

Neutestamentliche Exegese und Ökumenische Theologie

Probleme, Projekte und Perspektiven

Thomas Söding, Wuppertal

I. Ökumenische Impulse für die Exegese

Theodor Schneider gehört zu jenen katholischen Dogmatikern, für die der Primat der Schrift vor der Tradition, wie ihn das Zweite Vatikanische Konzil noch allzu vorsichtig markiert (DV 9), das Strukturprinzip der gesamten Theologie bildet. Deshalb findet sich in seinen dogmatischen Lehrbüchern¹ an herausragender Stelle immer die Erhebung des biblischen Befundes – und zwar nicht nur als erstes Kapitel einer Dogmengeschichte, die bald über die biblischen Anfänge hinausdrängt, um erst in der geistigen Welt der Kirchenväter, des Mittelalters oder der Moderne aufzuragen, sondern als Nachzeichnung jenes Kanons, an dem sich Theologie und Glaube zu messen haben und ausrichten können. Die biblische Orientierung dieser Dogmatik erhellt nicht nur ihren pastoralen Grundzug, sondern begründet auch ihre ökumenische Gestalt; denn die Aufarbeitung der Kontroverstheologie, die Abmessung der theologischen Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken, Protestanten und Orthodoxen, aber auch die konstruktive Reflexion der signifikanten Lehrdifferenzen kann nur auf der Basis der Heiligen Schrift gelingen, wenn es um die *una sancta apostolica et catholica ecclesia* in Rede geht.

Die Art und Weise, wie Theodor Schneider von der Heiligen Schrift her in ökumenischer Absicht die Dogmatik aufbaut, fordert auch die Exegese heraus. Sie wird zur „Sache“ gefragt, d.h. zur Wahrheit des Evangeliums, die sich im Licht des Neuen Testaments untrennbar mit der Person Jesu verbindet, seiner Botschaft und seinem Geschick, seinem Gottesdienst und seiner Liebe zu den Menschen. Die Exegese ist gefordert, ihre fundamentaltheologische Dimension zu entwickeln. Früher allzu oft apologetisch funktionalisiert oder antidogmatisch instrumentalisiert, kann sie

¹ Genannt seien nur *Handbuch der Dogmatik*, 2 Bde. (Neuaufg. Düsseldorf 2000); *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*. Durchgängig überarbeitet u. ergänzt in Zusammenarbeit mit D. Sattler (Mainz 71998); *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses* (Düsseldorf 51998).

sich heute mit einer intrinsezistischen Fundamentaltheologie verbinden, die in der kritisch reflektierten, philologisch verifizierten und historisch rekonstruierten Darstellung der „Sache“ des Glaubens das Herzstück seiner intellektuellen Verantwortung sieht.² Die entscheidende theologische und damit ökumenische Herausforderung der Exegese besteht also darin, die alt- und neutestamentlichen Glaubenserfahrungen in ihrer Breite und Tiefe verstehend darzustellen, die alttestamentliche, frühjüdische und neutestamentliche Theologiegeschichte historisch-kritisch zu rekonstruieren und darin hermeneutisch und theologisch jene Wahrheit zu erschließen, die nach dem vielstimmigen Zeugnis der biblischen Schriften Gott den Menschen „durch Menschen nach Menschenart“ mitteilen wollte (Augustinus, *Civ. Dei* XVII 6,2).

Die ökumenische Situation zu Beginn des 20. Jahrhunderts war auch in den Bibelwissenschaften schwer belastet. Inzwischen ist die Exegese des Alten und Neuen Testaments aber eine Vorkämpferin theologischer Ökumene geworden, die nicht auf Kompromißformeln oder dem kleinsten gemeinsamen Nenner beruht (wie ihr häufig unterstellt wird), sondern auf der Suche nach neuer Orientierung an der gemeinsam verpflichtenden, gemeinsam orientierenden und gemeinsam inspirierenden Ur-Kunde des Glaubens. Ökumenisch angelegte Kommentarreihen gehören zum Standard.³ Daß katholische Autoren auch in evangelischen Reihen und umgekehrt publizieren, ist längst kein Einzelfall mehr. Der neutestamentliche Artikel zur Rechtfertigungslehre in der „Theologischen Realenzyklopädie“ stammt von einem Katholiken⁴; im neuen „Lexikon für Theologie und Kirche“ ist die Mitarbeit von Protestanten – nicht nur – im Bereich der Bibelwissenschaft ebenso selbstverständlich wie umgekehrt die Beteiligung von Katholiken an der Neuauflage des evangelischen Pendantes „Religion in Geschichte und Gegenwart“ (das mit Hans-Josef Klauck sogar einen katholischen Fachberater für neutestamentliche Exegese hat). Wahrscheinlich funktioniert die evangelisch-katholische Zusammenarbeit in der Exegese von allen theologischen Disziplinen derzeit am besten. Diese Entwicklung

² Vgl. *M. Seckler*, *Fundamentaltheologie: Aufgabe und Aufbau, Begriff und Namen*, in: *Handbuch der Fundamentaltheologie 4* (Freiburg-Basel-Wien 1988) 450-514: 482f.

³ Genannt seien nur: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, begründet von E. Schweizer und R. Schnackenburg, hg. von N. Brox, J. Gnlika, U. Luz und J. Roloff (Neukirchen-Vluyn-Zürich 1975ff); *Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*, begr. von E. Gräßer und K. Kertelge, hg. von M. Wolter und H. Merklein † (Gütersloh 1977ff). In Amerika scheinen für „The Anchor Bible“ und „Hermeneia“ konfessionelle Zugehörigkeiten von Anfang an keine Rolle zu spielen. „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“, hg. v. E. Zenger (Freiburg-Basel-Wien 1999ff), überspringt auch die Grenze zwischen Judentum und Christentum.

⁴ *K. Kertelge*, Art. *Rechtfertigung NT*, in: *TRE 28/1.2* (1997) 286-307.

ist ein starkes Hoffnungszeichen; sie kann aber weder die schwierigen Anfänge vergessen machen noch bereits die Frage nach künftigen Entwicklungen beantworten.⁵

II. Ökumenische Probleme in der Exegese des 20. Jahrhunderts

Die ökumenischen Belastungen der Exegese zu Beginn des 20. Jahrhunderts resultieren nicht eigentlich aus streng exegetischen Kontroversen, die entlang der Konfessionsgrenze verliefen, sondern aus theologischen, politischen und kulturellen Gegensätzen, an denen die Bibelwissenschaften ihren Anteil hatten, die sie aber auch in der Analyse- und Interpretationsarbeit reproduzierten und verstärkten.⁶

1. Die katholische Seite

Die Probleme auf katholischer Seite resultieren daraus, daß nach dem Ersten Vatikanischen Konzil vom Lehramt mit großer Hartnäckigkeit und umfassendem Anspruch eine strafbewährte Immunsierungsstrategie gegen den aufklärerischen Geist des „Modernismus“ verfolgt wird.⁷ Kommt es

⁵ Die folgenden Ausführungen beziehen sich implizit auf meinen Beitrag: Entwürfe Biblischer Theologie in der Gegenwart. Eine neutestamentliche Standortbestimmung, in: H. Hüner/B. Jaspert (Hg.), *Biblische Theologie* (Göttingen 1999) 41-103. Dort habe ich die exegetischen Herausforderungen und Dienstleistungen auf den Problemfeldern Kanon und Kirche, Vielfalt und Einheit, Judentum und Christentum, Biblische Theologie und interreligiöser Dialog genauer beschrieben, als es hier möglich ist, während umgekehrt an dieser Stelle die systematischen Dimensionen der Themenbereiche unter ökumenischem Aspekt verdeutlicht werden können.

⁶ Zur Geschichte der neueren Exegese vgl. *W.G. Kümmel*, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* [Orbis Academicus] (Freiburg-München 1956, 21970); *H.-J. Kraus*, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, (Neukirchen-Vluyn 1958, 31982); *ders.*, *Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik* (Neukirchen-Vluyn 1970); *F. Mussner*, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, HDG I/3c. 2. Teil (Freiburg-Basel-Wien 1970, 21976); *O. Merk*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz und deren Nachwirkungen* [= MThSt 9] (Marburg 1972).

⁷ Vgl. *E. Poulat*, *Histoire dogme et critique dans la crise moderniste* (Paris 1962, 31996); *M.R. O'Connell*, *Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis* (Waco 1994); *O. Weiß*, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte* (Regensburg 1995); *P. Colin*, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français* [1893-

unter dem Einfluß des Humanismus bei Erasmus⁸ und in Spanien zu einer reichen textkritischen und editorischen Bibelarbeit, die bei Richard Simon zur Blüte reift⁹, signalisiert die Indizierung seiner Werke einen folgenreichen Umschwung. Der historischen und philologischen Arbeit der Exegese werden enge Fesseln angelegt. Die Kritik, die Johann Adam Möhler¹⁰ in fundamentaltheologischer Absicht am liberalen Protestantismus übt, wird in der exegetischen Methodik und Hermeneutik nicht konstruktiv weitergeführt. Die Situation verschärft sich an der Jahrhundertwende, als die historische Bibelkritik auf breitere Sympathien unter katholischen Exegeten stößt und die Enzyklika *Providentissimus Deus* Leos XIII. (1893) zwar das Bibelstudium fördert, aber zugleich die eindeutige Erwartung an die katholische Exegese richtet, die Übereinstimmung der biblischen Aussagen mit den Ergebnissen der Geschichts- und Naturwissenschaft nachzuweisen. Zu diesem Zweck werden in Jerusalem die École Biblique (1890)¹¹ und in Rom das Päpstliche Bibelinstitut (1903)¹² sowie die Päpstliche Bibelkommission (1902)¹³ gegründet. All dies sind zukunftsweisende Entscheidungen, die sich – nicht ohne die List der Geschichte – als überaus fruchtbar erweisen sollten. Aber zunächst stehen sie im Dienst römischer Eindämmungspolitik. Die Päpstliche Bibelkommission entscheidet in Zweifelsfällen der Einleitungswissenschaft regelmäßig gegen die „moderne“ Variante, sei es, was die Verfasserfragen, sei es, was Datierungsprobleme, sei es gar, was textkritische Alternativen anbelangt.¹⁴ Dies geschieht um der Treue zur Tradition willen, aber in gezielter Ausblendung der historischen Bibelkritik, die als Kind des Protestantismus unter den Verdacht des Rationalismus gerät, und in mangelnder Reflexion auf die geistesgeschichtlichen Energien, die der Theologie gerade durch die Aufklärung und den Durchbruch des historischen Denkens zufließen können. Die Folgen sind eine tiefe Depression in der katholischen Bibelwissenschaft, eine schier hoff-

1914] (Paris 1997); H. Wolf (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums* (Paderborn 1998).

⁸ Vgl. P. Walter, *Theologie aus dem Geist der Rhetorik* (Mainz 1991); speziell zum NT: A. Rabil, *Erasmus and the New Testament* (San Antonio 1972, Neuausgabe Lanham 1993).

⁹ Vgl. H. Graf Reventlow, Richard Simon, in: H. Fries/G. Kretschmar (Hg.), *Klassiker der Theologie II* (München 1983) 9-21.

¹⁰ Vgl. H. Wagner (Hg.), *Johann Adam Möhler – Kirchenvater der Moderne* (Paderborn 1996).

¹¹ Vgl. J. Murphy-O'Connor/J. Taylor (Hg.), *The Ecole and the New Testament. A Century of Scholarship 1890-1990* [= NTOA 13] (Fribourg-Göttingen 1990).

¹² Vgl. 75^o Anniversario della fondazione del Pontificio Istituto Biblico, in: *Bib.* 65 (1984) 429-437.

¹³ Vgl. A. Vanboye, *Passé et présent de la Commission Biblique*, in: *Gr* 74 (1993) 261-275.

¹⁴ Die Texte sind publiziert: *Enchiridion Biblicum* (Neapel-Rom 1961).

nungslose Rückständigkeit in der akademischen Diskussion, nicht zuletzt ein dramatischer Verlust an spiritueller Tiefe und an theologischer Weite in vielen publizierten Beiträgen. Daß „subkutan“, in Hintergrundgesprächen und Schülerkreisen, auch andere Eindrücke vermittelt werden können, bleibt weithin verborgen; und daß von katholischen Exegeten auch in beengten Verhältnissen pastoral verantwortliche, philologisch exakte, archäologische bedeutende Arbeiten geleistet worden sind, wird häufig übersehen.

Wie unhaltbar die lehramtlichen Restriktionen sind, zeigt sich an den Leidensgeschichten kompetenter Exegeten, die bis zur Mitte des Jahrhunderts regelmäßig mit Lehr- und Publikationsverboten, mit Strafversetzungen und Lehrstuhlverlusten rechnen müssen, wenn sie für die Zwei-Quellen-Theorie oder die Pseudepigraphität von Schreiben der Paulusschule (Kol; Eph; 1-2 Tim; Tit) eintreten, für literarkritische Pentateuchhypothesen und eine historisch-kritische Differenzierung der Prophetenbücher.¹⁵ Marie-Joseph Lagrange (der vom Alten auf das Neue Testament ausweichen mußte)¹⁶ und Alfred Loisy (der sogar exkommuniziert wurde)¹⁷, Fritz Tillmann (der vom Neuen Testament zur damals unverfänglicher scheinenden Moraltheologie zu wechseln hatte)¹⁸, zuletzt gar noch Friedrich-Wilhelm Maier (der von der Synoptiker-Kommentierung Abstand nehmen mußte)¹⁹ sind nur wenige prominente Namen unter vielen.²⁰

¹⁵ Vgl. L. Ruppert, Der Weg der neueren katholischen Exegese, vornehmlich im Bereich des Alten Testaments, in: G. Kaufmann (Hg.), Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (München 1979) 43-63; H.-W. Seidel, Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende (1962), hg. u. eingel. v. Ch. Dohmen [= BBB 86] (Frankfurt/M. 1993); geistreich polemisch: H. Haag, Streit um die Bibel unter fünf Päpsten, in: ThQ 170 (1990) 241-253.

¹⁶ Vgl. J. Guillon, Portrait du père Lagrange (Paris 1992); B. Montagnes, Le père Lagrange (1855-1938). L'exégèse catholique dans la crise moderniste (Paris 1995); populärwissenschaftlich: H. Haag, Wider die Angst vor der Freiheit. Die Geschichte des Pioniers katholischer Bibelwissenschaft Marie-Joseph Lagrange, in: H. Häring/K.-J. Kuschel (Hg.), Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie (München 1988) 269-281.

¹⁷ Vgl. O. Schroeder, Aufbruch und Mißverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung (Graz-Wien-Köln 1969) 49-102; D. Bader, Der Weg Loisy's zur Erforschung der christlichen Wahrheit (Freiburg-Basel-Wien 1974).

¹⁸ Vgl. J. Klein, Art. Fritz Tillmann, in: RGG³ 6 (1962) 901f.

¹⁹ Vgl. G. Stachel, Friedrich Wilhelm Maier, in: H.J. Schulte (Hg.), Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits (Stuttgart 1966), 212-218.

²⁰ Genannt sei noch – nicht als Exeget, aber als zu Unrecht verdächtigter Autor des „Leben Jesu in Palästina, Schlesien und anderswo“ – Joseph Wittig; vgl. K. Hausberger, Der „Fall“ Joseph Wittig (1879-1949), in: H. Wolf (Hg.), Antimodernismus (s. Anm. 7) 299-322; umfassender S. Kleymann, „... und lerne von dir selbst zu reden im Glauben“. Zur autobiographischen Theologie Joseph Wittigs [1879-1949] (Würzburg 2000).

Die restriktive Position der katholischen Kirche, in die sich das Lehramt seit der Aufklärung hineinmanövriert hat, kann nach Lage der Dinge nur von Rom aus revidiert werden.²¹ Es ist auf den Druck der Verhältnisse, auf den Einfluß katholischer Reformströmungen wie der Bibelbewegung²², auf das verdienstvolle Wirken Augustin Bea als Leiter des Bibelinstituts (von 1930-1949)²³ und auf größere Souveränität in der Wahrnehmung des päpstlichen Lehramtes zurückzuführen²⁴, daß schließlich ein längst überfälliges Revirement erfolgt: nicht ohne Windungen und Wendungen, nicht ohne Rückschritte und Abweichungen, aber im Ganzen doch ziemlich stringent. Der Weg führt von vorsichtigen Absetzbewegungen der Päpstlichen Bibelkommission von früheren Fehlentscheidungen über die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* Pius XII., die 1943 der Exegese einen größeren Freiraum philologischer Arbeit zugesteht, zur Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission *Sancta Mater ecclesia* von 21.4.1964 (DH 4402-4407)²⁵ und vor allem zur vatikanischen Offenbarungskonstitution *Dei Verbum*, die ein deutliches Bekenntnis zu den damals führenden exegetischen Methoden mit einem Plädoyer für die Notwendigkeit biblisch-theologischer Arbeit verbindet und damit endgültig eine neue Phase der katholischen Bibelwissenschaft einleitet²⁶. Erst diese Wende ermöglicht die Publikation und Diskussion substantieller Beiträge katholischer Exegeten zum Schriftverständnis und zur Schriftauslegung.

2. Die evangelische Seite

Die evangelische Exegese befindet sich an der Jahrhundertwende im Ganzen auf einem höheren akademischen Niveau als die katholische. Sie hat ihren festen Ort an den Universitäten und (mehr oder weniger) starken Einfluß auf benachbarte Fakultäten. Forscher wie Julius Wellhausen und

²¹ Einen Rückblick, der sich um eine optimistische Lesart der römischen Politik von Providentissimus Deus bis zur Gegenwart bemüht, werfen P. Laghi/M. Gilbert/A. Vanboye, *Chiesa e Sacra Scrittura. Un secolo ecclesiastico e studi biblici* [= SubBi 17] (Rom 1994).

²² Vgl. P.-G. Müller, *Die Römisch-Katholische Bibelbewegung und ihre Vorgeschichte*, in: T. Berger/E. Geldbach (Hg.), *Bis an die Enden der Erde. Ökumenische Erfahrungen mit der Bibel* [= Ökumene konkret 1] (Zürich-Neulirichen-Vluyn 1992) 38-69.

²³ Vgl. St. Schmidt, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit* (Graz-Wien-Köln 1989).

²⁴ Vgl. P.-G. Müller, *Die Bedeutung Pius XII. für die Bibelwissenschaft*, in: J. Horstmann (Hg.), *Pius XII.* (Schwerte 1991) 11-32.

²⁵ Vgl. J.A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien* [= SBS 1] (Stuttgart 1965).

²⁶ Vgl. O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1967). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte* (Würzburg 1993) 271-290.

William Wrede²⁷, Adolf von Harnack²⁸ und Albert Schweitzer²⁹, Adolf Jülicher³⁰ und Karl Ludwig Schmidt³¹, Martin Dibelius³² und Rudolf Bultmann³³ verschaffen speziell der deutschen evangelischen Exegese Weltruf.

Aus ökumenisch-theologischer Sicht zeigen sich gleichwohl erhebliche Defizite. Das geringste Problem ist noch die seinerzeit weit verbreitete Unkenntnis des „Katholizismus“ bei protestantischen Protagonisten, die zu massiven Fehlurteilen nicht nur bei der Applikation, sondern auch bei der Interpretation z.B. der Verkündigung Jesu und der paulinischen Rechtfertigungslehre führen.³⁴ Gravierender sind die offenkundigen Schwierigkeiten, eine konstruktive Antwort auf die radikalen Anfragen der Aufklärer an die Glaubwürdigkeit der biblischen, speziell der neutestamentlichen Theologie zu finden. Ein Großteil der bedeutenden Exegeten im 19. Jahrhundert, Friedrich Schleiermacher³⁵, Ferdinand Christian Baur³⁶, David Fried-

²⁷ Vgl. G. Strecker, William Wrede. Zur hundertsten Wiederkehr seines Geburtstages, in: ZThK 57 (1960) 67-91.

²⁸ Vgl. K.H. Neufeld, Adolf von Hamack, in: H.U. Wehler (Hg.), Deutsche Historiker VII (Göttingen 1980) 24-38; Th. Hübner, Adolf von Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums (Freiburg 1994).

²⁹ Vgl. H. Pleitner, Das Ende der liberalen Hermeneutik am Beispiel Albert Schweitzers [=TANZ 5] (Tübingen-Basel 1992); W.E. Müller (Hg.), Zwischen Denken und Mystik. Albert Schweitzer und die Theologie heute [= BASF 5] (Bodenheim 1997).

³⁰ Vgl. H.-J. Klauk, Adolf Jülicher – Leben, Werk und Wirkung, in: G. Schwaiger (Hg.), Historische Kritik in der Theologie [= SThGG 32] (Göttingen 1980) 99-150; U. Mell (Hg.), Die Gleichnisreden 1899-1999. Beiträge zum Dialog mit Adolf Jülicher [= BZNW 103] (Berlin 1999).

³¹ Vgl. A. Mühlhng, Karl Ludwig Schmidt „Und Wissenschaft ist Leben“ [=AKG 66] (Berlin 1997).

³² W.G. Kümmel, Martin Dibelius als Theologe, in: ThLZ 74 (1949) 129-140.

³³ Vgl. B. Jaspert (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung (Darmstadt 1984).

³⁴ Ein eklatantes Beispiel antijüdischer Exegese in anti-katholischer Absicht liefert A. v. Harnack, Das Wesen des Christentums (Neuaufgabe zum 50. Jahrestag des ersten Erscheinens mit einem Geleitwort von Rudolf Bultmann, Stuttgart 1950) 43: „Jesus löste mit scharfem Schneiden die Verbindungen der Ethik mit dem äußeren Kultus und den technisch-religiösen Übungen. Er wollte von dem tendenziösen und eigensüchtigen Betriebe ‚guter Werke‘ in Verflechtung mit dem gottesdienstlichen Ritual schlechterdings nichts mehr wissen.“

³⁵ Zu Schleiermachers Exegese, die sich in seiner Darstellung des irdischen Jesus verdichtet, vgl. D. Lange, Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß (Gütersloh 1975) 57-172; M. Schröder, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums [= BHTh 96] (Tübingen 1996) 184-200; ferner H. Waisweiler, Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament, Diss. theol. Bonn 1972; H. Schmur, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jh. (Stuttgart 1994).

³⁶ Vgl. K. Berger, Exegese und Philosophie [= SBS 123/124] (Stuttgart 1986), 27-48; U. Köpf, Ferdinand Christian Baur als Begründer einer konsequent historischen Theologie, in: ZThK 89 (1992) 440-461.

rich Strauß³⁷ und Franz Overbeck³⁸ an der Spitze, kann sich nicht dazu verstehen, dem Glauben an die Heilsbedeutung des stellvertretenden Sühnetodes und die Auferweckung Jesu intellektuell zuzustimmen, weil ein geschichtsmächtiges, gar eschatologisches Handeln Gottes unvereinbar mit dem Stand der Naturwissenschaften, der aufgeklärten Philosophie und der vernünftigen Theologie scheint. Die Folgen sind weitreichend. Die Legitimität des Christentums³⁹ wird vor allem darin gesucht, daß es eine religiöse Erfahrung ermögliche, die „Sinn und Geschmack für das Unendliche“ wecke⁴⁰, und die Ethik zu orientieren vermöge, die Gott postulieren müsse, um die Autorität des Guten begründen zu können⁴¹; aber die Menschwerdung, das Basileia-Wirken, der stellvertretende Sühnetod und die Auferweckung Jesu Christi, also gerade das, was dem Neuen Testament als „Mitte“, d.h. als „Evangelium“ gilt, wird gezielt ideengeschichtlich behandelt und in seinem Wahrheitsanspruch aus dem Bereich der wissenschaftlichen Diskussion ausgegrenzt. Eine radikale Konsequenz ist die Selbstdefinition der historisch-kritischen Exegese als Religionswissenschaft, die gerade in dem Maße ihren Charakter als Wissenschaft bewähre, wie sie sich von den Interpretationsvorgaben der Dogmatik, besonders der Inspiration und Kanonizität, der „Einheit“ und „Wahrheit“ der „Schrift“, emanzipiere.⁴² In der Konsequenz werden die Verbindungen zwischen Theologie und Kirche gekappt. Die Kirche bleibt zwar als Gegenstand historischer Forschung interessant, aber sie tritt nicht als jene Interpretationsgemeinschaft in den Blick, die das „Evangelium“ in den biblischen Schriften

³⁷ Vgl. (aus der Sicht dialektischer Theologie) E. Wolf, Die Verlegenheit der Theologie. David Friedrich Strauß und die Bibelkritik, in: W. Matthias (Hg.), *Libertas Christiana*. FS E. Delekat [= BEvTh 26] (München 1957) 219-239; (aus der Sicht liberaler Theologie) D. Lange, a.a.O., 176-289; zu Beleuchtung des philosophischen Hintergrundes auch K. Berger, a.a.O., 49-67.

³⁸ Vgl. Ph. Vielhauer, Franz Overbeck und die neutestamentliche Wissenschaft (1950/51), in: *Ders.*, Aufsätze zum Neuen Testament [= ThB 31] (München 1965) 235-252; E. Jünger, *Barth-Studien* (Zürich u.a. 1982) 65-68; K. Berger, a.a.O., 70-84; A.U. Sommer, *Der Geist des Historismus*. Zur „Waffengenossenschaft“ von Friedrich Overbeck und Friedrich Nietzsche (Berlin 1997). Eine bleibende Verpflichtung durch Overbecks Programm erkennen R. Brändle/E.W. Stegemann (Hg.), *Franz Overbecks unerledigte Anfragen an die Theologie* (München 1988).

³⁹ Vgl. F. Courth, *Das Wesen des Christentums in der Liberalen Theologie*, dargestellt am Werk Scheiermachers, Baur und Ritschls (Tübingen 1977).

⁴⁰ Vgl. G. Wenz, *Sinn und Geschmack fürs Unendliche*. F.D.E. Schleiermachers Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern von 1799 [= BAW.Phil.-hist. Kl.] (München 1999).

⁴¹ Prägend ist I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Akademie-Ausgabe VI).

⁴² Ein Hauptvertreter ist W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie* (Göttingen 1897) 7-80 wieder abgedruckt in: G. Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 368) (Darmstadt 1975) 81-154.

wahrnimmt und darin in geschichtlich-theologischer Kontinuität mit jener Ekklesia steht, in der und für die das Neue Testament – auf dem Wurzelgrund des Alten Testaments – entstanden ist.

Was freilich noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts als Vision aufgeklärter, vorurteilsfreier, zukunftsfrüchtiger, „liberaler“ Theologie erscheinen mochte, erweist sich im Rückblick als ambivalent. Die Forschungsleistungen der „Religionsgeschichtlichen Schule“⁴³ in der Erschließung antiker Quellen und der Beleuchtung des kulturellen Umfeldes sind schwer zu überschätzen; die historische Untersuchung der biblischen Schriften erfuhr nochmals einen starken Auftrieb; die Unterscheidung zwischen „dogmatischer“ und „historischer“ Theologie, wie sie nicht zuletzt Ernst Troeltsch forderte⁴⁴, gab einen starken Anstoß für eine differenzierte Hermeneutik, in der die Exegese aus dem Korsett der Systematik befreit werden konnte. Andererseits wies Albert Schweitzer am Beispiel der „Leben-Jesu-Forschung“ minutiös nach, wie die intendierte Loslösung von den Fesseln des Dogmas nur scheinbar zu größerer wissenschaftlicher Objektivität, in Wahrheit aber zu höchst subjektiven, vom jeweiligen Zeitgeist diktierten Interpretationen geführt hat.⁴⁵ Die evangelische Exegese partizipierte zu einem großen Teil an den systematischen Schwächen des Historismus⁴⁶, die philosophisch spätestens mit Wilhelm Diltheys Hermeneutik⁴⁷ zu Tage traten. Entscheidend ist, daß die notwendige Unterscheidung zwischen dogmatischer und historischer Theologie allzu häufig als Gegensatz aufgefaßt wurde – mit dem Ergebnis, daß die Exegese ihrer *theologischen* Leitfunktion nicht mehr zu entsprechen vermochte, die ihr aber von den Texten und ihrer Wirkungsgeschichte aufgetragen wird.

Der wortgewaltige Einspruch von Karl Barth⁴⁸ gegen die umfassende Historisierung der Biblischen Theologie deckt diese Problematik auf – und schafft neue Probleme. Der Konflikt zwischen der „dialektischen“ und der „liberalen“ Theologie ist in der evangelischen Exegese nach wie vor virulent. Das sichert den hermeneutischen Debatten große Lebendigkeit. Die

⁴³ Vgl. G. Lüdemann/M. Schröder (Hg.), Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation (Göttingen 1987); zur atl. Exegese vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit I [= GAT 8/1] (Göttingen 1992) 20-32.

⁴⁴ Über historische und dogmatische Methode in der Theologie (1898), in: *Ders.*, Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik. Gesammelte Schriften II (Tübingen 1922), 729-753.

⁴⁵ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung (Tübingen 1913; Nachdruck, hg. v. O. Merk, Tübingen 1984).

⁴⁶ Vgl. F. Jaeger - J. Rüsen, Geschichte des Historismus (München 1992).

⁴⁷ Die Entstehung der Hermeneutik (1900), in: Gesammelte Schriften V (Stuttgart 1957) 317-338, 332f.

⁴⁸ Programmatisch ist seine Schrift: Der Römerbrief [1918/1922] (Zürich 1978).

Spannungen bleiben unausgeglichen; die Impulse auf die ökumenische Exegese sind stark.

III. Die ökumenische Leistung der evangelischen Exegese im 20. Jahrhundert

Der Beitrag, den die evangelische Exegese im 20. Jahrhundert zur Förderung der Ökumene erbracht hat, ist so groß, daß er kaum angemessen gewürdigt werden kann.⁴⁹ Entscheidend ist, daß sie exemplarisch die theologische Leistungsfähigkeit der „historisch-kritischen“ Exegese demonstrierte; wichtig waren aber auch spezifisch konfessionelle Prägungen, sei es die dezidiert theologisch motivierte Orientierung am *sola scriptura*, sei es auch die religionsgeschichtliche Hermeneutik neoprotestantischer Couleur. Erforderlich wäre eine detaillierte Darstellung der philologischen und historischen Leistungen evangelischer Schriftauslegung, ihrer hermeneutischen Debatten, ihrer Mitarbeit an Projekten Biblischer Theologie, ihrer Dialoge mit der Systematischen und Praktischen Theologie. Das kann an dieser Stelle nicht geschehen. Es ist auch unmöglich, die zahlreichen Einzelbeiträge zu würdigen oder nur aufzulisten, die sich um die biblisch-theologische Erhellung von Schlüsselbegriffen der Kontroverstheologie verdient gemacht haben. Der Blick muß auf zwei Brennpunkte beschränkt bleiben.

1. Die Entdeckung der Vielfalt im Neuen Testament

Einen wesentlichen Beitrag zur Förderung der christlichen Ökumene leistete (und leistet) die evangelische Exegese durch den Aufweis, wie vielfältig und vielstimmig nicht nur die ganze Heilige Schrift, sondern auch das Neue Testament ist. Bereits die Reformation hatte in sachkritischer Ansicht gezielt Unterscheidungen getroffen und den Jakobusbrief, die „strohene Epistel“, ebenso wie die Johannes-Apokalypse theologisch an den Rand gedrängt, um die herausragende Bedeutung vor allem der paulinischen, aber auch der johanneischen Theologie würdigen zu können. Die historisch-kritische Exegese treibt die interne Differenzierung ganz erheblich weiter voran, und zwar nicht so sehr aus bestimmten theologischen Interessen (denen sie freilich immer reichlich Tribut leistet), sondern primär

⁴⁹ Eine historische und systematische Darstellung fehlt bislang. Eine Momentaufnahme macht F.W. Hom (Hg.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. FS G. Strecker, Berlin 1995.

ihrem historischen und theologischen Gewissen folgend. Die vorkritische Hermeneutik konnte durchaus den Facettenreichtum der theologischen Aussagen in der Schrift würdigen und durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn seit der Antike in immer neuen Variationen reiche Applikationsmöglichkeiten erschließen.⁵⁰ Aber dies geschah nicht konsequent in historisch differenzierender Weise und nicht ohne die Tendenz, Widersprüche zu glätten, Spannungen auszugleichen und Differenzen zu harmonisieren. Anders die historisch-kritische Exegese: Seit dem 19. Jahrhundert setzt sie mehr denn je ihre Ehre darein, die Vielfalt, die Spannungen und Widersprüche innerhalb der „Heiligen Schrift“ herauszuarbeiten – diachronisch und synchronisch.

Durch die historische und philologische Arbeit werden *einerseits* die Unterschiede nicht nur zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, sondern auch jeweils innerhalb der Testamente zwischen den verschiedenen Autoren und Schriften herausgearbeitet. Daß Johannes ein ganz eigenes Charisma hat und Paulus unter den neutestamentlichen Theologen herausragt, war im Grunde immer bekannt. Die historisch-kritische Exegese bietet die Möglichkeiten, die Unterschiede, aber auch die Gemeinsamkeiten aus den jeweiligen geschichtlichen, literarischen, kulturellen, theologischen Voraussetzungen heraus zu erklären und zu verstehen. *Andererseits* werden literarkritisch und traditionsgeschichtlich theologische Positionen, Aussagen und Konzepte auf verschiedenen Stufen der Entstehungsgeschichte differenziert und von der kanonisch gewordenen Endgestalt abgehoben. Dies geschieht zwar lange Zeit mit allzu großem Zutrauen in die Leistungsfähigkeit der Methoden, aber prinzipiell mit großem Gewinn. Die Möglichkeiten z.B., im Neuen Testament über eine Theologie der Logienquelle oder des vormarkinischen Passionsberichtes zu diskutieren und im Bereich der Paulusbriefe „echte“ Schreiben von Dokumenten der Paulusschule zu unterscheiden, führen zu neuen Erkenntnissen über den historischen und theologischen Schriftsinn. Die Bedeutung, die in der Entdeckung der biblisch-theologischen Vielfalt liegt, wird auch von katholischer Seite als wichtiger theologischer Beitrag der „historisch-kritischen Exegese“ anerkannt.⁵¹

⁵⁰ Vgl. nur H. de Lubac, Geist aus der Geschichte [frz. 1950] (Einsiedeln 1968); ders., Der geistige Sinn der Schrift (Einsiedeln 1967); ders., Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture (Théologie 41), 4 Bde. (Paris 1959-1961); J. Daniélou, Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique (Paris 1950).

⁵¹ Vgl. J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: Ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit [= QD 117] (Freiburg-Basel-Wien 1989) 15-44: Die Exegese habe die „Polyphonie der Geschichte ... hinter der Homophonie der traditionellen Auslegung wieder hörbar“ gemacht (ebd. 15f).

Zur Entdeckung der Vielfalt gehört auch die Wahrnehmung der theologischen Profile, die sich in den biblischen Schriften abzeichnen. Die evangelische Exegese hat ihren Beitrag dazu auch in der Synoptiker-Exegese geleistet und im Zeichen der „Redaktionsgeschichte“ die theologischen Tendenzen des Matthäus, Markus und Lukas in einer Weise herausgearbeitet, daß weithin eine echte Bereicherung der neutestamentlichen Theologie gesehen wird.⁵²

Die Kehrseite dieser Leistung liegt darin, daß im gleichen Maße, wie sich die Vielfalt der Schrift auch in den theologischen Profilen entdecken läßt, die „Einheit“ der Schrift, damit aber auch die mit ihr korrespondierende Einheit der Kirche fragwürdig wird. Bekannt ist Ernst Käsemanns Provokation, daß der Kanon des Neuen Testaments „als solcher nicht die Einheit der Kirche“ begründe, sondern „in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit ... die Vielzahl der Konfessionen.“⁵³ Nicht weniger wird die „Einheit“ des Kanons durch die unübersehbaren chronologischen, literarischen, kulturellen und theologischen Überschneidungen mit der nicht kanonisierten Literatur einerseits des Frühjudentums, andererseits des frühen Christentums in Frage gestellt.⁵⁴

Ob das Postulat der „Einheit“ der Schrift aufgegeben werden muß oder erfüllt werden kann, ist eine der wichtigsten hermeneutisch-theologischen Debatten in der Exegese mit weitreichenden ökumenischen Folgen. Daß dieses Problem auf akademischem Niveau mit neuzeitlichem Problembewußtsein diskutiert werden kann, ist das Verdienst historisch-kritischer Exegese, wie sie im Raum der evangelischen Theologie gepflegt worden ist; ob es mit dem (inzwischen) traditionellen Methodenrepertoire der historischen Bibelkritik gelöst werden kann, steht auf einem anderen Blatt – das aber nicht weiß zu bleiben braucht, sondern im evangelisch-katholischen Exegetengespräch gefüllt werden kann.

⁵² Zur Redaktionsgeschichte und ihrer methodischen Fortentwicklung vgl. *Th. Söding, Wege der Schriftauslegung, Methodenbuch zum Neuen Testament*. Unter Mitarbeit von Christian Münch (Freiburg-Basel-Wien 1998) 66f.208-220.

⁵³ Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: Ders. (Hg.), *Das Neue Testament als Kanon* (Göttingen 1970) 124-133, 131.133.

⁵⁴ K. Berger hat dieses Konzept umfassend zu begründen versucht (*Theologiegeschichte des Urchristentums, Theologie des Neuen Testaments* [Heidelberg 1995]) und konsequent bis in seine neue Bibelübersetzung beim Insel-Verlag durchgeführt: *Das Neue Testament und frühchristliche Schriften. Übersetzung und kommentiert von K. Berger u. Chr. Nord* (Frankfurt/M. 2000).

2. Die Differenzierung zwischen Ursprungs- und Rezeptionssinn und ihre Bedeutung für die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition

Die historisch-kritische Ausrichtung hat der evangelischen Exegese die Möglichkeit verschafft, scharf zwischen der „ursprünglichen“ Aussage, besser: dem historischen Sinn der Schrift, und ihren zahlreichen Auslegungen zu unterscheiden. Die Stärke der allegorischen Schriftauslegung, die sie bis heute ziemlich ungebrochen in der Predigt ausspielt, besteht in der lebendigen und „ganzheitlichen“ Applikation, die immer einen elementaren Zusammenhang zwischen der ursprünglichen Aussage und der jeweils aktuellen Botschaft voraussetzt, werde er nun „dogmatisch“ oder „parakletisch“ rekonstruiert.⁵⁵ Genau diese Kontinuität wird von der wissenschaftlicher Exegese neuzeitlicher Prägung methodisch bezweifelt; sie lebt von der systematischen Kritik traditioneller Vorurteile und sakrosankter Interpretationstraditionen, aber auch naheliegender Applikationen und willkommener Aktualisierungen.

Der ökumenisch-theologische Effekt besteht – von vielen Details abgesehen – darin, das Verhältnis von „Schrift“ und „Tradition“ in einer Weise zu problematisieren, daß überhaupt erst seine Brisanz sichtbar wird. Jede hermeneutische Harmonisierung offenbart einen erheblichen Mangel an Sinn für Geschichte und eine partielle Blindheit für die theologische Dynamik, die sich in der Rezeptionsgeschichte der Schrift dokumentiert. Jede Hypothese, die eine Dichotomie behauptet, verfällt in das andere Extrem. Eine ökumenisch verbindende Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition, die in der katholischen Theologie mit der Differenzierung zwischen der *traditio* und den *traditiones* konvergierte⁵⁶, setzt weit mehr als nur die Arbeit der Exegese voraus, wird aber durch sie nicht nur gefordert, sondern gewinnt durch sie auch entscheidende Urteilsmaßstäbe, was das Schrift- und das Traditionsverständnis anbelangt.

Einen wesentlichen Beitrag leistet an dieser Stelle die „Formgeschichte“.⁵⁷ Ihre ureigene Intention war es, die Gesetze der mündlichen und schriftlichen Überlieferung biblischer Texte zu erforschen, die „kleinen Einheiten“ im Vorfeld der großen Schriften zu erkennen und ihren „Sitz im Leben“ zu bestimmen. Dadurch entstand zunächst der Eindruck, daß eine historische Rekonstruktion, sei es der Geschichte Israels, sei es der

⁵⁵ Vgl. Ch. Jacob, Allegoresis: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Th. Stemberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* [= QD 140] (Freiburg-Basel-Wien 1992) 131-163.

⁵⁶ Vgl. Y. Congar, *Die Tradition und die Traditionen I* [frz. 1960] (Mainz 1965).

⁵⁷ Vgl. zur Geschichte und Perspektive der Methode Th. Söding, *Wege* (s. Anm. 57) 63-66.128-173.

Geschichte Jesu oder des Urchristentums, vielfach kaum zu leisten sei, weil die Tradenten sich ihres Stoffes mehr oder weniger bemächtigt hätten, um ihn ihren eigenen Bedürfnissen und Interessen anzupassen. Deshalb stieß die „Formgeschichte“ anfangs auf den starken Widerstand der katholischen (und der evangelikalen) Theologie. Tatsächlich wurden die Probleme, etwa beim sensiblen und zentralen Thema der Rückfrage nach Jesus, häufig stark übertrieben und die Anteile „anonymer“ Gemeindefraditionen weit überschätzt.⁵⁸ Aber gerade wenn die Formgeschichte ihre philologisch-historischen Anfangsschwächen überwindet, kann sie eine überraschende ökumenische Stärke gewinnen. Denn durch ihre Arbeit zeichnet sich historisch und philologisch ab, wie groß die Bedeutung der Tradition in der Schrift selbst und wie groß damit auch die Bedeutung der Gemeinde Israels resp. Jesu Christi für die Entstehung der Schrift von Anfang an ist. Der Gottesdienst der Synagoge und der Ekklesia als Ort lebendiger Erinnerung an die „Großtaten“ Gottes (Lk 9,43), die Katechese als Medium der theologischen Reflexion und didaktischen Erschließung elementarer Wahrheiten des Glaubens (Hebr 6,1f), das Gebet der Gemeinde und des Einzelnen als Weise authentischer Gotteserfahrung (Mt 6,9-13 par. Lk 11,1-4) – in vielfältigen Facetten zeigt sich vom ersten Anfang der Schriftbildung an die Aktivität der israelitischen resp. christlichen Gemeinde, deren ekklesiale Identität sich wesentlich auch in diesem kanonischen Prozess zeitigt. Durch die Einsichten der Formgeschichte gerät zwar das protestantische Schriftprinzip in eine Krise⁵⁹, die aber nicht zu seiner Destruktion, sondern im Gegenteil zu einer ökumenisch aussichtsreichen Fortentwicklung führt.⁶⁰

Zum anderen werden innerhalb der konfessionellen Traditionen wie zwischen ihnen Differenzierungen möglich – auch bei sehr sensiblen Themen. Die evangelische Exegese hat die Kraft besessen, selbst auf dem Gebiet der Rechtfertigungslehre die Unterschiede zwischen Paulus und Luther nicht zu minimieren oder zu relativieren, sondern in aller wünschenswerten Klarheit herauszuarbeiten⁶¹ – lange bevor katholische Exegeten

⁵⁸ Vgl. P. Stuhlmeier, Zum Thema: Das Evangelium und die Evangelien, in: Ders. (Hg.), Das Evangelium und die Evangelien [= WUNT 28] (Tübingen 1983) 1-26.

⁵⁹ Vgl. W. Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie I (Göttingen 1979) 11-21.

⁶⁰ Vgl. dazu die Beiträge in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis I-III [= DiKi 7.9.10] (Freiburg-Göttingen 1995-1998).

⁶¹ Genannt sei nur der Kommentar des in der Wolle gefärbten Lutheraners P. Althaus, Der Brief an die Römer [= NTD 6] (Göttingen 1935, 1970); vgl. ders., Paulus und Luther über den Menschen. Ein Vergleich (Gütersloh 1938, 1958).

sich des Themas angenommen haben.⁶² Damit bietet sich der evangelischen Theologie die große Chance, unter Berufung auf das Schriftprinzip die ökumenisch verbindende Grundlage aller christlichen Theologie nicht einfach sachkritisch gegen die eigene Konfessionstradition zu richten, sondern als deren Basis, Katalysator und Richtschnur zur Geltung zu bringen. Dies hätte nicht nur – *cum grano salis* – Modellcharakter für eine analoge Hermeneutik katholischer Theologie, die ihrerseits auf eine recht differenzierte Dogmenhermeneutik zurückzugreifen vermag⁶³. Es wäre auch eine Hilfe, die Stärken und Schwächen, die charakteristische Ausdruckskraft und die typischen Gefährdungen, die theologische Leistung und die theologischen Grenzen der eigenen Konfession anhand eines Maßstabes zu beschreiben, der auch dem ökumenischen Partner Verpflichtung ist.

Die Exegese vermag ihren Beitrag in dem Maße zu leisten, wie sie, das Gespräch mit Hans Georg Gadamer suchend⁶⁴, ein „hermeneutisches Problembewußtsein“ entwickelt, das die Tradition der Schriftauslegung nicht primär als Barriere betrachtet, die es zu überwinden gilt, sondern als Medium, das eine wissenschaftlich kritische Begegnung mit der Schrift überhaupt erst möglich macht, dann aber auch ebenso eine historisch analysierende und kritisch reflektierende Begegnung mit dieser Tradition fordert. Auch wenn dies noch weitgehend Zukunftsmusik ist, lohnt die Mühe. Wegweisend sind rezeptionsgeschichtliche Studien, die sich nicht darauf beschränken, im Nachgang zur Exegese Etappen der Auslegungsgeschichte zu rekapitulieren (was bereits ein sehr hoher Gewinn ist), sondern die Einarbeitung in Tendenzen und Typen der Interpretation zur Gewinnung einer schärferen Fragestellung nutzen.⁶⁵

⁶² Vgl. R. Oechslen, *Kronzeuge Paulus. Paulinische Theologie im Spiegel katholischer und evangelischer Exegese und die Möglichkeit ökumenischer Verständigung* [= BEvTh 108] (München 1990).

⁶³ Vgl. K. Lehmann, *Die dogmatische Denkform als hermeneutisches Problem*, in: *Ders., Gegenwart des Glaubens* (Mainz 1974) 35-53.

⁶⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen 1960, 1990).

⁶⁵ Herausragend ist unter dieser Rücksicht U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, bisl. 3 Bde. (Neukirchen-Vluyn 1985ff).

IV. Der ökumenische Beitrag der katholischen Exegese im 20. Jahrhundert

Die katholische Exegese⁶⁶ erfährt durch *Divino afflante Spiritu* (1943) insofern einen erheblichen Auftrieb, als erstmals auch lehramtlich die Verwendung literarkritischer sowie form- und gattungsgeschichtlicher Methoden gefordert und gefördert wird, und zwar zu dem Zweck, den theologischen Gehalt der Schrift im Interesse der Verkündigung genauer zu erkennen.⁶⁷ Die theologische Basis, die erst in *Dei Verbum* deutlich sichtbar wird, ist ein nicht mehr instruktionstheoretischer, sondern heilsdramatischer Offenbarungsbegriff, der die ganze Menschlichkeit, Niedrigkeit, Anfälligkeit und Schwäche des von Menschen für Menschen verfaßten Bibelwortes in ein inneres, nämlich von Gottes Gerechtigkeit definiertes Verhältnis mit seiner Inspiration, Normativität und Wahrheit zu setzen vermag.⁶⁸ Gewiß zeigt der Konzilstext Unausgeglichenheiten und Spannungen, die seine turbulente Entstehungsgeschichte widerspiegeln und sich in manchen Kompromißformeln niedergeschlagen haben. Dennoch hat der evangelische Konzilsbeobachter Oscar Cullmann⁶⁹ hellsichtig die großen Gesprächsmöglichkeiten erkannt, die gerade dieses Konzilsdokument eröffnet, und selbst Karl Barth konnte nicht umhin, einen gewissen Respekt zu zollen.⁷⁰ Zwar schrieb Gerhard Ebeling in seinem programmatischen Aufsatz über „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“, den er 1950 bei der Übernahme der Schriftleitung der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ veröffentlicht hatte⁷¹, im Blick auf *Divino afflante Spiritu*, die römische Kirche sei sich ihrer theologischen Sache so sicher, daß sie gefahrlos die Exegese von der Leine lassen könne; doch diese Einschätzung hat sich als optische Täuschung erwiesen. Freilich kann nicht übersehen werden, daß die Aufnahme und Umsetzung der neuen

⁶⁶ Vgl. K. Kertelge, Biblische Exegese im Kontext katholischer Theologie, in: E. Schockenhoff/P. Walter (Hg.), Dogma und Glaube. FS W. Kasper (Mainz 1993) 88-99.

⁶⁷ Vgl. R.B. Robinson, Roman Catholic Exegesis since *Divino afflante Spiritu*. Hermeneutical Implications [= SBLMS 111] (Atlanta 1988).

⁶⁸ Die wichtigste theologische Reflexion stammt wohl von H.U. v. Balthasar, Theologik I: Wahrheit der Welt (Einsiedeln 1985) 257-312.

⁶⁹ Vgl. O. Cullmann, Sind unsere Erwartungen erfüllt?, in: K. Rahner/O. Cullmann/H. Fries, Sind die Erwartungen erfüllt? Überlegungen nach dem Konzil (München 1966) 35-66.

⁷⁰ K. Barth, *Ad limina Apostolorum* (Zürich 1967) 47-59.

⁷¹ In: G. Ebeling, Wort und Glaube [I] (Tübingen 1962) 1-49.

Impulse, auch wenn sich bald erste Ergebnisse zeigten⁷², nur unter großen Schwierigkeiten und nicht ohne Rückschläge erfolgte.

1. Die Partizipation an der „historisch-kritischen“ Exegese

Von vielen Protestanten werden zwei Arbeiten als wissenschaftlicher Durchbruch der katholischen Exegese bewertet: der Römerbrief-Kommentar von Otto Kuß⁷³ und „Gottes Herrschaft und Reich“ von Rudolf Schnackenburg⁷⁴. Darüber dürfen aber die Pionierarbeiten von Josef Schmid⁷⁵ und später von Heinz Schürmann⁷⁶ sowie Anton Vögtle⁷⁷ speziell für die Synoptiker-Exegese nicht vergessen werden. Mußten katholische Exegeten längere Zeit in die Schule der evangelischen Bibelwissenschaft gehen, um die herrschenden Methoden zu lernen, ist wohl spätestens seit dem Durchbruch der „Redaktionsgeschichte“ ein ziemlicher Gleichstand erreicht. Einzelne evangelische Werke erwecken in ihren Anmerkungen und Literaturverzeichnissen zwar nach wie vor den Eindruck, es gebe kaum relevante Forschung von katholischen Exegeten; aber offenkundig ist *catholica non leguntur* nicht mehr die Parole der Zukunft.

Die ökumenische Bedeutung, die der katholischen Exegese auch von einer Reihe evangelischer Beobachter zuerkannt wird⁷⁸, basiert auf der freien Übernahme und Anverwandlung jener „historisch-kritischen Methoden“, die in der protestantischen Theologie entwickelt worden sind. Dafür stehen ambitionierte Kommentarreihen wie „Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament“⁷⁹, wissenschaftlich erstrangige Zeitschrif-

⁷² Genannt sei *K.H. Schelkle*, *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testaments. Ein Beitrag zur Formgeschichte und zur Theologie des Neuen Testaments* (Heidelberg 1949).

⁷³ Erste Lieferung (Regensburg 1957).

⁷⁴ Eine biblisch-theologische Studie (Freiburg-Basel-Wien 1958).

⁷⁵ J. Schmid kommentierte die Synoptiker für „Regensburger Neues Testament“ in mehreren Auflagen von 1938 bis 1965 – und kommentierte dies nach den Worten von W. Pesch (in: P. Hoffmann [Hg.], *Orientierung an Jesus*. FS J. Schmid [Freiburg-Basel-Wien 1973] 8) so, „daß sie von Auflage zu Auflage immer umfangreicher und besser wurden, weil die Wahrheit im katholischen Raum nicht auf einmal publiziert werden könne und man den Zensoren die notwendigen Einsichten nur tröpfchenweise verabreichen dürfe“.

⁷⁶ Vgl. die Sammlung paradigmatischer Aufsätze: *H. Schürmann*, *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien* [= KBANT] (Düsseldorf 1968).

⁷⁷ Wichtig sind die mustergültig kritischen Aufsätze, die später gesammelt wurden in: *A. Vögtle*, *Das Evangelium und die Evangelien* [= KBANT] (Düsseldorf 1971).

⁷⁸ Vgl. *F. Hahn*, *Der Beitrag der katholischen Exegese zur neutestamentlichen Forschung* (1974), in: *Ders.*, *Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze I* (Göttingen 1986) 336-351.

⁷⁹ Seit 1953 hg. v. R. Schnackenburg und A. Vögtle.

ten wie die ab 1957 neu konzipierte „Biblische Zeitschrift“⁸⁰, die seit 1920 in Rom herausgegebene, aber nach dem Konzil gründlich neu ausgerichtete „Biblica“ oder auch die bereits 1892 von der École Biblique gegründete und gleichfalls vatikanisch reformierte „Revue Biblique“, aber auch anspruchsvolle Bibel-Ausgaben wie die „Bible de Jérusalem“ (1948-1956)⁸¹ oder schließlich auch die deutsche „Einheitsübersetzung“ (Endfassung 1980), die freilich die in sie gesetzten ökumenischen Hoffnungen nur zum Teil erfüllen konnte⁸². Inzwischen gibt es in der katholischen Theologie keinen Streit mehr, daß sich die katholische Exegese aller wissenschaftlichen Methoden zu bedienen hat, die dem biblischen Text angemessen sind, also besonders der „historisch-kritischen“, aber auch der neueren literatur- und kulturwissenschaftlichen Methoden, des „canonical approach“ und durchaus auch „alternativer“ Verfahren.⁸³ Dadurch kann die katholische Exegese (endlich) auch die theologischen Trümpfe ausspielen, die aus der Analyse und Interpretation der biblischen Texte als literarische Zeugnisse geschichtlicher Glaubenserfahrungen entstehen können.⁸⁴

Die katholische Bibelwissenschaft beweist allein durch ihre Existenz und ihre alltägliche Arbeit, daß es *keinen* untrennbaren Zusammenhang zwischen konfessionell protestantischer Theologie und „historisch-kritischer“ Exegese gibt, wie noch Gerhard Ebeling vermutete, der sich sogar zu der These verstieg, die historische Methode entspreche der *gratia aliena*, weil sie mit „der Anfechtbarkeit und Zweideutigkeit des Historischen“ konfrontiere und den Glauben dadurch aller äußerlichen Sicherheiten beraube.⁸⁵ Vielmehr hat die katholische Theologie der evangelischen zu danken, daß sich in ihr eine Form der Schriftauslegung entwickelt hat, die sowohl dem neuzeitlichen Problem- und Wahrheitsbewußtsein entspricht als

⁸⁰ Die Begründer der „Neuen Folge“ waren V. Hamp und R. Schnackenburg.

⁸¹ Vgl. K.G. Gutberlet, La Sainte Bible (Jérusalem), in: Die Bibel in der Welt. Jahrbuch des Verbandes der Evangelischen Bibelgesellschaften in Deutschland 9 (1966) 190-201.

⁸² Vgl. O. Knoch, Die Prinzipien der deutschen Einheitsübersetzung, in: H. Merklein/K. Müller/G. Stemberger (Hg.), Bibel in jüdischer und christlicher Tradition. FS J. Maier [= BBB 88] (Bonn 1993) 325-344.

⁸³ Wenn es einen offiziellen Plazets bedürfte, hätte es die Päpstliche Bibelkommission inzwischen gegeben: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 mit einer kommentierenden Einführung von L. Ruppert [= SBS 161] (Stuttgart 1995). Die französische Fassung, die der deutschen Übersetzung zugrunde liegt, in: Bibl 74 (1993) 451-528. Eine kritische Würdigung unternimmt H.-J. Klauck, Alle Jubeljahre. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: BZ 39 (1995) 1-27.

⁸⁴ Vgl. Th. Söding, Geschichtlicher Text und Heilige Schrift. Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: Th. Sternberg (Hg.), Schriftauslegung (s. Anm. 55) 73-130; ders., Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Schriftauslegung, in: ThGl 80 (1992) 27-59.

⁸⁵ Bedeutung (s. Anm. 71) 45.

auch mit der Geschichtlichkeit und Menschlichkeit des Bibelwortes eine Wesensdimension des in der Schrift bezeugten Gotteswortes wahrnimmt und deshalb der evangelischen wie der katholischen Theologie ein authentisches Schriftverständnis zu erschließen vermag. Umgekehrt kann die evangelische von der katholischen Bibelwissenschaft lernen, daß es nicht einer *unkritischen* Übernahme urevangelischer Maximen der Schriftauslegung – wie *sola scriptura*, *sui ipsius interpretes*, *testimonium internus et externus spiritus sancti* – bedarf, um wissenschaftlich saubere und theologisch ertragreiche Bibelarbeit zu leisten. Dadurch werden jene Prinzipien freilich keineswegs obsolet. Vielmehr ergibt sich eine neue Basis für die evangelische Theologie, sie ohne falsche Selbstverständlichkeiten so zu interpretieren, daß ihr Beitrag für die Etablierung nicht nur konfessioneller, sondern gesamt-kirchlicher Identität sichtbar wird. Dies wäre wiederum der beste Dienst, den sie dem ökumenischen Partner leisten könnte, der dann keine Versuchung mehr spüren könnte, jene Maximen als typisch protestantisch abzuschreiben, sondern allen Anlaß hätte, ihre Tragfähigkeit für die katholische Theologie zu prüfen.

2. Konfessionelle Prägungen als ökumenische Chance

Die konfessionelle Prägung der katholischen Exegese zeigt sich heute weder im wissenschaftlichen Ethos noch in einer Vorliebe für bestimmte Methoden. Hier gilt vielmehr der akademische Standard, wie er sich nicht zuletzt im interdisziplinären Gespräch der Exegese mit anderen Fächern der Theologie, aber vor allem auch benachbarten Wissenschaften – wie der Historik und Philologie, der Judaistik und der Religionswissenschaft, nicht zuletzt der Philosophie – herauskristallisiert. Die (idealtypische) Verwurzelung katholischer Exegese in der katholischen Tradition hat zweifelsohne eine nicht geringe heuristische Funktion – wie allerdings umgekehrt im Fall der evangelischen Bibelwissenschaft auch. Auf katholischer Seite müßte einerseits eine besondere Sensibilität für Gefährdungen, Mißverständnisse, Verzerrungen neutestamentlicher und gesamtbiblischer Theologie wachsen, z.B. für eine übersteigerte Ekklesiologie, die geradezu die Mitte der Soteriologie bilden würde, oder für eine übersteigerte Amtstheologie, die regelmäßig auf eine *Christologia gloriae ohne Christologia crucis* zurückzuführen ist. Andererseits besteht die ökumenische Chance katholischer Exegese aber auch darin, biblische Themen, Aussagen und Positionen ins Gedächtnis zu rufen, die im evangelischen Raum allzu leicht vergessen oder einseitig wahrgenommen werden, z.B. daß die Ekklesia nach anerkannt wichtigen Schriften des Alten und Neuen Testaments eine nicht nur sozial und

historisch, sondern auch soteriologisch notwendige Größe ist und daß der spezifische Dienst der Apostel nicht gegen die pneumatisch begründete Kompetenz aller Getauften aufgerechnet werden kann.

Überdies zeigt sich die konfessionelle Prägung katholischer Exegeten immer wieder in der Einschätzung und Bewertung des exegetischen Befundes, besonders auf dem Gebiet der Ekklesiologie und Sakramententheologie. So wird man häufiger bei katholischen als bei evangelischen Autoren eine tendenziell positive Beurteilung der Entwicklung der „Amtstheologie“ von Paulus über die Deuteropaulinen bis zu den Pastoralbriefen feststellen⁸⁶, auch wenn besonnene Stimmen vor einer allzu glatten Entwicklungstheorie warnen.⁸⁷ Hingegen sind typischerweise Protestanten die Protagonisten der „Frühkatholizismus-Debatte“⁸⁸, in die sich aber mit scharfer Kritik auch immer mehr evangelische Exegeten eingeschaltet haben.⁸⁹ Letztlich bleibt all dies im Bereich exegetischer „Schulmeinungen“. Das Spektrum der Interpretationen evangelischer und katholischer Exegeten ist jeweils sehr groß und überschneidet sich weitgehend.⁹⁰

Gleichwohl ist damit die Frage nach dem ökumenisch-theologischen Beitrag, den gerade katholische Exegeten leisten können, noch nicht erle-

⁸⁶ Deutlich vertreten vom Konvertiten *H. Schlier*, *Das bleibend Katholische – Ein Versuch über das Prinzip des Katholischen* (1970), in: *Ders.*, *Das Ende der Zeit. Gesammelte Aufsätze III* (Freiburg-Basel-Wien 1971) 297-320. Diese Sicht hat sich längst vor seiner Konversion angebahnt; vgl. *ders.*, *Die Ordnung der Kirche in den Pastoralbriefen* (1948), in: *Ders.*, *Die Zeit der Kirche. Gesammelte Aufsätze I* (Freiburg-Basel-Wien 1956, 1972), 129-147. Zu Schliers Paulusinterpretation vgl. kritisch *R. v. Bendemann*, *Heinrich Schlier. Eine kritische Analyse seiner Interpretation paulinischer Theologie* [= BEvTh 115] (Gütersloh 1995).

⁸⁷ Vgl. *K. Kertelge*, *Gemeinde und Amt im Neuen Testament* [= BiH 10], München 1972.

⁸⁸ Ein besonders markantes Beispiel der „Abfall“-Theorie liefert *S. Schutz*, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus* (Stuttgart-Berlin 1976). Zur kritischen Diskussion aus katholischer Sicht vgl. *K. Kertelge*, „Frühkatholizismus“ im Neuen Testament als Herausforderung für die Ökumene, in: *D.-A. Koch u.a.* (Hg.), *Jesu Rede von Gott und ihre Nachgeschichte im frühen Christentum. FS W. Marxen* (Gütersloh 1989) 344-360.

⁸⁹ Vgl. das knappe Urteil von *P. Stuhlmacher*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: *Von der Paulusschule bis zur Johannesoffenbarung* (Göttingen 1999) 316.

⁹⁰ In der exegetischen Diskussion der Rechtfertigungslehre ist gegenwärtig der Gegensatz zwischen den (in Deutschland verwurzelten) anthropologisch-soteriologischen Interpretationen, die den klassischen konfessionellen Traditionen entsprechen, und den (vor allem im englischen Sprachraum gepflegten) soziologisch-soteriologischen Interpretationen, die einem neuen religionswissenschaftlichen Paradigma entsprechen, strukturell größer als die bei genauem Hinsehen immer noch erkennbaren konfessionellen Färbungen; vgl. *K.-W. Niebuhr*, *Die paulinische Rechtfertigungslehre in der gegenwärtigen exegetischen Diskussion*, in: *Th. Söding* (Hg.), *Worum geht es in der Rechtfertigungslehre? Das biblische Fundament der „Gemeinsamen Erklärung“ von katholischer Kirche und Lutherischem Weltbund* [= QD 180] (Freiburg-Basel-Wien 1999) 106-130.

digt. An den beiden Problemfeldern, an denen sich die kritische und konstruktive Arbeit evangelischer Exegese bewährt, sei dies stichwortartig exemplifiziert.

Erstens: Die katholische Theologie plädiert traditionell für die „Einheit“ resp. die „Ganzheit“ der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments, während es als typisch evangelisch gelten darf, einen „Kanon im Kanon“ oder doch zumindest eine „Mitte“ der Schrift zu markieren, die innerbiblisch begründete „Sachkritik“ erlaubt.⁹¹ Im Hintergrund mag stehen, daß wegen des immer auch traditionskritisch verstandenen *sola scriptura* die evangelische Theologie von Anfang an genötigt war, im vielstimmigen Konzert der alt- und neutestamentlichen Theologien Haupt- und Nebenstimmen, Grundmelodien und Variationen, Dissonanzen und Leitmotive mit protestantischen Ohren genau zu unterscheiden, um so die Schrift als Richterin über alle kirchliche Lehre und Praxis überhaupt etablieren zu können, während umgekehrt die katholische Theologie hermeneutisch darauf setzen mochte, die verbindliche Schriftauslegung sei ohnehin nicht die Aufgabe der Theologie, sondern des Lehramtes. Nach *Dei Verbum* 12 (DH 4219) werden die zur genauen Einzelexegese angehaltenen Exegeten ermahnt, „nicht weniger sorgfältig auf den Gehalt und die Einheit der ganzen Schrift (*ad contentum et unitatem totius Scripturae*) zu achten“⁹², indem sie sich nämlich dazu verstehen, die Schrift „in dem Geist auszulegen, in dem sie geschrieben ist“ (ebd.), was nie ohne Zustimmung zum *sensus fidelium* möglich ist, der die Schrift als Wort Gottes erkennt (LG 12 [DH 4130]; mit Verweis auf 1Thess 2,13; vgl. DV 8 [DH 4210])⁹³. Wie dies zu leisten ist, bleibt weitgehend noch zu erkunden. *Daß* es eine wichtige Aufgabe ist, kann freilich gerade von der katholischen Exegese immer wieder neu ins Gespräch gebracht werden – so wie umgekehrt die katholische von der evangelischen Exegese lernen kann, daß es ohne theologische Wertungen

⁹¹ Es kommt nicht von ungefähr, daß gerade das Konzil von Trient eine Kanonliste präsentiert, der es offenkundig speziell im Alten Testament um jene Vollständigkeit der biblischen Bücher geht, die im Licht der Vulgata und der Septuaginta erhellt (DH 1501-1505). Das Zweite Vatikanische Konzil ist sehr zurückhaltend, was Wertungen innerhalb des Kanons angeht und beschränkt sich im Wesentlichen auf die besondere Würdigung der Evangelien – aber nicht wegen der spezifischen theologischen Aussagen der Redaktoren und Evangelisten, sondern wegen ihres Zeugnisses von Jesus Christus (DV 18-19).

⁹² Zum Problem der Verhältnisbestimmung vgl. N. Lohfink, Der weiße Fleck in *Dei Verbum*, Artikel 12, in: TThZ 101 (1992) 20-35.

⁹³ Vgl. H. Friis, *Sensus fidelium*. Die Theologie zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen, in: ThBer 17 (1988) 55-77.

innerhalb der biblischen Theologien nicht möglich ist, die Einheit der Schrift wissenschaftlich zu denken und katechetisch zu vermitteln.⁹⁴

Zweitens: Die katholische Exegese sieht sich traditionell auf den Dialog mit anderen theologischen Disziplinen und zusammen mit ihnen auf den Dialog mit dem Lehramt verpflichtet. Deshalb kennt sie die Versuchung, sich in eine Nische zurückzuziehen – und kann sich von der evangelischen Exegese helfen lassen, diese Selbstmarginalisierung zu überwinden und ihre kritische Potenz auszuspielen wie ihre konstruktive Erinnerungs- und Orientierungsarbeit im theologischen Diskurs der Kirche zu leisten. Hingegen kennt sie aus ihrer Geschichte die Versuchung neoprotestantischer Hermeneutik nicht, die Biblische Theologie als die bessere Dogmatik zu etablieren und das kirchliche Lehramt, das nach *Confessio Augustana* 28 dem Bischof vorbehalten bleibt, den Professoren zuzusprechen.⁹⁵ Wegen der Kontextualisierung einerseits mit den anderen theologischen Disziplinen, andererseits mit dem Lehramt, die ihr von Haus aus eigen ist, kann die katholische Exegese der Ökumene dienen, indem sie die wissenschaftliche Schriftauslegung in doppelter Weise entlastet und damit auf ihre ureigenen Aufgaben der Analyse, der Interpretation und der historischen Rekonstruktion konzentriert, um gerade dadurch den Dienst der ekklesialen Ökonomie zu leisten und die ekklesiale *Didache* zu befruchten.

Bezüglich des Verhältnisses zum Lehramt muß die Exegese in der katholischen Kirche beim zentralen Thema der Schriftauslegung darauf hinwirken, daß die Bedeutung der wissenschaftlichen Theologie weit positiver beschrieben wird, als dies in den seit *Providentissimus Deus* sich durchhaltenden Beteuerungen geschieht, daß auf Grund der Exegese das Urteil der Kirche reifen soll (DV 12).⁹⁶ Gleichzeitig hat sie im ökumenischen Gespräch aber auch den Schriftbefund zu vermitteln, daß es eine unververtba-

⁹⁴ Von besonderer ökumenischer Orientierungskraft sind die – unverkennbar lutherisch geprägten – hermeneutischen Erörterungen von P. Stuhlmacher, *Theologie II*, 287-349.

⁹⁵ Zu CA 28 in Verbindung mit CA 5 und 14 vgl. E. Schlink, *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften* (München 31948) 326; zu den Problemen und Chancen der praktischen Umsetzung vgl. E. Lohse, *Lehramt und Lehrautorität in der evangelischen Kirche: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 41 (1989) 39-54.

⁹⁶ Dabei kann die Exegese nicht zuletzt auf die große Bedeutung der Lehrer in den Schriften des Paulus und seiner Schule und auf die Unterscheidung vom bischöflichen Lehramt hinweisen, wie es sich, bei den Pastoralbriefen ansetzend, nach-neutestamentlich entwickelt. Vgl. H. Schürmann, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter (1977), in: *Ders., Orientierungen am Neuen Testament [= KBANTI]* (Düsseldorf 1978) 116-156; *ders., Lehrende in den neutestamentlichen Schriften. Ihre Angewiesenheit auf andere geistliche Gaben und ihre Verwiesenheit an andere geistliche Dienste*, in: W. Baier u.a. (Hg.), *Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Card. Ratzinger* (St. Ottilien 1987) I 419-440.

re, pneumatisch begründete Aufgabe der Apostel und – in den Spätschriften – der Bischöfe gibt, der Vergewisserung der Kirche zu dienen, worin die Verbindlichkeit der Schrift, zumal in Zweifelsfällen, konkret besteht.

Was das Verhältnis zu den anderen theologischen Disziplinen anbelangt, darf sich die Exegese vom hochgemuten Konzilswort inspirieren lassen, die Schriftauslegung sei „gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (DV 25; vgl. *Providentissimus Deus* [Ench. Bibl. 114]). Aber sie darf sich keinerlei Illusionen über ihren faktischen Einfluß und Stellenwert hingeben. Immerhin: War die Exegese bislang vornehmlich in der hermeneutischen Defensive, weil sie mühsam einen Freiraum philologisch-historischer und biblisch-theologischer Arbeit erkämpfen und verteidigen mußte, kann sie jetzt den ihr zugespilten Ball aufnehmen und sich im Interesse katholischer wie ökumenischer Theologie als Grundlagenforschung ausarbeiten, die zwar immer die Notwendigkeit einer sach- und situationsgerechten Applikation vor Augen haben muß, weil sie sonst dem Anspruch ausweiche, der ihr in den Texten begegnet, die aber nie mit pastoraler Rücksicht zu Einschränkungen der Forschung genötigt wäre und gerade die Differenzen zwischen dem Erwartungshorizont der Gegenwart, dem Deutungshorizont der Vergangenheit und dem Sinnhorizont der Heiligen Schrift selbst theologisch fruchtbar machen kann.

V. Ökumenische Perspektiven der neutestamentlichen Exegese

Die ökumenische Arbeit, die in Deutschland von der Kriegsgeneration stark vorangebracht worden ist, war vor allem durch die Aufarbeitung der theologischen Gegensätze, der Mißverständnisse und der gegenseitigen Unkenntnis, auch der Verleumdungen und Verdächtigungen gekennzeichnet. Es war das vorrangige Ziel, unter den Trümmern der zerbrochenen Einheit die verborgenen Schätze des gemeinsamen Glaubens auszugraben und in einer friedlichen Atmosphäre die Plattformen theologischer und praktischer Gemeinsamkeiten zu errichten. Das hat nicht nur zur nachhaltigen Verbesserung des ökumenischen Klimas geführt, sondern auch zu bedeutenden Substanzgewinnen der konfessionellen Theologietraditionen, sowohl was die Destruktion lieb gewordener Illusionen als auch was neue Einsichten in die Wahrheit des Evangeliums anbelangt. Gleichwohl zeigen sich neue Chancen und neue Herausforderungen, die nicht ohne die er-

zielten Leistungen, aber nicht ohne weiteres mit den bisherigen Mitteln und Methoden genutzt werden können.⁹⁷

Der Beitrag, den die neutestamentliche Exegese leisten kann, wird in Zukunft vermutlich wachsen. Denn die Akzeptanz ihrer wissenschaftlichen Ziele und Methoden ist bei beiden Partnern hoch; die Ökumene wird einen Weg aus der Politisierung und Relativierung der Theologie, die in manchen Gremien die Arbeit belasten, nur durch eine Rückbesinnung auf die normative Kraft des alt- und neutestamentlichen Schriftzeugnisses finden; und die Exegese ist ihrerseits nicht zuletzt durch die funktionierende Ökumene der Auslegungspraxis besser als früher gerüstet, ihre Arbeit im Dienst an der Einheit des Glaubens zu leisten. Freilich setzt dies nicht nur die Anwendung der bewährten und die kritische Integration neuer Methoden voraus, sondern auch die Entwicklung einer Hermeneutik, die in der Rekonstruktion der theologischen Wahrheit, die vom Zeugnis des Alten und Neuen Testaments zur Sprache gebracht wird, die Vermittlung mit den brennenden Fragen der Ökumene sucht.⁹⁸

1. Die Suche nach einem neuen ökumenischen Paradigma

Der heftige Streit, der gerade in Deutschland um die „Gemeinsame Erklärung“⁹⁹ geführt wird, ist ein Signal, daß ein ökumenischer Paradigmenwechsel ansteht. Es ist offenkundig nicht hinreichend gelungen, jene „liberalen“ Protestanten in das Projekt einzubeziehen, die eine schleichende Klerikalisierung der Ökumene fürchten, aber auch jene „konservativen“ Protestanten, die ihre konfessionelle Identität bedroht sehen. Beides kann nicht einfach hingegenommen werden, sondern weist auf neue Herausforderungen ökumenischer Theologie. Zum einem bedarf das leitende Konzept der Kirchengemeinschaft einer Klärung; zum anderen bedarf es einer Neubewertung der konfessionellen Traditionen in der ökumenischen Theologie.

⁹⁷ Das sehen Protagonisten der bisherigen Arbeit vielleicht am klarsten; vgl. *E. Lobse*, Ökumene 2000 in evangelischer Sicht, in: J. Emst (Hg.), Ein geistliches Jahr mit der Kirche (Paderborn 1999) 63-84; *O.H. Pesch*, Theologie in ökumenischer Verantwortung. Zur Gegenwart und Zukunft Ökumenischer Theologie, in: G. Fürst (Hg.), Zäsur. Generationenwechsel in der katholischen Theologie (Stuttgart 1997) 29-68.

⁹⁸ Sehr gute Ansätze liegen vor, vgl. auf evangelischer Seite vor allem *P. Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik [= NTD.E 6] (Göttingen 21986). Auf katholischer Seite fehlt bislang ein Werk von vergleichbarem Format; starkes Profil gewinnen aber die Beiträge von *H. Schürmann*, Wort Gottes und Schriftauslegung. Gesammelte Beiträge zur theologischen Mitte der Exegese, hg. v. K. Backhaus (Paderborn 1998).

⁹⁹ HerKorr 51 (1997) 191-200; MD 48 (1997) 34-37.

a. Das Konzept der Kirchengemeinschaft

Der Begriff der „Einheit in versöhnter Verschiedenheit“, den sich die „Gemeinsame Offizielle Feststellung“ vorsichtig zu eigen macht¹⁰⁰, mag hilfreich sein, ist aber so schillernd, daß er dringend präzisiert werden muß. Dies kann nicht ohne eine Aufarbeitung der neutestamentlichen Forschung zur Ekklesiologie geschehen, die letztlich, aus der Fixierung auf die Amtsfrage gelöst, durch die Integration sozialwissenschaftlicher Forschungen, vor allem aber durch eine genauere Ortsbestimmung im Ganzen der Theologie erheblichen Auftrieb erfahren hat (und dann auch Fortschritte in der Amtstheologie zeitigt).¹⁰¹ Wollte man Kirchengemeinschaft als Gemeinschaft von autonomen Kirchen verstehen, die sich wechselseitig tolerieren, respektieren und inspirieren, bliebe der Begriff der *Koinonia* immer unterbestimmt, wie aus dem Schriftzeugnis (z.B. Eph 4,4f) klar hervorgeht. Wollte man andererseits Kirchengemeinschaft als Rückkehr der Protestanten zur römisch-katholischen Kirche verstehen, die sich nicht weiter zu verändern brauchte, bliebe man selbst hinter dem Ökumenismus-Programm des Zweiten Vatikanischen Konzils (UR) zurück, das freilich seinerseits einer ekklesiologisch-neutestamentlichen Vertiefung bedarf. Zwei Probleme stehen im Zentrum.

Erstens ist – in konstruktiv-kritischer Auseinandersetzung vor allem mit der neoprotestantischen Ekklesiologie – die Diskussion um das Verhältnis zwischen der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche auf ihren Kern zurückzuführen. Das Neue Testament kennt die umstrittene Begrifflichkeit nicht, wohl aber die kontrovers diskutierte Sache. Es geht – zugespitzt – um die Frage, welche Beziehung zwischen dem „Leib Christi“ (1Kor 12,12-27) als einer „in Christus“ (Röm 12,4f) vorgegebenen, durch Jesu Tod und Auferweckung ins Leben gerufenen (1Kor 10,16f), kraft des Geistes (1Kor 12,4-11) in allen Gliedern lebendigen Größe präsenisch-eschatologischen Heiles und ihrer konkreten geschichtlichen Gestalt besteht, die sich in der Berufung der Gottlosen, der Armen (2Kor 8,9), der „Nichtse“ (1Kor 1,26ff), in der Praxis des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe (1Kor 8-10.13), in der Verkündigung des Evangeliums (1Kor 15,1-11), im Amt der „Apostel ... Propheten ... und Lehrer“ (1Kor 12,28), in den vielfältigen „Diensten“ der Charismatiker (1Kor 12,4ff) usw. zeigt. Nach Paulus besteht eine wesentliche Beziehung, weil es gerade die Kreuzestheologie

¹⁰⁰ Nr. 3: „... um zu voller Kirchengemeinschaft, zu einer Einheit in Verschiedenheit, zu gelangen (epd-Dok 36/99, 38).

¹⁰¹ Das neue Standardwerk stammt von J. Roloff, Die Kirche im Neuen Testament [= NTDE 10] (Göttingen 1995). Biblisch-theologisch besonders ambitioniert ist G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche? Zur Theologie des Volkes Gottes (Freiburg-Basel-Wien 1998).

ist, die in ihrer inneren Verbindung mit der Pneuma-Christologie die eschatologische Dignität der Kirche mit ihrer geschichtlichen Realität vermittelt (1Kor 1,18-25; 13,1-13; 15,12-56). Die ökumenische Ekklesiologie kann von dieser paulinischen Perspektive nur profitieren; die konfessionellen Dialogpartner werden sich ihr ohne Leugnung ihrer konfessionell-kirchlichen Identität kaum verschließen können.

Zweitens geht es – wiederum zugespitzt – um die Frage, welches innere Verhältnis zwischen der einen Kirche und den vielen Kirchen herrscht, die sich im Gefolge der östlichen und westlichen Kirchenspaltungen herausgebildet haben. Die katholische Ekklesiologie muß dringend klären, was es konkret heißen soll, daß die *una sancta* in der katholischen Kirchen „subsistiert“ (UR 1;4): sowohl für ihre Selbstdefinition, die sie ökumenisch-theologisch zu vermitteln hat, als für die Anerkennung der reformatorischen Kirchen, die sie aus der römisch-katholischen Tradition heraus vorzunehmen hat, die aber bis in die „Gemeinsame Erklärung“ hinein in der Schwebe gehalten wird¹⁰².

Die neutestamentliche Exegese kann im evangelisch-katholischen Experten-Gespräch bei der Lösung dieser Aufgabe in zweifacher Weise helfen. Die wesentliche Hilfe besteht darin, daß sie eine neutestamentliche Fundamental-Ekklesiologie vor Augen führt, die nüchtern und sachlich, textnah und theologisch sensibel, ohne historisch-theologische Projektionen und Berührungspunkte auch die Kontroversthemata diskutiert, z.B. den Zusammenhang zwischen der *successio fidei* und der *successio apostolica*, die Relationen von Charisma und Amt, die Beziehungen zwischen dem Priestertum Christi und dem Priestertum der Ekklesia und nicht zuletzt das Verhältnis zwischen der *repraesentatio Christi* durch den Apostel und der christologischen Prägung der gesamten Ekklesia (vgl. 2Kor 3-5). In diesem Rahmen kann die Exegese der Ökumenischen Theologie auch dadurch Impulse geben, daß sie historisch und theologisch valide den neutestamentlichen Begriff der *Ekklesia* bestimmt. Denn schon bei Paulus meint er gleichursprünglich sowohl die Ortsgemeinde, speziell die gottesdienstliche Versammlung, als auch die Gesamtkirche, die durch den Gottes- und Christusglauben zur Einheit findet.¹⁰³ Damit setzt die neutestamentliche Ekklesio-

¹⁰² Die ominöse Anm. 9 kann zwar nach Unitatis Redintegratio nicht überraschen, ist aber auf den verständlichen Widerspruch der evangelischen Seite gestoßen und signalisiert selbst, daß die katholische Theologie beim gegenwärtigen Reflexionsstand nicht verharren darf, sondern im Horizont der vatikanischen Ekklesiologie über die (immer etwas gönnerhaft wirkende) Anerkennung ekklesial wertvoller Elemente in den evangelischen Kirchengemeinschaften hinauskommen muß.

¹⁰³ Wichtige Klarstellungen bei diesem umstrittenen Thema trifft K. Kertelge, Die Wirklichkeit der Kirche im Neuen Testament, in: W. Kern u.a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie

logie eine Norm für die innerkatholische Verhältnisbestimmung zwischen der Dignität der Gesamtkirche und jener der Ortsgemeinden (also in erster Linie der Diözesen), die auch im Interesse der Ökumene dringend ansteht, und gleichzeitig bildet sie ein Modell für eine künftige Kirchengemeinschaft von Katholiken, Protestanten und Orthodoxen.

b. Die Bewertung konfessioneller Traditionen im Lichte der Schrift

Die ökumenische Bewegung hat nicht nur Barrikaden abgebaut und den gemeinsamen Glaubensschatz bereichert, sondern auch konfessionsspezifische Differenzen genauer beschrieben. Im Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“¹⁰⁴ wurde daraus die richtige Konsequenz gezogen, es komme nicht nur darauf an, die Mißverständnisse aufzuklären und die Übereinstimmungen festzustellen, sondern auch die Unterschiede zu erkennen und zu bewerten. Die „Gemeinsame Erklärung“ nimmt diese Hermeneutik auf, führt sie aber nicht konsequent aus, weil sie darauf verzichtet, die Lehrdifferenzen, die sie präzise bestimmt, noch einmal argumentativ zu reflektieren. Beide ökumenischen Initiativen sind, aus ihrer Geschichte und Aufgabenstellung verständlich, vor allem an der Prüfung interessiert, ob die festzustellenden Unterschiede kirchentrennenden Charakter haben oder nicht. Das ist fundamental wichtig, reicht aber nicht aus. Notwendig ist vielmehr auch eine Reflexion darauf, inwieweit gerade die konfessionellen Traditionen auf jeweils unterschiedliche Weise zum Geheimnis des Glaubens *hinführen* können und deshalb gerade nicht neutralisiert, sondern auf ihre jeweiligen Stärken hin befragt und von ihnen her miteinander vermittelt werden können.

Daß diese hermeneutische Bewegung nicht im ökumenischen Niemandsland endet, sondern auf die Wahrheit des Evangeliums zielt, setzt die Orientierung der Ökumenischen an der Biblischen Theologie voraus. Denn allein die Schrift gibt einen letzten Maßstab für die Beurteilung der konfessionellen Traditionen, ihrer Wahrheit und ihres Einheitspotentials. Daß die Exegese einen Beitrag zur Kriteriologie leisten kann, setzt voraus, daß sie ihre eigene Geschichte aufarbeitet, sowohl in der kontroverstheologischen als auch in der ökumenisch-theologischen Prägung. Entscheidend ist, daß sie auf ihre Weise das theologische Potential des Alten und Neuen Testaments erschließt. Notwendig ist aber auch, daß sie die Wirkungsge-

III: Kirche (Freiburg-Basel-Wien 1986) 97-121; *ders.*, Koinonia und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament, in: J. Schreiner/K. Wittstadt (Hg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*. FS P.-W. Scheele (Würzburg 1988) 53-67.

¹⁰⁴ K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, 4 Bde. [= Di-Ki 4-6.8] (Göttingen-Freiburg 1986-1994).

schichte des Alten und Neuen Testaments gerade bei den ökumenisch sensiblen Themen als Geschichte der Auslegung, d.h. des partiellen Verstehens und Mißverstehens, der radikalen Bejahung und der unterschiedlichen Interpretationen der Schrift nachzeichnet. Dies hilft der Exegese selbst, weil sie genau diese Geschichte, in der sich die konfessionellen Traditionen herausgebildet haben, als Medium eines ökumenisch-verbindenden Schriftverständnisses nutzen kann; und es hilft der Ökumenischen Theologie, weil sie eine Handhabe bietet, die konfessionellen Traditionen vom Zeugnis der Schrift her zu rekonstruieren.

Die Debatte um die Rechtfertigungslehre ist ein Paradebeispiel. Die „Gemeinsame Erklärung“ zur Rechtfertigungslehre ist zwar in erster Linie aus der Aufgabe erwachsen, die kontroverstheologischen Probleme der Reformationszeit zu lösen, ist aber ohne die Vorarbeit evangelischer und katholischer Exegeten undenkbar, die vor allem in Amerika¹⁰⁵ und Deutschland¹⁰⁶ mit der historischen und systematischen Theologie korreliert worden sind. In der Exegese selbst zeigte sich, daß ohne das Beharren der Protestanten auf dem *lutherisch* verstandenen *sola fide* die katholische Exegese weit schwerer und später zu einer neuen Interpretation des *paulinischen sola fide* gefunden hätten, wie sie sich bei Otto Bardenhewer, Franz Reithmayr und Josef Sickenberger anbahnt, um durch Otto Kuß¹⁰⁷ zum Durchbruch zu gelangen.¹⁰⁸ Andererseits darf gefragt werden, ob es nicht auch dem Insistieren katholischer Theologie auf der Paulus-Interpretation im tridentinischen Rechtfertigungsdekret mit zu verdanken ist, daß in zahlreichen neueren protestantischen Arbeiten über Rechtfertigung und Heiligung, Glaube und Sakrament, Kirche und Versöhnung anders als auf dem Höhepunkt der Kontroverstheologie gesprochen wird.¹⁰⁹ Diese Entwicklung ist beispielhaft für künftige Diskussionen.

¹⁰⁵ Justification by Faith, in deutscher Übersetzung abgedruckt in: H. Meyer/G. Gaßmann (Hg.), Rechtfertigung im ökumenischen Dialog. Dokumente und Einführung (Frankfurt/M. 1987) 107-200.

¹⁰⁶ Vgl. K. Lehmann/W. Pannenberg (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute [= DiKi 4] (Göttingen-Freiburg 1986); K. Lehmann (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung [= DiKi 5] (Göttingen-Freiburg 1989).

¹⁰⁷ Röm 117.

¹⁰⁸ Vgl. K. Kertelge, Paulus zur Rechtfertigung allein aus Glauben, in: Th. Söding (Hg.), Rechtfertigungslehre (s. Anm. 90) 64-75.

¹⁰⁹ Einen Durchbruch schaffte P. Stuhlmeier, Gerechtigkeit Gottes bei Paulus [= FRLANT 87] (Göttingen 1965).

2. Die Auseinandersetzung mit neuen Herausforderungen Ökumenischer Theologie

Die Suche nach einem neuen Paradigma wird nicht erfolgreich sein, wenn sich die Ökumenische Theologie nicht den neuen Herausforderungen stellt, denen sie im Gespräch mit dem Judentum, aber auch mit den anderen Religionen begegnet. Das fordert auch die neutestamentliche Exegese und kann ohne ihre Arbeit schwerlich geleistet werden. Freilich können zum Schluß nur noch wenige pauschale Hinweise gegeben, aber nicht Lösungen angedacht werden.

a. Die Herausforderung durch den jüdisch-christlichen Dialog

Die epochale Aufgabe der gegenwärtigen Theologengenerationen ist nicht nur die Arbeit am Aufbau der einen Kirche Jesu Christi, sondern auch die Überwindung der unseligen Judenfeindschaft in der Geschichte und Gegenwart evangelischer wie katholischer Theologie. Beide Konfessionen kennen aus ihren Traditionen spezifische Gefährdungen und haben spezifische Chancen. Die Ökumenische Theologie wird sich ihnen verstärkt zuwenden müssen, um ihrer Verantwortung gerecht zu werden.

Einerseits kann sie den jüdisch-christlichen Dialog bereichern: Wenn sich die Kirchen eins sind in ihrem Bemühen, das Verhältnis zum Judentum zu bereinigen und am Neuaufbau einer brüderlichen Beziehung zu arbeiten, gewinnt die gesamte Verständigung an Dynamik und Substanz. Notwendig ist dann allerdings, über die offenkundigen Unterschiede im Kirchenverständnis und seine Konsequenzen für die Beziehung zu den Juden zu sprechen – auch mit Juden. Der viel diskutierte Synodenbeschluß der Rheinischen Kirche vom Januar 1980 zum Verhältnis zwischen Juden und Christen¹¹⁰, wirft in seinem soteriologisch-ekkesiologischen Kernsatz, „daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen wird“ (Nr. 4[4]), die Grundfrage nach dem theologischen Stellenwert der Kirche auf und legt die Vermutung nahe, die Inkorporationsekkesiologie, deren neutestamentliche Basis dünn ist, vertrage sich eher mit einer protestantischen als einer katholischen Kirchenlehre und stehe in der Tradition reformierter Föderaltheologie, deren Verhältnis zu den alt- und neutestamentlichen Bundestheologien eigener Klärungen bedarf. Anders steht es beim Schreiben des Vatikan: „Wir erinnern: Eine

¹¹⁰ Handreichung Nr. 39 für Mitglieder der Landessynode ... in der Evangelischen Kirche im Rheinland: Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: Die Kirchen und das Judentum. Dokumente von 1945-1985, hg. v. R. Rendtorff u. H.H. Henrix (Paderborn-Frankfurt/M. 1988), 593-596

Reflexion über die Shoah¹¹¹. Es unterscheidet durchgängig zwischen „der Kirche“ und ihren „Kindern“; dadurch hütet es sich zwar vor der Gefahr, die Kirche als solche, d.h. von Jesus Christus her, als antijudaistische Größe zu definieren, wirft aber die historische Frage nach der Verantwortung der Kirchenleitungen und die theologische Frage nach dem Kirchesein aller Getauften auf, wie es dem Neuen Testament entspricht (und in *Lumen Gentium* auch eingeholt wird). Bereits *Nostra Aetate* und *Lumen Gentium* (9.16) haben mit der fatalen Tendenz, eine Substitutionsekklesiologie festzuschreiben, gebrochen, ohne sich auf eine Bundestheologie reformierter Provenienz festzulegen. Wenn die Ökumenische Theologie – auf exegetischer Basis – auch bereit ist, diese ekklesiologische Diskussion zu führen, kann sie den *Dialogus cum Iudaeis* befruchten. Die Basis kann nur das sein, was im Neuen Testament selbst an – durchaus spannungsreichen – Aussagen über Israel und die Kirche, den Alten und den Neuen Bund, die Hoffnungen der Juden und der Heiden zu finden ist.¹¹²

Andererseits kann und wird die Ökumenische Theologie vom jüdisch-christlichen Gespräch stark profitieren. Es steht ihr an, die mehr oder weniger sublimen Antijudaismen aufzuarbeiten, die sie nicht nur in den konfessionellen Traditionen, sondern auch in ihrer eigenen Geschichte erkennen muß. Sie wird aber auch im Gespräch mit Juden auf die Kernfragen des entscheidend und unterscheidend Christlichen geführt. Juden haben das Recht, von den Christen „Rechenschaft zu verlangen über die Hoffnung, die in uns ist“ (1 Petr 3,15), und dabei nicht nur an konfessionelle Differenzen, sondern auch an radikale Gemeinsamkeiten in der Antwort verwiesen zu werden.

Ein Beispiel liefert die Rechtfertigungsdebatte. In seiner existentialtheologischen Anverwandlung der lutherischen Paulusdeutung stilisierte *Rudolf Bultmann* die Antithese „Gesetzeswerke – Christusglaube“ zum Gegensatz „Leistungsdenken – Gnadenbejahung“¹¹³. Damit stieß er zwar auf die dankbare Zustimmung jener katholischen Theologen, die Befreiung vom traditionell katholischen Legalismus suchten.¹¹⁴ Aber er stieß ebenso auf den entschiedenen Widerspruch von (jüdischen und christlichen) Religionswissenschaftlern, die eine Verzerrung frühjüdischer Frömmigkeit kriti-

¹¹¹ Schreiben vom 16.3.1998, HerKorr 52 (1998) 189-193.

¹¹² Eine theologische Auswertung habe ich versucht in: *Das Jüdische im Christentum - Verlust oder Gewinn christlicher Identität? Thesen eines Neutestamentlers*, in: TThZ 109 (2000).

¹¹³ *Theologie des Neuen Testaments* (1958), hg. v. O. Merk (Tübingen 91984) 264f. 303-306.

¹¹⁴ Vgl. unter den Exegeten bes. *J. Blank*, Warum sagt Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird niemand gerecht“? (1969), in: *Ders.*, Paulus. Von Jesus zum Urchristentum (München 1982) 42-68.

sieren¹¹⁵. Die Ökumenische Theologie darf sich nicht auf allzu nahe liegende Applikationen einlassen, sondern muß diesen Einspruch ernst nehmen und zieht daraus den entscheidenden Vorteil, einer schleichenden Moralisierung der Soteriologie zu wehren und die christologische Mitte der Rechtfertigungslehre genauer zu markieren.

b. Die Herausforderung durch den interreligiösen Dialog

Die Bedeutung des interreligiösen Dialoges steigt. Die Ökumenische Theologie kann vor den konkreten Fragen kirchlicher Einheitsbemühungen nicht in die verlockenden Weiten globaler Religionsgespräche fliehen, aber sie kann ihren Dienst in der Ekklesia und der Akademia auch nur dann leisten, wenn sie ihren Horizont weitet. Sie braucht biblisch-dogmatische Festigkeit, wenn sie einen Religionspluralismus meiden will, der die Wahrheitsfrage suspendiert¹¹⁶; sie braucht ökumenische Weite, wenn sie einem Fundamentalismus wehren will, der die Wahrheitsfrage immer schon in seinem Sinn beantwortet glaubt. Der interreligiöse Dialog ist auf die Ökumenische Theologie angewiesen, damit die christlichen Kirchen nicht mit gespaltener Zungen reden, sondern gemeinsam ihr Glaubenszeugnis ablegen. Umgekehrt kann die Ökumenische Theologie aus der Partizipation am interreligiösen Gespräch die Kraft gewinnen, den gesamt-biblischen Horizont christlicher Identität präziser nachzuzeichnen und in die heutigen Diskussionen einzubringen – nicht in erster Linie zur Apologie des Christentums und zur Stärkung eigener Identität, sondern zum Dienst an der Welt, die ein Recht darauf hat, das Evangelium zu hören.

Von der Exegese mag auf dem Gebiet des interreligiösen Dialoges die geringste Hilfe erwartet werden. Tatsächlich findet sich im Alten wie im Neuen Testament kaum eine tolerante Äußerung zu anderen Religionen. Nicht selten wird gegen die Bibel sogar der Vorwurf eines aggressiven Monotheismus¹¹⁷ und einer elitär-exklusiven Christologie erhoben¹¹⁸. Doch ist

¹¹⁵ Vgl. nur J. Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte* (Tübingen 1959) 224-230; aber auch U. Wilkens, *Was heißt bei Paulus: „Aus Werken des Gesetzes wird kein Mensch gerecht?“* (1969), in: *Ders., Rechtfertigung als Freiheit. Paulusstudien* (Neukirchen-Vluyn 1974) 77-109.

¹¹⁶ J. Hick, *God and the Universe of Faiths* (London 1973); *ders., An Interpretation of Religion. Human responses to the Transcendent* (London 1989). Dazu die kritische Auseinandersetzung in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* [= QD 160] (Freiburg-Basel-Wien 1996).

¹¹⁷ So auch in dem historisch problematischen und deshalb philosophisch wie theologisch fragwürdigen Werk von J. Assmann, *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur* (München-Wien 1998).

¹¹⁸ Vgl. H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, 3 Bde. (Frankfurt/M. 1966) bes. Bd. 1: *Säkularisierung und Selbstbehauptung; Arbeit am Mythos* (Frankfurt/M. 1979) 239-290, 241.

genau das, was den Widerspruch hervorruft, die Basis einer substantiell theologischen Position christlicher Kirchen in der Pluralismusdebatte.

Zum einen kann die scharfe Polemik gegen den Götzendienst im Alten und Neuen Testament nicht verkennen lassen, daß sie aus Leidenschaft im Ringen um die Wahrheit rührt, die sich auch intellektuell vermitteln lassen will und kann.¹¹⁹ Nach Apg 19,35ff attestiert der Stadtschreiber von Ephesus Paulus und anderen Aposteln, „weder Tempelschänder noch Lästere unserer Göttin“ zu sein. Das paßt nicht nur ins lukanische Missionskonzept, sondern scheint auch signifikant. Die urchristlichen Prediger hätten nie dem Evangelium weite Kreise von Gläubigen eröffnen können, wenn sie nicht ein Gespür für das gehabt hätten, was sie im Innersten ihres Herzens bewegt hat. Sie konnten dies Gespür aber nur haben, weil sie zu einer tiefen Einsicht in das Geheimnis des Glaubens gelangt sind.

Zum anderen hat die neutestamentliche Theologie, von der alttestamentlichen und frühjüdischen geprägt, keinerlei Berührungsangst mit paganen Traditionen. Im Gegenteil: Gerade weil man weiß, daß man im Interesse des Bekenntnisses zum Einen Gott und Einen Kyrios (1Kor 8,6) einen scharfen Trennungsstrich ziehen muß, hat man die Freiheit, das Evangelium in der Sprache seiner Adressaten zu verkünden und unter den religiösen Motiven, die ihnen wichtig sind, alles aufzugreifen, was sich dem Evangelium anverwandeln läßt.¹²⁰ Die Assimilationskraft ist so groß, daß zwischenzeitlich der Eindruck vermittelt wurde, das Urchristentum sei eine synkretistische Religion.¹²¹ Das ist zwar ein grandioses Fehlurteil, deutet aber an, wie lehrreich eine Orientierung am Neuen Testament ist, wenn es darum geht, abzuschätzen, was die christliche Theologie in den Inkulturations- und Reflexionsprozessen gewinnen kann, die sie im interreligiösen und interkulturellen Gespräch durchlaufen muß. Ähnliches läßt sich am Alten Testament studieren. Aus den alt- und neutestamentlichen Prozessen der Kritik und Integration paganer Religionen läßt sich aber vor allem ableiten, daß es im christlichen Verhältnis zu ihnen nicht allein um jene Toleranz geht, die ethisch selbstverständlich sein sollte, sondern um die Suche nach der Wahrheit, die in Gottes Selbstoffenbarung wurzelt und kraft des Geistes über die Grenzen der Kirchengemeinschaft hinaus ihre Spuren

¹¹⁹ Im Alten Testament ist die Sapientia Salomonis der wohl deutlichste Beleg, im Neuen Testament wahrscheinlich Röm 1,18-3,20.

¹²⁰ Beispiele habe ich für die paulinische Sakramententheologie (Taufe und Eucharistie), für die Christologie (Phil 2,6-11) und die Theologie (1 Kor 1-4) beschrieben in: *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* [= WUNT 93] (Tübingen 1997).

¹²¹ So R. Bultmann, *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* (Zürich-München 1949, ⁵1986).

hinterläßt – in der ganzen Schöpfung, in den menschlichen Kulturen und vor allem den Religionen.¹²²

VI. Ausblick

Die Ökumenische Theologie wird Zukunft haben in der Rückbesinnung auf die Heilige Schrift. Die Exegese wird das Alte und Neue Testament besser verstehen können im Ausblick auf die Ökumene. Die Geschichte der exegetischen wie der ökumenischen Wissenschaft zeigt eine innere Verbundenheit, die eine enge Partnerschaft auch für die Zukunft ans Herz legt. Denn im Neuen Testament ist die Einheit der Kirche so grundgelegt, daß die Freiheit des Glaubens, die Größe der Liebe und die Weite der Hoffnung wachsen können. Die Ökumenische Theologie kann sich gewiß nicht nur an die Exegese binden. Sie braucht das Gespräch mit der Kirchen- und Profangeschichte, mit der Dogmatik und Fundamentaltheologie, der Moral- und der Pastoraltheologie, der Philosophie und Religionswissenschaft. Aber sie wird ohne die Vernetzung mit der Exegese nichts zu sagen haben und nichts bewegen können. Umgekehrt darf die Exegese sich nicht verführen lassen, die großen ökumenischen Hoffnungen, die in sie gesetzt werden, von vornherein erfüllen zu wollen. Sie bleibt verpflichtet auf das geschichtliche Glaubenszeugnis der Schrift. Sie lebt von der Verbindung mit den Philologien, den historischen und sozialen Wissenschaften. Aber sie hätte einen wesentlichen Aspekt des Evangeliums nicht verstanden, wenn sie sich der Aufgabe verweigerte, den Kirchen, die sich auf das alt- und neutestamentliche Zeugnis berufen, Wege zur Einheit der Kirche zu bahnen.

¹²² Das ist die Perspektive von *Nostra Aetate*, aus der sich ökumenisch-theologisch noch viel gewinnen ließe.