

Thomas Söding

# Bibel und Kirche

## Ein Spannungsfeld voller Energie

Die Bibel ist das Buch der Kirche – nicht in dem Sinn, daß es ihr Besitz wäre, so daß sie über die Heilige Schrift frei verfügen könnte, sondern in dem Sinn, daß die Bibel die Magna Charta der Kirche ist: das Dokument ihrer Gründung, die Richtlinie ihrer Praxis, die Basis ihres Denkens, die Quelle ihrer Frömmigkeit. Wenn aber die Bibel das Buch der Kirche ist, dann ist umgekehrt die Kirche auch die Gemeinschaft der Bibel – nicht in dem Sinn, daß das Christentum eine Buchreligion wäre, aber doch in dem Sinn, daß sie nicht Kirche wäre, würde in ihr nicht die Heilige Schrift gelesen, ausgelegt, diskutiert, beherzigt. Zugespißt formuliert: Die Schrift nicht zu kennen, hieße, nicht Kirche zu sein – und nicht Kirche zu sein, hieße, die Schrift nicht zu kennen.<sup>1</sup>

### 1. Das Spannungsfeld zwischen Bibel und Kirche

Die Bibel als Urkunde kirchlichen Glaubens und Norm kirchlichen Lebens – die Kirche als Ort der Schrift-Lesung und der Schrift-Auslegung: die Beziehungen zwischen Bibel und Kirche sind nicht nur eng, sie sind auch kompliziert und spannungsreich. Gerade das macht ihren Reiz aus. Weder geht Kirchlichkeit in Schrift-Frömmigkeit auf; noch ist die Wirkung der Heiligen Schrift auf die Kirche beschränkt. Dennoch ist jede Kirchlichkeit von der Schrift geprägt; und die Bibel führt vom Neuen Testament her zur Kirche hin.

Genauer: Kirche lebt aus den Sakramenten, aus dem Zeugnis der Heiligen, aus den Charismen der Getauften, nicht zuletzt aus der Diakonie. Nicht alles, was die Kirche zur Kirche macht, verdankt sich der Heiligen Schrift; aber ohne sie wäre alles

nichts. Denn was Glaube in der Kirche ist und was Aberglaube, was verbindliche Tradition und was mitgeschlepptes Relikt, was religiöse Volksfrömmigkeit und was Synkretismus, was authentische Theologie und was gnostische Spekulation – das entscheidet sich am Maßstab der Schrift, und nur an ihm. In der römisch-katholischen Kirche hat es nach den Verhärtungen der Gegenreformation sehr lange gedauert, bis dieser Kerngedanke wieder entdeckt worden ist: durch die Rückbesinnung französischer Theologen (*Yves Congar, Henri de Lubac*) auf die Kirchenväter, durch die Bibelbewegung, durch ökumenische Initiativen (z. B. in Deutschland der Jaeger-Stählin-Kreis<sup>2</sup>), schließlich durch das Zweite Vatikanische Konzil, das in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* nicht die Tradition, sondern allein die Bibel „Wort Gottes“ nennt und auch das Lehramt der Bischöfe auf die Übereinstimmung mit dem geschriebenen Wort der Heiligen Schrift verpflichtet.<sup>3</sup> Zwar bleibt das Vaticanum noch einer zu harmonisierenden Sichtweise verpflichtet, wenn es, wie *Joseph Ratzinger* zu Recht anmerkt<sup>4</sup>, das traditionskritische Potential der Schrift nicht nutzbar macht; doch demonstriert die nachkonziliare Diskussion der katholischen Kirche auf diesem sensiblen Problemfeld keineswegs nur Defensivkünste, sondern, zumal im ökumenischen Gespräch fundiert<sup>5</sup>, auch wegweisende Ehrlichkeit im Umgang mit der eigenen Geschichte und gute Vorsätze für eine selbstkritische Neudefinition der Kompetenzen wie der Grenzen des kirchlichen Lehramtes in Sachen Schriftauslegung.<sup>6</sup>

Freilich: Die Wirkung der Heiligen Schrift reicht weit über die Kirche hinaus. Während in manchen Gemeinden der Eindruck zu herrschen scheint, die Bibel sei ein altes, ver-

staubtes, dringend renovierungsbedürftiges Buch, ist die zeitgenössische Kultur, die bildende Kunst, die Musik, die Literatur, die Philosophie in ganz neuer Intensität von der Sprache und vom Geist der Bibel angezogen – meist abseits der Hauptwege kirchlicher Tradition und gerade deshalb für die kirchliche Schrift-Rezeption attraktiv.<sup>7</sup> War es in den vergangenen Jahrzehnten vor allem das soziale Pathos der Bibel, das Sympathien schuf<sup>8</sup>, so ist es heute vielleicht mehr noch ihre spirituelle Kraft, die Resonanzen hervorruft: daß sie von der Präsenz des Geistes Gottes in der Welt Zeugnis ablegt<sup>9</sup>, von der befreienden Kraft der Wahrheit<sup>10</sup> und von einer Hoffnung über den Tod hinaus<sup>11</sup>.

Noch entscheidender ist freilich etwas anderes: Der erste Teil der christlichen Bibel, das Alte Testament, ist den Juden die eine und ganze Heilige Schrift. Mehr noch: Die ersten Christen, selbst zum größten Teil Juden, haben die wesentlichen Bestandteile dieser (alttestamentlichen) „Schrift“ aus dem Judentum empfangen. Das muß Folgen für ihr Schrift-Verständnis und für ihr Kirchen-Verständnis haben.<sup>12</sup> Zum einen: Während Christen die jüdischen Wurzeln ihres Kirche-Seins allzu lange vergessen haben, ist es gerade ihr Altes Testament, das sie, ernst genommen, dazu führt, das Jüdische im Christentum zu erkennen und zu bejahen, vor allem die radikale, von Jesus ganz und gar geteilte Theozentrik.<sup>13</sup> Zum anderen: Christen sind nie allein, wenn sie den ersten Teil ihrer Bibel, das Alte Testament, als Heilige Schrift lesen und auslegen, sondern – ob sie es realisieren oder nicht – immer mit Juden zusammen, ihren „älteren Brüdern und Schwestern“. Aus dieser Nachbarschaft, wenn sie nicht feindlich ist, sondern freundlich, erwachsen starke Impulse für eine Erneuerung der

christlichen Schriftauslegung, nicht zuletzt die Einsicht in die deutliche Differenz der beiden Testamente, die dennoch dem christlichen Glauben zufolge eine von Gott gegebene Einheit konstituiert.<sup>14</sup> Wenn also von der Normativität der Schrift für die Kirche und von der ekklesialen Ausrichtung der Schrift zu sprechen ist, setzt dies immer eine Ekklesiologie voraus, die sowohl der radikalen Verbindung der Kirche mit Israel innewird als auch einer friedlichen Koexistenz von Judentum und Christentum verpflichtet ist, und es setzt eine Hermeneutik voraus, die ohne jede Abwertung und Vereinnahmung des Alten Testaments einen christologisch markierten Standpunkt einnimmt und deshalb die Einheit der Schrift in der christologisch begründeten Spannung der beiden Testamente begründet sieht.

## 2. Der ekklesiale Impuls der neutestamentlichen Schriften

Von den neutestamentlichen Schriften geht ein starker ekklesialer Impuls aus; sie sind entstanden, um Kirche zu bilden, zu stärken und aufzubauen. Beispiele: Lukas schreibt sein Evangelium ausdrücklich zu dem Zweck, die ekklesiale Katechese, die von mancherlei Irritationen affiziert war (vgl. Apg 20,29 f.) und sich mit der Weitergabe des Glaubens an die nächste Generation schwertat, wieder auf eine verlässliche Basis zu stellen. An seine Leserschaft gewandt, sagt der Evangelist Johannes zum Schluß seines Werkes, er habe das „Buch“ geschrieben, „damit ihr glaubt, daß Jesus der Christus ist, der Sohn Gottes, und damit ihr als Glaubende in seinem Namen das Leben habt“ (20,30 f.). Paulus sendet seine Briefe in seiner Verantwortung als Gründer der Gemeinden, die ihn in kritischen Situationen auch zur Gemeinde-Leitung verpflichtet; die typische Brief-Einleitung „Paulus, Apostel Jesu Christi ... an die Gemeinde Gottes in ...“ (2Kor 1,1 f.; vgl. 1Kor 1,1 f.; 1Thess 1,1; Phil 1,1 f.; Röm 1,1–7) beschreibt nicht nur die vom Geist Gottes selbst geschaffene Kom-

munikationsebene, auf der Paulus mit den Gemeinden verkehrt, sondern signalisiert auch, daß die Briefe dem „Aufbau“ der Ekklesia dienen – so wie der Apostel in 1Kor 14 alle Charismen, zumal die apostolischen, auf diesen Dienst festgelegt hat (vgl. 1Kor 12,3–7). Der Prophet Johannes, der das letzte Buch der Bibel, die „Offenbarung Jesu Christi“ (Offb 1,1), verfaßt hat, zielt auf den Trost und die Stärkung sieben kleinasiatischer Gemeinden (2,1 – 3,22), denen er – als Repräsentanten der ganzen Kirche – stärkste Pressionen durch den römischen Staat voraussagt, der in der Person seines Kaisers militanten Anspruch auf gottgleiche Verehrung erheben werde (Offb 12,1 – 13,18). Der Hebräerbrief schickt sich an, einer müde und lustlos gewordenen Christengemeinschaft durch eine neue Auslegung des Christusgeschehens neue Energie zu verleihen (5,11 – 6,12). Die Liste der Beispiele ließe sich noch eine ganze Weile fortsetzen.

Aus christologischer Perspektive werden aber auch die Schriften Israels als kirchenrelevante Texte gelesen. Es gibt keinen neutestamentlichen Autor, der in Abrede stellte, daß die „Schrift“ als Bibel Israels für die Ekklesia „heilig“ ist. Dies geht nicht ohne polemische Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Judentum ab, das dieselben Schriften anders liest und versteht als die Christen.<sup>15</sup> Aber entscheidend ist zunächst das positive Moment, das Paulus in Röm 15,4 so feststellt: „Was nämlich zuvor geschrieben ist, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung schöpfen.“

Zusammengefaßt: Die neutestamentlichen Schriften enthalten nicht nur recht klare Vorstellungen darüber, wie die Kirche auszusehen und ihr Leben einzurichten hat.<sup>16</sup> Sie sind von Anfang an in einem elementaren Sinn kirchenkonstitutiv. Weil sie das christologische Heilsgeschehen, dem die Ekklesia sich verdankt, erzählend, argumentierend, ermahrend, tröstend zur Sprache bringen und ihren Adressaten mitteilen, bilden sie zugleich Kirche: indem sie den Glauben, die Hoffnung und die

Liebe der Gemeindeglieder stärken, an die sie sich wenden. Zwar kann diese ekklesiale Orientierung nie die ganz persönliche Glaubens- und Lebensverantwortung der Christen ersetzen oder auch nur dominieren; aber es sind gerade die Autoren der neutestamentlichen Schriften, die auch in kritischen Situationen aufzeigen, daß zur „Freiheit eines Christenmenschen“ (Martin Luther) die Mit-Gliedschaft in der Kirche, die Solidarität mit den anderen Glaubenden, die Teilhabe an den Gemeindegliedern gehört – so wie die Schriften des Alten Testaments, zumal in nachexilischer Zeit, Gottesfurcht und Gerechtigkeit an die Zugehörigkeit zur Gemeinde Israel gebunden haben.<sup>17</sup>

Daraus folgt zweierlei. **Erstens:** Wenn sich die Kirche, d. h. die Gemeinschaft der Christen, auf die neutestamentlichen Schriften als ihren Kanon beruft, nimmt sie unter veränderten geschichtlichen Bedingungen einen Impuls auf, den die neutestamentlichen Autoren – auf je verschiedene Weise – selbst geben wollten; die Kirche, die sich als Kirche der Bibel sieht, steht in prinzipieller Übereinstimmung mit der Schrift selbst – während sich in einen Widerspruch zur Schrift begibt, wer (aus welchen Gründen auch immer) ihren normativen Anspruch bezweifelt. **Zweitens:** Wenn die Kirche in dem Sinn Kirche sein will, wie ihn die neutestamentlichen Autoren – in all ihrer Verschiedenheit – definiert haben, muß sie dem Wort Gottes gehorsam sein, das ihr im Wort der neutestamentlichen Autoren „durch Menschen nach Menschenart“ (Augustinus) begegnet (vgl. 1Thess 2,13).

## 3. Der ekklesiale Kontext der neutestamentlichen Traditionsgeschichte

So wie die neutestamentlichen Schriften geschrieben sind, um auf die Adressaten-Gemeinden als ganze und auf die einzelnen Christen in diesen Gemeinden einzuwirken, so sind sie auch im Lebensbereich, im Überlieferungsraum und im geschichtli-

chen Umfeld dieser Gemeinden entstanden.<sup>18</sup> Ähnlich gilt von den alttestamentlichen Schriften, daß sie – in einem allerdings wesentlich größeren und komplexeren Zeitraum – nicht nur an „Israel“ sich wenden (wie differenziert ihre Adresse im einzelnen auch immer gewesen ist), sondern auch aus „Israel“, der Lebens-, Erzähl-, Bet- und Fest-Gemeinschaft der an Jahwe Glaubenden, hervorgegangen sind.<sup>19</sup>

Gewiß: Die biblischen Schriften sind nicht das Produkt anonymer Kollektive. Sie verdanken ihre Gestalt ausgewachsenen Autoren-Persönlichkeiten. Aber: Zum einen hat die historisch-kritische Exegese seit mehr als hundert Jahren immer wieder nachzuweisen verstanden, wie stark viele biblische Texte durch ältere Traditionen geprägt sind, die allesamt in israelitischen resp. urchristlichen Gemeinde-Gruppen zu Hause waren. Mögen auch nicht wenige der entstehungsgeschichtlichen Hypothesen schlecht begründet worden sein (gegenwärtig herrscht bei den Exegeten eher Skepsis vor), bleibt doch festzuhalten, daß in den Gemeinden gepflegte Überlieferungen die Basis jener Bücher sind.

Zum anderen haben sich die biblischen Autoren nicht nur selbst als Glieder ihrer Glaubens-Gemeinschaften gewußt; ihre Texte sind auch Produkte eines Dialoges, den sie mit ihren Adressaten geführt haben: Der geistige Horizont, die Fragen und Probleme, die Ansichten und Einsichten der (potentiellen) Leserschaft bestimmen die Art und Weise, die Themen und Intentionen der Schreiben mit – wie in jedem literarischen Werk, so auch in den alt- und neutestamentlichen Büchern. Ein besonders klares Beispiel gibt Paulus.<sup>20</sup> Seine Briefe sind zu einem großen Teil von den Gemeinden selbst provozierte Antworten, die gewiß durch und durch von der einzigartigen Theologie des Apostels, aber auch stark von der Glaubens-Situation der Gemeinden geprägt sind.

Daß die Bibel von Anfang an im Schoß des Gottesvolkes Israel und der Urkirche entstanden ist, hat enorme Bedeutung für das Verständnis

der ganzen Heiligen Schrift, ihrer Inspiration und ihrer Kanonizität, aber auch ihrer Exegese – nicht zuletzt in ökumenischer Hinsicht.

#### 4. Inspiration und Kirche

Wenn die biblischen Schriften im Urteil gläubiger Juden und Christen nicht nur Produkte gesellschaftlicher Bedingungen und menschlicher Kreativität, sondern als solche Werke des Heiligen Geistes sind, entspricht dies dem Verständnis, das namhafte alt- und besonders neutestamentliche Autoren von ihnen und von anderen biblischen Texten selbst gehabt haben; ihr geistlicher Anspruch darf nicht unterschätzt werden.<sup>21</sup> Er bezieht sich nicht, wie im Gefolge der Aufklärung lange fälschlich gedacht worden ist, auf die historische, geographische, astronomische, biologische oder auch dogmatische Richtigkeit aller einzelnen Aussagen, sondern, wie das Zweite Vatikanische Konzil in einer glücklichen Formulierung gesagt hat, darauf, daß sie „die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (Dei Verbum 11).<sup>22</sup>

Damit ist aber bereits der Wesenszusammenhang von Inspiration und Kirche grundgelegt: Wenn es um die Mitteilung jener Wahrheit geht, die zum Heil führt, erweckt der Geist Gottes nicht nur den Geist der Schreiber biblischer Texte, daß sie authentisch vom Handeln und Willen Gottes Zeugnis ablegen können, sondern zugleich den Geist der Leser und Hörer biblischer Texte, daß sie jene Schriften als Zeugnis der Wahrheit Gottes erkennen können und in Ehren halten.<sup>23</sup> Umgekehrt ist die Kirche dann als Kirche dadurch qualifiziert, daß sie kraft des Geistes die biblischen Schriften als inspirierte Texte liest – so wie Israel als Gottesvolk durch seine Bibel definiert wird.<sup>24</sup>

#### 5. Kanon und Kirche

In der neuscholastischen Dogmatik war es eingerissen, in antireformato- rischer Absicht die Autorität und

Kompetenz der Kirche bei der Festsetzung des Kanons zu betonen; auf diese Weise schien sogar ein Primat der Tradition vor der Schrift begründet werden zu können. Eine ähnliche Sichtweise des Kanons hat umgekehrt die liberale protestantische Theologie des 19. Jahrhunderts dazu geführt, die Orientierung am Kanon ganz aufzugeben, weil sich das unvoreingenommene Urteil des Wissenschaftlers nicht von einer Entscheidung bischöflicher Autoritäten abhängig machen dürfe.<sup>25</sup>

Die heutige Forschung sieht die Dinge wesentlich differenzierter<sup>26</sup>: Einerseits beobachtet sie einen „kanonischen Prozeß“, der schon mit der Entstehung der kirchlichen Schriften beginnt und mit den formellen Feststellungen des Kanons im Judentum und Christentum (die ihrerseits prozeßhaften Charakter haben) noch nicht einmal zum Abschluß gekommen ist, wenn anders es darum geht, die Kanonizität der Bibel je neu einzuholen. Andererseits weist sie auf die aktive Beteiligung der (jüdischen resp. christlichen) Adressaten-Gemeinden schon an der Entstehung, vor allem aber an der intendierten wie der faktischen Wirkung biblischer Schriften hin, so daß sich der gesamte Prozeß der Abfassung, Sammlung, Bewertung und Begrenzung kanonischer Schriften als ein von den Autoren wesentlich vorgeprägter, im übrigen aber sehr dynamischer Gesprächsprozeß zwischen den Texten und ihren immer neuen Leserschaften verstehen läßt.<sup>27</sup>

So gesehen, erweist sich der Kanon nicht als eine Zwangsjacke, die der freien Entfaltung interessanter Ideen im Wege steht, sondern als Inspirationsquelle einer der Wahrheit verpflichteten Theologie und als Orientierungshilfe einer dem Evangelium verpflichteten Ekklesia. Umgekehrt stellt sich die Kirche im Prozeß der Kanonbildung nicht als eine Behörde heraus, die autoritär von oben herab entscheidet, was Kriterium der Orthodoxie ist, sondern als eine generationenübergreifende Gemeinschaft von Lesern, die von unten her, durch den gottesdienstlichen, privaten und amtlichen Gebrauch die Normativität

der Heiligen Schriften (nicht hervor- gebracht hat, sondern) wahrnimmt und damit nicht nur diesen Schriften gerecht wird, sondern sich auch über- haupt erst als Kirche vollzieht.

## 6. Exegese und Kirche

Da die Kirche um ihrer selbst, d.h. um Gottes und des Nächsten willen darauf angewiesen ist, das Wort der Schrift als Kanon zu verstehen, ist sie elementar auf eine gute Exegese angewiesen. Unter den Bedingungen neuzeitlichen Denkens heißt dies: auf eine Exegese, die geschichtlichem Denken verpflichtet ist und sich nicht durch Autoritätshörigkeit, sondern durch Sachverstand und kritisches Urteilsvermögen auszeichnet. Eine exegetische Aussage über den Verlauf der Geschichte Israels, Jesu und des Urchristentums, über die Entstehungsverhältnisse der biblischen Texte, über den ursprünglichen Wortlaut der Schrift und über die geschichtlichen Voraussetzungen, Intentionen und Wirkungen der alt- und neutestamentlichen Texte wäre theologisch wertlos, wenn sie im Dialog mit den „profanen“ Wissenschaften keinen Bestand hätte. Mehr noch: Die Kirche braucht die Verfremdungseffekte, die kritischen Problematisierungen und die alternativen Sichtweisen exegetischer Theologie, wenn sie im Dialog mit der Heiligen Schrift nicht immer nur das Echo ihrer eigenen Stimme aus der Vergangenheit und der Gegenwart hören, sondern wirklich das Wort der alt- und neutestamentlichen Texte als kritisches Gegenüber und kreative Energie ihres Lebens vernehmen will.

Freilich: Der Kirche kann die Exegese nur dann diesen Dienst leisten, sofern sie ihrerseits weder positivisti- schem noch historistischem Denken verfällt, sondern eine theologische Hermeneutik entwickelt – so wie sie von den biblischen Texten selbst insi- nuert wird, wenn sie mit der Ge- schichtsmacht des Offenbarungshan- delns Gottes und der eschatologi- schen Begrenzung des irdischen Zeit- raums rechnen.<sup>28</sup> Anders formuliert: Auch von einem (angeblich) weltan-

schaulich neutralen Standpunkt aus kann man gewiß viele richtige Urteile über die Geschichte und Theologie der Heiligen Schrift fällen, man kann sich, so gut es eben geht, in den Geist der biblischen Zeit hineinversetzen und die israelitischen wie die urchristlichen Autoren aus ihrer Geschichte heraus zu interpretieren versuchen. Wirklich kennen, d. h. von innen her- aus verstehen und nachvollziehen kann ihre Botschaft aber nur, wer sie als authentische Zeugnisse des Gei- stes Gottes bejaht. Das aber setzt vor- aus, in aller Öffentlichkeit, ohne jede Ausgrenzung Andersdenkender, in fairer Auseinandersetzung mit jeder Art von Kritik, aber doch in entschie- dener Stellungnahme unter der Vor- aussetzung die Heilige Schrift zu in- terpretieren, daß wahr ist, was sie in der Vielzahl ihrer Stimmen und der Einheit ihres Geistes über Gott, sein Wesen und seinen Willen, seinen Sohn und seinen Heiligen Geist sagt.<sup>29</sup> Dann aber ist es nur konsequent, wenn sich die Exegese gezielt in je- nem wirkungsgeschichtlichen Hori- zont ansiedelt, der durch die vom Neuen Testament aus gelesene ganze Heilige Schrift aufgespannt wird: den der Kirche, die durch Jesus auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ausgerichtet wird.

- <sup>1</sup> Zum Hintergrund der folgenden Überlegungen vgl. *Thomas Söding*, Mehr als ein Buch. Die Bibel be- greifen, Freiburg – Basel – Wien 1996 (1995), 265–317.
- <sup>2</sup> Vgl. *Eduard Lohse*, Fünzig Jahre Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theo- logen: Kerygma und Dogma 42 (1996) 177–185.
- <sup>3</sup> Vgl. *Otto Hermann Pesch*, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1994 (1993), 271f.
- <sup>4</sup> Kommentar zu Dei Verbum I-II: LThK.E 3 (1967) 504–528: 524 f.
- <sup>5</sup> Vgl. *Wolfhart Pannenberg – Theodor Schneider* (Hg.), Verbindliches Zeugnis I-II (Dialog der Kir- chen 7.9), Göttingen – Freiburg i. Br. 1992. 1995.
- <sup>6</sup> Vgl. Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (Verlautbarungen des Apo- stolischen Stuhles 115), Bonn 1993.
- <sup>7</sup> Vgl. *Paul Konrad Kurz*, Gott in der modernen Lite- ratur, München 1996.
- <sup>8</sup> Vgl. *Walter Jens – Hans Küng – Karl-Josef Kuschel* (Hg.), Theologie und Literatur. Zum Stand des Dia- logs, München 1986. Heinrich Böll ist ein besonders eindrucksvolles Beispiel.
- <sup>9</sup> Beispiele: *George Steiner*, Von realer Gegenwart, München 1990; *Peter Handke*, Mein Jahr in der Nie- mandsbucht. Ein Märchen aus den neuen Zeiten, Frankfurt/M. 1994 (z. B. S. 185, 222–226, 681 f. 965–970). In der bildenden Kunst hat Joseph Beuys diese Tendenz vorweggenommen; vgl. *Friedhelm Mennekes*, Beuys zu Christus. Eine Position im Ge- spräch, Stuttgart 1989.
- <sup>10</sup> Vgl. *Václav Havel*, Versuch, in der Wahrheit zu le- ben, Reinbek bei Hamburg 1989; Am Anfang war das Wort, Reinbek b. Hamburg 1990; Angst vor der Freiheit, Reinbek bei Hamburg 1991.

- <sup>11</sup> Vgl. *Hanns Dieter Hüsch*, Wir sehen uns wieder. Ge- schichten zwischen Himmel und Erde, München 1995.
- <sup>12</sup> Vgl. *Christoph Dohmen – Günter Stemberger*, Her- meneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments (Studienbücher Theologie 1,2), Stuttgart – Berlin – Köln 1996.
- <sup>13</sup> Vgl. *Norbert Lohfink*, Das Jüdische am Christentum, Freiburg – Basel – Wien 1987.
- <sup>14</sup> Vgl. *Christoph Dohmen – Thomas Söding* (Hg.), Ei- ne Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie (Uni-Taschenbücher 1893), Paderborn 1995.
- <sup>15</sup> Vgl. *Hans Graf Reventlow*, Epochen der Bibelaus- legung I: Vom Alten Testament bis Origenes, Mün- chen 1990.
- <sup>16</sup> Vgl. meine Artikelserie: Gemeinde-Leben im Ur- christentum. 46 Folgen in: Christ in der Gegenwart 47–48 (1995–1996). [Eine Buchausgabe erscheint 1997 im Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien.]
- <sup>17</sup> Vgl. *Josef Schreiner* (Hg.), Unterwegs zur Kirche. Alttestamentliche Konzeptionen (Quaestiones dis- putatae 110), Freiburg – Basel – Wien 1987.
- <sup>18</sup> Eine neue „Einleitung“, die diesen Aspekt hervor- hebt, liegt vor: *Udo Schnelle*, Einleitung in das Neue Testament (Uni-Taschenbücher 1839), Göttingen 1996 (1994).
- <sup>19</sup> Gute Basisinformationen auf neuestem Forschungs- stand vermitteln jetzt *Erich Zenger u.a.*, Einleitung in das Alte Testament (Studienbücher Theologie 1,1), Stuttgart – Berlin – Köln 21996 (11995).
- <sup>20</sup> Vgl. *Eduard Lohse*, Paulus. Eine Biographie, Mün- chen 1996.
- <sup>21</sup> Belege und Interpretationen: *Thomas Söding*, Mehr als ein Buch (s. Anm. 1) 16–31. 346–379.
- <sup>22</sup> Zur theologiegeschichtlichen Einordnung vgl. *Hans Gabel*, Inspirationsverständnis im Wandel. Theolo- gische Neuorientierungen im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Mainz 1991.
- <sup>23</sup> Hier zeichnen sich gute Verbindungen zu rezeptionsästhetischen Interpretationsansätzen ab; vgl. *Ulrich H. J. Körtner*, Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik (Sammlung Van- denhoeck), Göttingen 1994.
- <sup>24</sup> Diesen Zusammenhang hat als erster in seiner schon legendären *Quaestio disputata* Nr. 1 *Karl Rahner* (wieder) erkannt: Über die Schriftinspiration (Quaestiones disputatae 1), Freiburg – Basel – Wien 1958. Allerdings ist Rahners Position noch zu ekklesiozen- trisch; zur Einbeziehung Israels und des Alten Testaments vgl. *Christoph Dohmen*, Vom Umgang mit den Alten Testament (Neuer Stuttgarter Kommen- tar. Altes Testament 27), Stuttgart 1995, 74–80.
- <sup>25</sup> *William Wrede*, Über Aufgabe und Methode der so- genannten Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897. Auf seinen Spuren wandelt *Gerd Lüde- mann*, Ketzler, Stuttgart 1995.
- <sup>26</sup> Aus alttestamentlicher Perspektive vgl. *Christoph Dohmen – Manfred Oeming*, Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie (Quaestio- nes disputatae 137), Freiburg – Basel – Wien 1992. Aus neutestamentlicher Perspektive fehlt eine her- meneutisch ähnlich reflektierte Darstellung. Zur Geschichte der Kanonbildung vgl. *Bruce M. Metzger*, Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung (Egl. 1987), Düsseldorf 1993.
- <sup>27</sup> Ansätze zu diesem neuen Denken des Kanons mar- kiert *Peter Müller*, „Verstehst du auch, was du liest?“ Lesen und Verstehen im Neuen Testament, Darm- stadt 1994.
- <sup>28</sup> Die wissenschaftstheoretischen Fragen, die an dieser Stelle aufbrechen, werden auf dem Stand des gegen- wärtigen Problembewußtseins in umfassender Weise von *Wolfhart Pannenberg* beantwortet: Systemati- sche Theologie I-III, Göttingen 1988–1993.
- <sup>29</sup> Das schließt unterschiedliche Gewichtungen ver- schiedener Aussagen, auch „Sachkritik“ und Ein- sicht in historische Bedingtheiten nicht aus, sondern ein, fordert aber, die Bewertungsmaßstäbe an der Schrift selbst und dem von ihr bezeugten Offenbarungs- geschehen auszubilden. Für das Neue Testa- ment vgl. *Wilhelm Thüsing*, Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus I, Münster 1996 (1981).

Dr. Thomas Söding ist Professor für Bib- lische Theologie an der Bergischen Uni- versität in Wuppertal.