Zeitschrift: Judaica : Beiträge zum Verstehen des Judentums
Herausgeber: Zürcher Institut für interreligiösen Dialog
Band: 41 (1985)

Artikel: Ist biblische Theologie möglich?
Autor: Seebass, Horst
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-960765

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Ist biblische Theologie möglich?

von Horst Seebass

Unter biblischer Theologie versteht man in der neueren Diskussion die in der Bibel enthaltene Theologie im Unterschied zu der seit gut eineinhalb Jahrtausenden betriebenen dogmatisch-systematischen Theologie, die sich an der Bibel nur zu orientieren hatte. Die Biblische Theologie — wenn es sie denn geben kann — soll demnach von Bibelwissenschaftlern erarbeitet werden, und seit längerer Zeit führt man eine lebhafte Diskussion, ob ein derartiges Vorhaben möglich ist oder nicht[1].

Dass gerade jetzt ein gesteigertes Interesse an der Biblischen Theologie zu vermerken ist, liegt nicht nur an einigen spektakulären Versuchen zu ihrer Konstitution[2], sondern auch und vor allem an einem gewaltigen Aufschwung der theologischen Wissenschaft vom Alten Testament nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwar ist diese Phase des Aufschwungs inzwischen an ihr Ende gekommen und hat einer Phase verwirrender Uneinigkeit unter den Exegeten Platz gemacht; aber man kann das einmal erreichte Niveau nicht mehr einfach verlassen, kann das einmal gesehene Licht nicht ungesehen machen. Dabei wirkt sich günstig, ja verstärkend aus, dass das gewachsene und z.T. gewiss noch weiter wachsende theologische Verstehen des Alten Testaments eine intensive qualitative und quantitative Auseinandersetzung mit jüdischer Traditionsliteratur verlangt[3]. Könnte man zunächst den Verdacht haben, dass Biblische Theologie als eine Altes und Neues Testament erfassende Theologie wegen ihres spezifisch christlichen Charakters eine gegen das Judentum sich abgrenzende Tendenz verfolgt, so dürfte die Wirklichkeit dem kaum entsprechen. Denn die Linien der Annäherung bzw. Abgrenzung an/von Judentum oder jüdische(r) Traditionsliteratur verlaufen nicht längs der Akzeptanz oder der Ablehnung Biblischer Theologie, sondern sind vom Problem der Biblischen Theologie eher mittelbar als unmittelbar berührt[4].

Ein ganz anderer Einwand steht dagegen z.Z. im Vordergrund. Biblische Theologie war seinerzeit im 18. Jahrhundert das Stichwort, mit dem sich eine aufklärerische, auf historische Präzision bedachte Wissenschaft innerhalb der Theologie — ihre Nachfahren sind die Bibelwissenschaften — von

---

Horst Seebass ist Professor für Altes Testament und biblische Archäologie an der Ev.-theol. Fakultät der Universität Mainz. Adresse: Am Hasenkamp 16, D-4544 Ladbergen.

der dogmatischen Theologie absetzte. Das auf genaue Erfassung des seinerzeit und am jeweiligen Ort gemeinten Sinnes drängende Interesse jener Wissenschaft erforderte vom ersten Moment an eine getrennte Bearbeitung der kulturell so weit auseinanderliegenden Bereiche von Altem und Neuem Testament. An dieser Notwendigkeit getrennter Bearbeitung hat sich bis heute insoweit nichts geändert, als die Unterschiede der jeweiligen Traditionsbereiche eher noch besser als seinerzeit bekannt sind und eine ganz objektive Schwierigkeit für die Ausarbeitung einer Biblischen Theologie bedeuten. Aber durch einen ganz neuen Forschungsimpuls zur Erschliessung der sog. *frühjüdischen Literatur,* die erst in hellenistischer Zeit begegnet[5] und ihre Bedeutung u.a. durch ihre Versuche geistiger Vermittlung hat, gibt es heute eine andere Gesprächslage als die etwa durch *Rudolf Bultmann* einerseits, *Gerhard von Rad* andererseits gekennzeichnete. Die objektiven Unterschiede werden dadurch keinesfalls aufgehoben; aber die traditionsgeschichtliche Aufarbeitung des Frühjudentums erhöht die Gesprächsfähigkeit der beiden an einer Biblischen Theologie zu beteiligenden Disziplinen, und zwar gerade um der präzisen Erfassung ihrer jeweiligen Phänomene willen[6].

Eine Gesprächsbereitschaft konstituiert freilich noch nichts. Sie kann nicht mehr sein, als ihr Wortinhalt besagt. So wird über die Konstitution selbst in einem nächsten Schritt zu sprechen sein.

I. Die Konstitution einer Biblischen Theologie

Da es inzwischen drei gewichtige Aufarbeitungen zum Stand der Diskussion um die Biblische Theologie gibt[7], genügt es, im folgenden den von mir vorgeschlagenen Entwurf zu erläutern. Er geht von dem wahrscheinlich einzigen Sachverhalt aus, der sich als für Altes und Neues Testament gemeinsamer nicht bezweifeln lässt. Es handelt sich um den Sachverhalt, dass das Neue Testament von keinem andern Gott redet und reden will als das Alte. Nun kann man einwenden, dass dasselbe ja auch für den Koran gilt. Darüber hinaus könnte es den Anschein haben, dass, seit sich weltweit der Monotheismus durchzusetzen begonnen hat und weiter durchsetzt (die mystischen Universalreligionen Hinduismus und Buddhismus seien hier der Kürze halber einbezogen), die Aussagekraft jenes einzigen gemeinsamen Sachverhaltes verhältnismässig gering veranschlagt werden müsse. So strittig nun aber die meisten Gegenstände der alttestamentlichen Wissenschaft sich darstellen, so sehr scheint die Einsicht nicht zu leiden, sondern eher noch sich zu festigen, dass man beim Gottesverständnis des Alten (und damit des Neuen) Testaments mit etwas Besonderem, von Allgemeinvorstellungen nicht Erfasstem zu rechnen hat.

Alle Völker haben ihre Weise, von Gott Grosses, Wundervolles zu sagen, auch im Polytheismus, und es kann nicht die Absicht sein, mit der Erläuterung zum Gottesverständnis des Alten Testaments Aussagen anderer Völker abzutun. Dies gilt umso weniger, als wir in der Bibel unbefangen eine Fülle von Übernahmen anderer religiöser Texte oder Aussagen finden, so wie es im Alten Testament auch nicht den Begriff einer Fremdreligion, sondern immer nur die Anschauung von fremden Göttern gibt[8]. Das hier zu erläuternde Besondere beschreibt man denn auch besser als eine besondere Zugangsweise zum Gottesverstehen denn als einen originellen Gedanken, und mit dieser Zugangsweise kann man sich keinesfalls nur theoretisch vertraut machen. Inwiefern das so ist und sein muss, ergibt sich aus der Erläuterung von selbst.

Die Besonderheit des alttestamentlichen Gottesverstehens besteht darin, dass es nicht ohne Geschichten vom Gottesvolk und nicht ohne die den Menschen Gottes eigenen «Wege»[9] sein kann. Alttestamentlich gibt es also kein Gottesverstehen ohne Geschichten vom Werden des Gottesvolkes im Auszug aus Ägypten und in der Wüste, ohne Vätergeschichten und solche von Israel, Josef und seinen Brüdern, ohne solche von Samuel, Saul und David, von den grossen und den kleinen Propheten, von Hiob, Jona, dem denkwürdigen «Prediger» (Kohelet) oder von Daniel und seinen Freunden. Eine Forschergeneration früher sagte man gern, der Gott des Alten Testaments sei ein Gott der Geschichte, um auf die differentia specifica hinzuweisen (z.B. *G.v. Rad, A. Weiser, G.E. Wright*), und bis heute kann man dieses Motiv nicht völlig aufgeben[10]. Aber es hat sich als richtiger erwiesen, von Geschichten im Plural statt von Geschichte im Singular zu sprechen, um die Besonderheit zu erfassen[11].

Wie man sieht, ist das eine wenig theoretische Weise, das Gottesverstehen anzugehen, so dass z.B. bis heute zweifelhaft ist, ob es angemessen ist, unser Wort Theologie im strengen Sinne auf die Selbstaussagen des Alten Testaments anzuwenden[12]. In erster Näherung kann man es als eine Art Ellipse mit den beiden Polen Gott und Gottesvolk beschreiben — vom deuteronomischen Schrifttum an durch die Formel «Jahwe Gott Israels — Israel Volk Jahwes» bezeichnet[13]. Um diese Eigentümlichkeit zu erfassen, habe ich versuchsweise den Begriff *Charakter* vorgeschlagen: Was das Wort Gott bedeutet, könne man alttestamentlich nicht durch allmählich sich durchsetzende Allgemeinbegriffe von Gott, sondern nur durch den sehr profilierten Charakter seines Gottes bestimmt wissen. Die Eignung des Wortes Charakter, das in der Welt der Religionen im Prinzip ein polytheistisches ist, ergibt sich biblisch daraus, dass ein Charakter sich im Gegenüber «formt» und im Gegenüber begreiflich wird, wobei stets auch das Geheimnis des Gegenübers ge-

wahrt bleibt. So und nur so kann man z.B. legitim erfassen, dass der Monotheismus[14] in der Bibel Alten Testaments nicht am Anfang steht und dort auch nicht stehen muss, ja dass er in strenger, philosophischer Fassung überhaupt nicht alttestamentlich ist, sondern dass er biblisch ein «Ergebnis» des Charakters Gottes ist. Dieses Ergebnis aber ist so wenig beliebig oder primitiv-vorwissenschaftlich, dass das Wort Gott biblisch nicht als solches Sinn gibt, sondern in seiner Fülle nur durch einer einen einzigartigen Charakter erfassbar wird.

Es zeichnet die Bibel Alten Testaments aus, dass unter den Bedingungen seines Gottesverstehens nicht Heiligenlegenden oder -erzählungen entstanden sind, ja dass man insgesamt gewiss nicht von einer Glorifizierung Altisraels oder seiner Menschen sprechen kann. (Das späte Chronikbuch fällt gerade in dieser Hinsicht recht deutlich aus dem Zusammenklang der übrigen Schriften heraus.) Die Umkehrung würde freilich auch nicht stimmen — es gibt durchaus von Herrlichem zu berichten wie bei Mose, bei König David oder bei Gideon, und König Salomo hat sein Echo in den Proverbien, im Hohenlied und im Buch Prediger/Kohelet. Trotzdem ist wohlbekannt, dass das Alte Testament eher scharf selbstkritisch und *Gottes* Führung/Beharrlichkeit hervorkehrend redet, bis hin zu den radikalen Botschaften der Propheten Amos, Hosea, Jesaja, Micha, Jeremia und Ezechiel.

Gott in Jesus Christus

In diesem Rahmen wird es begreiflich, dass ein einzelner Mensch, der Christus Jesus des Neuen Testaments, in seiner Existenz das Ja und Amen des einzigartigen Gottes zu seinen Verheissungen sein kann (2 Kor 1,19f.) und dass durch ihn der Grundkonflikt der Erwählung, wie diese nämlich angesichts der Widerständigkeit des Gottesvolkes (Dtn: «Volk harten Nakkens»; Ez: «Haus Widerspenstigkeit») zum Zuge kommen kann, auf die Spitze getrieben und so gelöst werden kann. Ja mehr noch: nach dem Neuen Testament kommt Gott selbst, der einzigartige, in Christus Jesus zum Zuge, tut sich kund und bringt so das Gottesverstehen zur Vollendung. Zweierlei muss hier ergänzend angeführt werden, um nicht einem Missverständnis Vorschub zu leisten.

a) Weder aus dem Alten noch aus dem Neuen Testament kann man entnehmen, dass das Gottesvolk Israel etwa verwerflicher gewesen sei (gar noch sei) als andere Völker. Gerade die grosse Prophetie in all ihrer Schärfe offenbart nicht ein im Verhältnis zu anderen Völkern besonders verwerfliches Treiben der Königreiche Israel und Juda, sondern besonders hohe Massstäbe im Umgang mit dem einzigartigen Gott, an denen das Volk nach seinem eigenen

Willen zu messen war. Demnach hat Israel paradigmatisch die Existenz der Sünde (der Widerspenstigkeit bzw. Hartnäckigkeit, mit seinen eigenen Worten gesagt) an sich erkannt und erkennen müssen, und diese Erkenntnis ist nicht ohne das Gegenüber seines besonderen Gottes zu begreifen. Analoges gilt vom Neuen Testament (und von der in ihm fundierten Kirche). Wie im Alten Testament, so wird auch in der Christenheit die Erkenntnis der eigenen Widerspenstigkeit und Sünde nie ohne Bitterkeit, Befremden und Überraschung gewonnen, und es gehört wohl zum Menschsein, dass man sie nicht gerne an sich geschehen lässt. Aber sie ist der Wendepunkt zur universalen Erlösung.

b) Es ist aus dem Alten Testament nicht errechenbar, dass ein einzelner Mensch des Gottesvolkes in seiner Existenz Gott selbst zum Zuge zu bringen hat (vgl. 2 Kor 5,19: Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst) — das eben zeigt das nichtchristliche Judentum. Indem Gott selbst in Christus Jesus offenbar wird, begegnet man einer durchaus eigenen Offenbarung. Es gilt aber umgekehrt, dass das in Christus Jesus eröffnete Gottesverstehen das Alte Testament zur Vollendung bringt. Die Vollendung ergibt sich u.a. daraus, dass das längst angekündigte Ausgreifen Gottes, des einzigartigen, auf die Völker sich darin realisiert, dass durch Christus Jesus in der Erlösungsbedürftigkeit und wirklichen Erlösung Israels auch die Erlösung aller anderen Völker gelöst werden kann.

Um nun durchsichtig zu machen, dass man in der Christenheit schon längst, wenn auch z.T. verschüttet, ein Bewusstsein von der Eigentümlichkeit dessen gehabt hat, dass das Neue und das Alte Testament von ein und demselben Gott reden, habe ich an das Gottesverstehen der Trinität erinnert. Biblisch-theologisch kann es dabei weder um eine Rechtfertigung bestimmter kirchenpolitischer und theologischer Entscheidungen gehen noch um eine Dogmatisierung der exegetischen Arbeit noch um Antijüdisches oder Anti-Islamisches. Wichtig scheint mir vielmehr, dass der christliche Monotheismus schon immer ein Bewusstsein dessen hatte, in welcher Weise es nicht auf der Hand liegt, wie man vom Gott der Bibel zu reden, wie man ihn zu bezeugen hat. Denn im Gottesverstehen der Trinität ist die Polarität Gott-Gottesvolk, die durch Gottes Versöhnung in Christus Jesus ihre Lösung findet, aufgehoben, bewahrt und weitergeführt als Gott Vater-Gott heiliger Geist in Gott dem Sohn. Mich interessieren hier nicht die Denkmöglichkeiten und Denkfiguren, die mit dem altchristlichen Gottesverstehen verbunden sind. Sondern mich interessiert einzig und allein, dass das Gottesverstehen der Trinität in biblische Realität *rückübersetzbar* ist und damit erstaunlich treffenden Sinn offenbart.

Diesen Teil abschliessend, darf man nun zusammentragen, was die vorgeschlagene Konstitution Biblischer Theologie ermöglicht, was sie leistet und was noch offensteht. Für den Exegeten ebenso wie für den gebildeten Bibelleser und Bibelkenner ist wohl besonders wichtig, dass weder die Aussagen des Alten noch die des Neuen Testaments umgebogen, spiritualisiert oder kanalisiert werden müssen, um ihren Beitrag zur Biblischen Theologie zu leisten. Im Gegenteil, beide Testamente können je mit ihrem eigenen Wort ganz zur Geltung gebracht werden, und wo etwa das Neue Testament im Verhältnis zum Alten nicht Kontinuität, sondern Diskontinuität zeigt, da kann und soll dies uneingeschränkt aufgenommen werden. Es entsteht hier nicht ein Vorverständnis, das den Texten seinen Sinn aufzwingt, sondern es ist reichlich Raum vorhanden, um das je Eigentümliche auch herausarbeiten zu können.

Diese Konstitution erlaubt es auch, ältere Vorschläge, die die Unaufgebbarkeit des Alten Testaments für das christliche Leben und die Bibelwissenschaften betonten, in angemessener Weise aufzunehmen. So ist die in der Welt wohl verbreitetste Auffassung der Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament die von *Verheissung und Erfüllung* (mit nuancierten Spielarten)[15]. Ihr Mangel hat schon immer darin bestanden, dass nun gerade der so wichtige Apostel Paulus die Vorstellung der Erfüllung nicht teilt, sondern Verheissung in Christus dem Nomos entgegensetzt[16]. Dazu kommt, dass eine Fülle alttestamentlicher Verheissungen nicht als erfüllt gelten können, die sehr wohl Einfluss auf das christliche Leben haben müssen. Ebenso unverkennbar war aber schon immer, dass mit dem Schema von Verheissung und Erfüllung etwas für die Zusammengehörigkeit Wesentliches getroffen ist. Es lässt sich nun insofern modifizierend aufnehmen, als die Erfüllung vor allem das Gottesverstehen selbst und damit die Realisierung der Verheissung betrifft, die durch die abgründige menschliche Sünde an ihrer Durchsetzung nun nicht mehr gehindert werden kann.

Ein anderes sehr verbreitetes Schema war und ist das der *Heilsgeschichte* (erneut mit unterschiedlichen Spielarten)[17]. Faszinierend schien hier stets, das Element der immensen Geschichtlichkeit biblischer Tradition einbringen zu können. So ist auch gar nicht zu leugnen, dass, wenn man die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament überdenkt, das Element der Geschichte nicht ganz fehlen kann. Es gibt jedoch einen bemerkenswert einfachen Einwand gegen dieses Schema, nämlich dass das Wort Heil für das Alte Testament wenig typisch ist, dessen Notwendigkeit für den christlichen Glauben doch gerade demonstriert werden soll. Ferner sind die vorliegenden alttestamentlichen Geschichtsdarstellungen kaum Heilsgeschichte zu nennen. So endet der Pentateuch mit dem Tode des grossen Mose ausserhalb des

verheissenen Landes. Die Darstellung vom Buch Josua bis zum Ende der Königsbücher enthält bekanntlich eine grosse Abrechnung mit der Sündenanfälligkeit Israels — um nur die wichtigsten Beispiele zu nennen. Zweifellos aber gibt es so etwas wie eine Gottesgeschichte, die wiederum nicht denkbar wäre ohne die Tatsache, dass Israel sich durch Erwählung berufen wusste und also eine Erwählungsgeschichte hatte — und hat. Dazu kommt schliesslich, dass der Begriff Geschichte (im Singular) eine grössere Gleichmässigkeit und Kontinuität suggeriert, als der Wirklichkeit entspricht[18] — Geschichten, die in Geschichte wurzeln, haben sich als typischer erwiesen. Im Gottesverstehen kann das Anliegen der Heilsgeschichte daher uneingeschränkt gewahrt werden, ohne ihren Aporien zu unterliegen.

Ein jüngst eingebrachter Vorschlag ging von einer Eigentümlichkeit des alttestamentlichen Traditionswesens aus. Nach nun fast 300jähriger kritischer Arbeit am Alten Testament scheint sich herauszuschälen, dass die Traditionsbildung Altes und Spätes mit Notwendigkeit verbindet, weil nach dem Selbstverständnis der Schriften die jüngere Traditionsbildung die älteren, ja sehr alten Traditionen nicht ersetzen oder verdrängen soll. Denn die alte Wahrheit bleibt auch nach späterer Erkenntnis Wahrheit. Geschichte kann als ein *Traditionsprozess* erfahren werden, in welchem die Lebendigkeit der Tradition das Neue zur alten Wahrheit hinzufügen lässt als hinzugewonnene Einsicht. Die für den Nichtfachmann so verwirrende Vielschichtigkeit alttestamentlicher Texte und Bücher hat demnach ihren guten Sinn, und sie strebt einem Ziel zu, so wie Gottes Erwählung ja von allem Anfang an zielhaft ist (*H. Gese, P. Stuhlmacher*)[19]. Auch in diesem Falle haben sich Aporien eingestellt, deren wichtigste wohl darin besteht, dass der geschilderte Traditionsprozess in der Wirklichkeit biblischer Bücher nur auf eine sehr hypothetische Weise sich als wirklich folgerichtig würde erweisen lassen. Ganz richtig und unaufgebbar ist dagegen die Beobachtung, dass alte und junge Tradition nach dem Alten Testament notwendig zusammengehören und dass dies für den Zusammenhang von Altem und Neuem Testament fruchtbar gemacht werden kann. Diese Beobachtung lässt sich aber ganz ungezwungen durch die Gemeinsamkeit im Gottesverstehen einbringen.

Schliesslich könnte es sogar dahin kommen, dass die für unsere heutige Einsicht so selten treffenden neutestamentlichen Zitate aus dem Alten Testament noch ihre Fruchtbarkeit für eine Biblische Theologie erweisen[20]. Denn ihre Eigentümlichkeit scheint darin zu bestehen, dass sie nirgends die Notwendigkeit der Schriften Alten Testaments für die Verkündigung des Christus Jesus wirklich beweisen wollen, sondern sie überall voraussetzen. Es ist nicht auszuschliessen, dass es weiterem Nachdenken gelingt herauszufinden, in welcher Weise je diese Voraussetzung verstanden und wie sie aufgenommen wird.

II. Biblische Theologie angesichts des Judentums

Biblische Theologie im hier vorgeschlagenen Sinne hat offenbar eine grosse Nähe zum Judentum. Denn sie geht davon aus, dass Christus Jesus primär das Ja und das Nein Gottes im Gegenüber zum Gottesvolk Israel ist und sagt und dass aus diesem Ja und Nein das für alle Völker und Menschen entspringt. Biblische Theologie kann man also aus dem Judentum nicht heraushalten, so wenig man sklavisch an dieses gebunden wäre[21]. Demgemäss müssen es nicht primär kontroverstheologische Gründe sein, die das Judentum in seiner Geschichte für die Biblische Theologie interessant und erheblich machen. Zwar kann man schwerlich leugnen, dass es auch in Zukunft Aufgabe der Exegese sein wird, die Gegner Jesu, des Paulus oder des Johannes zeitgenössisch verständlich zu machen. Aber eine ähnliche Aufgabe stellt sich inner-alttestamentlich z.B. bei der Prophetenexegese. Und so sehr es u.a. auch Kontroverstheologie wird geben müssen, gibt es christlich mit Recht eine «Theologie des Judentums»[22] und damit die Notwendigkeit, immer wieder zum Urgrund des Evangeliums zurückzukehren. Es ist der Urgrund, dass kein Mensch sich im Namen Gottes selbst berufen kann, dass nur Gott berufen kann, wie ein für allemal in den Geschichten um Isaak und Ismael, Jakob und Esau geklärt ist und wie von Paulus in Röm 9 aufgenommen [23].

Ebenso offenkundig scheint mir, dass der Jude Jesus Christus dem Judentum weder erspart noch vorenthalten werden kann. Denn in Christus Jesus geht es nach dem Neuen Testament nicht um eine historisch-prophetische Botschaft allgemein, sondern um Gott selber, um das letztliche Verstehen/Offenbaren Gottes und damit um das erste Gebot. Zumindest die entsprechende Fragestellung ist dem Judentum längst vertraut, weil es selbst qualifiziert in die Auseinandersetzung um den historischen Jesus und den historischen Paulus eingetreten ist. Diese Auseinandersetzung — das scheint sich inzwischen herauszustellen — verliert jedoch sofort an innerer Freiheit und Aufgeschlossenheit, wenn als intendiertes Ziel im Hintergrund der Übertritt von einer Religionsgemeinschaft (mosaisch) zu einer anderen steht. Muss man aber nicht den Streit um den Christus Jesus des Neuen Testaments auch als innerjüdischen begreifen? Ein wohlwollender jüdischer Rezensent meines Entwurfs hat die eben erläuterte Auffassung eine Spielart der alten Substitutionstheorie genannt, nach der also seit Christus die Judenheit durch die Christenheit als Gottesvolk substituiert werde[24]. Da ich eine solche Auffassung ausdrücklich abgelehnt habe, begründete der Rezensent seine Diagnose mit der Erläuterung, dass ich als Protestant zwar nicht in den Kategorien der ecclesia triumphans, wohl aber in denen des evangelium triumphans dächte. Nun kann man sich auf den ersten Blick nur gut verstanden fühlen,

wenn man als ein Christ verstanden wird, der dem evangelium triumphans glaubt. Sobald aber das triumphans nicht den Sinn des Triumphes über Verfremdung von Gott, über die Gleichgültigkeit oder über die Finsternis hat, sondern den des Triumphierens z.B. über das Judentum, wird die Diagnose gewiss fatal. Denn man könnte zwar sehr wohl das Wesen der Sünde begriffen haben und daher weder die Kirchen noch die Christen besser finden als anders Orientierte, aber von der Überzeugung geleitet sein, dass man eine bessere Sache vertritt als irgendwer sonst.

Dieser Kritik sich zu stellen, könnte etwa folgendes bedeuten. Der christliche ebenso wie der jüdische Glaube vertragen sehr viel Theorie. Sie können auf höchstem Niveau samt dem dazugehörenden elitären Bewusstsein ausgesagt werden und, soweit es das Christentum angeht, die ganze Welt erfassen wollen, wie eine vielhundertjährige Geistes- und Kulturgeschichte beweist. Sie sind aber in ihrem letzten Geheimnis nicht Theorie, sondern «*Charakter*». Sie haben beide mit einer Wahrheit zu tun, durch die Menschen wahr werden, was in der und durch die Theorie allein nicht auszumachen ist, da dies nur im Gegenüber bewährt werden kann. Für beide ist massgeblich, dass sie wanderndes Gottesvolk sind (Hebr!), so dass die Wahrheit, um die es hier geht, jedenfalls nicht bei Menschen oder «objektiv» einklagbar wird. Aber es gibt eine Kehre, auf die es hier ankommt. Zur Debatte steht eben nicht primär eine bessere oder schlechtere Sache, sondern das erste Gebot und d.h. Gott in seiner Einzigartigkeit wie oben beschrieben. Dann scheint mir die Idee einer Substitution der Judenheit durch die Christenheit ebenso auf einer falsch gestellten Frage zu beruhen wie die Vorstellung, dass das Christentum das Judentum oder umgekehrt sozusagen gleichberechtigt, weil dem gleichen Gott gehorsam, anerkennen müsse. Denn die Frage, wer *jetzt* legitim Israel sei, könnte die Christenheit legitim nur auf Christus Jesus allein beziehen, während sie weder sich selbst noch die Judenheit als irgendwie im vollen Sinne legitimes Gottesvolk verstehen kann (Unkraut unter dem Weizen Mt 13). Nachfolge Christi bedeutet doch wohl kein Haben Christi, sondern den ausgestreckten Finger Johannes des Täufers auf dem Isenheimer Altar. D.h. es muss (nicht antijüdisch, sondern innerjüdisch) aussagbar bleiben, warum man auf dem Fundament des Christus Jesus (1 Kor 3) *allen* Menschen als konkret Berufenen wünschen möchte, dass sie vom evangelium triumphans erfasst werden[25].

Ob jene falsch gestellte Frage nicht immer auch ein bisschen von der Vorstellung geleitet ist, dass vernünftigerweise die Normalreligion aller Welt das Christentum sein müsse? Biblische Theologie hätte demgegenüber die Aufgabe, eindrücklich zu machen, dass die Erwählten alt- und neutestamentlich eine *paradigmatische Existenz* zu führen haben. Ein Blick auf das geistlich so verwandte koranische Gottesverständnis mag das zu Sagende

verdeutlichen. Der Universalismus des Islam ergibt sich aus der (auch biblisch bezeugten) unbedingten Allmacht Gottes, der gegenüber ein Mensch nur gehorsam oder nicht gehorsam, *muslim* oder nicht-*muslim* sein kann. Der Universalismus der Bibel aber hat eine andere Herkunft. Denn Gott ist ja ein aus der Völkerwelt erwählender, berufender, und zwar in eine paradigmatisch-prophetische Existenz hinein. Wenn Gott zur Schöpfung einschliesslich der Menschenwelt sein «sehr gut» spricht (Gen 1,31), so zu einer Schöpfung, die noch nicht ganz *bei* sich ist, so dass die Menschenwelt der paradigmatischen Existenz Abrahams / Israels bzw. des Christus bedarf und die Berufung aller Völker keine Selbstverständlichkeit ist, sondern einer legitimen Inkraftsetzung bedarf. Diese Inkraftsetzung muss aber eine gewohnte Denkrichtung umkehren, weil sie in Christus darin besteht, dass die Berufung in eine paradigmatische Existenz nun niemand mehr *vorenthalten* werden kann. Noch immer ist sie alles andere als selbstverständlich; aber als Existenz der Sündenvergebung erlaubt sie keine Grenzziehung mehr — bei der Judenheit angefangen und auch der Christenheit geltend (1 Kor 9,19ff.).

III. **Biblische Theologie — erst ein Projekt**

Wenn man erkannt zu haben meint, wie Biblische Theologie zu konstituieren ist, so hat man sie natürlich noch nicht in ihrer ganzen Fülle erfasst. Erwähnenswert ist das hier aus zwei Gründen. Einmal erfordert die Abfassung einer Biblischen Theologie die Berücksichtigung der paradigmatischen Existenz Israels im Kreise der Völker. Seit dem Beginn der Christenheit gibt es aber das objektive Problem, jeweils zu entscheiden, wo die Paradigmatik ihre Grenzen haben muss, aber auch kann, weil Israel eben nur ein Volk unter allen Völkern der Erde ist und kaum in jeder seiner Hinsichten paradigmatisch sein wird — beispielhaft sei an die von manchen, aber nicht von allen Völkern der Erde praktizierte Beschneidung erinnert[26]. Sowohl aus Gründen langer geschichtlicher Erfahrung wie aus der sehr bewegten wissenschaftlichen Diskussion ergibt sich m.E. das Eingeständnis, dass eine ganz allgemeine Richtlinie für die Gültigkeit der Paradigmatik und für ihre Grenze nicht gegeben werden kann. Eine Biblische Theologie wird u.a. auch alttestamentlichen Volksstoff einzubringen haben, um das, was zu sagen ist, auch sagen zu können. Aber eine generelle Grenzziehung empfiehlt sich nicht, während es methodisch wichtig sein dürfte, alt- und neutestamentliche Texte spitz auf ihr Gottesverstehen hin zu interpretieren. Zumindest im gegenwärtigen Augenblick ist es vielleicht kein empfindlicher Nachteil, dass eine allgemeine Richtlinie fehlt, wie sich aus dem nächsten Punkt ergibt. Im Prinzip wird man dann, soweit es das Alte Testament betrifft, keine völlig andere Aufgabenstellung annehmen können als die einer «Theologie des Alten Testa-

ments», die spätestens seit den dreissiger Jahren dieses Jahrhunderts zu ausgesprochen respektablen Ergebnissen geführt hat[27].

Der andere Grund besteht darin, dass sich über dem Alten Testament wegen mancher seiner Anstössigkeiten ein Wust von Urteilen und Vorurteilen angehäuft hat, der nicht leicht zu durchdringen ist[28]. Zwei Beispiele darf man hier erwähnen, nämlich das Verhältnis zum Krieg sowie zur Gewalt *im* Krieg und das Verhältnis zur Rechtsstellung der Frauen in der Öffentlichkeit[29]. Die anzusprechenden Sachverhalte sind jedoch zu umstritten und zudem zu gewichtig, um sie hier im einzelnen anzuführen.

Zu beiden Sachverhalten aber bleibt vorab schon eins zu vermerken. Sowohl der historische Jesus als die Bibel Neuen Testaments waren auf ihre Weise und ihrer Zeit gemäss mit ähnlichen Problemen grundsätzlich vertraut. Gleichwohl haben sie keinesfalls von einem anderen Gott Zeugnis ablegen wollen als die Schriften des Alten Testaments. Das, so scheint mir, gibt eine gute Basis für die weitere Arbeit an der Biblischen Theologie.

ANMERKUNGEN

1. Über diese Diskussion informieren z.Z. drei ausführliche Literaturberichte: *D.L. Baker*, Two Testaments, One Bible, Leicester (Inter-Varsity Press) 1976; *H. Graf Reventlow*, Hauptprobleme der Biblischen Theologie im 20. Jahrhundert (Erträge der Forschung 203), Darmstadt 1983; *M. Oeming*, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Stuttgart (Kohlhammer) 1985. Nützlich ist jedoch auch die Aufarbeitung durch *H.D. Preuss*, Das Alte Testament in christlicher Predigt, Stuttgart (Kohlhammer) 1984, 62-164. Zur Einführung vgl. noch *H. Seebass*, Biblische Hermeneutik (Urban-Tb. 199), Stuttgart 1974.
2. Vgl. dazu meinen Literaturbericht «Biblische Theologie»: Verkündigung und Forschung 27 (1982) 28-45.
3. Besonders hervorgehoben von *Preuss*, Das Alte Testament (vgl. Anm. 1) 140ff. Erwähnenswert scheint mir, dass *G. v. Rad* bereits in der 1. Auflage seines Genesis-Kommentars (ATD 2-4, Göttingen 1949ff.) eine intensive Auseinandersetzung mit dem Kommentar von *B. Jacob*, Das erste Buch der Tora, Berlin 1934, suchte.
4. Eine vorzügliche und sehr umfassende Aufarbeitung der Debatte findet man bei *Reventlow*, Hauptprobleme (vgl. Anm. 1) 67-125.
5. Die Datierung ist noch sehr umstritten, vgl. *J.M. Schmidt*, Art. Frühjudentum: TRE 11 (1983) 688f. Mit *K. Koch*, Das Buch Daniel (Erträge der Forschung 144), Darmstadt 1980, 127-154 und *O.H. Steck*, Überlegungen zur Eigenart der spätisraelitischen Apokalyptik, in: Die Botschaft und die Boten. FS H.W. Wolff, Neukirchen-Vluyn 1981, 301-318 denke ich, dass das Spätisraelitentum mindestens bis in die Epoche Daniels reicht und der Beginn des Judentums historisch ein selbständiges Problem darstellt. Der Terminus Judentum ist zum ersten Mal in 2 Makk belegt, dessen Quelle (Jason v.

Kyrene) in der 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts v.Chr. verfasst wurde: vgl. *M. Hengel*, Judentum und Hellenismus (Wiss. Untersuchungen zum NT 10), Tübingen 1969, 2. — Zur Veränderung der Gesprächslage hat auch beigetragen, dass eine vorchristliche Gnosis nicht mehr mit Wahrscheinlichkeit angenommen werden kann, vgl. *K. Berger / R. McL. Wilson*, Art. Gnosis / Gnostizismus: TRE 13 (1984) 519-550.

6. Beispielhaft für die veränderte Gesprächslage war u.a. der instruktive Dialog, zu dem sich *P. Stuhlmacher* im Rahmen der Arbeitsgruppe «Biblische Theologie» des Kongresses der Studiorum Novi Testamenti Societas in Basel 1984 bereitfand. Sein Beitrag «Biblische Theologie als Weg der Erkenntnis Gottes. Versuch eines Dialoges mit Horst Seebass» und mein Beitrag «Gerechtigkeit Gottes. Versuch eines respondierenden Dialoges mit Peter Stuhlmacher» sollen im 1. Bd. eines neuen «Jahrbuchs für Biblische Theologie» 1986 in Neukirchen-Vluyn (Neukirchener Verlag) erscheinen.
7. S.o. Anm. 1. Mein Vorschlag findet sich in dem Buch «Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben», Freiburg (Herder) 1982.
8. Vgl. *H. Seebass*, Die Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im Alten Testament, in: W. Strolz / H. Waldenfels (Hrsg.), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (Quaest. disp. 98), Freiburg 1983, 76-97.
9. In der alttestamentlichen Weisheitsliteratur ein fester Begriff; wieweit gerade sie in eine Biblische Theologie einbezogen werden kann, ist recht umstritten. Darauf kann nicht eingegangen werden.
10. So mit *W.H. Schmidt*, Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte (Neukirchener Studienbücher 6), Neukirchen-Vluyn [4]1982, 91ff.
11. Der wichtigste Text für den Nachweis scheint mir bei *R. Smend*, Elemente alttestamentlichen Geschichtsdenkens (Theol. Studien 95), Zürich 1968 vorzuliegen. Ergänzend sei auf *J. Barr*, Alt und Neu in der biblischen Überlieferung, Neukirchen-Vluyn 1964 verwiesen.
12. Auch im Neuen Testament gibt es neben wirklichen Theologien (Paulus, Evangelist Joh, Hebr) naivere Selbstaussagen. Zur Sache vgl. vor allem *G. Ebeling*, Studium der Theologie (UTB 446), Tübingen 1975, 26-39, die dezidierte Aussage auf S. 32.
13. Mit dieser Assertion soll nicht eine Mitte des Alten Testaments behauptet werden. Der in der Assertion angesprochene Sachverhalt ist kaum bestreitbar.
14. Um diesen gibt es z.Z. Streit: vgl. *O. Keel* (Hrsg.), Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt (Bibl. Beitr. 14), Fribourg 1980; *B. Lang* (Hrsg.), Der einzige Gott. Die Geburt des biblischen Monotheismus, München 1981. Relativ haltbar scheint mir (bei kleineren Differenzen zur vorexilischen Geschichte und zur Trinität) der Beitrag von *F. Stolz*, in: O. Keel (Hrsg.), Monotheismus (s.o.) 143-184. Nützlich auch *N. Lohfink*, Gott, in: ders., Unsere grossen Wörter, Freiburg 1977, 127-144.
15. Vgl. *Baker*, Two Testaments (vgl. Anm. 1) 293.
16. Diese Beobachtung war die Basis der Überlegungen von *F. Hesse*, Das Alte Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1966.
17. Ausführlich besprochen bei *Baker*, Two Testaments (vgl. Anm. 1) 273-332 (die Bedeutung O. Cullmanns wird dabei wohl nicht ganz zureichend gewürdigt).
18. Dieser Punkt ist nicht ganz unumstritten, wenn man etwa *O.H. Steck*, Strömungen theologischer Tradition im Alten Israel, neben *R. Smend*, Überlieferung und Geschichte. Aspekte ihres Verhältnisses, beide in: O.H. Steck (Hrsg.), Zu Tradition und Theologie im Alten Testament (Biblisch-Theologische Studien 2), Neukirchen-Vluyn 1978, 27-56.9-26, nebeneinander liest. Schon angesichts der Quellenlage zur Geschichte Israels hat man m.E. Smend zu folgen. Das Argument ist nachdrücklich von

F. Hesse, Abschied von der Heilsgeschichte (Theol. Studien 108), Zürich 1971 eingebracht worden, dessen Schlussfolgerungen jedoch kaum überzeugen können.

19. Besonders fruchtbar scheinen mir *H. Gese*, Zur biblischen Theologie, München 1977; *P. Stuhlmacher*, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981.
20. *H. Hübner*, ThLZ 109 (1984) 538 - 540 hat dies in einer Besprechung meines Buches als Programm angekündigt. In der Besprechung vermisse ich eine sachgemässe Darstellung meiner These.
21. Gern verweise ich hier auf *J.J. Petuchowski*, Zur Tagesordnung eines christlich-jüdischen Gesprächs: Orientierung 46 (1982) 190 - 192, der deutlich gemacht hat, welche Bandbreite Judentum seinerzeit und heute umfasst und wie wenig man auf Einheitsmeinungen aus sein kann.
22. So ein Buchtitel von *C. Thoma*, Christliche Theologie des Judentums (Enzyklopädie «Der Christ in der Welt» VI, Bd. 4a / b), Aschaffenburg 1978 — ein sicher nützliches Buch!
23. Dies habe ich näher in einem Aufsatz ausgeführt, der demnächst in «Horizons in Biblical Theology» erscheinen wird.
24. *J.J. Petuchowski*, «Der Gott der ganzen Bibel» — aus jüdischer Sicht: Orientierung 47 (1983) 22 - 24.
25. Erwartungsgemäss kritisierte *Petuchowski*, dass ich den Sendungsauftrag von Mt 28 christlich für unaufgebbar halte. Fatal scheint mir das nur, wenn man die Vorstellung hat, zwei weltliche Systeme lägen im Kampf und das eine (Christentum) wolle das andere (Judentum) schlucken. Aber so ist der Sendungsauftrag bestimmt nicht gemeint, auch nicht gegenüber anderen «Systemen». Allgemeiner kann man fragen, ob man heute unbefangen über den Sendungsauftrag reden kann. Lässt er sich aber aus dem Wesen des christlichen Glaubens entfernen? S. den nächsten Abs. — Im Staat Israel gibt es christliche Juden, die Juden als Bekenner des Christus Jesus bleiben wollen. Kann das wirklich abzulehnen sein? Oder sind sie eher ein Zeichen der Zukunft?
26. Siehe dazu die Sachlexika.
27. Also spätestens seit dem so gewichtigen und international so angesehenen Werk von *W. Eichrodt*, Theologie des Alten Testaments I (1933); II (1935); III (1939).
28. Um mit dem Aufräumen zu beginnen, sind meinem oben Anm. 7 genannten Buch Kapitel über das alttestamentliche Recht / Gesetz wie über die Schöpfung beigegeben.
29. Die Stellung der Frau im Recht sozialgeschichtlich aufzuarbeiten, bemüht sich z.Z. Karen Engelken an der Ev.-theol. Fakultät in Mainz.