quantitativ, insofern sie nicht schon im neutestamentlichen Jahrhundert, aber lange vor Konstantin weite Kreise der heidnischen Bevölkerung zur Konversion bewegt hat; qualitativ, insofern sie nicht zentripetal, sondern zentrifugal ansetzt, und zwar aus der - vor allem paulinisch geprägten - Überzeugung heraus, daß Gott durch die Auferwekkung Jesu in schöpferischer Weise das Verhältnis zwischen Juden und Heiden auf jene eschatologisch neue Grundlage hebt, die durch die Gemeinschaft im vollendeten Reich Gottes vorgegeben ist.

Kontinuität und Diskontinuität der Geschichte Alten und Neuen Testaments verweisen deshalb auf die Spannung und Einheit alt- und neutestamentlicher Gottesrede. Beide Te-

⁹¹ Obwohl nach *Gerhard von Rad* das Alte Testament nur „als ein Buch einer ins Ungeheure gewachsenen Erwartung gelesen werden“ kann: *G. von Rad*, *Theologie des Alten Testaments II* (o. Anm. 2), 381.

⁹² Beispiele habe ich aufgeführt in: *Th. Söding*, *Probleme und Chancen Biblischer Theologie* (o. Anm. 15), 165ff.

⁹³ Einen Eindruck verschafft *J. Maier*, *Zwischen den Testamenten* (NEB.AT.E 2), Würzburg 1990.

stamente sind letztlich dadurch zusammengefügt, daß sie Zeugnis vom einen und selben Gott ablegen. Im Neuen Testament kann kein Zweifel herrschen, daß der „Abba“ Jesu (Mk 14,36; vgl. Gal 4,6; Röm 8,15) der „Gott Abrahams und der Gott Isaaks und der Gott Jakobs“ (Mk 12,26 [Ex 3,6]) ist; umgekehrt sind es nicht zuletzt die Pneumatologie und die Präexistenzchristologie, die theologisch vermitteln, daß für Christen Gott immer schon der Vater Jesu ist (vgl. Joh 1,1-13; 1Kor 10,4; Hebr 1,1-14; 1Petr 1,3-12). Mehr noch sind beide Testamente dadurch miteinander verbunden und von der nicht-kanonischen Literatur des Judentums wie des Christentums unterschieden, daß sie im Urteil Israels wie der Kirche in schlechthin grundlegender Weise von Gott reden: im Alten Testament hinsichtlich der Erschaffung der Welt und der Erwählung, Erziehung, Bestrafung und Rettung Israels, im Neuen Testament hinsichtlich der Sendung, der Bevollmächtigung, der Hingabe, der Auf-erweckung und Erhöhung Jesu Christi, aber auch der Sendung der Kirche.

So sehr jedoch einerseits in theozentrischer und geschichtstheologischer Sicht die essentielle Zusammengehörigkeit beider Testamente erhellt, so sehr dürfen andererseits die charakteristischen Unterschiede zwischen ihnen nicht übersehen werden.⁹⁴ Zwar liegen sie nicht, wie stereotyp vermutet worden ist, in der Entgegensetzung von Zorn und Liebe, Rache und Vergebung, Forderung und Gnade.⁹⁵ Aber erstens ist - auch in Anbetracht der „Schriftbeweise“ neutestamentlicher Autoren - das Handeln Gottes an Jesus Chri-

⁹⁴ Sie werden in christologischer Hinsicht sehr stark betont von E. Gräßer, „Ein einziger ist Gott“ (Röm 3,30). Zum christologischen Gottesverständnis bei Paulus, in: „Ich will euer Gott werden!“ Beispiele biblischen Redens von Gott (SBS 100), Stuttgart 1982, 177-205.

⁹⁵ Die protestantische Dialektik von „Gesetz und Evangelium“ hat in dem Augenblick eine problematische Wirkung entfaltet, wo sie - entgegen dem Verständnis Luthers - auf das Verhältnis der beiden Testamente projiziert worden ist; vgl. zur Klärung der Sachlage B. Lohse, *Luthers Theologie*, Göttingen 1995, 209ff, 283-294.

stus, besonders der Kreuzestod und die Auferweckung, doch nicht einfach ableitbar aus den alttestamentlichen Bezugungen des Wesens, des Wirkens und des Willens Gottes, so sehr im Rückblick von der Warte christlichen Glaubens aus eine innere soteriologische Konsequenz nicht abgesprochen werden kann. Zweitens werden durch das Christusgeschehen nicht nur die entscheidenden Vorgaben alttestamentlicher Gottesrede - von seiner Schöpferkraft über seine Vaterschaft bis zu seinem Königtum - in ein neues Licht gestellt; es werden auch substantiell neue Gottesaussagen getroffen: vor allem, daß Gott der Vater Jesu ist und daß er sich durch Jesus Christus in eschatologisch neuer Weise zum Heil aller Menschen als er selbst offenbart hat.

Das Neue Testament ist nicht Ergänzung oder nur definitive Interpretation des Alten Testaments. Es ist vielmehr Auslegung des Heilshandelns Gottes durch Jesus Christus als eschatologische Realisation und Transformation dessen, was im Alten Testament als Handeln und Verheißung, als Gericht und Heil Gottes ausgesagt ist. Realisierung ist es nach christlichem Glauben insofern, als es im Vorgriff auf die futurische Vollendung antizipatorisch verwirklicht, was Israel mit der Stimme vieler Psalmen und Prophetenworte als schöpferische Erneuerung des Sinai-Bundes (vgl. Jer 31,31ff. mit Mk 14,24 par Mt 26,28; 1Kor 11,25 par Lk 22,20), als Hinführung der Heiden zum Gottesglauben (vgl. Jes 56,7 mit Mk 11,17), als Gnadenherrschaft des Messias-Königs (vgl. Ps 2,7 mit Mk 1,11 par; Ps 110 mit Mk 12,36 par; Apg 2,34f.; 1Kor 15,25; Hebr 1,3.13; 5,6), als Sühne schaffende Bejahung des Gottesknechtes (Jes 53 mit Mt 8,17; Lk 22,37; Apg 8,32f.; 14,5; 1Petr 2,21-25) usw. erhofft. Gottes Heilshandeln „in Christus“ realisiert aber Israels Hoffnung nur in der Weise, daß es sie in eschatologischer Weise transformiert: Jesu Messianität überschreitet aufgrund seines Wirkens, aber auch seines Leidens die Grenzen alttestamentlicher Erwartungen; der Kreuzestod Jesu zeitigt in so eminenten Weise die Liebe Gottes, daß nicht nur alle griechische Weltweisheit, sondern auch alle

jüdische Schriftgelehrsamkeit an eine unüberwindliche Grenze stößt (1Kor 1,18-25)⁹⁶; die Auferweckung Jesu ist nicht die Entrückung eines Gottesmannes im Stile Elias und Henochs, sondern die Rettung aus dem Tode heraus zur vollen Anteilhabe am Leben Gottes selbst; die Heiden treten nicht zum bruchlos weiterbestehenden Israel hinzu, so daß die Mitgliedschaft im Sinai-Bund nur erweitert würde; vielmehr wird im Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu aus der transzendenten Zukunft Gottes heraus die gesamte Geschichte so rekonstruiert und terminiert, daß Juden und Heiden gemeinsam aufgrund ihres Glaubens gerettet werden können. Sündenvergebung geschieht nicht dank Gottes Gnade durch den Kult oder durch Reue und gute Werke, sondern dank Gottes Gnade durch Anteilgabe an der sühnenden Kraft des stellvertretenden Opfertodes Jesu, die im Glauben bejaht und gelebt wird.

Zusammengefaßt: Die neutestamentliche Theologie setzt die alttestamentliche in wesentlichen Teilen voraus: Sie baut auf dem jüdischen Glaubenswissen um die Erschaffung und Erhaltung der Welt durch Gott auf; sie rezipiert die Geschichte Israels als Glaubensgeschichte (vgl. Hebr 11); sie basiert auf wesentlichen Grundsätzen alttestamentlicher Ethik; sie macht sich in vielfältiger Form die Weisheit Israels zunutze; sie teilt die spätalttestamentliche und frühjüdische Hoffnung einer endzeitlichen Auferstehung der Toten. Mehr noch: Die Sprache des Neuen Testaments ist die der (griechischen) Bibel Israels, die theologischen Kategorien des Neuen Testaments sind die des Alten. Von daher kann keine neutestamentliche Theologie konzipiert werden, die nicht in dem Sinn Biblische Theologie wäre, daß sie die alttestamentlichen Verwurzelung der urchristlichen Glaubenszeugnisse würdigt, und zwar nicht nur von

⁹⁶ Vgl. Th. Söding, Das Geheimnis Gottes im Kreuz Jesu (1Kor 2,1f.7ff). Die paulinische Christologie im Spannungsfeld von Mythos und Kerygma (1994), in: *Ders.*, Das Wort vom Kreuz (o. Anm. 59), 71-92.

Fall zu Fall in der gebotenen Vielzahl von Einzelstudien, sondern grundsätzlich.

Umgekehrt kann man schwerlich sagen, daß die neutestamentliche Theologie die zwingend logische Fortsetzung der in ihrem Ursprungssinn erfaßten alttestamentlichen Theologie wäre. Vielmehr ist die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens, die sich der Schöpferkraft Gottes verdankt, auch hermeneutisch zu würdigen. Sie führt keineswegs zu einer Abstoßung oder Überholung des Alten Testaments, wohl aber zu seiner wohlverstandenen Relativierung: So wie einerseits das Neue Testament nicht ohne das Alte ausgelegt werden kann, so versteht sich die theologische Bedeutung des Alten Testaments im Horizont christlichen Glaubens nicht allein aus sich selbst, sondern immer auch aus der Beziehung zum Neuen Testament heraus. Das Neue Testament weist als grundlegendes Zeugnis des Christusgeschehens die Bibel Israels als das *Alte* Testament der Christenheit aus, indem es zugleich seine essentielle Zugehörigkeit zur Geschichte Israels *vor* der eschatologischen Zeitenwende kennzeichnet und die grundlegende Bedeutung dieser Theologiegeschichte auch für die Ekklesia feststellt.

Der hermeneutische Angelpunkt Biblischer Theologie wird durch Jesus Christus selbst markiert⁹⁷: Das Judesein Jesu, seine Verkündigung des *einen* Gottes⁹⁸ markierten die untrennbare Zugehörigkeit des Alten Testaments zum biblischen Kanon. Seine Reich-Gottes-Botschaft, aus jüdischen Wurzeln lebendig, sein Tod am Kreuz und seine Auferwekung von den Toten, aussagbar nur in der Sprache des Alten Testaments, konstituierten das Neue Testament, das sich nach wichtigen Selbstzeugnissen seiner Autoren⁹⁹ und

⁹⁷ Vgl. W. Thüsing, Perspektiven für eine Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments, in: *Dohmen/Söding* (Hg.), *Eine Bibel - zwei Testamente* (o. Anm. 4), 291-306.

⁹⁸ Vgl. H. Merklein, Die Einzigkeit Gottes als die sachliche Grundlage der Botschaft Jesu, *JBTh* 2 (1987) 13-32.

⁹⁹ Zum Beispiel des Paulus vgl. meinen Beitrag: *Th. Söding*, Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulini-

gemäß der Sachlogik des Christusbekenntnisses¹⁰⁰ dem Wirken des Erhöhten selbst verdankt.

2.3.4 Konsequenzen für das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche

Die Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Testamenten in der *einen* Heiligen Schrift hat Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung zwischen Israel und der Kirche. Freilich scheint es im Neuen Testament allein Paulus zu sein, der in Röm 9-11 eine Position skizziert, die aus geschichtlich erklärbarer, aber theologisch problematischer Abgrenzungspolemik herauszuführen vermag.¹⁰¹ Sie ist durch drei Eckpunkte markiert.

Erstens: Israel und Kirche sind wurzelhaft verbunden (Röm 11,16ff.) - nicht nur geschichtlich, insofern die Zeit Israels der Zeit der Kirche vorangeht, diese nicht ohne jene denkbar ist und Jesus ein Sohn Israels ist (Röm 1,3f.; 9,5), sondern auch im engen Sinn theologisch, insofern Gott seine Gnade nicht reut (Röm 11,29), seine Verheißung gültig bleibt (Röm 3,1f.; 9,4f.; 11,28) und seine heilige Schriften (Röm 1,2) auch die Christen ansprechen (Röm 15,4).¹⁰²

Zweitens: Israel und Kirche sind in der Geschichte durch Jesus Christus getrennt verbunden und verbunden getrennt. Wie Paulus es sieht, gibt es einen dialektischen Zusammen-

schen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung, in: *Söding*, Das Wort vom Kreuz (o. Anm. 59), 195-221.

¹⁰⁰ Vgl. *P. Stuhlmacher*, Geistliche Schriftauslegung?, in: *J. Roloff/H. G. Ulrich* (Hg.), Einfach von Gott reden. FS F. Mildenerger, Stuttgart 1994, 67-81.

¹⁰¹ Umfassend *D. Sänger*, Die Verkündigung des Gekreuzigten und Israel. Studien zum Verhältnis von Kirche und Israel bei Paulus und im frühen Christentum (WUNT 75), Tübingen 1994.

¹⁰² An diesem Punkt gibt es - bei allen Differenzen im einzelnen - keine *substantiellen* Differenzen zwischen den neutestamentlichen Autoren, wohl aber etwa zum Barnabasbrief, der den Juden jegliches „Besitzrecht“ an der Heiligen Schrift abspricht.

hang zwischen der Weigerung der allermeisten Juden, Jesus als den Sohn Gottes zu glauben, und der Öffnung des Evangeliums für die Heiden, von denen immer mehr zum Glauben gelangen: an den Gott Israels durch den Gottessohn Jesus, den auferweckten Gekreuzigten (Röm 11, 11f.30ff.). Paulus deutet dieses dialektische Mit-, Gegen- und Nebeneinander mit Hilfe der deuteronomistischen beziehungsweise jesajanischen Verstockungstheologie (Röm 11,8; vgl. Jes 29,10; Dtn 29,3).¹⁰³ Wie problematisch auch immer dieses gesamtbiblische Theologoumenon aus heutiger Sicht erscheinen mag: Es rekurriert auf den Heilswillen Gottes, der sich bei Juden und Heiden durch das Gericht hindurch realisiert (Röm 11,32); es gibt den Freiraum, die Differenzen zwischen Juden und Christen hinsichtlich der Christologie mit allen Konsequenzen für das Gottes- und das Menschenbild in voller Offenheit anzusprechen, ohne die gemeinsame Orientierung an dem *einen* Gott in Frage zu stellen; und es erschließt, daß die Koexistenz von Juden und Christen *unaufhebbar* ist, solange die Geschichte währt, weshalb die Aufmerksamkeit der Christen weder auf aggressive Abgrenzung noch auf Vereinnahmung gerichtet sein kann, sondern nur auf die Arbeit an einem gutnachbarschaftlichen Verhältnis.

Drittens: Die Hoffnung des Apostels richtet sich nicht nur auf die endzeitliche Rettung der Glaubenden aus den Heiden, sondern auch auf die Rettung „ganz Israels“ (Röm 11,26).¹⁰⁴ Im vollendeten Reich Gottes (Röm 14,17) wird

¹⁰³ Ähnlich, wenngleich weniger konsequent durchgeführt (und nicht ohne aggressive Untertöne), begegnet das Motiv auch bei den Synoptikern und bei Johannes. Vgl. *J. Gnilka*, Die Verstockung Israels. Isaias 6,9-10 in der Theologie der Synoptiker (StANT 3), München 1961; *R. Kühschelm*, Verstockung, Gericht und Heil. Exegetische und bibeltheologische Untersuchung zum sogenannten „Dualismus“ und „Determinismus“ in Joh 12,35-50 (BBB 76), Frankfurt/M. 1990.

¹⁰⁴ Zu dieser Hoffnung gibt es keine wirkliche Parallele in den neutestamentlichen Schriften - auch sonst bei Paulus nicht. Zur Entwicklung der paulinischen Israel-Theologie vgl. die Skizze von *U. Schnelle*, Wandlungen im paulinischen Denken (SBS 137), Stuttgart

jene Gemeinschaft aus Juden und Heiden verwirklicht sein, die der Schöpfungsintention und dem Verheißungswillen Gottes entspricht.

Die biblisch-theologisch begründeten Reflexionen auf das Verhältnis zu Israel haben erhebliche Konsequenzen für die Ekklesiologie. Das Kirche-Sein, das durch die Kanonizität der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments geprägt ist, wird immer auch durch die Heiligkeit des Gottesvolkes Israel mitgeprägt und das bleibende Angenommensein der Juden in Gottes Gnadenbund. Es ist gerade die Biblische Theologie, welche die Ekklesia daran erinnert, um sie vor der Versuchung einer antijüdischen „Profilierung“ zu bewahren und ihr das alttestamentliche Erbe zu vermitteln.

2.4 Der interkulturelle Dialog: Religiosität und biblischer Glaube

Auch in der westlichen Zivilisation, die seit der Aufklärung durch starke Säkularisierungstendenzen geprägt ist, bleibt das entscheidende Thema des interkulturellen Dialoges das Verhältnis von biblisch begründetem Glauben und Religiosität. Im Zuge des weltweiten Kulturaustausches sind die anderen Weltreligionen nähergerückt, nicht zuletzt der Islam, der wegen seiner biblischen Fundierung ohnedies einen besonderen Fall darstellt. Überdies erweist sich die westliche Moderne als in hohem Maße religionsproduktiv. Einerseits entwickeln sich Ideologien, die mit Absolutheitsanspruch auftreten und geradezu Offenbarungscharakter behaupten, nicht zuletzt dann, wenn sie sich atheistisch geben. Andererseits entwickelt sich ein Synkretismus, der sich im Kontext einer „Erlebnisgesellschaft“¹⁰⁵ aus den verschiedensten religiösen, spirituellen und ethischen Traditionen bedient, um das individuelle Lebensgefühl zu steigern. Die innerchristliche Ökumene und der jüdisch-christliche

1989, 77-87.

¹⁰⁵ Vgl. G. Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt/M. 1993.

Dialog lassen sich gegenwärtig wohl nur dann positiv entwickeln, wenn zugleich die Bedeutung des interkulturellen Gespräches im Blick steht. Freilich sind die Vorzeichen verschieden. Während der ökumenische Dialog mit dem Ziel geführt wird, Kircheneinheit herbeizuführen, und der jüdisch-christliche Dialog mit dem Ziel, die Last des christlichen Antijudaismus zu tragen, die jüdischen Wurzeln des Christentums zu sehen und die essentiellen Gemeinsamkeiten im Bekenntnis des *einen* Gottes zu würdigen, ist das Ziel des interkulturellen Gedankenaustausches bescheidener: Es kann nicht darum gehen, sich etwa auf eine pluralistische Religionstheorie zu verständigen, nach der alle Weltreligionen Teilaspekte der *einen* Wahrheit erkennen¹⁰⁶; es kann für Christen aber sehr wohl darum gehen, den anderen Religionen - auf der Basis möglichst umfassender Kenntnis - nicht nur Respekt zu zollen, sondern auch der Wahrheit auf die Spur zu kommen, die sich in ihnen abspiegelt, und die Gemeinsamkeit der Religionen gegen ein rein weltimmanentes Denken zu stärken; und es kann auch darum gehen, in den literarischen, philosophischen, musikalischen, künstlerischen, medizinischen, psychologischen, naturwissenschaftlichen Welten auf Erkundungsreise zu gehen, um dort das Walten des Geistes Gottes wahrzunehmen und zur Bereicherung des biblisch begründeten Glaubens zu nutzen.

¹⁰⁶ *J. Hick*, *God and the Universe of Faiths*, London 1973; *Ders.*, *An Interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent*, London 1989; *P. F. Knitter*, *Ein Gott - viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988 (amerik. Maryknoll 1985); *Ders.*, *Horizonte der Befreiung. Auf dem Weg zu einer pluralistischen Theologie der Religionen*, hg. v. *B. Jaspert*, Frankfurt a. M.-Paderborn 1997. Vgl. dazu die kritische Auseinandersetzung in: *R. Schwager* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg-Basel-Wien 1996; *H.-G. Schwandt* (Hg.), *Pluralistische Theologie der Religionen. Eine kritische Sichtung*, Frankfurt a. M. 1998.

2.4.1 *Die Bedeutung Biblischer Theologie für den interkulturellen Dialog*

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Religiosität verlangt nach einer prinzipiellen Klärung auf der Basis der Heiligen Schrift. Diese Klärung muß zum einen die intensive religionsgeschichtliche Erforschung des Alten und Neuen Testaments berücksichtigen, die seit dem Aufkommen der Religionsgeschichtlichen Schule gegen Ende des 19. Jahrhunderts in Angriff genommen worden ist. Zum anderen braucht sie aber auch die Interpretationen und Reflexionen Biblischer Theologie im Verhältnis von Kanon und Kirche, Einheit und Vielfalt der Schrift, Altem und Neuem Testament. Denn erstens kann jede christlich-theologische Position im interreligiösen und interkulturellen Gespräch nur dann Anspruch auf Gehör haben, wenn sie schriftgemäß ist. Zweitens aber ist es der biblisch-theologisch artikulierte Absolutheitsanspruch christlicher Theologie, der zwar das größte Hindernis beim Aufbau einer konstruktiven Beziehung zwischen den Religionen zu sein scheint, sich in Wahrheit jedoch als Ermöglichung eines Gespräches erweist, das über den Austausch von Freundlichkeiten hinauskommen will.

2.4.2 *Tendenzen der Forschung in der Verhältnisbestimmung von Glaube und Religiosität*

Die große Stärke Biblischer Theologie ist es, den essentiellen Zusammenhang in der Unterschiedenheit beider Testamente herauszuarbeiten, das Neue Testament im Lichte des Alten Testaments wie des Frühjudentums zu verstehen und die eschatologische Offenheit des Alten Testaments als jedenfalls eine bedeutende Möglichkeit israelitischer Theologie zu würdigen. Das strukturelle Problem Biblischer Theologie liegt demgegenüber in der Gefahr, die Bedeutung der paganen Religiosität für die Ausbildung der alttestamentlichen *und* neutestamentlichen Theologien zu unter-

schätzen. Zwar kann es nicht angehen, das Proprium der biblischen Gottesrede in die diffusen Universalien einer allgemeinen Menschheitsreligion aufzulösen oder sie im Horizont altorientalischer und spätantiker Religionswissenschaft zu historisieren. Aber auf der anderen Seite wäre es auch verfehlt, den Eindruck zu erwecken, der biblische Traditionsraum sei nahezu in sich abgeschlossen und habe allenfalls akzidentielle Beziehungen zur paganen Außenwelt. So geschieht es aber nicht selten in Konzepten „Biblischer Theologie“. Theologiegeschichtlich betrachtet, gibt sich diese Sicht als Erbe der Dialektischen Theologie zu erkennen, das auf verschlungenen Wegen in die wissenschaftliche Exegese gelangt ist.¹⁰⁷ Im Extremfall eines „religionslosen Christentums“ (Dietrich Bonhoeffer) erscheinen Glaube und Religion gar als Gegensatz.

Tatsächlich ergibt sich aus neutestamentlicher Perspektive unbedingt, daß - bei teilweise noch offenen Kanongrenzen - streng zwischen den als inspiriert geltenden Schrift-Texten alttestamentlicher Herkunft und frühjüdischer Tradition, aber auch den neubundlichen Bezeugungen des Christusgeschehens einerseits und den Texten paganer Religiosität andererseits unterschieden werden muß. Das darf aber nicht verkennen lassen, welche produktive Kraft in beiden Testamenten der Auseinandersetzung mit der Religion der Umwelt eignet. Das Verhältnis ist gewiß durchweg von Kritik, aber keineswegs nur von Ablehnung und Abwehr gekennzeichnet, sondern auch von einer radikalen Anverwandlung, die in zentralen Themenbereichen biblischer Theologie zu erheblichen Erkenntnisgewinnen geführt hat. Das gilt im Alten Testament für die Schöpfungstheologie ebenso wie für die Auferstehungshoffnung, die Weisheits-

¹⁰⁷ Besonders deutlich zeigt sich dieser Einfluß bei *Childs*, *Theologie der einen Bibel* (o. Anm. 4), I 105 -117. Bei *Stuhlmacher*, *Neues Testament und Hermeneutik. Versuch einer Bestandsaufnahme* (1971), in: *Ders.*, *Schriftauslegung* (o. Anm. 78), 9-49, ist er durch Schlatter, bei *Hübner*, *Was ist existenziale Interpretation?* (1991), in: *Ders.*, *Biblische Theologie als Hermeneutik* (o. Anm. 7), 229-251, durch Bultmann vermittelt und gebrochen.

spekulation und die Ethik¹⁰⁸, im Neuen Testament für die Eucharistietheologie ebenso wie beispielsweise für die Soteriologie der Wiedergeburt, die Leib-Christi-Ekklesiologie, die Schöpfungsmittlerschaft Christi (Kol 1,15-20) und selbst für die Christologie des Philipperhymnus.¹⁰⁹ In den führenden „Biblischen Theologien“ findet aber dieser Umstand nur wenig Aufmerksamkeit.¹¹⁰ Wenn ihm größere Beachtung geschenkt wird, führt dies nicht zu einer Überholung, vielleicht aber zu einer konzeptionellen Erneuerung der Biblischen Theologie.

2.4.3 Glaube und Mythos im Lichte der Schrift

Die entscheidende bibeltheologische Aufgabe besteht darin, die traditions- und religionsgeschichtlichen Prozesse zu verstehen, die im Zuge der kritischen Auseinandersetzung mit paganer Religiosität zur Ausbildung der alt- und neute-

¹⁰⁸ Beispiele liefert auf Schritt und Tritt *E. Otto*, Theologische Ethik des Alten Testaments (ThW 3/2), Stuttgart-Berlin-Köln 1994.

¹⁰⁹ Einzelnachweise habe ich in folgenden Beiträgen versucht: *Th. Söding*, Wiedergeburt aus Wasser und Geist. Anmerkungen zur Symbolsprache des Johannesevangeliums am Beispiel des Nikodemus-Gesprächs (Joh 3,1-21), in: *K. Kertelge* (Hg.), Metaphorik, Mythos und Neues Testament (QD 126), Freiburg-Basel-Wien 1990, 168-219; *Ders.*, Die Welt als Schöpfung in Christus. Der Beitrag des Kolosserbriefes zum interreligiösen Dialog, in: *Religionspädagogische Beiträge* 31 (1993) 20-37; *Ders.*, Eucharistie und Mysterien. Urchristliche Herrenmahlstheologie und antike Mysterienreligiosität im Spiegel von 1Kor 10 (1990), in: *Das Wort vom Kreuz* (o. Anm. 59), 327-334; *Ders.*, „Ihr aber seid der Leib Christi“ (1Kor 12,27), ebd., 272-299; *Ders.*, Erniedrigung und Erhöhung. Zum Verhältnis von Christologie und Mythos nach dem Philipperhymnus (1992), ebd., 104-131.

¹¹⁰ *Hübner*, *Biblische Theologie* (o. Anm. 4), I 101-239, hat zwar, wenn er den Begriff der Offenbarung als Schlüsselbegriff einführt, die Voraussetzung für die Berücksichtigung dieser Thematik geschaffen, insbesondere durch die Auseinandersetzung mit *Rahners* „Hörer des Wortes“ (ebd., 208-219), konzentriert sich aber ganz auf die biblischen Schriften.

stamentlichen Theologien beigetragen haben, hermeneutisch zu verstehen. Von paradigmatischer Bedeutung ist die Rezeption mythischer beziehungsweise mythologischer Motive. Denn zum einen ist an der durchgängig mythisch-mythologischen Prägung spätantiker Religiosität und Kultur kaum ein Zweifel erlaubt; und zum anderen geht es in der Perspektive Biblischer Theologie nicht nur um jene interkulturellen Beeinflussungen, die schlicht auf dem geschichtlichen Kommunikationsfeld der Bibel wachsen, sondern besonders um jene, die das vorausgesetzte Gottes- und Weltbild zur Anschauung bringen.

Wichtige Kriterien der Kritik und legitimen Anverwandlung sind im Alten wie im Neuen Testament recht klar zu erkennen.¹¹¹ Sie ergeben sich aus dem *Proprium* biblischer Theologien.

Gesamtbiblisch entscheidend ist der *Jahwe-Monothismus*. Er steht dem paganen Polytheismus diametral gegenüber, so genau man zwischen Monolatrie und Monothismus unterscheiden muß. Der biblische Ein-Gott-Glaube verträgt sich aber auch nicht ohne weiteres mit der philosophischen Idee eines unbewegten Bewegers, der als Primärursache aller geschichtlichen Erscheinungen postuliert wird. Denn den Gott der israelitischen und urchristlichen Tradition kennzeichnet seine permanente Kreativität, die sich nicht nur in der Erhaltung der Schöpfung, sondern auch in der Lenkung der Geschichte erweist. Im Neuen Testament vermittelt sich diese Theozentrik durch die Christologie¹¹²: Einerseits offenbart Gott sich in seiner Einzigkeit

¹¹¹ Dabei ist vorauszusetzen, daß nicht alle in allen Phasen der biblischen Theologiegeschichte in gleicher Weise präsent gewesen sind. Es ist eine exegetische Selbstverständlichkeit, daß mit tiefgreifenden Entwicklungen, auch mit Traditionsabbrüchen und Defiziten in bestimmten Theologien gerechnet werden muß. Das folgende ist von einem Gesamtblick auf den Kanon der biblischen Schriften bestimmt; anders formuliert: von dem Standpunkt aus, der sich im Rückblick auf die alt- und neutestamentliche Theologiegeschichte ergibt.

¹¹² Vgl. W. Thüsing, Zugangswege zu einer transzendental-dialogischen Christologie, in: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie - syste-

definitiv durch Jesus Christus; andererseits ist es der Heildienst Jesu, die Menschen zur Gemeinschaft mit Gott zu führen. Deshalb ist das neutestamentliche Kriterium für die Anverwandlung paganer Theologumena die Adäquatheit, die eschatologische Heilsbedeutung, die Niedrigkeit und die Hoheit Jesu Christi, seine Proexistenz und seine Theozentrik zur Sprache zu bringen.¹¹³

Weitere Unterscheidungsmerkmale leiten sich aus der genuin biblischen Theozentrik und ihrer christologischen Vermittlung ab. Drei seien genannt.

Ein erstes Kriterium ist die klare Trennung von *Transzendenz* und *Immanenz*. Eine Kosmologie der permanenten Osmose von Götter- und Menschenwelt, wie sie für die spätantiken Mythen typisch ist, wird alt- und neutestamentlich durchkreuzt. Vielmehr wird trotz aller Anthropomorphismen das Gottsein Gottes in seiner radikalen Andersartigkeit gegenüber aller Welt und das Weltsein des Kosmos in seiner radikalen Andersartigkeit gegenüber Gott zur Sprache gebracht. Da die Bibel in ihren beiden Hauptteilen von der Geschichtsmächtigkeit und im Neuen Testament besonders von der eschatologischen Vollendung des Handelns Gottes spricht, ist ihre Theologie aber auch mit einem metaphysischen Dualismus inkompatibel¹¹⁴. Vielmehr erscheint die Welt in der Bibel als Schöpfung, wobei im Alten Testament eher protologisch, im Neuen eher eschatologisch akzentuiert wird. Neutestamentlich ist es gerade die Christologie, die von der Erwartung des vollendeten Rei-

matisch und exegetisch (QD 55), Freiburg-Basel-Wien 1972, 227ff, bes. 274.

¹¹³ Deshalb kommt die Sophia-Theologie der korinthischen Starken so wenig in Betracht wie die (synkretistische) Gesetzesfrömmigkeit der galatischen Nomisten, die Kultursymbiose der „Nikolaiten“ so wenig wie der Semidoketismus, den der 1Joh bekämpft, von der Gnosis ganz zu schweigen.

¹¹⁴ Der johanneische Dualismus ist von wesentlich anderer Art; vgl. *H. Merklein*, Gott und Welt. Eine exemplarische Interpretation von Joh 2,23-3,21; 12,30-36 zur Bestimmung des johanneischen Dualismus, in: *Söding* (Hg.), *Der lebendige Gott* (o. Anm. 56), 287-305.

ches Gottes her erlauben läßt, daß die Offenbarung Gottes in der Geschichte Selbstoffenbarung als Selbstmitteilung ist und daß deshalb gerade Gottes geschichtsmächtiges Heils-handeln, zutiefst im Kreuzestod, sowohl die schöpferische Liebe und Hingabe als auch die alles menschliche Denken transzendierende Heiligkeit Gottes erschließt.

Ein zweites Kriterium ist die *Anthropologie*.¹¹⁵ Aufgrund ihrer Theologie versteht die Bibel in beiden Testamenten den Menschen als leib-seelisches Geschöpf Gottes. In der Kreatürlichkeit des Menschen ist nicht nur seine radikale Unterschiedenheit von Gott angelegt, sondern auch seine dauernde und wesentliche Abhängigkeit von Gott. Daran scheitert jede mythische Anthropologie, die in der Vergöttlichung des Heroen das höchste Ziel menschlichen Strebens sieht. Neutestamentlich vermittelt sich die Theozentrik der Anthropologie christologisch: Die Würde eines Menschen besteht in der Liebe, die Gott ihm durch Jesus in der Erschaffung, Erhaltung und Errettung durch das Gericht hindurch erweist.

In der positiven Wertung der Geschöpflichkeit ist angelegt, daß die *Geschichtlichkeit* des Menschen im Horizont biblischer Theologie nicht akzidentiell, sondern essentiell ist. Daran bricht sich jeder philosophische Idealismus. Für die biblische Anthropologie ist kennzeichnend, daß Menschen ihre Identität in jenen geschichtlichen und transzendentalen Beziehungen zeitigen, in die sie selbst hineingestellt sind und die sie ihrerseits selbst mitgestalten.¹¹⁶ Mythische Texte und Bilder lassen sich im Alten und Neuen Testament also nur insoweit integrieren, wie sie, radikal gebrochen, geeignet gemacht werden, Grundsituationen geschöpflich-geschichtlichen Daseins *coram Deo uno* zu ver-

¹¹⁵ Grundinformationen: *H. W. Wolff*, Anthropologie des Alten Testaments, München ⁴1984; *U. Schmelle*, Neutestamentliche Anthropologie. Jesus - Paulus - Johannes (BThSt 18), Neukirchen-Vluyn 1991.

¹¹⁶ Vgl. *Th. Söding*, Die Trias Glaube, Hoffnung, Liebe bei Paulus. Eine exegetische Studie (SBS 150), Stuttgart 1992, 205-209.

gegenwärtigen.

Ein drittes Kriterium ist das Verständnis von *Zeit* und *Geschichte*. Biblischer Theologie und insbesondere neutestamentlicher Christologie entspricht es, die Geschichte als einen begrenzten Zeit-Raum zu betrachten, nicht nur am Anfang und Ende, sondern durchgehend von Gottes schöpferischem und neuschöpferischen Handeln bestimmt.¹¹⁷ Zeit und Geschichte nicht zyklisch, sondern linear zu denken, unterscheidet das alttestamentliche Weltbild eindeutig vom mythischen. Diese Differenz ist eine stringente Konsequenz des biblischen Monotheismus. Das Neue Testament fußt auf dieser Basis. Es gewinnt jedoch eschatologische Dimensionen. Das Grundverständnis der gesamten Geschichte erschließt sich im kontingenten Ereignis des Kreuzestodes Jesu: insofern dort nicht nur die Unheilsverfallenheit aller Menschen aufgedeckt, sondern mehr noch die Gnadenmacht Gottes verwirklicht wird, das Sündenverhängnis zu überwinden und aus dem Tod ewiges Leben zu erschaffen.

Alle genannten Kriterien weisen qualitative Unterschiede zwischen mythischer und biblischer Theologie auf. Gleichwohl gibt es Mythenrezeption im Alten wie im Neuen Testament. Sie kann nicht nur als zeitbedingte Anpassung an die Begebenheiten des historischen Kulturraumes erklärt werden, ohne die sich die biblischen Autoren schlichtweg nicht hätten verständlich machen können. Zu fragen ist vielmehr nach der Aufschlußkraft, die gerade mythischer Sprache auch für die biblischen Theologien zukommt. Die Diskussion zeigt sich nach wie vor stark von Rudolf Bultmanns Konzept beeindruckt, daß um der Möglichkeit einer existentialen Interpretation willen die neutestamentlichen - und tendenziell alle biblischen - Texte radikal entmythologisiert werden müßten.¹¹⁸ Der Mythos leidet, so Bultmann,

¹¹⁷ Die Bedeutung dieses Themas spiegeln die „Epilegomena“ („Der Zeit-Raum der Gnade“) bei *Hübner*, *Biblische Theologie* (o. Anm. 4), III 216-277.

¹¹⁸ *R. Bultmann*, *Neues Testament und Mythologie*. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung

an der mangelnden Trennung von Immanenz und Transzendenz und sei deshalb nur als Einkleidung des Kerygmas, nicht aber als Träger einer eigenen religiösen Wahrheit anzusehen, die im Evangelium angesprochen werden muß.

Dieses Mythosverständnis ist jedoch zu Recht in die Kritik geraten. Besonders die Philosophie hat zu einer Neubewertung Gründe geliefert. Kurt Hübner stellt die ureigene Wahrheit des Mythos heraus¹¹⁹, Hans Blumenberg seine psychosoziale Kompetenz, Urängste, die durch die Übermacht des Faktischen ausgelöst werden, anzusprechen und dadurch zu bewältigen¹²⁰, Georg Picht seine ästhetische Möglichkeit, die transzendente Dimension kosmischen und menschlichen Lebens zum Ausdruck zu bringen¹²¹.

In der Verfolgung dieser Ansätze eröffnen sich der Biblischen Theologie große Chancen. Die Gefahr einer Mythisierung des Evangeliums ist deutlich zu sehen. Die Gnosis ist ihr erlegen. Aber umgekehrt ist es gerade die Sprache des Mythos, die es erlaubt, die geschichtlichen Ereignisse, von denen die Bibel handelt, so zu thematisieren, daß deren Bedeutung für das Verhältnis Gottes zur Welt und der Menschen zu Gott deutlich werden können.

2.4.4 Konsequenzen für das Verhältnis des Christentums zu den Kulturen

Die Rezeption mythischer und mythologischer Motive im Alten und Neuen Testament öffnet den Blick dafür, daß in der biblischen Theologie die natürliche, das heißt schöpfungsmäßige Religiosität der Menschen zu sich selbst kommt. Weder das Judentum noch das Christentum können durch den interreligiösen Dialog zur Relativierung des *solus*

(1941), hg. v. E. Jüngel (BEvTh 96), München 1985; vgl. B. Jaspert (Hg.), Bibel und Mythos. Fünfzig Jahre nach Rudolf Bultmanns Entmythologisierungsprogramm (KVR 1560), Göttingen 1991.

¹¹⁹ K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München 1985.

¹²⁰ H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt/M. 1979.

¹²¹ G. Picht, Kunst und Mythos, Stuttgart ³1990 (1986).

Deus geführt werden. Für Christen bleibt Joh 14,6 ein hermeneutischer Kardinalsatz. Gerade wenn im Horizont einer Theologie des Geistes Gottes die *eschatologische* Relevanz der Christusoffenbarung und damit ihre *universale* Heilsbedeutung festgehalten wird, kann man das Wirken des Geistes Gottes, wie es von Gott durch Jesus Christus geschieht, nicht auf die Gemeinschaft der an Jesus Glaubenden beschränkt sehen, sondern authentische Geistigkeit über das Judentum - und den Islam hinaus - auch in anderen Religionen und Kulturen wahrnehmen.¹²²

Auf dem Boden einer solchen Pneumatologie bleibt Raum für ein um die Wahrheit Gottes sich drehendes Gespräch und für jene Unterscheidungen, Abgrenzungen und Auseinandersetzungen, die um der Wahrheit willen im Geist der Liebe notwendig sind. Die Christen müssen am geistigen Austausch mit anderen Religionen und Kulturen interessiert sein, um die Spuren zu lesen, die Gottes Geist dort hinterlassen hat; und sie bewahren sich die Freiheit zur Kritik, ohne in irgendeiner Weise Aggressionen wirksam werden zu lassen. Es wird möglich, die je eigene Wahrheit anderer Religionen anzuerkennen, ohne die Wahrheit des Evangeliums zu relativieren; es wird möglich, einen Dialog zu führen, der zu einem wirklichen Erkenntnisfortschritt, einer wirklichen Bewußtseinsweiterung führt, ohne eine „höhere“ Religion der reinen Vernunft, des wahren Gefühls oder des echten Handelns zu konstruieren, in der angeblich alle Religionen sich wiederfinden können, tatsächlich aber ihre je authentische Religiosität ausgelöscht würde.

3. *Die Perspektive*

Die Exegese wird von den Texten selbst, die sie im Horizont ihrer Zeit auszulegen hat, vor die Frage nach der Wahrheit dessen gestellt, was im Alten wie im Neuen Te-

¹²² Dies ist die Perspektive des Ökumenismus-Dekrets *Nostra Aetate* vom Zweiten Vatikanischen Konzil.

stament über Gott, die Welt und den Menschen, über Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, über Zeit und Ewigkeit, über Freiheit und Verantwortung, über Glaube, Hoffnung und Liebe, über Sünde und Vergebung, über Leben und Tod geschrieben steht. Diese Wahrheit will erkannt, verstanden und bejaht werden. Dafür die intellektuellen Voraussetzungen zu schaffen, ist die Aufgabe, die den Exegeten von den biblischen Texten selbst gestellt wird. Deshalb liegt es in der Konsequenz der Exegese, nicht nur Theologiegeschichte, sondern Theologie zu treiben, so wie es in der Konsequenz eines Platon-Studiums liegt, nicht nur Philosophiegeschichte zu treiben, sondern zu philosophieren. Diese von der alt- und neutestamentlichen Schrift selbst postulierte Theologie hat erstens in Form der literarischen Zeugnisse eine unverwechselbare geschichtliche Gestalt und zweitens in Form des Evangeliums einen unverkennbar systematischen Anspruch. Beides gehört untrennbar zusammen. Deshalb ist die geschichtliche Gestalt nicht historistisch zu relativieren, und die Systematik ist nicht die der platonistischen oder scholastischen Metaphysik. Die Untrennbarkeit von Geschichte und Wahrheit ist vielmehr theologisch im Offenbarungshandeln Gottes begründet. Geschichtliche Rekonstruktion und theologische Interpretation gehen deshalb im Geschäft der Exegese zusammen. Die Konsequenz ist eine Entwicklung einer Biblischen Theologie des Alten wie des Neuen Testaments.

Erstens: Die Biblische Theologie rekonstruiert das Offenbarungshandeln Gottes, insofern es die Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums konstituiert. Mit dieser Arbeit öffnet die Biblische Theologie die Perspektive einer ekklesialen Oikodome, die von der wirkungsgeschichtlich problematisierten Erinnerung und der kulturgeschichtlich bestimmten Aneignung der kanonischen Glaubensurkunde geprägt ist.

Zweitens: Die Biblische Theologie rekonstruiert das Offenbarungshandeln Gottes, insofern es die Vielfalt und

Einheit theologischer Positionen im Alten und Neuen Testament konstituiert. Mit dieser Arbeit öffnet die Biblische Theologie die Perspektive einer ekklesialen Koinonia, in der die Konfessionen ihre spezifischen Traditionen, soweit sie biblisch fundiert sind, nicht verleugnen, sondern entwickeln, um dadurch nicht zu spalten, sondern zu verbinden und einander zu bereichern.

Drittens: Die Biblische Theologie rekonstruiert das Offenbarungshandeln Gottes, insofern es durch Jesus Christus das Alte und das Neue Testament zugleich voneinander unterscheidet und miteinander verbindet. Mit dieser Arbeit öffnet die Biblische Theologie die Perspektive eines jüdisch-christlichen Verhältnisses, das vom Wissen um die radikale Verbundenheit in der Geschichte der Väter geprägt ist, von einem durch tiefe Achtung und wechselseitige Anfragen geprägten Nebeneinander in der Zeit und von der Hoffnung auf ein Miteinander im vollendeten Reich Gottes.

Viertens: Die Biblische Theologie rekonstruiert das Offenbarungshandeln Gottes, insofern es den Glauben Israels, Jesu und des Urchristentums radikal von der Religiosität der Völker unterscheidet, darin aber jene Religiosität zu sich selbst kommen läßt. Mit dieser Arbeit öffnet die Biblische Theologie die Perspektive eines interkulturellen Dialoges, der nicht zur Auflösung, sondern zum tieferen Verständnis des eigenen Bekenntnisses wird und die Wahrheit des Evangeliums in der Wahrheit anderer Religionen widergespiegelt findet.