

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 58 (2002)
Heft: 3

Artikel: Zur Situation der neutestamentlichen Exegese um 1930 : Erinnerungen und Reflexionen
Autor: Stendahl, Krister
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877942>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 26.12.2024

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

Zur Situation der neutestamentlichen Exegese um 1930

Erinnerungen und Reflexionen¹

I

1930! Zu der Zeit war ich 9 Jahre alt. Ich wusste nicht, was Exegese war. Wie kann ich etwas zu dem Thema sagen, was für unser Symposium nützlich sein könnte?

Dann habe ich mich daran erinnert, dass mein Doktorvater, dessen *famulus* ich einige Jahre lang war, auch wie Oscar Cullmann in Strassburg doktortiert hatte, und zwar ebenfalls bei Professor Wilhelm Baldensperger.

So muss ich es versuchen, gewissermassen durch die Brille Anton Fridrichsens – eigentlich war es ja ein Zwicker – die exegetische Situation der 30er Jahre zu betrachten. Ich könnte kaum eine bessere Quelle haben, denn für ihn war die Korrespondenz mit den älteren europäischen Kollegen, sowie mit denen seiner eigenen Generation ein unentbehrlicher Teil sowohl seiner wissenschaftlichen Arbeit als seiner betont geselligen Natur. Oft hat er uns Doktoranden Anekdoten und Erinnerungen von allen diesen Kontakten erzählt. Da hörten wir von Adolf Deissmann und Ernst von Dobschütz und Rudolf Otto, von Karl Ludwig Schmidt und Ernst Lohmeyer, auch von Rudolf Bultmann. Etwas Besonderes war Fridrichsens hohe Achtung vor Walter Bauer, und seine Freundschaft mit ihm. Aber es war mehr Bauer der Lexikograph als der Verfasser von «Rechtsgläubigkeit und Ketzerei.»

Auch an einige – allerdings nur wenige – nicht-deutsche Namen kann ich mich erinnern. Gewiss zählen dazu Maurice Goguel von der Sorbonne und Arthur Darby Nock bei Harvard, ebenso C.H. Dodd im alten Cambridge. Wenn ich diese Namen überblicke, wird es klar, wie die deutschsprachigen Neutestamentler damals in Schweden dominierten – und zwar nur die Protestanten. Der einzige katholische Name, an den ich mich erinnere, ist der von Erik Peterson, den Fridrichsen sehr hoch schätzte. Und selbst dieser war ein Konvertit.

Erst nach dem Zweiten Weltkrieg wurde die Szene internationaler. Die *Studiorum Novi Testamenti Societas*, ursprünglich eine englische Bruderschaft – Schwestern waren natürlich keine dabei – ist erst in den 50er Jahren die weltweite *Societas* für die Neutestamentler geworden.

Die exegetische Situation, die wir Studenten Anton Fridrichsens als den Hintergrund seines Denkens erlebten, war, wie ich glaube, durchaus typisch

¹ Meinen Dank an Dr. Bodo Reichenbach, Harvard Divinity School, der mein Deutsch deutscher machte.

für das theologische Klima zwischen den beiden Weltkriegen. Es war geprägt von dem, wogegen man protestieren musste. Die *bête noire* überall und vor allem anderen war die Liberaltheologie. Für die Neutestamentler war sie vielleicht am klarsten kristallisiert in Harnacks «Das Wesen des Christentums».

II. Der religionsgeschichtliche Akzent

Oscar Cullmann hat uns erzählt, dass es für ihn die formgeschichtliche Methode war, die ihm die exegetische Tür zu einem tieferen Verständnis der Evangelien geöffnet hatte, als es der liberaltheologischen Exegese möglich war. Die fast gleichzeitigen formgeschichtlichen Schriften von Martin Dibelius (1919), Karl Ludwig Schmidt (ebenfalls 1919) und Rudolf Bultmann (1921), letztere in einer etwas anderen Tonart, waren bedeutend auch für uns in Uppsala. Aber für Fridrichsen und seine Exegese war es mehr die religionsgeschichtliche Methode, die theologisch fruchtbar wurde, um aus dem liberaltheologischen Verständnis der Welt des Neuen Testaments einen Ausweg zu finden. Der dänische Religionshistoriker Wilhelm Grønbeck war wichtig für Fridrichsen, wie auch für Johannes Petersen und Sigmund Mowinckel. Fast alles, was früher gering geschätzt, oder geradezu verachtet war, wurde jetzt interessant und zentral, um das Leben der Urkirche zu verstehen: Kultus und Volksfrömmigkeit, Mirakel und Mythos. Fridrichsens Doktorarbeit war ja «Le problème du miracle dans le Christianisme primitif» und die sogenannte Uppsala Schule war von der britischen «Myth and Ritual» Schule stark beeinflusst – am meisten die Alttestamentler, aber auch die Neutestamentler.

Wenn man nach dem Sitz im Leben der Kirche fragte, dann war die religionsgeschichtliche Methode geeignet, das Bild mit starken Farben auszufüllen. «Christentum» war ja doch eine Abstraktion, Kirche und Kultus waren der Sitz im Leben des Glaubens. Das «Christentum» war ja nur die äussere Haut, welche die Schlange dann und wann abstreift, und die Wissenschaftler danach studieren können. Die Kirche ist die Schlange, die sich fröhlich weiterringelt. Die alte Exegese erschien so überklug und dürr. Auch anachronistisch. Jetzt wurde es fast zu einem Wahrheitskriterium, wenn uns etwas fremdartig, ja fast grotesk erschien. Die mythische Sprache, die für die Bultmannianer eine Entmythologisierung erforderte, war für uns ein Zeichen religiöser Intensität.

Man erlebte diesen religionsgeschichtlichen Akzent als eine neue wissenschaftliche Ehrlichkeit und eine ausgereifte Konsequenz der historisch-kritischen Forschung. Der grundsätzliche Fehler der liberalen Exegese war – so sagte man – dass sie die religiöse Wirklichkeit *in, unter und hinter* den Texten verkannte. Die alte Regel, die *lectio difficilior* vorzuziehen, wurde jetzt auf die Geistesgeschichte übertragen. Was dem modernen Menschen seltsam und fremdartig erschien, hatte die beste Chance, authentisch wahr zu sein, wenn

man versuchte, dem Glauben, dem Leben Jesu und der Urgemeinde Gestalt zu geben. So hatten ja schon Johannes Weiss und Richard Kabisch die naheschatologische Perspektive Jesu und der Urkirche wiedergefunden, und Albert Schweitzer sah die Kluft zwischen solch einer Weltanschauung und jener der Jetztzeit als zu tief, um sie mit irgendeiner Interpretation zu überbrücken. So verlässt er denn die Bergpredigt als Grund seiner Ethik und geht statt dessen von der *Ehrfurcht vor dem Leben* aus. Aber unsere Erfahrung war von anderer Art.

Der Ansatz blieb derselbe. Es war die Aufgabe der Exegese, die Lebens- und die Glaubenswelt des Neuen Testaments so zu schildern, wie Jesus und seine Apostel sie zu ihrer Zeit und in ihrem Raum einst erlebt hatten. Es galt, eine radikale, erbarmungslos historische Aufgabe zu erfüllen, ohne einen einzigen Augenblick apologetisch auf die Jetztzeit zu schielen. Die philosophischen oder profanwissenschaftlichen Wahrheitsfragen waren dabei oft ausgeklammert. Vielleicht könnte man genauer sagen, dass die *questio facti* nicht ganz ausgeklammert war; sie war nur in der Schwebelage gehalten. So wechselte man bequem zwischen der historischen Beschreibung der biblischen Lebenswelt und einer für die Jetztzeit normativen Theologie. Diese Zweideutigkeit war oft unbewusst; ja, sie musste es fast sein, um auf der Kanzel nützlich zu werden.

Bewusst war dagegen diese *epoché*, diese Aufhebung des Urteils, in der Religionsphänomenologie. Im Jahre 1933 erschien bei Paul Siebeck, in der Reihe «Neue Theologische Grundrisse», Gerardus van der Leeuw (1890-1950) «Phänomenologie der Religion». Es zeigt sich ganz klar, wo ich selbst theologisch aufgewachsen bin, wenn ich bekenne, dass ich fast immer, falls ich eine Reihe von Vorlesungen über neutestamentliche Themen zu geben hatte – sei es über Kirche oder Glaube, Heiligkeit oder Gebet, Opfer oder Auferstehung – zuallererst meinen van der Leeuw aufschlug, um den besten Ansatz zu finden.

III. Die Ökumene und das «Biblische»

Oscar Cullmanns Werk als Neutestamentler und Patristiker war in besonderer Weise mit der ökumenischen Bewegung verbunden, und zwar im Zusammenhang mit dem zweiten Vatikanum. Seine reiche Produktion passte sehr gut in den Rahmen des Konzils. Von Anfang an hatte er das Neue Testament in seiner Kontinuität mit der Patristik verstanden. So war auch Overbecks Lehrstuhl in Basel sehr richtig für ihn. Diese Kombination, die ein Gefühl für die Tradition förderte, fand sich übrigens nicht unter den Protestanten der ökumenischen Bewegung, wie sie im Weltrat der Kirchen verwirklicht wurde. Hier suchte man sich aus, was *biblisch* war. Die nachbiblische Entwicklung war ja die der Aufspaltung. Die Bibel besaßen wir alle zu-

sammen. Sie verhiess, dass die Spaltungen überwunden werden könnten. In der Wechselwirkung zwischen Akademie und Kirche war jetzt die grosse Zeit für das Biblische. Was sagt die Bibel vom Menschen – von der Gemeinde – dem Staat – der Kirche – von Tod und Leben usw., usw. Man fragte nach Exegeten wie selten zuvor. Sie, so meinte man, könnten den Kirchen klar machen – und das mit biblischer Autorität – was echtes Christentum war. Und wenn es heutzutage so wichtig erscheint, die mannigfaltigen Verschiedenheiten schon in der Bibel hervorzuheben, so suchte man zu jener Zeit die vermeintlich einheitliche biblische Auffassung. Am Anfang der ökumenischen Bewegung war solch ein Programm fast selbstverständlich. Später kam die Zeit, da ein pluralistisches Verständnis nötig erschien, um die wahre Einheit der Ökumene zu erreichen. Die alte Formel: «Wie viel Gleichheit ist notwendig und wie viel Verschiedenheit kann erlaubt werden?» wird heute oft umgekehrt: «Wie viel Verschiedenheit ist notwendig und wie viel Gleichheit kann erlaubt werden?», um das reiche *pleroma* zu fördern.

Mit dem Drang zum Biblischen kam auch eine Annäherung der beiden Testamente. Die Kluft zwischen alt- und neutestamentlicher Forschung – der akademische Marcionismus – war schon in der Struktur der Fakultäten gegeben, welche die Lehrstühle für Altes und Neues Testament trennten. So war es nicht immer gewesen. (Die Fakultäten in Lund und in Uppsala, zum Beispiel, hatten noch 1960 je zwei Lehrstühle für «Exegetische Theologie», die nur aus praktischen Gründen in Altes und Neues Testament geteilt waren.) Die philologische Methode des 19. Jahrhunderts hatte zur Folge, dass die Alttestamentler eine neue Arbeitsgemeinschaft mit Semitisten, Orientalisten und Archäologen fruchtbarer fanden als die mit ihren neutestamentlichen Kollegen. Für diese war die hellenistische Welt die Heimat und deren Forscher war ihre Gilde. Aber der ökumenische Hunger nach dem Biblischen brachte die Testamente und ihre Exegeten einander wieder näher.

IV. Kittels Wörterbuch und das «Jüdische»

In mancher Hinsicht muss man Kittels «Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament» als ein bleibendes Denkmal der neutestamentlichen Wissenschaft der 30er Jahre betrachten. Das Unternehmen wurde 1928 begonnen und der Plan Kittels fast unverändert erst 1979 zu Ende geführt, seit 1948 durch Gerhard Friedrich. Der erste Faszikel erschien am 1. April 1932. Der ehrwürdige Vorgänger des Werks, von Hermann Cremer (1867, 10. Aufl. 1915), hatte den Titel: «Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität». Das Wort «Gräzität» deutet die Absicht des Verfassers an, der im Vorwort schreibt, dass er den Exegeten und den Predigern helfen will, die grossartigen Fortschritte der hellenistischen Philologie besser in ihrer Arbeit zu verwerten.

Mit Kittels Wörterbuch ist es anders. Hier kommt man an den alttestamentlichen Hintergrund nicht nur durch die Septuaginta, sondern er wird separat behandelt. Hier erörtert man nicht nur die Texte des griechisch sprechenden Judentums. Es finden sich auch Paragraphen über früh-rabbinische Zitate aus Talmud und Midrasch. Dadurch wird das Neue Testament viel intensiver in seinem jüdischen Kontext studiert, und darin war Kittels Wörterbuch ein Beispiel für die exegetische Situation der 30er Jahre, sowie ein Anregungsfaktor für die Exegese nach dem Weltkrieg.

Man bemerkt hier natürlich die Hand Gerhard Kittels (er war der Sohn von Rudolf Kittel, dessen Name mit der Stuttgarter *Biblia Hebraica* fast identisch ist). Gerhard Kittels «Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum» (1926) war das erste Buch, das mir die früh-rabbinische Welt zugänglich machte. Die Liberaltheologie konnte zwar schön und romantisch von den Propheten sprechen, hatte aber für ein in Tora und Mitzwot verankertes Judentum keinerlei Verständnis. Mit Kittel und den Kommentaren von Strack-Billerbeck und Joachim Jeremias war das Urchristentum wieder in seinen jüdischen Mutterboden zurückversetzt.

Doch zeigte das Wort «Spätjudentum» ein verhängnisvolles Problem an. Nur vom Gesichtspunkt einer christlichen Ersetzungstheologie aus (worin die Kirche in der Heilsgeschichte das Volk Israel ersetzt) war in diesem Judentum etwas «Spätes» zu erkennen. Die Zeit des zweiten Tempels wäre dann seine Dämmerung. Die 2000 Jahre bis heute gehörten dann nicht zur Heilsgeschichte – sie wären eine Anomalie. Aber wenn man das heutige Judentum wieder als eine lebendige Religion erfuhr, konnte man nicht länger von «Spätjudentum» sprechen.

Die theologische Erweckungsbewegung für die Entlarvung des Antijudaismus/Antisemitismus, sowohl der Kirche, als ihrer neutestamentlichen Exegese, kam erst nach dem Krieg. (Die Distinktion zwischen Antijudaismus und Antisemitismus bleibt für die Opfer von nur geringem Interesse.) Die Schande der Shoah führte zur Umwertung, und die neugefundenen Texte von Qumran gaben uns eine messianisch eschatologische Analogie, welche die Jüdischkeit des Neuen Testaments verstärkte. Das Qumranstudium brachte auch christliche und jüdische Forscher so nahe zusammen wie selten zuvor.

Es bleibt ein schmerzliches Rätsel, wie Gerhard Kittel, der grosse Kenner von Talmud und Midrasch unter den Neutestamentlern, mit Überzeugung den Antisemitismus der Hitlerzeit verteidigte. (In Schweden galt dasselbe auch von Hugo Odeberg, der unser bester Kenner des Judentums war.)

Wie steht es denn mit Kittels Wörterbuch? Man findet hier nur wenige Spuren eines offensichtlichen Antijudaismus. (In den Fussnoten erscheinen einige Hinweise auf Alfred Rosenbergs «Mythus des 20. Jahrhunderts».) Die negative Auswertung des Judentums ist vielmehr subtil und dadurch eindringlicher. Sie wurzelt in dem lutherisch theologischen Paradigma von «Gesetz und Evangelium», von dem aus es fast unmöglich ist zu vermeiden, au-

thentisches Judentum als das primäre Beweisstück der falschen Haltung vor Gott zu verstehen. Für die Calvinisten ist es etwas anders – oder es könnte anders sein. Bereits im Jahre 1921 hatte George Foot Moore in einem berühmten Artikel in der *Harvard Theological Review* gezeigt, wie dieses Paradigma oft die neutestamentliche Exegese verzerrte.

Vielleicht finden Sie es unberechtigt und ungerecht von mir, das Wörterbuch fast nur unter diesem Gesichtspunkt zu besprechen. Bin ich doch selbst ein fleissiger und unendlich dankbarer Benutzer dieser unentbehrlichen Bände. Aber wenn ich die Situation unserer Wissenschaft bewerten soll, waren doch die Veränderungen im Verständnis des Jüdischen eine wichtige Frage. Das Klima der 30er Jahre war nicht gut. Auch ganz abgesehen vom bewussten Antisemitismus. Mein lieber Doktorvater, Anton Fridrichsen – ein Norweger und glühender Anti-Nazi – konnte in seiner Exegese schreiben, dass Judas Ischariot typische jüdische Charakterzüge zeigte. So war es zu dieser Zeit. Und immer noch findet man Bilder von Jesus und seinen Jüngern, auf denen Judas jüdischer aussieht als Jesus. Warum wohl? Wir kennen die grundlosen Gründe.

V. Wo waren die Katholiken?

Ich habe fast nichts von katholischen Neutestamentlern gesagt. Es ist mein Eindruck, dass es vor dem zweiten Vatikanum nur wenige protestantisch-katholische Kontakte gab. Das gleiche gilt auch von den Universitäten mit Fakultäten beider Konfessionen. Oft schien es den Protestanten, als ob in der katholischen Exegese nichts Neues geschähe.

Dem war nicht so. Am Biblicum in der Piazza Pilotta legte man den Grund für das zweite Vatikanum. Der Alttestamentler Augustinus (Kardinal) Bea war dort von 1930-49 Rektor. Er hatte auch Zugang zu Papst Pius XII., dessen Beichtvater er war. Als Exeget war er durchaus konservativ. Nach seinen Schriften zu schliessen konnte man nicht erwarten, dass er einer der Architekten des Konzils werden sollte. Aber heute ist es klar, dass er seine unbestrittene Autorität einsetzte, um für das Biblicum Pontificale ein Klima zu schaffen, in dem die Doktoren und Doktoranden sich sicher fühlten, wenn sie versuchten, neue Wege zu gehen. So war auch die Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 ein Meilenstein und ein Vorbote. Raymond Brown hat diese Enzyklika als schlechthin entscheidend bezeichnet.

Erlauben Sie mir, seine Worte im englischen Original des «Jerome Biblical Commentary» zu zitieren: «The emphasis on recognizing different types of literature or different literary forms in the Bible was probably the greatest single contribution of *Divino afflante Spiritu*; for it offered the Catholic scholar an intelligent and honest way of facing up to the obvious historical pro-

blems present in the Bible.» (The New Jerome Biblical Commentary, 1990; p. 1170).

Ich finde es interessant und auch für die Exegesengeschichte typisch, dass, ebenso wie für Cullmann, so auch für die Forscher am Biblicum in Rom, es gerade die form- und genre-geschichtlichen Erkenntnisse waren, die neue Wege öffneten.

In der heutigen exegetischen Lage sind die Verschiedenheiten in Methoden und Resultaten zahlreich und die Spannungen stark, vielleicht mehr als zuvor. Das Spektrum ist viel weiter geworden, zum Teil durch die Demokratisierung und Globalisierung unserer Gilde. Aber die Scheidelinien verlaufen jetzt nicht mehr zwischen protestantischen und katholischen Exegeten.

VI. Von Geschichte zur Literatur

Als Schüler und Leser der Neutestamentler auf der Bühne der 30er Jahre habe ich hier gesprochen. Es war eine glänzende Zeit. Die Texte der Urgemeinde schimmerten. Alles stand in farbigem Kontrast zu der früheren liberaltheologischen Exegese, die uns viel zu blutlos erschien. Fridrichsen nannte diese neue Exegese die «realistische Bibelauslegung», entsprechend der religiösen Wirklichkeit, die in der Urkirche pulsierte! Wir fühlten, dass wir so dachten, wie die ersten Christen gedacht hatten. Die Vorlesungen waren oft ein Emmaus-Erlebnis. Wir erfuhren eine unmittelbare Nähe zur Bibel. Gerade die Erfahrung dieser Unmittelbarkeit hat dazu beigetragen, dass weder Barth noch Bultmann für uns grosse Anziehung hatte. Den systematischen Überbau Barths und den existentialen Unterbau Bultmanns empfanden wir als unterschiedliche, aber geistesverwandte Kunstgriffe, die von der Welt der Bibel wegführten – trotz ihrer Absicht sie uns näher zu bringen.

Wenn ich jetzt an die Zeit zurückdenke, finde ich, dass wir hermeneutisch von himmlischer Unschuld waren. Heute bin ich mir völlig bewusst, dass der Anspruch, die historische Wirklichkeit ohne jegliche Trübung darzustellen, ebenfalls seine philosophischen Voraussetzungen und seine theologische Agenda hatte.

Das bringt mich zum Thema Heilsgeschichte, welches *la pièce de résistance* meiner Arbeitsfreude wurde. Cullmanns «Christus und die Zeit» von 1946 war für mich wie für viele eine Offenbarung. Zusammen mit Johannes Muncks «Paulus und die Heilsgeschichte» (1954) hat es mein Verständnis des Urchristentums grundsätzlich geprägt. So ist es für mich eine Ehre und eine liebe Pflicht, ihm bei diesem Symposium meinen – wenn auch verspäteten – aufrichtigen Dank zu sagen.

Mein Artikel von 1962 über «Biblical Theology» im *Interpreter's Dictionary of the Bible* war im Grunde eine Verteidigung der historisch beschreibenden Methode gegen verschiedene existentielle und systematisch-theologische

Kritiker. Es war mir darum zu tun, die historische Reinheit der historischen Beschreibung zu wahren, wenn ich scharfe Linien ziehen wollte zwischen beispielsweise dem, was Paulus einmal gemeint hatte, was es später in der Geschichte der Kirche zu meinen begann, und was es für den heutigen Leser meinen könnte.

Erst viel später fiel mir auf, dass die intensive Beschäftigung mit dem Geschichtsverständnis zu einer bestimmten Periode der europäischen Kulturgeschichte gehörte. Es war gewiss kein Zufall, dass der Entwicklungsoptimismus des 19. Jahrhunderts mit der Gipfelzeit der europäischen Imperien zusammenfiel. Es war die Zeit, da man es als die Aufgabe der christlichen Welt betrachtete, durch Mission und Kolonien die Barbaren «in die Geschichte einzubringen.» Und in Amerika gab es ab 1900 eine Wochenzeitschrift *The Christian Century*. Der Titel setzt voraus, dass die Welt um das Jahr 2000 eine christliche Welt sein würde. Aber so kam es nicht. Ist es nicht vielmehr so, dass Geschichtsphilosophie und Geschichtstheologie zu den Zeiten gehörten, in denen der Sinn des Geschehens noch ziemlich klar und endgültig positiv erschien?

Erlauben Sie mir, eine Analogie aus unserem Fachgebiet anzuführen. Man kann vielleicht mit Jacob Neusner das rabbinische Judentum am besten als eine Antwort auf den Fall des zweiten Tempels und die katastrophale Revolte Bar Kochbas verstehen. Die Bundesgeschichte Israels wurde undurchsichtig und niederdrückend. Aber eines war völlig klar: Gott wollte ein heiliges Volk. So geschah es, dass Israel, welches dem Westen – wie wir oft sagen – sein Geschichtsgefühl gegeben hatte, jetzt sein theologisches Zentrum in Tora und Mitzwot fand. Bücher wie 2. Baruch und 4. Esra wurden uns durch die Kirche vermittelt, nicht durch die Synagoge. Eschatologie und Apokalyptik war nur Haggadah und es gibt keinen Messias in der Mischna, dem Kern des Talmuds. Aber die junge Kirche nahm die Heilsgeschichte auf. In ihr blühte die Eschatologie, insbesondere die Apokalyptik. Mit fröhlicher Zuversicht liess man sich auf der Welle der Heilsgeschichte Gottes treiben.

Vielleicht kann eine solche Analogie die heutige Situation in vielen exegetischen Arbeitsstuben erklären. Denn auch im postmodernen Kulturklima ist es sehr schwer, eine klare Richtung und einen einleuchtenden Sinn der Geschichte zu finden. Weder Hegel noch Marx kann überzeugen. Barth sprach zur Krisis des Entwicklungsoptimismus seiner Generation, wenn er die Offenbarung gegen alle Ideologien und Religionen setzte. Damit wuchs der Abstand zwischen Bibel und Kultur, Heiliger Schrift und Literatur. Die postmoderne hermeneutische Erweckung der letzten Jahrzehnte hat die Forschung in die umgekehrte Richtung geführt. Im Englischen sagen wir: From History to Story – von Geschichte zur Erzählung. Der Text *verkündet nicht* das Mysterium, der Text *ist* das Mysterium.

So liest man jetzt die Bibel als Literatur mit ihren vielen Formen, Stilen und Gattungen. Man studiert die Texte in ihrer vielfältigen Valenz. Man liest

die Bibel unbefangen, ohne die ängstliche Apologetik der Liberalen, aber auch ohne die Gleichschaltung einer biblischen Theologie, die so schön war; ja, die ich noch immer als schön empfinde.

Viele heutige Forscher finden ihre Arbeitsfreude und ihre theologische Befreiung in einer literaturgemässen Exegese, so wie ich einmal meine Inspiration in der Heilsgeschichte gefunden habe.

Doch erinnere ich mich, dass Professor Oscar Cullmann seine exegetische Befreiung in der Formgeschichte gefunden hatte, das heisst, in einem neuen Verständnis der literarischen Formen. Seine imposante Bibliographie beginnt 1925 mit seinem Artikel über die formgeschichtliche Methode: «Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique».

Johannes Munck hat mir einmal erzählt, dass in der Zeit, da er als Doktorand ein Thema für seine Dissertation suchte, sein Doktorvater gesagt habe, im Neuen Testament sei nicht mehr viel zu tun. So schrieb er ein schönes Buch über Klemens von Alexandria. Das war im Jahre 1933. Sein «Paulus und die Heilsgeschichte» von 1954 steht als ein deutliches Zeichen für den Wandel des exegetischen Klimas, dessen Veränderung bereits in den 20er und 30er Jahren seinen Ursprung hatte.

Krister Stendahl, Harvard Divinity School, Cambridge, MA