

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

38. Jahrgang

1987

Heft 4

Die Einheit zwischen Altem und Neuem Bund

Vortrag von Kardinal Johannes Willebrands am 9. Juli 1987 in München

Einführung

Die zentrale Stellung des Wortes Gottes

1. Wenn wir Überlegungen über den Alten und den Neuen Bund anstellen wollen, müssen wir uns auf das Wort einlassen: wir werden also von unseren täglich gesprochenen Worten — Ausdrücken von Sinngehalten — ausgehen, um schließlich zum transzendenten Wort, dem Schöpfer von Sinn, zu gelangen. In der Bibel sind die menschlichen Worte ewiger Ausdruck des Wortes vom Heil (Heilswortes), wenn auch, wie der hl. Augustinus deutlich macht, in verschiedener Weise: »*Novum in Vetere latet, in Novo Vetus patet*« (Quaestiones in Heptateucum, 2, 73: »Das Neue <Testament> ist im Alten verhüllt, das Alte enthüllt sich im Neuen«). Wenn wir Begriffe der modernen Hermeneutik — ich denke an die Bultmann-Schüler Fuchs und Ebeling — übernehmen, können wir sagen, daß das Wort, das Gott an den Menschen richtet, eine Sprache der rettenden, heilbringenden Liebe ist und so den Worten der menschlichen Geschichte Sinn verleiht. Wenn wir als »Metapher« Worte und Geschehnisse bezeichnen, die mit einem Symbolismus, einem Mysterium, einer Heilskraft erfüllt sind, dann können wir sagen, daß uns das Alte Testament (= AT) als eine Sammlung von Metaphern des Wortes, das Neue Testament (= NT) als Wort der Metaphern erscheint; beide, dem Bedeutungsumfang des Wortes *διαθήκη* (Testament) entsprechend, »Erbe« und »Bund«; »*rota intra rotam*« (hl. Ambrosius, *De Spiritu Sancto III*, 162).
2. Menschenworte und Wort Gottes, des einen Gottes, dessen Name allein heilig ist bzw. den wir Christen mit drei heiligen Namen — Vater, Sohn und Geist — anbeten: die Gegenüberstellung und das Beispiel der altherwürdigen jüdischen Überlieferung stellt sich uns gleich zu Beginn unserer Überlegungen. Wort, Glaube und Tat: das Wort (hebr. »Dabar«, vgl. *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, V, 488-495), das in der Liturgie gefeiert und zu Leben wird, die Ausdruck des Glaubens, Gnaden- und

Gedächtnishandlung ist, bei der, »wenn zwei oder drei versammelt sind«, die Herrlichkeit der *Schekinâ* gegenwärtig ist, das heißt das Wort seine *σκήνη* hat, »Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat (*ἐσκήνωσεν*)« (Joh. 1, 14).

3. Man versteht, daß in diesem Sinne die hebräische Behauptung richtig ist, nämlich daß *das liebevolle Studium des lebendigen Wortes des lebendigen Gottes* (das ist der *Talmûd Torâ*) die erhabenste Form des Gebets und Opfers darstelle, die in das Herz Gottes selbst einführe. Die Lehren Martin Bubers (vgl. M. Buber, *Je et tu*, Paris 1938) und Abraham Joshua Heschels können uns mehr als eine Anregung bei unserer Untersuchung liefern, die zugleich Hinhören und Gehorsam, Hermeneutik und theologische Synthese ist.
4. Vor jeder Gegenüberstellung gibt es eine Grunderfahrung des Herzens des Menschen, der die Begegnung mit dem Absoluten sucht, und des Unaussprechlichen, das sich dem, der es sucht, enthüllt wie das verzehrende Feuer vom Sinai. Wie der von Heinrich Heine in den *Hebräischen Melodien* verherrlichte Dichter Jehuda Halevi, verliebt in Jerusalem — er starb mit dem Namen der Heiligen Stadt auf den Lippen —, sagt: »O daß ich dein Antlitz in meinem Herzen schauen könnte! ... Wie der Hirsch lechzt nach frischem Wasser, so lechzt meine Seele, Gott, nach dir! (Ps 42, 1)«.
5. Die grundlegende und zentrale Bedeutung dieser persönlichen Begegnung wurde in der Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils in bezug auf Christus den Erlöser voll wiedererlangt und klar zum Ausdruck gebracht: »In sacris enim libris Pater qui in caelis est filiis suis peramanter occurrit et cum eis sermonem confert« (*Dei Verbum*, Nr. 21: »In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf«), und die Verkündigung des Wortes Gottes wird unaufhörlich verbreitet, »ut societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo« (*1 Joh* 1, 2-3, zitiert im Vorwort von *Dei Verbum*: »damit unsere Gemeinschaft Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus«), nach der Frohbotschaft des Apostels Johannes.

Die geschichtliche Dimension

6. Aber diese Gemeinschaft ist nicht ein abstrakt und philosophisch zu betrachtendes, rein geistliches oder metaphysisches Phänomen. Wiederum sagt die dogmatische Konstitution »über die göttliche Offenbarung« (Nr. 2), daß dieses Offenbarungsgeschehen sich in Tat und Wort (*gestis verbisque*) in der Heilsgeschichte (*Historia salutis*) ereignet. Vor kurzem hat der jüdische Philosoph Michael Wyschogrod in seinem Buch »The body of Faith« (1983) ebenfalls mit Nachdruck die Bedeutung der Geschichte im Judentum, und insbesondere im Judentum der Bibel, unterstrichen.
7. Dem entspricht im wesentlichen die Aussage, die auf christlicher historisch-dogmatischer Ebene vor dreißig Jahren Karl Barth in der *Kirchlichen Dogmatik* machte: In

Jesus Christus ist die göttliche Entscheidung für Israel zu einem Ereignis der menschlichen Geschichte geworden, und das Judesein Gottes in Jesus Christus gehört zur Selbstoffenbarung des Gottessohnes (vgl. *Kirchliche Dogmatik*, II/2, § 32; IV, 1, 178).

8. Diese geschichtliche Dimension, die gerade in den letzten Jahren stark betont wurde, entspricht einer Gegebenheit, die traditionsgemäß bereits zur Zeit der Entstehung der Evangelien — z. B. bei Philo, wie Walter Völker feststellte (*Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, 1938), — vorhanden war und die bei Irenäus und in einigen grundlegenden Richtlinien der Antiochenischen Schule gegen die Tendenzen der Gnosis und des Neuplatonismus ihre Fortsetzung fand.
9. Wenn wir bei unserer Frage nach der Beziehung zwischen AT und NT die geschichtliche Perspektive wirklich ernst nehmen, werden wir nicht umhin können, mit äußerster Aufmerksamkeit auch die jüdische und die islamische Auffassung über die Heilige Schrift und die verschiedenen Gesichtspunkte zu diesem Thema zu untersuchen, die die lateinische und die orientalische christliche Überlieferung und die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen kennzeichnen. Dieses Vorgehen ist im übrigen weder neu noch eigenartig (originell), sondern entspricht ganz der großen Schule der Kirchenväter und der Meister der Scholastik, denn die Methode des hl. Thomas ging genau vom Standpunkt dieser verschiedenen Glaubensüberlieferungen und der spekulativen Analyse aus, so z. B. wenn er in der *Summa contra Gentiles* von der Inspiration in der Schrift oder von der Unterscheidung zwischen »philosophi« und Gläubigen »habentes Legem« handelt: diese letzteren sind eben »Judaei et Saraceni«, während die »rationales« (oder Epikureer) die Beweisgründe der Logik und der Metaphysik vertreten, wie z. B. Avicenna und Averroës (vgl. P. Marc in *S. Thomae Aquinatis Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium qui dicitur Summa Contra Gentiles*, Turin und Paris, 1967, vol. I, *Introductio*).
10. Wenn ich mich also mit dem Thema der Beziehung zwischen Altem Bund und Neuem Bund auseinandersetze, möchte ich von diesen methodologischen Voraussetzungen ausgehen, die natürlich bereichert werden durch die Beiträge und Probleme, die sich uns heute, nach der Entstehung und Entfaltung der verfeinerten und anspruchsvollen exegetischen und hermeneutischen Methoden und der von den Modernen durchgeführten historisch-kritischen und vergleichenden Analysen, stellen.
11. Eine derartige Untersuchung hat zugleich evangelisatorischen, ökumenischen und interreligiösen Wert. Sie sollte es in der Tat ermöglichen, daß das Wort Gottes unter der heutigen Menschheit im Umlauf ist, gemäß jenem vom Konzil vorgeschlagenen Programm des »Aggiornamento« (»Heutigwerdens«) im theologischen, pastoralen und spirituellen Sinn; was den ökumenischen und, allgemeiner, den interreligiösen Aspekt betrifft, so wissen wir, wie sehr deren Bedeutung in diesen Jahren zugenommen hat, was anläßlich des am 27. Oktober 1986 in Assisi abgehaltenen Gebetstages für den Frieden deutlich sichtbar geworden ist; und wenn wir uns miteinander über

die göttliche Offenbarung auseinandersetzen, wird unser Dialog auf den klaren und festen Grundlagen, ohne Zweideutigkeiten und Mißverständnisse, stattfinden.

I. Die jüdische Sicht

»Höre, Israel!« (Dtn 6, 4)

12. Dietrich Bonhoeffer schrieb aus dem Gefängnis an einen Freund: Der Christ ist der Mensch des Alten Testaments. Aber sind nicht auch die Juden die Menschen des Alten Testaments? Um die jüdische Sicht aufzuzeigen, können wir sicher nicht von dieser Einordnung Gebrauch machen.
13. Die traditionelle hebräische Bezeichnung für die Schrift ist nicht »Testament, Bund« (*διαθήκη*), sondern »heiliges Buch« («Sefer qadosch») oder »heilige Verkündigung« («Miqrā Qodesch») im Rahmen der Liturgie. Das »geschriebene«, aber auch das »mündlich verkündete« »Wort Gottes« (*sche be- 'al-pā, traditio, παράδοσις* nach dem hl. Hieronymus). Diese Art, die Schrift zu bezeichnen, drückt ganz klar eine bestimmte Auffassung von Gott und seinem Heilswirken aus: die Einheit und Einmaligkeit der Schrift erscheint als Spiegel der Einheit Gottes und des Volkes, das zum Hören, zum Gehorsam, zur Gottes- und zur Nächstenliebe berufen ist.
14. Es handelt sich dabei um eine umfassende, mehrdimensionale Auffassung von der Schrift des Bundes: sie ist, entsprechend der Dynamik des Geistes der Prophetie, dynamisch und somit offen für die Zukunft; sie ist eingebettet in die Tradition, in die Geschichte und in die liturgische Feier der ganzen Gemeinschaft und des Volkes, das das »Gedächtnis« der »*magnalia Dei*« begeht. Den Mittelpunkt dieses Gedächtnisses bildet der Bund am Sinai, in dem Bogen des Handelns Gottes, der sich vom Pascha- zum Pfingstfest (*Schavu 'ôt*) spannt und auf die Zukunft ausgerichtet ist, wie Jesaja richtig sagt: »Denn von Zion kommt die Belehrung, aus Jerusalem kommt das Wort des Herrn« (Jes 2, 3).
15. Nur innerhalb der Glaubensgemeinschaft, im Bundesvolk, ist das Wort Gottes, geschrieben und mündlich, lebendig, wirksam, wird unablässig voll Liebe bedacht und mit manchmal heroischer Treue in die Tat umgesetzt. Das Wort des Bundes wird zur *Torâ* in der prägnanten Bedeutung von *Lebensgesetz* als Voraussetzung für das Verbleiben im Bund; man spricht von einer *Torâ*, die bereits vor der Schöpfung bestanden habe, gleichsam einem *Λόγος*, »Weisheit« und »Wort« (»*Memrâ*« in den aramäischen Übersetzungen des AT, den Targumîm, vgl. *Dictionnaire de la Bible, Supplement*, V, 465-468), als Hypostase und Subsistenz.
16. Ephraim Urbach weist uns in seinem für die Kenntnis des Judentums des 1. und 2. nachchristlichen Jahrhunderts grundlegenden Werk (*The Sages*, Jerusalem 1975:

1979²) darauf hin, daß bei den Juden von Alexandrien der Begriff *Nóμος* genau dem der *Torâ* in der prägnanten Bedeutung entspricht. Die einzelnen Vorschriften hingegen sind, die Vorschriften der *Torâ*: *ἐντολαί, δικαιώματα, κρίματα*, Begriffe, für welche nach alexandrinischer Auffassung auch das Wort *νόμοι*, *Torôt* (Plural von *Torâ*), paßt.

17. Michael Wyschogrod¹ hingegen hält *νόμος* für eine ungenaue und verkürzte Übersetzung von *Torâ*, auch wenn er dann im wesentlichen nicht von Urbach und, wie wir sehen werden, auch nicht von Sanders und Neusner abweicht. Von Wyschogrod stammt die Anregung, die jüdische Auffassung der *Torâ* und der Gnade festzustellen, indem wir uns der Texte des *Siddûr* und des Gebets bedienen,² die eine wichtige Quelle für theologische Untersuchungen darstellen. Auch hier gilt in der Tat der Grundsatz: »lex orandi, lex credendi«.
18. Es ist sehr interessant, die unterschiedlichen Interpretationen des Bundes und der Schrift zu studieren, die die verschiedenen Strömungen des Judentums in den ersten Jahrhunderten kennzeichnen. Ed Parish Sanders wie Jacob Neusner geben uns davon einige Vorstellungen³ unter Bezugnahme auf die *Mischnâ*, auf den *Leviticus Rabbâ*, auf die jüdische Literatur Palästinas.
19. Sanders vertritt nicht die Linie von Thackeray, Weber, Bousset, Billerbeck und Bultmann, die den Gegensatz zwischen der jüdischen Gesetzeshaltung und der Heilsrettung aus Gnade unterstreichen; er hingegen greift einige Aussagen von Montefiore, Parkes und Daines auf und widmet sich der Analyse der rabbinischen Literatur, um die grundlegenden Vorstellungen zum Thema Theologie der Auserwählung und des Bundes in Beziehung zu Paulus und zur neutestamentlichen Forschung herauszufinden. Daraus schließt er, daß nach den Lehrern der *Mischnâ* (den »Tannaiten«) der Bund sowohl Segnungen wie Gebote einschließt, also nicht nur Gesetz, sondern auch Verheißung ist. Es gibt keine »Gesetzesgerechtigkeit« («Legalismus»), weil Gott aus Gnade liebt und aus Gnade erwählt; der menschliche Gehorsam ist die entsprechende Antwort, um zu bekräftigen, daß der Mensch im Rahmen des Bundes zu leben gewillt ist, um das Geschenk der Heilsrettung zu empfangen. [Jüdische Gelehrte beanstanden, Sanders lese die hebräischen Schriften aus einer paulinischen Sichtweise, was die Schlußfolgerungen verfälsche].
20. Neusner hat seinerseits aufgezeigt, daß es im 1. und 2. nachchristlichen Jahrhundert (also während auf christlicher Seite die heiligen Schriften des Neuen Testaments nie-

¹ M. Wyschogrod, »La Torah en tant que Loi dans le Judaïsme«, in: »SIDIC« 19,3 (1986), SS. 10-16.

² Vgl. das jüdische Morgengebet: »Herr des Universums, wir verlassen uns nicht auf unsere Fähigkeiten ..., sondern auf dein Erbarmen«.

³ Ed Parish Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 1984; Jacob Neusner, *Scripture and Tradition in Judaism — With special reference to the Misnah*, in: »Enoch« II (1980), 285-306; Ders., *Giudaismo e Scrittura. Il caso del Levitico Rabbah*, in »Enoch« VII (1985), 45-66.

dergeschrieben wurden) auch im Judentum eine Reaktion gibt, die mir viel Ähnlichkeit mit jener christlichen zu haben scheint. Die Abfassung der *Mischnâ* ist nämlich für Neusner⁴ gleichsam das einvernehmliche Vorhaben, einen neuen, ebenso heiligen Text zu schaffen wie die Torâ, die Propheten und die Hagiographen: das stellt das Unterscheidungsmerkmal der *Mischnâ* gegenüber den anderen Schriften, wie den Targumim, dar, die sich bewußt auf ein den Schriften untergeordnetes Niveau stellen.

21. Klarer hört sich das Ergebnis an, zu dem Neusner in seiner Analyse des *Leviticus Rabbâ* gelangt: »Das Judentum ist nicht die Religion des Alten Testaments: das Judentum *ist* das Judentum. Die Schrift wird in das Judentum miteinbezogen, weil es die Religion ›der einzigen Torâ des Moses, unseres Rabbi‹ ist und die Schrift zu dieser Torâ gehört. *Die ganze Torâ, in ihrer Gesamtheit betrachtet, ist die göttliche Offenbarung der Vorschriften für das Leben: was die Schöpfung betrifft ebenso wie im Hinblick auf die Gesellschaft und die Geschichte*« (J. Neusner, *Scripture and Tradition in Judaism ...*, oben zitiert, S. 64).

II. Die christliche Sicht

A. Im Neuen Testament

22. Ich habe der Darlegung der jüdischen Sicht verhältnismäßig breiten Raum gewidmet, weil sie mir für uns wichtiger zu sein scheint als man gewöhnlich annimmt.
23. Wenn wir jetzt auf die christliche Sicht eingehen, so stellen wir vor allem fest: In der hebräischen Bibel, wie sie von den ersten Christen angenommen wurde, gibt es keine Bezugnahme — und konnte es auch keine geben — auf das *Alte Testament* in der allgemeineren Bedeutung einer *Sammlung der [vor Christus abgefaßten] heiligen Schriften*: bei Jeremias ist die Rede vom »foedus novum«, dem »neuen Bund« (*Jer* 31, 31), der jedoch nicht in der auf steinerne Gesetzestafeln geschriebenen Torâ besteht, sondern »auf ihr Herz« (*Jer* 31, 33) geschrieben sein wird.
24. Jesus nennt die jüdischen heiligen Schriften: »Lex Moysis, prophetæ et psalmi« (*Lk* 24, 44). Paulus und der Hebräerbrief nehmen den Zusammenhang von *Jer* 31, 31 wieder auf (vgl. *2 Kor* 3, 14; *Hebr* 8, 8), wobei sie im Gegensatz dazu den Begriff der *Παλαιὰ διαθήκη* einführen. Nach *Hebr* 8, 13 freilich stünde dieser alte Bund kurz vor »seinem Untergang«: wie schwierig die Interpretation dieser Aussage ist, ersehen wir auch daran, daß es sich nicht um »Aufhebung«, sondern um »Erfüllung« handelt, gemäß den Worten Jesu: »Ich bin nicht gekommen, um <das Gesetz> aufzuheben, sondern um <es> zu erfüllen« (*Mt* 5, 17).

⁴ Jacob Neusner, *Scripture and Tradition in Judaism ...* (oben zitiert).

25. Was mit Sicherheit »dem Untergang nahe ist«, ist das *velamen* (der »Schleier«, die »Hülle«; 2 Kor 3, 13), das die richtige Deutung hinter Wortschleiern verbirgt: »das aufstrahlende Licht aus der Höhe« (Lk 1, 78), das die Finsternis überwindet. Wollten wir hier eine Auslegung unter Bezugnahme auf die heiligen Schriften im Sinne der »Aufhebung« <des Gesetzes> vornehmen, so würden wir zu der markionitischen Irrlehre gelangen, die die jüdische Bibel abwertet, was wir, wie Irenäus klar zeigt, nicht billigen können.
26. Der hl. Paulus hält zweifellos am Fortbestehen der Bundesschlüsse fest, wie aus Röm 9, 4.11.27 ersichtlich, ja er sagt in Röm 9, 4, daß die Israeliten *jetzt ἡ δόξα*, das Licht der Herrlichkeit (das auch in den Auslegungen der Schriften Licht ist) und *αἱ διαθήκαι*, also »die Bundesschlüsse« haben, ohne anzugeben, um welche oder wie viele es sich handelt. Für eine vollständigere Behandlung verweise ich auf Franz Mußner, *Die Kraft der Wurzel*, Kap. III, der sich mit dem Thema auch aus der protestantischen Sicht der *Heilsrettung Israels aus Gnade* auseinandersetzt.
27. Für die erste Christengeneration besagt der Begriff »Neues Testament« also vor allem Bezug auf das Wirken Christi, der in der Feier seines Pascha — Tod, Auferstehung, Pfingsten — das Pascha Israels in Ägypten erneuert. Unter der Führung Christi und des Geistes verfassen die Apostel die neue Schrift, wobei sie die alte wieder und neu lesen: das Ergebnis wurde von manchen als ein *Midrasch* (d. h. erbauliche Erklärung) der hebräischen Bibel im Lichte des österlichen Christus definiert.
28. Christus erscheint als die Erfüllung der Schrift (vgl. Mk 14, 49: »Tag für Tag war ich bei euch im Tempel und lehrte, und ihr habt mich nicht verhaftet; aber (das ist geschehen), damit die Schrift in Erfüllung geht«; *τετέλεσται*, »es ist vollbracht!« (Joh 19, 30). Die Schrift wird von der geschichtlichen Erfahrung Jesu in der Passion und in dem erlösenden Pascha her gedeutet.
29. Diese kurzen Hinweise scheinen uns nahezulegen, daß zu der Analyse der Beziehung zwischen Altem und Neuem Testament auch einige wichtige Überlegungen gehören, die den Bund und daher die mit ihm verbundene Verheißung und das Geschenk des Heils betreffen. Es handelt sich um Überlegungen, die Christen und Juden gemeinsame Themen berühren. In seinem oben zitierten Werk (Kap. I, § 5) legt Franz Mußner im wesentlichen die interessante These von Ed Parish Sanders in *Paul and Palestinian Judaism* dar und stimmt ihr zu.

B. Die Kirchenväter

30. Viele sind der Meinung, daß die Väter, auch wenn sie im allgemeinen — aber nicht immer — den Büchern des Alten Testaments großen Wert beimessen, doch dazu neigen, sie als mehr der Heilsökonomie der Gestalten denn jener der Fülle der Erlösung verpflichtet anzusehen, womit sie sie des autonomen Gehalts berauben und dem »allegorischen« Sinn den Vorzug geben.

31. Die große Vielfalt und Komplexität der historischen und kulturellen Situationen, der dogmatischen und philosophischen Streitfragen, unter denen die Väter ihre Werke schrieben, erlaubt keine voreiligen Schlüsse. Wahrscheinlich wird sich eine genauere Kenntnis der talmudischen Quellen für unser Problem als wertvoll erweisen, wie einige Studien der letzten Jahre, die auf diese Werke Bezug nehmen, bewiesen haben: vgl. Johann Maier, *Jesus von Nazareth in der Talmudischen Überlieferung*, Darmstadt 1978.

32. Ich will mich daher hier nur auf die Vorlage einiger kurzer Texte beschränken, von denen ich jedoch glaube, daß sie für uns von besonderer Bedeutung sind.

33. Mir scheint die Perspektive interessant, in welcher von den Vätern des 2. Jahrhunderts Justin der Martyrer von der Schrift im liturgischen Zusammenhang und insbesondere vom eucharistischen Erinnerungsbuch spricht: »Die Apostel haben uns in den von ihnen hinterlassenen und Evangelien genannten Erinnerungen überliefert, was Jesus geboten hat: Er nahm das Brot, dankte und sprach: ›Tut dies zu meinem Gedächtnis. Das ist mein Leib ... ‹. Und am Tag des Herrn versammelt sich die Gemeinde. Alle, die in der Stadt oder auf dem Land wohnen, kommen am selben Ort zusammen und lesen die Erinnerungen der Apostel oder die Schriften der Propheten ... ‹ (Apologie, 66-67).

34. Gemäß einer solchen Assoziation von Gedanken in derselben Reihenfolge geht auch Irenäus vor, der in *Adversus Haereses* (IV, 9-16) von den vielfältigen Beziehungen zwischen Gesetz und Evangelium handelt und dann den Sinn der Opfer des Alten Bundes darlegt, die in der Eucharistie ihre Erfüllung finden (IV, 17-18). Irenäus widersetzt sich den Valentinianern und Markioniten, Vertretern des gnostischen Dualismus, eben im Namen der Einheit des göttlichen Heilsplanes, der sich in den beiden Bundesschlüssen offenbart (IV, 34, 1; V, 22, 1-2): »Da es nur einen Gott gibt, der die Beschnittenen aufgrund des Glaubens und die Unbeschnittenen durch den Glauben gerecht macht« (Röm 3,30).

Von Origenes wissen wir, wie hoch er die exegetische Wissenschaft der jüdischen Gelehrten in Alexandrien schätzte, wobei er sich freilich der wesentlichen Glaubensunterschiede wohl bewußt war. Ebenso und noch mehr als er machte sich Hieronymus gern die Sentenzen der Juden in bezug auf die Heiligen Schriften zu eigen, so daß er die Kanonizität einiger Bücher anzweifelte, die nach dem hebräischen Kanon für apokryph erklärt worden waren. Völlig gegensätzlicher Ansicht sind Origenes und Hieronymus hingegen, was die Judenchristen betrifft, die die Schrift als vollkommen verbindlich auch in den Geboten der Torâ annehmen: im *Kommentar zum Römerbrief* sagt Origenes, daß sie wohlwollend aufgenommen werden, während Hieronymus (*Ad Augustinum*, Ep. 112, 13-15) sie, auch im Gegensatz zu Augustinus, verdammt.

Die Kirchenväter haben, wie wir wissen, viel zur Entwicklung der Exegese des AT in ihrer typischen, übertragenen und allegorischen Bedeutung beigetragen. Andererseits sollte die Antiochenische Schule auf der wortwörtlichen und historischen Be-

deutung beharren; im 4. und 5. Jahrhundert wächst zugleich mit dem Werk der jüdischen Lehrer, die dem Text der *Masora* seine endgültige Gestalt geben, das Interesse für den buchstäblichen Schriftsinn.

Beim hl. Ambrosius stellen wir besonders augenscheinlich die moralische und pastoral-pädagogische Perspektive bei der Bewertung des AT fest: »Mare est Scriptura divina ... Habes quod primum bibas, habes quod secundum, habes quod postremum« (*Epist.* 2, 3: »Die göttliche Schrift ist ein Meer ... Es gibt einen Teil, der als erster, einen, der als zweiter, und einen, der zuletzt getrunken werden soll«). »Sed ordine suo bibe, primum in veteri testamento, cito fac ut bibas et in novo Testamento« (*Expl. ps.* I, 33: »Trinke dieses Wort, aber trinke es in seiner Reihenfolge, zuerst im Alten Testament und dann sogleich im Neuen Testament«). Auf diese Weise wird der Christ »tamquam perfectus eruditus in lege, confirmatus in evangelio« (*Epist.* 74, 9: »vollkommen im Gesetz unterwiesen, im Evangelium gestärkt«).

35. Unter den östlichen Kirchenvätern möchte ich nur als Beispiel die Einstellung des hl. Johannes von Damaskus anführen, der in seiner Darstellung (*Expositio*) des rechten Glaubens (*ἔκθεσις τῆς ὀρθοδόξου πίστεως*) am meisten Raum der Darlegung des Geheimnisses der drei göttlichen Hypostasen und des Heilsplanes widmet, der in der Menschwerdung und in der Passion und Auferstehung Jesu Christi seinen Höhepunkt erreicht. In diesem allgemeinen Zusammenhang wird nun das Thema die jüdische Bibel und das Volk Israel behandelt:
36. »Das Göttliche ist unaussprechlich und unbegreiflich ... Doch Gott hat uns sicher nicht in vollkommener Unwissenheit belassen, denn jeder trägt von Natur aus in sich das Bewußtsein, daß es einen Gott gibt. Die Schöpfung selbst ... verkündet die Herrlichkeit der göttlichen Natur. So haben das Gesetz und die Propheten, dann sein eingeborener Sohn, der Herr, unser Gott und Erlöser Jesus Christus, die Kenntnis von Gott so offenbart, daß wir es erfassen können. Denn alles, was uns vom Gesetz und von den Propheten, von den Aposteln und den Evangelisten überliefert worden ist, nehmen wir an, wissen wir, wenden wir in frommer Gesinnung an und suchen nichts weiter« (*Der rechte Glaube*«, I, 1).
37. In konsequenter Übereinstimmung mit dieser allgemeinen Sicht gibt es in dem Werk des Johannes Damascenus auch nicht den geringsten negativen Hinweis auf die jüdische Schrift; auch wo er den Stammbaum der *Theotókos*, der Gottesmutter, behandelt, ausgehend von Pantera und Bar-Pantera, gibt es keinerlei antijüdische Polemik parallel zu dem Talmud-Abschnitt (vgl. *Talmud Jeruschalmi*, 'Avodâ Zarâ II, 2; Origenes, *Katà Kέλσου* I, 32), der von Ben-Pantera als dem Vater Jesu spricht (vgl. *Der rechte Glaube*«, IV, 14).
38. Ja, der Damaskener schreibt im Gegenteil: »Durch die Taufe werden wir beschnitten von jeder Vorhaut, die uns von Geburt an bedeckt, das heißt von der Sünde. Wir werden geistlich zu Israeliten und zum Volk Gottes« (ebd., IV, 10). Nirgends gibt es einen Hinweis auf einen Ersatz des »alten Israel« oder auf eine Herabsetzung des AT.

39. Die sittliche und pastorale Sichtweise des Johannes von Damaskus scheint uns an jene des Ambrosius zu erinnern.

Abschließend können wir sagen, die Kirchenväter sehen das AT sicherlich innerhalb der katholischen Tradition, die mit ihnen im Entstehen begriffen ist, was aber nicht heißt, daß ihnen das AT gleichsam als eine Materialquelle erscheint, von der man, selbst unter Verzerrung ihres buchstäblichen bzw. wesentlichen und grundlegenden historischen Sinnes, außerhalb ihres ursprünglichen Zusammenhangs Gebrauch machen könnte.

Wir könnten sagen, daß die Apostel auf das AT geblickt haben, um das NT im Licht des österlichen Christus zu schreiben, und die Väter, die auf diese Weise die ganze Heilige Schrift empfangen, haben ihre Auslegung des AT und NT begonnen, indem sie sich der Hilfsmittel bedienten, mit denen sie die jüdische und die klassische Tradition ausstattete, immer aber innerhalb der Glaubensgemeinschaft.

Exkurs

Karaismus und Islam

40. In der Übergangsperiode von der Väterzeit zum Mittelalter verdienen, so meine ich, wenigstens zwei Erscheinungen einige Aufmerksamkeit: der Karaismus und der Islam, und das sowohl wegen ihrer Beziehung zueinander als auch wegen ihrer Einstellung gegenüber Buchstaben und Geist der heiligen Schriften.

A. Der Karaismus

41. Der Karaismus, den die Forschungen des französischen Gelehrten Simon Szyszman (*Le Karaïsme*, Lausanne 1980) uns heute wieder bewußt gemacht haben, scheint eine jüdische Sekte gewesen zu sein, die in enger Beziehung zu den Masoreten stand und die nur die einzigartige und zentrale Bedeutung der schriftlich niedergelegten Torâ anerkennt, während sie jede mündliche Überlieferung verwirft.
42. Jeder einzelne soll die Gebote und Vorschriften gemäß seinen eigenen Fähigkeiten, ohne Autoritäts- und Kompetenzverpackung von außen auslegen, indem er sich streng an den geschriebenen Text hält; diese Haltung hat dann entscheidend zur Entwicklung der masoretischen Methode in der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends beigetragen.
43. Der *Codex von Aleppo*, die älteste Handschrift der vollständigen Bibel, ein Musterbeispiel des masoretischen *textus receptus*, dürfte wohl aus der großen Schule der masoretischen Karäer der Familie Ben Asher in Tiberias stammen (8.-10. Jhd.).

B. Der Islam

44. Unanfechtbares Dogma im Islam ist die Einzigartigkeit der Offenbarung, auf Grund welcher Mohammed Juden und Christen auffordert, zur ursprünglichen Reinheit der göttlichen Botschaft zurückzukehren, die Gott (Allah) im Islam durch den Mund Mohammeds, *Siegel der Propheten*, in voller Treue wiederherstellt.
45. Der Bund (*mithaq*) wird allen angeboten, die an die Schrift glauben: »Gott hat ihn mit feierlichem und verpflichtendem Versprechen in der Torâ, im Evangelium und im Koran verheißen« (Koran, Sure IX, III).
46. Die Einheit Gottes und seines Bundes bedeutet auch Einheit der Schrift: »Gott! Es gibt keinen anderen Gott als ihn ... Er hat das Buch mit der Wahrheit enthüllt und bestätigt, was zuvor geoffenbart worden

war, er hat zuerst die Torâ und das Evangelium als Anleitung für die Menschen geoffenbart und nun das Heil enthüllt« (Sure III, 3-4).

47. Nur der Koran besitzt jedoch den Wert des *Wortes Gottes* im absoluten, direkten und buchstäblichen Sinn; andere arabische »heilige« Bücher, wie der *Hadît* und die *Sirah*, sind — zusammen mit der Torâ, den Evangelien und den Apokryphen — heilige Schriften, aber auf niedrigerer Stufe.
48. Mohammed ist *Ahmad* (Sure LXI, 6), das heißt *der Gepriesene*, der von Jesus verheißene »Tröster« (vgl. Joh 14, 16-17): seine Bedeutung als *Der Prophet* unterstreicht daher auch die Bedeutung des prophetischen Elements und der Inspiration in Schrift und Offenbarung.
49. Diese kurzen Andeutungen mögen für uns hilfreich sein zum Verständnis bestimmter Entwicklungen des mittelalterlichen Denkens; ich denke hier z. B. besonders an die Inspirationslehre, die der hl. Thomas, ausgehend vom *Moreh Nevuchim* des jüdischen Denkers Maimonides und den von den arabischen Philosophen 'Al-Farâbi und Avicenna ausgearbeiteten Theorien der Gotteserkenntnis, entwickeln sollte. Auf einem anderen Gebiet, nämlich in der muslimischen Mystik, wird sich der Einfluß des 'Al-Ghazzâli geltend machen, nach welchem das Heilige Buch eine Transponierung des ewigen Wortes darstelle, aber nicht mit ihm verwechselt werden dürfe: es ist die menschliche Formulierung einer göttlichen Botschaft. 'Al-Ghazzâli drückt das in *'Aqidâ* so aus: »Der Koran wird laut mit der Zunge gelesen, in Büchern niedergeschrieben, in die Herzen eingesenkt, aber er ist in Wahrheit ewig, im Sein des höchsten Gottes vorhanden«.

III. Das Mittelalter

50. Henri de Lubac, der 1959 mit seinem Buch *L'Exégèse Médiévale* eine völlig neue Betrachtungsweise der christlichen Exegese des Mittelalters einführte, ermöglicht uns einen tiefen und interessanten Zugang zu den mittelalterlichen Quellen. So erinnert er uns daran, daß Pascasius Radbertus († ca. 865) auf die Schrift die exegetischen Kategorien »sacramentum« und »mysterium« anzuwenden beliebte, und weist uns auf die radikale Neuerung des Gioacchino da Fiore (1132-1202) hin, der in dem Zeitabschnitt des AT und dem des NT zwei aufeinanderfolgende, in allem analoge und gleichartige Epochen sieht, nämlich die der »littera veteris testamenti« und die der »littera novi testamenti«, für deren Auslegung die Geheime Offenbarung (Apokalypse) den Schlüssel darstellt.
51. Während wir auf dem weiten Meer der mittelalterlichen Allegorie dahinsegeln, erreicht uns der Windstoß der franziskanischen Erneuerung mit dem vierfachen Schriftsinn, dem vier Epochen der Heilsgeschichte entsprechen:
 - 1) der *wörtliche (Literal-)* Sinn — Epoche der *Natur*;
 - 2) der *allegorische* Sinn — Epoche des *Gesetzes*;
 - 3) der *anagogische* Sinn — Epoche der *Propheten*;
 - 4) der *tropologische* Sinn — Epoche des *Evangeliums*.

Die einzige, allgemeine und notwendige Regel lautet: Christus, Thema der ganzen Schrift, ist auch ihr einziger Exeget, das *Verbum abbreviatum*, das sie als ganze zusammenfaßt. Für die Fahrt auf dem Ozean der Schrift muß man sich mit tiefster Demut die Ehrfurcht vor dem Kreuz zur Hilfe nehmen.

52. So kommen wir zum hl. Thomas, der an verschiedenen Stellen seines Werkes (*Quodlibet*, VII, art. 1-3; *Kommentar zum Galaterbrief* IV, lect. 6; *Summa Theologica*, I^a, 1 art. 10) mit aller Klarheit und wahrhaft genial die Positionen von zwölf Jahrhunderten christlicher Exegese zusammenfaßt. Er unterscheidet den vierfachen Schriftsinn:

- 1) *sensus litteralis*
- 2) *sensus moralis seu tropologicus*
- 3) *sensus typicus seu allegoricus* (das AT als Bild des NT);
- 4) *sensus anagogicus* (AT und NT sind beide Bild der triumphierenden Kirche).

Auf systematische Weise führt er in die Exegese die geschichtlich-theologische Dynamik ein, die Allegorie und Analogie mit dem kommenden Christus in Verbindung bringt: Wie der Christus des Ostergeschehens und der Kirche die Zukunft in bezug auf das AT darstellt, so ist der totale Christus der endzeitlichen Fülle die Zukunft in bezug auf das NT.

53. Ein besonderer Platz und eine einzigartige Bedeutung gebührt hier, so scheint mir, Nicolaus von Lyra (1270-1340 ?) mit seinen berühmten »Postillae in universa Biblia« (1322-1330): durch seine Treue zur Vätertradition und seine umfassende Kenntnis der mittelalterlichen jüdischen Exegeten stellt er auch für uns einen festen Bezugspunkt und ein gültiges Vorbild dar, wenn wir der Schrift und ihrer Auslegung näherkommen wollen.
54. Abschließend können wir also sagen, daß das Mittelalter bei der Schriftauslegung die Linie der Väter fortsetzt, sie aber im theologisch-systematischen Sinn vertieft und durch eine eschatologische Öffnung auf die Zukunft hin bereichert.

IV. Die Renaissance

55. Aus der Zeit von Humanismus und Renaissance scheint mir wenigstens die große Bewegung der »christlichen *qabbalah*« erwähnenswert, die vor kurzem von Hayyim Wirszubski erforscht wurde (*Flavius Mithridates, Sermo de Passione Domini*, Jerusalem 1963). Sie verweist uns einerseits auf die große jüdische Mystik und andererseits auf die Methode der »gematria« bei der Bibelexegese. Diese mystische Methode der Bibelauslegung, die auch den Vätern bekannt war (Augustinus erklärt so die Zahlenangabe »153 große Fische« beim wunderbaren Fischzug: $1 + 2 + 3 + 4 + 5 + 6 + 7 + 8 + 9 + 10 + 11 + 12 + 13 + 14 + 15 + 16 + 17 = 153$; Marcel Simon (*Verus Israel*, Paris 1948) bemerkt dazu, daß 153 der Zahl 18° , Symbol des »lebendigen« Gottes (hebräisch "י" = 18) entspricht, ist nicht eine rein rhetorische Übung, sondern setzt das Vorhandensein einer tiefen Einheit in den heiligen Schriften voraus. Man sehe sich dazu das gewaltige literarische Schaffen von Gersom Sholem und das Eingehen auf die Mystik in der *Théologie du Judéo-christianisme* von Jean Daniélou an.

V. Das Zeitalter der Reformation

56. Getreu dem Grundsatz »Sola Scriptura« hat Luther — trotz seines Umschwenkens von einer anfänglichen Haltung offenen Wohlwollens gegenüber den Juden in eine Phase der Feindseligkeit und Verfolgung — seine grundsätzlich positive Haltung gegenüber der hebräischen Bibel nie geändert. Insbesondere hielt er die direkte Bezugnahme auf die hebräische Sprache für unerlässlich und akzeptierte die Auslegungen mittelalterlicher Exegeten, wie *Raschi* oder *Qimhi*, und die Linie Reuchlins, der die Nützlichkeit des *Talmud* für eine kritische Bibelinterpretation hervorhob: »Quod per talmudicas traditiones sacrae scripturae depravationes optime corriguntur« (»Mit Hilfe der talmudischen Überlieferungen lassen sich entstellte Abschnitte der Heiligen Schrift sehr gut korrigieren«, P. Galatino Colonna, *De Arcanis*, 1518, c. IV).
57. Calvin machte zwar die Legitimität der christologischen Auslegung des AT geltend, setzte jedoch um der Verteidigung des wahren («sensus genuinus»), buchstäblichen und historischen Sinnes wegen der Freiheit des Interpreten, in jedem beliebigen Abschnitt der Schrift Israels ein christologisches Zeugnis zu entdecken, sehr klare Grenzen. Seine Schrifterklärung hält, auch wenn sie christologisch ist, am Ausgespanntsein auf die Zukunft hin fest; diese Funktion von Verkündigung und Zeugnis bewahrt ihre Gültigkeit. Ein weiteres für uns interessantes Element ist Calvins These von dem engen Zusammenhang, der zwischen dem Zeugnis des Geistes und dem der Bibel besteht.

VI. Unsere Zeit

58. Ich glaube nicht, daß wir uns darauf beschränken dürfen, die Beziehungen zwischen Altem und Neuem Bund nur im Licht der Entwicklung der literarischen und hermeneutischen Kritik der letzten 300 Jahre zu betrachten. Im übrigen sind neue Studien über die Geschichte der Exegese dieses Zeitraumes für uns erwünschter und nützlicher denn je.⁵
59. Wenn wir eine besonders bedeutungsvolle Linie in dem gewaltigen Gesamtpanorama von Studien erfassen wollten — wir sind ja schließlich selbst in diesen Strom eingebunden —, könnte man vielleicht auf die heilsame Reaktion der sogenannten »Skandinavischen Schule« der kritischen Schriftexegese (Sigmund Mowinckel, Ivan Engnell, Aage Bentzen) und besonders der Uppsala-Schule von Harold Riesenfeld verweisen, die, ohne den Wert der historisch-kritischen Methode zu leugnen, auf die Schule von Wellhausen in einer Weise reagiert,⁶ die mir im wesentlichen mit den von mir vorhin erwähnten Schlußfolgerungen von Sanders, Neusner und Mußner

⁵ So das kürzlich erschienene Werk »Le siècle des Lumières et la Bible«, (AA. VV.), Beauchesne 1987.

⁶ Vgl. eine Zusammenfassung dieser aktuellen Entwicklung in: Louis Boyer, *Le Fils Eternel*, Paris 1974.

übereinzustimmen scheint. Nach den Ergebnissen dieser Schule, die auch von der Archäologie und der Geschichte der Religionen im Nahen und Mittleren Osten unterstützt werden, steht das AT im Zentrum einer religiösen oder genauer kulturellen Erfahrung, einer Erfahrung, die die ganze Geschichte Israels einschließt.

60. In diesem Zusammenhang sind die am häufigsten wiederkehrenden Kategorien der Erklärung jene des Gotteswortes als geschichtliches Ereignis und Inkarnation, als Offenbarung des Unaussprechlichen, als Gesetz des Lebens (*Torâ*) und der Heiligkeit, als Gegenwart der Herrlichkeit und des Heils (*Schekinâ*), als kultischer Bericht, Gedächtnis und Segnung (*Berakhâ* und *Zikkaron*), als Weisheit und Prophezeiung des Reiches des Messias, des Friedenskönigs und gehorsamen Knechts.

61. Vor diesem Hintergrund sind die Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils in bezug auf das AT in ihrer ganzen Bedeutungsfülle zu verstehen (*Dei verbum*, Nr. 14-16):

»Der liebende Gott, der um das Heil des ganzen Menschengeschlechts besorgt war, bereitete es vor, indem er sich nach einem besonderen Plan ein Volk erwählte, um ihm Verheißungen anzuvertrauen. Er schloß mit Abraham (vgl. Gen 15, 8) und durch Moses mit dem Volke Israel (vgl. Ex 24, 8) einen Bund. Dann hat er sich dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, daß Israel 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 (vgl. Ps 21, 28-29; 95, 1-3; Jes 2, 1-4; Jer 3, 17). Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Bundes; darum behalten diese von Gott eingegebenen Schriften ihren unvergänglichen Wert: › Alles nämlich, was geschrieben steht, ist zu unserer Unterweisung geschrieben, damit wir durch die Geduld und den Trost der Schriften Hoffnung haben ‹ (Röm 15, 4)« (*Dei verbum*, Nr. 14).

62. In dieselbe Richtung scheinen mir auch die Tendenzen der heutigen biblischen und theologischen Hermeneutik zu gehen, die besonders in der protestantischen Reflexion so große Bedeutung erlangt hat (Bultmann, Barth, Fuchs, Ebeling, Gadamer). Im katholischen Bereich wurden diese Auslegungsprinzipien, die auch Konsequenzen für das Verständnis der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Bund haben, in sehr allgemeiner Form vom Zweiten Vatikanischen Konzil in *Dei verbum* (Nr. 12) für ihre Anwendung auf die Bibel angenommen: »Der Schrifterklärer hat nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend — mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen — hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat«.

63. Der zentrale Charakter der Liturgiefeier, im besonderen des Ostergeheimnisses in der Eucharistie, als Lebens- und Interpretationsrahmen, in welchem in Christus und

durch Christus die tiefe Einheit und letzte Ausrichtung der Heiligen Schriften verstanden wird, wurde vom Konzil gleichfalls, und zwar in der Konstitution *Sacrosanctum Concilium* entsprechend unterstrichen: »Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift« (Nr. 24). »Christus selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden« (Nr. 7). Dieses Gegenwärtigsein des Wortes kommt »in den neutestamentlichen Schriften zu einzigartiger Darstellung« (vgl. *Dei verbum*, Nr. 17). »In der irdischen Liturgie« ist die eschatologische Spannung zu der »himmlischen Liturgie« gegenwärtig, »die in der heiligen Stadt Jerusalem gefeiert wird« (*Sacrosanctum Concilium*, Nr. 8). Die Konstitution *Dei verbum* erinnert gleichfalls daran, daß sich die Kirche in der Liturgie »vom Brot des Lebens vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi« nährt (Nr. 21).

64. Indem ich von diesen allgemeinen Sichtweisen zu konkreten Anwendungsbeispielen übergehe, möchte ich nur einige Punkte in Erinnerung rufen, die in jüngster Zeit in Erklärungen der Kirchen und des katholischen Lehramtes unterstrichen wurden. Es wird keine systematische Darstellung sein, sondern eine Einladung, manche Linien der Untersuchung, die ich hier summarisch zu umreißen versucht habe, systematisch zu vertiefen.
65. Die Konzilserklärung *Nostra aetate* spricht von dem »reichen geistlichen Erbe«, das Christen und Juden gemeinsam ist (Nr. 4). Zehn Jahre nach dieser Erklärung haben ein katholisches Dokument (*Orientations et Suggestions pour l'application de la Decl. »Nostra aetate« N. 4, 1. 12. 1974*) und eine evangelische Studie (*Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, 24. 5. 1975*) unter diesen »gemeinsamen Wurzeln« die heiligen Schriften der Juden hervorgehoben (*Christen und Juden*, I, 2), die »durch die spätere Interpretation des NT nichts an Wert eingebüßt haben«. »Bei der Kommentierung der biblischen Texte wird man, ohne die ursprünglichen Elemente des Christentums im geringsten zu bagatellisieren, die Kontinuität unseres Glaubens in Beziehung zu dem des Alten Bundes, zum Licht der Verheißungen unterstreichen müssen. Wir glauben, daß diese Verheißungen mit dem ersten Kommen Christi erfüllt wurden; es stimmt jedoch auch, daß sie noch auf ihre vollkommene Erfüllung warten, die sich mit seiner glorreichen Wiederkunft am Ende der Zeiten ereignen wird« (*Orientations et Suggestions ...*, § II; vgl. auch *Christen und Juden*, I, 6, zur eschatologischen Sicht der Erfüllung der Schriften).
66. Das evangelische Dokument (I, 1) ruft den zentralen Punkt des alttestamentlichen Glaubens in Erinnerung und geht ausführlich darauf ein: Der eine Gott. Diesem Punkt begegnen wir wieder, mit einer interessanten Anmerkung, in dem Dokument der *Internationalen Theologischen Kommission* (Rom, 20. 10. 1980), § II B: »Der Glaube des AT verkündet eine absolute Transzendenz Gottes«. Auf der anderen Seite stellt das NT »das Ereignis Jesus Christus« dar; die patristische christologische Theologie insgesamt sucht die Versöhnung zwischen Transzendenz und Immanenz, wie sie von AT und NT bezeugt werden.

67. Diese Art des Verständnisses der Beziehung zwischen AT und NT in theologischer und christologischer Sicht scheint mit der These Bullingers übereinzustimmen, wie das jüngste Dokument erkennen läßt: *Reformed Theology and the Jewish People* (Genf, Weltbund der Reformierten Kirchen, 1986, S. 11-12).
68. Im besonderen mit der These von der erbarmenden Gnade des Vaters, die im Heilsplan so gegenwärtig ist, wie sie im AT bezeugt wird, stimmen sowohl das Dokument der reformierten Kirchen überein als auch die bereits beschriebenen wissenschaftlichen Analysen von Sanders sowie in besonders umfassender und tiefgehender Weise der ganze Abschnitt III,4 der Enzyklika *Dives in misericordia* Johannes Pauls II. (30. 11. 1980), wo vom »Erbarmen im AT« die Rede ist.
69. Auf diesen zentralen Punkt von dem einen und barmherzigen Gott (arabisch: *Rahman*) sehen wir auch die oben beschriebene zentrale Glaubensaussage des Islam zu laufen.
70. Diese Thesen sind in den »Fundamentaltheologischen Fragen des Dialogs zwischen Juden und Christen« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (24. 4. 1979) zu finden, wo zudem mit aller Klarheit die Bemerkung vom zentralen sittlichen Charakter des AT erscheint: »Zu den Grundforderungen der den Juden und Christen gemeinsamen biblischen Offenbarung gehört die absolute Achtung des Lebens des anderen«. Die auf das AT gegründete konsequente moralische Verpflichtung ist eine unumstößliche Konstante des jüdisch-christlichen Dialogs. Daran hat Johannes Paul II. bei seinem Besuch in der Synagoge von Rom und anläßlich der Seligsprechung von Edith Stein am 1. Mai dieses Jahres in Köln erinnert. Der jüdische Philosoph Emmanuel Levinas drückt es so aus: »Die mündliche Torâ spricht ›in Geist und Wahrheit‹, auch wenn sie die Verse und Buchstaben der geschriebenen Torâ zu zersplittern scheint. Sie erklärt deren ethischen Sinn als äußerste Begreifbarkeit des Menschlichen und selbst des Kosmischen... Die Heiligkeit, die <Israel> anstrebt, wird ihm vom lebendigen Gott zuteil« (*Du Sacré au Saint-Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Paris 1977). Wir könnten hier an die moralische und pastorale Bewertung des AT erinnern, die der hl. Ambrosius und andere Väter bereits vorgenommen hatten.
71. Ich hoffe, daß ich mit diesen Ausführungen einige mögliche Linien aktueller Interpretation der vielfältigen Beziehungen zwischen AT und NT aufzeigen konnte. Es ist keinem verwehrt, vom »Alten Bund« und »Neuen Bund« zu sprechen, wie einige vorschlagen, auch wenn es, wie wir wissen, zahlreiche Bündnisse gegeben hat. Die Gesamtheit der Schriften sollte als »Die Bücher der Bündnisse« erscheinen. Würde aber so nicht der Sinn der Einheit des Heilsplanes, Gottes, des Geistes verlorengehen?
Interessanter wird es sein, daß viele heute jene so notwendige Synthese suchen, wie sie einst Thomas von Aquin mit demütiger und klarer Glaubenseinsicht, freilich für seine Zeit, erarbeitet hat. Das wäre es, was ich Ihrer ruhmreichen Universität wünsche.