

Geschichte in der Weise der Korrespondenz zueinander ins Verhältnis gesetzt werden, so daß sich die Frage stellt, ob dann die Geschichte noch etwas bringen kann, ob das nicht eine Metaphysizierung des Christuseignisses ist. Gegenüber Hans Küng betonte Kasper, die klassische Frage nach der Person Jesu: „Wer war er nun eigentlich?“ lasse sich nicht umgehen. Es gehe um die Identität des einen Subjekts (Grillmeier) und die Frage nach der Präexistenz.

Der gemeinsame Fehler der Christologie von oben und der Christologie von unten ist — so Kasper — der, daß die Frage nach der Einheit von *Gottheit* und *Menschheit* abstrakt gestellt wird. Die Schrift stellt diese Frage konkret nach der personalen Einheit Jesu mit seinem Vater. Deshalb ist vom einmaligen personalen Verhältnis zwischen Jesus und *seinem* Vater auszugehen. Die spätere Christologie ist die ontologische Explikation dieses personalen Verhältnisses. In diesem Verhältnis wird endgültig offenbar, wer Gott ist. Deshalb gehört es ins ewige Wesen Gottes hinein. Gott ist von Ewigkeit relational. Die Selbstmitteilung des Vaters erschöpft sich aber nicht in dieser Relation, sondern weitet sich im Geiste aus, in dem das eschatologische (= einmalige und bleibend endgültige) Christuseignis ans Ende kommt. Einheit und Unterschiedenheit von Gott und Mensch in Jesus Christus lassen sich nur trinitätstheologisch begründen: Der Geist als die Vermittlung von Vater und Sohn ist auch die Vermittlung Gottes in die Geschichte. Eine trinitarisch und pneumatologisch begründete Christologie kann das legitime Anliegen der Christologie von unten aufgreifen. Die Relation Vater-Sohn ist als *das* Grundmodell zum Wirklichkeitsverständnis aufzufassen.

Die abschließende Diskussion konnte eigentlich nicht mehr, als die ganze Problematik noch einmal bewußt zu machen: Ist die Analogie des Personbegriffs bedacht? Ist nicht eine moderne Personalität in Gott hineingetragen? Ist die Frage nach der Einheit der Person letztlich nicht eine abstrakte Frage? — Notwendigerweise konnte auf der Tagung das Grundproblem der Vermittlung vom historischen Jesus zum heutigen Gläubigen nicht gelöst, sondern nur ein weiteres Mal herausgearbeitet werden. Daß Jesus der Sohn Gottes *ist*, darüber besteht keine Uneinigkeit. Die Frage, was dieses „ist“ bedeutet und wie es verkündet werden soll, blieb im Raume stehen.

Neues Selbstvertrauen?

Im ganzen, so scheint es, spiegelte diese Tagung die allgemeine kirchliche Situation wider. Die Verunsicherung ist gewichen, die Sammlung der Kräfte hat eingesetzt, man fühlt sich frei für eine Besinnung auf das Wesentliche, die klassischen Antworten der Tradition werden neu entdeckt und neu aufgegriffen, was bleibt, ist das Problem ihrer Vermittlung in den modernen Kontext. Das Selbstvertrauen, solche Vermittlung leisten zu können, ist in der augenblicklichen Situation fast schon wieder überraschend groß. Und es mag die Gefahr bestehen, daß der Hinweis, wir erlebten heute den Abbruch eines mehr als tausend Jahre herrschenden Seinsverständnisses und damit den Übergang von der *unmittelbaren* Normierungskraft der Glaubensformeln zu einer nur mehr *mittelbaren*, daß dieser Hinweis zu wenig beachtet und bedacht wird.

Gerbert Brunner

Theologische Zeitfragen

Bedarf der Christ des Alten Testaments?

Der Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewußtsein

Die Bestrebungen, die Bedeutung des Alten Testaments für den christlichen Glauben in Frage zu stellen oder gar ganz zu leugnen, sind fast so alt wie der christliche Glaube selbst. Sie reichen von der frühen Christenheit (Markion) über das Mittelalter (Katharer) bis zur Neuzeit (*Friedrich Schleiermacher*, *Adolf v. Harnack*). Wenn daher das Zweite Vatikanische Konzil auch das AT ohne Einschränkung als positive Quelle der göttlichen Offenbarung be-

jahte, so war dies zumindest keine Selbstverständlichkeit. Freilich, blickt man auf die kirchliche Verkündigung und die Theologie der Gegenwart, so erheben sich nicht unerhebliche Zweifel, ob sich in diesem Bekenntnis zum AT als einer Sammlung „hoher Lehren über Gott, heilbringender menschlicher Lebensweisheit und wunderbarer Gebetsschätze“ (vgl. Dei Verbum IV. 15) die lebendige kirchliche Überzeugung ausspricht.

Das AT in den lehramtlichen Verlautbarungen

Man mag es zunächst einfach mit der zurückliegenden theologischen Ausbildung und der traditionellen „Abneigung gegenüber fundamentalen alttestamentlichen Haltungen und Anschauungen, die ihre Lebenskraft aus dem gnostisch-spiritualistischen Erbe der westlichen Christenheit bezieht“¹, begründen, daß das AT bei der theologischen Bewußtseinsbildung innerhalb des Zweiten Vatikanischen Konzils offensichtlich von so geringer Bedeutung war, daß man es — im Gegensatz zu den Lehren der Kirchenväter und den Beschlüssen früherer Konzile — selbst in den entscheidenden Konstitutionen fast ganz übergehen konnte.

Die relativ häufigste Erwähnung findet das AT in *Dei Verbum*: 8 von 12 alttestamentlichen Stellen werden als Beleg für Gottes Heilsplan angeführt, durch dessen Verwirklichung Gott sich Israel derart offenbarte, daß es „Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, daß es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte“ (Nr. 14). Die restlichen vier alttestamentlichen Stellen dienen der näheren Qualifikation des Offenbarungswortes als ewig bleibendes Freundeswort, durch das Gott mit den Menschen in Austausch tritt. Zur rechten Beurteilung dieser Verweise auf das AT gilt jedoch zu beachten, daß sie über die ganze Konstitution zerstreut sind und weder deren Grundgedanken noch deren Grundgerüst maßgebend beeinflussen. Wenn sie fehlten, würde man sie nicht vermissen.

Ohne sachliche Bedeutung blieb das AT auch für die *Kirchenkonstitution*, die dem AT zunächst lediglich verschiedene durch die alttestamentliche Prophetie zubereitete *Bilder* entnimmt, in denen das innerste Wesen der Kirche aufleuchtet (Nr. 6). Im Lichte von Jer 31, 31—34 versteht die Konstitution sodann die Geschichte Israels als „Vorbereitung und Muster jenes neuen und vollkommenen Bundes, der in Christus geschlossen, und der vollen Offenbarung, die durch das Wort Gottes selbst in seiner Fleischwerdung überbracht werden sollte“ (Nr. 9). Die Erinnerung an Ps 2, 8; 71, 10; Jes 60, 4—7 hindert die Kirche oder das Gottesvolk daran, mit der Verwirklichung des Gottesreichs dem zeitlichen Wohl eines jeden Volkes irgend etwas zu entziehen (Nr. 13). Schließlich findet die Konstitution — mit Verweis auf Gen 3, 15, jedoch gegen den Literalsinn der Stelle — Maria bereits am Beginn der im AT beschriebenen Heilsgeschichte schattenhaft angedeutet (Nr. 55).

Eine noch geringere Berücksichtigung findet das AT in den übrigen Konzilsveröffentlichungen, selbst in jenen Verlautbarungen, die das Verhältnis der Christen zur modernen Welt zum Gegenstand haben. Und doch hätte sich gerade hier die Möglichkeit geboten, „die unvergleichliche Bedeutung der alttestamentlichen Gottes- und Schöpfungsauffassung für die gegenwärtige Situation der Kirche aufzuzeigen, da der Mensch sich wissenschaftlich-technisch mit der Schöpfung auseinandersetzt und über sie zu verfügen sucht“².

Nachdenklicher als diese (traditionsbedingte) Vernachlässigung des AT in den Konzilsdokumenten stimmt nun aber die Beobachtung, daß das AT auch auf die nachkon-

ziliaren kirchlichen Verlautbarungen ohne erkennbaren Einfluß blieb. Zwar diente das AT der Apostolischen Konstitution „Paenitemini“ vom 17. Februar 1966 als Beispielsammlung für die rechte Buße. Auch griff Paul VI. (wenigstens) in seiner Botschaft zum achten Welttag der geistlichen Berufe am 2. Mai 1971 ausführlich auf die biblische Überlieferung von Gott als dem guten Hirten seines Volkes zurück. Und schließlich wurde Israels Auszug aus Ägypten und seiner anschließenden Wüstenzeit wenigstens in den Anmerkungen der Instruktion „Venite seorsum“ über das beschauliche Leben und die Klausur der Nonnenklöster vom 15. August 1969 gedacht, doch in all diesen Fällen kommt der Botschaft des AT keine eigenständige Bedeutung zu. Die Zuwendung zum AT scheint eher zufällig zu sein³. Auch in diesen drei Fällen, in denen die päpstlichen Verlautbarungen *ausnahmsweise* auf das AT zu sprechen kommen, könnte die Berufung auf das AT fehlen, ohne daß man etwas Entscheidendes vermissen würde.

Kein anderes Bild bietet das kirchliche Leben unseres Landes. So sucht man beispielsweise in den Hirtenschreiben, die zwischen 1966 und 1973 von der Deutschen Bischofskonferenz erlassen wurden, ebenso vergebens irgend einen Bezug zum AT wie bei den verschiedenen Predigten und Ansprachen auf der Gemeinsamen Synode der Bischöfe in der Bundesrepublik Deutschland. So überrascht es auch nicht, daß weder für die am 4. August 1971 von der bischöflichen Kommission für gesellschaftspolitische Fragen veröffentlichte Stellungnahme zu „Verantwortung im Wohlstand“ die sozialkritische Botschaft alttestamentlicher Propheten bedenkens- und erwähnenswert war, noch die Bedeutung der prophetischen Berufung bei der Diskussion um die „Beteiligung der Laien an der Verkündigung im Gottesdienst“ erkannt wurde. Wollte man aus den offiziellen päpstlichen und bischöflichen Verlautbarungen einen Schluß auf die Notwendigkeit des AT für den christlichen Glauben ziehen, so müßte man diese ohne Zweifel verneinen.

Das AT in der Liturgie

Wie beziehungslos weite Kreise in der Kirche dem AT gegenüberstehen, läßt sich auch dort erkennen, wo scheinbar das Gegenteil bewiesen wird — bei der vermehrten Einführung alttestamentlicher Lesungen in die Sonn- und Werktagsgottesdienste. Befragt man nämlich die von der Kongregation für den Gottesdienst am 25. Mai 1969 vorgelegte offizielle „Einführung in die Leseordnung“ nach den Kriterien, die für die Auswahl der Lesungen bestimmend waren, so vermißt man in ihr jede hermeneutische Vorüberlegung. Die Frage nach der Möglichkeit oder gar Notwendigkeit einer *christlichen* Interpretation des AT wird überhaupt nicht berührt. Als entscheidendes Auswahlkriterium wird vor allem die Entsprechung der je-

weiligen Lesung zum Tagesevangelium genannt. „Damit wollte man eine zu große Unterschiedlichkeit der Lesungen innerhalb der einzelnen Messen vermeiden und vor allem auch die Einheit von Altem und Neuem Testament unterstreichen“ (16, 2.2). Bedenkt man freilich das Ziel dieser erweiterten Leseordnung — den Gläubigen den Tisch des Gotteswortes reicher zu bereiten —, so muß man in einem solchen Auswahlprinzip eher ein Hindernis als eine Hilfe zur Erreichung dieses Zieles sehen.

Versteht man nämlich das *gesamte* AT als „Wort Gottes“, dann kann man nicht außer acht lassen, „daß das Alte Testament nicht in der Kirche entstanden . . . ist, sondern von der Kirche übernommen wurde“. Dann muß die Aufgabe des christlichen Verkündigers aber darin bestehen, „das *besondere* Wort des Alten Testaments in der Kirche und für die Kirche . . . zu Gehör zu bringen“⁴. Diese Besonderheit wird aber dort gefährdet, wo vor allem die Entsprechung von Altem und Neuem Testament gesucht wird. Denn je ängstlicher man „bemüht ist, überall das Christliche oder das dem Neuen Testament Entsprechende zu suchen, desto eher wird man das besondere Wort des Alten Testaments überhören“⁵. Geht man aber davon aus, „daß Jesus Christus das letzte und alles umfassende Wort Gottes ist, daß also die Jesus Christus verkündende Botschaft des Neuen Testaments unser letzter Maßstab sein muß, so daß das Alte Testament für uns nur Wort Gottes sein kann, wenn es in Harmonie zur Botschaft des Neuen Testaments verstanden und ausgelegt wird“⁶, dann bedarf es bei jeder alttestamentlichen Lesung einer Sachentscheidung, ob sie auch in der Kirche Jesu Christi als Gottes Wort verkündet werden kann oder nicht. Doch auch zu einer solchen Sachentscheidung kam es hier nicht. An ihre Stelle traten pastorale Erwägungen: „Aus pastoralen Gründen enthalten die Lesungen für die Sonntage und für die Hochfeste keine wirklich schwierigen Texte, seien es einerseits objektive Schwierigkeiten aus literarischen, kritischen oder exegetischen Gründen oder andererseits gelegentlich auch Verständnisschwierigkeiten für die Gläubigen“ (7c, vgl. 7d; 8b.c).

So besteht auch nach der Einführung dieser erweiterten Leseordnung nur wenig Hoffnung, daß das alttestamentliche Gotteswort in Zukunft zu einem prägenderen Faktor im kirchlichen Bewußtsein werden könnte.

Das AT im Unterricht

Diese Skepsis verringert sich nur wenig, wenn man die augenblickliche religionspädagogische und katechetische Situation näher betrachtet — und dies nicht einfach wegen der weitverbreiteten Bibelmüdigkeit bei Lehrern und Schülern, sondern wegen der gegenwärtigen Konzeption des Religionsunterrichts selbst. Nach fast einhelliger Auffassung hat sich nämlich „der Religionsunterricht der Zukunft an den Problemen, Fragen und Bedürfnissen der Schüler und der Schule zu orientieren“⁷, da er wie die übrigen Unterrichtsfächer „die heranwachsende Genera-

tion darauf vorbereiten soll, daß sie die späteren Anforderungen und Lebenssituationen bestehen kann und zugleich die Fähigkeit entwickelt, in Verantwortung und Selbstbestimmung ihr Leben zu führen“⁸. Dementsprechend zielt die gesamte biblische Unterweisung in der (wohl alles entscheidenden) Sekundarstufe I, d. h. in der 5. bis 10. Klasse, auf die Fähigkeit ab, „die Bibel als Buch der Kirche in ihrem Anspruch zu verstehen“, d. h. konkreter, „die Bibel als Buch der Kirche und Zeugnis des Glaubens verstehen; Sprachformen und literarische Gattungen biblischer Texte interpretieren und auslegen können; die Bedeutung der Bibel für die Geschichte Israels, die Geschichte der Kirche und die Geschichte der Menschheit aufzeigen; offen werden für den Anspruch biblischer Texte“⁹. Ähnliche Zielbestimmungen finden sich in den Rahmenplänen für den Religionsunterricht an den weiterführenden Schulen¹⁰.

Nun wird man die ausdrückliche Berücksichtigung der Schülersituation auch beim Bibelunterricht gewiß ebenso begrüßen wie das große Bemühen, den Schüler zu einem *sachgerechten* Umgang mit biblischen Texten zu befähigen. Auch muß man zugeben, daß die Schüler der Sekundarstufe I mit wichtigen Texten des AT vertraut gemacht werden¹¹. Dennoch wirft diese Konzeption des Religionsunterrichts gerade hinsichtlich des alttestamentlichen Bibelunterrichts schwerwiegende, noch keineswegs gelöste Fragen auf:

1. „Verführt . . . der angestrebte Ausgangspunkt bei der Lebenswirklichkeit des Schülers nicht zu einer verhältnismäßig schmalen Auswahl biblischer Tatbestände“¹², so daß es keineswegs sicher ist, daß die zentralen Aussagen des AT im Lauf des Religionsunterrichts überhaupt einmal zur Sprache kommen?
2. Besteht nicht die Gefahr, daß selbst noch bei dieser schmalen Auswahl die wirkliche Aussageintention der einzelnen Texte und Textgruppen unberücksichtigt bleibt? Genügt es beispielsweise, als Ziel des Themenfeldes „Exodustradition“ anzugeben: „Die Schüler sollen: am Beispiel der Exodustradition aufzeigen können, wie biblische Überlieferungen gestaltet wurden; darlegen können, daß die Bibel Geschichte nicht einfach beschreibt, sondern angesichts der je neuen Lebenswirklichkeit die Geschichte aus dem Glauben deutet“? Haben die Schüler die Bedeutung der Exodustradition verstanden, wenn sie sich aufgrund der Beschäftigung mit den einschlägigen atl. Texten zugleich den „Zugang zu einem zentralen Motiv der jüdisch-christlichen Religionsgeschichte erarbeiteten, dessen Wirkungsgeschichte nachhaltig Kirche und abendländische Kultur mitgestaltet hat“¹³? Ähnliches ließe sich zu der beliebten Verwendung von alttestamentlichen Prophetentexten im Zusammenhang mit sozialkritischen Themen im Religionsunterricht sagen¹⁴.
3. Kann sich der *christliche* Religionsunterricht damit zufriedengeben, alttestamentliche Texte sachgerecht zu interpretieren, ohne sie vom NT aus zu hinterfragen¹⁵? Ohne Zweifel können die Schüler z. B. die Texte von der Land-

nahme Israels nur verstehen, wenn sie die Lebensweise der Halbnomaden kennen und wissen, was es für diese bedeutet, sesshaft zu werden. Und ohne Zweifel sollten sie nach der Beschäftigung mit diesen Texten auch den historischen Vorgang der Landnahme vereinfacht darstellen können¹⁶. Doch genügt dies? Müßte in diesem Zusammenhang nicht auch etwa das Problem des „heiligen Kriegs“ aufgegriffen und im Licht der neutestamentlichen Botschaft behandelt werden? Eine derartig kritische Korrespondenz von alt- und neutestamentlichen Texten und Themen vermißt man jedoch zumindest auf der Sekundarstufe I¹⁷, und auch für den übrigen Religionsunterricht scheint es zwischen AT und NT fast nur das Verhältnis von Verheißung und Erfüllung zu geben.

Der Rahmenplan für den katholischen Religionsunterricht an beruflichen Schulen (Entwurf II b) nennt als eines der Lernziele der Einheit *Das Judentum und seine Geschichte*: „Verstehen, welche Bedeutung das AT für die Christen hat“, und als die dazugehörigen Inhalte werden angeführt: „Geschichte Israels als Heilsgeschichte und Vorgeschichte des neuen Gottesvolkes — Juden und Christen bekennen sich zu demselben ‚einen‘ Gott — Jesus Christus als Ziel der Heilsgeschichte.“ Ähnliche Gründe nennt *W. Trutwin* in seinem Lehrbuch zur Offenbarung und Geschichte des Alten Bundes für höhere Schulen *Gesetz und Propheten* (Düsseldorf⁵1972): Die Kirche hält am AT fest, denn 1. ist das AT die Bibel Jesu; 2. ist das Gottesbild des AT und NT das gleiche und 3. enthält das AT die Verheißungen Gottes, deren Erfüllung das NT verkündet. Erst in dem neuen „Lehrplanentwurf für Grundkurse in Evangelischer und Katholischer Religionslehre auf der reformierten Oberstufe der Gymnasien von Baden-Württemberg“, der zum 1. Dezember 1972 zunächst auf der neugestalteten gymnasialen Oberstufe und Sekundarstufe II ad experimentum auf zwei Jahre zugelassen wurde und zum Beginn des Schuljahres 1974/75 als ordentlicher und allgemein verbindlicher Bildungsplan für die Schuljahre 11–13 aller allgemeinbildenden und beruflichen Gymnasien eingeführt wurde, werden auch die *Unterschiede* zwischen AT und NT ausdrücklich thematisiert. Als Lernziele zum Thema *Judentum und Christentum* werden genannt: „Atl. Traditionen in kirchlichen Texten und Gebeten identifizieren und in ihrem Bedeutungswandel erklären und interpretieren können. Das Verhältnis des altbundlichen und des neubundlichen Volkes zu seinem Gott unterscheiden und als Entfaltung der einen ursprünglichen Geschichtsmächtigkeit verstehen lernen und deuten können . . . Aufzeigen können, inwiefern Jesus den Rahmen des Alten Bundes sprengt und weswegen er in Konflikt mit der Überlieferung kommen mußte“¹⁸.

Freilich, betrachtet man die herkömmlichen Hilfsmittel für die Hand des Religionslehrers, bleibt es unklar, wie der einzelne Lehrer zu solchen Aufweisen befähigt werden soll. Denn für die meisten katholischen religionspädagogischen Arbeiten zur „Bibel im Unterricht“ ist es offensichtlich irrelevant, ob alt- oder neutestamentliche Texte behandelt werden¹⁹.

Wo das „Neue des Evangeliums“ innerhalb des Religionsunterrichts zur Sprache gebracht wird, geschieht dies zu meist nur in Abhebung von einem karikierten Judentum

der Zeit Jesu²⁰, nicht aber in Auseinandersetzung mit jenem positiven frühjüdischen Glaubensverständnis, das im AT grundgelegt ist und sich keineswegs nur als Abfall von diesem begreifen läßt. Auf diese Weise wird der Eindruck der einfachen Erfüllung des AT im NT — und damit auch der Überholung des AT durch das NT — jedoch nur verstärkt. Daher dürfte es auf diesem Weg kaum gelingen, dem AT im Bewußtsein der heranwachsenden Gläubigen ein größeres Gewicht zu geben.

Das AT in der theologischen Literatur

Ist man gerecht, muß man zugeben, daß sich in dem katechetischen und religionsunterrichtlichen Umgang mit dem AT letztlich nur jene Unklarheit und Gleichgültigkeit auswirkt, die für die Haltung der gegenwärtigen Dogmatik dem AT gegenüber kennzeichnend ist. Nicht als ob das AT in den neueren Dogmatiken und Glaubensbüchern übersehen würde. Zumindest bei der Frage nach der Offenbarung wird des AT gedacht, und hin und wieder finden sich auch einzelne alttestamentliche Exkurse bzw. Vorschaltungen. Doch da diese dogmatischen Besinnungen auf das AT die *Geschichte* des alttestamentlich-jüdischen Glaubens nicht kennen oder ernstnehmen („Es handelt sich hier weder um das NT als Schrift noch um die Geschichte des Volkes Israel im einzelnen, sondern um das Wesen der heilsgeschichtl. Periode, die man als AT [Alter Bund] bezeichnet, wie diese vom Neuen Bund her aus den dogmatischen Quellen der Theologie erfaßt wird.“²¹) bzw. da diese alttestamentlichen Vorschaltungen im folgenden nur sehr oberflächlich aufgenommen werden²², kommen nicht nur die einzelnen Dogmatiker zu sehr subjektiven Wertungen, sondern es bleibt auch die in Israel gemachte und im AT niedergelegte Glaubenserfahrung ohne echte Auswirkung auf die jeweilige Gesamtdogmatik²³. Ein Beispiel möge das Gemeinte verdeutlichen.

Für den *Holländischen Katechismus*²⁴ (HollKat) ist im AT „eine wachsende Verfeinerung zu entdecken“ (69), so daß „was im Alten Testament auf niedriger Stufe und in grober Weise nach oben strebt, im Neuen geistlich und klar erscheint“ (71); denn Gott ist mit einer primitiven Menschheit auf dem Weg, bei der sich erst mit der Zeit die Sitten verfeinern (vgl. 68). Dementsprechend beginnt der alttestamentliche Glaube für den Holländischen Katechismus mit einer „rauen Zeit“ (43), der jedoch „von Generation zu Generation immer aufs neue geistlicher formuliert“ (46) wird, bis am Ende „im jüdischen Volk . . . zahlreiche einfache tiefgläubige Menschen (leben), die ihre eigene Unzulänglichkeit erkennen und mit ihrer ganzen Erwartung Ausschau nach dem Kommen Gottes halten. Die ‚Armen Jahwes‘ nennt man sie. Mitten unter ihnen wird in der Nähe Jerusalems die Wiege Jesu für alle Menschen stehen“ (45 f.). Verständlicherweise werden hier auch die für Israels Glaubensleben maßgebenden Größen „Wort, Gesetz und Weisheit“ grundsätzlich positiv be-

urteilt. „In Wort, Gesetz und Weisheit hat ein erster verschleierter Kontakt des Sohnes Gottes mit der Menschheit stattgefunden. Die Fleischwerdung des Wortes, die Erscheinung der Weisheit hat sich darin vorbereitet“ (54). Eine derart positive Wertung des alttestamentlichen Glaubenslebens hat nun freilich eine doppelte Konsequenz: 1. Da es sich hier um einen fortwährenden *Aufstieg* zum NT handelt, kann es nur noch „manchmal gut sein“, auf es zurückzugreifen. Konsequenterweise bedarf der Holländische Katechismus an keinem wichtigen Punkt des alttestamentlichen Zeugnisses. 2. Es wird schwer verständlich, weshalb Jesus dann doch von seinem Volk verworfen wurde. Logischerweise muß sich der Holländische Katechismus hier mit sehr allgemeinen Wendungen begnügen²⁵.

Im Gegensatz zu dieser positiven Beurteilung der alttestamentlichen Geschichte durch den Holländischen Katechismus muß der Alte Bund nach *Karl Rahner*²⁶ „durch die sittliche Untreue des (atl.) Volkes“, d. h. durch die menschliche Absolutsetzung dieses Bundes, als gescheitert gelten (82). Was in ihm Gnade war, gehörte keineswegs zu ihm; denn nicht er, sondern der Neue Bund war ja von Gott gemeint. Daher war er auch „das ‚Gesetz‘, das fordert, ohne zu geben, wozu es anfordert (zum Geist Gottes, zu seinem Leben, zur Heiligkeit und Gnade), ist es bloß äußere Legalität und levitische Heiligung, knechtende Bindung an das von Gott Verschiedene allein“ (82). Es ist verständlich, daß nach einer solchen Bewertung des Alten Bundes den konkreten alttestamentlichen Zeugnissen keinerlei maßgebende Bedeutung eingeräumt wird. Nicht zufällig setzt sich Rahner nur *einmal* — im Zusammenhang mit dem Problem des Monogenismus — mit einem alttestamentlichen Text direkt auseinander²⁷.

Nun kann freilich kein Zweifel daran bestehen, daß eine derartige Interpretation des Alten Bundes nur für den möglich ist, der von der ganzen konkreten Glaubensgeschichte Israels absieht²⁸, in der — zumindest seit dem babylonischen Exil — eben nicht der Versuch der Selbstbehauptung dominiert, sondern das Bemühen, der Gnade Gottes in Gehorsam und Liebe zu entsprechen²⁹. Gerade weil die Frommen des Alten Bundes bemüht waren, sich „in gehorsamem Glauben dem Heilshandeln Gottes . . . dem Unübersehbaren der Göttlichen Verfügung und ihrer verborgenen Absicht anzuvertrauen“³⁰ — dargestellt im unerschütterlichen Ja zu Gottes Tora, um deretwillen sie sich nicht nur von den übrigen Völkern, sondern auch von einzelnen Gruppen des eigenen Volkes angefeindet und diskriminiert erleben mußten (vgl. 1 Makk 1; Qumran) —, nur deshalb bildete sich jene Theologie und Spiritualität im Alten Bund heraus, die dann zum großen Hindernis für die Botschaft Jesu wurde. Solches wird freilich nur dem klarwerden, der auch die spätatl. und frühjüdischen Glaubenstexte zur Kenntnis nimmt.

Das heißt, sowohl der Holländische Katechismus als auch Rahner fällen ihr Urteil über das AT, ohne den alttesta-

mentlich-frühjüdischen Glaubensvollzug wirklich ernst zu nehmen. Damit bleibt aber beide Male das eigentlich Erregende des AT unbegriffen — die Tatsache nämlich, daß das Scheitern des Alten Bundes die Konsequenz einer aufrichtig gemeinten, aber offensichtlich doch verfehlten Antwort auf die immer klarer erkannte Gnade Gottes war; daß also das AT keinesfalls nur als ein „göttlich interpretierter Modellfall einer vorchristlichen Religion“ (Rahner) aufgefaßt werden darf, es vielmehr aufzeigt, wie der gutwillige Mensch unter Gottes *besonderer* Gnade *natürlicherweise* zu denken, handeln und antworten geneigt ist. Damit vermöchte das AT aber auch das *christliche* Verhalten auf Gottes Gnade hin — in Theorie und Praxis — zu problematisieren, da es sich in vielem von dem der alttestamentlich-frühjüdischen Frommen eben kaum oder gar nicht unterscheidet.

Jesus und das AT: eine unbeantwortete Frage

Von welcher geringeren sachlicher Relevanz das AT für die gegenwärtige katholische Dogmatik und das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein ist, läßt sich schließlich auch an den folgenden drei Veröffentlichungen feststellen, die wohl — jede auf ihre Weise — als beispielhaft für die heutige Dogmatik gelten dürfen.

1. *Walter Kasper, Jesus der Christus*³¹. Überzeugt, daß die gegenwärtigen ekklesiologischen Probleme auf der Ebene der Ekklesiologie allein nicht gelöst werden können, bemüht sich Kasper um eine vertiefte Besinnung auf den eigentlichen Grund und Sinn der Kirche. „Sinn und Grund der Kirche ist aber nicht irgendeine Idee, kein Prinzip und kein Programm . . . (sondern) eine Person, die einen ganz konkreten Namen hat: Jesus Christus . . . Allein von dieser Mitte her und auf sie hin können die die Kirche bedrängenden Probleme gemeinsam gelöst werden“ (13 f.). Innerhalb dieser christologischen Besinnung kommt der Frage nach dem historischen Jesus eine besondere Bedeutung zu; denn „der kirchliche Glaube hat . . . im irdischen Jesus, so wie er uns durch die historische Forschung zugänglich ist, ein relativ eigenständiges Kriterium, ein ein für allemal gesetztes Gegenüber, an dem er sich immer wieder messen muß“ (41). Bei dieser Frage nach dem historischen Jesus fällt nun aber auf, daß dem AT kaum eine Bedeutung zugemessen wird, obgleich Kasper zu Beginn seiner Darstellung der „Geschichte und (des) Geschicks Jesu Christi“ (73–188) ausdrücklich betont: „Jesus läßt sich nicht in vordergründiger Weise modernisieren. Er ist ein Jude, der in der Welt des Alten Testaments lebt und dort seine geistigen Wurzeln hat“ (80). Und kurz darauf: „Jesus stand vom Anfang an im Widerstreit der Meinungen. Er zwang zur Entscheidung. In dieser Entscheidung geht es um die Grundlagen des Judentums und des Alten Testaments“ (82).

Nicht als ob das AT ganz unerwähnt bliebe. Es wird zum besseren Verständnis bestimmter neutestamentlicher Wör-

ter, Begriffe und Darstellungsweisen (76.123.129.163.171 u. ö.) sowie der Empfindungs- und Vorstellungswelt Jesu bemüht (98 ff. 114 f. 138 u. ö.). Auf das AT wird auch bei der Skizzierung größerer geistesgeschichtlicher Zusammenhänge verwiesen (84.96 f. 168.192 f. u. ö.). Dennoch bleibt die entscheidende Frage unberücksichtigt und unbeantwortet: Was bedeutet es für unser Gottesverständnis, daß Jesus durch jene Theologie und Frömmigkeit abgelehnt wurde, die ihre unbestreitbaren Wurzeln im AT hatte und ihre treibende Kraft aus „dem Gesetz und den Propheten“ empfing? War diese Ablehnung einfach die Folge einer völligen Verkehrung des alttestamentlichen Glaubens durch das frühe Judentum? Wenn beispielsweise festgestellt wird, daß sich Jesu Verkündigung deutlich von der Vorstellung des frühen Judentums von dem rein transzendenten Gott unterscheidet (92), müßte doch auch gefragt werden, was zur *besonderen* Ausprägung dieser ja bereits im AT grundgelegten Überzeugung führte. Man würde dann sehr rasch entdecken, daß es dieselben Gründe waren, die das NT veranlaßten, die Menschheit Jesu zugunsten seiner Göttlichkeit zurückzudrängen (vgl. Mk 3, 23 : Mt 12, 25 par; Mk 6, 6 : Mt 13, 58 par; Mk 6, 52 f. : Mt 14, 33; Mk 9, 36 : Mt 18, 2 par; Mk 10, 18 : Mt 19, 17 u. ö.). Damit stellt sich aber die Frage: Inwieweit bedeutet die von Jesus gebrachte „Revolution in der Sicht Gottes“ (198, vgl. 126) auch eine Krisis der alttestamentlichen Offenbarung, und inwieweit wurde diese Revolution in der christlichen Theologie, ja im NT selbst durchgehalten?

So bleiben — bei allen Vorzügen dieser Christologie — wichtige Fragen des christlichen Gottesverständnisses und der christlichen Spiritualität unerörtert, da das AT und seine frühjüdische Wirkungsgeschichte nur am Rande (und leider auch etwas verzerrt, vgl. 80.93 f. 95.96.222) berücksichtigt wird.

Mißverständener Väterglaube ?

2. Einen ganz anderen Eindruck erweckt *Joseph Ratzinger* mit seiner *Einführung in das Christentum*³², für den das christliche Credo nicht ohne das des AT verstehbar ist; denn „das christliche Credo greift mit seinen ersten Worten das Credo Israels auf, seine Glaubenserfahrung und seinen Kampf um Gott, der so zu einer inneren Dimension des christlichen Glaubens wird, den es ohne dieses Ringen nicht gäbe“ (79). Als Leitfaden für die grundlegende Besinnung auf den „biblischen Gottesglauben“ (84—102) dienen die beiden alttestamentlichen Gottesnamen Elohim und Jahwe; denn „in diesen Hauptbenennungen Gottes zeigt sich die Scheidung und die Auswahl, die Israel in seiner religiösen Welt vollzogen hat, und es wird zugleich die positive Option sichtbar, die in solcher Auswahl und in der voranschreitenden Umprägung des Ausgewählten sich vollzieht“ (84). Als wichtigste Einsichten dieser Besinnung werden dann genannt:

- a) Der zentrale Text alttestamentlichen Gottesverständnisses begegnet Ex 3, 13—15. Er begründet den entscheidenden Gottesnamen in Israel, indem er ihn geschichtlich im Ursprung der Volkswerdung Israels verankert und ihm dadurch eine inhaltliche Sinngebung verleiht, daß er das unverständliche Wort ‚Jahwe‘ auf die Wurzel ‚Haja‘ = Sein zurückführt (85).
- b) Mit der Formung des Jahwenamens gab Mose seinen Volksgenossen einen eigenen Gottesnamen und ein eigenes Gottesbild (88).
- c) Der Sinn der Jahwe-Botschaft ist nicht ohne den Glauben der Väter Israels zu verstehen, mit dem diese an die El-Religion anknüpften. „Indem die Väter Isra-els sich für El entschieden haben, haben sie so eine Wahl von größter Bedeutung getroffen: für das numen personale gegen das numen locale, für den personhaften und personbezogenen Gott, der auf der Ebene von Ich und Du zu denken und zu finden ist, nicht primär an heiligen Orten“ (91, vgl. 89).
- d) Der El-Glaube wurde in Israel vor allem in der Ausweitung auf Elohim aufgenommen. In diesem Vorgang verbirgt sich eine Erfahrung, die sich auf die Rede vom dreieinigen Gott hin öffnen läßt (92).
- e) Die Nennung Gottes als Jahwe in der Dornbuschszene ist eher eine Namensverweigerung als eine Namenskundgabe. Die Auslegung des Namens Jahwe durch das Wörtchen ‚Sein‘ dient so einer Art von negativer Theologie (94 f.).

Vergleicht man nun freilich die Auskünfte, die die alttestamentliche Exegese selbst zu den von Ratzinger angeführten Namen und Stellen gibt, mit dessen eigener Auslegung, so fallen die von ihm gezogenen Schlüsse weithin in sich zusammen:

ad a) Ex 3, 13—15 kann keinesfalls als zentraler Text des alttestamentlichen Gottesverständnisses angesehen werden; denn „wie okkasionell diese etymologische Deutung ist, sieht man daran, daß sich im ganzen Alten Testament kaum eine weitere Stelle findet, die eine Bekanntheit mit dieser elohistischen Interpretation des Jahwenamens verrät. Man soll ja nicht annehmen, der Erzähler habe mit ihr die für Israel theologisch grundsätzliche und normative Deutungsformel des Jahwenamens geben wollen.“³³

Ebenso abwegig ist die Annahme, Ex 3, 14 wolle Jahwe als den auslegen, „der ‚ist‘ . . . als das Sein gegenüber dem Werden, als das, was bleibt und besteht in allem Vergehen“ (so Ratzinger 95), denn „das verwendete Verbum ‚hajah‘ ist von Hause aus ein ‚dynamisches‘ Verbum mit der Bedeutung ‚geschehen, sich ereignen mit dem Effekt des Da-Seins‘ und wird nur äußerst selten und nur in lässigem Sprachstil im Sinne von ‚sein‘ (Copula) verwendet“³⁴.

ad b) Auch wenn man Mose eine bedeutende Rolle bei der Jahweverehrung in Israel zuschreibt, kann doch daran kein Zweifel mehr bestehen, daß „Jahwe“ keine Neuschöpfung des Mose ist, sondern bereits vor Mose — und außerhalb Israels — als „Gott eines heiligen Bergs“ bekannt war und verehrt wurde³⁵.

ad c) Der „Gott der Väter“ tritt uns nicht einfach unter den Namen El und Elohim, sondern unter der Formel „der Gott des NN“ entgegen — und nur dies ist der unter nichtseßhaften Gruppen verständliche Religionstyp, wo sich die Gottheit nicht am heiligen Ort eines bodenständigen Heiligtums, sondern einer Persönlichkeit kundgibt. Diese Besonder-

heit veränderte sich aber gerade damals, als die Israeliten ihren „Gott der Väter“ mit der El-Religion in ihrer Umwelt in Verbindung brachten. „Ein entscheidend neues Stadium des Väterglaubens setzt damit ein. Der einst im nomadischen Stadium nur personal gebundene Gott wird bodenständig, er wird an ein übernommenes Heiligtum lokal gebunden.“³⁶

ad d) Eine derartige Interpretation hat an den alttestamentlichen Texten keinen Anhalt. Selbst in den späten Schriften, zur Zeit des geläuterten Gottesverständnisses, kann Gott nicht Elohim, sondern einfach El heißen (vgl. Jes 40, 18; 43, 12; 45, 20.22 u. ö.)³⁷.

ad e) In Ex 3, 14 eine Namensverweigerung zu sehen ist zwar „vom rein grammatikalischen Standpunkt aus vielleicht eine von verschiedenen Deutungsmöglichkeiten, obgleich der Gebrauch des Wortes ‚dasein‘ (statt ‚heißen‘, was bei Annahme dieses Sinnes zu erwarten wäre) und die Verbform (Imperfektum!) nicht für sie sprechen. 3, 15 aber („Jahwe, der Gott Jakobs, hat mich zu euch gesandt. Das ist mein Name ewiglich, und so will ich angerufen sein von Geschlecht zu Geschlecht“) schließt völlig aus, daß der Name verweigert oder verschleiert werden soll. Also muß 3,14 als Namensklärung aufgefaßt werden.“³⁸

Dies aber bedeutet: Die von Ratzinger vorgelegte Interpretation der alttestamentlichen Gotteserfahrung wird von den alttestamentlichen Texten *nicht* gedeckt. Hier — wie auch an späteren Stellen (vgl. 104.224.243.248) — läßt Ratzinger gar nicht das AT zu Wort kommen, vielmehr dienen alttestamentliche Texte nur zum Anlaß, die eigenen theologischen Ansichten vorzutragen — eine Tatsache, die bereits sein einleitender Umgang mit dem Märchen „Hans im Glück“ (9) und seine Polemik gegen die moderne Exegese befürchten ließ (9.171 ff.160.164.198 u. ö.). Das heißt, *wenn* es sich bei diesem Buch wirklich um eine sachgerechte Einführung in das Christentum handelt, bedarf dieses nicht unbedingt des alttestamentlichen Zeugnisses. Dann läßt sich sein Wesen und seine Sinnhaftigkeit auch nur mit Augustinus-, Dante-, Pascal-, Sartre- und Camus-Zitaten einsichtig machen.

Christliches Leben ohne AT?

3. Der Eindruck, daß das Christentum nicht wirklich des AT bedarf, verstärkt sich fast zur Gewißheit, wenn man *Hans Küng, Christ sein*³⁹ als eine sowohl sachgemäße wie zeitgemäße Einführung ins Christsein ernst nimmt. Gerade wenn man bedenkt, daß die Geschichte nach Küng eine so wichtige Orientierungshilfe für die Gegenwart bietet (45), daß es ihm in diesem Werk um eine bewußte „Aktivierung der Erinnerung“ geht (113.116), überrascht es, daß das AT hierbei fast völlig ausfällt. Dies erstaunt um so mehr, als Küng — weit entschiedener noch als Kasper und Ratzinger — sowohl auf die Zusammengehörigkeit von Judentum und Christentum als auch auf die geschichtlichen Umstände des Lebens und Wirkens Jesu Wert legt. Deshalb versteht er „das Judentum“ nicht nur als eine der großen Weltreligionen (81—108), und deshalb widmet er auch „dem Juden Jesus“ und seinem „gesellschaftlichen

Kontext“ ein ganzes Kapitel (159 f.169—204). Und ohne Zweifel gelingt es Küng vor diesem Hintergrund, sowohl der Person und dem Werk Jesu deutliche Konturen zu geben, als auch beidem eine aktuelle Bedeutung abzugewinnen. Aber es bleibt auch hier letztlich unverständlich, weshalb es zu einer derartigen Theologie und Frömmigkeit kommen konnte, die Jesu Tod fast zwangsläufig zur Folge hatte. Gegenüber einzelnen rabbinischen Parallelen, mit deren Hilfe Jesus wiederum *nur* zu einem Juden gemacht werden soll, betont Küng zu Recht: „Von erst-rangiger Wichtigkeit ist, zu wissen, von welchen Voraussetzungen her, in welchem Gesamtzusammenhang, mit welcher Radikalität, mit welchen Konsequenzen für den Verkündigenden und die Hörenden etwas gesagt wurde“ (197). Aber müßte dies nicht auch bei der Beurteilung der jüdischen Gegner Jesu beachtet werden? Lassen sie sich jedoch ohne umfassende Berücksichtigung des AT verstehen? Doch nicht nur hier vermißt man den Brückenschlag zum AT. Auch in den Ausführungen zur christlichen Praxis (501—594) hat das AT keine Bedeutung. Das heißt, wer am Ende des Buches der Überzeugung ist, zum christlichen Leben des AT *nicht* zu bedürfen, hat seinen Verfasser wohl kaum mißverstanden.

Angesichts dieser unbestreitbaren praktischen Bedeutungslosigkeit des AT für das gegenwärtige kirchliche Bewußtsein und die gegenwärtige katholische Theologie dürfte eine Neubesinnung auf das Wesen der im Alten Bund ergangenen und im AT niedergelegten Offenbarung unumgänglich sein. Diese kann sich freilich nicht darin erschöpfen, daß man möglichst alle theologisch relevanten Begriffe und Vorstellungen in das AT zurückverfolgt und möglichst alle Bücher des AT neu auslegt — so wichtig diese Arbeiten auch immer sein werden. Von größerer Bedeutung werden vielmehr die Antworten auf folgende Fragen sein:

1. Worin unterscheiden sich die Gottes-, Welt- und Menschenverständnisse, die Hamartologie und Soteriologie der einzelnen alttestamentlichen Schriften und Bücher? Lassen sich hier durchgängige Aussagen, Widersprüche und Sackgassen erkennen?
2. Was waren die Ursachen, die zu derart unterschiedlichen Verständnissen führten, und welche Bedeutung kommt ihnen im Gesamt der alttestamentlichen Theologie zu?
3. Inwieweit muß die frühjüdische Theologie und Frömmigkeit als eine sachgerechte Entfaltung des alttestamentlichen Glaubenszeugnisses verstanden werden?
4. Gibt es eine Mitte des AT, bzw. gibt es alttestamentliche Aussagen und Glaubenserfahrungen, die in Katechese und Religionsunterricht *unbedingt* zur Sprache gebracht werden müssen?
5. Was kann innerhalb des AT nach christlichem Verständnis als bleibendes göttliches Wort gelten?
6. Meldet sich in dem sich verändernden alttestamentlich-frühjüdischen Bewußtsein von Gott und Welt etwa ein Denken, das als beispielhaft für das Denken eines jeden „frommen“ Menschen gelten kann?

7. Bedarf der Christ tatsächlich des AT?

Erst wenn die *Problematik* des AT für den christlichen Glauben (wieder) bewußt geworden sein wird, läßt sich wohl eine wirkliche Schätzung des AT durch die Kirche und Theologie ernsthaft erhoffen.

Meinrad Limbeck

¹ O. Loretz, die hermeneutischen Grundsätze des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: O. Loretz/W. Strolz, Die hermeneutische Frage in der Theologie. Freiburg 1968, 469—500, hier 476. ² Loretz a. a. O. 474. ³ Die Notwendigkeit der Buße ergibt sich für Paul VI. vor allem aus dem Beispiel und der Botschaft Jesu sowie aus dem Wesen der Kirche. Das Besondere der im AT bezeugten Buße besteht darin, daß bei ihr der religiöse Charakter der Buße noch klarer als bei den übrigen Menschheitsreligionen zutage tritt. — Die Besinnung auf Gott als „den Hirten Israels“ legt Paul VI. der Liturgie nahe, denn „dieser Welttag fällt ja auf den Sonntag, dessen Liturgie uns das ausdrucksstarke Bild des guten Hirten zum Betrachten vor Augen stellt“. — Von welcher geringeren sachlicher Bedeutung endlich Israels „transitus seu exodus“ für die Instruktion „Venite seorsum“ ist, zeigt sich schon daran, daß sie auf beides außerhalb der Einleitung überhaupt nicht mehr zu sprechen kommt. Im übrigen ist der Exodus Israels für die päpstliche Instruktion — im Gegensatz zur atl. Wertung und im direkten Widerspruch zu der in Anm. 6 zitierten Prophetenstelle Hos 2, 16—25 — nur unter einem negativen Aspekt bedeutsam: Der Durchzug durch die Wüste läutert — vera exodus, cordis conversio est. ⁴ C. Westermann, Zur Auslegung des Alten Testaments, in: Die hermeneutische Frage (s. Anm. 1), 182—239, hier 235. ⁵ Westermann a. a. O. ⁶ N. Lohfink, Die historische und die christliche Auslegung des Alten Testaments, in: Bibelauslegung im Wandel. Frankfurt a. M. 1967, 185—213, hier 197. ⁷ R. Wein, Perspektiven und Prognosen, in: Religionsunterricht. Konflikte und Konzepte. Hrsg. v. N. Schneider. Hamburg - München 1971, 127—138, hier 127. Vgl. auch Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5—10 (Sekundarstufe I). Grundlegung. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e. V. in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, Herbst 1973, 5: „Ausgangspunkt der pädagogisch-didaktischen Planung jeden Unterrichts ist nach dem heutigen Curriculum-Verständnis die Analyse der Schülersituation, das Erheben der ‚Ausgangslage der Schüler‘; ihr Ziel ist die Ausstattung zum Verhalten in der Welt durch Vermittlung entsprechender Fähigkeiten.“ ⁸ H.-B. Kaufmann, Revision des Lehrplans, in: Religionsunterricht (s. Anm. 7) 104—115, hier 106. Vgl. auch N. Scholl, Katechese vor dem Anspruch der Zukunft. München 1970, 77—86; W. Nastainczyk, Lernziele biblischer Unterweisung und Arbeit, in: KatBl 97, 1972, 432—442. ⁹ Vgl. Zielfelderplan (s. Anm. 7) 27.29 f. ¹⁰ So nennt z. B. der von der Kommission II b entworfene „Rahmenplan für den Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen“ folgende Lernziele bei der Beschäftigung mit der Bibel: „Erweiterung der Kenntnisse über Entstehung, Aufbau und Aussageweisen von AT und NT; Einsicht in die Zuverlässigkeit der Textüberlieferung; die heilsgeschichtliche Bedeutung und den Zeugnischarakter biblischer Aussagen verstehen; Fähigkeit und Bereitschaft zu kritischer Auseinandersetzung mit biblischen Texten zur Erhebung ihres theologischen Inhalts; Aufgeschlossenheit gegenüber dem Glaubensanspruch der Bibel.“ ¹¹ Der Zielfelderplan nennt für die Klassen 5—10 folgende Themenfelder: 5: Umwelt der Bibel; Davids Aufstieg zum König. 6: Exodustradition. 7: Prophetenschicksal: Jeremia. 8: Urgeschichten. 9: Israels Weg als gedeutete Geschichte. 10: Väter sagen. ¹² K. Wegenast, Die Bedeutung biblischer Texte für den Religionsunterricht, in: EvTh 34, 1974, 317—330, hier 323. ¹³ Vgl. Zielfelderplan: Themenfeldskizzen der Schuljahre 5 und 6. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins e. V., München, in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung, Bonn/Köln. München 1974, 90 (zitiert: Zielfelderplan II). ¹⁴ Vgl. Wegenast (s. Anm. 12) a. a. O. 319 ff.; H. H. Schmid, Amos. Zur Frage nach der „geistigen Heimat“ des Propheten, in: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie. Zürich 1974, 121—144, hier 143 f. Zu der hier genannten Problematik vgl. auch K. Bornkamm, Die Bibel im Religionsunterricht. Eine Problemanzeige, in: ZThK 71, 1974, 325—360. ¹⁵ Vgl. K. Frör, Wege zur Schriftauslegung. Düsseldorf 1966, 137: „Die Auslegung des Alten Testaments in der christlichen Gemeinde muß darauf ausgehen, daß es wirklich mit dem Wort kommt, was es als seine eigene und ursprüngliche

Botschaft zu sagen hat. Die Aufgabe der Auslegung kann nicht darin bestehen, den Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament gewaltsam und künstlich einzuebennen. Wohl aber wird sie damit vor die Frage gestellt, die als die eigentliche Kardinalfrage der Interpretation des Alten Testaments angesehen werden muß: Wie verhält sich die Botschaft der beiden Testamente zueinander, und was bedeutet es für das Verstehen des Alten Testaments, daß Jesus Christus in die Welt gekommen ist? Von der Beantwortung dieser Frage werden alle weiteren Entscheidungen über die Auslegung alttestamentlicher Texte wesentlich bestimmt werden.“ ¹⁶ Vgl. Zielfelderplan II (s. Anm. 13), 79. ¹⁷ Den atl. Themenfeldern (s. Anm. 11) entsprechen folgende ntl. Felder: 5: Das Neue des Evangeliums. 6: Gleichnisse. 7: Wunder und Wundergeschichten. 8: Passionsgeschichte. 9: Erscheinungsberichte; Kindheitsgeschichten. 10: Literarische Gattungen. Vgl. dagegen schon A. Höfer, Biblische Katechese. Salzburg 1966, 68: „Wichtig ist zu beachten, daß diese sich gegenseitig erhellenden atl. und ntl. Texte im Unterricht nicht weit auseinanderliegen dürfen, damit den Kindern überhaupt ein Vergleich möglich ist... Die Zuordnung der Perikopen aus beiden Testamenten muß innerhalb eines Jahres geschehen.“ ¹⁸ Vgl. Kultus und Unterricht. Amtsblatt des Kultusministeriums Baden-Württemberg. Stuttgart 22. August 1974, 23. Jahrgang, Sondernummer 1. Villingen-Schwenningen 1974, 1240. ¹⁹ Vgl. beispielsweise A. Barth, Die Bibel im Religionsunterricht. Donauwörth 1973; W. Langer, Schriftauslegung im Unterricht. Einsiedeln 1968; G. Stachel, Der Bibelunterricht. Grundlagen und Beispiele. Einsiedeln 1967 u. a. m. ²⁰ So sollen die Schüler des 5. Schuljahres u. a. lernen, „daß es im Leben Jesu vor allem um die Liebe und dann erst um das Gesetz geht“ — und dies, indem sie „manches Handeln der Gesetzestrennen als unmenschlich durchschauen“ oder „Beispiele für ein enges Gesetzesdenken im Spätjudentum nennen“ (Zielfelderplan II, 90 f.). Ähnlich W. Trutwin (Hrsg.), Religion Sekundarstufe II. Düsseldorf 1974, 97.114.131 u. ö. — Zur gerechteren Beurteilung der frühjüdischen Frömmigkeit vgl. dagegen A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Tübingen 1974; M. Limbeck, Die Ordnung des Heils. Düsseldorf 1971. ²¹ Mit dieser Feststellung beginnt K. Rahner seine Reflexion über das Alte Testament (als heilsgeschichtlicher Periode) in: Herders Theologisches Taschenlexikon 1. Freiburg 1972, 79—84. ²² Dies muß leider auch im Blick auf *Mysterium Salutis* festgestellt werden. ²³ Als Beispiel möge das Neue Glaubensbuch (Hrsg. v. J. Feiner/L. Fischer. Freiburg-Zürich 1973) dienen. Von den ca. 1700 Verweisen, mit denen der Leser am Rande auf ergänzende Gesichtspunkte innerhalb des Werkes verwiesen wird, beziehen sich weniger als 3% auf den atl. Teil (114—131)! ²⁴ Vgl. Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus. Nijmegen-Utrecht 1968. ²⁵ Vgl. a. a. O.: „Immer wieder stehen das Verhalten und der Weg Jesu im schärfsten Kontrast zu dem, was die Menschen von ihm erwarten und für sich selbst erhoffen“ (169). „Von Anfang an ist das göttlich Neue an ihm von vielen zurückgewiesen worden. Er war gesetzt zum Fall und zur Auferstehung, damit die Gesinnung vieler Herzen offenbar würde“ (178, vgl. 100.115 ff. u. ö.). ²⁶ Vgl. Anm. 21. ²⁷ K. Rahner Theologisches zum Monogenismus, in: Schriften zur Theologie I. Einsiedeln 1954, 253—322, hier 276—288; vgl. auch Rahner-Register. Zürich 1974, 84, Stichwort Altes Testament. ²⁸ Zur Kritik an K. Rahners AT-Verständnis vgl. auch W. Thüsing in: K. Rahner/W. Thüsing, Christologie — systematisch und exegetisch. Freiburg 1972, 104—107. 227 ff. ²⁹ Vgl. Limbeck, Die Ordnung des Heils (s. Anm. 20), 29—62.120—131. ³⁰ So Rahner a. a. O. 83, der dann fortfährt: „... der gerät in jene verborgene Einheit des Heilsplans Gottes hinein, wird gerettet, indem er (in diesem Sinn) auf die künftige verheißende Erlösung hofft... findet das Heil durch Christus auch im Alten Bund“. Und dennoch endete jenes gehorsame Glaubens(-wollen) im Widerstand gegen Jesus! ³¹ W. Kasper, Jesus der Christus. Mainz 1974. ³² J. Ratzinger, Einführung in das Christentum. München 1968. ³³ G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments I. München 1966, 194. ³⁴ A. Deissler, Der Gott des Alten Testaments, in: Die Frage nach Gott. Hrsg. von J. Ratzinger. Freiburg 1972, 45—58, hier 52, Anm. 12. So auch M. Noth, Das zweite Buch Mose. Göttingen 1968, 31; H. W. Schmid, Alttestamentlicher Glaube und seine Umwelt. Neukirchen 1968, 61 u. a. ³⁵ Vgl. dazu die ausführliche Begründung bei S. Herrmann, Geschichte Israels. München 1973, 97—115. ³⁶ Herrmann a. a. O. 75 f. ³⁷ Vgl. H. Ringgren, Artikel elohim, in: ThWAT I, 285—305. ³⁸ A. Deissler, Gottes Selbstoffenbarung im Alten Testament, in: *Mysterium Salutis* II. Einsiedeln 1967, 226—269, hier 246. ³⁹ H. Küng, Christ sein. München 1974.