

## **Biblische Theologie als Begriff und Vollzug**

Die letzten, entscheidenden Fragen sind als Fragen immer einfach. Schwierig ist es dagegen, zu diesen Fragen vorzustoßen, also so weit vorzudringen, bis alles einfach ist. Wenn das Einfache, das man gefunden hat, nicht trügerisch ist, sondern der Wahrheit entspricht, liegt in ihm nicht schon die Antwort auf die Fragen, aber es weist doch auf einen Weg hin (oder lässt ihn wenigstens ahnen), auf dem diese Antwort gefunden werden kann.

Damit ist der Sinn dieser Überlegung angegeben. Sie bemüht sich darum, das Problem der biblischen Theologie in richtiger Weise zu stellen, also das zum Vorschein zu bringen, worauf es letzten Endes ankommt; und sie will dazu dienen, das Problem seiner Lösung näherzubringen oder besser gesagt: es auf die schon in ihm enthaltene Richtung hin zu öffnen, in der die Lösung gefunden werden kann.

Wenn man von einem *Problem* der biblischen Theologie spricht, so weist das darauf hin, dass der Begriff „biblische Theologie“ von vornherein nicht klar ist. Man spricht von biblischer Theologie, um ihr Fehlen oder ihre Unzulänglichkeit festzustellen, und man betrachtet sie zugleich als Heilmittel für die Mängel anderer theologischer Disziplinen. Man stellt also, wenn man von biblischer Theologie spricht, eine Diagnose, und man bietet zugleich eine Therapie an. Einerseits ist die biblische Theologie krank, und andererseits kann die biblische Theologie allein andere Disziplinen heilen. Offenbar kann nicht die Krankheit der biblischen Theologie die Heilung aller anderen Glieder der Theologie herbeiführen, sondern ihre – Gesundheit und folglich, da sie ja krank ist, ihre eigene Genesung.

Wir stehen somit mehreren Problemen gegenüber:

- Welches sind die verschiedenen kranken Glieder der Theologie?
- Worin ist eine biblische Theologie die Vorbedingung für ihre Heilung?
- Was ist unter biblischer Theologie zu verstehen oder genauer: Welches ist der „Begriff“ einer gesunden biblischen Theologie?

Diese letzte Frage ist der Leitfaden zu den folgenden Ausführungen. Wir wollen versuchen, den wahren Begriff einer biblischen Theologie so klar wie möglich zu fassen, um von da aus die Krankheiten der biblischen Theologie und der anderen betroffenen Disziplinen zu beleuchten. Zu diesem Zweck gehen wir von der Theologie der Reformation des 16. Jahrhunderts aus, die wir, sie kritisch aufnehmend, in indikativer Weise als normativ betrachten, wollte sie doch eben gerade eine biblische Theologie sein.

### *I.*

1. Die Reformation hat der spätmittelalterlichen Kirche, die auf das doppelte Fundament von Schrift und Tradition gegründet war, das Schriftprinzip entgegengesetzt. Die Schrift allein,

*sola scriptura*, ist „fons et iudex“, Quelle und Richter des Glaubens und damit der Lehre. Sie stellt sich dar als „ipsa per sese certissima, facillima, apertissima, sui ipsius interpres, omnium omnia probans, iudicans et illuminans“. Diese Behauptung ist uns so bekannt, dass wir an sie keine Fragen mehr stellen. Und doch muss sie von der Geschichte her in Frage gestellt werden, die sie hervorgerufen hat. Die ganze Geschichte der protestantischen Theologie findet hier ihr Fundament. Diese Geschichte kann uns die anfängliche Behauptung zumindest verdächtig erscheinen lassen, wie sie verstanden worden ist. Denn das Drama der protestantischen Theologie (auf sie beschränken wir uns aus Gründen der Zweckmäßigkeit) und die Ursache ihrer Krankheit – besonders der Krankheit der biblischen Theologie – liegt an der Absolutsetzung des Schriftprinzips, gegen Luther selbst und auch gegen Calvin (mit Unterschieden, die zu entwickeln hier nicht der Ort ist). Die Absolutsetzung des Schriftprinzips kommt in der undialektischen Behauptung der souveränen Autorität der heiligen Schriften zum Ausdruck. Man kann gewiss sowohl in der ältesten lutherischen Tradition als auch in der ursprünglichen calvinistischen Tradition viele Aussagen finden, die in die Richtung einer solchen Auffassung weisen. Aber es ist zur Genüge bekannt, dass bei Luther das Formalprinzip des Glaubens, die Heilige Schrift, im letzten Grunde nicht als Schrift, graphè, Buchstabe – im Sinne von lex, Gesetz – verstanden wird, sondern als Evangelium, das heißt als viva vox evangelii, als „mündlich Wort“, auch wenn man präzisieren muss, dass für Luther der Geist nicht ohne den Buchstaben ist, das Wort nicht ohne das, was geschrieben steht, das Evangelium nicht ohne das Gesetz zu haben ist, sondern dass der Buchstabe „Gottes Wort fasset“, also selbst das lebendige Wort Gottes enthält. Auf der gleichen Linie liegt Calvins starke Betonung des Zeugnisses und der inneren Wirkung des Heiligen Geistes, durch welche der Buchstabe der Schrift als durch eine geistliche Wirklichkeit begründet und belebt dargestellt wird. Nichts begründet weder bei Luther noch bei Calvin ein absolut gesetztes, also undialektisches Verständnis des Schriftprinzips, sei es im Sinne einer Vermengung von Buchstabe und Geist wie in der Verbalinspirationslehre des 17. Jahrhunderts, sei es im Sinn der Trennung zwischen Buchstabe und Geist, zwischen dem buchstäblichen, historischen Sinn und einem geistlichen Sinn. Wenn diese Trennung den Geist absolut setzt und ihn vom Buchstaben trennt, führt sie zum Spiritualismus. Wenn sie den Buchstaben absolut setzt und ihn vom Geist trennt (vom Heiligen Geist), führt sie zum Positivismus, mag er als Historismus, als Psychologismus, als Strukturalismus oder als sonst etwas auftreten. Spiritualismus und Positivismus sind zwei Gegensätze, die sich aus dem gleichen anfänglichen Irrtum ergeben: aus der Absolutsetzung und dem undialektischen Verständnis des Schriftprinzips.

Wir haben hiermit ein erstes Ergebnis zum Begriff der biblischen Theologie. Für die Reformatoren kann die Schrift nur in der Einheit – ohne Vermengung und ohne Trennung – des sensus litteralis, historicus und des sensus spiritualis verstanden werden. Damit werden aber folgende Begriffe einer biblischen Theologie als ungenügend oder als irrig verworfen:

– die in der biblizistischen These von der literalen Inspiration der Schrift enthaltene Auffassung, wonach die biblische Theologie letzten Endes nur eine Wiederholung der biblischen Gegebenheiten sein kann. *Die biblische Theologie ist keine bloß repetitive Wissenschaft.* Gewiss hat die biblische Theologie wegen der Untrennbarkeit der beiden Bedeutungen einen repristinierenden Aspekt, aber wegen der Unterscheidung von beiden Bedeutungen ist sie nicht rein literalistisch.

– die im Spiritualismus enthaltene Auffassung, welcher zufolge die biblische Theologie letzten Endes auf den Buchstaben und also auf die Bibel verzichten kann. Jedoch *die biblische Theologie ist keine a-historische Wissenschaft, keine rein mystische Angelegenheit*. Gewiss transzendiert die biblische Theologie die biblische Aussage, wie der Geist den Buchstaben transzendiert, aber wegen der Untrennbarkeit der beiden Bedeutungen vollzieht sich die Transzendierung durch den Geist innerhalb des Buchstabens und muss da, wo sie außerhalb des Buchstabens sich zu vollziehen vorgibt, von eben diesem Buchstaben her beurteilt werden.

– die im Positivismus enthaltene Auffassung, nach der die biblische Theologie die Einheit der Schrift in rein immanenter Weise vom buchstäblichen, historischen Sinn aus definieren sollte. Aber *die biblische Theologie ist keine nur historische Wissenschaft*. Gewiss ist sie auch historisch, weil (wenn wir die Aussage von 2.Kor 4,7, wo sie sich auf die Predigt des Evangeliums bezieht, auf die Schrift selbst anwenden können) die Schrift den Schatz des Wortes Gottes in irdenen Gefäßen enthält. Aber die Geschichte – das irdene Gefäß – erschöpft nicht die letzte – geistliche – Bedeutung der Schrift.

Sagen wir also: Die biblische Theologie ist keine repristinierende Wissenschaft noch eine a-historische Wissenschaft noch eine historische Wissenschaft, sondern, ohne in einer von diesen drei Kategorien aufzugehen, ist sie dies alles zusammen. Sie gehört keiner von den drei Kategorien ausschließlich an. Sie gehört allen drei zusammen an und also keiner von ihnen für sich betrachtet. Sie ist zugleich eine repristinierende, eine a-historische und eine historische Wissenschaft in der dialektischen Einheit, und nicht im exklusiven Gegensatz der drei genannten Kategorien.

2. Doch zurück zu den Reformatoren. Wir haben gesagt, dass sie die Dialektik des Schriftprinzips als des formalen Prinzips des Glaubens erkannt haben. Es muss jetzt festgestellt werden, dass sie, wie die damalige römisch-katholische Kirche, die Dialektik von *Schrift und Tradition* als wesentlich angesehen haben, selbst wenn sie das Wort „Tradition“ nicht selbst gebraucht haben. Es handelt sich um die Tradierung der Schrift in der Kirche und im Glauben. Die Reformatoren betonten den Primat der Schrift gegenüber der Tradition: die Tradition geht aus der Schrift hervor (*fons*), und sie muss an der Schrift bewertet werden (*judex, norma*). Aber sie haben die Tradition nicht geleugnet, wenn man sie als *creatura verbi*, als Geschöpf des Schriftwortes versteht. Die *viva vox evangelii* ist in erster Linie diese *creatura*, oder genauer gesagt: sie ist die Vergegenwärtigung des Schriftwortes, in der allein dieses Wort zu sich selbst kommt. In der Weitergabe des Evangeliums wird es klar, dass der Buchstabe zum Wort und zum Geist hin ausgerichtet ist, weil die Schrift in, cum et sub, in, mit und durch den Buchstaben hindurch Wort Gottes ist, das von Gott ausgeht und in der Knechtsgestalt der Schrift weitergegeben wird. So kann die Schrift nicht von der Kirche getrennt werden, weil die Kirche die Frucht der Schrift und der Ort ihrer Weitergabe ist, und das bedeutet: der Ort der Tradierung des Evangeliums. Nichts rechtfertigt also für die Reformatoren die Trennung von Schrift und Kirche, insbesondere die Trennung von Schrift und Tradierung des Evangeliums in der Kirche und durch die Kirche.

Die Schrift ist das Buch der Kirche, gewiss nicht als ihr Besitz, sondern als ihre Grundlage und als ihr Auftrag. Die Schrift hat ihre Bedeutung nicht in sich selbst; da sie ihre Zielsetzung nur in der lebendigen Überlieferung verwirklicht, heiße es ihr die Flügel stützen, wenn man

sie zwangsweise in sich selbst ansiedeln, sie also sozusagen zu Hausarrest verurteilen wollte, was für sie eine wahre captivitas babylonica wäre.

Die Frucht und der Ort der Schrift ist die Kirche als creatura verbi, und man kann die Schrift nicht kennenlernen, wenn man sie abstrahiert, wenn man sie von dieser Frucht und von diesem Ort isoliert, insofern dieselben creatura verbi sind, oder wenn man ihr verbietet, diese Frucht und diesen Ort zu schaffen. Es gibt keine Schrift ohne die Kirche, die als creatura verbi zugleich minister verbi ist. Wenn die Schrift, sola scriptura, fons et iudex der Kirche und der Überlieferung des Evangeliums ist, dann ist sie nicht allein, weil sie nicht ohne eine creatura, die auch ihr minister ist, sein kann.

Eine wichtige Folgerung ergibt sich daraus für den Begriff der biblischen Theologie. Diese kann sich nicht auf die Schrift beschränken. Sie kann sich nicht auf die Schrift berufen in der Beziehungslosigkeit, ob aus Unwissenheit oder aus Gleichgültigkeit, und also der Neutralität zur Kirche. *Die biblische Theologie kann nur eine kirchliche (ekklesiale) Wissenschaft sein*, die eine kirchensetzende und eine kirchenkritische Aufgabe hat. Sie steht im Dienst der Entstehung der Kirche, weil die Schrift fons der Kirche ist, und sie hat eine kritische Funktion gegenüber der Kirche, weil die Schrift iudex der Kirche und der Tradierung des Evangeliums ist.

Wir haben die Konsequenzen des Verhältnisses von Schrift und Tradition für den Begriff einer biblischen Theologie bei weitem nicht erschöpft. Die Weitergabe des Evangeliums ist in der Schrift selbst begründet und von ihr beabsichtigt. Sie beschränkt sich für die Reformatoren nicht auf die mündliche Predigt, sondern sie umfasst auch die Verwaltung der Sakramente. *Das Evangelium ist Wort und Sakrament*. Infolgedessen ist die Schrift, welche die Tradierung des Evangeliums begründet, mehr als „Wort“, d.h. mehr als mündliches, noetisches Wort, das nur das Bewusstsein des Menschen anspricht. (Diese Begrenzung wird durch den Ausdruck „principium cognoscendi“ oder Formalprinzip, der auf die Schrift angewandt wird, nahegelegt). Wenn die Schrift eine Weitergabe des Evangeliums als Wort und Sakrament begründet, hat sie selbst Anteil am Wort und Sakrament, sie ist selbst mündliches Wort und mysterium, ein Wort, das über sich hinausweist auf das Geheimnis (Sakrament), ein Geheimnis, das sich im Wort kundgibt. Wir würden heute sagen: Die Schrift ist ein symbolisches oder sakramentales Wort, das ebenso durch Worte wie durch die „signa sacramentalia“ weitergegeben wird. Darauf weist Luther hin, wenn er in einem jener Schlüsselsätze, die so vieles klarmachen, das Wort „sacramentum“ (das ich mit einem neutestamentlichen Ausdruck „mysterion“ umschrieben habe) auf die weitergegebene „Sache“ anwendet, d.h. auf Christus. „Es gibt nur ein Sakrament, Christus“. (Man kann das gleiche auch von dem als Christus verstandenen Wort sagen, das die „Substanz“ des mündlichen Wortes ist, das sich aber nicht auf seinen mündlichen Aspekt reduzieren lässt.) Um es in der Terminologie des 17. Jahrhunderts zu sagen: Die Schrift als principium cognoscendi, d.h. als mündliches Wort verstanden, steht nicht außerhalb des principium essendi, d.h. außerhalb Gottes selbst, der als handelnder und sich offenbarender Gott die „Substanz“ der Schrift ist. Deshalb besteht die Schrift und die von ihr begründete Weitergabe des Evangeliums nicht einfach aus Worten (selbst wenn sie *auch* aus Worten besteht), sondern *in* diesen Worten und *durch* sie hindurch ist sie ein Wort, das alle Worte übersteigt und zugleich in allen Worten ist, insofern sie mit ihm übereinstimmen.

Für den Begriff der biblischen Theologie *ist* es wichtig zu erkennen, dass die Schrift symbolisches oder sakramentales Wort ist, dessen Bedeutung eine aktive Gegenwart ist: die Gegenwart des sich offenbarenden Gottes. Deshalb *ist die biblische Theologie keine Wissenschaft im üblichen Sinn des Wortes*: Die Schrift als symbolisches Wort will meditiert sein, d.h.: sie will in uns eingehen – nur so kann sie jedenfalls ankommen. Wo sie ernst genommen wird, kann sie nicht der Gegenstand einer Rede sein, die sich mit ihr beschäftigt, als wäre sie einfach eine äußerliche Sache, die ich mir nicht innerlich aneignen würde und anzueignen hätte. Die biblische Theologie kann keine objektive Wissenschaft sein. Sie kann nur den typisch modernen, kartesischen Gegensatz von Subjekt und Objekt durch eine Praxis der Schrift überwinden, die man *praxis pietatis* oder *fidei* nennen kann, wenn man darunter die Übung im Hören und Aufnehmen Gottes selbst in Christus versteht, wie er als Wort und Sakrament die „Substanz“ der Schrift ist, d.h. was ihr zugrunde liegt und ihre geistliche dynamis darstellt. Nur die so verstandene biblische Theologie kann alles objektivistische Reden der Theologie heilen, mag es ein exegetisches oder ein dogmatisches Reden sein. Durch die biblische Theologie wird der Hiatus zwischen Exegese und Dogmatik überwunden, wenn er überhaupt überwunden werden soll. Denn wo dieser Graben besteht, hängt er einerseits mit der Selbstgenügsamkeit der objektiven Wissenschaft der Exegese und andererseits mit der Einseitigkeit der positiven, rationalen, als (intellektualistisch verstanden) *intellectus* oder *co-gitatio fidei* begriffenen Dogmatik zusammen.

Weil die Schrift ein symbolisches Wort ist, ist die biblische Theologie eine Wissenschaft, in der man sich durch einen lebenslänglichen Umgang übt. Dieser Umgang beschränkt sich nicht auf eine einzige Methode, sondern er ist für alle Methoden offen wie er sie auch alle gleicherweise transzendiert, weil er, wie gesagt, eine lebendige Praxis ist, eine Praxis der Annahme eines Sinnes, der eine Gegenwart ist, und eine Praxis der Antwort auf diese Gegenwart.

Wir können endlich präzisieren, dass der Bezug Schrift-Tradition, welcher der Bezug Schrift-Kirche und im Besonderen der Bezug Schrift-Wort und Sakrament ist, letzten Endes als der Bezug Schrift-Glaube erscheint. Dem *sola scriptura* entspricht das *sola fide* (wie auch das *sola gratia*, von dem noch die Rede sein wird). Die Kirche und der Glaube, der Glaube und die Kirche sind, jedes für sich und beide zusammen, *creatura Verbi*. Nun ist der Glaube aber nicht eine bloße Erkenntnis (*notitia*) oder eine bloße Zustimmung (*assensus*), sondern er ist Vertrauen (*fiducia*), Teilhabe an Christus, Gemeinschaft mit ihm.

Hierdurch wird bestätigt, dass *die biblische Theologie kein Lehrsystem sein kann, dem man zustimmen muss*. So wurde die Theologie der Orthodoxie im 17. Jahrhundert angesehen. Und deshalb wurde das Verlangen nach einer biblischen Theologie, wie es zum ersten Mal seit der Reformation laut wird, im Gegensatz zu ihr formuliert. Im Gegensatz zum Objektivismus der Orthodoxie und zu ihrem Schriftverständnis liest der Pietismus die Schrift gemäß seinem *sensus pius* und fordert ihre *applicatio ad hominem*. Wie groß auch die Einseitigkeiten des pietistischen Schriftgebrauchs sein mögen – besonders die Gefahr des Individualismus und des Subjektivismus, die dort zutage tritt –, ist die genannte Forderung des Pietismus doch ihrem Prinzip nach in der Reformation begründet. Es muss allerdings klargestellt werden, dass die biblische Theologie zwar kein objektives Lehrsystem ist, dass aber in ihr die

Lehre, das systematische Nachdenken, durchaus nicht fehlt, wie wir noch zeigen werden, und dass sie weder ein Subjektivismus noch ein Fideismus ist. Der individualistische Subjektivismus und der fideistische Subjektivismus vergessen, dass der Glaube *creatura Verbi* ist – und nicht sein eigenes Werk, und dass er als solcher nicht ohne die Kirche, sondern nur in und mit der Kirche sein kann.

3. Es muss noch ein letzter Punkt klargestellt werden. Die Reformatoren waren sich nicht nur des dialektischen Charakters des Schriftprinzips (Buchstabe und Geist) als Formalprinzip des Glaubens bewusst, sowie des Bezugs Schrift-Tradition in den verschiedenen erwähnten Bedeutungen (Schrift- Kirche, Schrift-Wort und Sakrament, Schrift-Glaube); sie bezogen auch das Formalprinzip, also die Schrift, auf ihren zentralen Inhalt, auf das sogenannte Materialprinzip des Glaubens. So kommt zur Dialektik innerhalb des Formalprinzips und zur Dialektik Schrift-Tradition die Dialektik zwischen dem Formalprinzip (dem Kanon) und dem Materialprinzip (dem „*Kanon im Kanon*“) hinzu. Wie er auch immer von den Reformatoren definiert worden sein mag – als Rechtfertigung des Sünders aus Gnaden, um Christi willen, durch den Glauben –, dieser Inhalt sprengt das Formalprinzip und öffnet es auf das hin, was es begründet: das Schriftprinzip wird um dieses Inhalts willen betont, der das ist, was wir oben einen Sinn, eine Gegenwart, *sola gratia* genannt haben. Wenn Luther sagt, die Schrift sei *fons et iudex* des Glaubens, so gilt das nur in einem abgeleiteten (aber damit nicht nebensächlichen) Sinn: Sie ist es, weil sie Gott bezeugt – *Deus pro nobis* –, der selbst die letzte Quelle und die endgültige Norm des Glaubens ist. Bevor man sagt, dass Schrift und Glaubensbekenntnis sich zueinander verhalten wie die *norma normans* zur *norma normata*, muss man sagen, dass der Gott der Schrift und die Schrift selbst sich zueinander verhalten wie *fons fundans* und *norma normans* (oder *iudex justificans*) zu *fons fundata* und *norma normata* (oder *iudex justificatus*). Die souveräne Autorität der Heiligen Schrift – um diese ungenügend dialektische Formulierung der calvinistischen Tradition zu gebrauchen – ist die Autorität der Schrift nicht als Herrin, sondern als Magd, *ancilla*. Die Schrift hat nicht nur „*Knechtsgestalt*“, eine demütige Gestalt, weil sie den Schatz des handelnden und sich offenbarenden Gottes in irdenen Gefäßen trägt – er offenbart sich und wirkt im Gesetz und im Evangelium –, die Schrift *ist* „Knecht“ oder *ancilla*, sie ist Dienerin ihrem Wesen nach, *minister Dei* oder *Verbi*. Sie ist das *vor* der Kirche, von der wir oben das gleiche gesagt haben. Weil die Schrift nur eine abgeleitete Autorität hat, aber weil ihre abgeleitete Autorität die grundlegende Autorität Gottes bezeugt und enthält („*fasset*“, wie Luther sagt), kann sie weder absolut gesetzt (das hieße das Formalprinzip und das Materialprinzip miteinander verwechseln) noch relativiert und damit herabgesetzt werden, als wäre sie nicht *minister Verbi*. Sagen wir, um die schon gebrauchte Terminologie des 17. Jahrhunderts zu benutzen: die Schrift als *principium cognoscendi* (Formalprinzip) bezeugt das *principium essendi* (Materialprinzip). Ihre so beschriebene, begrenzte, nicht absolute Würde besteht in ihrer Abhängigkeit vom *principium essendi*, das Gott als Richter (dem Gesetz gemäß), aber als barmherziger Richter (dem Evangelium gemäß) ist. In Wirklichkeit steht das *principium cognoscendi* nicht außerhalb des *principium essendi*, sondern dieses erscheint in jenem und durch jenes hindurch, welches es so in seinem rein noetischen Aspekt sichtbar macht, der nur ein Aspekt, aber nicht das Ganze ist.

Zwei Folgerungen lassen sich aus dem allem für den Begriff der biblischen Theologie ableiten:

*Erstens*, ohne noch vom reformatorischen Verständnis des zentralen Inhalts des Evangeliums! zu reden, gibt es für die Reformatoren einen „Kanon im Kanon“, d.h.: *Es gibt eine Einheit in der Verschiedenheit der biblischen Schriften*. Bekanntlich hat Luther diesen Kanon im Kanon in großer Freiheit gegenüber der Schrift gehandhabt. Er ging so weit, einige biblische Bücher an den Rand zu drängen, weil sie ihm nicht klar und eindeutig genug dem „Kanon im Kanon“ entsprachen, wie den Brief des Jakobus und die Offenbarung. Die Bejahung der Einheit der Schrift bedeutet also keine Vereinheitlichung, umso weniger als die grundlegende Dialektik zwischen Buchstaben und Geist, ebenso wie zwischen Gesetz und Evangelium, jeder biblizistischen Nivellierung widerspricht. Deshalb bezieht die Bejahung eines „Kanon im Kanon“ die Vielfalt der Bücher, der Gattungen, der geschichtlichen Kontexte, der ideellen Inhalte, auf eine gemeinsame Mitte. Selbstverständlich muss die Definition dieser Mitte, dieses „articulus stantis et cadentis ecclesiae“ und also „fidei“, nämlich die paulinische Aussage von der Rechtfertigung aus Gnaden, gerechtfertigt werden, und zwar gegenüber anderen Aussagen des gleichen Paulus, wie auch gegenüber anderen Büchern des Neuen und des Alten Testaments. Mit anderen Worten: Diese Definition muss durch das Denken erfasst und legitimiert werden. Das ist der intellectus fidei, sowohl als Notwendigkeit wie in seinem Wesen. Die so verstandene Theologie ist notwendig, aber sie ist nicht rein intellektuell – sie ist nicht intellektualistisch, weil sie, wie oben gesagt, aus der praxis fidei schöpft. Der intellectus fidei, der darin besteht, die Einheit der Schrift, d.h. ihren zentralen Inhalt zu durchdenken, gehört in den Bereich des lehrhaften, systematischen Denkens. Damit ist gesagt, dass *die biblische Theologie*, insofern sie auf den „Kanon im Kanon“ achtet und durch ihn motiviert wird, *in den Bereich der Systematischen Theologie gehört*. Damit wird ein Verständnis der biblischen Theologie zurückgewiesen, das in ihr eine beschreibende Wissenschaft sieht, welche die verschiedenen ideellen Inhalte der Schrift zur Kenntnis nimmt und im Grenzfall jeden für sich betrachtet, ohne sie in ihrer letzten Einheit zu verstehen. Dieses gilt nicht für eine Theologie, die sich der nötigen weil echten Spannung zwischen positiver (kataphatischer) und negativer (apophatischer) Theologie bewusst ist. Eine solche Theologie ist sich auch dessen bewusst, dass Gott über allem steht, was die Theologie von ihm aussagen kann, dass, um mit Ignatius von Loyola zu reden, „Deus semper major“ ist. Die negative Theologie leugnet nicht die letzte Einheit, aber sie behauptet, diese könne nicht in Worte gefasst werden.

*Zweitens* ist die biblische Theologie als systematische Wissenschaft (und deshalb als Geisteswissenschaft im eigentlichen Sinne des Wortes), weil sie den zentralen Inhalt der Schrift erkennt, eine *theologische Wissenschaft*. „Sola gratia“, diese Aussage sagt etwas über das Wesen Gottes selbst, über das „Herz Gottes“: Gott rechtfertigt den Sünder. Und diese Aussage sagt zugleich etwas über den Menschen aus: der sündige Mensch wird begnadigt. Das bedeutet *erstens*, dass die biblische Theologie eine *existentielle Tragweite* hat. Man kann also keine biblische Theologie treiben und von Gott reden, ohne selbst betroffen zu sein. Gott *allein redet recht von Gott*, d.h.: der Mensch kann nur dann von Gott reden, wenn Gott in ihm redet. Wer biblische Theologie treibt, gibt unvermeidlich zu erkennen, dass und wie die Mitte der Schrift in ihm einen Widerhall findet. Die biblische Theologie ist keine neutrale Wissenschaft (wie es überhaupt keine neutrale Wissenschaft gibt – die Epistemologie der Wissenschaften lässt uns das erkennen). Es ist schon gesagt worden, weshalb die biblische Theologie trotzdem kein reiner Subjektivismus ist. Der Bibeltheologe ist, ob er das will oder nicht, ein Zeuge. Es wird nicht von ihm verlangt, dass er das nicht sei, um objektiv zu blei-

ben. Aber es wird von ihm verlangt, dass er es in einer Weise sei, die der ganzen Fülle der Schrift in ihrer Vielfalt und in ihrer Einheit entspricht, also in einer möglichst typischen und wahrhaftigen Weise. Das schließt ein, dass er seine eigene Stimme bestmöglich der Stimme der Schrift unterordne und in den Dienst des Evangeliums stelle, das durch die vielstimmige Verschiedenheit der biblischen Bücher und der Zeugen aller Zeiten hindurch klingt. Wenn man zugesteht, dass das menschliche Subjekt in der biblischen Theologie engagiert ist, gibt man nicht einen Mangel zu, sondern man erkennt eine gebotene Chance, nichts Unvermeidliches, aber etwas Notwendiges. Es wird vom Bibeltheologen nicht verlangt, dass er sich möglichst wenig engagiere, sondern dass er sich so total wie möglich engagiere und engagieren lasse. Je mehr dies der Fall ist, um so weniger wird – sonderbarerweise – die biblische Theologie partikularistisch, individualistisch, subjektivistisch sein, um so weniger wird sie durch die besondere Persönlichkeit des Theologen bedingt sein, um so mehr wird sie biblische Theologie in ihrer ganzen Fülle sein. Und die eben gemachte Aussage – dass die biblische Theologie es mit der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen zu tun hat – bedeutet *zweitens*, dass die biblische Theologie sich nicht einfach für den ideellen Inhalt der Schrift an und für sich interessiert, d.h. für die biblischen Vorstellungen. Wenn die biblische Theologie nur eine historische Wissenschaft wäre, würde dies genügen. Denn wer nur Historiker ist, interessiert sich für die Ideen im Sinn der Vorstellungen einer Epoche, eines Schriftstellers, einer Schrift. Das ist gewiss nötig, aber es genügt nicht, denn so vermeidet man es, die Frage nach der Wahrheit dieser Vorstellungen zu stellen. So stutzt man den Ideen sogar die Flügel, denn die Ideen schließen eine Absicht, ein Ziel, wir würden heute sagen einen Sinn ein, und bevor man diesen nicht erkannt hat, ist man ihnen nicht gerecht geworden. Gemäß der Unterscheidung von Formal- und Materialprinzip des Glaubens ist die Schrift legitimer Weise nicht an sich selbst interessiert – wenn man sie so nimmt, wie sie es sein will –, sondern an ihrer Wahrheit, die ihr in den verschiedenen ideellen Inhalten und durch sie hindurch gegeben ist. Denn das Heil kommt nicht von der *cognitio historica*, sondern von der *fides*. Diese allein ist *salvifica*. Das Heil wird – mit anderen Worten – nicht durch die biblischen Vorstellungen vermittelt, sondern durch die Wahrheit dieser Vorstellungen. Die biblischen Worte, die Vorstellungen der biblischen Bücher, der sogenannte Buchstabe, das sind nicht einfach Wörter, die nur einen konventionellen Sinn haben – so versteht es der Nominalismus, vom Mittelalter bis zum modernen Positivismus und zum zeitgenössischen Strukturalismus; sie haben gewiss auch diesen konventionellen Sinn, aber sie sind mehr als das, nämlich Zeichen, die eine im angedeuteten Sinn theologische Bedeutung haben, insofern das Theologische das Anthropologische mit einschließt. Eine theologische Wahrheit, besser noch: eine theologische Wirklichkeit wird durch die ideellen Inhalte der Bibel angedeutet: Diese werden nicht nur auf eine Wirklichkeit (die des gnädigen Gottes, d.h. Gottes, des barmherzigen Richters) bezogen, sondern sie sind die Tür, der Kanal, durch welche hindurch diese Wirklichkeit sich verwirklichen will. Die „Ideen“ der Bibel beziehen sich nicht nur auf das Wirkliche, sie zielen auf Verwirklichung ab. Deshalb ist die biblische Theologie eine theologische Wissenschaft: weil sie die Tatsache begreift, dass die Einheit der Bibel von der Einheit Gottes selbst abhängt.

Diese letztere Aussage erfordert noch eine Bemerkung. Es geht dabei noch immer um den Kanon im Kanon. Dieser ist keine abstrakte Wahrheit, weil der rechtfertigende Gott gerade in, mit und durch die *Geschichte* handelt und sich zu erkennen gibt. Er ist „geschichtlich“ im Sinn der von Martin Kähler angegebenen Unterscheidung zwischen dem, was „historisch“ im Sinn der beschreibenden historischen Wissenschaft und dem, was „geschichtlich“ im Sinn der

letzten Wirklichkeit ist, die in der Geschichte sich vollzieht und im Glauben angenommen wird (siehe Martin Kähler: Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus). Gott ist „geschichtlich“. Dieser Punkt des „geschichtlichen“ Charakters des Gottes der Bibel muss betont werden. Denn wenn man sagt Gott ist tätig, er offenbart sich in und durch die Geschichte, redet man zentral von Christus, in dem und durch den Gott am Werk ist, und zwar — darauf muss jetzt hingewiesen werden — als Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher, entsprechend dem *trinitarischen Glaubensbekenntnis*. In dieser Geschichte der Schöpfung, Erlösung und Heiligung vollzieht sich die Offenbarung; sie ist das principium essendi, dessen principium cognoscendi die Schrift ist (aber, wir haben es schon gesagt, die Schrift ist nicht nur principium cognoscendi, sie hat auch Anteil am principium essendi). Wir brauchen hier diese trinitarische Ausweitung des Artikels von der Rechtfertigung aus Gnaden durch den Glauben nicht zu rechtfertigen; wir begnügen uns mit der Behauptung, dass diese Ausweitung im Blick auf das trinitarische Bekenntnis notwendig ist und dass sie nicht im Widerspruch zu der Theologie der Reformatoren steht, sondern durch diese selbst gefordert wird, wieder mit verschiedenen Akzentsetzungen, die hier nicht von Belang sind. Was wir erkennen können, ist nicht Gott an sich, nicht das unerkennbare Wesen Gottes, — darauf weist die negative Theologie nachdrücklich hin —, sondern es ist der handelnde und sich als Deus pro nobis offenbarende Gott. In diesem ist Luther — und vielleicht Calvin noch mehr — ganz mit der Unterscheidung einverstanden — jedenfalls bestreiten sie sie nicht —, welche die griechischen Väter zwischen dem unerkennbaren Wesen und den allein erkennbaren Kräften Gottes machen, oder zwischen dem, was die lateinische Theologie die opera ad intra und die opera ad extra nennt. Weil das principium essendi der so verstandene Gott ist, der Gott der opera ad extra, weil dieser dreieinige Gott der ganze Gott ist, totus Christus, wie Luther sagt, ist die biblische Theologie notwendigerweise trinitarisch. Geschichte und Dreieinigkeit gehören zusammen, und das „Objekt“ der biblischen Theologie ist das in der Geschichte handelnde und sich offenbarende Subjekt des dreieinigen Gottes, wie dieses Handeln und diese Offenbarung in der Schrift bezeugt und gedeutet werden. So verstehen die Reformatoren im letzten Grunde den Kanon im Kanon, und das sind die Folgen, die dies alles für den Begriff der biblischen Theologie hat.

Wir haben somit, auf der kritisch betrachteten Grundlage der Reformation des 16. Jahrhunderts, zu sagen versucht, was der Begriff einer biblischen Theologie ist und was man darunter verstehen muss. Es war die Rede 1. von der innerhalb der Schrift bestehenden Dialektik von Buchstabe und Geist, 2. von der Tatsache, dass diese Dialektik die Schrift sprengt, also ihre Absolutsetzung verbietet, woraus der Bezug Schrift-Tradition, Schrift-Wort und Sakrament, Schrift-Glaube entsteht, und 3. von dem Bezug (der den im ersten Punkt behandelten Bezug verdeutlicht) zwischen dem Formalprinzip und dem Materialprinzip, dem biblischen Kanon und dem „Kanon im Kanon“. Wir haben gesagt, was dies für den Begriff der biblischen Theologie bedeutet, dass sie notwendigerweise dialektisch ist, und wir haben — positiv und negativ — die wichtigsten Folgerungen hervorgehoben, die sich aus diesem dialektischen Charakter ergeben, der vom dialektischen Charakter der Schrift selbst herrührt. Deshalb, so sagten wir, ist die biblische Theologie, die keine rein repristinierende, rein mystische, rein historische Wissenschaft ist, die eine kirchliche Wissenschaft ist, die keine objektive Wissenschaft ist, weder im historischen Sinn noch im Sinn einer Lehre, — eine systematische und theologische Wissenschaft.

## II.

Das bisher erreichte Ergebnis kann nicht als eine Lösung des Problems der biblischen Theologie angesehen werden. Es gibt nur einen Weg an. Es ist ein Ausgangspunkt, kein erreichtes Ziel, oder wenn es ein erreichtes Ziel ist, dann bleibt es doch ein Ausgangspunkt. Jetzt fängt erst alles an! Und was anfängt, muss immer das erreichte Ergebnis verifizieren, denn dieses ist das Ergebnis eines unmittelbaren Umgangs mit den Schrifttexten, und es muss sich also durch die stets neue Begegnung mit diesen Texten bewahrheiten. Das eben erwähnte Ergebnis ist nicht normativ, so als ob es die direkte Berührung mit den Texten in Fesseln legen wollte, sondern so, dass es diese Begegnung anreizen soll, damit sie nicht hinter ihr selbst zurückbleibe. Die Begegnung mit den Texten darf nicht mittels irgendeiner Zwangsjacke geschehen, und man würde das bisher Gesagte völlig falsch verstehen, wenn man es als den imperativen und bindenden (also einengenden) Ausdruck einer durch irgendein dogmatisches und galliges Lehramt gelieferten Gebrauchsanweisung ansehen wollte, der man unter Androhung der Exkommunikation wohl oder übel gehorchen müsste. Wir sagen Nein zu jedem Dogmatismus, woher er auch kommen mag, und zwar deshalb, weil weder die Reformation des 16. Jahrhunderts noch die Heilige Schrift dogmatistisch waren oder sind. Wir werden gleich noch einen anderen Grund angeben, der mit der Gesundheit der Theologie zusammenhängt. Der Umgang der Reformation mit den biblischen Texten war so anspruchsvoll – theologisch anspruchsvoll –, weil er ein Umgang in völliger Freiheit war. Darüber hinaus hat dieser Umgang der Reformation zu einer Freiheit verholfen, in der wir noch heute einen echten evangelischen Ausdruck der christlichen Freiheit sehen. So wenig wir hinter das erreichte Ergebnis zurückfallen wollen, so wenig dürfen wir hinter diese Schwelle der Freiheit zurückfallen, die zugleich eine tätige Freiheit und eine geschenkte Freiheit ist.

In diesem zweiten Teil geht es darum, die aufgestellte Behauptung ernst zu nehmen, dass die biblische Theologie mit dem, was wir gesagt haben, nicht zustande gebracht ist, sondern dass sie zustande gebracht werden muss. Das bisher Gesagte kann uns nur an den Anfang der Arbeit stellen. Der erste Teil wollte uns nicht irgendeinen theoretischen Begriff einer biblischen Theologie geben, sondern wollte vor uns ein Feld auftun, es vollständig auftun – dieses Feld hat die Dimensionen des dreieinigen Gottes – und uns einladen, soweit wir das mit unsern begrenzten Mitteln vermögen, einige Parzellen dieses Feldes zu erforschen. Aber diese notgedrungen stückwerkartige Erforschung (unser Wissen ist Stückwerk, sagt Paulus mit Recht in 1.Kor 13,12) soll für das Ganze als Zeichen dastehen, soll für das Ganze transparent sein.

Die nun folgenden Bemerkungen sollen uns nicht mehr dem Begriff einer biblischen Theologie näherbringen, sondern ihrem Vollzug. Natürlich können diese Bemerkungen nichts anderes sein als Annäherungsversuche, ohne dass sie die biblische Theologie selbst ins Werk setzen könnten. Das folgt daraus, dass wir bei dem Versuch, eine biblische Theologie zu definieren, versucht haben, *die Theologie* selbst zu definieren. Aus dem ersten Teil unserer Ausführungen ergibt sich die These, dass die christliche Theologie biblische Theologie ist, wenn sie überhaupt sein will. Nun ist eine solche Theologie (wir haben es schon gesagt, als wir vom ekklesialen Charakter der biblischen Theologie sprachen) im allgemeinen Sache der ganzen Kirche und insbesondere der Gesamtheit der Theologen. Der einzelne Theologe kann zu die-

sem Werk nur einen Stein herbeitragen, und die folgenden Bemerkungen bringen nur einige vorläufige Bestandteile hierzu. Sie beziehen sich im Wesentlichen einerseits auf die Exegese und andererseits auf die Dogmatik und die Systematische Theologie im Allgemeinen. Denn diese Disziplinen haben in besonderer Weise Anteil an der Theologie, wie wir sie verstanden haben, wie auch die Praktische Theologie und die Kirchengeschichte (wenn sie nicht nur als beschreibende, sondern auch als kritische Wissenschaft verstanden wird) auf ihre Weise daran teilhaben. Weder die Religionsgeschichte noch die Philosophie sind ausgeschlossen, weil sie Prolegomena und ebenso auch Postlegomena jeder Theologie und also auch der biblischen Theologie sind. Wir würden den Rahmen dieses Beitrags überschreiten, wenn wir uns nicht auf einige Bemerkungen zur Exegese und zur Dogmatik beschränkten.

1. Zuerst sei eine Bemerkung über die Beziehung von biblischer Theologie gegeben. Als wir sagten, die biblische Theologie sei letzten Endes eine systematische, theologische Wissenschaft, und als wir betonten, sie sei deshalb notwendigerweise trinitarisch, als wir also sagten, sie stehe im Dienst der biblischen Wahrheit („Wahrheit“ heißt hier: Gott selbst in seiner offenbarenden Wirksamkeit), haben wir damit schon gesagt: diese Wahrheit ist eine Wahrheit, die Wahrheit des Glaubens. Aber diese Wahrheit, also Gott selbst als Deus pro nobis, als Schöpfer, Erlöser und Heiligmacher, ist nicht unumstritten. Da Gott der Gott des Glaubens ist und nicht des Schauens (s. 2.Kor 5,7), haben wir von ihm Rechenschaft zu geben, den Glauben an diesen Gott zu verantworten. Die biblische Theologie ist notwendigerweise *apologetisch* in dem Sinn, den dieses Wort in 1.Petr 3,15 hat, wo gesagt wird, wir sollen „allezeit bereit sein zur Verantwortung vor jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in uns ist“. Den Glauben an Gott, an den handelnden und sich als Deus pro nobis offenbarenden Gott verantworten, das heißt: diesen Glauben „rechtfertigen“ und alle gegenteiligen Bedenken aufnehmen und überwinden, auch den Zweifel in uns selbst annehmen und ihn von Gott selbst überwinden lassen, der durch die Schrift verkündigt wird – das gehört notwendigerweise zur biblischen Theologie, wie wir sie verstanden haben. Ihre Aufgabe ist es also, den christlichen Glauben zu „konstituieren“, d.h. ihn festzulegen und zu verwirklichen und zugleich ihn zu verantworten. Beides geht zusammen und ist untrennbar. Ohne dass es möglich ist, eine Operation gegenüber der anderen zu begrenzen, aber weil die „Konstituierung“ (im Sinne von Festlegung) des biblischen Glaubens die ganze Arbeit der Exegese fordert, von der noch die Rede sein wird, ist es nicht überflüssig, eine Disziplin zu haben, die eher von der Seite der Exegese her an die Theologie der Bibel herangeht, und eine andere Disziplin, die sich eher von der Apologetik her mit ihr beschäftigt (wobei das Wort „Apologetik“ im oben angegebenen Sinn zu verstehen ist). Das ist mit dem Satz gemeint, dass Exegese und Dogmatik (oder Systematische Theologie) beide, jede in ihrer Weise, an der von uns geschilderten biblischen Theologie teilhaben.

2. Bevor noch speziell von der Exegese die Rede sein soll, möchte eine andere Bemerkung die vorhergehende ergänzen und die Frage zu beantworten suchen: Wie können und sollen wir vom Glauben an Gott Rechenschaft geben, wie die Bibel ihn verkündet und beschreibt? Die Frage geht natürlich zu weit, um hier beantwortet zu werden. Die Antwort könnte in der im ersten Teil angegebenen Richtung liegen: Kirche, kirchliches Glaubensbekenntnis, Gottesdienst der Kirche, Zeugnis, christliches Dienen. Aber die oben gestellte Frage kann auch noch in einem andern Sinn verstanden werden, der den soeben skizzierten ergänzt. *Gibt es eine Möglichkeit der Verifizierung?* Ist das biblische Zeugnis von Gott und der Glaube verifizier-

bar? Kann man davon Rechenschaft geben im Sinn von „ihn beweisen“, gewiss nicht nur auf intellektuellem Gebiet, sondern in der existentiellen, gelebten Erfahrung? Wieder handelt es sich um eine weite Frage, die im Besonderen einerseits das Problem der Beziehung von Wissenschaften und Glauben, andererseits das Problem der Beziehung von Glauben und Erfahrung aufwirft. Es ist unmöglich, jetzt diesen enormen und entscheidenden Fragen auf den Grund zu gehen. Ich will mich mit einer einfachen Anmerkung begnügen, die aber (ohne dass dieser Punkt entwickelt werden kann) etwas Licht auf die Frage wirft, ob das biblische Zeugnis und der biblische Glaube als wahr (oder als falsch) erwiesen werden können. Diese Anmerkung betrifft den Begriff und die Tatsache der *Gesundheit*. Wir haben in der Einleitung gefragt, welches der Begriff einer *gesunden* biblischen Theologie ist. Wir sagen jetzt: die Gesundheit ist ein Verifizierungsprinzip. Sie erlaubt es, davon Rechenschaft zu geben, dass die Wahrheit, d.h. der biblische Gott Träger und Geber des Lebens, der Gesundheit, des Heils ist („Schalôm“ ist zugleich Wohlbefinden und Heil, Genesung und Erlösung). Was die Pastoralbriefe „gesunde Lehre“ (hygienusa didaskalia), „Gesundsein im Glauben“ (1.Tim 1,10; 6,3; 2.Tim 1,13; 4,13; Tit 1,9; 2,1 – 2) nennen, zeigt an, dass der Glaube und die Lehre und also die biblische Theologie sich in ihrer „hygienischen“ (wir würden heute sagen: therapeutischen) Tragweite erweisen, zeigt also an, dass der heilschaffende Glaube und die Lehre vom Heil sich als heilsam erweisen, insofern sie Genesung schaffen. Dass es sich hier nicht unbedingt um physische Genesung handelt, daran erinnert uns Paulus mit seinem Pfahl im Fleisch, von dem er nicht befreit worden ist (2.Kor 12,7ff). Aber die physische Gesundheit *kann* in Bezug zum Heil und zum Glauben stehen. Die Evangelien und die Apostelgeschichte bezeugen es deutlich, desgleichen die Kirchengeschichte bis in unsere Tage. Das ist jedoch nur *eine* Bedeutung des Wortes „Gesundheit“ in Bezug auf den Glauben und auf die Lehre, also auf die biblische Theologie. Im Kontext der Pastoralbriefe, wo diese Bezeichnung „gesunde Lehre“ auftaucht, dient sie dazu, die Predigt des Evangeliums und den wahren Glauben von falschen Lehren und einem falschen Glauben zu unterscheiden. Ohne dass wir hier diese Irrtümer zu charakterisieren haben, ist es gewiss richtig, zu sagen, dass die gesunde Lehre und der gesunde Glaube die Liebe und die Wahrheit in Einklang bringen, um mit Eph 4,15 zu reden (Lasset uns wahrhaftig sein in der Liebe und wachsen in allen Stücken zu dem hin, der das Haupt ist, Christus“). Die Wahrheit allein, ohne die Liebe, ist verabsolutierte Wahrheit und deshalb Gesetzlichkeit, Engherzigkeit, Fanatismus. Die Wahrheit in der Liebe hat in sich selbst die Gesetzlichkeit, die Engherzigkeit, den Fanatismus überwunden, und sie erlaubt es dem Menschen, dieselben in sich zu überwinden. Es ist die Wahrheit, die als Wahrheit durch einen Tod – den Tod Christi, den Tod des Menschen mit Christus – getauft ist, die gute, wohlthuende, belebende, erneuernde Wahrheit des Evangeliums. Die Güte, die belebende und erneuernde Kraft dieser Wahrheit – und somit der biblischen Theologie, die unserem Verständnis nach nichts anderes tun kann als diese Wahrheit widerzuspiegeln – ist ein Prinzip, ein Maßstab für die Verifizierbarkeit des Schriftzeugnisses und des wahren Glaubens.

3. Die dritte Bemerkung führt uns ein wenig näher an die biblische Exegese heran und zeigt uns einige ihrer wichtigsten Ergebnisse. Sie bezieht sich auf *die der Schrift innewohnende Vielfalt*. Zunächst leitet dieser Singular – die Schrift – seine Berechtigung nur von der darin ausgesprochenen Einheit her, welche die Einheit Gottes selbst ist. Aber der Singular muss notwendigerweise durch den Plural ergänzt werden – die Schriften – infolge der Vielfalt der in der Bibel gesammelten Schriften. Da ist zunächst einerseits das Alte Testament, die Bibel

Israels, und daneben das Alte und das Neue Testament, das Neue und das Alte Testament, die Bibel der Kirche. Im Alten Testament finden wir das Gesetz (Torah), die Propheten (Nebiim) und die Schriften (Ketubim); das Neue Testament umfasst die Briefe des Paulus, des Petrus, des Johannes, des Jakobus ..., die Evangelien und die Apostelgeschichte, die Offenbarung. Und welche Vielfalt innerhalb jeder der erwähnten Gattungen, sowohl im Alten wie im Neuen Testament. Die historisch-kritische Behandlung der Schrifttexte hat ungefähr seit der Zeit der Aufklärung durch Hypothesen und Verifizierungen, Irrtümer und Feststellungen hindurch eine bessere, zunächst grammatische und philologische, dann auch allgemein historische Kenntnis der verschiedenen Texte und besonders auch die Wahrnehmung der großen Verschiedenheit der Traditionen ermöglicht, die sich entweder innerhalb einer gleichen Gattung (wie der Pentateuch oder der Hexateuch im Alten Testament oder in einem Evangelium im Neuen Testament) oder in größerem Umfang in jedem der beiden Teile des christlichen Kanons zusammengefunden haben. Man weiß es heute genau: Es gibt in der Bibel nicht *eine* Theologie, sondern es gibt *Theologien*; es gibt die Theologie einer jeden dieser Überlieferungen: die Theologie des Priesterkodexes (P) im Pentateuch oder die des Deuteronomisten, die Theologie des Amos oder des Deuterocesaja, die Theologie der Zionpsalmen oder die der Klagepsalmen..., die Theologie des Markus und die des Lukas, die Theologie des Paulus und die des Petrus... Es gibt sogar innerhalb jeder der genannten Schriften oder Schriftgruppen bei aufmerksamem Lesen erkennbare theologische Varianten. Historisch gesehen gibt es nicht *eine*, sondern mehrere biblische Theologien. Man darf dieser Evidenz nicht ausweichen, man muss sie annehmen; man darf sie nicht zu überspielen suchen, sondern man muss sich ihr stellen. Gewiss darf man mit Recht diese Theologien als Zeugnisse ansehen, wodurch man ihre Verabsolutierung vermeidet, die nicht mit diesen Theologien übereinstimmen würde, da sie jede in ihrer besonderen Weise, in einem bestimmten historischen Kontext, ihrer literarischen Gattung gemäß, die *eine* grundlegende Gotteserfahrung bezeugen wollen. Noch besser gesagt: sie bringen die im Grunde gleiche Gotteserfahrung in verschiedener Weise und in verschiedener Beleuchtung zum Ausdruck. Das kann gegen den Pluralismus der biblischen Theologien gesagt werden, der in Wirklichkeit eine Übertreibung der Unterschiede auf Kosten der letzten Einheit ist, die den biblischen Schriften eignet und die es der Kirche erlaubt hat, diese verschiedenen Schriften und die sie kennzeichnenden Theologien in einem einzigen Kanon zu vereinigen, nachdem schon die Verfasser der biblischen Bücher, in welchen mehrere Traditionen und also auch mehrere Theologien zusammenfließen, diese Unterschiede in ein und derselben Schrift oder in einem zusammenhängenden Ganzen zusammengetragen und damit zum Ausdruck gebracht haben, dass diese Unterschiede auf Grund einer gemeinsamen letzten Sicht der Dinge bestehen. Wir sind ganz damit einverstanden, dass es nötig ist, die Einheit in der Vielfalt zu betonen. Aber damit dürfen wir nicht vergessen, ein jedes Element (Schrift, Gattung, Tradition, Theologie) an und für sich zu wiegen und zu bedenken. Wir dürfen den Unterschied nicht in der Einheit aufgehen lassen, wie man einen „Fisch im Wasser ertränkt“. Jedes Element, jeder besondere Ausdruck, jeder Unterschied muss uneingeschränkt zu seinem Recht kommen, und man darf dabei das Bewusstsein und das Zutrauen haben, dass die Einheit der Schrift sich erst in ihrer ganzen Fülle finden lässt.

Hier mögen zwei Beispiele folgen, die nur hinweisende Bedeutung haben. Das erste betrifft *die verschiedenen historischen Kontexte*, in denen die verschiedenen theologischen Traditionen entstanden sind und in denen sie sich fortentwickelt haben. Welche Bereicherung für das Verständnis eines Textes kann es sein, wenn sein historischer Kontext bekannt ist oder

nur geahnt wird! Dies betrifft nicht nur das Wissen oder das historische Verständnis, sondern gerade auch das theologische Verständnis des Glaubens. Denn der biblische Glaube ist kein Supranaturalismus, sondern ein geschichtlicher Glaube, ein in einer konkreten Geschichte gelebter Glaube, und der Gott der Bibel ist kein doketischer Gott, sondern ein lebendiger Gott, der in der Geschichte, in verschiedenartigen, aber immer konkreten geschichtlichen Kontexten handelt und sich offenbart. Die Kontexte wechseln, wenigstens oberflächlich gesehen, aber man kann nicht leugnen, dass es gewisse Konstanten gibt, permanente weil fundamentale Gegebenheiten, die mit dem eigentlichen Wesen des Menschen zusammenhängen, der immer ein relationales Wesen ist, der in einer Beziehung zu sich selbst, zu anderen, zur Gruppe, zur Natur, zu Gott lebt. Die konkreten Kontexte haben also immer zugleich einen zufälligen, besonderen Charakter und einen wesentlichen, universalen Charakter, genau wie der Glaube und der im Glauben gegenwärtige Gott in jedem gegebenen Kontext einen zugleich zufälligen und wesentlichen, akzidentellen und essentiellen Charakter haben. Der kontingente Charakter ist nicht der zu vernachlässigende Charakter, er ist in Wahrheit weder einerseits absolut noch andererseits unwesentlich; er ist das, worin sich das offenbarende Handeln Gottes kundtut; er ist also das, worin und wodurch der Glaube gelebt wird. Können die Kontexte sich ändern, so kann doch eins sich nicht ändern: die Tatsache, dass es einen Kontext gibt und dass dieser besondere Kontext der Ort des Glaubens ist. Das rechtfertigt das der Geschichte, den verschiedenen historischen Kontexten gewidmete Interesse und weist ihnen ihren Ort an. Dadurch werden die biblischen Theologien im wahren Sinn des Wortes „relativiert“, wie sie auch durch denselben Gott relativiert werden.

Das zweite Beispiel betrifft *die verschiedenen Dimensionen des Glaubens* und der biblischen Zeugnisse (siehe hierzu das zitierte Werk von H. Clavier). Welche Bereicherung für das Verständnis eines Textes – *und* der im Text gemeinten Sache – kann es sein, wenn man seinen mythisch-symbolischen oder mystischen oder kultisch-liturgischen oder prophetischen oder weisheitlichen oder apokalyptischen Charakter berücksichtigt! Die Tatsache, dass dies alles in der Bibel vorhanden ist, zeigt, dass der biblische Glaube und der Gott der Bibel keiner dieser Dimensionen fremd ist, sondern dass sie in ihnen allen gleichermaßen vorkommen und somit in gegenseitiger Offenheit und nicht in exklusivem Gegensatz, also in der lebendigen Spannung zwischen ihnen allen. Wie viele Türen öffnen sich von da aus zum „Außerkanonischen“ hin, zu dem hin, was außerhalb der kanonischen Überlieferungen und Bücher vorhanden ist, zu den Religionen und zu den Kulturen hin, und zu Gott und den Werten hin, die durch sie bezeugt werden. Diese Offenheit ist kritische, aber „rekapitulative“ Offenheit, so wie der Gott Israels, Jahwe selbst, die Elohim, die Götter der Völker durch ihren Tod hindurch kritisch rekapituliert, zusammenfasst, indem er bezeugt, dass er, Jahwe, der Gott der Himmel und der Erde ist. In der gleichen Richtung behauptet, nach anderen Zeugen des Neuen Testaments, auch die Offenbarung (21,24+26), dass der Ruhm und die Ehre der Völker in das himmlische Jerusalem eingebracht werden sollen. Mythos und Symbol können zu Trägern des wahren Gottes werden; es gibt eine christliche Mystik; der Glaube wird in kultischen und liturgischen Formen in der Kirche gelebt. Die Prophetie und die Verkündigung des handelnden und sich offenbarenden Gottes der Bibel weisen alle diese Elemente auf: Mythos und Symbolik, Kultus und Liturgie, und auch Weisheit und Apokalyptik, und auch Lehre und Theologie. Diese Beispiele zeigen, welchen Sinn die der Schrift innewohnende Vielfalt haben kann: Die Vielfalt, insofern sie sich nicht absolut setzt, sondern weiß, dass sie die Vielfalt des Kanons ist, stellt eine Fülle dar und *führt* zu einer Fülle.

4. Eine vierte Bemerkung soll zeigen, was eine Exegese ist, die bewusst (ebenso wie die Dogmatik und die ganze Systematische Theologie) an der biblischen Theologie Anteil hat, die also ganz einfach weiß, dass sie biblische Exegese, Exegese der Heiligen Schrift ist. Eine solche Exegese wird nicht „voreingenommen“ an die biblischen Texte herangehen, sondern wird alle Voreingenommenheiten, besonders die ihrer historistischen, objektivistischen Wissenschaftlichkeit abtun. Sie wird die Vielfalt der historischen Kontexte, der durch die Kritik zu erhebenden Aspekte, Zusammenhänge, Inhalte und ihrer Dimensionen sachlich ausloten. Aber sie wird sich nicht damit begnügen: Sie wird die Texte in ihrer Besonderheit wie in ihrer Ganzheit meditativ zum Tragen kommen lassen und ihnen erlauben, in die Innerlichkeit des Exegeten einzudringen, in ihr einen Widerhall zu finden, und wird so durch den in der Meditation sich erweisenden *assoziativen Prozess* – in welchem Bild-, Empfindungs- und Gedankenassoziationen entstehen – durch den Einzelaspekt und den Einzeltext hindurch und in ihnen die sich in dieser Weise, in diesem besonderen Text aussprechende und verwirklichen wollende Wirklichkeit des darin bezeugten, sich bezeugenden Gottes zielhaft erfahren lassen. Es ist eine existentielle Erfahrung, die sich aber nicht auf die Beziehung des einzelnen zu Gott beschränkt; es ist eine in Wahrheit potentiell alles umfassende Erfahrung, die an die Ganzheit der Beziehungen rührt, die den Menschen mit sich selbst, mit anderen, mit der Natur, mit dem Kosmos, mit Gott verbinden. Sie trägt damit in sich nicht nur die Erstlinge des Glaubens im eigentlichen Sinn, sondern auch die der *gnosis tes pisteos*, der Erkenntnis des Glaubens und also einer globalen Sicht der Dinge, einer Weltanschauung, letzten Endes einer theologischen Kosmologie und alles dessen, was auf ethischem Gebiet dazugehört. Hier ist nicht der Ort, dies weiter auszuführen. Man kann nur betonen, dass die „Tiefenschau“, welche die Meditation beinhaltet und vermittelt, uns die Schrift als das erkennen und erfassen hilft, was wir im ersten Teil ein symbolisches Wort genannt haben, also ein Wort, das in das Geheimnis Gottes selbst hineinführt, und zwar Gottes in seinem Offenbarungswirken, wie es in seinen *opera ad extra*, in seinem Werk der Schöpfung, Erlösung und Heiligung sichtbar wird. Wenn das Hören auf das Wort der Bibel in seinen verschiedenen Ausdrucksweisen ein meditatives und nicht nur ein objektivistisches Hören ist – objektivistisch im Sinn von historistisch oder intellektualistisch –, führt es zu einer Grunderfahrung, die eine potentiell totalisierende Erfahrung ist, in all ihrer besonderen Beschränkung. Im Ursprung der verschiedenen Texte und der verschiedenen Aspekte eines bestimmten Textes kann man solch eine Grunderfahrung entdecken. Ob diese Erfahrung näher an Gott den Schöpfer, den Erlöser oder den Heiligmacher heranführt, ist unwichtig, weil in Gott die drei eins sind und weil jede der verschieden akzentuierten Erfahrungen potentiell die beiden anderen in sich schließt. Das Ziel der Exegese ist, bis an die Grenzen der Grunderfahrung vorzudringen und diese im besonderen Text sich offenbarende und verhüllende Grunderfahrung zu ergründen. Und das – über sie selbst hinausgehende – Endziel der Exegese ist, in diese Grunderfahrung einzuführen und an ihr teilhaben zu lassen.

5. Biblische Theologie erweist sich zuerst und ursprünglich in der biblischen Exegese selber. Als ausgeführte Wissenschaft soll sie immer aus der Exegese hervorgehen. Man kommt nicht an das Ziel der biblischen Theologie als systematischer und theologischer Disziplin, ohne ihre Anfangsgründe in der Exegese zu erfahren, also ohne den Weg zu gehen, der die Verheißung des Zieles in sich trägt. Aber das geschieht auch und zugleich und ebenso ursprünglich im Achten auf die Grundfragen des menschlichen Lebens, die ja gerade durch die biblischen

Zeugnisse angesprochen, erhellt und auf das offenbarende, d.h. schöpferische, erlösende und heiligende Wirken Gottes hin offen werden. So verbinden sich Exegese und „apologetische“ Dogmatik („apologetisch“, weil bezogen auf eben diese Grundfragen, wie sie sich durch alle Infragestellungen des biblischen Glaubens zum Wort melden), da wo beide sich als „biblisch“ verstehen, d.h. wo sie sich der biblischen Theologie verpflichtet wissen, wie wir sie dargestellt haben.

6. Eine letzte Frage sollte jetzt näher ausgeführt werden: Was bedeutet „biblische Theologie“ in Bezug auf das Verhältnis von Altem und Neuem Testament? Die recht verstandene biblische Theologie ist nämlich nicht nur die biblische Theologie des Alten Testaments noch die biblische Theologie des Neuen Testaments allein, sondern die biblische Theologie des Alten und des Neuen Testaments in ihrer Gesamtheit. In meinem Buch „La loi, chemin du salut“ (Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1971) habe ich versucht, anlässlich eines bestimmten Themas, nämlich des Gesetzes, eine solche biblische Theologie in Gang zu setzen, und zwar in der Nachfolge von Lehrern hauptsächlich des Alten Testaments, unter denen ich besonders Gerhard von Rad, Walther Zimmerli und E. Jacob erwähnen möchte. So kann ich mich hier damit begnügen, die Frage zu stellen und zu sagen: Letzten Endes handelt es sich um eine solche biblische Theologie, die als Theologie der beiden Testamente in ihrer Verschiedenheit und in ihrer Einheit zu verstehen ist. Hier tut sich ein Arbeitsfeld auf, auf dem noch viel zu tun bleibt und immer zu tun bleiben wird.

*Obiger Beitrag wurde beim Kolloquium der Tübinger und der Straßburger evangelisch-theologischen Fakultäten, der vom 21. bis 23. April 1978 im Klingenthal im Elsass stattfand, vorgetragen. Er wurde zur Veröffentlichung von Pfarrer i. R. R. Wolff ins Deutsche übersetzt. Gekürzte französische Fassung: La théologie biblique. Concept et réalisation, in: Etudes Théologiques et Religieuses, 45, 1979, S. 397 – 409.*

*Literaturhinweise:*

*G. Ebeling, Was heißt „biblische Theologie“? In Wort und Glaube I, Mohr, Tübingen, 1960, S. 69ff.*

*H. J. Kraus, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments. Neukirchener Verlag, 2. Aufl. 1969.*

*H.J. Kraus, Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik. Neukirchener Verlag, 1970.*

*W. G. Kümmel, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Freiburg-München, 2. Aufl. 1970.*

*H. Clavier, Les variétés de la pensée biblique et le problème de son unité. Leiden, 1976.*

*H. Gese, Alttestamentliche Vorträge zur biblischen Theologie. München, 1977.*

*E. Jacob, De la théologie de l'Ancien Testament à la théologie biblique.*

*In „Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses (Strasbourg), 1977/4, S. 513 ff.*

*K. Haacker (ed), P. Stuhlmacher, H.J. Kraus, H.H. Schmid, Biblische Theologie heute. Neukirchen-Vluyn, 1977 (man findet dort zahlreiche Hinweise auf neuere Literatur).*

*Summary:*

*Biblical Theology, what it means and how to do it*

*What "biblical theology" is, is defined in a first part on the basis of the 16th century Reformation. It is shown that the affirmation of the "sola scriptura" is dialectic. It includes the distinction between law and gospel, Scripture and Church, canon and "canon in the canon". On this basis, a biblical theology cannot be but a systematic, theological endeavour. The historic and critical exegesis which leads to an atomization in the understanding of the bible is not sufficient. How such a biblical theology may be realized, is the content of the second part. It is necessary to go to the very basic experience of God which is reflected in many ways in the texts and to account for it to-day. Biblical theology leads to an apologetic theology.*