

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

5. Jahrgang

1954

Nummer 3

Sinn und Bedeutung der neutestamentlichen Theologie¹⁾

von Max Meinertz, Münster/Westf.

Biblische Theologie im weitesten Sinne des Wortes ist von der Kirche betrieben worden, solange sie besteht. Von Anfang an war das Alte Testament das grundlegende heilige Buch, und schon Jesus selbst hat von ihm in seiner Predigt reichlich Gebrauch gemacht. Ein Neues Testament gab es für längere Zeit noch nicht, und auch unsere Evangelien sind ja erst entstanden, als die Kirche bereits mehrere Jahrzehnte hindurch tätig war. In der ersten Zeit, da die Apostel noch lebten und wirkten, war die mündliche Überlieferung über das, was Jesus gesagt und getan hat, so lebendig, daß ihre Auswertung in Predigt und Unterricht damit zu vergleichen ist, was später namentlich auf Grund der Evangelien geschah. Sind doch die Evangelien der Niederschlag dieser Überlieferung. Und wenn im kirchlichen Leben diese Auswertung vorgenommen wurde, so ist das bereits eine Art von theologischer Betätigung — natürlich ohne jeden Anflug von wissenschaftlicher Zielsetzung und Systematik.

Als dann die gelehrte Theologie ihre Arbeit begann, als vor allem die Dogmatik systematisch betrieben wurde, kam es auch zur Erforschung und Verwertung des theologischen Gehaltes der heiligen Schrift. Bei ihrer entscheidenden Bedeutung als inspirierter Glaubensquelle verstand sich das von selbst. Muß doch die Bibel nach den Worten Leos XIII. die gesamte Theologie beeinflussen, ja, der Papst nennt sie geradezu die Seele der Theologie. Und Pius XII. spricht vom „ultimum fundamentum“ des Glaubens.

Aber auch diese Verwertung bedeutet noch nicht das, was wir neutestamentliche Theologie im eigentlichen Sinne des Wortes nennen. Diese besteht vielmehr in der Arbeit der vom Glauben erleuchteten geistigen Kräfte, die darauf ausgehen, die Gesamtheit der Gegebenheiten zu erforschen und zu ordnen, die im geschriebenen Worte Gottes enthalten sind. Man sieht ja sofort, daß bei der Auswertung des biblischen Gehaltes im dogmatischen System das Neue Testament nicht in seinem

1) Gastvorlesung, die im 21. Mai 1954 in der Universität Mainz gehalten wurde.

eigenen Zusammenhang betrachtet werden kann, daß es vielmehr der jeweiligen Begründung und Erläuterung der einzelnen Thesen dienen muß. So notwendig und wertvoll das auch ist, ein Gesamtverständnis des Neuen Testaments als solchen ist damit noch nicht gegeben. Deshalb kann man das mehrbändige Buch von Pater Ceuppens, das er selbst als „Theologia biblica“ bezeichnet, nicht eigentlich als solche ansehen. Es ist eine gediegene und gelehrte Verselbständigung dessen, was man in der Dogmatik den biblischen Beweis nennt. Von dieser Voraussetzung aus ist das grundlegende Einteilungsprinzip bei ihm begrifflicherweise das System der Summa theologica.

Auch die fortlaufende Exegese der einzelnen biblischen Bücher vermag noch nicht den vollen Sinn einer ntl. Th. zu erreichen. Es ist ja sehr erfreulich, daß in der heutigen Exegese die theologische Erklärung der hl. Schrift immer mehr in den Vordergrund tritt. Damit wird die textkritische und philologische Grundlage der Exegese nicht vernachlässigt und darf es auch nicht, wenn das wissenschaftliche Verständnis der heiligen Texte nicht unabsehbaren Schaden leiden soll. Aber den Höhepunkt der Erklärung bildet doch der theologische Gehalt. Das entspricht auch genau den Weisungen der päpstlichen Enzyklika *Divino afflante Spiritu* vom 30. September 1943. Die Enzyklika nimmt die philologischen, historischen und anderen Voraussetzungen für das Schriftstudium sehr ernst, verlangt dann aber vom Exegeten, zu zeigen, „*quae sit singulorum librorum vel textuum theologia doctrina de rebus fidei et morum*“.

Eine solche theologische Erklärung ist jedoch nur die Vorarbeit für das theologische Gesamtverständnis des N. T., kann dieses aber nicht ersetzen, auch wenn ausführliche und ausgezeichnete Exkurse die wichtigsten Begriffe einer bestimmten biblischen Schrift zusammenfassend darstellen. So geschieht es z. B. vorbildlich im Kommentar zu den Johannesbriefen von Josef Schnackenburg, der als erster Band des neuen großen Kommentars zum N. T. erschienen ist. Dieser Kommentar nennt sich ausdrücklich: *Herders theologischer Kommentar zum N. T.* Das Gleiche gilt von vielfach wertvollen und sehr nützlichen Artikeln biblischer Lexica, wie in dem Bibellexikon von Herbert Haag, dem *Supplément des Dictionnaire de la bible*, und dem Theologischen Wörterbuch zum N. T., begründet von Gerhard Kittel. Als Vorarbeiten dienen auch Einzeluntersuchungen zur Theologie des A. und N. T., die sich mehr und mehr häufen. Sie klären eine Fülle von Fragen, die die ntl. Th. in einen zusammenfassenden Rahmen zu bringen hat. Und damit ist auch schon gesagt, was das höchste Anliegen einer wissenschaftlichen Theologie des N. T. ist. Sie will das ganze N. T. wissenschaftlich-theologisch erschließen, sie will die Eigenart der einzelnen Hagiographen erkennen lassen, und damit vielfach die Entwicklung des christlichen Gedankens von der Lehre Jesu an bis zum letzten Apostel, dem hl. Johannes, herausstellen. Es ergibt sich dann bei genauerer Betrachtung, wie die Offenbarung sich bereits im apostolischen Zeitalter je nach der Persönlichkeit ihres Verkünders oder Darstellers in charakteristischer Weise verschiedenartig gestaltet hat, wobei die große grundlegende Einheit gewahrt bleibt. Gerade dieses Wechselspiel von Einheit und Mannigfaltigkeit gehört zu dem Reizvollsten bibeltheologischer Betrachtung und führt erst in das volle Verständnis des N. T. ein.

Bisher ist diese Gesamtschau des theologischen Gehaltes des N. T. auf katholischer Seite nicht ausgiebig bearbeitet worden. Ich glaube dafür hauptsächlich zwei Gründe anführen zu können:

1) Wo bei uns von Theologie gesprochen wird, denkt man vorwiegend an die systematische Theologie, wie sie in wunderbarer Geschlossenheit besonders Thomas von Aquin dargestellt hat. Die Bibel wird dabei als die wichtigste Offenbarungsquelle ausgiebig verwertet, aber nur als Quelle zur Begründung des Systems in seinen einzelnen Teilen. Wir haben darüber schon gesprochen. Ich unterhielt mich vor vielen Jahren mit einem Würdenträger über die Aufgabe der biblischen Theologie. Dabei meinte der Würdenträger im Verlaufe der Aussprache, biblische Theologie in dem von mir skizzierten Sinn sei doch etwas Unvollständiges und darum Unvollkommenes. Vom Standpunkt des dogmatischen Systems aus hatte er vollkommen recht. Es fragt sich nur, ob dieser Standpunkt der einzig legitime im Bereich der theologischen Wissenschaft ist und ob die biblische Theologie nicht aus anderen Gründen für sich Gehör und Aufmerksamkeit verlangen darf. Immerhin ist eine solche, früher weit verbreitete Betrachtung vom systematischen Standpunkte aus ein Hemmschuh für die Verwertung der ntl. Th. als selbständiger Größe. Man war zufrieden, wenn die Exegese durch ihre Kommentare den Sinn der einzelnen Bibelworte erschloß, so daß man sie dann im System verwerten konnte.

2) Der zweite Grund entspringt der Schwierigkeit, eine allseitig befriedigende Methode zu finden. Diese Schwierigkeit liegt darin begründet, daß Systematik und Geschichte gleichzeitig berücksichtigt werden müssen, daß aber ein vollkommener Ausgleich unmöglich ist. In den letzten Jahren hat man sich wiederholt über die beste Methode Gedanken gemacht. Auch auf protestantischer Seite wird darüber ernsthaft gerungen, wie besonders anschaulich die Kontroverse zwischen Joachim Jeremias und Ethelbert Stauffer im Anschluß an des Letzteren Theologie des N. T. zeigt (Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 4 (1952) 156 f., und 327—329). Von katholischen Theologen haben in jüngster Zeit namentlich die Franzosen Pater Spicq über „l'avènement de la théologie biblique“ (Revue des sciences philosophiques et théologiques 35, 1951, 561—574) sowie Pater F. M. Braun, der Exeget aus Freiburg in der Schweiz, in einem Artikel der Revue Thomiste über „La théologie biblique“ (1953, 221—253) sich beachtlich geäußert. Was Braun über das Verhältnis der biblischen zur systematischen Theologie sagt, ist des Nachdenkens wert. Er hält freilich die Begriffsbestimmung, wie sie z. B. Pater Prat in seinem bekannten Werk „La théologie de saint Paul“ ausspricht, für ungenügend. Prat sagt nämlich, daß die biblische Theologie da aufhöre, wo die Scholastik beginnt, und daß sie selbst dort beginne, wo die Exegese aufhört. Gegenüber den Bedenken von Braun glaube ich, daß hier ein wesentlich durchaus richtiger Satz ausgesprochen ist, und daß man die so umgrenzte Aufgabe nicht mit dem — übrigens nicht sehr glücklichen — Ausdruck „exégèse systématique“ als unzureichend charakterisieren kann. Vor allem vermißt Braun bei dieser Haltung den intellectus fidei, der bei jeder Theologie eine maßgebende Rolle spielen müsse. Nun wird der gläubige Exeget auch in der biblischen Theologie den Untergrund des Glaubens nicht zu kurz kommen lassen. Es ist auch zweifellos, daß biblisch-theologische Aussagen im tiefsten Sinn nur dann zutreffend und fruchtbar sind, wenn der Exeget dem N. T. in etwa kongenial ist, in dem Sinn, daß er mit dessen Geist innerlich gläubig verbunden ist. Es ist wie bei einem musikalischen Kunstwerk, das von einem unmusikalischen Kritiker, auch wenn er musiktechnisch und musikgeschichtlich noch so sehr bewandert wäre, in seinem tiefsten Wesen nicht vollkommen gewürdigt werden kann. Wenn diese Kongenialität beim Exegeten aber vorhanden ist, dann wird er seine Methode ohne Gefahr stärker historisch einstellen dürfen

als systematisch. Und das ist darum notwendig, weil nur so ein Gesamtverständnis des theologischen Gehaltes des N. T. zustandekommt.

Gewiß kann der Exeget auch in anderer Art, ich möchte sagen in Teilformen, biblisch-theologisch arbeiten. So ist es möglich, die ntl. Th. in einzelne Themen zu zerlegen und etwa die Idee der Kirche, die Christologie, die Moral oder sonst etwas in Einzelabhandlungen durch das ganze N. T. hindurch zu verfolgen. Das ist auch ein berechtigter Gesichtspunkt, der in der Tat wertvolle Erkenntnisse zeitigen könnte und schon gezeitigt hat.

Das Gleiche gilt von Untersuchungen einzelner Fragen bei einem einzigen biblischen Autor. So haben z. B. Wikenhauser über die Mystik und der Löwener Exeget Lucien Cerfaux über die Kirche und über Christus in der paulinischen Theologie geschrieben. Wir besitzen sogar Gesamtbearbeitungen der Theologie des heiligen Paulus. Braun lobt — mit Recht — die Arbeiten von Cerfaux als Musterbeispiele biblisch-theologischer Bemühung. Aber wenn dem auch so ist, so ist es doch nicht berechtigt, in einer grundlegenden historischen Bearbeitung des ganzen N. T. nur eine „série de monographies consacrées aux différents auteurs“ zu erblicken. Gewiß ist das teilweise zutreffend — es gilt übrigens in etwa auch für die eben genannten, von Braun gelobten Arbeiten. Aber diese „Monographien“ stehen doch im engen Zusammenhang und ordnen sich in den Rahmen des gesamten N. T. ein. Dabei können die Verbindungsfäden im einzelnen bei der Darstellung immer wieder gesponnen werden. Für das Gesamtverständnis des N. T. ist es aber erforderlich, daß die besondere Ausprägung der Offenbarung bei den verschiedenen Hagiographen eigens gewürdigt wird, wobei so scharf profilierte Theologen wie Paulus und Johannes eine besondere Rolle spielen.

Ethelbert Stauffer hat in seiner feinsinnigen Theologie des N. T. den systematischen Gesichtspunkt ganz entschieden in den Vordergrund gestellt und sein Buch nach ihm orientiert. Nachdrücklich lehnt er die „entwicklungsgeschichtlichen Konstruktionen“ so mancher seiner Vorgänger ab und erklärte es geradezu als eine Versuchung, „das mehr oder minder hypothetische Nacheinander der theologischen Zeugnisse als evolutionistischen Prozeß“ anzusehen. Diese Versuchung muß natürlich überwunden werden, braucht aber an sich nicht mit der geschichtlichen Betrachtung verbunden zu sein. Joachim Jeremias macht in der bereits erwähnten Kontroverse mit Recht darauf aufmerksam, daß bei einseitiger Vorherrschaft des Systematischen vor allem eine zusammenhängende Darstellung der Lehre Jesu nicht möglich sei. Und diese ist in einer ntl. Th. gerade darum von entscheidender Bedeutung, weil, wie Jeremias sagt, „Jesu Predigt der Ruf ist, auf den das urkirchliche Glaubenszeugnis erst die Antwort darstellt“.

Wenn die Gesamtschau durchgeführt ist, dann kann vielleicht ergänzend — das ist namentlich die Anregung von Pater Benoit von der école biblique der Dominikaner in Jerusalem — eine systematische Zusammenordnung der großen theologischen Grundgedanken des ganzen N. T. erfolgen. Aber diese Zusammenordnung des Ganzen ist eben nur als Ergänzung der Gesamtdarstellung möglich, weil sonst die Eigenart der einzelnen Schriften nicht genügend gewürdigt werden kann.

Wenn so eine historisch fundierte Gesamtschau angestrebt wird, dann ergeben sich als Hauptgruppen, die aus der Sache selbst hergenommen sind, vier Gedankenkreise, nämlich: Die Lehre Jesu, Urgemeinde, Paulus, Johannes.

Man sieht also, daß für die ntl. Th. im einzelnen verschiedene Wege gangbar sind und weiter begangen werden müssen. Niemals aber darf die Gesamtschau als der

Höhepunkt vernachlässigt werden, für die Einzelarbeiten Vorläufer sind. Eine eindeutige Methode, die für alle Einzelheiten gilt und die womöglich wie eine Schablone angelegt werden könnte, ist eine Utopie. Jedoch möchte ich mir folgenden Satz von Pater Braun zu eigen machen: Eine biblische Theologie sei „un idéal auquel il faudrait tendre toujours, sans arrêter aux résultats acquis.“

Bei all diesen Erwägungen bin ich, wie ja auch mein Thema lautet, vom N. T. ausgegangen. Beim A. T., das doch auch einen integrierenden Teil der heiligen Schrift ausmacht, liegen die Dinge zum Teil anders. Auf Einzelheiten können wir uns hier nicht einlassen. Jedoch sei in diesem Zusammenhang wenigstens auf Folgendes aufmerksam gemacht. Auch in der ntl. Th. muß immer wieder die Verbindung mit der atl. Offenbarung aufrecht erhalten werden. Es ist zwar unmöglich, wie es schon gewünscht worden ist, eine alt- und ntl. Theologie gemeinsam zu bearbeiten. Denn das N. T. enthält die vollendete Offenbarung des Neuen Bundes. Diese knüpft freilich an das A. T. an, geht aber weit darüber hinaus und beschreitet eigene Wege. Daher muß das Einteilungsprinzip vom N. T. her bestimmt werden. Jedoch ist die jeweilige Anknüpfung an die atl. Offenbarung wichtig und zeigt gerade die Fortführung und Überhöhung des A. T. deutlich. Man sucht ja heute mehr als früher auch das A. T. unter theologischem Gesichtspunkt zu betrachten. Man ist namentlich bemüht, die Spuren aufzuzeigen, die zu Jesus als dem verheißenen Messias hinführen. Freilich sind hier wiederholt Übertreibungen vorgekommen und ist manches vom Erfüllungsstandpunkte aus in das A. T. hinein-geheimnist worden. Aber es ist doch bezeichnend, wenn der protestantische Theologe Otto Procksch seine „Theologie des A. T. (Gütersloh 1950, 1) mit dem Satze beginnt: „Alle Theologie ist Christologie“, und an anderer Stelle (S. 7) hinzufügt: „Der Neue Bund tritt dem Alten gegenüber und hebt ihn auf. Allein schon als Schlußgestalt des A. T. läßt sich Jesus aus der Betrachtung nicht ausschalten. Und so unzerreißbar er mit dem A. T. zusammenhängt, so unablässig ist es von ihm“.

Auf zwei Eigentümlichkeiten möchte ich aufmerksam machen, die immer wieder neue Erwägungen erheischen und ebenfalls nicht durch eindeutige Formeln geregelt werden können. Die eine Eigenart ergibt sich aus der Tatsache, daß an der Spitze der ntl. Th. naturgemäß Jesus und seine Lehre stehen muß, während den ersten Teil der ntl. Schriften die Evangelien ausmachen, also die Quellen für das Leben Jesu. Dagegen handelt es sich bei der Darstellung der paulinischen Theologie wesentlich um das, was Paulus persönlich in seinen Briefen niedergelegt hat. Von Jesus selbst besitzen wir aber keine eigenen schriftlichen Aufzeichnungen, es sind vielmehr die Evangelisten, die von ihrem Helden erzählen. Streng genommen müßte also nicht von der Lehre Jesu, sondern von der Theologie der Evangelien die Rede sein. Und da die synoptischen Evangelien — hier gar nicht zu reden von Johannes — später entstanden sind als die Mehrzahl der paulinischen Briefe, müßte mit Paulus begonnen werden. Allein diese Schlußfolgerung wäre eine Überspitzung der logischen Ordnung. Denn die Verfasser der synoptischen Evangelien treten als Theologen weit in den Hintergrund. Und wenn auch jedes der drei Evangelien seine besondere Tendenz hat, die sich in der Darstellung und auch in der Anordnung des Stoffes abspiegelt, so ist doch die ursprüngliche Überlieferung treu bewahrt. Die Eigenart der Evangelisten tritt wesentlich zurück, wenn auch nicht immer eine buchstäblich genaue Mitteilung des ursprünglichen Jesuswortes erwartet werden kann. Eine genaue Vergleichung der Texte der drei Synoptiker läßt oft überraschende Schlüsse ziehen auf den Grund der Formung der Überlieferung im einzelnen Fall, so daß die ursprüngliche Form mehr oder weniger

bestimmt erschlossen werden kann. Allein die Treue der Überlieferung in ihrer Wiedergabe nach allem Wesentlichen tritt dabei um so deutlicher hervor. In diesem Zusammenhang warnt Joachim Jeremias vor der Gefahr der Hyperkritik, „die Jesus aller Eigenständigkeit beraubt und seine zentrale Verkündigung in übertriebener Skepsis für ‚Theologie der Urgemeinde‘ erklärt“. Die Persönlichkeit Jesu war viel zu stark und seine Apostel viel zu gewissenhafte Tradenten, als daß seine Lehre in anonyme „Gemeindeftheologie“ aufgelöst werden könnte.

Demgemäß hat man ein Recht, an die Spitze der ntl. Th. Jesus zu stellen und die Evangelien als zuverlässige Quellen zu benutzen. Auf welchen Gesichtspunkt der einzelne Synoptiker bei der Darstellung besonderen Wert legt, wird nicht zu verschweigen sein, zumal die Unterschiede unter den Synoptikern in dieser Hinsicht den Reichtum und die Mannigfaltigkeit der Offenbarung Jesu anschaulich machen. Das Bild von Jesus bleibt dabei einheitlich, wird aber nicht einförmig.

Schwieriger ist eine zweite Eigentümlichkeit auszugleichen, nämlich die Stellung des Johannesevangeliums. Auf der einen Seite ist das Jo ebenfalls eine Quelle für das Leben Jesu wie die Evangelien der Synoptiker. Und es zeigt sich immer deutlicher, wie gut der vierte Evangelist unterrichtet ist, wie wertvoll seine Ergänzungen der synoptischen Überlieferung sind, wie viel wir gerade ihm für das tiefere Verständnis Jesu verdanken. Daß die alte Überlieferung, der greise Apostel habe gegen Ende des ersten Jahrhunderts sein Evangelium herausgegeben, wirklich zutreffend ist, wird neuerdings von außen her durch das berühmt gewordene Papyrus-Fragment aus der johanneischen Leidensgeschichte, das dem ersten Drittel des zweiten Jahrhunderts angehört, insofern neu bestätigt, als eine Entstehung im zweiten Jahrhundert nicht mehr möglich ist. Die jüngste Bestätigung bietet der erst 1952 bekannt gewordene koptische Papyrus-Codex Jung mit dem „Evangelium der Wahrheit“, das in seiner Urform um 150 entstanden sein muß und auf den Gnostiker Valentin oder einen seiner engsten Vertrauten zurückgeht. Das bisher unbekannt gebliebene Werk benutzt ausgiebig alle vier Evangelien (außerdem übrigens, was kanongeschichtlich von Bedeutung ist, die paulinischen Briefe und die Apokalypse). In den *Vigiliae Christianae* (8, 1954, 1—51) geben die Gelehrten Puech aus Paris und Quispel aus Amsterdam eine erste ausführliche Beschreibung und schließen aus der eingehenden Verwertung des Jo Ev, dieses erscheine als ein „ouvrage déjà ancien et jouissant dès lors d'un prestige considérable“ (S. 26). Es wäre geradezu eine Verarmung des Jesusbildes, wenn man auf die johanneische Darstellung verzichten wollte.

Auf der anderen Seite ist nicht zu bezweifeln, daß Johannes in einem ganz anderen Ausmaße als die Synoptiker wirklich Theologe ist. Der Prolog am Anfang des Evangeliums zeigt es von vornherein, und die einheitliche Ausdrucksweise, die keinen formalen Unterschied zwischen den Worten Jesu und denen des Evangelisten selbst kennt, bestätigt die über den geschichtlich berichteten Inhalt hinausgehende theologische Tendenz des Verfassers. Es ist zweifellos der theologische Gehalt des Jo. Ev. so selbständig und charakteristisch, daß man von einer eigenen johanneischen Auffassung der Offenbarung sprechen muß. Ja, Pater Braun in dem erwähnten Aufsatz glaubt sogar soweit gehen zu können, daß er sagt, im Jo. Ev. liege eine inspirierte Theologie vor. Man könne sie geradezu eine „théologie-sagesse“ nennen.

Jedenfalls ist es schwierig und vielfach unmöglich, das Ev. als unmittelbare Quelle für Jesus von seiner ausgesprochenen Tendenz im theologischen Sinne zu trennen, wenn man den ursprünglichen Wortlaut der von Johannes berichteten Gedanken

Jesu festzustellen versucht. Trotz dieser Schwierigkeit gehört aber die johanneische Überlieferung, wie schon gesagt wurde, in den ersten Teil der ntl. Th. hinein, der von Jesus handelt. Außerdem verlangt aber der Tatbestand, festzustellen, daß das vierte Ev. die Hauptquelle für die späteste Entwicklung der Offenbarung im apostolischen Zeitalter ist und darum im vierten Teil des Ganzen seine Stelle finden muß. Diese tatsächlich vorhandene Schwierigkeit kann man aber wohl nicht in der Weise lösen, wie es Bonsirven in seiner wertvollen "Théologie du Nouveau Testament" versucht hat. Er verwertet nämlich das Evangelium in seinem gesamten Inhalt einfach als Quelle für den ersten Teil des Ganzen und spart nur den Prolog als rein spekulativ-theologische Aussage für den vierten Teil auf, den er nicht mehr der johanneischen Theologie allein widmet, sondern mit anderen Schriften, wie z. B. dem Hebräerbrief, unter dem Sammelnamen „maturités“ zusammenfaßt. Es scheint mir aber eine künstliche Operation zu sein, den Prolog unter diesem Gesichtspunkte vom Gesamtevangeliem zu trennen. Vielmehr gibt ja der Prolog gerade die Leitgedanken an, unter denen der Evangelist das ganze Evangelium darstellen will. Darum kann man dieses für die Zeichnung der eigentümlichen johanneischen Theologie nicht entbehren und darf den Prolog nicht isolieren, dazu noch mit ganz anders gearteten Schriften unmittelbar zusammenstellen.

Die eigenartige Tatsache, daß das Evangelium unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten zu betrachten ist, bleibt als Schwierigkeit bestehen und kann nicht durch Gewaltmittel behoben werden. In der Gesamtdarstellung der ntl. Th. tritt diese Schwierigkeit übrigens nicht so hemmend hervor, wie es an sich zunächst erscheinen möchte. Viel hängt in solchen Fragen, die rationell nicht restlos zu lösen sind, vom exegetischen Taktgefühl des Bearbeiters ab.

Diese und ähnliche Schwierigkeiten geben aber keinen legitimen Grund dafür ab, auf eine Gesamtdarstellung der ntl. Th. zu verzichten. Diese ist vielmehr so wichtig und so fruchtbar, daß sie als unentbehrlich und als Krönung aller exegetischen Bemühungen bezeichnet werden muß.

Man spricht heute viel von der modernen Bibelbewegung und gibt sich alle Mühe, das Verständnis der heiligen Schrift sowohl beim Klerus als bei der Laienwelt möglichst umfassend zu verbreiten und zu vertiefen. Alle Gründe, die man für diese erfreuliche Tatsache anführt, konzentrieren sich förmlich in der ntl. Th. Denn erst durch sie ist es möglich, die ganze Fülle der ntl. Offenbarung im Zusammenhang zu schauen und über den Einzeltext hinauszuwachsen. Dabei wirkt die Mannigfaltigkeit auch für das praktische religiöse Leben anregend und vertiefend. Für die gelehrte Theologie wie für das praktische religiöse Leben vermittelt der Rückgang zu den Quellen eine stärkende und belebende Kraft. Die Quelle sprudelt das ursprüngliche Wasser am klarsten und erfrischendsten hervor, wenn auch der aus ihr entspringende Strom gewaltiger und majestätischer dahinfließt. Von hier aus ist übrigens das vorhin erwähnte Bedenken zu würdigen, die ntl. Th. als ausschließliche Darstellung dieses Quellgutes sei gegenüber dem entwickelten theologischen System etwas Unvollkommenes.

Demgegenüber ist Folgendes zu sagen: Gerade für die systematische Theologie ist die ntl. Th. eine wesentliche Vorarbeit. Der aufgeschlossene Dogmatiker begnügt sich nicht mit der Zusammenstellung von einzelnen Bibeltexten zum Beweis der verschiedenen Sätze des Systems. Er sucht vielmehr den Schrifttext aus seinem Zusammenhang heraus zu verstehen. Dafür bietet eben die ntl. Th. den Anknüpfungspunkt. Ebenso knüpft übrigens an sie auch die Dogmengeschichte an, die in

der Entwicklung der kirchlichen Lehre die ntl. Th. fortsetzt. Schon vom A.T. her, dessen theologische Würdigung in ihrer Bedeutung bereits erwähnt wurde, ergibt sich sogleich ein Gegengewicht gegen die Gefahr, die bei theoretischer Betrachtung entstehen kann. Wir kennen das heutige Schlagwort vom sogenannten „Intellektualismus“ in der Theologie und wissen, daß darüber oft Einseitiges und Falsches gesagt wird. Aber richtig ist, daß das vom theologischen Denken seismäßig Festgestellte durch die biblische Theologie in Fluß kommen und das religiöse Leben befruchten kann. So hat Botterweck in einer Studie über „Gott erkennen“ im Sprachgebrauch des A.T. (Bonn 1951) festgestellt, daß die Hagiographen, wenn sie vom Menschen sprechen, dabei nicht an ein theoretisches, philosophisches Erkennen denken, daß dieses Erkennen vielmehr auf religiöser Erfahrung beruht und auf das praktische Verhalten des Frommen Gott gegenüber gerichtet ist. Damit ist eine unmittelbare Verbindung mit neutestamentlichen Vorstellungen gegeben. Im N.T., namentlich bei Paulus und Johannes, ist viel vom Erkennen in heilsgeschichtlicher Sicht die Rede, und, was sehr beachtlich ist, häufig in unmittelbarem Zusammenhang mit einem anderen neutestamentlichen Grundwort, nämlich dem Glauben. Wenn irgendetwas die Notwendigkeit ganzheitlicher Betrachtung des N.T. sowie die Gefahr der Isolierung einzelner Aussagen beweist, so gilt das von diesen Grundworten. Es kann ein Teilaspekt etwa des paulinischen Glaubens an sich richtig sein; er wird aber dadurch, daß andere, ebenso entscheidend wichtige Seiten in den Hintergrund treten, zur Unrichtigkeit. Paulinisches Glauben und Erkennen in ihrer Fülle sind nicht ausschließliche Akte erleuchteter Vernunft, aber ebensowenig nur ein Vertrauen auf den Erlöser. Es kann keine Frage sein, daß im Glauben unter der erleuchtenden Kraft der Gnade Heilstatsachen erfaßt werden, daß also in ihm ein fürwahrhaltendes Moment zu finden ist. Paulus würde kein Verständnis dafür gehabt haben, daß diese Heilstatsachen, namentlich Tod und Auferstehung Jesu, als Mythen ausgeschaltet werden könnten, und daß nur eine gläubige Haltung ohne konkreten Inhalt erforderlich sei. Ich darf hier vielleicht einen Satz anführen, den der protestantische Theologe Hans von Campenhausen über die für das N.T. und überhaupt für das Christentum grundlegende Tatsache der Auferstehung Jesu niedergeschrieben hat. (Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg 1952, 50): „Man darf die Geschichte nicht etwa für bedeutungslos erklären. Sie gehört vielmehr notwendig in das Zeugnis (d. h. das Kerygma) mit hinein, und dieses würde ohne sie seinen Sinn verlieren. Die Auferstehung bleibt, unbeschadet ihres aktuellen, lebenswirkenden Sinnes, doch immer auch ein wirkliches Ereignis der geschichtlichen Vergangenheit und wird als solches überliefert, verkündigt und geglaubt“.

Nach Röm. 10,9 glaubt der Christ in seinem Herzen, daß Gott Jesus von den Toten auferweckt habe, und nach 1 Thess. 4,14 heißt er wörtlich, „wir glauben, daß Jesus gestorben und auferstanden ist“. Der Glaube ist ein Gehorsamsakt gegen Gott als höchste Autorität, aber die Apostel vermitteln ihn. Es ist gleich, welcher Apostel predigt: „So predigen wir, und so habt ihr geglaubt“ (1 Kor. 15, 11). Das absolute Vertrauen steckt im echten Glauben darin, besonders dann, wenn es sich, wie beim Abrahamsglauben, um ein zukünftiges Gut handelt. Aber die Kraft des Glaubens muß sich im Hinblick auf die Heilstatsachen bewähren, im Glauben erfolgt eine förmliche Hingabe an Christus und seine Lehre. In diesem Zusammenhang leuchtet das berühmte Pauluswort aus dem Galaterbrief (5, 6) auf: In Christus gilt nur der Glaube, der sich in der Liebe auswirkt.

Wenn mit diesem Glauben bei Paulus die Erkenntnis verbunden ist, so weist das

in die gleiche Richtung. Gewiß kann Paulus beim Erkennen Gottes auch an die Betätigung der natürlichen geistigen Vermögen des Menschen denken (Röm. 1,33 ff; 1. Kor. 1,21). Doch Paulus weiß, daß diese im Zustand der Sünde geschwächt sind, und daß durch sie allein die rechte Gottesverehrung nicht erreicht wird. Aber meist ist vom Erkennen im übernatürlichen Raum die Rede. Den Kolossern sagt der Apostel, daß sie die Gnade in (ihrer) Wahrheit erkannt haben (Kol. 1,6), und für die Philipper betet er, daß die Liebe immer mehr an Erkenntnis wachse (1,9). Glaube und vertiefende Erkenntnis hängen also eng zusammen, sind von der göttlichen Gnade abhängig, basieren beide auf den Heilstatsachen, und sind beide ohne die kraftvoll praktische Auswirkung nicht vollkommen. Bei Johannes bedeutet das Erkennen ebenso wie das Glauben ein förmliches Hingeben an die Offenbarung oder an Jesus selbst: im Gleichnis vom guten Hirten kennen die Schafe ihren Hirten (Jo. 10,14). Glauben und Erkennen sind so eng verbunden, daß sie zusammen genannt und sogar in ihrer Reihenfolge vertauscht werden können. Am Schluß der eucharistischen Rede bekennt Petrus: „Wir haben geglaubt und erkannt, daß du der Heilige Gottes bist“ (Jo. 9,26). Im ersten Johannesbrief (4,16) heißt es umgekehrt: „Wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, die Gott zu uns hat“.

Nur ganzheitliches biblisch-theologisches Denken zeigt somit den Ausgleich verschiedener Gesichtspunkte und bewahrt vor den Gefahren der Einseitigkeit, auch vor Einseitigkeit rein verstandesmäßiger Theologie.

Ein weiteres, ganz anders geartetes, sehr aktuelles Beispiel dafür, wie Einzeltexte ohne den Ausgleich durch die Gesamtbetrachtung zu Übertreibungen führen können, bietet die in manchen Kreisen übliche Überbetonung von Röm. 11,25.26. Die Worte lauten: „Ich will nicht, Brüder, daß ihr in Unkenntnis bleibt über dieses Geheimnis, damit ihr euch nicht für verständig haltet: Verstockung ist über einen Teil von Israel gekommen, bis die Vollzahl der Heiden eingegangen ist. Und so wird ganz Israel gerettet werden“. Hier liegt eine offenbarungsmäßige Voraussage vor, daß am Ende der Tage, wenn die Vollendung sich naht, das Volk Israel als Ganzes den Weg zu Christus finden wird. Es ist das für den Apostel selbst ein trotzvoller Ausblick, da er unter dem Unglauben seiner Volksgenossen schwer leidet. Es ist aber auch in der heutigen Zeit ein mit Recht gern verwertetes versöhnliches Wort, das der gläubige Christ um so lieber hört, wenn er selbst unter dem entsetzlichen Leidensweg des Volkes der Juden leidet. Im einzelnen bleibt ja manches unklar in dieser Aussage des Apostels, das Geheimnis wird nicht ganz gelüftet. Aber unbestreitbar ist, daß Paulus unter dem Einfluß übernatürlicher Offenbarung steht, die ihm anzeigt, daß die einmalige Auserwählung Israels schließlich doch noch Heilsfrüchte tragen wird.

So tröstlich und erfreulich eine solche Voraussage ist, sie steht doch nicht im Mittelpunkt der paulinischen Heilsaussagen. Sie ist zwar wichtig genug, aber sie ist im Römerbriefe selbst nicht das Wichtigste, was Paulus über das Heil zu sagen weiß. Christus ist der Erlöser der ganzen Menschheit, die Juden sind ebenso erlösungsbedürftig wie die Heiden. Sie haben zwar den heilsgeschichtlichen Vorrang der einmaligen Auserwählung, so daß es Röm. 1,16 heißt: „Dem Juden zuerst und dem Griechen“; aber das Volk hat trotz dieser Auserwählung versagt. Der Alte Bund hat in Christus sein Ende gefunden. Daher der neutestamentliche Ausdruck: der „Neue Bund“, der zwar erkennen läßt, daß bei ihm an den „Alten Bund“ angeknüpft wird und daß dieser durch Christus erfüllt ist. Aber es ist in Christus wirklich etwas Neues geworden, der Alte Bund als solcher besteht im Christentum nicht mehr — etwa in verborgener, unsichtbarer Form — weiter fort.

Wenn man Röm. 11 im Rahmen der gesamten paulinischen Theologie versteht, wird man zu einer solchen Schlußfolgerung nicht kommen. Ganz gegen die Gesamthaltung des Apostels Paulus und überhaupt des N.T. ist es auch, die Berechtigung der Judenmission zu verneinen. Nur wenn man den echten Missionsgedanken verkennt, diesen „Idealismus des Christentums“, wenn man in ihm nicht den Gipfelpunkt verantwortungsvoller Liebe, sondern mit zeitgeschichtlich bedingten Mißbräuchen — wie sie sich leider oft gezeigt haben — bewußt oder unbewußt belastet, kann man im Missionsgedanken etwas Verächtliches sehen, womöglich gar hochmütige Überhebung, von der Paulus Röm. 11,20 warnend spricht. Es ist merkwürdig, daß die Gegner des Missionsgedankens den vom N.T. aus entscheidenden Missionsbefehl Jesu (Mt. 28,19) sowie das Beispiel der Apostel geflissentlich ignorieren. Wenn man etwa die πάντα τὰ ἔθνη des Missionsbefehls nur auf die Heiden beziehen wollte — was sehr unwahrscheinlich ist —, dann läge es geradezu nahe, in einer solchen Ignorierung an prominenter Stelle eine bewußte Ablehnung des jüdischen Volkes zu erblicken, „eine innere und äußere Abkehr vom jüdischen Volke“, wie Ernst Lohmeyer annimmt. Das wäre nun freilich kein neutestamentlicher Gedanke. Darum muß man die volle Universalität des Missionsbefehls erkennen und daraus die Konsequenzen ziehen²⁾. Übrigens schließt der Missionsgedanke keineswegs Gesprächspartnerschaft und weitgehende Zusammenarbeit mit den Juden aus. Ich darf hier vielleicht auf ein gerade erschienenes Buch „The Church and the Jewish people“ (Edinburgh 1954) aufmerksam machen, das von dem Direktor des protestantischen „International Missionary Council's Committee on the Christian Approach to the Jews“, dem Schweden Göte Hedenquist, herausgegeben wurde, das eine Sammlung von verschiedenen Aufsätzen darstellt, die teilweise auch von Juden verfaßt wurden, und das auch für die katholische Sicht der Dinge von Bedeutung ist. In einer ausführlichen Einleitung zu diesem Buch betont der frühere protestantische Bischof aus Süd-Indien Stephen Neill vom World Council of Churches in Genf, daß das Christentum eine „missionary religion“ sei und niemals anders werden könne. Und dann erklärt er ausdrücklich, unter Anspielung auf die Worte Jesu und des Apostels Paulus, daß das Evangelium allen Völkern gepredigt werden müsse, den Juden zuerst und den Griechen. An anderer Stelle berichtet der Generalsekretär des Council Simpson, daß auch jüdische Mitglieder des Council ausdrücklich anerkannt hätten, das Gebot, aller Kreatur das Evangelium zu predigen, sei ein „essential part“ der Lehre Christi selbst, und sie wollten das Recht und die Pflicht der Kirche zur Judenmission nicht bestreiten. Nur stellten sie die Hoffnung heraus, „daß erstens Zusammenarbeit und Mission nicht vermischt werden sollten, und daß zweitens Christen, wenn sie sich mit der Mission abgeben, dafür sorgen sollten, nur solche Methoden anzuwenden, die mit dem Geist Christi selbst übereinstimmen“ (S. 124). Das entspricht genau dem, was besonnene katholische Auffassung aus neutestamentlicher Sicht heraus vertritt.

Die Verheißung von Röm. 11 knüpft an den auf der Auserwählung beruhenden eigenartigen Character indelebilis des Volkes Israel an, den die Gnade einstmals in Rechnung stellen wird. Innerhalb der Kirche, d. h. im Bereich Christi, gibt es kein Vorrecht mehr, weder auf der einen, noch auf der anderen Seite. Christus hat, wie es Eph. 2,14 ff. heißt, das Gesetz außer Kraft gesetzt und so die trennende Scheidewand zwischen den Völkern beseitigt, er hat beide Teile in einer

²⁾ Vgl. Meinertz, Recht und Pflicht zur Judenmission, in: Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft 1952, 241—257.

Person zu *einem* neuen Menschen umgeschaffen, und beide in *einem* Leibe mit Gott versöhnt. Wenn man so den ganzen Paulus zu Worte kommen läßt, wird man Röm. 11 in seiner großen Bedeutung und tröstenden Kraft zwar voll anerkennen, aber nicht zu Konsequenzen benutzen, die Paulus jedenfalls abgelehnt hätte.

Pater Braun hebt in dem wiederholt genannten Artikel mit Recht hervor, daß die systematische Theologie nicht erwarten könne, für die im Laufe der kirchlichen Entwicklung erfolgten dogmatischen Formulierungen auf diese genau abgestimmte Angaben in der ntl. Th. zu erhalten. Wohl aber bietet die ntl. Th. die grundlegenden Gedanken dar, die dann in die dogmatischen Formeln gegossen wurden. Ein lehrreiches Beispiel bietet die Christologie, namentlich die wichtigste Stelle bei Paulus, der sogenannte Christushymnus Phil. 2,5—11, Diesen Hymnus kann man fast eine Christologie in nuce nennen. Er geht von der göttlichen Präexistenz Christi aus (das Sein $\epsilon\nu\ \mu\omicron\rho\phi\eta\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$), schildert dann seine Entäußerung in der Annahme der menschlichen Knechtsgestalt, die zum Kreuzestode führte, und steigt schließlich zum begeisterten Lobpreis der Erhöhung durch Gott auf. In dieser Erhöhung erhält Jesus einen neuen Namen, in dem universale Anbetung aller Geschöpfe erfolgt. Es ist der Name $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$, den jede Zunge bekennt: Herr ist Jesus Christus, zur Ehre Gottes, des Vaters.

Über diesen Hymnus ist gerade in den letzten Jahren sehr viel geschrieben worden. So widmet ihm der Tübinger Dogmatiker Josef Geiselman in seinem lehrreichen Buche über Jesus Christus, das den Untertitel führt: „Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie von Jesus Christus“ (Stuttgart 1951), ein eigenes Kapitel. Er zeigt darin, daß Paulus an die urapostolische Verkündigung anknüpft, übersteigert freilich seine These dahin, daß der geformte Hymnus selbst von Paulus nicht geschaffen, sondern übernommen worden sei. In Wirklichkeit baut Paulus unter Benutzung von Bausteinen, die bereits aus der urapostolischen Überlieferung herkommen, den grandiosen Hymnus auf. Es liegt ihm ganz fern, eine dogmatische Belehrung über das Wesen Christi geben zu wollen. Vielmehr ist der Hymnus eine erhabene Fortführung der mahnenden Worte zu brüderlicher Einheit und Demut, indem er den Philippern die Vorbildlichkeit des in präexistenter Hoheit lebenden Christus vor Augen stellt, der sich nicht scheute, Knechtsgestalt anzunehmen und bis zum Kreuzestode gehorsam zu sein. Darüber hinaus gestaltet sich der Hymnus zu einem heilsgeschichtlichen Lobpreis, der erst die ganze Größe der Entäußerung des Präexistenten erkennen läßt. In diesem Lobpreis erscheinen nicht die späteren Formeln von den zwei Naturen und der einen Person in Christus, wie sie Paulus auch sonst in seinen christologischen Ausführungen nicht kennt. Aber die Sache selbst ist ganz unzweideutig vorhanden. Die gleiche Persönlichkeit ist auf der einen Seite der geschichtliche Mensch Jesus, und es ist gewiß nicht absichtslos, daß dieser persönliche Name Jesus des irdischen Erlösers im Hymnus genannt wird. Auf der anderen Seite ist diese Persönlichkeit der Präexistente und Gottgleiche, der nach seiner Erhöhung aus dem Kreuzestode heraus vom Vater in sein universales Regiment eingesetzt wird und die anbetende Huldigung aller Kreatur erfährt, also geradezu kosmische Bedeutung erkennen läßt.

Dabei ist es sehr beachtlich, daß die Form der Huldigung in Worte gefaßt ist, die deutlich an Is. 45,23 f. erinnern, wo Jahve selbst von sich spricht: „Jedes Knie wird sich beugen vor mir, jede Zunge mir huldigen. Nur im Herrn ist, wird man sagen, Heil mir und Kraft“. Es ist das eine von den wiederholt sich findenden

Stellen im N.T., an denen unmittelbare Jahve-Aussagen des A.T. auf Christus übertragen werden. Unser Hymnus ist eine der wirkungsvollsten Stellen, die dadurch an Gewicht gewinnt, daß das Huldigungsbekenntnis lautet: *κύριος* ist Christus Jesus. Tatsächlich ist diese von Paulus gebrauchte Huldigungsformel in der genannten Form zu verstehen, und nicht, wie Geiselman will, als einheitliche Aussage von drei Würdenamen: Herr, Jesus und Christus. Aber gerade in dieser Zuspitzung des Bekenntnisses auf den *κύριος* egt ein besonderer Nachdruck. Der *κύριος*-Titel ist bei Paulus ein ausgesprochenes Gottesprädikat. So beginnt und endet der Hymnus mit einem Bekenntnis zur Gottheit Christi³⁾.

An diese Tatsachen konnte dann die spekulative Theologie anknüpfen und theologisch ausgeglichene Aussagen über das Wesen Christi machen, die von der Kirche in endgültige dogmatische Formeln geprägt wurden. Für die Wertung dieser Aussagen ist es aber außerordentlich wichtig, daß die gott-menschliche Persönlichkeit Christi als selbstverständliches Glaubensgut in der paulinischen Aussage vorausgesetzt wird. Und zwar als Glaubensgut, das Paulus mit der Urgemeinde in Jerusalem teilt. Er braucht seine Christen darüber gar nicht noch einmal zu belehren, er zieht nur aus den allgemein bekannten und geglaubten Tatsachen Folgerungen oder erinnert auch daran, um ein ergriffenes Christuslied zu singen. Wenn die ntl. Theologie diese Tatsachen feststellt, leistet sie der Dogmatik und den dogmatischen Formeln einen großen Dienst.

Die heutige Theologie und die praktische Frömmigkeit sind weitgehend christozentrisch eingestellt. Gerade aus der Untersuchung Geiselmans ergibt sich deutlich, daß die heilsgeschichtliche Sicht des Gottessohnes schon den Mittelpunkt apostolischer Zeugnisablegung und Überlieferung bildete, und daß sie auch die große Linie des N.T. bestimmt. Natürlich sind theozentrisch und christozentrisch keine Gegensätze, vielmehr wächst die christologische Haltung unmittelbar in das Verhältnis zu Gott hinein. Vom eigentlich christologischen Gesichtspunkt aus haben wir das soeben am Christushymnus von Phil. 2 gesehen.

Darüber hinaus aber kann die ntl. Th. die Bedeutung der Christozentrik immer tiefer begründen und so auch die christliche Frömmigkeit befruchten. Ich möchte, um eine Einzelheit zu nennen, auf eine umfangreiche Doktorarbeit eines meiner Schüler, des Franziskanerpaters Philipp Seidensticker, hinweisen, die im Satz fertig ist und demnächst als 1.—3. Heft des 20. Bandes der „Neutestamentlichen Abhandlungen“ erscheinen wird.⁴⁾ Der Verfasser gibt ihr den Titel: „Lebendiges Opfer“ und nimmt damit ein Wort auf, das Paulus im ersten Satz des paränetischen Teiles des Römerbriefes (12,1) gebraucht. Er will das Opfer Christi in seiner Beziehung zum „geistigen Gottesdienst“ der Gläubigen — *λογικὴ λατρεία*, dem gleichen Vers des Römerbriefes entnommen — schildern. Das Ziel der Arbeit geht wesentlich dahin, die neutestamentliche Frömmigkeit nicht so sehr als eine Vergeistigung der alttestamentlichen Frömmigkeit — das ist sie an sich zweifellos auch —, als vor allem als „Christologisierung“ erscheinen zu lassen.

Es harren noch manche Aufgaben der neutestamentlichen Theologie im Großen und im Einzelnen. Je ergiebiger auf diesem Felde gearbeitet wird, um so reicher wird die Befruchtung der systematischen Theologie und der christlichen Frömmigkeit sein.⁵⁾

3) Vgl. Meinertz, Zum Verständnis des Christushymnus Phil. 2,5—11, in: Trierer theolog. Zeitschrift (1952) 241—257.

4) Inzwischen bei Aschendorff in Münster erschienen.

5) Zum Ganzen vgl. Meinertz, Theologie des N.T., 2 Bände, Bonn 1950; Randglossen zu meiner Theologie des neuen Testaments, in: Theologische Quartalschrift, Tübingen 1952, S. 411—431.