

eines andern Gebet bemüht sich um mich. Und so kann ich mich wahrhaft in den Gütern anderer rühmen wie in meinen eigenen; und meine eigenen sind sie in Wahrheit, wenn ich mich an ihnen ergötze und mitfreue.“

Hoffnung auf das Heil aller

Der Dienst für- und aneinander im Glauben konkretisiert sich im Gebet: Wie Jesus für alle anderen bittet (Mk 10, 35–45; Lk 13, 6–9; 23, 34; Joh 14, 14 f; 15, 16; 16, 23 f.26 f) und der Apostel für seine Gemeinde betet (Röm 1, 9 f; Phil 1, 3–5), so hat auch jeder Glaubende im Gebet vor Gott für die anderen einzutreten: „Niemand wird allein gerettet: Wer gerettet wird, wird gerettet in der Kirche, als ihr Glied in Einheit mit den anderen Gliedern. Glaub jemand? – Er ist in der Gemeinschaft des Glaubens. Liebt jemand? – Er ist in der Gemeinschaft der Liebe. Betet jemand? – Er ist in der Gemeinschaft des Gebets“ (A. St.

Chomjakov, Gesammelte Werke, in: Östliches Christentum. Hrsg. von H. Ehrenberg, Bd. II [1925], 18 ff.).

Die hier angesprochene Grunddimension christlicher Glaubenserfahrung besagt, daß der Mystiker von morgen seinen (ungläubigen) Schwestern und Brüdern helfen wird, das Vollmaß Christi und seiner Liebe zu gewinnen; hier bleibt jedes Leben in Christo für alle göltig vor Gott. Die Glaubenshaltung der Solidarität gilt bis zur Hoffnung auf das Heil am Ende aller Zeiten: Der Christ hofft auf das Heil aller Menschen, „und nur in dem Maße, als ich zu diesen gehöre, bezieht sie sich auch auf mich“¹ (J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*. Paris 1953, 340).

Gerade das Wissen um die Solidarität im Glauben wird die christliche Mystik künftig vor aller privatistischen Heilssuche bewahren: Je mehr ein Glaubender in Gottes Heilsplan hineingenommen wird, desto größer wird sein Dienst am Heil aller sein. *Michael Schneider*

Was tut sich in der neutestamentlichen Exegese?

Ein Überblick zu Themen, Methoden und Problemstellungen

Um den Ruf der wissenschaftlichen Theologie steht es derzeit nicht zum besten. Vielfach gilt sie als überspezialisiert und abgehoben von den Glaubens- und Orientierungsproblemen heutiger Christen. Gerade deshalb ist es wichtig, daß Fachtheologen einem breiteren Publikum verständlich machen, was sie tun und welchen unverzichtbaren, aber auch begrenzten Stellenwert ihre Arbeit für Glauben und Kirche hat. Wir möchten in einer Reihe von Beiträgen zum gegenwärtigen Stand verschiedener theologischer Disziplinen dabei mithelfen, die Kluft zwischen theologischer Wissenschaft und kirchlichem Leben bzw. religiöser Interessenlage zu überbrücken. Den Anfang macht ein Beitrag über die neutestamentliche Exegese. Thomas Söding, Anfang des Jahres in Münster mit einer Arbeit über das Liebesgebot bei Paulus im Fach NT habilitiert, ist derzeit Dozent für Exegese am Priesterseminar in Hildesheim.

Das Bild, das die historisch-kritische Exegese derzeit im theologischen und kirchlichen Panorama abgibt, ist widersprüchlich. Der Wissenschaftsbetrieb floriert. Die Flut der Publikationen steigt unaufhaltsam an. Immer neue Kommentare zu den biblischen Schriften, Einzelwerke und ganze Reihen erblicken das Licht der Welt und finden offenbar ihr Publikum. Die internationale Monopolstellung, die sich die historisch-kritische Exegese an den Universitäten erarbeitet hat, ist unangefochten; sie wird eher noch weiter ausgebaut. Doch dies ist nur die eine Seite der Medaille. Auf der anderen stehen die lauten Klagen über die Exegese: Sie sei nicht in der Lage, die Bot-

schaft des Neuen Testaments für die heutigen Menschen zu erschließen; sie sei viel zu sehr mit sich selbst beschäftigt, um Augen für das zu haben, was sich gegenwärtig in der Kirche und der Gesellschaft ereigne; sie verschließe sich vor neuen methodischen Ansätzen und neuen Fragestellungen; sie sei allen gegenteiligen Beteuerungen zum Trotz nach wie vor einem rationalistischen und positivistischen Wissenschaftsbegriff hingegeben, der sie theologisch unfruchtbar und folgenlos mache.

Die Aufmerksamkeit nicht nur der Medien, sondern auch vieler Praktiker ziehen *alternative Formen der Bibellektüre* auf sich, die das etablierte Methodenkonzept und Erkenntnisinteresse einer saturierten Universitätsexegese in Zweifel ziehen. An erster Stelle stehen die verschiedenen Versuche einer tiefenpsychologischen Schriftinterpretation und einer feministischen Exegese. Sie sind unkonventionell; sie eröffnen neue Perspektiven; sie scheinen näher an den Fragen der heutigen Menschen. Demgegenüber wirkt die historische Kritik schwerfällig und steril. Das Versprechen, die Bibel jetzt „richtig“ verstehen zu lassen, hat in den Jahren um das Zweite Vatikanische Konzil viele fasziniert; in der letzten Zeit mehren sich die Stimmen, daß es die historisch-kritische Exegese nicht wirklich eingelöst habe. Die scharfe Kritik, die *Joseph Kardinal Ratzinger* zugleich als Dogmatiker und als Präfekt der Römischen Glaubenskongregation jüngst an der historisch-kritischen Exegese geübt hat (in: ders. [Hg.], *Schriftauslegung im Widerstreit* [QD 117], 1989), gibt eine tiefe Skepsis zu erkennen, ob die historisch-kri-

tische Exegese, wie sie sich gegenwärtig präsentierte, innerhalb der katholischen Theologie eine konstruktive Arbeit zu leisten vermöge.

Geschichtliches Verstehen als Aufgabe der Exegese

Die Pfeile der Kritik richten sich vor allem auf die Exegese des Neuen Testaments. Von ihr wird erwartet, daß sie einen Zugang zum „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ (vgl. Mk 1, 1) erschließt – und es wird kritisiert, daß ihr dies nur unzureichend gelinge. An diesem Punkt muß die Diskussion ansetzen. Einerseits dürfen die großen theologischen Chancen nicht verspielt werden, die eine historisch-kritische Schriftauslegung bietet; andererseits ist das zwiespältige Echo, das sie auslöst, Anlaß zur Gewissenerforschung. Die neutestamentliche Exegese hat die Pflicht, vor der kirchlichen und theologischen Öffentlichkeit über ihre Arbeit Rechenschaft abzulegen – selbstkritisch, aber auch selbstbewußt, eingedenk ihrer genuinen theologischen Kompetenz, aber auch ihrer Grenzen. Worin liegen die Aufgaben der Exegese? Welche Methodik ist ihr adäquat? Worin besteht ihre theologische Verantwortung? Wo liegen die Schwerpunkte ihrer Arbeit? Welche Problemstellungen und Interessen dominieren?

Diese Fragen sollen im folgenden kurz gestreift werden: Kein Literaturbericht ist beabsichtigt, keine Sammelrezension neuester Forschungsarbeiten, auch keine kritische Darstellung des aktuellen Diskussionsstandes, nur eine kurze Momentaufnahme vom gegenwärtigen Selbstverständnis und Arbeitsinteresse der neutestamentlichen Exegese.

Über die Exegese läßt sich nur dann sinnvoll streiten, wenn deutlich ist, welche Aufgabe sie innerhalb der Theologie zu erfüllen hat. Nach ziemlich einhelliger Auffassung obliegt es ihr, das historische Geschehen zu rekonstruieren, das sich in den biblischen Texten spiegelt, vor allem aber die theologischen Aussagen zu erheben, die sie *ursprünglich* treffen sollten. So formuliert es auch „*Dei Verbum*“ 12. Das Interesse der Exegese muß es sein, die heutigen Leserinnen und Leser der Schrift in die Lage zu versetzen, das zu erkennen und nachzuvollziehen, was die neutestamentlichen Texte ursprünglich, zur Zeit ihrer Entstehung bedeutet haben. Das Ziel der Exegese heißt geschichtliches Verstehen: *Verstehen*, weil es nicht nur um Informationen über die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen der neutestamentlichen Texte geht, sondern um die Auseinandersetzung mit ihrer Botschaft; *geschichtliches* Verstehen, weil die Texte in all ihren Dimensionen geprägt sind durch die Zeit ihrer Entstehung, vor allem durch die Menschen, von denen und für die sie geschrieben worden sind; geschichtliches Verstehen aber auch deshalb, weil der große zeitliche Abstand, der zwischen der Zeit des Neuen Testaments und der Gegenwart liegt, nicht negiert werden kann, sondern als Problem *und* als Chance der Auslegung wahrgenommen

werden muß. Die Aufgabe eines geschichtlichen Verstehens folgt zwingend aus der für die neuere Theologie schlechthin signifikanten Einsicht, daß Offenbarung und Geschichte, Selbsterschließung Gottes und menschliche Vermittlungen, Inspiration und personales Glaubenszeugnis nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern einen Wesenszusammenhang bilden, der sich am deutlichsten in den Texten der Heiligen Schrift zeigt. An dieser Einsicht scheitert der Fundamentalismus, aber auch ein doktrinalistischer Umgang mit der Schrift, der ihre Wahrheit auf Katechismuswissen reduziert.

Das Interesse am geschichtlichen Sinn der Texte unterscheidet die Exegese von der Homiletik. Historisch-kritische Exegese ist nicht Anwendungswissenschaft, sondern *Grundlagenforschung*. Ein Großteil der Kritik an der Bibelwissenschaft zielt ins Leere, weil dieser Unterschied nicht hinreichend beachtet wird. Umgekehrt ist aber die Exegese nicht einfach von der Verantwortung für die Verkündigung dispensiert. Wenn sie sich zu Recht gegen eine Verwechslung von Auslegung und Applikation wehrt, erkennt sie gleichzeitig an, daß es einen homiletischen und katechetischen Umgang mit der Schrift gibt, der sich nicht mit dem historisch-kritischen deckt, so wenig er sich von ihm isolieren dürfte. Dann aber muß die Exegese darauf achten, so zu arbeiten, daß sie zur Kommunikation mit der praktischen Theologie fähig wird. Das erfordert konkrete Dienstleistungen in Gestalt von Predigthilfen und Kurzexegesen der Sonntagslesungen, wie sie auch in einem nie gekannten Ausmaß angeboten werden (vgl. nur *K. Baumgartner – O. Knoch* [Hg.], *Unsere Hoffnung – Gottes Wort*, 3 Bde., 1987–1989); es fordert aber auch eine starke Konzentration sowohl auf die „Sache“, die Botschaft der Texte als auch auf ihren Erfahrungsbezug, damit den Mut, theologische Linien herauszustreichen und ihre Vernetzung mit den Lebensvollzügen der urchristlichen Gemeinden sichtbar zu machen. In dem Maße, wie dies gelingt, dürften sich auch die Beziehungen zur Dogmatik und Moralthologie verbessern.

Differenzierung der Methodik

Schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte zeigt, daß die historisch-kritische Exegese *kein starres Schema von Methoden* kennt. Vielmehr hat sie sich im Laufe der Zeit ein immer präziseres Instrumentarium der Textanalyse und -interpretation geschaffen, das eine Vielzahl komplementärer Einzelschritte verbindet und deshalb eine flexible Anpassung an den Untersuchungstext erlaubt. Dieser Prozeß einer inneren Differenzierung der Methodik ist regelmäßig so vonstatten gegangen, daß neue Ansätze, die ursprünglich mit dem Anspruch aufgetreten sind, die gesamte Arbeit der Exegese auf eine neue Basis zu stellen, und damit der Forschung auch tatsächlich Auftrieb gegeben haben, nach einiger Zeit auf ihre Grenzen gestoßen und dann als Teilschritte in ein umfassenderes Methodenkonzept integriert worden sind. So ist es möglich gewor-

den, ihren positiven Impetus weiter aufzunehmen, ihre Schlagseiten aber besser auszutarieren. Daß dieser Erneuerungsprozeß der historisch-kritischen Methodik in der Gegenwart zum Abschluß gekommen wäre, ist alles andere als wahrscheinlich. Welche Richtung die Entwicklung nehmen wird, ist freilich noch nicht abzusehen.

Das Erfolgsrezept bei der Integration neuer Ansätze liegt darin, ihre Kompatibilität und Komplementarität mit den bereits erprobten und bewährten Methoden zu prüfen. Daß die gesamte wissenschaftliche Exegese gegenwärtig noch einmal neu erfunden werden müßte, ist ebenso unmöglich wie unnötig; daß sie sich weiter reformieren muß, ist jedoch ebenso möglich wie nötig. Die jüngsten Beispiele bieten soziologische Fragestellungen (vgl. G. Theißen, Studien zur Soziologie des Urchristentums, 1979.²1983), linguistische Untersuchungen und rhetorische Analysen (vgl. H. D. Betz, Der Galaterbrief, 1988 [amerik. 1979]). Alles drei gehört inzwischen zum Standard exegetischer Forschung. Das eine hilft, den geschichtlichen Bezug der Texte präziser zu beschreiben, das andere, das Gewebe der neutestamentlichen Schriften besser zu erkennen, das dritte, die kalkulierte Wirkung von Argumenten genauer abzuschätzen. Freilich gilt auch hier, daß neue Ansätze in dem Maße ihre Einseitigkeiten verlieren und ihre innovative Kraft entwickeln, wie sie in ein umfassendes Exegese-Konzept integriert und konsequent für die historische Rekonstruktion wie für die theologische Interpretation ausgewertet werden.

Die prinzipielle Offenheit und geschichtlich erwiesene Wandlungsfähigkeit der historisch-kritischen Exegese schließt harte Kontroversen über alternative Konzepte nicht aus. Konnte in den 70er Jahren eine *materialistische Exegese* Furore machen, die sich einem neomarxistischen Geschichtsbegriff und einer strukturalistischen Linguistik verschrieben hat, so hat sich ihre ideologische Erstarrung inzwischen deutlich gezeigt. Anders sieht es mit psychologischen Methoden der Schriftauslegung aus. Die öffentliche Diskussion steht im Bann der Kontroverse um Eugen Drewermann (Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde. 1984.1985). Er versucht, vor allem von Carl Gustav Jung inspiriert, die biblischen Texte dadurch theologisch zu interpretieren und existentiell zu vergegenwärtigen, daß er sie als Darstellungen zeitloser archetypischer Urbilder deutet, die im kollektiven Unbewußten angesiedelt sind (vgl. G. Fehrenbacher, Eugen Drewermann verstehen, 1991).

Die universitäre Exegese hat sich diesem Ansatz gegenüber äußerst reserviert gezeigt, lange vor dem Streit um den Entzug der Lehrbefugnis Drewermanns. Der Anspruch, historisch-kritische durch tiefenpsychologische Schriftauslegung zu ersetzen, wird einhellig abgelehnt. Der Haupteinwand lautet, daß die Geschichtlichkeit des Offenbarungshandelns Gottes und der biblischen Glaubenszeugnisse zu kurz komme (vgl. A. Görres – W. Kasper [Hg.], Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? [QD 113], 1988). Tatsächlich dürften Drewermanns Auslegungen ihrer Gattung nach eher zur Predigtliteratur

und zur therapeutischen Lebenshilfe als zur wissenschaftlichen Erschließung des neutestamentlichen Ursprungsgeschehens gehören – was indes nicht ausgeschlossen hat, daß seine Sammlung von Homilien zum Markusevangelium als Kommentar firmiert (Bilder von Erlösung, 2 Bde., 1987.1988).

Die berechtigte Kritik darf aber nicht verkennen lassen, daß die neutestamentlichen Schriften an zahlreichen Stellen archetypische Urbilder aufnehmen, die nicht einfach schon durch eine konsequente Entmythologisierung erklärt sind, sondern eine erfahrungsorientierte und theozentrische Interpretation erfordern, die eine intensive Auseinandersetzung vor allem mit der philosophischen und der religionswissenschaftlichen Symbol- und Mythosforschung voraussetzt (vgl. K. Kertelge [Hg.], Metaphorik und Mythos im Neuen Testament [QD 126], 1990). In welchem Maße sich tiefenpsychologische Ansätze in die historisch-kritische Exegese einbauen lassen, ist gegenwärtig eine offene Frage. Einerseits stellt sich auch im Rahmen der Schriftauslegung die Aufgabe, Theologie und Tiefenpsychologie ins Gespräch miteinander zu bringen. Andererseits ist eine fundierte Kritik tiefenpsychologischer Theoreme nach wie vor ein theologisches und hermeneutisches Desiderat (vgl. allerdings P. Ricoeur, Hermeneutik und Psychoanalyse, 1974 [frz. 1969]).

Die Diskussion über die Jungsche Archetypenlehre und ihre Varianten darf nicht übersehen lassen, daß andere psychologische Theorien und Methoden viel näher beim Ansatz historisch-kritischer Exegese liegen und vermutlich leichter integriert werden können: Lernpsychologische, sozialpsychologische und verhaltenspsychologische Studien können eine große Hilfe werden, etwa das Zusammenleben urchristlicher Gemeinden oder das Verhältnis zwischen dem Autor eines Textes und seinen Adressaten zu beschreiben. Erste Ansätze, die jedoch noch kritischer Weiterführungen bedürfen, liegen zu Paulus (vgl. G. Theißen, Psychologische Aspekte paulinischer Theologie, 1983) und Johannes (vgl. W. Rebell, Gemeinde als Gegenwelt, 1987) vor.

Die *feministische Exegese* signalisiert weniger ein neues Methodenkonzept als vielmehr ein neues Interesse an der Bibelauslegung: das Interesse von Frauen an frauenspezifischen Themen, die von den männlichen Exegeten vernachlässigt oder einseitig behandelt worden seien: insbesondere am patriarchalisch geprägten Gottes„bild“ auch der neutestamentlichen Schriften und an der Rolle, die Frauen in der Geschichte des Urchristentums gespielt haben (vgl. E. Schüssler-Fiorenza, Zu ihrem Gedächtnis, 1988 [amerik. 1983]). Emanzipative Verve und kirchenpolitische Reformabsichten führen gelegentlich zu manieristischen Übersteigerungen, in Einzelfällen auch zu einer Fundamentalopposition gegen das angeblich typisch männliche Erkenntnisideal einer wissenschaftlichen Schriftauslegung, verbinden sich aber in vielen Fällen mit strenger methodischer Disziplin und führen dann zu einem erheblichen Fortschritt der Forschung, weil falsche Plausibilitäten erfolgreich hinterfragt werden. Daß kei-

neswegs alle Exegetinnen feministisch engagiert sind und offenbar auch Männer Frauenthemen konstruktiv – und „progressiv“ – behandeln können (vgl. *G. Dautzenberg – H. Merklein – K. Müller* [Hg.], *Die Frau im Urchristentum* [QD 95], 1983), steht auf einem anderen Blatt.

Historisch-kritische Interpretation und Rezeptionsästhetik

Das Interesse der Exegese gilt traditionell den *Autoren* der biblischen Texte. Die Frage, was die Verfasser, die Tradenten und Redaktoren ihren Adressaten mitzuteilen haben, bleibt die wichtigste Frage der Exegese: welche Einsichten sie ihnen eröffnen, welches Verhalten sie ihnen nahelegen, welche Erfahrungen sie ihnen ermöglichen wollten.

Das Interesse der Exegese richtet sich aber in der letzten Zeit immer stärker auch auf die *Adressaten und ihr Verständnis der Texte* (vgl. *H. Frankemölle*, *Biblische Handlungsanweisungen*, 1983). Dies geschieht aus einem doppelten Grund. Zum einen sind auch die neutestamentlichen Schriften „Literatur für Leser“ (*H. Weinrich*); wen sie anreden, welche Fragen, Auffassungen, Verhaltensweisen sie bei den Adressaten voraussetzen, ist von großer Bedeutung für Form und Inhalt der biblischen Texte.

Zum anderen ist jedes Lesen nicht allein die passive Zurenkenntnisnahme eines vom Autor intendierten Sinns, sondern ein kreativer Akt, der im Prozeß der Lektüre den Sinn eines Textes erst entstehen läßt – entweder so, wie der Autor es gewollt hat, oder aber anders, als von ihm intendiert. Im ersten Fall ist die Kommunikation geglückt; im zweiten öffnet sich ein weites Feld zwischen offener Ablehnung und versteckten Vorbehalten, zwischen grotesken Verzerrungen und produktiven Mißverständnissen, zwischen Überfremdungen und sachgerechtem Weiterdenken. Auch wenn die neutestamentlichen Schriften nur selten die Gelegenheit zu einer direkten Auswertung geben, ist die Ergänzung der Perspektive auf den Autor durch die Perspektive auf den Leser eine Bereicherung der exegetischen Forschung.

Rezeptionsästhetische Überlegungen können einerseits helfen, innerbiblische Traditions- und Redaktionsprozesse besser zu verstehen. Nach wie vor liegt hier ein Schwerpunkt der exegetischen Arbeit, insbesondere bei den Evangelien. Von der Hypothesenvielfalt literarkritischer Quellentheorien abgestoßen und von der linguistischen Parole eines Primats der Synchronie vor der Diachronie fasziniert, richtet sich das Interesse der Forschung nicht mehr in erster Linie auf den ältesten Kernbestand, sondern auf die (kanonisierte) *Endgestalt* der neutestamentlichen Schriften. Darin liegt die große Chance, auch die Redaktoren, insbesondere die Synoptiker als Theologen zu entdecken. Allerdings läßt sich nicht verkennen, daß die Evangelien traditionsabhängige Literatur sind. Erforderlich ist also eine neue Balance synchronischer und diachronischer, traditionsgeschichtlicher und redaktions-theologischer Untersuchungen.

Rezeptionsästhetische Überlegungen können aber andererseits auch helfen, das von *Hans Georg Gadamer* eingeforderte „wirkungsgeschichtliche Problembewußtsein“ der Auslegung zu schärfen. Das setzt jedoch voraus, das exegetische Interesse nicht an den Grenzen des Kanons enden zu lassen, sondern auch die nachbiblische Zeit ins Auge fassen. Einzelne Arbeiten zur Auslegungsgeschichte hat es immer gegeben. Den Weg einer konsequenten Integration in das exegetische Fragenraster beschreitet allerdings erst der „Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament“, der seit 1974 erscheint. Freilich finden sich einschlägige Ausführungen unter dem mißverständlichen Titel „Wirkungsgeschichte“ und zumeist nur als Anhang zur Auslegung, zuweilen nicht ohne eine gewisse Zufälligkeit in der Auswahl der Positionen und Autoren. Wie die kritische Aufarbeitung der Rezeptionsgeschichte den Blick der Exegese für die Texte schärfen kann, demonstriert jedoch an ausgewählten Perikopen der Matthäus-Kommentar von *Ulrich Luz* (Bd. 1: Mt 1–7, 1985; Bd. 2: Mt 8–17, 1990).

Evangelisch-katholische Zusammenarbeit – Verhältnis zum Judentum

Vermutlich gibt es keine andere theologische Disziplin, in der die Zusammenarbeit zwischen Protestanten und Katholiken so intensiv ist wie in der neutestamentlichen Exegese. Es erscheinen gegenwärtig gleich zwei Kommentarreihen, die sich programmatisch der innerchristlichen Ökumene verschrieben haben (auch wenn sich der Erfolg nicht mit jedem Band einstellt): neben dem Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament (hg. v. *J. Blank †, N. Brox, R. Schnackenburg, E. Schweizer* und *U. Wilckens*) auch der „Ökumenische Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament“ (hg. v. *E. Gräser* und *K. Kertelge*, 1977 ff.). Aus den kontrovers-theologischen Schützengräben ist die neutestamentliche Exegese längst herausgekommen. Nachdem die katholischen Exegeten zunächst, um ihren großen Nachholbedarf zu befriedigen, in die methodische und hermeneutische Schule der Protestanten gehen mußten, darf, ohne unbescheiden zu sein, inzwischen von einer engen Kooperation zweier gleichberechtigter Partner gesprochen werden. Erste Früchte beginnen sich zu zeigen.

Eine der wichtigsten ökumenischen Initiativen der letzten Jahre, die wechselseitige Überprüfung der Lehrverurteilungen aus der Reformationszeit, verdankt sich nicht allein solider kirchengeschichtlicher, sondern auch gemeinsamer exegetischer Arbeit, vor allem zur neutestamentlichen Rechtfertigungslehre, aber auch zur urchristlichen Amts- und Sakramententheologie (*K. Lehmann – W. Pannenberg* [Hg.], *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, 3 Bde., [Dialog der Kirchen 4–6], 1986.1989.1990). Auch die seinerzeit durch *Ernst Käsemann* angestoßene und durch *Siegfried Schulz* (*Die Mitte der Schrift*, 1976) forcierte Diskussion um den „Frühkatholizismus“ der neutestamentlichen Spätschriften, die von der Höhe des paulinischen Rechtfertigungsevangeliums in die Niede-

rungen des Verdienstlichkeitsdenkens hinabgestiegen seien und den Geist der paulinischen Freiheit durch die Installation einer kirchlichen Hierarchie ausgetrieben hätten, ist inzwischen in ruhige Bahnen gelenkt worden, die ein nüchternes Urteil jenseits konfessioneller Empfindlichkeiten erlauben.

Die Anstrengungen der innerchristlichen Ökumene werden gegenwärtig überlagert von den ebenso notwendigen wie schwierigen Versuchen eines *jüdisch-christlichen Gesprächs*. Sie sind auf dem Gebiet der neutestamentlichen Exegese besonders kompliziert, weil mit der Gestalt Jesu von Nazaret und dem nachösterlichen Christusbekenntnis sowohl das Zentrum des kirchlichen Glaubens wie auch die Wurzel der Trennung christlicher Gemeinden vom Judentum vor Augen kommt. Die christliche Exegese des Neuen Testaments hat an einer schweren geschichtlichen Last zu tragen, weil sie – auch dort, wo sie antisemitischen Versuchungen widerstanden hat – doch immer wieder das spezifisch Jesuanische und Christliche auf Kosten des „Spät“-Judentums profiliert hat (vgl. K. Müller, *Das Judentum in der religionsgeschichtlichen Arbeit am Neuen Testament*, 1983). Lange Zeit herrschte das geschichtstheologische Bild vor, daß die jesuanische und christliche Verkündigung über die Niederungen der nachexilischen Theologie und Frömmigkeit hinweg direkt an die Hoch-Zeit der klassischen Prophetie angeknüpft und insofern das legitime Erbe Israels angetreten habe.

Dieses Bild bedarf nicht nur einzelner Retuschen, sondern einer gründlichen Korrektur. Besondere Verdienste hat sich Franz Mußner mit seinem *„tractatus pro judaeis“* erworben (Traktat über die Juden, 1979). Eine wesentliche Voraussetzung für die Überwindung verhängnisvoller Vorurteile ist eine genauere Kenntnis des Frühjudentums (vgl. J. Maier, *Zwischen den Testaments*, 1990). Sie führt zu dem Ergebnis, daß es von einer weit größeren Tiefe und Breite der theologischen Gedanken gewesen ist, als dies nach wie vor in erheblichen Teilen der kirchlichen, auch der theologischen Öffentlichkeit wahrgenommen wird. Daß die Sprache und das Denken sowohl der Reich-Gottes-Predigt Jesu als auch der neutestamentlichen Christusverkündigung alttestamentlich und frühjüdisch geprägt sind und zwar nicht nur aus zeitbedingten Zufälligkeiten, sondern aus theologischer Notwendigkeit, ist inzwischen eine exegetische Binsenweisheit.

Die Herausforderung der neutestamentlichen Bibelwissenschaft ist eine doppelte: Sie muß zum einen die *„interpretatio christiana“* des Alten (nach Hebr 9, 15: des ersten Testaments mit der theologischen Ermöglichung des neutestamentlichen Kerygmas durch die alttestamentliche und frühjüdische Gottesrede korrelieren; das wäre womöglich die zentrale, freilich noch kaum konsequent verfolgte Aufgabe einer Biblischen Theologie, die sich nicht gegen die Dogmatik profiliert, sondern sich der Suche nach der Einheit, nach Konvergenzen und Verweisungszusammenhängen der einen Bibel zweier Testamente verschreibt (vgl. Jahrbuch für biblische Theologie, 1986 ff; H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testa-*

ments, Bd. 1, 1990). Zum anderen muß sie das *„Proprium Jesuanum“* und das *„Proprium Christianum“* so zu beschreiben versuchen, daß sie nicht nur die Diskontinuität, die Differenz, sondern auch die Kontinuität und Konvergenz mit den alttestamentlichen und den frühjüdischen Theologien als signifikant ansieht. So wenig um des Dialoges mit dem Judentum willen „theologischer Besitzverzicht“ (P. v. d. Osten-Sacken) angezeigt ist (vgl. E. Gräßer, *Der Alte Bund im Neuen*, 1985), um so viel weniger ein Auftrumpfen authentischer Christusfrömmigkeit gegen ein angeblich typisch jüdisches Verdienstlichkeitsdenken.

Freilich darf die richtige These, daß die Legitimität neutestamentlicher Christologien an der prinzipiellen Kontinuität zur alttestamentlichen Theologie hängt, nicht zu neuen Einseitigkeiten des Urteils verführen. Ein nicht unerheblicher Teil der neutestamentlichen Christologie und Anthropologie, Soteriologie und Ethik speist sich nicht allein aus biblischen Quellen, sondern verdankt sich einem ebenso unbefangenen wie selbstbewußten und kritischen Eingehen auf die Ideen, Erfahrungen, Motive und Themen hellenistischer Philosophie und Religiosität. Die zukunftsweisende Maxime formuliert Paulus, wenn er die Losung ausgibt: „Prüft alles, behaltet das Gute!“ (1 Thess 5, 21). Mit einem Verrat genuin biblischer Gedanken an den Geist der griechischen Philosophie hat das gar nicht zu tun, sehr viel aber mit dem Wissen um den universalen Anspruch des Einen Gottes. Diese Überzeugung hat jenseits von Synkretismus und Rigorismus die glaubwürdige Bezeugung des Evangeliums bei Juden und Heiden erst möglich gemacht. Die oft wiederholte These, zwischen biblischer Theologie und griechischem Denken bestehe ein prinzipieller Gegensatz, ist eine Chimäre. Bereits die Anverwandlung hellenistischer Gedanken durch das Diasporajudentum weist nachdrücklich auf das Gegenteil hin. Neutestamentlich reichen die Beispiele einer geglückten Inkulturation bis in die Eucharistietheologie hinein (vgl. H. J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult*, 1982). Dogmatisch gesprochen: Eine exegetische Theologie, die *„Nostra Aetate“* erst nehmen will, darf nicht wegen der singulären Kontakte mit dem Judentum die Beziehungen zu den anderen Religionen vernachlässigen.

Das neue Interesse an Jesus

Ein Brennpunkt der methodischen, ökumenischen und theologischen Diskussion innerhalb der neutestamentlichen Exegese ist die historische Jesus-Forschung. Die „neue Frage“ nach Jesus, die Ernst Käsemann 1954 gestellt hat, ist von größerer Aktualität denn je. Gegenwärtig bestimmen zwei durchaus gegenläufige Trends die Szene. Auf der einen Seite soll ein neues Vertrauen in die historische Zuverlässigkeit der Evangelienüberlieferung begründet werden. Insbesondere die Tübinger *Martin Hengel* und *Peter Stuhlmacher* (Das Evangelium und die Evangelien, 1983) setzen zusammen mit vielen Schülern ihren Ehrgeiz darein, den jesuanischen Ursprung möglichst vieler Logien und Erzählungen, selbst zentraler Hoheitstitel,

aufzuweisen. So sehr das Interesse an einer konstruktiven Rückfrage zu begrüßen ist, fragt sich aber doch, ob hier nicht gelegentlich des Guten zuviel getan wird. Wesentlich zurückhaltender ist jedenfalls die neue Monographie von *Joachim Gnilka* (Jesus von Nazareth, 1990), die immer noch recht optimistisch die Authentizität der synoptischen Jesus-Tradition einschätzt.

Ein zweiter Trend der Forschung geht dahin, Jesus als Juden zu sehen, dem es nicht um die Stiftung einer neuen Religion, sondern um die Reform des Judentums gegangen sei. Mit dem Hinweis auf das Jude-Sein Jesu ist tatsächlich ein schlechthin zentrales Moment seiner Person und seiner Wirksamkeit genannt, das neu entdeckt zu werden verdient. Freilich fragt sich, ob er sich selbst als den großen Reformator des Judentums gesehen hat. So gewiß er sich „zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel“ (Mt 10, 5; 15, 24) gesandt wußte – seine Botschaft besteht doch vor allem darin, das Nahekommen der Herrschaft Gottes zu verkünden (Mk 1, 15), und zwar als ein *eschatologisches* Heilsgeschehen, das sich der absolut freien Initiative Gottes verdankt und eine vollkommen neue Situation schafft, in der Umkehr und Glaube gefordert sind (vgl. *H. Merklein*, Jesu Botschaft von der Gottesherrschaft, 1983, 1989). Es käme vor allem darauf hin, die Eschatologie Jesu als genuine Form seiner Theologie zu betrachten und das Jude-Sein Jesu mit der keimhaften Christologie zu vermitteln, die durch die personale Verifizierung und Verdichtung seiner Botschaft begründet ist – und letztlich noch sein Sterben trägt (vgl. *H. Schürmann*, Gottes Reich – Jesu Geschick, 1983).

Diskussion um Paulus

Neben Jesus steht *Paulus* im Zentrum des Interesses. Der Streit dreht sich vor allem um die Rechtfertigungstheologie. Auf der einen Seite fordert man ihre Relativierung (*P. v. d. Osten-Sacken*, Evangelium und Tora, 1987) und Entmythologisierung (*P. Fiedler*, in: *K. Kertelge*, [Hg.], Das Gesetz im Neuen Testament [QD 108], 1986), weil ihr eine völlige Verzeihung jüdischer (und jesuanischer) Gesetzesfrömmigkeit zugrunde liege. Auf der anderen Seite sieht man in ihr nach wie vor den radikalsten Ausdruck neutestamentlicher Soteriologie, fragt allerdings neu nach ihrer theologischen und pragmatischen Pointe. Die von *Rudolf Bultmann* ausgearbeitete und breit rezipierte These, die anthropologische Spitze der Rechtfertigungstheologie sei die Destruktion des Leistungsstolzes, stößt zunehmend auf Kritik. Ein neuer Konsens zeichnet sich freilich noch nicht ab. In der anglo-amerikanischen Forschung befürwortet man religionssoziologische Erklärungen: Die Gesetzesfreiheit ist die Bedingung der Möglichkeit für die universale Evangeliumsverkündigung. In der deutschsprachigen Forschung hat die Position viele Fürsprecher gefunden, die *Ulrich Wilckens* in seinem großen Römerbrief-Kommentar bezogen hat (3 Bde., [EKK 6], 1978–1982): Theoretisch sehe Paulus durchaus eine Möglichkeit der Rechtfertigung durch das

Gesetz, faktisch aber wegen der Übermacht der Sünde nicht, weshalb der Kreuzestod Jesu denen die Möglichkeit der eschatologischen Rettung verschaffe, die durch Gesetzesübertretungen als Sünder ausgewiesen seien. Beide Thesen würden Paulus vom Vorwurf einer Verzerrung frühjüdischer Religiosität weitgehend entlasten; ob sie sich verifizieren lassen, wird indes kontrovers zu diskutieren sein.

Die Forschung könnte dadurch neue Impulse erhalten, daß sich die Aufmerksamkeit stärker auf mögliche Entwicklungen der paulinischen Theologie richtet, die sich noch in den Briefen spiegelt, weil sie im Gespräch des Apostels mit seinen Gemeinden begründet sind (vgl. *U. Schnelle*, Wandlungen im paulinischen Denken, 1989). *Jürgen Becker* hat den groß angelegten Versuch einer Gesamtdarstellung unternommen, der durch die konsequente Verbindung von Biographie und Theologie gekennzeichnet ist (Paulus – Der Apostel der Völker, 1989). Wie immer man die Ergebnisse im einzelnen einschätzt: Der neue Ansatz eröffnet die Möglichkeit, den dialogischen Charakter der paulinischen Theologie ernst zu nehmen und die Korrelation zwischen geschichtlicher Erfahrung, missionarischer Wirksamkeit und theologischer Reflexion zu erkennen.

Theologische Verantwortung der Exegese

Die Aufgabe, die Schrift des Neuen Testaments so auszulegen, daß in der Gegenwart ein geschichtliches Verständnis vom Ursprungsgeschehen des Christlichen wachsen kann, stellt die Exegese in eine eminente theologische Verantwortung. Sie muß vor allem den neutestamentlichen Texten und Autoren gerecht werden; ihnen muß sie die Möglichkeit verschaffen, mit dem, was ihr ureigene Intention gewesen ist, im theologischen Gespräch der Gegenwart Gehör zu finden. Sie muß aber auch den heutigen Leserinnen und Lesern der Schrift – innerhalb und außerhalb der Ekklesia – gerecht werden; ihnen muß sie die Möglichkeit verschaffen, die Stimme der neutestamentlichen Glaubenszeugen so zu hören, wie sie ursprünglich geklungen haben.

Dieser theologischen Verantwortung kann die Exegese nur dann gerecht werden, wenn sie mit strenger methodischer Disziplin auf hohem wissenschaftlichen Niveau arbeitet. So wichtig die Anregungen durch Außenseiterpositionen und Alternativen sind – der Fortschritt der Forschung wird entscheidend durch die große Zahl derer getragen, die ihre Arbeitskraft, ihre Sprachkenntnisse, ihren Fleiß, ihre Neugier, ihre philologische Handwerkskunst und ihre theologische Inspiration in den Dienst der wissenschaftlichen Schriftauslegung stellen. Daß immer neue Fragen sich stellen, immer neue Probleme gesehen werden, immer neue Themen sich anbieten, kann nicht überraschen. Das Neue Testament ist unerschöpflich. Es ist, mit dem Alten Testament zusammen, die Urkunde des christlichen Glaubens.

Thomas Söding