

# »Altes« oder »Erstes« Testament?

Fundamentaltheologische Überlegungen zu Erich Zengers Vorschlag einer christlichen Neubenennung der Schrift Israels

Von Gerhard Gäde

## I. Das Problem

Der bekannte Münsteraner Alttestamentler E. Zenger hat 1991 ein Buch zur Verhältnisbestimmung von Schrift Israels und christlicher Botschaft vorgelegt.<sup>1</sup> Wie bereits der Titel verrät, plädiert Zenger darin für eine neue Bezeichnung der Schrift Israels durch die Kirche.<sup>2</sup> Er möchte die traditionelle Bezeichnung *Altes Testament* durch *Erstes Testament* ersetzt wissen. Die von ihm vorgeschlagene Benennung vermeide »die traditionelle Abwertung, die sich assoziativ und faktisch mit der Bezeichnung ›Altes Testament‹ verbunden hat.«<sup>3</sup> Zudem sei sie unter historischen Gesichtspunkten korrekter, insofern das Alte Testament gegenüber dem Neuen als »erstes« entstanden ist.<sup>4</sup> Den theologischen Gewinn der vorgeschlagenen Umbenennung sieht Zenger darin, daß sie ein gewisses theologisches Prius gegenüber dem Neuen Testament besser zum Ausdruck bringe. So bezeuge das Alte Testament »jenen ›ewigen‹ Bund, den Gott mit Israel als seinem ›Erstgeborenen‹ Sohn (vgl. Ex 4,22; Hos 11,1) geschlossen hat, als ›Anfang‹ jener großen ›Bundesbewegung‹, in die der Gott Israels auch die Völkerwelt hineinnehmen will.«<sup>5</sup> Konsequenterweise zieht die vorgeschlagene christliche Neubenennung für die Schrift Israels auch eine neue Bezeichnung für das Neue Testament nach sich: es wird zum *Zweiten* Testament, das ohne das Erste nicht sein kann.<sup>6</sup>

Der wichtigste Beweggrund für diesen Vorschlag liegt in Zengers Wunsch, den nicht zu bestreitenden und unter Christen weit verbreiteten jahrhundertelangen Antijudaismus zu überwinden, der sich bis in die jüngste Geschichte hinein verheerend ausgewirkt und auch die Kirche mit schwerer Schuld belastet hat.<sup>7</sup> Zu diesen antijudaistischen Tendenzen gehört auch »die verhängnisvolle Wirkungsgeschichte problematischer Aussagen von Exegeten über das Judentum«<sup>8</sup>, mit der die Kirche endgültig zu brechen hat. Diesen Bruch mit jener unheilvollen Geschichte habe die Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil eingeleitet. Dabei kann es für Zenger »nicht mehr um Einzelkorrekturen« im Ver-

---

<sup>1</sup> E. ZENGER, *Das Erste Testament*, Die jüdische Bibel und die Christen, Düsseldorf 1991.

<sup>2</sup> Vgl. vor allem ebd., 140–154.

<sup>3</sup> Ebd., 153.

<sup>4</sup> Vgl. ebd.

<sup>5</sup> Ebd.

<sup>6</sup> Vgl. ebd.

<sup>7</sup> Vgl. ebd., 12ff.

<sup>8</sup> Ebd., 13.

hältnis der Kirche zum Judentum gehen, »sondern um eine Totalrevision unserer bisherigen Denk- und Handlungsmuster.«<sup>9</sup>

Zu dieser Totalrevision gehöre auch die vorgeschlagene Umbenennung der christlichen Bezeichnung für die Schrift Israels, weil sich in ihr das Verhältnis der Christen zu diesem Teil der Bibel besonders deutlich zeige.<sup>10</sup> Die traditionelle Bezeichnung klinge für Juden diskriminierend und belaste den jüdisch-christlichen Dialog.<sup>11</sup> Zudem drücke sich darin ein Verständnis der Schrift Israels aus, das diese nicht als eigenständige Heilige Schrift unabhängig von ihrer christlichen Lektüre würdige und gelten lasse. Demgegenüber müsse anerkannt werden, »daß alttestamentliche Texte schon zur Zeit ihrer Erstverkündigung und ihrer Überlieferung in Israel, also vor und außerhalb des Christentums, verstehbares und gültiges Zeugnis vom Handeln Gottes an seinem Volk waren und bis heute sind.«<sup>12</sup>

Das positive Anliegen Zengers, einen Beitrag zur Überwindung des christlichen Antijudaismus zu leisten, kann wohl kaum genügend gewürdigt werden. Zu sehr ist die Geschichte des jüdisch-christlichen Verhältnisses belastet, als daß sie nicht einer gründlichen Aufarbeitung und eines klaren Eingeständnisses begangener Schuld bedürfte. Zumal ein engagierter christlicher Teilnehmer am jüdisch-christlichen Dialog wird unter dieser historischen Hypothek besonders leiden und möchte seinen jüdischen Gesprächspartnern möglichst gerecht werden. Deren Sensibilität für Diskriminierung und Abwertung wird sich immer wieder am gebrauchten Begriffsinstrumentarium entzünden.

Andererseits ist das von Zenger angeschnittene Problem nicht ein bibel-, sondern ein *fundamentaltheologisches*. Eine Verhältnisbestimmung von christlicher Botschaft und Schrift Israels bestimmt nicht nur das Verhältnis zwischen diesen beiden Teilen der christlichen Bibel, auch nicht nur das Verhältnis der christlichen Botschaft zur Geschichte und zum Volk Israel, sondern stellt ein Paradigma für das Verhältnis der christlichen Botschaft zu aller Geschichte der Menschheit dar. Die rechte In-Beziehung-Setzung der beiden Testamente ergibt sich daher aus fundamentaltheologischer Reflexion auf den Anspruch, den diese Schriften erheben. Beide Testamente erheben den Anspruch, Wort Gottes zu sein. Darin unterscheiden sie sich in der Tat nicht.<sup>13</sup> Doch unterscheiden sie sich geradezu fundamental in der Weise, diesen Anspruch verstehbar und geltend zu machen. Fundamentaltheologische Reflexion stellt die Frage, unter welchen Bedingungen ein Anspruch, Wort Gottes zu sein, zu Recht besteht und unter welchen Bedingungen dieser Anspruch nicht zu Recht geltend gemacht werden kann.

In Zengers Buch nun vermißt man fundamentaltheologische Überlegungen. Die Problematik, die in dem Begriff »Wort Gottes« steckt, wird an keiner Stelle gesehen. Dieser Begriff scheint Zenger völlig selbstverständlich zu sein. Aber wie läßt sich die Behauptung einer Schrift, Wort Gottes zu sein, von einer beliebigen Behauptung unterscheiden? Wie kann überhaupt ein menschliches Wort Gottes Wort sein, ohne daß Gott dabei als

<sup>9</sup> Ebd., 16.

<sup>10</sup> Vgl. ebd., 17–27; 185ff.

<sup>11</sup> Vgl. ebd., 144.

<sup>12</sup> Ebd., 143.

<sup>13</sup> Darin unterscheiden sie sich auch nicht von anderen Heiligen Schriften der Religionsgeschichte. Auch der Koran erhebt — wie die Bibel — diesen Anspruch.

ein Stück Welt verstanden wird, sondern seine Erhabenheit, die in unzugänglichem Licht wohnt, gewahrt bleibt? Oder alttestamentlich ausgedrückt, wie kann Gott Gott und trotzdem mit seinem Volk im Bund sein?

Dieser fundamentaltheologischen Frage soll auf den folgenden Seiten nachgegangen werden. In kritischer Auseinandersetzung mit Zengers Buch soll gezeigt werden, daß die traditionellen Bezeichnungen Altes Testament — Neues Testament die allein christlich und theologisch verantwortbare Verhältnisbestimmung der beiden Diatheken zum Ausdruck bringen. An der Unterscheidung von Altem und Neuem Testament hängt geradezu die Möglichkeit, auch die Schrift Israels als unüberbietbares Wort Gottes zu verstehen.

In einem ersten Schritt soll der Begriff »Wort Gottes« in seiner ganzen Problematik in den Blick rücken und die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit eines solchen Wortes gestellt werden. Sodann ist zu fragen, ob die Schrift Israels für sich allein genommen überhaupt als Wort Gottes verstanden werden kann, oder ob nicht gewichtige Einwände der Vernunft (nicht des Glaubens!) dagegen sprechen. Weiterhin soll gezeigt werden, wie die neutestamentliche Botschaft Jesu es tatsächlich möglich macht, die Schrift Israels als universal verkündbares Wort Gottes zu verstehen. Diesen Ausführungen sollen sich einige Erwägungen zur Inspirationslehre und deren pneumatologischen und trinitätstheologischen Implikationen anschließen. Gerade ein rechtes (und nicht fundamentalistisches) Verständnis des Inspirationsbegriffs scheint mir ebenfalls an der genannten Unterscheidung der beiden Diatheken zu hängen. Von diesen Überlegungen aus soll abschließend eine Antwort auf die im Titel dieses Aufsatzes gestellte Frage auf der Hand liegen.

## II. Zur Problematik des Wort-Gottes-Begriffs

Zenger scheint sich der Problematik, die in dem Begriff »Wort Gottes« steckt, in keiner Weise bewußt zu sein. So geht er auf den gewichtigen fundamentaltheologischen Einwand P. Knauers in seinem Buch nicht nur nicht weiter ein, er mißverstehen ihn zudem gründlich.<sup>14</sup> So unterstellt er dem Frankfurter Fundamentaltheologen, er wolle »das Alte Testament zu einem alten Testament machen, das seiner ›Erfüllung‹ im neuen Testament bedarf.«<sup>15</sup> Das Alte Testament kann allerdings nicht zu einem noch älteren gemacht werden. Der Begriff »Altes Testament« ist bereits der Ausdruck für eine gewisse Relativierung der *Schrift Israels*, insofern die christliche Botschaft sich auf sie bezieht. Die Schrift Israels wird auf diese Weise durch die christliche Botschaft zum *Alten Testament*, damit aber auch zur Heiligen Schrift der Christen.<sup>16</sup>

Worum es Knauer allerdings geht, wird von Zenger überhaupt nicht wahrgenommen, nämlich um die dem Wort-Gottes-Begriff innewohnende Problematik. Nicht nur in der Bibel, auch anderswo in der Religionsgeschichte begegnet uns die Behauptung, ein

<sup>14</sup> Vgl. ebd., 32f.

<sup>15</sup> Ebd., 32.

<sup>16</sup> Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, Ökumenische Fundamentaltheologie, Würzburg 61991, 259ff. Mir ist kein besseres und theologisch stimmigeres Verständnis der Verhältnisbestimmung von Schrift Israels und christlicher Botschaft bekannt als das Knauers. Auf den folgenden Seiten soll versucht werden, seinem Anliegen gegenüber Zenger gerecht zu werden.

menschliches Wort sei Gottes Wort. Wie aber läßt sich wahres von falschem Wort Gottes unterscheiden? Gibt es ein heuristisches Kriterium, das es erlaubt, Offenbarungsansprüche daraufhin abzusuchen, ob sie zu Recht oder zumindest nicht zu Unrecht erhoben werden? Wie kann der Anspruch der Bibel, Wort Gottes zu sein, von einer beliebigen Behauptung unterschieden werden? Es muß erlaubt sein, mit diesen Fragen an jeden Offenbarungsanspruch, auch an den jüdischen und nicht weniger an den christlichen heranzutreten. Zunächst bleibt dabei offen, wie die einzelnen Offenbarungsansprüche auf diese Fragen antworten.

Der Begriff »Wort Gottes« weist im Grunde selbst auf das Kriterium hin, vor dem sich ein Offenbarungsanspruch zu verantworten hat. Es muß sich wohl um ein Wort handeln, das allein Gott sagen kann und dessen Inhalt menschlicher Erkenntnis und Aussagbarkeit prinzipiell entzogen bleibt. Es kann sich also nicht um ein Wort handeln, das auch dem Menschen von vornherein möglich und sagbar ist. So gesehen kann die Schrift niemals Wort Gottes in dem Sinne sein, in dem sie über historische oder naturwissenschaftliche Sachverhalte informiert oder sonst menschliche Lebensweisheit vermittelt. Dementsprechend mutet auch der von Zenger gebrauchte Begriff »Gottes-Wahrheiten«<sup>17</sup>, aus deren Überlieferung die Schrift angeblich besteht, offenbarungspositivistisch an. Es entsteht der Eindruck, als habe Gott uns außer seiner eigenen Wahrheit, die zugleich die Wahrheit über uns ist, noch weitere »Wahrheiten« über sich mitzuteilen.

Nun bleibt der Begriff »Wort Gottes« allerdings hermeneutisch zutiefst problematisch und eigentlich unverständlich. Er setzt sich nämlich aus den Worten »Wort« und »Gott« zusammen. Ersteres bezeichnet eine geschöpfliche Erfahrungswirklichkeit. »Wort« begegnet immer als menschliches Wort. Es ist als geschöpfliches von Gott streng unterschieden. Das Wort »Gott« hingegen bezeichnet eine unserer Erfahrung nicht zugängliche Wirklichkeit, die von aller Geschöpflichkeit so streng zu unterscheiden ist, daß diese ohne jene nicht sein kann. Der Begriff »Wort Gottes« stellt nun das Problem, wie überhaupt eine Vermittlung von Gott und Welt gedacht werden kann, die sowohl Gott wie der Welt gerecht wird. Wie nämlich kann ein menschliches Wort als Gottes Wort, als Mitteilung Gottes an die Welt verstanden werden? Sträubt sich das Wort »Gott« nicht gegen seine Zusammenstellung mit dem Wort »Wort« zum Begriff »Wort Gottes«? Denn eine Mitteilung Gottes an die Welt, wie dieser Begriff sie aussagt, behauptet ja eine reale Relation Gottes auf die geschöpfliche Welt, für die die Welt der konstitutive Terminus wäre. »Eine reale Beziehung Gottes auf ein Geschöpf erscheint aber vom Begriff der Geschöpflichkeit als einer restlosen und damit einseitigen Beziehung des Geschöpfes auf Gott ausgeschlossen.«<sup>18</sup> Wird also mit der Behauptung, die Schrift sei Wort Gottes, nicht versucht, zwei völlig miteinander inkompatible Wirklichkeiten miteinander kompatibel zu machen: Gott und Welt, Unendliches und Endliches, Absolutes und Relatives, Unbegreifliches und Begreifliches?

Es ist somit die Einsicht in die Tragweite der philosophischen Lehre von der Einseitigkeit des Bezogenseins aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Gott, die Knauer zu seinen

<sup>17</sup> E. ZENGER, a.a.O., 12.

<sup>18</sup> P. KNAUER, a.a.O., 84.

Ergebnissen bezüglich der Verhältnisbestimmung von Schrift Israels und christlicher Botschaft führt.

Diese Lehre kann auch nicht als dem alttestamentlichen Gottesbild fremde Vorstellung verworfen werden. Sie liegt vielmehr auf der Linie der biblischen Tradition, wenn diese Linie auch selten konsequent weitergezogen wurde. So unterscheidet sich der biblische Monotheismus gerade dadurch von paganen Gottesvorstellungen, daß Gott nicht als Teil der Weltwirklichkeit im ganzen gedacht, sondern als von ihr unterschieden und ihr völlig überlegen bezeugt wird,<sup>19</sup> bei allen Rückfällen in Anthropomorphismen, die in der tausendjährigen Geschichte der alttestamentlichen Gottesvorstellung natürlich auch zu registrieren sind. Es sei nur an das biblische Bilderverbot erinnert, durch das Israel sich von paganer Religiosität unterschied, sowie an die Unaussprechlichkeit des Gottesnamens, um die Sensibilität des Volkes Israel für die Unbegreiflichkeit Gottes nur ansatzweise auszuloten. Die Überzeugung, daß auch das scheinbar Vollkommene und Großartige in der Schöpfung verglichen mit Gott fast Nichts ist, zeigt der Sache nach bereits den Gedanken der einseitigen Analogie an (vgl. z. B. Jes 40,15–25; Ps 39,6f).

Es ist gerade diese Einsicht in die schlechthinnige Erhabenheit und Transzendenz Gottes, die es verbietet, Gott als auf die Welt bezogen zu denken. Denn ein solches Bezogen-sein würde gerade diese Erhabenheit aufheben und Gott doch wieder zu einem Stück Weltwirklichkeit machen. Deshalb stellt bereits der Gottesbegriff der alttestamentlichen Tradition geradezu den stärksten Einwand gegen die Rede von einem Wort Gottes und von einem Bund Gottes mit seinem Volk dar.

Wird der Wort-Gottes-Begriff in seiner Problematik ernst genommen und nicht als trivial selbstverständliche Kategorie verstanden, dann ist es nicht mehr möglich, ohne weitere Erläuterung zu behaupten, die Schrift Israels sei »in sich und aus sich Wort Gottes, weder vorläufiges noch vorlaufendes, sondern vollgültiges Wort.«<sup>20</sup> Wer den Wort-Gottes-Begriff problematisiert, dem muß die Schrift Israels in ihrem Offenbarungsanspruch genauso problematisch werden wie jedes andere »heilige« Buch einer Religion. Denn nach welchen Kriterien soll die Schrift Israels ihren Wahrheitsanspruch gegenüber konkurrierenden Offenbarungsansprüchen geltend machen? Mit gleichem Recht ließe sich auch der Wort-Gottes-Charakter des Koran behaupten. Kontingente Faktoren, wie Alter, höhere literarische Qualität, größere Vielfalt usw. spielen in diesem Zusammenhang theologisch überhaupt keine Rolle.

Ich sehe es als besonderes Verdienst P. Knauers an, diese Problematik des Wort-Gottes-Begriffs ins Bewußtsein gehoben zu haben. Die mangelnde Auseinandersetzung mit dieser Problematik und die auch in der systematischen Theologie immer noch als selbstverständlich vorausgesetzte Kategorie der Offenbarung wirkt sich inzwischen verhängnisvoll aus, indem sie dem Fundamentalismus Tür und Tor öffnet. Wer unproblematisch und in trivialer Unbekümmertheit von »Wort Gottes« spricht, vermag sich auch nicht mehr gegen ein primitives verbalinspiratorisches Schriftverständnis abzugrenzen.

<sup>19</sup> Vgl. R. SOKOLOWSKI, *The God of Faith and Reason*, Foundations of Christian Theology, Notre Dame (USA) 1982, 12ff.

<sup>20</sup> E. ZENGER, a.a.O., 138.

Demgegenüber scheint mir die traditionelle philosophische Lehre von der Einseitigkeit des Bezogenseins alles Geschaffenen auf Gott, wie sie von P. Knauer nach offenbar langer Vergessenheit oder Verdrängung wieder aufgenommen und für den theologischen Diskurs fruchtbar gemacht wird, das eigentlich heuristische Kriterium darzustellen, mit dessen Hilfe das Gespräch mit allen Religionen geführt werden kann, ohne den Universalitätsanspruch des christlichen Glaubens auch nur methodisch oder taktisch aufzugeben. Dieses Kriterium erlaubt es auch, die beiden biblischen Diatheken in rechter Weise zueinander in Beziehung zu setzen.

Die Botschaft des Alten Testaments geht bei aller Betonung der Absolutheit Gottes von einem realen Bezogensein Gottes auf sein Volk aus. Gott ist seinem Volk zugewandt, Gott befreit sein Volk, Gott offenbart sich den Propheten, er zürnt seinem Volk und züchtigt es. Hiermit aber behauptet das Alte Testament einen Sachverhalt, gegen den die kritische Vernunft zu Recht Einspruch erhebt. Wie kann Gott, wenn er nicht als Teil der Wirklichkeit im ganzen verstanden werden soll, auf das Geschaffene bezogen gedacht werden? Er würde doch damit selbst von der Welt abhängig, solange der Satz Geltung hat, daß ein Bezogensein durch seinen Terminus ontologisch konstituiert wird. Die Behauptung, Gott sei auf die Welt real bezogen, birgt deshalb immense Probleme, die nicht durch ein fideistisches Fürwahrhalten gegen bessere Einsicht gelöst werden können. Vielmehr bleibt für die kritische Vernunft jede Behauptung eines Bezogenseins Gottes auf die Welt und damit auch einer Offenbarung Gottes die Behauptung eines unmöglichen Sachverhalts. Die Welt kann nicht konstitutiver Terminus eines Bezogenseins Gottes auf sie sein.

Dies ist auch der eigentliche Grund dafür, warum ein Denker wie Anselm von Canterbury gerade gegenüber Juden und Moslems »*sola ratione*« zeigen will, daß ohne Menschwerdung Gottes jede Rede von Erlösung der Vernunft widerspricht, wenn Gott als das gedacht wird, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.<sup>21</sup> Der Begriff »*aliquid quo nihil maius cogitari possit*« ist die Antwort auf die Frage »*Cur Deus homo?*«

Diese bereits von Anselm artikulierte Einsicht in die Problematik aller Rede von Offenbarung und Erlösung wird allerdings in der Theologiegeschichte und auch in der aktuellen Theologie nur selten in ihrer ganzen Tragweite erfaßt.<sup>22</sup> Dieser dem natürlichen Denken erkennbare Sachverhalt wird in der Regel in den meisten theologischen Entwürfen nicht weiter reflektiert und auf seine Konsequenzen für die Behauptung einer Offenbarung Gottes hin bedacht. Geradezu eine Sonderstellung nimmt die Glaubentheologie

<sup>21</sup> Vgl. meine ausführliche Entfaltung dieses Gedankens in G. GÄDE, *Eine andere Barmherzigkeit*, Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989.

<sup>22</sup> Der Sachverhalt des einseitigen Bezogenseins der Welt auf Gott ist auch THOMAS VON AQUIN geläufig. Vgl. z. B. *S. th.* I q 13 a 7 c: »Cum igitur Deus sit extra totum ordinem creaturae, et omnes creaturae ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturae realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas; sed secundum rationem tantum, in quantum creaturae referuntur ad ipsum.« Ausdrücklich begründet Thomas die Einseitigkeit der Relation damit, daß Gott sonst nicht mehr »extra totum ordinem creaturae« wäre, sondern als Teil der Gesamtwirklichkeit begriffen würde. Allerdings hält Thomas die Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott nicht konsequent durch, indem er von dort aus die Möglichkeit einer Offenbarung Gottes problematisierte.

P. Knauers ein.<sup>23</sup> Knauer problematisiert auf dem Hintergrund dieser philosophischen Einsicht konsequent das Sprechen von Offenbarung<sup>24</sup> und gewinnt damit das entscheidende Kriterium, um zwischen nur behauptetem und wirklich als solchem verstehbaren Wort Gottes zu unterscheiden. Denn zunächst wird jeder Offenbarungsanspruch durch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit der Relation des Geschaffenen auf Gott radikal in Frage gestellt.<sup>25</sup> Knauer ist sich durchaus bewußt, wie befremdlich diese Einsicht auf den religiösen Menschen wirken muß und wie schnell sie verdrängt wird, um die eigene Glaubenssicherheit nicht zu gefährden.<sup>26</sup> Doch besteht er unerbittlich auf dieser Infragestellung jeder Rede von Offenbarung durch den Gottesbegriff selbst.

In der Tat würde die Annahme einer realen Relation Gottes auf das Geschaffene entweder die Geschöpflichkeit der Welt leugnen oder aber Gott zum Teil der Wirklichkeit im ganzen machen. Damit aber würde man weder der Wirklichkeit der Welt noch Gottes Gottsein gerecht. Seine Absolutheit wäre nicht gewahrt.<sup>27</sup>

Denn *entweder* ist Gott mit seinem Bezogensein auf die Welt selbst identisch (dies wäre der an sich richtig gedachte aber zunächst noch problematische Gedanke der Selbstmitteilung Gottes), dann aber stellt sich die Frage: Ist die Welt der ontologisch konstituierende Terminus dieser Relation? Wird diese Frage bejaht, dann steht diese Bejahung im Widerspruch zum Gottsein Gottes. *Oder* dieses Bezogensein Gottes ist nicht mit Gott selbst identisch, dann ist es geschöpflich und kann deshalb nicht das Heil des

<sup>23</sup> A.a.O.

<sup>24</sup> Ebd., 83–91.

<sup>25</sup> Vgl. P. KNAUER, »Neuer Wein in neue Schläuche«, Welches neue Vorverständnis bringt die christliche Botschaft mit sich?, Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie, Vorträge anlässlich des Bonner Hermeneutischen Symposiums 1985, hrsg. v. A. H. J. Gunneweg u. H. Schröer, Bonn 1986, 65: »Denn im Glauben geht es doch darum, daß Menschen Gemeinschaft mit Gott haben. Aber wie läßt sich noch eine Gemeinschaft mit Gott aussagen, wenn es keine reale Relation Gottes auf die Welt geben soll?«

<sup>26</sup> Vgl. ebd.: »Sobald man nur ahnt, in welche Schwierigkeiten die Behauptung von der Einseitigkeit der realen Relation des Geschaffenen auf Gott führen kann, liegt es nahe, diese ganze Lehre nicht mitzumachen. Weil diese Lehre alles im Glauben in Frage zu stellen scheint, provoziert die Erinnerung an sie gelegentlich sogar heftige Zornesausbrüche. Es ist ja viel plausibler, sich Gott als einen dynamischen Bundesgott vorzustellen, für den es überhaupt kein Problem ist, seinen Geschöpfen Offenbarungen mitzuteilen.«

<sup>27</sup> Das Problem wird grundsätzlich auch von W. KERN, Art. *Gott-Welt-Verhältnis*, in: *Sacramentum Mundi II*, 525, gesehen: »Aufgrund seiner Unveränderlichkeit ist von Gott auszuschließen eine Beziehung zu Welt, die als ein Mehr an Wirklichkeit, wie ein Akzidens, zu seinem Sein hinzuträte. ... eine wirkliche Beziehung Gottes zur wirklichen Welt wäre doch abhängig von der Wirklichkeit der Welt als ihrer notwendigen Bedingung, u. damit wäre Gott selbst nicht mehr der Unendlich-Unbedingte, der von allem Nicht-Göttlichen absolut Unabhängige.« Kern versucht das Problem nun dadurch zu lösen, daß er ebd. die Frage stellt: »Besteht eine solche Bedingtheit u. Abhängigkeit Gottes aber auch dann, wenn der welt-wollende Wille Gottes sich durch die Wirklichkeit u. Wirksamkeit seiner Freiheitsentscheidung (...) so rein dynamisch u. prospektiv auf die Welt bezieht, daß deren Wirklichkeit, in sich betrachtet, sich *nur konsekutiv* – *nicht konstitutiv* – zu der wirklichen Beziehung Gottes zur (so!) wirkl. Welt verhält?« (Hervorhebung von mir) Kern will diese Frage bejahen. Doch sei dann die Frage erlaubt, woher Kern einen welt-wollenden Willen Gottes in philosophischer Reflexion abzuleiten vermag. Abgesehen vom Glauben läßt sich nur von der Welt auf Gott schließen, nicht aber umgekehrt von Gott auf die Welt. Daß die Welt sich »nur konsekutiv« zu einer Relation Gottes auf sie verhält, läßt sich nirgendwo an der Welt ablesen. Zudem setzt der Begriff »Relation« notwendig den des konstitutiven Terminus voraus. Er macht sonst keinen Sinn. Schließlich fordert der Begriff der Geschöpflichkeit keineswegs die Vorstellung von einem Bezogensein Gottes auf die Welt oder von einem welt-wollenden Willen Gottes. Sie kann problemlos als restloses Bezogensein auf Gott in restloser Verschiedenheit von ihm ausgesagt werden. Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, a.a.O., 30–83.

Menschen sein. Zugleich wäre das andere Problem aber nicht ausgeräumt, sondern nur verschoben; denn es stellte sich immer noch die Frage nach der Möglichkeit, eine reale Relation Gottes auf diese von ihm verschiedene — weil geschöpfliche — Relation zu denken.

Mit dieser Einsicht wird jedem Offenbarungsanspruch zunächst der Boden entzogen. Auch die Schrift Israels vermag ihren Anspruch, Wort Gottes zu sein, vor der Vernunft letztlich nicht zu verantworten. Es macht gegenüber dieser Einsicht in die Einseitigkeit des Bezogenseins alles Geschaffenen auf Gott keinen Sinn, Mißverständnisse des alttestamentlichen Gottesbildes zu korrigieren, um die Schrift Israels als Wort Gottes annehmbar zu machen. Zenger versucht in einem langen Kapitel *usque ad nauseam* das alttestamentliche Gottesbild zurecht zu rücken.<sup>28</sup> In geradezu ermüdender Weise will er zeigen, daß der alttestamentliche Gott nicht der »Gott der Rache und der Gewalt« sei, wie das oft klischeehaft angenommen werde. Als ob hierin das Problem bestünde! Selbst wenn der Gott des AT nur als »lieber Gott« erschiene, wäre der Offenbarungsanspruch der Schrift Israels noch immer genauso problematisch, wie wenn das alte Klischee tatsächlich zuträfe. Es handelt sich so und so um Bilder, die Menschen sich von Gott — ob zulässig oder nicht — gemacht haben. Doch nur wenn Gott als Gott radikal ernst genommen wird, verbietet es sich, von Offenbarung zu sprechen, mag das Gottesbild noch so ansprechend, mögen die erzählten Geschichten noch so spannend oder voll Weisheit und Lebenshilfe sein. Sie bleiben Worte, die dem Menschen zu sagen von sich aus möglich ist. Die Frage, wie die Rede von Offenbarung vor dem Denken verantwortet werden kann, wird damit in keiner Weise beantwortet. Denn der Anspruch, Wort Gottes zu sein, läßt sich aus der Schrift Israels heraus nicht von einer beliebigen Behauptung unterscheiden.

Nun berufen sich allerdings auch die Christen für ihren Glauben auf eine Botschaft, von der sie behaupten, sie sei Wort Gottes. Damit behauptet auch die christliche Botschaft mit ihrem Offenbarungsanspruch eine reale Relation Gottes auf die geschöpfliche Welt. Zunächst scheint sie ebenso von den Einwänden der Vernunft betroffen zu sein, wie alle übrigen religiösen Offenbarungsansprüche. Doch scheint sie bei näherem Hinsehen als einzige Glaubensbotschaft in der Lage zu sein, auf die Problematisierung des Offenbarungsbegriffs zu antworten. Denn sie verkündet mit ihrem Offenbarungsanspruch nicht eine als trivial selbstverständlich vorgestellte Relation Gottes auf die Welt, für die diese der konstitutive Terminus wäre. Vielmehr verkündet sie das Hineingenommensein der Welt in eine vorgängig zu ihr bestehende reale Relation Gottes auf Gott. Das von der christlichen Botschaft vorausgesetzte trinitarische Gottesverständnis erlaubt es, von einer realen Relation Gottes zum Geschöpf zu sprechen, weil das konstituierende Worauf dieses Bezogenseins nicht ein Geschöpf ist, sondern der Logos, dem Gott von Ewigkeit her in Liebe zugewandt ist.

Dieses im strengen Sinne als Glaubensmysterium zu verkündigende trinitarische Gottesverständnis ist die vom Wort Gottes selbst mit-mitgeteilte Möglichkeitsbedingung, die den Einwand des Denkens gegen die Rede von Offenbarung im Konfrontiertsein mit der christlichen Botschaft entkräftet. Gegenüber der christlichen Botschaft vermag das Den-

<sup>28</sup> Vgl. E. ZENGER, a.a.O., 48–85.



ken seinen Einwand gegen Offenbarung nicht mehr aufrecht zu erhalten. Das von den Christen verkündigte Wort Gottes macht sich dem Hörer gegenüber selbst verständlich.<sup>29</sup> Es gelingt nicht, die christliche Offenbarungsbotschaft anders als willkürlich abzulehnen. »Gemeinschaft mit Gott bedeutet, in eine Relation Gottes auf Gott aufgenommen zu werden, die selber Gott ist. Dann bleibt das Geschöpf Geschöpf, und Gott bleibt Gott, und doch sind beide miteinander verbunden.«<sup>30</sup>

Allein so scheint es möglich zu sein, von Offenbarung in einer Weise zu sprechen, daß die Absolutheit und Unbegreiflichkeit Gottes gewahrt bleiben. In der Menschwerdung des Sohnes Gottes wird offenbar, daß der Mensch in das innergöttliche Verhältnis des »Vaters« zum »Sohn« hineingenommen ist, das wir Christen den »Heiligen Geist« nennen (vgl. Gal 4,6; Joh 17,26). In der glaubenden Begegnung mit Jesus ereignet sich Gott selbst als Liebe<sup>31</sup> und nicht eine Mitteilung Gottes über Gott oder die Welt, wie ein triviales Wort-Gottes-Verständnis es nahelegt.

Von dieser Sicht her ist es dann allerdings möglich, die Botschaft der Schrift Israels als Offenbarung Gottes zu verstehen. Aber eben nur von der neutestamentlichen Botschaft her! Sie erlaubt es, die Welt und ihre Geschichte als schon immer in Christus geschaffen zu verstehen (vgl. Kol 1,16). Und sie macht auch die Botschaft Israels vom Bund Gottes mit seinem Volk universal verkündbar. Die Juden haben tatsächlich recht mit ihrer Botschaft. Doch erst von einem trinitarischen Gottesverständnis aus wird es möglich, dieses Recht als vor der Vernunft verantwortbares zu verstehen. Es wäre aber für die kritische Vernunft schlechthin unmöglich, den Offenbarungsanspruch der Schrift Israels abgelöst vom christlichen trinitarischen Gottesverständnis anzunehmen. Deshalb wird durch die neutestamentliche Botschaft eine gewisse Relativierung der Schrift Israels (wie aller Religionsgeschichte) bewirkt, insofern jene sich auf diese bezieht. Der Begriff »Altes Testament« ist die christliche Interpretation der Schrift Israels. Als Altes Testament wird die Schrift Israels von den Christen gelesen. Anders läßt sie sich von dieser Position her nicht verstehen. Ihr Wort-Gottes-Charakter bleibt ohne das Neue Testament verborgen. Er wird erst durch die neutestamentliche Botschaft offenbar und kann so von den Christen gewürdigt werden.

<sup>29</sup> Vgl. E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt*, Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen <sup>5</sup>1986, 497: Die Botschaft von Christus »gibt nicht nur an, was der christliche Glaube glaubt, sondern auch den Grund dafür, daß geglaubt wird. Die Theologie des Gekreuzigten gibt Antwort auf die Frage nach Inhalt und Ursprung des christlichen Glaubens. Sie ist *formal* eine Verständigung des Glaubens mit sich selbst über sich selbst.« Dieses Sich-selbst-verständlich-Machen der christlichen Botschaft ist — wie Jüngel weiter ausführt — nur aufgrund des trinitarischen Gottesverständnisses möglich.

<sup>30</sup> P. KNAUER, »*Neuer Wein in neue Schläuche*«, a.a.O., 72.

<sup>31</sup> Vgl. E. JÜNGEL, a.a.O., 510: »Gerade in der *Selbstlosigkeit* der Menschwerdung Gottes ereignet sich ... in nicht zu überbietender Weise die Selbstbezogenheit der Gottheit Gottes.« Diese Selbstbezogenheit der Gottheit Gottes ist unüberbietbar, weil sie mit Gott identisch ist. Die Selbstlosigkeit Gottes (vgl. Phil 2,6f) besteht in der Hineinnahme des Menschen in diese seine durch nichts zu überbietende Selbstbezogenheit. Dies ist die auch von Anselm gefundene Antwort auf seine Frage »*Cur Deus homo?*«. Vgl. CDH II, 20 (II,131,27 — 132,3): »*Misericordiam vero dei quae tibi perire videbatur, cum iustitiam dei et peccatum hominis considerabamus, tam magnam tamque concordem iustitiae invenimus, ut nec maior nec iustior cogitari possit. Nempе quid misericordius intelligi valet, quam cum ... deus pater dicit: accipe unigenitum meum et da pro te; et ipse filius: tolle me et redime te?*« (Hervorhebungen von mir).

In dieser *Relativierung* der Schrift Israels zum Alten Testament scheint sich eine Abwertung auszudrücken. Diese ist tatsächlich nicht zu bestreiten; sie ist jedoch nicht mit Antijudaismus zu verwechseln. In keiner Weise drückt sich darin die Abwertung eines Volkes, seiner Kultur und seiner Religion aus. Es wird nur bestritten, daß sich die Schrift Israels als solche als Wort Gottes verstehen läßt.

Mit der Relativierung der Schrift Israels zum Alten Testament geschieht jedoch auch ihre *Universalisierung*. Als Altes Testament hört die Schrift Israels auf »nur die Schrift eines kleinen, unbedeutenden Volkes zu sein. Die christliche Verkündigung bringt sie als ›Altes Testament‹ zu allen Völkern mit.«<sup>32</sup> Damit aber gelten die Verheißungen an Israel jetzt allen Völkern. Sie alle dürfen sich mit Gott im Bund wissen und auf ihre Vollendung in Gott hoffen.

Hier könnte nun das Mißverständnis auftreten, die christliche Botschaft überböte die Grundaussage der Schrift Israels, nach der Gott mit seinem Volk im Bunde steht. Doch diese Aussage ist als solche nicht zu überbieten. Gemeinschaft mit Gott ist selbst so, daß sie größer nicht gedacht werden kann. Die christliche Botschaft steigert die bereits von Israel ausgesagte Botschaft von der Gemeinschaft mit Gott nicht. Vielmehr läßt sie diese Botschaft überhaupt erst in ihrem eigentlichen Sinn verständlich und universal verkündbar werden.

Dies ist auch nicht mit religionstheologischem Inklusivismus zu verwechseln. Denn Israel besitzt nicht nur einen *Teil* der Wahrheit, sondern sagt in seiner Bundesformel tatsächlich die *ganze* Wahrheit aus. Sie bleibt allerdings unverständlich und unannehmbar, solange sie nicht im trinitarischen Gottesverständnis ausgesagt wird. Erst innerhalb des christlichen Glaubensverständnisses wird auch die Aussage Zengers verstehbar, das Volk Israel sei »immer schon ... Volk des Neuen Bundes«.<sup>33</sup> In einem gewissen Sinn stimmt das sogar »unabhängig vom Neuen Testament«.<sup>34</sup> Selbstverständlich war Israel schon immer von Gott angenommen, und die Juden sagen es zu Recht, auch ohne das Neue Testament zu kennen. Aber daß sie es tatsächlich und verstehbar zu Recht sagen, ist erst durch die neutestamentliche Botschaft zu erkennen.

### III. In welchem Sinn ist die Schrift Israels inspiriert?

Von hier aus wird auch erst verständlich, was die Rede von der Geisterfülltheit der biblischen Schriften meint. Will man den Begriff »Inspiration« von einem fundamentalistischen Verständnis abgrenzen, dann kommt man nicht umhin, die christliche Botschaft so von der Schrift Israels zu unterscheiden und zu ihr in Beziehung zu setzen, daß sie als *Altes Testament* interpretiert wird. Ein rechtes Verständnis des Wort-Gottes-Charakters der Schrift Israels hängt geradezu an der Unterscheidung von Altem und Neuem Testament. Andernfalls kann der mit »Inspiration« bezeichnete Sachverhalt nur trivial als Verbalinspiration mißverstanden werden. Dann aber stellt sich die Frage, wie biblische Aus-

<sup>32</sup> P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, a.a.O., 264.

<sup>33</sup> E. ZENGER, a.a.O., 117.

<sup>34</sup> Ebd.

sagen über geschichtliche und naturwissenschaftliche Sachverhalte, Informationen über politische Vorgänge, rituelle und moralische Gesetzgebungen und Normierungen als Wort Gottes verstanden werden können, ohne damit Gott mit einem Stück Weltwirklichkeit zu verwechseln.

Nun hat die Schrift als ganze für den Glauben keine andere Bedeutung, als die Gemeinschaft der Menschen mit Gott zu verkündigen. Allein das ist im strengen Sinne Gegenstand des Glaubens. Denn Gemeinschaft mit Gott ist nirgends an der Welt, an unserer Existenz, an unserer Erfahrungswirklichkeit abzulesen. Sie muß zu unserer Erfahrungswirklichkeit eigens im Wort dazugesagt werden. Solche Gemeinschaft mit Gott läßt sich aber nicht anders sinnvoll und als solche verstehbar aussagen als in einem trinitarischen Gottesverständnis. Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist immer Anteilhabe an der Gemeinschaft Jesu mit Gott. Sie besteht geradezu im Hineingenommensein des Menschen in Jesu Gottesverhältnis, das der Heilige Geist ist. Gemeinschaft mit Gott gibt es so gesehen nur als Erfülltsein vom Heiligen Geist, und sie ist als dem Menschen natürlicherweise verborgene Wahrheit allein in diesem Geist aussagbar. »Keiner kann sagen: Jesus ist der Herr!, wenn er nicht im Heiligen Geist redet« (1 Kor 12,3). In diesem Sinne ist Inspiration zu verstehen. Gemeinschaft mit Gott kann gar nicht anders bezeugt werden als im Pneuma Gottes, d. h. im Hineingenommensein in die innertrinitarische Liebe des Vaters zum Sohn.

So gesehen geschieht auch die alttestamentliche Verkündigung der Gemeinschaft Israels mit seinem Gott durchaus nicht weniger im Heiligen Geist als in der Kirche. Aber als im Heiligen Geist geschehende Bezeugung ist sie nur aus dem christlichen trinitarischen Gottesverständnis her zu verstehen. Sie bliebe sonst mit ihrer Behauptung, inspiriert zu sein, letztlich unverständlich. Die Schrift Israels für sich allein genommen könnte nur entweder mit ihrer Botschaft zu Recht abgelehnt, oder sie müßte im Sinne fundamentalistischer Verbalinspiration wider bessere Einsicht angenommen werden. Christen hingegen vermögen in der Schrift Israels tatsächlich das Wirken des Geistes Gottes zu erkennen, und zwar nicht in einer defizienten oder vorläufigen, sondern in einer nicht mehr zu überbietenden Weise. Das Alte Testament ist nicht weniger vom Geist erfüllt als das Neue. Doch die Augen dafür schenkt erst die christliche Botschaft, die sich auf die Schrift Israels (wie überhaupt auf alle Geschichte) bezieht und diese als Wort Gottes dadurch universal verkündbar macht, daß sie sie als Altes Testament und damit durchaus in einem »neuen« Sinn interpretiert.

Nachdrücklich ist deshalb gegenüber Zenger zu bestreiten, die durch die Schrift Israels angesagte Zukunft Gottes werde durch Jesus Christus nur »um eine weitere — für uns Christen einzigartige, wenn auch nicht einzige! — Hoffnungsdimension bereichert.«<sup>35</sup> Damit wird die Botschaft Christi einfach der Schrift Israels als eine unter möglichen anderen Hoffnungsdimensionen hinzugefügt. Schrift Israels und christliche Botschaft würden sich in solchem Verständnis additiv zueinander verhalten. Doch die christliche Botschaft wäre nichts anderes als eine Hoffnungsdimension unter anderen. Gibt es begründete Hoffnung ohne sie? Damit aber wäre das Ganze nicht mehr als Wort Gottes und somit als pneumatisch inspiriert verstehbar.

<sup>35</sup> Ebd., 184. Es fällt in der Tat schwer, zu verstehen, wie ein Christ eine solche Aussage machen kann.

Zenger scheint zu übersehen, daß Christen nur in den seltensten Fällen als Juden auf die Welt kommen. In der Regel werden sie als Heiden geboren und haben insofern keine andere Beziehung zur Schrift Israels als zu irgendeiner anderen »heiligen« Schrift. Erst die Konfrontation mit der christlichen Botschaft und die gläubige Annahme derselben bringt sie auch in eine Beziehung zur Schrift Israels, weil sie den zeit- und heilsgeschichtlichen Hintergrund des Neuen Testaments bildet. Das Volk, aus dem der Jude Jesus von Nazaret stammte, die Geschichte dieses Volkes und seine Heilige Schrift als die Bibel Jesu bekommen durch den Glauben an Christus für die Christen eine einzigartige Bedeutung und das Christusereignis selbst eine klare geschichtliche Kontur und Situiertheit. Die Bedeutung des Volkes Israel für die Christen entspricht in etwa der Bedeutung, die für einen Mann durch seine Heirat die Eltern seiner Frau bekommen. Haben sie vor der Heirat für ihn keine über die anderer unbekannter Menschen hinausgehende Bedeutung, so werden sie durch die Heirat der Frau jetzt zu Schwiegereltern.<sup>36</sup> Analog dazu führt der Weg zur Schrift Israels für den Christen über das Bekenntnis zu Christus.

Dies ist nicht mit Zenger als *Christomonismus* mißzuverstehen. Die christliche Christozentrik ist immer trinitätstheologisch und damit auch pneumatologisch zu verstehen. Und an dieser Stelle scheint mir das eigentliche Problem Zengers zu liegen. Er behauptet, auch das Neue Testament sei im Grunde nicht christo- sondern theozentrisch. Wenn Zenger damit eine Zentrierung auf einen im alttestamentlichen Sinn gedachten monosubjektiven Monotheismus meint, kann seine Behauptung nicht richtig sein. Eher ist das Neue Testament in einzigartiger Weise *theo- und anthropozentrisch zugleich* (vgl. Mt 18,1–5; 22,37–40; 25,31–46) und damit in der Tat christozentrisch, das aber als Moment oder Implikation einer neutestamentlichen Korrektur des monosubjektiv-monotheistischen Gottesverständnisses der Schrift Israels.<sup>37</sup> Die Botschaft des Neuen Testaments ist trinitarisch (vgl. z. B. Röm 8; 1 Kor 2; Gal 4,6f; 1 Joh 1,2) und vermag es deshalb, gegenüber dem alttestamentlichen Gottesverständnis die Hinwendung Gottes zur Welt so auszusagen, daß sie dem eigenen monotheistischen Gottesbegriff nicht widerspricht. Sie spricht in einer noch nie dagewesenen (und für traditionelle Monotheisten anstößigen) Weise von Gott und vermag es so, tatsächlich Inkompatibles in unbegreiflicher Weise miteinander zu vermitteln. Transzendenz und Immanenz Gottes, seine Absolutheit und Relationalität unter Einschluß des Relativen, Unveränderlichkeit und Geschichtlichkeit Gottes, ja sogar

<sup>36</sup> Als Paradigma ließe sich auch die dogmatische Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens anführen. Maria steht gewissermaßen exemplarisch für das Volk und die Geschichte Israels. Durch Christus — und nicht durch eigenes Verdienst — wird der wahre Urstand Mariens offenbar: ihr In-Christus-Geschaffensein. *Mutatis mutandis* ließe sich diese Aussage auf das ganze Volk, aus dem Jesus stammt, anwenden. Auf dieser Linie liegen wohl auch die biblischen Aussagen über die jungfräuliche Empfängnis Jesu. Er stammt aus Maria und ist als Sohn Gottes doch nicht das Produkt von Menschen; er stammt aus dem Volk Israel — und ist doch nicht Produkt von dessen Geschichte. Das Bemühen der neutestamentlichen Autoren, die Diskontinuität in der Kontinuität und umgekehrt zum Ausdruck zu bringen, sperrt sich gegen eine glatte Aufeinanderfolge eines »ersten« und eines »zweiten« Testaments.

<sup>37</sup> Abgesehen von Christus ist es nicht möglich, anders von Gott als monosubjektiv zu denken. Der trinitarische Glaube entzündet sich erst, wo Gott selbst sich in seiner Ökonomie als dreifaltiger mitgeteilt hat. Die Trinität Gottes ist Glaubensmysterium im strengen Sinne und kann nicht aus einem philosophischen Gottesbegriff deduziert werden.

Apatheia und Leidensfähigkeit, Unsterblichkeit und kenotische Selbsthingabe lassen sich so jeweils unverkürzt und unvermischt aussagen.

Daß Gott selbst in seinem Sohn in dieser Geschichte erscheint und als Mensch, ja als Gekreuzigter begegnet, ermöglicht es überhaupt erst, den Gedanken des Bundes Gottes mit den Menschen glaubend zu bejahen. Nicht die Kirche wird durch Jesus in den bereits mit Israel bestehenden Bund hineingenommen,<sup>38</sup> sondern Menschen, Juden wie Heiden (vgl. Eph 2,14), werden in den trinitarischen Bund des Vaters mit dem Sohn hineingenommen. Dieser Bund ist das Pneuma Gottes selbst. Das Hineingenommensein in diesen Bund gilt es bereits von den Menschen auszusagen, die geschichtlich vor dem Auftreten Jesu gelebt haben. Denn die Welt ist *durch* Christus erlöst, aber nicht erst *seit* Christus, wenn alles in ihm geschaffen ist (vgl. Kol 1,16).

Konstitutiver Terminus des Bezogenseins Gottes auf die Menschen ist also der Gott und den Menschen wesensgleiche Sohn, niemals aber das »Alte« oder das »Neue« Volk Gottes. Andernfalls hätte der Bund Gottes vertragsbrüchige Menschen, ein vertragsbrüchiges Volk zum Vertragspartner (vgl. z. B. Ex 32; Dtn 31,20; Esra 10,2ff; Jes 24,5; Jer 3,13; 11,10; 31,31; 33,20f; Ez 15,8; 16,59; 44,7; Hos 6,7), der in Freiheit diesen Bund sehr wohl lösen kann, mag auch der Bundeswille Gottes weiterbestehen. Wodurch aber wird letzteres offenbar? Deshalb kann das Weiterbestehen des Bundes selbst trotz aller Verleugnungen und Brüche seitens des Volkes Gottes nur als Hineingenommensein des Volkes in den Bund Gottes mit Gott sinnvoll verstanden werden, also trinitarisch. Dieses Verständnis wird bereits deutlich im Neuen Testament artikuliert und ist keine spätere theologische Spekulation. So bestimmt Eph 2,15.18 das Verhältnis von Juden und Heiden in Christus folgendermaßen: »Er [Christus] hob das Gesetz samt seinen Geboten und Forderungen auf, um die zwei *in seiner Person* zu dem einen neuen Menschen zu machen. ... Durch ihn haben wir beide in dem einen Geist Zugang zum Vater.« Noch deutlicher läßt sich diese trinitarische Struktur kaum aussagen. Beide, das alttestamentliche Bundesvolk wie die Kirche, sind also hineingenommen in eine vorgängig zu ihnen bestehende Relation Gottes auf Gott, die der Heilige Geist ist.<sup>39</sup> Der Bund Gottes mit den Menschen ist also Gott selbst. Er kann durch nichts gesteigert oder überboten werden, und keine Macht der Welt vermag ihn mehr aufzuheben.<sup>40</sup> Dieser Bund ist selbst *das* — um mit Anselm zu sprechen —, *über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.*

<sup>38</sup> So E. ZENGER, a.a.O., 118f unter Berufung auf die Erklärung der Rheinischen Synode von 1980. Dieser Gedanke erweist sich auch schon aus anderen Gründen als absurd. Denn in diesem Fall müßte die Kirche die Thora als ihr Gesetz und die Beschneidung als Bundeszeichen übernehmen. Juden(christen) müßten zumindest darauf bestehen und diese Übernahme einklagen, wenn sie den Zengerschen Gedanken nachvollziehen könnten, Christen seien durch Jesus in den Bund Gottes mit Israel hineingenommen. Dies ist eine Frage, die bereits in der Apostelgeschichte diskutiert und negativ beantwortet wurde (Apg 15).

<sup>39</sup> Es gelingt auch nicht, das Wort vom *nie gekündigten Bund* Gottes mit Israel anders als so zu verstehen, will man die groteske Vorstellung von zwei (geschichtlich teilweise parallelen) Bündnissen vermeiden. Zu recht und ganz auf unserer Linie betont J. MOLTMANN, *Der gekreuzigte Gott*, Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972, 128: »Der Konflikt Jesu mit jenem Gesetzesverständnis seiner Zeit und der Konflikt des Christuskerygma mit dem nomistischen Gesetzesverständnis bei Paulus in der folgenden Zeit macht darum weder die Verheißungen Israels noch die Erwählung Israels ungültig, sondern setzt diese vielmehr in Kraft und macht sie universal.« Vgl. dazu auch ders., *Theologie der Hoffnung*,<sup>8</sup> 1968, 125–139.

<sup>40</sup> Im Neuen Testament ist der Bund Gottes mit seinem Volk nicht mehr von Treue und Untreue des Volkes abhängig. Das Volk konstituiert den Bund überhaupt nicht, aber eine Kündigung des Bundes würde Gott sich

Demgegenüber zeigt sich bei Zenger ein deutliches trinitätstheologisches Defizit, welches es ihm unmöglich macht, die Unüberbietbarkeit des Christusereignisses deutlich zum Ausdruck zu bringen. Mit den Augen des vorchristlichen Monotheismus wird Jesus als ein zwar einzigartiger und überragender Prophet gesehen, der sich jedoch nicht spezifisch von der alttestamentlichen Prophetie unterscheidet (vgl. Mt 16,13f). Aber schon das neutestamentliche und noch nicht zu Ende reflektierte Verständnis des Phänomens Jesus hebt sich deutlich davon ab. Es korrigiert das alttestamentliche Gottesbild durch eine Fülle von ökonomisch-trinitarischen Aussagen und Bekenntnisformeln (vgl. z. B. Joh 14,9; 14,13–30; 15,9; 16,14f; 16,27; 17,21–24; Röm 8,11; Röm 8,14–17; Gal 4,4–6; Eph 1,5; Kol 1,13; 1 Joh 3,1; 4,11–16; 5,11f und die paulinischen Grußformeln nicht zu vergessen), ohne damit den Monotheismus aufzugeben oder den Gott Jesu Christi für einen anderen Gott als den der biblischen Tradition zu halten. Deshalb wäre es fatal, aus falscher Bescheidenheit das christliche *Novum* einebnen zu wollen. Es überbietet ja nicht die Botschaft Israels. Aber es ermöglicht ihre universale Verkündbarkeit und gibt die Möglichkeitsbedingung für ihre Unüberbietbarkeit an. Das dürfte auch gemeint sein, wenn Paulus von der »Hülle« spricht, welche über der Verlesung des Alten Testaments liegt, die aber nur in Christus abgetan wird (vgl. 2 Kor 3,14). Man kann es auch invers ausdrücken: Etwas in der Schrift Israels Verborgenes wird durch Christus aufgedeckt, nämlich Israels eigenes In-Christus-Geschaffensein, das nur »im Heiligen Geist« ausgesagt werden kann.

#### IV. »Erstes« oder »Altes« Testament?

Von den angestellten Überlegungen aus wird jetzt auch die Frage beantwortbar, ob die Schrift Israels in christlicher Interpretation besser als *Erstes* oder als *Altes* Testament zu bezeichnen ist. Die Bezeichnung muß theologisch aus der Eigenart der Beziehung der beiden Diatheken zueinander gefunden werden und nicht aus irgendwelchen äußeren Rücksichten, die es aus ganz anderen Gründen nahelegen könnten, diese oder jene Bezeichnung zu wählen. So ist nicht in Abrede zu stellen, daß die Bezeichnung *Altes Testament* tatsächlich aus Gründen der Abwertung und mangelnden Würdigung, ja Verachtung für das Volk Israels gewählt werden könnte. Für einen redlich denkenden Theologen muß eine solche Begründung jedoch indiskutabel sein. Umgekehrt kann aber auch die Bezeichnung *Erstes Testament*, wie Zenger sie vorschlägt, aus letztlich nur äußeren Gründen bevorzugt werden, um die Hochschätzung des jüdischen Volkes damit zu betonen. So lobenswert dieses Motiv auch ist, es wird doch der theologischen Reflexion nicht gerecht. Das Kriterium für die eine oder andere Bezeichnung muß aus dem Zueinander der beiden Diatheken selbst ermittelt werden. Denn die Bezeichnung zeigt an, welche theologische Interpretation dieser Schrift dahinter verborgen ist.

Die von Zenger vorgeschlagene Neubenennung verkennt, daß das Neue Testament sich nicht als Zweites Testament nach einem Ersten versteht. Es wäre damit der zweite Teil

---

selbst untreu werden lassen. Anders als trinitarisch ist diese Bundesgewißheit von 2 Tim 2,13 nicht zu verstehen: »Wenn wir untreu sind, bleibt er doch treu, denn er kann sich selbst nicht verleugnen.«

nach Abschluß eines ersten. Was aber hindert daran, noch einen dritten Teil zu erwarten? Numerierungen sind grundsätzlich für Ergänzungen offen. Anklänge daran gibt es bei Zenger genug. So kommentiert er Apg 3,19f folgendermaßen: »Jesus ist also der Messias — und er ist es doch nicht voll, weil er erst noch kommen muß, um das Reich des umfassenden Schalom zu bringen, das die Propheten als Gabe Gottes verheißen haben. In der Kette dieser Verheißungsgeschichte ist Jesus für uns Christen das entscheidende Glied der Kette, das uns mit dem schalom-gebenden Gott verbindet — und er ist zugleich eine weitere, neue Verheißung.«<sup>41</sup> Zenger möchte damit zum Ausdruck bringen, daß sich Schrift Israels und christliche Botschaft nicht wie Verheißung und Erfüllung zueinander verhalten. Die eigentliche Erfüllung stehe für Juden und Christen gleichermaßen noch aus. Jesus wird als eine Art »Zwischenglied« zwischen alttestamentlicher Verheißung und endgültiger eschatologischer Erfüllung gesehen. »Gerade insofern in ihm [Jesus] der Gott Israels am Wirken war, dem es um die universale, eschatologische Gottesherrschaft geht, ist Jesus nicht nur Erfüllung alttestamentlicher Hoffnungen, sondern eine neue, weitere Verheißung in der langen Verheißungsgeschichte des Gottes Abrahams.«<sup>42</sup>

Damit aber scheint Zenger nicht nur die dogmatischen Aussagen über die Unüberbietbarkeit der Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus zu übersehen; er tut damit auch entgegen seiner Absicht der Schrift Israels Unrecht. Denn wenn Jesus als ein weiterer wichtiger (und für Zenger sicher auch entscheidender) Schritt in einer sich evolvierenden Offenbarungsgeschichte seit Abraham gesehen wird, dann fehlt der Schrift Israels tatsächlich etwas und ihre Botschaft könnte nicht als unüberbietbare verstanden werden.

Christen können hingegen mit dieser Interpretation Jesu nicht einverstanden sein. Geht man von der prinzipiellen Abgeschlossenheit der Selbstmitteilung Gottes in Christus aus, dann ist Jesus wirklich das letzte Wort über den Menschen. Wenn Gott selbst sich in ihm ausgesagt hat, was ist dann darüber noch an Selbstmitteilung Gottes zu erwarten? Betrachtet man aber — wie Zenger das tut — Jesus als Zwischenglied innerhalb einer geradlinigen Offenbarungsgeschichte, dann wäre seine Botschaft tatsächlich inhaltlich ergänzungsbedürftig. Sie hätte dann allerdings schon ein Plus gegenüber der Schrift Israels, aber doch noch ein Minus gegenüber der zu erhoffenden endgültigen Erfüllung.

Das Schema von Verheißung und Erfüllung ist wohl auch anders zu verstehen als Zenger das tut. Er kommt dabei wieder sehr in die Nähe eines positivistischen Verständnisses, wenn er sagt: »Weder haben sich alle alttestamentlichen Verheißungen in Jesus erfüllt noch lassen sich umgekehrt alle neutestamentlichen Aussagen über Jesus alttestamentlich untermauern.«<sup>43</sup> Das legt ein Verständnis nahe, als meine »Erfüllung« das geschichtliche und objektivierbare Eintreten von gewissagten und verheißenen Ereignissen. So bringe das Neue Testament nicht eine sichtbar bessere, erlöste Welt hervor.<sup>44</sup> Deshalb sei das Heilshandeln Gottes »nicht einfach exakte Erfüllung und Einlösung vorher ergangener Weissagungen oder Verheißungen, sondern (auch) in Jesus und in der Kirche führt der Gott Israels die Erlösungsgeschichte weiter.«<sup>45</sup> Wenn wir die Kategorie

<sup>41</sup> E. ZENGER, a.a.O., 131f.

<sup>42</sup> Ebd., 131.

<sup>43</sup> Ebd., 126.

<sup>44</sup> Vgl., ebd., 127.

<sup>45</sup> Ebd., 131.

»Erfüllung« in diesem Sinne verstehen, dann scheinen sich die Verheißungen in Jesus tatsächlich nicht erfüllt zu haben.

Abgesehen von der Spannung zwischen präsentischer und futurischer Eschatologie, die sich an diesem Problem manifestiert, muß doch nach einer Weise gesucht werden, wie Jesus sich tatsächlich als »Erfüllung« der Schrift verstehen läßt, ohne daß deshalb die bestehende Welt (oder gar die Kirche) schon mit dem endgültigen Reich Gottes verwechselt werden muß. Anders werden wir den neutestamentlichen Aussagen über das Christusergebnis als Äonenwende und als Rechtfertigung der Gottlosen ohne Werke des Gesetzes nicht gerecht. Auch deshalb legen sich die traditionellen Bezeichnungen *Altes* und *Neues Testament* nahe. »Gerade dadurch, daß die Schrift Israels zum ›Alten Testament‹ erklärt wird, wird sie in sich selbst in neuer Weise, nämlich neutestamentlich verstanden. ›Schrifterfüllung‹ bedeutet nicht das nachträgliche äußere Eintreffen vorausgesagter Ereignisse, sondern das endgültige ›Sinnvoll‹-Sein der Schriftaussagen selbst.«<sup>46</sup>

Auch Zengers Behauptung, die Schrift Israels sei offen für ihre beiden »Fortführungen« im jüdischen Talmud und im christlichen Neuen Testament berücksichtigt nicht die im Neuen Testament immer wieder betonte Diskontinuität zur Schrift Israels. Solche Diskontinuität gegenüber der Schrift Israels liegt im Talmud nicht vor. Deshalb erscheint mir die Subsumption von Neuem Testament und Talmud unter dem Oberbegriff »Fortführung« zumindest problematisch. Denn dieser steht für Kontinuität, bringt jedoch Diskontinuität nicht zum Ausdruck. Der »Fortführung« der Schrift Israels im Talmud entspricht eher die kontinuierliche »Fortführung« der neutestamentlichen Botschaft bei den Kirchenvätern und überhaupt in der kirchlichen Tradition. Statt »Fortführung« erschiene mir allerdings der Begriff »Weitergabe der Botschaft« angemessener, da der Begriff »Fortführung« doch leicht eine Nicht-Abgeschlossenheit der Offenbarung insinuiert.

Der Anfang des Hebräerbriefes erscheint Zenger wie eine Bestätigung seiner Auffassung: »Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn ...« (Hebr 1,1f). Mit Recht spricht Zenger von der Vielgestaltigkeit des Wortes Gottes und von der Bibel als einer vielstimmigen Bezeugung der Offenbarung Gottes. Doch scheint es mir geradezu unmöglich, daraus ableiten zu wollen, die vielen Weisen vor Christus seien als solche als Wort Gottes verstehbar und das Sprechen Gottes »im Sohn« sei nur eine weitere Weise in diesem vielstimmigen Konzert oder ein weiteres Glied in einer Kette von »Offenbarungen«.

Der Verfasser des Hebräerbriefes stellt vielmehr »der Vielfalt und Vielheit früherer Gottesoffenbarungen [...] das abschließende Sprechen Gottes im Sohne gegenüber«, das »von unvergleichlicher Art« ist.<sup>47</sup> Alle anderen Weisen werden erst von ihm her verständlich.

Selbstverständlich begegnet überall dort, wo Gottes Wort verkündet wird, Gott selbst dem Menschen. Das gilt für die prophetische Verkündigung ebenso wie für die christliche Bezeugung des Kerygma in der Kirche. Überall dort, wo Gottes Wort verkündet

<sup>46</sup> P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören*, a.a.O., 266.

<sup>47</sup> H. HEGERMANN, *Der Brief an die Hebräer*, Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament XVI, hrsg. von E. Fascher u. a., Berlin 1988, 27.



wird, ereignet sich Gott selbst im Hörer des Wortes. Und das geschah und geschieht tatsächlich in vielfacher Weise. Und so vielfältig wie die Zeugen in ihren Eigenarten sind, so vielfältig ergeht auch das Wort Gottes an die Menschen.

Hebr 1,1 zwingt also in keiner Weise dazu, eine Vielzahl von Offenbarungsakten anzunehmen. Denn die Verkündigung des Wortes Gottes teilt immer eine Gemeinschaft mit Gott mit, die nicht mehr zu überbieten ist. Doch wird sie erst durch das Sprechen Gottes »im Sohn« als solche explizit verstanden. Es hat für alle Verkündigung des Wortes, d. h. für die »vielen Weisen« des Sprechens Gottes die Funktion einer *norma normans non normata*.

Gerade der Hebräerbrief, aber auch das Neue Testament als ganzes weist in der Betonung der Diskontinuität in der Kontinuität ein klares Selbstverständnis der christlichen Botschaft auf. Das gläubige Staunen vor der Unvergleichlichkeit des Christusereignisses gegenüber allem vorher Dagewesenen nötigte die frühe Kirche dazu, weder die Kontinuität aufzugeben, noch aber die Diskontinuität zur Schrift Israels zu verschleiern. Beides zu betonen ist mühsam und keinesfalls der leichtere Weg. Demgegenüber würde die bloße kontinuierliche Aneinanderreihung der beiden Diatheken nicht dem gerecht, »was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefaßt haben ...« (1 Joh 1,1).

Wenn wir deshalb aus inneren theologischen Gründen und mit der Tradition der Kirche die Offenbarung Gottes als in Christus abgeschlossen betrachten, dann scheint es unzulässig zu sein, die beiden Diatheken zu numerieren. Die Begriffe *Alt* und *Neu* bringen eindeutig zum Ausdruck, worum es in der Schrift eigentlich geht. Die Bezeichnung »Altes Testament« macht deutlich, daß die Wahrheit der Schrift Israels durchaus die ganze Wahrheit ist, die jedoch verborgen bleibt, solange nicht das Licht Christi auf sie fällt. Die Schrift Israels wird erst von Christus her als Wort Gottes verstanden. Das christliche Novum ist nicht ein offenbarungspositivistisches Mehr an »Gottes-Wahrheiten«<sup>48</sup>, sondern der Schlüssel, um nicht nur die Geschichte Israels als Offenbarung Gottes, sondern um die ganze Menschheitsgeschichte als Heilsgeschichte verstehen zu können. Allein durch Christus ist es möglich, nicht nur die Botschaft Israels vom Bund Gottes mit seinem Volk, sondern auch alle religiösen Hoffnungen der Menschheitsgeschichte von einer Illusion zu unterscheiden.

<sup>48</sup> Vgl. E. ZENGER, a.a.O., 12. Auf die Mißverständlichkeit dieses Ausdrucks wurde bereits hingewiesen.