

# Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung

Autor(en): **Reventlow, Henning**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Theologische Zeitschrift**

Band (Jahr): **17 (1961)**

Heft 2

PDF erstellt am: **12.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-878703>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Grundfragen der alttestamentlichen Theologie im Lichte der neueren deutschen Forschung

Noch vor wenigen Jahrzehnten schien der deutschen protestantischen Theologie die Frage, wie man das Alte Testament im Rahmen der theologischen Wissenschaft behandeln müsse, so eindeutig zu beantworten, daß eine Diskussion über Grundprinzipien seines Verständnisses völlig überflüssig wirkte. Unbestritten herrschte die *religionsgeschichtliche Betrachtungsweise*, und seit Gablers Altdorfer Antrittsrede von 1787 galt die biblische Theologie im Unterschied zu der Dogmatik als eine historische Wissenschaft<sup>1</sup>. Im Laufe des 19. Jahrhunderts wurde unter dem Einfluß der Entwicklungsgedanken des Idealismus aus der alttestamentlichen Theologie mehr und mehr die Darstellung der evolutionistisch aufgefaßten Religionsgeschichte Israels.

Erst durch die nach dem 1. Weltkrieg einsetzende *theologische Neubesinnung* wurde die Frage des Alten Testaments wieder als Frage des Glaubens lebendig, empfand man ganz neu den Anstoß, der darin liegt, daß die Bibel Heilige Schrift ist, nicht das Dokument einer beliebigen Religion, die uns in unserer innersten Lebensentscheidung nichts angeht, daß unser Verhältnis zum Alten Testament als einem Teil dieser Heiligen Schrift wesentliche Dinge unseres christlichen Glaubens bestimmen kann.

Diese Frage: wie man das Alte Testament als Heilige Schrift verstehen, wie man es als Gottes Wort – denn das ist doch sein Anspruch an uns – hören kann, ist trotz der Fülle von Arbeiten, die seit dem bahnbrechenden Vortrag Rudolf Kittels über «Die Zukunft der alttestamentlichen Wissenschaft» von 1921 erschienen sind (in dem er die alttestamentliche Wissenschaft aus der religionsgeschicht-

---

<sup>1</sup> J. Ph. Gabler, *De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae re-gundisque utriusque finibus* (Antrittsrede Altdorf 1787): *Opuscula academica*, ed. Th. A. Gabler & I. G. Gabler, 2 (1831), S. 183f.: «Est vero theologia biblica e genere historico, tradens, quid scriptores sacri de rebus divinis senserint; theologia contra dogmatica e genere didactico, docens, quid theologus quisque... ratione super rebus divinis philosophetur.»

lichen Verirrung zu ihrer eigentlichen theologischen Aufgabe zurückrief)<sup>2</sup>, auch heute alles andere als gelöst.

Man kann die theologische Frage des Alten Testaments entweder (1.) *von außen*, oder (2.) *von innen* sehen.

### 1.

Sieht man diese Frage *von außen*, dann liegt die Lösung nicht fern und ist auch immer wieder ergriffen worden, auf das Alte Testament als Teil der christlichen Bibel überhaupt zu verzichten. Schon für Schleiermacher war das Alte Testament Dokument einer abgetanen Religion<sup>3</sup>. Am bekanntesten ist aber der Ausspruch von Harnacks<sup>4</sup>: «Das Alte Testament im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler...; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.» Bezeichnend ist auch das offenerzige Urteil eines modernen Dogmatikers<sup>5</sup>, daß das Alte Testament bei einer Reihe führender protestantischer Theologen überhaupt keine Rolle mehr spiele – ein Dilemma, das nur durch den weiterlaufenden alttestamentlichen Lehrbetrieb und den homiletischen Gebrauch des Alten Testaments verschleiert werde.

Worin aber besteht letztlich die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben? Worin haben wir das Zentrum seiner Botschaft zu sehen, was ist das Aufbauprinzip für die Anlage des Werks einer alttestamentlichen Theologie? Auch die letzte Frage ist wichtig, denn wir werden sehen, wie der Ausgangspunkt einer jeglichen Betrachtung des Alten Testaments auch für die Form, in der in der Darstellung einer «Alttestamentlichen Theologie» ihre Summe gezogen wird, entscheidend ist.

Der Grundfehler aller Versuche, hier eine befriedigende Antwort zu erhalten, scheint gerade darin zu liegen, daß man die Frage fast

<sup>2</sup> R. Kittel, Zs. altt. Wiss. 39 (1921), S. 84–99.

<sup>3</sup> F. Schleiermacher, Reden über die Religion, hrsg. v. M. Rade (o. J.), 5. Rede, S. 290ff.; Kurze Darstellung, 2. Aufl. (1830), § 114. 141; Der Christliche Glaube, 1. Aufl. (1821), §§ 22. 150; 2. Aufl. (1830), §§ 14, 3. 132.

<sup>4</sup> A. von Harnack, Marcion (1921), S. 248f.

<sup>5</sup> W. Trillhaas, Das Alte Testament in der Dogmatik: Gedenkschrift für W. Elert (1955), 272–282, S. 272.

regelmäßig von außen gestellt hat. Man hat das Alte Testament gegen äußere Angriffe verteidigen zu müssen gemeint; in Wirklichkeit sind es aber die Zweifel des eigenen Inneren, die durch eine apologetische Beweisführung zu entkräften gesucht werden. Auch ehrliche Begeisterung für den Inhalt des Alten Testaments kann darüber nicht hinwegtäuschen. Die Frage entzündet sich immer wieder an dem zwischen beiden Teilen der Bibel, dem Alten und dem Neuen Testament, empfundenen Gegensatz; ob man ihn nun unterstreicht oder ob man ihn auslöscht, stets trifft man im Hintergrund ein dogmatisches Prinzip, durch das dem Miteinander der beiden Testamente seine Spannung genommen und in Harmonie oder Kontrapunktik eine logisch befriedigende Lösung gegeben werden soll.

Eine breite Phalanx von Theologen – hier sind aus neuerer Zeit besonders Köhler<sup>6</sup> und Eichrodt<sup>7</sup> zu nennen – ist gegen die im 19. Jahrhundert vorherrschende historisierende Darstellungsform, in der die «Theologie des Alten Testaments» zu nichts anderem wurde als einer «Geschichte der israelitisch-jüdischen Religion», für eine systematische Darbietung des Stoffes eingetreten, während Dillmann, König, Sellin<sup>8</sup>, Procksch<sup>9</sup> und von Rad<sup>10</sup> dem systematischen Teil einen Abriß der israelitisch-jüdischen Religionsgeschichte vorausschicken.

Charakteristisch für diese Sicht ist die Formel, mit der Köhler die Aufgabe der alttestamentlichen Theologie umschreibt<sup>11</sup>: «Mit Theologie des Alten Testaments kann man ein Buch bezeichnen, wenn es eine durch ihren Inhalt gerechtfertigte, in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des A. T. bietet, welche theologisch erheblich sind oder es sein können.» Ob damit das Sachgebiet der alttestamentlichen Theologie wirklich erfaßt ist, muß man doch fra-

---

<sup>6</sup> L. Köhler, *Theologie des Alten Testaments* (1936).

<sup>7</sup> W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 1–3 (1933–39), jetzt in 5. Aufl. (nur wenig verändert). Vgl. bes. 1, S. 1 ff.

<sup>8</sup> A. Dillmann, *Handbuch der alttestamentlichen Theologie* (1895); E. König, *Theologie des Alten Testaments* (1923); E. Sellin, *Alttestamentliche Theologie auf religionsgeschichtlicher Grundlage*, 1. Israelitisch-jüdische Religionsgeschichte; 2. *Theologie des Alten Testaments* (1933).

<sup>9</sup> O. Procksch, *Theologie des Alten Testaments* (1950).

<sup>10</sup> G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 1–2 (1957–60), 1: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*. Vgl. unten, Anm. 76 ff.

<sup>11</sup> Köhler (A. 6), S. V.

gen<sup>12</sup>. Ob historisch oder systematisch dargestellt wird: von der Verpflichtung, die Wahrheitsfrage zu stellen, von der Verbindlichkeit des Dargestellten für den eigenen Glauben zu reden, wird man auf beiden Wegen (auch wenn man es subjektiv durchaus tun mag) grundsätzlich dispensiert. Die Aufgabe der alttestamentlichen Theologie muß doch mehr sein, als Steuernagel sie ansieht: der Religionsphilosophie und Dogmatik eine gesammelte Bearbeitung des alttestamentlichen Materials bereitzustellen<sup>13</sup>. Die Kritik von Rads an Procksch, auf die Darstellung einer «Gedankenwelt» des Alten Testaments komme es nicht an, die Frage nach der religiösen «Gedankenwelt» sei ein Erbe des Rationalismus, ist durchaus berechtigt<sup>14</sup>. Sie verharret in einer letzten glaubensmäßigen Unverbindlichkeit, auch wenn man, wie Kittel, in der «alttestamentlichen Religion» die «Blüte aller antiken Religionen» sieht<sup>15</sup>. Hier spricht ein philosophischer Idealismus, nicht der Glaube.

Kein Wunder, daß die theologische Neuerweckung der zwanziger Jahre bald von mehreren Seiten den Protest gegen eine solche Betrachtungsweise hervorrief.

So betonte Würthwein, eine religionsgeschichtliche Betrachtung des Alten Testaments als einer historischen Urkunde sei möglich, der Forscher bleibe aber dann als Betrachter in der Distanz<sup>16</sup>. «Ich erfahre nichts grundsätzlich Neues und mich Beanspruchendes: es geht ja um Vergangenes, nicht um Gegenwärtiges»<sup>17</sup>. «Erst dann ist das Wort wirklich ‚verstanden‘, wenn nicht nur sein rationaler Gehalt erfaßt, sondern sein eigentliches Anliegen in die Exegese aufgenommen ist. Einen Anspruch verstehe ich erst ganz, wenn ich mich selber von ihm getroffen fühle, wenn ich weiß, daß er mir gilt und ich durch ihn gestellt bin»<sup>18</sup>. Hier ist eine wichtige Entscheidung gefallen: der Text ist aus seiner Gefangenschaft als Quelle, als religiöses Dokument, befreit und als uns anredendes Wort ernst genommen. Die verlorengegangene Verbindlichkeit des Alten Testaments

<sup>12</sup> So auch von Rad, *Kritische Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments: Theologie und Liturgie*, hrsg. v. L. Hennig (1952), 9–34, S. 30.

<sup>13</sup> C. Steuernagel, *Alttestamentliche Theologie und alttestamentliche Religionsgeschichte: Vom Alten Testament*. Festschrift K. Marti (1925), S. 266–273.

<sup>14</sup> von Rad (A. 12), S. 30.

<sup>15</sup> Kittel (A. 2).

<sup>16</sup> E. Würthwein, *Vom Verstehen des Alten Testaments: Festschr. G. Beer* (1935), S. 128–146.

<sup>17</sup> Ebd., S. 131.

<sup>18</sup> Ebd., S. 136.

ments ist grundsätzlich wiederhergestellt. Als Ziel der alttestamentlichen Theologie wird bestimmt: «die Verkündigung, die Botschaft des Alten Testaments herauszuarbeiten»<sup>19</sup>, eine Botschaft, die mich angeht. Doch die Antwort, die hier auf die Frage nach dem Charakter dieser Verbindlichkeit gegeben wird, ist als nicht relevant abzulehnen. Denn sie ist die Antwort einer bestimmten Art von Existentialtheologie. Worüber das Alte Testament Auskunft geben soll, das ist die menschliche Existenz<sup>20</sup>. Vordringen zum inneren Anliegen des Textes heißt: «zu der Existenzform, die sich in ihm ausspricht»<sup>21</sup>. Das Problem, daß im Alten Testament doch das alte Israel angeredet ist, wird dergestalt gelöst: es gibt verschiedene Typen von Menschen – «in einem sind sie alle gleich: in der Stellung vor Gott»<sup>22</sup>. Diese Stellung vor Gott, die sich im Alten Testament exemplarisch als die des sündigen Menschen vor dem fordernden Gott darstellen soll, wird als Grundlage des eigenen Daseinsverständnisses in der Situation des Neuen Testaments gebraucht: «Nur da kann die Botschaft vom gnädigen Gott in ihrer ganzen Tiefe gehört werden, wo man etwas vom fordernden Gott und sündigen Menschen weiß»<sup>23</sup>. Das Alte Testament wird zur Folie des Lebens unter dem Neuen. Und das typische Ergebnis aller Existentialtheologie tritt auch hier hervor, daß sie bei aller Betonung des Gottesverhältnisses schließlich doch nicht bei Gott, sondern bei einer Beschreibung des Menschen und seiner Situation endet.

Diese existentielle Deutung kehrt in besonders prägnanter Form bei Bultmann in seinem Aufsatz «Die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben» wieder<sup>24</sup>. Eine echt «geschichtliche» Fragestellung gegenüber dem Alten Testament ist nach Bultmann, «welche Grundmöglichkeit menschlichen Daseinsverständnisses in ihm ihren Ausdruck finde»<sup>25</sup>. Das Schema von Gesetz und Evangelium, unter Berufung auf Luther und Paulus, gibt für die Betrachtung den Maßstab ab<sup>26</sup>. Das Sein unter dem Gesetz (durch das Alte Testament dargestellt) ist Voraussetzung für das Sein unter der Gnade. Die Frage: bleibt das Alte Testament dann in seinem spezifisch alttestamentlichen Charakter? wird von Bultmann selbst gestellt und verneint. Es braucht keineswegs das konkrete Alte Te-

<sup>19</sup> Ebd., S. 133.

<sup>20</sup> Ebd., S. 137.

<sup>21</sup> Ebd., S. 146.

<sup>22</sup> Ebd., S. 137.

<sup>23</sup> Ebd., S. 144.

<sup>24</sup> R. Bultmann, *Glauben und Verstehen*, 1, 2. Aufl. (1954), S. 313–336.

<sup>25</sup> Ebd., S. 318.

<sup>26</sup> Ebd., S. 319.

stament zu sein: «Das Vorverständnis für das Evangelium, das unter dem Alten Testament erwächst, kann ebensogut unter anderen geschichtlichen Verkörperungen des göttlichen Gesetzes erwachsen»<sup>27</sup>. Die Benutzung gerade des Alten Testaments hat rein pädagogische Gründe. Damit ist das Alte Testament im Prinzip abgetan: «Für den christlichen Glauben ist das Alte Testament nicht mehr Offenbarung, wie es das für die Juden war und ist»<sup>28</sup>.

Hier ist dann kein prinzipieller Unterschied mehr zu einer radikalen Schrift von Hirsch, in der das Alte Testament als Zeugnis einer unterchristlichen Religion grundsätzlich abgewertet wird<sup>29</sup>. Auch hier wieder dient als Prinzip der Dualismus von Gesetz und Evangelium<sup>30</sup>, auch hier wird schließlich dann doch, aber nur aus pädagogischen Gründen, das Alte Testament beibehalten<sup>31</sup>. «Gerade weil das Alte Testament das geschichtlich mächtigste Widerspiel des Neuen ist, gerade darum paßt es so gut als erster Teil der christlichen Bibel.»<sup>32</sup> Nicht nur bei Hirsch finden sich als die «unterchristlichen Züge» die kultische, völkische und irdische (nicht an ein ewiges Leben glaubende) Bindung des Alten Testaments angegeben<sup>33</sup>.

Diese Auffassung des Alten Testaments, und mehr noch das Gesetzesverständnis, das dahintersteht, werden wir entschieden ablehnen müssen. Zimmerli weist darauf hin, daß die Position Hirschs, die das Gesetz zur Mitte des Alten Testaments erklärt, eine Übernahme des spätjüdischen Mißverständnisses des Alten Testaments bedeutet<sup>34</sup>. «Die Reduktion des alttestamentlichen Wortes auf den Gesetzesbegriff ist einfach exegetisch falsch und darf der Synagoge nicht abgenommen werden.»<sup>35</sup> Die Geschichte wird damit eliminiert, und diese Geschichte redet von einer großen Begegnung mit Gott und der Annahme Israels. Auch das Gesetz, werden wir sehen, redet

<sup>27</sup> Ebd., S. 321.      <sup>28</sup> Ebd., S. 337.

<sup>29</sup> E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* (1936).

<sup>30</sup> Ebd., S. 76: «Alle... Unterschiede haben darin ihren letzten Grund, daß die alttestamentlich-jüdische Religion... am Gesetze ihren alles bestimmenden Mittelpunkt hat, die christliche am Evangelium.»

<sup>31</sup> von Rad, *Gesetz und Evangelium im Alten Testament: Theologische Blätter* 16 (1937), 41–47, Sp. 42.

<sup>32</sup> Hirsch (A. 29), S. 83.

<sup>33</sup> In der Thesenreihe bei Hirsch (ebd.), S. 73ff.

<sup>34</sup> W. Zimmerli, *Das Alte Testament in der Verkündigung der christlichen Kirche: Das Alte Testament als Anrede* (1956), 62–88, S. 78ff.

<sup>35</sup> Ebd., S. 80.

von dieser Gottesbegegnung; ein mißverständener Luther und Paulus wird hier zu einer Gesetzesauffassung herangezogen, die sich vom Alten Testament selbst her exegetisch nicht mehr halten läßt<sup>36</sup>.

Eine ganz andere Welt meinen wir in den Schriften Baumgärtels zu betreten<sup>37</sup>. Warme erweckliche Frömmigkeit, ernstes Bemühen um ein wahrhaft evangelisches<sup>38</sup> Verständnis des Alten Testaments im Dienste der Verkündigung, das nur dann von dem Ausleger recht verstanden sein soll, wenn es von ihm «als das ihn in seinem evangelischen Glauben betreffende und treffende Wort Gottes» aufgenommen wird. Von daher der scharfe Kampf gegen das Schema von «Weissagung und Erfüllung»<sup>39</sup>, gegen das erneuerte typologische Deutungssystem des Kreises «Biblischer Kommentar»<sup>40</sup>, für die Unmittelbarkeit des Alten Testaments für den christlichen Glauben<sup>41</sup>. Doch sind auch gegen Baumgärtels Verständnis des Alten Testaments schwere Bedenken nicht zu unterdrücken. Auch hier finden wir nämlich denselben Subjektivismus<sup>42</sup>, der die Existentialinterpretation des Alten Testaments auszeichnet, den Ausgangspunkt beim eigenen Ich, das sich hier in einer Art Erlebnisfrömmigkeit ausspricht. Die Frage ist bei aller Exegese des Alten Testaments, «inwiefern dieses Getroffensein des alttestamentlichen Menschen *unsere eigene Existenz vor Gott anrührt*, inwiefern dieses Getroffensein unser eigenes Getroffensein... unter dem Evangelium ist»<sup>43</sup>. Erfahren, Getroffensein, das sind für die Art dieser Theologie bezeichnende, unablässig wiederkehrende Ausdrücke. Auf das innere Ge-

<sup>36</sup> Vgl. dazu von Rad (A. 31), S. 42.

<sup>37</sup> F. Baumgärtel, Verheißung. Zur Frage des evangelischen Verständnisses des Alten Testaments (1952). Neben dieser Hauptschrift besonders: Der Dissensus im Verständnis des Alten Testaments: Ev. Theol. 14 (1954), S. 298–313; Das alttestamentliche Geschehen als «heilsgeschichtliches» Geschehen: Geschichte und Altes Testament. Festschrift A. Alt (1953), S. 13 bis 28; Das hermeneutische Problem des Alten Testaments: Theol. Lit.zeit. 79 (1954), Sp. 199–212; Ohne Schlüssel vor der Tür des Wortes Gottes?: Ev. Theol. 13 (1953), S. 413–421.

<sup>38</sup> Ein von Baumgärtel gern gebrauchtes Wort.

<sup>39</sup> Baumgärtel (A. 37), Verheißung.

<sup>40</sup> S. u. S. 92f.

<sup>41</sup> Baumgärtel (A. 37), Dissensus, S. 303.

<sup>42</sup> Interessant ist die Auseinandersetzung Baumgärtels mit diesem Vorwurf, Verheißung, S. 70f., in der er auf Zusammenhänge mit seinem Erlanger Vorgänger Hofmann aufmerksam macht.

<sup>43</sup> Baumgärtel, Das alttestamentliche Geschehen, S. 14.



schehen kommt es an; nur das ist «Heilsgeschichte», was als «Sündenvergebung, Kindschaft, ewiges Leben – Rechtfertigung» als «faktisch an uns, als unsere Existenz gründend, von uns erfahren wird»<sup>44</sup>.

In der Ausführung dieser Grundgedanken finden wir nun erstaunliche Parallelen, bei aller Gegensätzlichkeit von Ausgangspunkt und Anliegen, zu der philosophisch-antialttestamentlichen Haltung. Es wird von Baumgärtel betont, «daß das Alte Testament zunächst einmal Zeugnis einer ‚Religion‘ ist, daß diese Religion eine *nicht-christliche*<sup>45</sup> Religion ist und daß sie in ihrem Selbstverständnis mit dem Evangelium zunächst einmal *nichts zu tun hat*»<sup>46</sup>. In seinem Verheißungsgut, der Diesseitsgebundenheit seiner Gaben<sup>47</sup>, seinem Leben unter dem Gesetz<sup>48</sup>, seiner kultisch-nationalen Verhaftung<sup>49</sup>, sei das Alte Testament abgetan. Wir können sogar denselben Einwänden wie bei Hirsch begegnen<sup>50</sup>. Der eigentliche Sinn des Alten Testaments für den Glauben wird nur *via negativa* faßbar: das Ausarren auf die Verheißung, die nicht erfüllt ist<sup>51</sup>, die Verlorenheit des Menschen im Gericht, vor dem Anspruch des fordernden Gottes, unter dem Gesetz<sup>52</sup>, die Ausweglosigkeit, das Scheitern<sup>53</sup>. Das alttestamentliche Zeugnis wird zum Gericht<sup>54</sup>, es repräsentiert die peccator-Seite der glaubenden Doppelexistenz, auf die das Evangelium der Rechtfertigung erst antwortet<sup>55</sup>.

Der erstrebte direkte Zugang zum Alten Testament fehlt dann doch: der Weg, auf dem wir dieses Zeugnisses habhaft werden können, ist die frömmigkeitsgeschichtliche Untersuchung: «Zunächst ist das innere Geschehen in Israel als Glaubens- bzw. Frömmigkeits-

<sup>44</sup> Ebd., S. 14f.      <sup>45</sup> Sperrungen von Baumgärtel.

<sup>46</sup> Baumgärtel, Dissensus, S. 312.

<sup>47</sup> Baumgärtel, Verheißung, S. 50f.

<sup>48</sup> Ebd., S. 50.

<sup>49</sup> Baumgärtel, Das alttestamentliche Geschehen, S. 21.

<sup>50</sup> Siehe oben Anm. 29.

<sup>51</sup> Baumgärtel, Verheißung, S. 51ff.

<sup>52</sup> Ebd., S. 54ff.

<sup>53</sup> Baumgärtel, Das hermeneutische Problem, S. 208.

<sup>54</sup> Ebd., S. 210.

<sup>55</sup> Hier wieder starke Berührungen mit Bultmann, in dessen Aufsatz Weisung und Erfüllung: *Studia Theol.* 2 (1949), S. 21–44, u. *Zeitschr. f. Theol. u. Ki.* 47 (1950), S. 360–383, = *Glauben und Verstehen*, 2 (1952), S. 162–186, die Bedeutung der alttestamentlichen Geschichte in ihrem Scheitern, dem Scheitern des menschlichen Weges, Gottes in seiner innerweltlichen Geschichte habhaft zu werden, gesehen wird.

geschichte darzustellen»<sup>56</sup> – dann erst, auf indirektem Wege, kann sich auch seine Mächtigkeit für uns erweisen<sup>57</sup>.

Auch hier wieder wird das Alte Testament von außen gesehen, nach einem herangetragenem dogmatischen Prinzip behandelt. Seinem Eigenzeugnis wird auch Baumgärtel nicht gerecht. Das zeigt sich schon rein äußerlich in der Verschiebung des Blickpunkts auf die Zeugnisse menschlicher Frömmigkeit – man achte nur darauf, wie sich in dem Buch «Verheißung» die Psalmenzitate häufen<sup>58</sup>. Das Alte Testament ist aber in seinem Kern Zeugnis der Gottesoffenbarung; Zeugnis menschlicher Frömmigkeit ist es nur ganz am Rande und in abgeleitetem Sinne. So muß man leider zusammenfassend urteilen, daß bei Baumgärtel ein echtes theologisches Anliegen in der Wahl seiner Mittel das Ziel verfehlt.

Alle diese Deutungsversuche haben eins gemein: sie nehmen den Blickpunkt eines außerhalb des Alten Testaments und seines Zeugnisses stehenden Betrachters ein. Sie vertreten einen apologetischen Standpunkt, bei dem das Alte Testament im Grunde schon aufgegeben ist und nun nachträglich noch irgendwie für den Christen gerettet werden soll. Deshalb gehen sie alle am Ziel vorbei.

## 2.

Demgegenüber muß mit Nachdruck behauptet werden: nur wenn man das Alte Testament *von innen* sieht, wenn man sich als Glaubender in sein Zeugnis hineinstellt, wenn es einem Heilige Schrift ist, wie es die andere *Hälfte der Bibel* ist, kann man seinem eigenen Anliegen gerecht werden.

Die Grundentscheidung darüber, daß das Alte Testament Heilige Schrift ist, genauso verbindlich für uns wie das Neue, ist ja längst

---

<sup>56</sup> Baumgärtel, Das alttestamentliche Geschehen, S. 20; vgl. Das hermeneutische Problem, S. 206.

<sup>57</sup> Baumgärtel, Das alttestamentliche Geschehen, S. 21; Das hermeneutische Problem, S. 205: Das Selbstverständnis des Alten Testaments muß in das evangelische Verstehen hineingenommen werden, so daß «damit das Erfahren unter dem Evangelium gleichzeitig geschehen muß mit dem Erfahren außerhalb des Evangeliums».

<sup>58</sup> Ob sich nicht hier Folgen einer Entwicklung zeigen, die schon durch Luther angebahnt wurde, in der das Psalmenbuch (oft dem Neuen Testament allein als Anhang beigegeben) als das Kernstück des Alten herausgestellt wird?

gefallen. Sie fiel in dem Augenblick, wie von Rad richtig betont, als unser Herr Jesus Christus das gesamte Alte Testament auf sich bezog und damit als Gotteswort für sich und seine Gemeinde verbindlich beschlagnahmte<sup>59</sup>. Die Verbindung zum Alten Testament ist niemals abgerissen; das unüberhörbarste Zeugnis dafür ist das Neue Testament selbst.

Der nachdrücklichste Protest, der die alttestamentliche Wissenschaft auf ihre christlich-theologische Aufgabe aufmerksam machen wollte, war das Buch von Vischer über «Das Christuszeugnis»<sup>60</sup>. Die Absicht seines Werkes ist es, diese Beschlagnahme des Alten Testaments durch Jesus Christus exegetisch nachzuvollziehen, den Christus im Alten Testament zu erweisen. Das weithin hörbare Echo, das Vischer vor allem in der Pfarrerschaft fand, beweist, welchem elementaren Bedürfnis seine These antwortete. Aber zugleich war von vornherein klar, daß dieser Weg, mittels allegorischer Auslegung den präexistenten Christus in die alttestamentlichen Aussagen hineinzugeheimnissen, exegetisch unhaltbar war. Die einhellige Ablehnung aus den Reihen der Fachwissenschaft bemängelte vor allem Vischers völlige Mißachtung der Ergebnisse moderner Quellenforschung<sup>61</sup>, seine Ausklammerung des Problems der Geschichte<sup>62</sup>. Vischer versündigt sich gegen zwei Grunderkenntnisse: 1. gegen die schon von Luther herausgearbeitete Bedeutung des Literalsinnes für das Bibelverständnis; 2. gegen die unaufhebbare Geschichtlichkeit der christlichen Offenbarung. Auch hier erhebt sich wieder ein dogmatisches Prinzip (das von K. Barth herkommt) zum Meister über den Text.

Also die Geschichte, die *Heilsgeschichte*, ist es, die als Offenbarungsmittel für uns entscheidend ist. Diese Grunderkenntnis wird in der Abgrenzung gegen Vischer gewonnen. Gottes Offenbarung ist in die Geschichte eingegangen; das Wort ward Fleisch.

<sup>59</sup> von Rad (A. 12), S. 43: «... und damit ist die Offenbarungsfrage für uns entschieden.» Vgl. auch Zimmerli (A. 34), S. 80.

<sup>60</sup> W. Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*, 1. Das Gesetz (1935); 2. Die Propheten (1942).

<sup>61</sup> Vgl. bes. von Rad, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. Eine Auseinandersetzung mit Wilhelm Vischers gleichnamigem Buch: *Theol. Blätter* 14 (1935), Sp. 249–254.

<sup>62</sup> von Rad, ebd.; W. Eichrodt, *Zur Frage der theologischen Exegese des Alten Testaments*: *Theol. Blätter* 17 (1938), Sp. 73–87 (gegen den Vischer-Schüler Hellbardt).

Beim Stichwort «Heilsgeschichte» läßt sich der Name des Erlangers von Hofmann nicht zurückdrängen, der als erster das Prinzip der Heilsgeschichte als Deutung für das Verhältnis der beiden Testamente zueinander einführte<sup>63</sup>. Es war ein brillanter Lösungsversuch, der Verbundenheit wie den Unterschieden der beiden Testamente, ihrer Geschichtlichkeit, gerecht zu werden. Aber auch die Weise, wie das geschieht, kann letztlich nicht befriedigen. Denn das System der Geschichte, die als weissagende Geschichte in fortschreitender Selbstentfaltung auf das Ziel hin unterwegs ist, ist, wie Bultmann sagt, nur eine «durch Hegel beeinflusste Geschichtsphilosophie, die ihren christlichen Charakter nur dadurch gewinnt, daß für ihn Christus das Ziel der Geschichte ist»<sup>64</sup>. Man kann mit Recht fragen, «welche theologische Relevanz sie denn hat»<sup>65</sup>. Wir müssen urteilen: auch hier wird von außen gefragt.

Aber die Geschichtlichkeit müssen wir als Grundprinzip der Offenbarung festhalten; in ihr liegt zugleich die entscheidende Verbindungslinie zwischen Altem und Neuem Testament. Christus ist ja nicht in einen leeren Raum hineingekommen, er wurde in dem geschichtlichen Volke Israel geboren. Dieses Volk Israel ist das Bundesvolk des Alten Testaments.

Nur eine geschichtliche Auslegung wird dem Zeugnis des Alten Testaments gerecht. Denn es ist die Botschaft von einem Geschehen, von der Offenbarung Gottes, die in die Geschichte eingetreten ist. Darin liegt sein Unterschied gegenüber allen anderen antiken Religionen: sie alle wollen von einem Ewigen, Überzeitlichen berichten, von dem absoluten Gegenpol alles irdisch-menschlichen Seins. Das Alte Testament allein redet davon, daß Gott in die Ereignisse menschlichen Lebens direkt hineingetreten ist, daß er sich zu ganz bestimmten Zeiten und an genau bekannten Orten offenbart hat. Darin besteht der Anstoß, der Widerspruch gegen alles philosophische Denken, gegen das Denken in Seinskategorien. Von Gott reden, bedeutet immer, von seinen Worten und Taten in der Geschichte zu reden.

Besonders von Rad hat die daraus resultierende Aufgabe der alttestamentlichen Theologie wiederholt ausgesprochen, wie zum Bei-

---

<sup>63</sup> J. Chr. K. (von) Hofmann, Weissagung und Erfüllung im alten und im neuen Testamente (1841/44).

<sup>64</sup> Bultmann (A. 55), S. 74.

<sup>65</sup> Bultmann, ebd.

spiel in seinen «Kritischen Vorarbeiten»<sup>66</sup>: «So hätte also eine alttestamentliche Theologie, wenn sie mehr sein will als eine Religions- oder Frömmigkeitsgeschichte, auszugehen von dem an Israel ergangenen Wort Jahwes und sie hätte dieses Phänomen theologisch besonders nach seiner schöpferischen Mächtigkeit hin zu bestimmen. Denn diesem Wort korrespondiert fortwährend eine Geschichte.» Der Wortcharakter des Alten Testaments, daß Gott im Alten Testament uns anredet, und daß diese Anrede an den Verlauf einer bestimmten Geschichte gebunden ist, muß die eigentliche Richtschnur für seine Auslegung sein. Ein solches Anliegen hat besonders der Mitarbeiterkreis des «Biblischen Kommentars» wiederholt auch theoretisch ausgesprochen, wie zum Beispiel Wolff<sup>67</sup> und Zimmerli (vgl. den Titel seines Sammelbändchens: «Das Alte Testament als Anrede»<sup>68</sup>).

Mit dieser grundsätzlichen Erkenntnis ist aber der Weg zu einer sachgemäßen Auslegungsmethode noch lange nicht geebnet. Zeugnis dafür sind die in dieser Richtung inzwischen angestellten Versuche. Ein besonderer Anstoß ist dabei stets der heilsgeschichtliche Standort des Betrachters im Neuen Testament, das «nach Christus». Nur auf indirekte, nicht auf unmittelbare Weise meint man einen Zugang zur alttestamentlichen Offenbarung zu haben.

Gar nicht reden will ich von dem traditionellen Schema Weissagung-Erfüllung, nach dem die Bedeutung des Alten Testaments in der wörtlichen Voraussage des Christusereignisses gesehen wird. Hier ist m. E. die Kritik Baumgärtels im Recht<sup>69</sup>, daß im Begriff der Weissagung nur an eine verstandesmäßige Einsicht appelliert wird<sup>70</sup>. Außerdem sind die Propheten keine Wahrsager, sondern Verkündiger des Gottesworts. Ein anderer Versuch ist die moderne Wiederbelebung der Typologie, der wieder in dem Kreis um den «Biblischen Kommentar» entwickelt wurde. Hier ist es der Gedanke der Entsprechung des heilsgeschichtlichen Geschehens in Ereignissen, Gestalten und Formen des Alten Bundes zu dem einen Ereignis

<sup>66</sup> von Rad (A. 12), S. 31.

<sup>67</sup> H. W. Wolff, z. B. Zur Hermeneutik des Alten Testaments: *Ev. Theol.* 16 (1956), 337–370, S. 339.

<sup>68</sup> Anm. 34.

<sup>69</sup> Baumgärtel (A. 37), Verheißung, S. 28 ff.

<sup>70</sup> So auch A. Jepsen, Probleme der Auslegung des Alten Testaments: *Zs. Syst. Theol.* 23 (1954), S. 298–313.

des Neuen, von Urbild-Abbild, Typos und Antitypos, der als Bindeglied zwischen den beiden Testamenten und Auslegungsprinzip für das Alte gelten soll<sup>71</sup>. Hier scheint ein verbindender Gesichtspunkt gefunden zu sein, der die Geschichtlichkeit des Alten Testaments in vollem Umfang bestehen läßt und doch seine Bedeutsamkeit für den christlichen Glauben rettet. Doch auch hier ist der Beschwerde Baumgärtels stattzugeben, der gegen die Typologie denselben Einwand erhebt wie gegen das Schema Weissagung-Erfüllung: «Wenn wir heute auf den Typus als auf die Vorabschattung des neutestamentlichen Geschehens im alttestamentlichen verwiesen werden, so konfrontiert man uns mit einem Denkvorgang, mit einer Abstraktion»<sup>72</sup>. Der schlichte Christ entdecke solche Entsprechungen überhaupt nicht, und zeigt man sie ihm künstlich auf, können sie seinem Glauben nichts helfen. Außerdem kann mit Jepsen gefragt werden<sup>73</sup>: «Wozu sollen wir uns mit dem Schatten beschäftigen, den ein Bild vorausgeworfen hat, wenn wir nun das Bild selbst haben...» Nur ein unmittelbares Verhältnis zum alttestamentlichen Geschehen kann für den Glauben etwas bedeuten.

### 3.

Auf die Beschäftigung mit der *Geschichte*, in der Gott sich offenbart hat, werden wir also verwiesen. Da stehen wir aber nun sofort vor der scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeit, daß das seit der Aufklärung historisch-kritische Auslegung bedeutet. Der Blick richtet sich auf das tatsächliche, auf das historisch festlegbare Geschehen. Das allmächtige Prinzip dabei ist die Analogie<sup>74</sup>. Indem es auch auf die religiöse Überlieferung angewandt wurde, hat es das Zeugnis der Offenbarung, die nach dem Selbstverständnis der Bibel ihr eigentlicher Inhalt ist, mehr und mehr unter den Fingern zer-

---

<sup>71</sup> Vgl. bes. den grundlegenden Aufsatz von Rads, Typologische Auslegung des Alten Testaments: *Ev. Theol.* 12 (1952/53), S. 17–33; außerdem Wolff (A. 67), S. 154ff., und den übersichtlichen Abriß: *Erwägungen zur typologischen Auslegung des Alten Testaments*: *Monatsschr. Past.theol.* 45 (1956), S. 471–473.

<sup>72</sup> Baumgärtel (A. 37), *Dissensus*, S. 305.

<sup>73</sup> Jepsen (A. 70), S. 380f.

<sup>74</sup> Vgl. die klassische Definition dieses Prinzips bei E. Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*: *Ges. Schr.*, 2 (1913), S. 729–753.

rinnen lassen. Bei fast einhelligem Zugeständnis, daß die historisch-kritische Methode nicht mehr aufzugeben ist und daß wir hinter die modernen Erkenntnisse nicht zurückkönnen, wurde somit die Suche nach einem *zusätzlichen*, über sie hinausführenden *Deutungsprinzip* notwendig<sup>75</sup>.

Die Frage wird immer dringender: Gibt es nicht eine Möglichkeit, diese Zweigleisigkeit und Bewußtseinsspaltung zu überwinden, zu einem einheitlichen Offenbarungsverständnis des Alten Testaments zurückzukehren?

In von Rads «Theologie des Alten Testaments», Band 1, «Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels», wo der Verfasser seine verschiedentlich angestellten Vorüberlegungen über die Gestalt einer alttestamentlichen Theologie durch eine Gesamtdarstellung krönt, strömen die Ergebnisse einer Lebensarbeit exegetischer Forschung am Alten Testament zusammen. Die Grundüberzeugung, die hier dargestellt wird, lautet: das Alte Testament bezeugt eine Botschaft, sein Inhalt ist ein «Kerygma», und dieses Kerygma allein hat eine alttestamentliche Theologie zu entfalten<sup>76</sup>. Wir sehen die genaue Parallele zu den an der formgeschichtlichen Behandlung des Neuen Testaments und in der entsprechenden theologischen Debatte gewonnenen Erkenntnissen. Das Kerygma des Alten Testaments ist aber das Zeugnis von einer Geschichte; dieses Geschichtszeugnis gilt es also in der alttestamentlich-theologischen Darstellung nachzuzeichnen.

Nun entsteht aber unerwartet ein schwerer Konflikt: das vom Glauben Israels im Alten Testament gezeichnete Bild der Geschichte (mit den bekannten Zügen: Ausführung aus Ägypten, Sinai, Landnahme Gesamt-Israels) entspricht gar nicht dem von der historisch-kritischen Forschung herausgearbeiteten «wirklichen» Geschichtsverlauf. So entschließt sich von Rad, sein Werk aufzuspalten und, analog jenen älteren Theologiewerken<sup>77</sup>, eine äußere historische Schilderung als «Abriß der Geschichte des Jahweglaubens» als ersten Teil voranzuschicken und erst im 2. Hauptteil: «Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels», sich mit den Glaubenszeugnissen zu beschäftigen. Da aber im Alten Testament keine zentrale Mitte, wie im Neuen die Christusbotschaft,

<sup>75</sup> Vgl. die anschauliche Situationsschilderung bei Jepsen (A. 70), a. a. O.

<sup>76</sup> von Rad (A. 10), 1, S. 111 ff. (methodische Vorerwägungen).

<sup>77</sup> Anm. 8. 9.

vorzuliegen scheint, sondern vielmehr eine bunte Vielfalt verschiedenartiger Geschichtszeugnisse, mangelt es an einem zusammenfassenden Zentrum, und es werden nun die einzelnen Quellen und Werke in ihrem Einzelzeugnis aufgeführt. Damit ist aber auf einen Schlag die Glaubensunmittelbarkeit verloren, und ein Kritiker kann äußern<sup>78</sup>: «v. Rads Vorverständnis hat also die Folge, daß er nicht, wie Israel, die Taten Gottes nacherzählt, sondern die Nacherzählungen Israels.» «Im Grunde ist v. Rads Buch keine Theologie, sondern eine Einleitung.» Und auch die noch schwerer wiegende Kritik an dem Verfahren ist nicht abzuweisen: «Es erlaubt uns, die Wahrheitsfrage zu vermeiden.» Es erspart die Entscheidung in der Gottesfrage, «ohne – und das ist das Originelle, Verführerische – theologisch belanglos zu werden». Bei aller Begeisterung für den Stoff läuft die glänzende Schilderung auf eine ästhetisierende Betrachtungsweise hinaus, die letztlich theologisch unverbindlich bleibt, da *Israels Glaubenszeugnis* in dieser Art *nicht unser eigenes Glaubenszeugnis* ist<sup>79</sup>.

Woran liegt nun das, wo doch andere, schon erwähnte Zeugnisse von Rad gerade als einen der ernstesten Vertreter des theologischen Anliegens erweisen?<sup>80</sup> Woher bei ihm diese Konstruktion und dann noch obendrein die typologische Hilfslinie?

Offenbar liegt es daran, daß auch bei ihm die wirkliche Mitte des Alten Testaments nicht gefunden ist. Diese Mitte ist nicht die Geschichte als solche, weder die historisch faßbare, noch die im Glaubenszeugnis Israels gespiegelte Geschichte. Deshalb ist auch der neue Versuch Hesses, die Aufspaltung der Geschichte bei von Rad und seinen Vorläufern dadurch zu überwinden, daß er die wirkliche, historisch nachweisbare Geschichte als theologisch relevant erklärt, keine Lösung aus dem Dilemma<sup>81</sup>. Diese Mitte ist erst recht nicht das Bild israelitischer Frömmigkeit. Auch die Situation des Men-

<sup>78</sup> C. A. Keller, Rezension: Theol. Zeitschr. 14 (1958), S. 306–309.

<sup>79</sup> Das weiß von Rad auch selbst, vgl. Typologische Auslegung (A. 71), S. 31: «Ich gehöre aber keinem der zwölf Stämme an, ich opfere nicht in Jerusalem... Nicht einmal Proselyt bin ich...»; und dann ist die Typologie der einzige Ausweg, doch noch eine Verbindlichkeit des Alten Testaments zu erreichen.

<sup>80</sup> Anm. 12. 31. 66. 71.

<sup>81</sup> F. Hesse, Die Erforschung der Geschichte Israels als theologische Aufgabe: Kerygma u. Dogma 4 (1958), S. 1–19. Vgl. dazu von Rad (A. 10) 2, S. 8ff.



schen, die unserer eigenen Situation zum Vorbild dienen könnte, ist es nicht.

Die *wirkliche Mitte* ist im Alten Testament keine andere als im Neuen: es ist der sich selbst offenbarende *Gott*. Das Geschichtszeugnis des Credo ist ja nur die Antwort darauf: Israel erzählt die Taten nach, die Gott an ihm getan hat. Das erste Wort ist aber die Offenbarung dieses Gottes Jahwe selbst. An allen Kreuzwegstellen der Heilsgeschichte Israels, vor Mose im brennenden Dornbusch, auf dem Sinai als Auftakt des Dekalogs, im Wortlaut der Gebote und im Rahmen der Gesetzeswerke, in der Botschaft der Propheten, finden wir immer wieder dieses göttliche «Ich», das gegenüber Gläubigen und Ungläubigen, in Zorn und Gnade, als das Wort des sich selbst darstellenden und verherrlichenden Gottes aufklingt. Das Alte Testament ist in erster Linie, auch in seiner Form, Wort Gottes; alles, was sich darumlegt, das Credo, der Gebetsanruf der Psalmen, ist nur die Antwort des Menschen auf den ergangenen Ruf. Von Rad ist bei dieser menschlichen Antwort stehengeblieben und hat sie zur Mitte der alttestamentlichen Theologie gemacht; deshalb klafft zwischen seinem Bild und der wirklichen Gottesbotschaft des Alten Testaments eine unüberbrückbare Kluft.

Die Aufgabe einer Theologie des Alten Testaments wird es demgegenüber sein, dem Wort des Gottes selbst, der in ihm spricht, Raum zu geben, in das Hören des Alten Testaments als dem organon göttlicher Selbstoffenbarung hineinzuführen. Auslegung des Alten Testaments muß zur Verkündigung hinführen, Gottes Ruf an uns muß hörbar gemacht werden. Dieser Ruf ergeht auch an uns. Das Alte Testament ist *Anrede* – um diesen Begriff Zimmerlis aufzunehmen. In ihm spricht derselbe Gott, der auch im Neuen spricht<sup>82</sup>.

Der Weg, wie das geschehen kann, scheint mir in einem Aufsatz Noths angedeutet<sup>83</sup>: In den großen Festen, in denen Israel die Heiltaten seines Gottes feierte, wurde die Geschichte im Gottesdienst wieder Gegenwart – aber nicht die äußere Geschichte<sup>84</sup>: «Gegenstand einer legitimen ‚Vergegenwärtigung‘ können nach dem Alten

<sup>82</sup> Das wird auch von den Vertretern der Typologie immer betont, dient aber dort im Sinne einer logischen Verknüpfung zur Begründung des typologischen Verfahrens.

<sup>83</sup> M. Noth, Die Vergegenwärtigung des Alten Testaments in der Verkündigung: *Ev. Theol.* 12 (1952/53), S. 6–17.

<sup>84</sup> Ebd., S. 16.

Testament nur die Heilstaten Gottes selbst sein, wobei zu diesen Heilstaten auch das verheißende und fordernde Wort Gottes und das strafende Richten Gottes gehört.»

In dem Amt der Verkündiger des Bundesfestes wurde dieser alte und immer neue Anruf Gottes vom Sinai her durch die Geschlechter getragen. Auch wir sind an das Amt der Verkündigung immer wieder gewiesen. Im *Gottesdienst*, in dem Gottes Wort aus der Heiligen Schrift in die Gegenwart hinein mächtig ertönt, geschieht echte Vergegenwärtigung, geschieht die eigentliche Theologie des Alten Testaments. Hier stehen wir grundsätzlich im gleichen Gegenüber zu demselben Gott, wie Israel als die glaubende und hörende Gemeinde. Das Alte Testament ist unmittelbar für uns aktuell.

Ist also kein Unterschied der Testamente? Wenn wir das glauben, würden wir in den Fehler Vischers verfallen und die Geschichte eliminieren. Das Wort des Hebräerbriefs, daß Gott zu den Vätern manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat, zum letzten aber zu uns durch den Sohn, darf nicht aufgehoben werden. Auch zu Israel hat Gott gesprochen, aber in einer anderen geschichtlichen Stunde. Er hat gesprochen durch sein mittelbares Wort, als der Vater. Zu uns hat er gesprochen durch den Sohn. In unserer heilsgeschichtlichen Stunde spricht die zweite Person der Trinität. Und wir dürfen hinzufügen: die dritte. Denn die *Kirche* ist es, die das Alte Testament verkündet. Wäre es der einzelne, wäre er all den Irrungen der von außen kommenden Betrachtung schutzlos ausgeliefert, könnte er wirklich fragen: Was soll mir das Alte Testament? So wird das Alte mit dem Neuen Testament im Bundesvolk Gottes weitergegeben. Im neuen Israel: wir dürfen nicht vergessen: es ist aus dem alten entstanden und in seiner Kontinuität. Christus ist das letzte Wort des einen Gottes; seine früheren Worte sind damit nicht abgetan, sondern erfüllt. Die wechselnden Antworten des Menschen sind freilich Vergangenheit; die eine Heilsgeschichte in Christus gilt uns jetzt. Das fortlaufende Reden des einen Gottes in der Bibel, Alten und Neuen Testaments, darf nicht abgebrochen werden. Auslegung des Alten Testaments (und der ganzen Bibel) muß, um einen Ausdruck Hertrichs aufzugreifen, trinitarische Auslegung sein<sup>85</sup>. Nur so wird die Unmittelbarkeit auch des alttestamentlichen Wortes, als eines mich betreffenden Wortes, wieder-

<sup>85</sup> V. Hertrich, *Theologische Auslegung des Alten Testaments?* (1932), S. 32.

gewonnen werden, indem sich sein Ausleger in die vergegenwärtigende Verkündigung der Kirche hineinstellt.

Eine alttestamentliche Theologie wird von diesem Anredecharakter der Bibel nicht absehen können. Sie wird deshalb die Selbstoffenbarung Jahwes vom Sinai her in den Mittelpunkt stellen müssen. Hier findet sie auch das innere Zentrum der Form dieses Alten Testaments. Wie von selbst gliedern sich das weitschichtige Gesetzes- und Geschichtswerk des Pentateuchs als das ungeheuer erweiterte liturgische Formular des Bundesfestes, das Corpus propheticum als der unmittelbare Niederschlag des göttlichen Anredeworts um dieses Zentrum herum, und im weiteren Kreis dann die vielfache menschliche Antwort auf diesen Ruf: das Gebetswort der Psalmen, die Geschichtsbetrachtung, die Reflexionen der Weisheit.

Dies alles wird die alttestamentliche Theologie nachzuzeichnen haben, als Dienerin der Verkündigung. Sie bleibt Dienerin, soweit sie im objektivierenden Raum der Wissenschaft verharret, und muß sich dessen bewußt bleiben. Ihre Krönung erhält ihr Werk immer dann, wenn im Gottesdienst das göttliche Wort selbst ertönt. Nur so wird das Alte Testament von innen, nicht von außen gesehen.

*Henning Graf Reventlow, Kiel.*