

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Christoph Dohmen / Thomas Söding (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Söding, Thomas

Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht

in: Christoph Dohmen / Thomas Söding (eds.), *Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, pp. 159–177

Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995 (UTB 1893)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Ferdinand Schöningh:

<https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Christoph Dohmen / Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Söding, Thomas

Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht

in: Christoph Dohmen / Thomas Söding (Hg.), *Eine Bibel - zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie*, S. 159–177

Paderborn: Ferdinand Schöningh 1995 (UTB 1893)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Verlags Ferdinand Schöningh

publiziert: <https://www.schoeningh.de/page/open-access>

Ihr IxTheo-Team

Probleme und Chancen Biblischer Theologie aus neutestamentlicher Sicht

Thomas Söding

1. Die strittigen Punkte in der Diskussion Biblischer Theologie

Das Projekt der Biblischen Theologie besteht darin, methodisch nach der Einheit der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments zu suchen.¹ Was diese Einheit problematisch macht, ist nicht nur die innere Pluralität sowohl des Alten wie auch des Neuen Testaments, sondern vor allem das Verhältnis zwischen den *beiden* Teilen der *einen* Heiligen Schrift. Spätestens seit Marcion liegt diese Relationsbestimmung als Kardinalproblem christlicher Theologie offen zutage: Sind die Spannungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament nicht so groß, daß die Einheit beider Testamente nur äußerlich besteht?² Oder gibt es so starke Verbindungen zwischen den beiden Testamenten, daß sie von Christen nicht auseinandergerissen werden dürfen? Worin aber würden diese Verbindungen bestehen? Und welches Licht würden sie auf das Alte wie auf das Neue Testament werfen?

Spätestens seit der Aufklärung wird aber auch die wissenschaftliche Legitimität dieser Problemstellung in Zweifel gezogen: Ist der Kanon nicht ein dogmatisches Konstrukt aus späterer Zeit? Setzt er nicht eine Glaubens-Entscheidung voraus, die wissenschaftlich obsolet ist? Heißt es nicht schlicht, einem Anachronismus zu verfallen, wenn man als historisch-kritisch arbeitender Bibelwissenschaftler nach der Biblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments fragt?³ Oder hat die theologische Frage nach der Einheit der

¹ Einen instruktiven Forschungsüberblick vermittelt *H. Graf Reventlow*, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (EdF 203), Darmstadt 1983; vgl. überdies die kritische Besprechung herausragender neuer Entwürfe durch *M. Oeming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, Stuttgart u.a. ²1987 (¹1985).

² So urteilen in der Neuzeit (mit jeweils unterschiedlichen Gründen) *A. v.Harnack*, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott (¹1921.²1924), Darmstadt 1985, 217.222; *O. Kuß*, Der Römerbrief. 3. Lieferung Röm 8,19-11,36, Regensburg 1978, X.XI.

³ In eindringlicher Schärfe hat diese Fragen *W. Wrede* gestellt: "Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie", Göttingen 1897. Die S. 7-80 sind wieder

Schrift das wissenschaftliche Recht auf ihrer Seite? Ist sie eine Konsequenz, vielleicht sogar die Krönung *exegetischer* Schriftauslegung?

Beide Fragen sind von innen heraus miteinander verbunden. Einerseits würde der Aufweis, daß das Alte und Neue Testament eine theologische Einheit bilden, die Legitimitätsfrage beantworten; andererseits besteht der einzig überzeugende Weg, die Legitimitätsfrage positiv zu beantworten, im exegetischen Aufweis eben dieser Einheit. Gleichwohl kann es an dieser Stelle auch nicht annähernd darum gehen, eine umfassende eigene Antwort auf die beiden Haupt-Fragen zu skizzieren; das hieße, das Konzept einer eigenen "Biblischen Theologie" vorzulegen. Es kann nur darum gehen, die Voraussetzungen zu nennen, die erfüllen muß, wessen Antworten schriftgemäß sein sollen, also dem Zeugnis und Anspruch der biblischen Texte selbst entsprechen. Dies kann im folgenden nur aus neutestamentlicher Sicht geschehen. Die neutestamentliche Perspektive erscheint nicht etwa deshalb aufschlußreich, weil die alttestamentliche unmaßgeblich wäre, sondern weil das Kardinalproblem der Biblischen Theologie, die Verhältnisbestimmung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, überhaupt nur aufgrund des Christusgeschehens entsteht, das ursprünglich und verbindlich im Neuen Testament zur Sprache kommt. Zu fragen ist also: Wie stellt sich das Problem Biblischer Theologie aus der Perspektive des Neuen Testaments dar? Und was kann die mit historisch-kritischen Methoden arbeitende Exegese des Neuen Testaments zur Problemlösung beitragen?

2. Biblische Theologie und historisch-kritische Exegese

Daß die Schrift mit ihren beiden Teilen eine Einheit bildet, ist die fundamentale Glaubensüberzeugung der Ekklesia, die im Dogma des Kanons zum Ausdruck kommt. Deshalb ist die Einheit der Biblischen Theologie ein Gegenstand der Dogmatik und der Fundamentaltheologie: der Dogmatik, insofern sie die Glaubens-Wahrheit der Schrift systematisch darzulegen trachtet; der Fundamentaltheologie, insofern sie den Offenbarungsanspruch der Schrift dadurch zu rechtfertigen sucht, daß sie ihn in seinen Voraussetzungen und Konsequenzen darzulegen versucht.⁴ Eine exegetisch ausgearbeitete Biblische

abgedruckt in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 367) Darmstadt 1975, 81-154. Jüngst findet er Zustimmung bei H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology*, London - Philadelphia 1990.

⁴ Zum Verhältnis zwischen exegetisch- und systematisch-theologischer Schriftauslegung vgl. Th. Söding, *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in: W. Pannenberg - Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II*, Göttingen - Freiburg u.a. 1995 [im Druck].

Theologie kann deshalb weder die Dogmatik noch die Fundamentaltheologie ersetzen. Zwar mußte sich die Exegese in ihren Anfängen von der Gängelung durch die systematische Theologie befreien, um zu ihren Texten und ihren Aufgaben zu gelangen; das Projekt einer Theologie des Alten wie des Neuen Testaments bzw. einer gesamtbiblischen Theologie ist im Zeichen einer Kritik dogmatischer Schriftbenutzung entwickelt worden⁵. Aber der weitere Gang der Forschungsgeschichte zeigt, daß diese alte Frontstellung überholt ist: So wenig sich die Kritik der Exegese an jedweden Systematisierungsversuchen der alt- und neutestamentlichen Theologie erledigt hat, so wenig kann sich die exegetische Theologie der Einsicht entziehen, daß sie um der Lösung ihrer ureigenen Aufgabe geschichtlichen Verstehens willen⁶ zum Dialog mit der systematischen Theologie bereit und fähig sein muß.⁷

Allerdings gilt mindestens ebenso auch umgekehrt: Die systematisch-theologische Frage nach der Einheit der Heiligen Schrift ist essentiell auf die Arbeit der wissenschaftlichen Exegese angewiesen. Einerseits kann selbstverständlich weder die Dogmatik noch die Fundamentaltheologie (noch auch das Lehramt) an der geschichtlichen Grundbedeutung und der großen Pluralität alt- und neutestamentlicher Theologien vorbeischaun, die herauszuarbeiten aber unbestritten eine theologische Leistung historisch-kritischer Exegese ist. Andererseits ist das, was die Exegese zum geschichtlichen Verstehen der biblischen Texte beitragen kann, für die systematisch-theologische Reflexion auf den Kanon und die Einheit der Schrift unmittelbar relevant, zumindest in zweierlei Hinsicht. *Zum einen* erweist sich die Kristallisation des Kanons als Ergebnis einer längeren geschichtlichen Entwicklung.⁸ Wenn man aber zu Recht von einem "kanonischen Prozeß" sprechen kann, ist von herausragender Bedeutung, in Erfahrung zu bringen, wo

⁵ Vgl. 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.

⁶ Vgl. Th. Söding, *Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Schriftauslegung*: ThGl 80 (1992) 27-59.

⁷ Vgl. (mit recht unterschiedlichen Akzenten) W. Thüsing, *Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie*: TThZ 93 (1984) 118-137; wieder abgedruckt in: ders., *Studien zur neutestamentlichen Theologie*, hg. v. Th. Söding (WUNT), Tübingen 1995 [im Druck]; H. Weder, *Exegese und Dogmatik. Überlegungen zur Bedeutung der Dogmatik für die Arbeit des Exegeten* (1987), in: ders., *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991*, Göttingen 1992, 109-136; H. Hübner, *Offenbarungen und Offenbarung. Philosophische und theologische Erwägungen zum Verhältnis von Altem und Neuem Testament*, in: S. Pedersen (Hg.), *New Directions in Biblical Theology* (NT.S 76), Leiden 1994, 10-23.

⁸ Zum Neuen Testament vgl. vor allem B.M. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung* (engl. 1987), Düsseldorf 1993.

er seinen Ausgang genommen und wodurch er zu Anfang seine Richtung gefunden hat. Dann aber wird der Blick auf die biblischen Schriften gelenkt - und im Zusammenhang damit auch auf das Verständnis, das die biblischen Autoren selbst mitsamt ihren Adressaten (explizit oder implizit) von der Qualität ihrer Texte entwickelt haben. Dieses Verständnis programmiert zwar gewiß nicht schon die gesamte spätere Entwicklung vor; aber umgekehrt ist der kanonische Prozeß kaum nachzuvollziehen, wenn man seine Ausgangspunkte in den biblischen Schriften nicht fixiert hat. *Zum anderen* beansprucht die Kanonentscheidung der Ekklesia, dem gerecht zu werden, ja, in einer neuen geschichtlichen Situation allererst aufzudecken, worin der theologische Anspruch der biblischen Texte und ihrer biblischen Tradenten besteht.⁹ Dann aber gehört die Frage nach der geschichtlichen Intention der biblischen Autoren, namentlich nach dem Verständnis, das sie von ihrer eigenen Aufgabe und ihren eigenen Texten gehabt haben, zur fundamentaltheologisch unverzichtbaren Problematisierung der ekklesialen Entscheidung für den Kanon.

Freilich: So weit betrachtet, könnte sich der Eindruck aufdrängen, die Exegese sei nur die Hilfswissenschaft einer im wesentlichen dogmatisch anzulegenden und apologetisch zu verantwortenden Biblischen Theologie¹⁰; sie würde sich, sofern sie nach der Einheit der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments sucht, ihre Fragestellung von anderen theologischen Disziplinen (und letztlich von kirchlichen Instanzen) vorschreiben lassen. Die entscheidende Frage lautet deshalb, ob die Exegese im Zuge ihrer ureigenen Forschungsarbeit, d.h. von den neutestamentlichen Texten selbst zu den Fragen der Biblischen Theologie geführt wird. Nur dann wäre sie aus eigenem Recht am theologischen Gespräch über die Einheit der Schrift beteiligt; nur dann würde sich die wissenschaftliche Legitimität der Fragestellung im Gespräch mit Exegese-Konzepten der religionsgeschichtlichen Schule aufweisen lassen; mehr noch: nur dann wäre für die gesamte Theologie die Schriftgemäßheit des Projekts "Biblische Theologie" nachgewiesen: sowohl ihre Angemessenheit gegenüber dem Selbstverständnis neutestamentlicher Autoren als auch vor allem ihre Begründung in den theologischen Kernaussagen der neutestamentlichen Schriften. Gleichzeitig würde sich dann aber auch herausstellen, daß der Exegese, die um ihrer Wissenschaftlichkeit willen mit literatur- und geschichtswissenschaftlichen Methoden arbeitet, von Haus aus,

⁹ Nach *K. Lehmann* "bleibt das christologische Bekenntnis der apostolischen Zeugen die treibende Mitte der Kanonbildung und der Interpretation der Schrift": Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt: Freiburger Universitätsblätter 108 (1990) 53-63: 60.

¹⁰ Diesen Eindruck erweckt *F. Mildenerger*, Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive. Bd. 1: Prolegomena: Verstehen und Geltung der Bibel, Stuttgart u.a. 1991.

nämlich von ihren Texten her, ein systematisches Element innewohnt, das sie im Zuge ihrer Auslegungs- und Reflexionsarbeit zu explizieren hätte.

3. Das Aufgabenfeld Biblischer Theologie im Lichte des Neuen Testaments

Schaut man in der Optik historisch-kritischer Exegese auf das Neue Testament, erschließt sich ein weites Aufgabenfeld Biblischer Theologie. Alle neutestamentlichen Autoren setzen die Bibel Israels voraus, "die Schrift", das "Alte Testament" - unabhängig von der historischen Feststellung, daß die Kanongrenzen in neutestamentlicher Zeit zwar bei der Tora und den Propheten, aber kaum schon bei den Geschichts- und Weisheitsbüchern ganz fest gewesen sind.¹¹ Mit wenigen Ausnahmen (1-3 Joh) beziehen sich alle neutestamentlichen Autoren ausdrücklich auf diese "Schrift" zurück - unabhängig von der exegetischen Feststellung, daß die Form, die Intensität und die Intention dieser Rekurse höchst unterschiedlich gewesen sind.¹² Gleichzeitig zeigt sich aber, daß der eigentliche Anlaß und Gegenstand der neutestamentlichen Schriften Jesus Christus selbst ist - wiederum unabhängig von der Feststellung, daß die Artikulationen und Interpretationen des Heilshandelns Gottes in und durch Jesus Christus eine recht große Spannweite aufweisen.

Aus diesen beiden Grund-Daten kristallisieren sich die Grundfragen Biblischer Theologie heraus, wie sie von den neutestamentlichen Schriften selbst (eher implizit denn explizit) gestellt werden.

Erste Frage: Inwiefern und inwieweit ist das Neue Testament gegenüber dem Alten wirklich neu? Ist das neutestamentliche Evangelium nur die "Aktualisierung" der alttestamentlichen Freudenbotschaft¹³? Oder hat es auch unerhört Neues mitzuteilen? Worin aber läge dieses Neue? Und wie teilte es sich den Texten mit, die im Neuen Testament gesammelt sind?

¹¹ Vgl. O.H. Steck, Der Kanon des hebräischen Alten Testaments. Historische Materialien für eine ökumenische Perspektive, in: W. Pannenberg - Th. Schneider (Hg.), Verbindliches Zeugnis. Bd. I: Kanon - Schrift - Tradition (Dialog der Kirchen 7), Freiburg - Göttingen 1992, 11-33; M. Hengel, Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung", ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons, in: ders. - A.M. Schwemer (Hg.), Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum (WUNT 72), Tübingen 1994, 182-284.

¹² Vgl. H. Hübner, Biblische Theologie des Neuen Testaments I-III, Göttingen 1990-1995.

¹³ So E. Zenger, Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991, 153.

Zweite Frage: Was bedeutet für die neutestamentlichen Autoren das "Alte Testament"? Ist es nur als Vorgeschichte des Neuen Testaments interessant, wie *Irenäus* gemeint hat? Ist es, wie *Rudolf Bultmann*¹⁴ im Gefolge *Martin Luthers* und auf etwas andere Weise *Hans Urs von Balthasar*¹⁵ im Gefolge *Thomas von Aquins* urteilen, insofern theologisch notwendig, als sonst die Dialektik von Gericht und Gnade nicht in der gebotenen Schärfe deutlich werden könnte? Oder ist das, was im Alten Testament geschrieben steht, auch aus sich heraus Bestandteil der christlichen Bibel? Worin läge dann aber seine Bedeutung?

Dritte Frage: Inwiefern gehört das Neue zusammen mit dem Alten Testament zur *einen* Heiligen Schrift? Ergibt sich vom Neuen Testament aus die Perspektive einer Einheit des christlichen Evangeliums mit der Heiligen Schrift Alten Testaments? Wie aber wäre dann diese Einheit zu verstehen? Welche Verhältnisbestimmungen wären dem neutestamentlichen Kerygma gemäß?

4. Die Neuheit des christlichen Evangeliums

a) *Das Pathos der eschatologischen Neuheit*

Der Antike gilt im allgemeinen das Alte als das Wahre und Gute, als das Würdige und Wertvolle. Demgegenüber ist im Neuen Testament immer wieder das Pathos der eschatologischen Neuheit zu hören: nicht nur gegenüber der Vergangenheit des bisherigen Lebens, das die Christen als Heiden oder als Juden gelebt haben, sondern auch gegenüber dem bisherigen Heilshandeln Gottes an Israel.

Nach Mk 1,27 verkündet Jesus vollmächtig eine "*neue Lehre*"; nach Mk 2,22 fordert Jesus, "*neuen Wein in neue Schläuche*" zu füllen¹⁶; nach Lk 22,20 und 1Kor 11,25 ist der Tod Jesu die Stiftung des "*neuen Bundes*"; nach Joh 13,34 ist das Gebot der Bruderliebe ein "*neues Gebot*", sofern es in der Liebe Jesu gründet (vgl. aber 1Joh 2,7f); nach 2Kor 3 stehen der "*alte*" (3,14) und "*der neue Bund*" (3,6) einander antithetisch gegenüber, sofern das Gesetz in den Tod, das Evangelium aber zum Leben führt; nach 2Kor 5,17a und Gal

¹⁴ Weissagung und Erfüllung (1949), in: ders., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II, Tübingen⁵ 1968, 162-186.

¹⁵ Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. Bd. I: Schau der Gestalt, Einsiedeln 1961, 595-604; Bd. III/2: Theologie. Teil I: Alter Bund, Einsiedeln 1967; Teil II: Neuer Bund, Einsiedeln 1969.

¹⁶ Lk 5,39 ("*Keiner, der alten Wein trinkt, will neuen; denn er sagt: Der alte Wein ist besser*") thematisiert alles andere als einen jesuanischen Vorrang des Alten vor dem Neuen, sondern die (durchaus verständlichen) Widerstände derer, die das Alte, d.h. die jüdische Kultur, schätzen, gegen das Neue, das Jesus bringt.

6,15 ist das Sein in Christus nur als eine *"neue Schöpfung"* zu beschreiben; nach 2Kor 5,17b ist durch Jesus Christus *"das Alte vergangen"*, indem *"das Neue geworden"* ist; nach Röm 6,4 besteht das Gnadengeschenk der Taufe in der *"Neuheit des Lebens"*, nach Röm 7,6 dienen die Christen *"in der Neuheit des Geistes und nicht in der Altheit des Buchstabens"*; nach dem Epheserbrief erschafft Gott einen *"neuen Menschen"*, indem er durch Jesus Christus in der Kirche zwischen Juden und Heiden Frieden stiftet (2,15; vgl. 4,24); nach dem Hebräerbrief realisiert sich im Christusgeschehen die jeremianische Verheißung des *"neuen Bundes"* (8,8.13; 9,15; 12,24; vgl. 10,16f.29), eines *"zweiten Bundes"* (8,7), der als ein *"besserer"* (7,22; 8,6) und *"ewiger Bund"* (13,20) die *"Schwäche"* (7,18.28) des *"ersten Bundes"* (8,7.13; 9,15.18) aufhebt.

Gewiß hat das Attribut "neu" im Neuen Testament schillernde Farben; es ist auch nicht immer als glatter Gegensatz von "alt" zu bestimmen. Dennoch ist die Selbstdefinition Jesu und des Urchristentums, die sich in der Wahl dieses Attributes ausspricht, signifikant. Das Pathos der Stellen ist nicht künstlich, sondern sachlich: Es entspricht dem Evangelium, das, seit der Kairos gekommen ist (vgl. Mk 1,15; Lk 4,21; Apg 2,29-36; Joh 1,14; Gal 4,4; Hebr 1,1f), verkündigt, reflektiert, gelehrt werden muß. Die Neuheit des Neuen Testaments ist freilich nicht eigentlich in einer besseren Moral oder einer intensiveren Frömmigkeit zu suchen, schon gar nicht in den Gegensätzen von Gericht und Gnade, Werkgerechtigkeit und Glaube, Gewalt und Liebe, Partikularität und Universalität. Zwar gibt es auf nahezu allen großen Themenfeldern der Theologie, von der Gotteslehre und der Anthropologie über die Ethik bis zur Eschatologie, durchaus signifikante Unterschiede zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Doch diesen Differenzen stehen substantielle Gemeinsamkeiten gegenüber; die Unterschiede lassen sich zwar (mehr oder weniger genau) quantifizieren, aber sie begründen keine *qualitative* Dichotomie, sondern bauen im Gegenteil den Spannungsbogen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament auf, der sie zu einer Einheit verbindet.

Die eigentliche Neuheit, von der das Neue Testament Zeugnis ablegt, ist Jesus Christus selbst und das an seine Person geknüpfte Heilsgeschehen: das Kommen, das Wirken, das Leiden und Sterben, die Auferweckung und Erhöhung Jesu Christi, verstanden als eschatologische Selbst-Offenbarung Gottes, die aus der Zukunft der transhistorischen Vollendung heraus schon gegenwärtig das Heil der Gottesherrschaft antizipieren läßt. Dieses Geschehen entspricht zwar nach Auffassung großer Theologen des Neuen Testaments dem ewigen Ratschluß Gottes (Lk 1,46-55; Joh 1,1-18; 8,37-59; Apg 7; Röm 1,2ff; 8,19-39; Joh 1,1-18; 8; Hebr 1-2 u.ö.); es geht nach Lk 3,15 auch auf die messianischen Erwartungen vieler Menschen in Israel ein; aber es ereignet sich doch als ein unableitbares, unberechenbares, unverdientes, unvordenkliches und unüberbietbares Heilsgeschehen, das von eschatologisch-neuer Qualität ist. Schon der irdische Jesus sprengt den Rahmen eines jeden noch so großen,

weiten und offenen Messias-Bildes im Alten Testament und im Frühjudentum.¹⁷ Die Vorstellung gar, ein Gekreuzigter, an dem nach Dtn 21,23 der Fluch Gottes klebt (vgl. Gal 3,13), sei der Sohn Gottes, muß im Horizont alttestamentlicher und frühjüdischer Schriftgelehrsamkeit absurd erscheinen (vgl. 1Kor 1,23 und Mk 15,29-32) - selbst angesichts von Texten wie Jes 53 und Sach 12. Der Glaube schließlich, daß Gott diesen Gekreuzigten aus den Toten erweckt und zu seiner Rechten erhöht, um ihn gegenwärtig herrschen und zum Endgericht als Weltenrichter wiederkommen zu lassen, artikuliert sich zwar an jedem einzelnen Punkt mit Hilfe alttestamentlicher und frühjüdischer Theologoumena, ist aber im Grunde und im Ganzen etwas völlig Neues. Dieses Neue bleibt nicht verborgen; es teilt sich mit: Die Erscheinungen des Auferweckten zielen auf die Aussendung seiner Zeugen; es ist ein inneres Moment der Herrschaft des Auferstandenen, sich Menschen kraft des Geistes so mitteilen zu können, daß sie das Evangelium verbindlich und verständlich bezeugen können.¹⁸

b) Konsequenzen für das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament

Auch wenn zu konzedieren ist, daß die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens nicht von jedem neutestamentlichen Autor in gleicher Klarheit gesehen und in gleicher Intensität bekannt worden ist, ist sie für die Einschätzung des Verhältnisses zwischen dem Alten und dem Neuen Testament in zweifacher Hinsicht entscheidend:

Erstens ist das Alte Testament, aus sich selbst heraus betrachtet, nicht notwendig auf eine Fortsetzung im Neuen Testament hin angelegt; wer anderes sagt, relativiert nicht nur die Geschichtlichkeit der alttestamentlichen Gottes-Offenbarungen, Gottes-Erfahrungen und Gottes-Bezeugungen, sondern zugleich die schöpferische Neuheit des Heilshandelns Gottes in Jesus Christus.¹⁹

¹⁷ Vgl. das unverdächtige Urteil des Alttestamentlers *J. Schreiner*, Das Verhältnis des Alten Testaments zum Neuen Testament (1987), in: ders., Segen für die Völker. Gesammelte Schriften zur Entstehung und Theologie des Alten Testaments, hg. v. E. Zenger, Würzburg 1987, 392-407: 398: "Jesus ist . . . ganz anders, als die alttestamentlichen Messiasverheißungen es ansagen."

¹⁸ Vgl. zum Beispiel des Paulus *Th. Söding*, Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung: *Cath (M)* 47 (1993) 184-209.

¹⁹ Hier liegt das strukturelle Problem des traditionsgeschichtlichen Ansatzes von *H. Gese*, Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge, Tübingen ²1983. Die Neuheit des Christusgeschehens betont relativ stärker: *P. Stuhlmacher*, Biblische Theologie des Neuen Testaments. Bd. I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1993, 32; dort in kritischer Auseinandersetzung mit dem Einwand einer Harmonisierung der beiden Testamente, erhoben von *G. Strecker* - *U. Schnelle*, Einführung in die neutestamentliche Exegese (UTB 1253), Göttingen ³1989, 148.

Zweitens: Eine Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Testamenten, in der die Unableitbarkeit und Uneinholbarkeit des christologischen Heilsgeschehens ausgeklammert oder relativiert würde, wäre im Horizont neutestamentlicher Theologie undenkbar. Daran scheitern all jene Konzepte, die im Neuen Testament *nur* eine Erneuerung, Bekräftigung, Variation, Bestätigung der alttestamentlichen Theologie(n) sehen wollen. Daß die neutestamentlichen Theologien dies alles *auch* sein können und wollen, steht nicht in Abrede. Aber sie können nicht darauf reduziert werden. Vielmehr ist es eine *conditio sine qua non* Biblischer Theologie, die soteriologische Neuheit des Christusgeschehens in all seinen Konsequenzen ohne jede Relativierung zur Geltung zu bringen.

5. Die (alttestamentliche) "Schrift" als Wort Gottes

Das Pathos der eschatologischen Neuheit, das in den neutestamentlichen Schriften ertönt, führt an keiner Stelle zur theologischen Marginalisierung der (alttestamentlichen) "Schrift" und der in ihr bezeugten Geschichte Israels mit Gott.

a) *Die theologische Wertung der Heiligen Schrift Israels*

So unterschiedlich der Umgang neutestamentlicher Autoren mit der "Schrift" ist, kann doch kein Zweifel bestehen, daß sie der Sache nach für alle "Heilige Schrift" ist (Röm 1,2; vgl. 2Tim 3,15)²⁰: Wort Gottes²¹ und inspiriertes Glaubenszeugnis²². Die Aussagen entsprechen im wesentlichen jenen, die über die Qualität des jesuanischen Evangeliums und der apostolischen Verkündigung getroffen werden. Entscheidend ist die Glaubensüberzeugung, daß im Wort der (alttestamentlichen) Schrift Gott selbst durch Menschen so zur Sprache kommt, daß sein Wille klar und eindeutig erkannt werden kann. Zwar wird an keiner Stelle des Neuen Testaments in Zweifel gezogen, dieses Wort Gottes richte sich an Israel; eine Position wie die des Barnabasbriefes, daß sich die Schrift exklusiv an Christen wendet und ausschließlich über die neubundliche Heilswirklichkeit spricht, ist im Neuen Testament unmöglich. Aber ebenso deutlich wird gesagt, daß aus der Adressierung an Israel nicht im mindesten abgeleitet werden kann, die Bedeutung der Schrift sei für Christen geringer. Im Gegenteil: Weil sie Heilige Schrift Israels ist, ist sie auch die Heilige Schrift der

²⁰ Der Hebr allerdings stellt nicht auf die *Schriftlichkeit* des "Alten Testaments" ab, sondern darauf, daß es lebendiges Wort Gottes ist (4,3.7.12; 5,12).

²¹ Mt 1,22; Röm 9,12.15.25; 11,4; 1Kor 9,9f; Hebr 1,1.5.6.7.13; 3,15; 4,3.4.7; 5,5.6; 6,14; 8,8; 10,30.

²² Mk 12,32; Apg 1,20; 2Tim 3,16; Hebr 3,7; 9,8; 10,15; 2Petr 1,21f.

Christen und für die an Jesus Glaubenden von größter Aktualität und Relevanz.²³

Als Heilige Schrift haben die neutestamentlichen Autoren im Regelfall die *Biblia Graeca* rezipiert, den "Mehrheits-Text" des zeitgenössischen Judentums, der für die Heidenchristen und die hellenistischen Judenchristen der einzig zugängliche gewesen ist. Aus neutestamentlicher Sicht kommt deshalb der Septuaginta sowohl hinsichtlich der griechischen Sprache als auch hinsichtlich ihres größeren Schriftenbestandes eine wichtige Rolle bei der Konzeption einer Biblischen Theologie zu²⁴ - ohne daß freilich die fundamentale Bedeutung der *Biblia Hebraica* in Abrede zu stellen wäre (die ja doch wohl von der Septuaginta selbst impliziert wird).

b) *Die theologische Basis der neutestamentlichen "Schrift"-Theologie*

Diese hohe Einschätzung des "Alten Testaments" ist alles andere als ein kulturgeschichtliches Relikt, das bei Judenchristen, wie es die meisten neutestamentlichen Autoren nun einmal gewesen sind, nur allzu verständlich, im übrigen aber theologisch wenig belangvoll wäre.²⁵ Vielmehr ist die Rückbindung der christlichen Theologie an die Theologie der (alttestamentlichen) Schrift nach dem Neuen Testament ein Gebot christlicher Identität. Diese Rückbindung schließt die kritische Adaption hellenistischer Theologoumena in keiner Weise aus, wie ja auch schon im Alten Testament und namentlich in den Septuaginta-Schriften nicht. Aber sie setzt dieser Rezeption einen Maßstab - auch wenn nur selten so programmatisch wie in 1Kor 4,6 formuliert wird: "*Nicht über das hinaus, was geschrieben steht.*"²⁶ Daß die Schriftzitate zumeist nicht illustrativen, sondern argumentativen Charakter haben und keineswegs nur einer nachträglichen Apologie, sondern sehr häufig einer genuinen theologischen Begriffsbildung dienen²⁷, ist ein

²³ Vgl. nur aus Paulus 1Kor 9,10; 10,11; Röm 4,23f; 15,4.

²⁴ Vgl. (zu dieser auch ökumenisch sensiblen Frage) P. *Stuhlmacher*, Die Bedeutung der Apokryphen und Pseudepigraphen für das Verständnis Jesu und der Christologie, in: S. Meurer (Hg.), Die Apokryphenfrage im ökumenischen Horizont, Stuttgart 1989, 13-25; N. *Walter*, "Bücher - so nicht der heiligen Schrift gleich gehalten ..."? Karstadt, Luther - und die Folgen, in: Tragende Tradition. FS M. Seils, hg. v. A. Freund u.a., Frankfurt/M. u.a. 1992, 173-197.

²⁵ So indes F. *Schleiermacher*, Der christliche Glaube (1821/22), hg. v. M. Redeker, Berlin 1960, § 132; Kurze Darstellung des theologischen Studiums zum Behuf einleitender Vorlesungen (1811). Nachdruck der 3. Aufl. 1910 hg. v. H. Schulz, Darmstadt 1993, § 3. Vgl. zur kritischen Würdigung R. *Smend*, Schleiermachers Kritik am Alten Testament (1985), in: ders., Epochen der Bibelkritik. Gesammelte Studien III (BEvTh 109), München 1991, 128-144.

²⁶ Die Auslegung des Satzes ist freilich kontrovers; vgl. zu der hier vorausgesetzten Deutung Th. *Söding*, Heilige Schriften für Israel und die Kirche. Die Sicht des "Alten Testaments" bei Paulus: MThZ 46 (1995) [im Druck]; anders interpretiert zuletzt H. *Merklein*, Der erste Brief an die Korinther. Bd. I: Kapitel 1-4 (ÖTK 7/1), Würzburg - Gütersloh 1992, 307f.

²⁷ Im einzelnen nachgewiesen von H. *Hübner*, Biblische Theologie (s. Anm. *) II-III.

deutliches Indiz. Noch eindeutiger ist die Beobachtung, daß die Schriftlektüre der neutestamentlichen Autoren - bei beträchtlichen Unterschieden im einzelnen - ein zwar keineswegs unkritisches, aber unter theozentrischer Perspektive positives Verhältnis zur Geschichte Israels begründet, das stark von der deuteronomisch-deuteronomistischen Tradition bestimmt ist. Israels Geschichte wird zwar (auch bei Lukas) nicht als eine triumphale Heilsgeschichte gedeutet, deren Krönung die Zeit Jesu bzw. der Kirche wäre, wohl aber als eine durch Gottes Treue konstituierte Erwählungs- und Verheißungsgeschichte, die auch in noch so großen Katastrophen wie dem babylonischen Exil nicht abbricht. Die Stephanusrede in Apg 7 ist zwar keineswegs für alle neutestamentlichen Theologien repräsentativ, aber gleichwohl für die neutestamentliche Sicht der Geschichte Israels signifikant. Zwar ist die Geschichte Israels für die nachösterliche Ekklesia *Geschichte* - aber als eine vergegenwärtigte Vergangenheit, die konstitutiv zum Wesen der Ekklesia gehört. Mit Röm 11,18 zu sprechen, bildet das Israel der Väter, wie es sich in der (alttestamentlichen) Schrift widerspiegelt, die Wurzel, von der die Christen leben.

Entscheidend ist freilich, daß hinter der positiven Einschätzung der Heiligen Schrift und der Geschichte Israels die (christologisch neu vermittelte) Glaubenseinsicht in die Einheit und Einzigkeit Gottes steht, der sich offenbart, indem er sich Menschen so mitteilt, daß sie zum Zeugnis fähig sind. Am deutlichsten wird dieser Gedanke im Eingangssatz des Hebräerbriefes zum Ausdruck gebracht (1,1f). Aber auch in kardinalen Aussagen wie 1Kor 8,6 oder Röm 1,2f und 3,31 sowie im Johannesprolog (1,1-18) spricht er sich - mit anderen Bedeutungsmomenten - aus. Im Kern geht er auf die Gottesverkündigung Jesu selbst und die grundlegende Auferweckungs-Erfahrung der ersten Jünger zurück.

c) *Die Ganzheit und Einheit der alttestamentlichen Schrift im Lichte des Neuen Testaments*

Die "Schrift" ist für die neutestamentlichen Autoren *in ihrer Ganzheit* eine feste Größe, die sich Gottes pneumatischer Selbstmitteilung verdankt. Diese Feststellung wird nicht durch die Beobachtung in Frage gestellt, daß für die neutestamentliche Urchristenheit keineswegs alle Teile der "Schrift" gleichermaßen Verbindlichkeit beanspruchen, sondern daß insbesondere bei Paulus und im Hebräerbrief, aber auch bei Johannes und in den synoptischen Evangelien (Mk 2,23 - 3,6 par; Mk 7,1-23 par Mt 15,1-20; Mk 10,2-12 par Mt 19,3-12; Mt 5,32 par Lk 16,18) deutliche, theologisch begründete Vorbehalte gegenüber der Verbindlichkeit zentraler alttestamentlicher Weisungen erhoben werden. Zwar gehen die kritischen Unterscheidungen über jene Differenzierungen hinaus, die auch im Frühjudentum immer wieder getroffen

worden sind²⁸; die einhellige Ablehnung des Sühnekultes im Tempel und der Beschneidungsforderung für Heiden, überdies weithin der Reinheitsgebote und Speisevorschriften markiert einen qualitativen Unterschied. Aber diese Vorbehalte irritieren nicht im mindesten die Gesamteinschätzung der "Schrift(en)" als Wort Gottes. Dieser Umstand weist keineswegs auf eine innere Widersprüchlichkeit der neutestamentlichen Positionen zum "Alten Testament" hin, sondern bezeugt ein (implizites) Schrift-Verständnis, daß der Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes im vollen Umfang Rechnung trägt und insbesondere darauf abhebt, daß mit dem Kommen Jesu Christi ein neues Zeitalter begonnen hat, das auch eine neue Hermeneutik erfordert.

Schaut man die verschiedenen Lektüren des Alten Testaments im Neuen Testament zusammen, so erhellt die große theologische Relevanz, die der "Schrift" als geschichtlicher Offenbarungsurkunde zugemessen worden ist: Sie erscheint weder allein als dialektisches Gegenüber noch allein als *praeparatio evangelica*, auch nicht lediglich als ständige Warnung vor dem Rückfall in Gesetzlichkeit oder als Sammlung eindrucksvoller *exempla* für die Paraklese, sondern vor allem als Dokument der Einheit und Einzigkeit Gottes, als gültiger Ausdruck der Hoffnung auf die eschatologische Vollendung, als Urkunde der Erwählung Israels wie der Treue Gottes zu seinem Volk, als elementare ethische Wegweisung (vor allem mit dem Liebesgebot und dem Dekalog), als Zeugnis der messianischen Verheißung, (nur) bei Paulus auch als Zeugin der Koexistenz von Kirche und Israel in der Zeit und der Rettung "ganz Israels" (Röm 11,26) - im ganzen aber vor allem als Wort, in dem der *eine* Gott, der nicht erst im Christusgeschehen, sondern bereits in der Geschichte Israels als er selbst gehandelt hat, so zur Sprache kommt, daß er von Juden und Heiden als Schöpfer und Erhalter der Welt, als Herr Israels und der Völker, als Richter, als Retter und als Vollender erkannt werden kann. Darin, daß die Schrift dank Gottes Offenbarung auf vielfältige Weise (Hebr 1,1) dies zum Ausdruck bringt, wird sie vom Neuen Testament aus als Einheit betrachtet.

d) Das fundamentaltheologische Problem der neutestamentlichen "Schrift"- Interpretation

Auch wenn mit hinreichender Sicherheit gesagt werden kann, daß die neutestamentlichen Autoren die alttestamentliche Schrift als (differenzierte) Einheit gelesen haben, ist damit das fundamentaltheologische Problem noch nicht beantwortet, ob dies zu Recht geschehen ist. Dieses Problem spitzt sich in zweierlei Hinsicht zu. Einerseits gibt es offenkundig eine jüdische Rezeption

²⁸ Vgl. Kh. Müller, Beobachtungen zum Verhältnis von Tora und Halacha in frühjüdischen Quellen, in: I. Broer (Hg.), Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart u.a. 1992, 105-133.

der Heiligen Schrift Israels, die aus theologischen Prämissen im Unterschied zur christlichen (neutestamentlichen) Lektüre davon ausgeht, diese Schrift (die den Christen ihr Altes Testament ist) sei Gottes letztes Wort. Andererseits ist durch das Aufkommen der historisch-kritischen Methoden, die dem Durchbruch zum geschichtlichen Denken im 19. Jahrhundert²⁹ Rechnung zu tragen versuchen, die Differenz zwischen dem Ursprungssinn und der neutestamentlichen Auslegung der alttestamentlichen Schrifttexte in neuen Dimensionen sichtbar geworden.

Der Blick auf die jüdische Schriftauslegung zeigt, daß die vom Neuen Testament gestellte Aufgabe einer christlichen Aneignung der alttestamentlichen Theologie nicht die Form einer offenen oder sublimen Enteignung der Juden haben kann³⁰ - obschon im Neuen Testament doch wohl nur Paulus dieses Problem in der gebotenen Klarheit gesehen und es nur in Röm 9-11 auf überzeugende Weise gelöst hat. Umgekehrt gilt aber auch: Gerade wenn ein jüdisch-christlicher Dialog über die Heilige Schrift des Judentums und des Urchristentums geführt werden soll, müssen nicht nur die Spezifika der *interpretatio iudaica*, sondern auch die der *interpretatio christiana* deutlich herausgearbeitet werden.

Damit aber ergibt sich für die christliche Exegese des Alten Testaments im Horizont Biblischer Theologie ein weiteres Problem. Im Neuen Testament werden die Texte und Themen der "alttestamentlichen" Schrift zwar höchst unterschiedlich intensiv rezipiert, aber durchweg, wenngleich nicht immer ausdrücklich, in einer christologischen Hermeneutik (vgl. nur 2Kor 3,16f). Von daher ist die Unterscheidung zwischen dem *Vetus Testamentum in se* und dem *Vetus Testamentum in Novo Testamento receptum*³¹ hermeneutisch höchst aufschlußreich. Nur darf sie nicht verkennen lassen, daß die neutestamentlichen Autoren, soweit sie sich äußern, allesamt die heiligen Schriften Israels (wie immer sie sich für sie dargestellt haben) als eine Ganzheit gesehen und in dieser Ganzheit als Heilige Schrift - weiterhin - akzeptiert haben. Eine Biblische Theologie müßte deshalb, will sie dem Neuen Testament gerecht werden, einerseits durchaus die Rezeptionsästhetische Frage nach dem Bild des Alten Testaments im Neuen Testament stellen, um auf diese Weise der *interpretatio christiana* des Alten Testaments ansichtig zu werden; andererseits aber müßte sie den Blick freibekommen für das Alte Testament als Ganzes in der Vielzahl seiner Schriften, um in möglichst großer Breite und Tiefe deren geschichtliche

²⁹ Vgl. P. Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg - Basel - Wien 1967.

³⁰ Das betont unter den Neutestamentlern nachhaltig J.D.G. Dunn, The Partings of the Ways between Christianity and Judaism and Their Significance for the Character of Christianity, London - Philadelphia 1991.

³¹ H. Hübner, Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht: JBTh 3 (1988) 147-162.

Ursprungssinne zu eruieren. Das eine bildet eine Voraussetzung dafür, die Frage zu beantworten, wie die Einheit der Schrift im Neuen Testament angesehen worden ist; das andere die Voraussetzung dafür, die Frage nach der Einheit der Schrift auf der Basis ihrer alt- und neutestamentlichen *Ganzheit* zu beantworten.

Das entscheidende "fundamentaltheologische" Problem hat dann zwei Aspekte: Grundlegend ist die Frage, in welchem Verhältnis die - pluriforme, wenngleich nicht amorphe - alttestamentliche Theologie zur - gleichfalls pluriformen und ebensowenig amorphen - neutestamentlichen Theologie steht; diese Frage kann jedoch nicht beantwortet werden, wenn nicht auch untersucht wird, wie sich das Alte Testament in seinem ursprünglichen Ganzheitszeugnis - als Heilige Schrift Israels - zu seiner neutestamentlichen Rezeption verhält. Von einer Einheit der Schrift könnte aus neutestamentlicher Sicht wohl nur dann gesprochen werden, wenn es zwischen dem ursprünglichen und dem im Neuen Testament applizierten Alten Testament bei allen notwendigen Spannungen eines jeden Rezeptionsprozesses substantielle Gemeinsamkeiten, besser: essentielle Konvergenzen gibt, die sich freilich nur "in Christus" verstehen.³²

e) *Konsequenzen für das Verhältnis zwischen dem Alten und dem Neuen Testament*

Eine Theologie des Kanons, die in irgendeiner Weise relativieren würde, daß Gott in seinem Wesen und Handeln *einer* ist, daß er sich selbst treu bleibt, daß ihn seine Gnade nicht reut, daß er seine Verheißungen wahr machen wird, daß er der Schöpfer, der Erhalter und der Erlöser in *einem* ist, daß er als er selbst durch das Gesetz und die Propheten gesprochen hat - jede solche Theologie würde auf eine Relativierung der Geschichte Israels als Ort und Medium der Offenbarung Gottes hinauslaufen; sie würde nicht nur die Glaubenserfahrung Israels diskreditieren; sie würde zugleich die Wurzeln des christlichen Glaubens kappen.

Wiederum seien zwei Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament genannt.

Erstens setzt das Neue Testament das Alte notwendig voraus. Der Primat des Alten Testaments ist ein hermeneutischer wie ein theologischer: ein hermeneutischer, insofern die Sprache des Neuen Testaments ohne die des Alten Testaments schlechterdings unverständlich wäre; ein theologischer, insofern Jesus ein Sohn Israels (Mt 1,1-17; Lk 3,23-38) - und nur als solcher, als Jude, der Sohn Gottes ist: wenn anders der Vater Jesu kein anderer als Jahwe ist. Dann aber muß das Alte Testament auch in seiner geschichtlich gewachsenen Ganzheit als geschichtliche Offenbarungsurkunde der Gegenstand

³² Einen herausragenden Beitrag auf diesem Gebiet liefert O. Hofius, "Rechtfertigung des Gottlosen" als Thema biblischer Theologie (1987), in: ders., Paulusstudien (WUNT 51), Tübingen 1994, 121-147.

einer Biblischen Theologie sein, die dem neutestamentlichen Glaubenszeugnis gerecht werden will.

Zweitens aber ist das Alte Testament - aus christlicher Sicht! - nicht so in sich abgeschlossen, daß es schon für sich allein das letzte Wort Gottes wäre. Hier bleibt ein substantieller Unterschied zur jüdischen Lektüre der heiligen Schriften Israels. Zwar darf nicht verkannt werden, daß es auch aus neutestamentlicher Sicht in der "alttestamentlichen" Schrift schlechthin unüberholbare und deshalb letztgültige und letztverbindliche Selbstbekundungen Gottes gibt, zuhöchst als Jahwe (Ex 3,14). Aber es müßte in einer Biblischen Theologie, die das Neue Testament in seinem ureigenen Anspruch und in seiner genuinen "Sache", der Person und dem Heilswerk Jesu Christi, respektiert, auch anerkannt werden, daß der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus *das* Bild Gottes ist (2Kor 4,4), *der* Mensch, durch den Gott sein Ja zu all seinen Verheißungen spricht (2Kor 1,20), *der Gottessohn*, dessen selbstgewählte Armut die Voraussetzung für den eschatologischen Reichtum der Glaubenden ist (2Kor 8,9).

6. Das Verhältnis zwischen der "Schrift" und dem christlichen Evangelium

Wie vermittelt sich im Neuen Testament das Glaubenswissen um die eschatologische Neuheit des Christusgeschehens mit dem Glaubenswissen um die Dignität der Heiligen Schriften Israels, dem "Alten Testament"? Besonders aufschlußreich, weil besonders reflektiert und wirkmächtig, sind die Antworten bei Paulus und bei Johannes, bei den Synoptikern und im Hebräerbrief. Sie fallen durchaus unterschiedlich aus.³³ Sie alle sind aber eschatologisch orientiert. Zumeist verstehen sie sich im Horizont der eschatologischen Dialektik von "noch nicht" und "schon jetzt" (wobei die Gewichte freilich sehr unterschiedlich verteilt werden können). Insbesondere bei Matthäus und bei Johannes, in zurückhaltenderer Form aber auch bei Paulus ist ein theologisches Modell entwickelt, das im Christusgeschehen die alttestamentliche Verheißung eines eschatologischen Retters *erfüllt* (Mt; Joh) bzw. durch diesen Retter die Verheißungen *bejaht*, d.h. verwirklicht sieht (2Kor 1,20) - im ganzen und deshalb auch in mancherlei signifikanten Einzelheiten. Sofern man dieses Modell mechanistisch versteht und mit den Maßstäben historisch-kritischer Exegese mißt, kommt man am Urteil über seine tiefe Problematik nicht vorbei. Wenn man jedoch die allegorische, typologische und analogische Methode der neutestamentlichen "Schrift"-Auslegung beachtet und die christologische "Erfüllung" nicht einfach als buchstäbliches Eintreffen prophetischer Prognosen, sondern als Realisierung des schon im Alten Testament erhofften,

³³ Einen kurzen Überblick verschafft R. Schnackenburg, Neutestamentliche Theologie im Rahmen gesamtbiblischer Theologie: JBTh 1 (1986) 31-47.

aber alle Erwartungen transzendierenden Heilswillens Gottes deutet, der auf die futurische Vollendung zielt und im Vorgriff darauf sich schon gegenwärtig zu manifestieren beginnt, wird man die theologische Leistungsfähigkeit dieses Modells erheblich höher einzuschätzen haben. Es eröffnet jedenfalls durchaus die Möglichkeit, die in der Einheit Gottes begründete Identität der Geschichte mit der gleichfalls theozentrisch begründeten Hoffnung auf die Stiftung futurisch- und präsentisch-eschatologischen Heiles zusammenzudenken. Protologisch denken 1Petr 1,10ff und vor allem der Johannes-Prolog die Äußerungen Gottes in der Geschichte Israels - als Wirkung des präexistenten Christus. Eher in den Strukturen räumlicher Eschatologie entwickelt der Hebräerbrief seine Sicht des "Alten Testaments"; er sieht die Geschichte Israels als Verheißungs- und große Glaubens-Geschichte (Hebr 11), darin aber als schattenhafte Abbildung einer himmlischen Wirklichkeit, die in Jesus Christus immer schon konstituiert ist und sich in der eschatologischen Gegenwart für die neubundlich Glaubenden in unvergleichlich größerer Klarheit realisiert. Auch in diesen Modellen läßt sich die Einheit der Offenbarung in der Vielfalt der alttestamentlichen Offenbarungen festhalten, sofern sie im Ein-für-alle-Mal des Christusgeschehens aufgipfelt.

Wie immer im Neuen Testament das Verhältnis zum Alten bestimmt worden ist: Auf verschiedene Weisen werden durchweg zwei komplementäre Glaubensüberzeugungen zur Geltung gebracht: daß (erstens) der Tod Jesu *"für unsere Sünden"* und die Auferweckung Jesu *"gemäß den Schriften"* geschehen sind (1Kor 15,3f), also der Logik des im Alten Testament authentisch bezeugten Wesens und Handelns Gottes folgen, und daß (zweitens) Gott in dem Maße sich selbst treu bleibt, wie er in seinem Gnadenhandeln (alt- wie neubundlich) keinem anderen Gesetz als dem der eschatologischen Überbietung folgt (vgl. 2Kor 3; Joh 1,17f; Hebr 1,1f). Beides realisiert sich nach der neutestamentlichen Grundüberzeugung des Glaubens unüberholbar in der Basileia-Verkündigung Jesu wie im Grundgeschehen der Auferweckung des Gekreuzigten.

7. Fazit

Die wissenschaftliche Legitimität Biblischer Theologie kann kaum in Zweifel stehen. Wenn die Exegese dem Anspruch und der Botschaft der ihr anvertrauten Texte Rechnung trägt, wird sie von diesen selbst vor die Frage nach dem Proprium des neutestamentlichen Evangeliums, aber auch des Verhältnisses zu den "Schriften" Israels und der ihnen eingeschriebenen Theologie geführt. Die Frage nach der Einheit der Heiligen Schrift ist im neutestamentlichen Glaubenszeugnis selbst angelegt. Sie verlangt nach einer Antwort, deren Angelpunkt die eschatologische Selbstmitteilung Gottes "in Christus" ist.

Freilich zeigt sich zugleich, daß sich die Einheit der Schrift, neutestamentlich gesehen, nicht statisch, uniformistisch und doktrinär, sondern nur geschichtlich, dramatisch und soteriologisch verstehen läßt. Sie läßt sich nicht darin suchen, daß im Alten und Neuen Testament eine womöglich komplementäre Geschlossenheit aller relevanten Themen der Theologie zu erwarten wäre; sie läßt sich nur "heilsökonomisch" bestimmen: als eine Einheit, die von Gott selbst dadurch gestiftet wird, daß er *"in früheren Zeiten viele Male und auf vielerlei Weise zu den Vätern geredet hat durch die Propheten, an diesem Zeiteinde aber zu uns durch den Sohn spricht"* (Hebr 1,1f).

Innerhalb dieses Horizonts öffnet sich ein weites Feld Biblischer Theologie. Es brach liegen zu lassen, wäre ein fahrlässiges Versäumnis der Exegese. Es zu beackern, stehen viele Möglichkeiten offen. Sie zu nutzen, setzt aus neutestamentlicher Sicht ein Doppeltes voraus: *zum einen* im Lichte des Christusgeschehens ein Verhältnis zur Geschichtlichkeit der Offenbarung zu gewinnen, wie sie sich im Alten Testament als Handeln des einen Gottes an seinem erwählten Volk Israel spiegelt, und *zum anderen* im Lichte des Alten Testaments ein Verhältnis zur eschatologischen Dignität des Grundgeschehens von Tod und Auferweckung Jesu zu gewinnen, wie es sich im Neuen Testament als Handeln des einen Gottes an seinem eingeborenen Sohn Jesus zum Heil der Welt spiegelt.

Am Ende steht vor der Biblischen Theologie, die im Lichte des Neuen Testaments getrieben wird, das Bild, das Matthäus von einem Schriftgelehrten zeichnet, der zu einem Jünger des Himmelreiches geworden ist (13,52): *"Er gleicht einem Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt."*