

Dear reader,

This is an Accepted Manuscript of an article published in *New Testament Studies* in April 1996.

By stipulation of the publisher, any use of the document is subject to the CC-BY-NC-ND 4.0 license.

Original publication:

Söding, Thomas

Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der neutestamentlichen Exegese

in: *New Testament Studies* vol. 42 (1996), Issue 2, pp. 161–184

Cambridge: Cambridge University Press 1996

URL: <https://doi.org/10.1017/S0028688500020683>

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Cambridge University Press:

<https://www.cambridge.org/core/services/open-access-policies/open-access-journals/green-open-access-policy-for-journals>

Your IxTheo team

***INMITTEN DER THEOLOGIE DES NEUEN  
TESTAMENTS***

**ZU DEN VORAUSSETZUNGEN UND ZIELEN  
NEUTESTAMENTLICHER EXEGESE\***

Thomas Söding  
(Nienborgweg 24, D-48161 Münster)

**1. Das Problem**

---

\* Ausgearbeiteter Text eines Referates, das ich im Seminar "Inhalte und Probleme einer neutestamentlichen Theologie" auf der SNTS-Tagung 1994 in Edinburgh gehalten habe. Ein herzlicher Dank für die anregende Diskussion gilt den Teilnehmern der Arbeitsgruppe, nicht zuletzt dem "Kontrahenten" Heikki Räisänen.

Die Zahl großer Arbeiten zur (Biblischen") Theologie des Neuen Testaments steigt, gerade in jüngster Zeit. Nach Rudolf Bultmanns Werk, das einen tiefen Einschnitt gesetzt hat<sup>1</sup>, sind zwischen 1967 und 1981 in rascher Folge wichtige Arbeiten evangelischer und katholischer Autoren erschienen, die an Bultmann anzuknüpfen bzw. über Bultmann hinauszuführen angetreten sind.<sup>2</sup> Schien es dann so, als sei der Faden abgerissen, zeigt sich aber spätestens seit 1990, daß dieser Eindruck getrogen hat. Die Gattung erlebt eine neue Blüte. Nicht nur erfahren die älteren Arbeiten immer neue Auflagen. Vor

---

<sup>1</sup> *Die Theologie des Neuen Testaments* (ed. O. Merk; UTB 630: Mohr; Göttingen, <sup>9</sup>1984 [zuerst 1958]).

<sup>2</sup> H. Conzelmann, *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, bearb. von A. Lindemann (München: Kaiser, <sup>4</sup>1987 [zuerst 1967]); W.G. Kümmel, *Die Theologie des Neuen Testaments nach seinen Hauptzeugen Jesus - Paulus - Johannes* (NTD.GNT 3; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1987 [<sup>1</sup>1969]); J. Jeremias, *Neutestamentliche Theologie, Bd. I: Die Verkündigung Jesu* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>4</sup>1988 [<sup>1</sup>1971]); G.E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1974); E. Lohse, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie* (ThW 5/1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1984 [<sup>1</sup>1974]); L. Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments* (ed. J. Roloff; UTB 850; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1978 [<sup>1</sup>1976]); K.H. Schelkle, *Theologie des Neuen Testaments*, 4 Bde. (Düsseldorf: Patmos, 1968-1976); J.D.G. Dunn, *Unity and Diversity in the New Testament. An Inquiry into the Character of Earliest Christianity* (London: SCM, 1977); ders., *Christology in the Making* (London: SCM, 1980); W. Thüsing, *Die neutestamentlichen Theologien und Jesus Christus, Bd. I: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferweckung* (Düsseldorf: Patmos, 1981).

allem hat sich, besonders in Deutschland, eine neue Generation von Exegeten darangemacht, ihre "Neutestamentliche Theologien" und "Biblischen Theologien des Neuen Testaments" zu publizieren.<sup>3</sup> So unterschiedlich die Entwürfe auch immer ausfallen<sup>4</sup>, so sehr belegen sie doch das anhaltende Interesse, Schriftauslegung als Theologie zu treiben.<sup>5</sup> Zwar arbeiten all diese Werke ohne jeden Abstrich mit historischen und philologischen Methoden und verfolgen insbesondere das Ziel,

---

<sup>3</sup> J. Gnilka, *Neutestamentliche Theologie* (NEB.NT Erg.-Band 1; Würzburg: Echter, 1989); ders., *Theologie des Neuen Testaments* (HThK.S 5; Freiburg: Herder, 1994); B.S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (London: SCM, 1992); H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Prolegomena* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990); *Bd. II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1993); P. Stuhlmacher, *Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992); A. Weiser, *Die Theologie des Neuen Testaments II: Die Theologie der Evangelien* (Studienbücher Theologie 8; Stuttgart: Kohlhammer, 1993). Angekündigt sind C.E.B. Caird, *New Testament Theology* (ed. L.D. Hurst; Oxford: Oxford University, 1994); G. Strecker, *Neutestamentliche Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995).

<sup>4</sup> Zur Diskussion aus der Sicht des AT und NT vgl. Ch. Dohmen/Th. Söding (ed.), *Eine Bibel - Zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (UTB; Paderborn: Schöningh, 1995).

<sup>5</sup> Vgl jetzt auch den programmatischen Aufsatz von F. Hahn, 'Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments. Zum Problem einer neutestamentlichen Theologie', *BZ* 38 (1994) 161-173.

den geschichtlichen Ursprungssinn der Texte zu erkennen<sup>6</sup>; aber im Zuge dieser Arbeit wollen sie auch den spezifischen Anspruch der neutestamentlichen Schriften ernst nehmen, das Christusgeschehen authentisch zu bezeugen; deshalb stellen sie sich der theologischen Frage nach der "Mitte" oder der "Einheit" bzw. der "Ganzheit" des Neuen Testaments, aber auch der gesamten Heiligen Schrift.

Gleichwohl: Daß es legitim sei, die Schriftauslegung in dieser Weise theologisch zu orientieren, steht seit dem Aufkommen der historisch-kritischen Methoden in Zweifel, besonders seit dem Aufschwung der religionsgeschichtlichen Schule. William Wrede hat in seiner berühmten Streitschrift von 1897 *"Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie"*<sup>7</sup> die Konzeption einer (biblischen) Theologie des Neuen Testaments für unzeitgemäß erklärt und gefordert, an ihre Stelle müsse eine "Geschichte der urchristlichen Religion und Theologie" treten. Zwei Gründe scheinen ihm diese Konsequenz unabweisbar zu machen. *Zum einen* sei die kirchliche Inspirationslehre und Kanontheorie "von der Wissenschaft, größtenteils auch der 'rechts' stehenden, als unhaltbar erkannt worden". Zwar sei nicht zu leugnen, daß die Alte Kirche bei der Feststellung des Kanons eine glückliche Hand gehabt und sowohl das theologisch Wertvollste als auch

---

<sup>6</sup> Vgl. Th. Söding, 'Historische Kritik und theologische Interpretation', *Theologie und Glaube* 80 (1992) 199-231.

<sup>7</sup> Göttingen, 1897. Die pp. 7-80 sind wieder abgedruckt in: *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (ed. G. Strecker; WdF 367; Darmstadt, 1975) 81-154. Die folgenden Zitate finden sich dort pp. 153f, 83, 85 und 84.

das überlieferungsgeschichtlich Älteste ausgewählt habe. Dennoch seien die Kanon-Grenzen fließend. Vor allem aber gehe der Kanon auf ein nachträgliches Urteil von "Bischöfen und Theologen" späterer Jahrhunderte zurück, das mit den Texten selbst nichts zu tun habe und deren Autorität sich die Exegese (jedenfalls die evangelische) niemals unterwerfen dürfe. *Zum anderen* könne "die persönliche theologische Anschauung des Forschers" seinen Blick auf die Texte nur trüben. Vom richtigen Exegeten sei aber zu verlangen, daß er seine Bibelforschung als Selbstzweck betreibe und daß er "vom Objekt der Forschung die eigene, ihm noch so teure Anschauung gänzlich fernzuhalten, sie gewissermaßen zu suspendieren" imstande sei: "Denn er will ja nur erkennen, was wirklich gewesen ist." Sein voraussetzungsloses historisches Interesse führe ihn in jedem Fall zu einer historisch-deskriptiven, nicht aber einer theologisch-wertenden Darstellung.

Gegenwärtig ist es neben Klaus Berger<sup>8</sup> und Gerhard Lüdemann<sup>9</sup> nicht zuletzt Heikki Räisänen, der diese Gedanken weiter verfolgt. Er fordert von der Exegese, um ihrer wissenschaftlichen Integrität willen einen Standpunkt "jenseits der neutestamentlichen Theologie" zu suchen.<sup>10</sup> Räisänen läßt in einer glänzenden Darstellung die Vielzahl der Versuche Revue passieren, nach Wrede und nach Bultmann

---

<sup>8</sup> *Theologieggeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (UTB; Heidelberg: Francke, 1994).

<sup>9</sup> *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994).

<sup>10</sup> *Beyond New Testament Theology* (London: SCM, 1990).

zu einer Theologie des Neuen Testaments zu gelangen. Sein Urteil fällt freilich sehr kritisch aus. Der Versuch, die theologische Einheit des Neuen Testaments (und gar der ganzen Bibel) zu denken, habe noch immer dazu geführt, entweder die theologischen Differenzen zwischen den neutestamentlichen Autoren (und besonders die zwischen den beiden Testamenten) zu relativieren oder aber einseitige Präferenzen für eine bestimmte theologische Position des Neuen Testaments (etwa die paulinische oder johanneische) auf Kosten einer anderen (etwa der lukanischen oder jakobeischen) zu entwickeln. Die Exegeten müssten, wollten sie als Wissenschaftler ernstgenommen werden, ihre kirchliche Bindung als Privatsache behandeln, aus ihrer Forschung aber tunlichst heraushalten; die Krönung der neutestamentlichen Bibelwissenschaft sei nicht eine am Kanon orientierte Theologie des Neuen Testaments, sondern "a history of early christian religion" bzw. "of religious thought in Early Christianity" - eine thematisch strukturierte Darstellung, die sich nicht speziell an die Ekklesia, sondern an die ganze Gesellschaft wende und kein kerygmatisches, sondern ein rein informatives Interesse verfolge<sup>11</sup>.

Die Einwände gegen die Möglichkeit einer theologischen Exegese des Neuen Testaments sind gewichtig. Sie lassen sich nicht einfach vom Tisch wischen. Allerdings fragt sich doch, ob sie stichhaltig sind.

---

<sup>11</sup> Ebd. 93-121.

## 2. Abgrenzungen

Der Streit zwischen der religionsgeschichtlich und der theologisch orientierten Exegese dreht sich nicht um die Notwendigkeit geschichtlicher Schriftauslegung und die Unverzichtbarkeit historisch-kritischer Methoden. Unbestreitbar ist ferner, daß auf wichtigen Arbeitsfeldern der Exegese, von der Textkritik über die Literarkritik, die Form- und die Gattungskritik bis zum religionsgeschichtlichen Vergleich und zu den klassischen Einleitungsfragen, spezielle theologische Ambitionen nichts verloren haben, vielmehr allein eine streng philologische Untersuchung angezeigt ist, die sich alle Erkenntnisse der "profanen" Nachbarwissenschaften aneignet, der Archäologie und Geschichtswissenschaft ebenso wie der Gräzistik und Hebraistik, aber auch der historischen Linguistik und Soziologie, vielleicht gar der historischen Psychologie. Unbestreitbar ist weiter, daß am Neuen Testament auch religionsgeschichtlich gearbeitet werden muß<sup>12</sup>; es gibt keinen Streit darüber, daß selbstverständlich auch nicht-kanonische Texte, jüdische und christliche, aber auch pagane, in vollem Umfang, ohne Scheuklappen und ohne Berührungängste in die Analyse und

---

<sup>12</sup> Vgl. H.-J. Klauck, *Herrenmahl und hellenistischer Kult. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief* (NTA 15; Münster: Aschendorff, 1981) 1-7; A.J.M. Wedderburn, *Baptism and Resurrection. Studies in Pauline Theology against Its Graeco-Roman Background* (WUNT 44; Tübingen: Mohr, 1987).

Interpretation des Neuen Testaments einbezogen werden.<sup>13</sup> All dies ist nicht nur um der Wissenschaftlichkeit der Exegese willen zwingend; beides leuchtet auch einer Schrift-Theologie ein, die das Neue Testament als Offenbarungszeugnis betrachtet - dann jedenfalls, wenn sie sich nicht dem Fundamentalismus verschreibt, sondern den Kontakt sowohl zu den biblischen Grundlagen als auch zu den herausragenden Positionen der kirchlichen Tradition und zum spezifisch neuzeitlichen Denken sucht.<sup>14</sup> Denn wie immer man über Kanonizität<sup>15</sup>, Inspiration<sup>16</sup>

---

<sup>13</sup> Vgl. M. Hengel, 'Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft', *NTS* 30 (1994) 321-357, bes. 329-34.

<sup>14</sup> Vgl. zum folgenden Th. Söding, 'Geschichtlicher Text und Heilige Schrift. Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese', *Neue Formen der Schriftauslegung?* (ed. Th. Sternberg; QD 140; Freiburg: Herder, 1992) 75-130. Ob der dort bezogenen Position muß ich mir von W. Groß in seiner Rez. (*TThQ* 174, 1994, 69-70) den Vorwurf des "Ideologischen" anhören - ein bezeichnendes Urteil, das nur noch einmal unterstreicht, wie notwendig es ist, jenseits alter Frontlinien zwischen Exegese und Dogmatik neue hermeneutische Reflexionen über die systematisch-theologische Notwendigkeit und die theologische Kompetenz historisch-kritischer Schriftauslegung anzustellen.

<sup>15</sup> Vgl. Ch. Dohmen/M. Oeming, *Biblischer Kanon - warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137; Freiburg: Herder, 1992).

<sup>16</sup> Vgl. P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (NTD.E 6; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>2</sup>1986 [<sup>1</sup>1979]); H. Schürmann, *Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, Christus bezeugen* (FS W. Trilling; ed. K. Kertelge/T. Holtz/C.P. März; Leipzig: St. Benno, 1989) 11-42.

und Offenbarung<sup>17</sup> denkt: Eine Konzeption, die Gottes Selbstmitteilung kategorial vorstellte, könnte in keiner Weise überzeugen. Vielmehr ist es ein in der Bibel selbst begründeter Grundgedanke, daß Gott sich offenbart, indem er Menschen kraft des Geistes befähigt, ihn zu bezeugen. Das Verhältnis zwischen der Selbstbekundung Gottes und der menschlichen Gotteserfahrung und Gottesbezeugung kann keinesfalls als ein bloß akzidentielles, es muß *sub specie Dei* als ein substantielles gedacht werden, wenn anders der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, nämlich der Gott Jesu in Rede steht.<sup>18</sup>

Deshalb setzt ein hermeneutisches Konzept, das die Heiligkeit der Schrift, die Inspiration der Bibel und die Kanonizität auch des Neuen Testaments hochhält, unabdingbar voraus, die neutestamentlichen Texte um ihrer selbst *und* ihrer Theologie willen in jeder Hinsicht als geschichtliche Glaubens-Zeugnisse wahrzunehmen und auszulegen. Das wiederum erfordert die konsequente Nutzung aller ("historisch-kritischen") Methoden, die geeignet sind, den geschichtlichen Aussagesinn der Texte zu eruieren. Mehr noch: Die historisch-kritisch orientierte, mit philologischen und historischen Methoden operierende Bibelforschung steht nicht nur im Vorfeld, sondern im Zentrum *theologischer*

---

<sup>17</sup> Vgl. Hübner, *Biblische Theologie* (s. Anm. 3) 1. 101-239.

<sup>18</sup> Vgl. dazu aus Sicht der Dogmatik sowohl K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2* (Zürich: Theologischer Verlag, 1948) 505-98; als auch H.U. v.Balthasar, *Theodramatik II/1* (Einsiedeln: Johannes, 1976) 81-122; *Theologik II* (Einsiedeln: Johannes, 1985) 225-55.

Schriftauslegung.<sup>19</sup> Denn wenn die Offenbarung Gottes *per hominem more hominum*, wie Augustinus sagt<sup>20</sup>, zum Wesen der Offenbarung gehört, muß der geschichtliche Aussagesinn der Texte (der gewiß nicht eindimensional definiert werden kann) der theologisch grund-legende sein, an dem alle späteren Applikationen zu messen sind. Deshalb kann eine (Biblische) Theologie des Neuen Testaments, auch wenn sie thematisch strukturiert werden sollte, nur auf einer traditions-geschichtlichen Exegese aufbauen.

Doch so sehr einerseits zu betonen ist, daß im Horizont neuzeitlichen Problembewußtseins ein konsequent literatur-, geschichts- und religionswissenschaftliches Arbeiten am Neuen Testament unverzichtbar ist, so sehr ist doch andererseits festzuhalten, daß es nicht unwissenschaftlich, vielmehr methodisch konsequent: nämlich den ausgelegten Texten, ihrem Thema und ihrer Wirkungsgeschichte angemessen ist, im Zuge der exegetischen Schriftauslegung auch nach der Theologie nicht nur einzelner Autoren und Schriften, sondern schließlich auch des Neuen Testaments insgesamt (und der ganzen Bibel) zu suchen. Die neutestamentlichen Schriften werden dann in jeder Hinsicht, ohne Scheuklappen, ohne Denkverbote und ohne Berührungängste, als literarische Dokumente ihrer Zeit untersucht - aber (nicht dennoch,

---

<sup>19</sup> Das verkennen die Autoren, die im richtigen Wissen um die Grenzen der historisch-kritischen Exegese die "eigentliche" Schrift-Theologie der Dogmatik vorbehalten wollen; so jüngst F. Mildenerger, *Biblische Dogmatik* (3 Bde., Stuttgart: Kohlhammer, 1991-1994).

<sup>20</sup> *CivDei* XVII 6,2 (PL 41,537; CSEL 40, 2,228).

sondern eben deshalb) zugleich als verbindliche Auslegungen des Christusgeschehens, die aus diesem und keinem anderen Grund den neutestamentlichen Teil des christlichen Kanons bilden.

Um den Versuch einer Begründung dieser These soll es im folgenden gehen: nicht darum, ein - eigenes - Konzept für eine (Biblische) Theologie des Neuen Testaments zu entwickeln, sondern nur darum, die Option auf eine theologische Orientierung der neutestamentlichen Exegese offenzuhalten. Dies geht gewiß nicht, ohne daß zugleich einige hermeneutische Präferenzen für eine exegetische Theologie des Neuen Testaments deutlich werden; aber die Diskussion um die genaue Ausformung einer solchen Theologie soll doch so weit wie möglich offengehalten werden.

### **3. Die Prämissen der religionsgeschichtlichen Schule**

Im rein religionsgeschichtlichen und im theologischen Exegese-Konzept stehen einander nicht eine voraussetzungslose und eine vorurteilsvolle, eine freie und eine gebundene, eine undogmatische und eine dogmatische, eine objektive und eine subjektive Bibelwissenschaft gegenüber. Vielmehr beruht die Schriftauslegung der religionsgeschichtlichen Schule ihrerseits auf bestimmten philosophisch-hermeneutischen Prämissen, die nur anders gelagert und weniger offenkundig als die einer theologischen Exegese sind, aber keineswegs geringere Konsequenzen haben und sich nicht weniger problematisch auswirken, wenn sie undialektisch verstanden und unkritisch angewendet werden. Das Postulat voraussetzungsfreier Bibelforschung, das noch

Wrede für die religionsgeschichtliche Exegese in Anspruch genommen hat, erweist sich als illusionär.<sup>21</sup> Das hat Rudolf Bultmann auf den Spuren Martin Heideggers schon früh nachgewiesen.<sup>22</sup> Allerdings ist seine Argumentation sehr prinzipiell geblieben; sie hat die die Methodenfrage nur am Rande einbezogen. Überdies hat Bultmann im Grunde nur darauf abgestellt, daß Menschen immer schon mit dem Vorverständnis ihres bisherigen Existenzverständnisses nach der Geschichte und der Heiligen Schrift fragen. Strittig ist aber die Frage, in welchem Maße die Methodik der religionsgeschichtlichen Schule samt den ihr innewohnenden geistesgeschichtlichen Voraussetzungen einerseits, die der theologischen Exegese samt ihren Voraussetzungen und Vorverständnissen andererseits den neutestamentlichen Texten und ihrem Evangelium gerecht wird. Zu fragen ist deshalb konkret: Von welchen Prämissen geht die religionsgeschichtliche Schule aus? Und sind diese Prämissen plausibel?<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Das sieht auch Räisänen, *Theology* (s. Anm. 10) 106-8.

<sup>22</sup> Das Problem der Hermeneutik (1950), *Glauben und Verstehen II* (Tübingen: Mohr, <sup>2</sup>1968) 211-23; Ist voraussetzungslose Exegese möglich? (1957), *Glauben und Verstehen III* (Tübingen: Mohr, <sup>3</sup>1965) 142-50.

<sup>23</sup> Diese Frage stellt mit dem gebotenen Nachdruck H. Weder, *Neutestamentliche Hermeneutik* (ZGB; Zürich, <sup>2</sup>1989 [<sup>1</sup>1986]). Er postuliert zu Recht, daß die Methoden der Schriftauslegung den Texten angemessen sein müssen - also erst im Zuge der Exegese gefunden werden können, die ihre Urteilskraft an den Texten selbst und ihrer Botschaft schulen läßt.

Den geistesgeschichtlichen Horizont der religionsgeschichtlichen Schule hat in eindrucksvoller Weise Ernst Troeltsch nachgezeichnet.<sup>24</sup> Er lehnt eine "dogmatische" Methode ab, deren Kennzeichen er in der Reklamation einer unbefragten Autorität, auch derjenigen des Kanons<sup>25</sup>, sieht, und postuliert eine Theologie, die sich ganz als historische ausarbeitet. Als historische Wissenschaft habe sie die Kategorien und Maßstäbe der Geschichtswissenschaft zu beachten: Bei der Rekonstruktion historischer Abläufe und der Interpretation historischer Texte müsse sie alles "Wissen", alle Vermutungen, Deutungen und Urteile aus späterer Zeit ausklammern, um sich rein auf den Boden der (vergangenen) Tatsachen stellen und objektiv erkennen zu können, was wirklich gewesen ist und gemeint war. Als historische Theologie habe sie die Prinzipien und Kategorien historischer Forschung zu beachten: Kritik, Analogie und Korrelation.

Die Verdienste, die sich Troeltsch um das Heimatrecht der historischen Methode in der Theologie erworben hat, sind schwer

---

<sup>24</sup> 'Über historische und dogmatische Methode in der Theologie' (1898), *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften II; Aalen: Scientia, 1981) 729-753. Zur kritischen Würdigung vgl. W. Pannenberg, 'Heilsgeschehen und Geschichte' (1959), *Grundfragen systematischer Theologie [I]* (Gesammelte Aufsätze; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>3</sup>1979) 22-78, bes. 45-54.

<sup>25</sup> Troeltsch lehnt einen Absolutheitsanspruch des Christentums ab, auch wenn er durchaus der Auffassung ist, daß die christliche die höchste der (bislang bekannten) Religionen sei: *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte* (GTB 138; Gütersloh: Mohn, 1985 [zuerst 1902]) 84-91.

zu überschätzen. Dennoch ist unverkennbar, daß er in seiner Kritik einer dogmatisch gebundenen Exegese seinerseits einer "dogmatischen" Prämisse folgt: Jenes theologische Richteramt, das zuvor die kirchliche Tradition bekleidet hat, weist Troeltsch nun der wissenschaftlichen Vernunft in Gestalt der Geschichtswissenschaft zu, wie sie sich im Zeitalter des Historismus ausgebildet hat.<sup>26</sup> Eine solche Rolle dürfte jedoch die historische Vernunft *in theologicis* überfordern, und zwar prinzipiell, nicht nur in ihrer historistischen Form. Zwar bleibt die historische Vernunft für jede Schriftauslegung, die wissenschaftlich ernstgenommen werden will, unverzichtbar, ja grundlegend. Aber sie müßte um die Grenzen ihrer Reichweite wissen - und sie könnte das, was außerhalb ihres Reflexionskreises liegt, nur um den Preis einer fatalen Selbstüberschätzung als der Wissenschaft schlechthin

---

<sup>26</sup> Troeltsch zeigt sich von Hegel beeindruckt, wenn er (gegen die Gefahr des Nihilismus und Relativismus) die "Auffassung der Geschichte als einer Entfaltung der göttlichen Vernunft" postuliert ('Methode' [s. Anm. 24] 747) und den "Historismus" mit Vico als "Selbstverständnis des Geistes" wertet, "sofern es sich um die eigenen Hervorbringungen seiner in der Geschichte handelt": *Der Historismus und seine Probleme* (Gesammelte Schriften III; Aalen: Scientia, 1977 [zuerst 1922]) 104; und er zeigt sich als Protagonist liberaler Theologie, wenn er optimistisch hofft, gerade durch die historische Methode zum Humanismus vorzustoßen, der einer jeden großen religiösen Persönlichkeit, insbesondere der Jesu eigne und als ethische Orientierung dienen könne ('Methode' [s. Anm. 24] 748-9). Hierin trifft er sich mit A. v. Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1902).

unzugänglich erklären. Konkret: Mit historischen und philologischen Methoden läßt sich zwar der Wahrheitsanspruch der neutestamentlichen Schriften erkennen und verstehen, aber nicht die von ihnen beanspruchte *Wahrheit* selbst als Wahrheit reflektieren. Dies erfordert in jedem Fall auch systematisch-theologische Erwägungen - die in die Schriftauslegung zu integrieren wären, ohne deren historisch-kritisches Gewissen einzuschläfern.

Von den ihr anvertrauten Texten wird die Exegese also in einen Raum theologischen Arbeitens geführt, zu dem von Haus aus nicht nur die historischen, sondern auch die systematischen Disziplinen der Theologie Zutritt haben. Das kann zwar nicht zu einer Vermischung der Exegese mit der Dogmatik führen; es irritiert auch nicht die Option der Exegese, nach dem geschichtlichen Ursprungssinn der neutestamentlichen Texte zu fragen. Aber es läßt erstens einen Alleinvertretungsanspruch der historischen Methode in Sachen Schriftauslegung fraglich werden; und es läßt zweitens nach dem Profil eines historischen Forschens fragen, das seiner Möglichkeiten ebenso inne ist wie seiner Grenzen und das sich deshalb von vornherein so ausarbeitet, daß ein Dialog mit den anderen theologischen Disziplinen möglich wird. Das setzt nicht nur die Entwicklung eines hermeneutischen Problembewußtseins voraus und nicht nur die Elementarisierung der Forschungsergebnisse, sondern vor allem die immer neue Suche nach dem Ganzen und Spezifischen des neutestamentlichen Evangeliums.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Vgl. W. Thüsing, 'Zwischen Jahwerglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der Exegese innerhalb der Theologie', *TThZ* 93 (1984) 118-37.

Auch das Ideal der Gleichzeitigkeit, das die historische Forschung nach Troeltsch und seinen Nachfolgern anstreben muß, ist nicht *eo ipso* evident. Denn die wahre Bedeutung eines Textes, einer Person und eines Geschehens erschließt sich häufig nicht schon den Zeitgenossen, sondern erst den Nachgeborenen. Wenn zum Beschreiben und Erklären auch das Verstehen, auch die Einordnung und Bewertung gehört, kann nicht nur die Vorgeschichte, es muß auch die Nachgeschichte interessieren - dies gewiß nicht, um die Zeit-Ebenen zu verwechseln und zu verwischen, wohl aber, um sie präziser zu orten.<sup>28</sup>

Auf die Exegese übertragen: So wenig es in der gesamten Bibelforschung darum gehen kann, das Ideal der Gleichzeitigkeit - als *Ideal* historischen Forschens - zu verwerfen, so wenig kann dieses Ideal allein die geschichtliche Schriftauslegung bestimmen. So sehr es ein primäres Interesse historisch-kritischer Exegese bleibt, die Texte aus ihren eigenen geschichtlichen Voraussetzungen heraus zu erklären und nach

---

<sup>28</sup> Vgl. vor allem A.C. Danto, *Analytical Philosophy of History* (Cambridge: Cambridge University, 1965 [dtsh. 1974]); exegetisch-hermeneutisch H. Weder, 'Zum Problem einer "christlichen Exegese". Ein Versuch, einige methodologische und hermeneutische Anfragen zu formulieren' (1980), *Einblicke ins Evangelium. Exegetische Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik* (Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1980-1991; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 9-30.

der *intentio auctoris, operis et lectoris* zu fragen<sup>29</sup>, so sehr muß sie um einer korrekten Antwort auf diese Fragen willen ihren Blick auf die Texte durch den Blick auf deren Wirkungsgeschichte schärfen und so sehr muß sie um der Bedeutung dieser Texte willen ihr Interessengebiet über die unmittelbare Entstehungssituation der Texte hinaus für ihre innerbiblische und auch für ihre nach-biblische Rezeptionsgeschichte erweitern.<sup>30</sup> Schon deshalb kann der Kanon für die Exegese nicht gleichgültig sein.

*Fazit:* Die Prämissen einer rein religionshistorischen Erforschung des Neuen Testaments erweisen sich als durchaus problematisch, nicht nur in dezidiert theologischer, sondern auch in allgemein wissenschaftstheoretischer Hinsicht. Sie sind nicht nur in der Gemeinschaft der Glaubenden problematisch, sondern auch in der Republik der Gelehrten.

---

<sup>29</sup> Zu deren wechselseitigem Verhältnis vgl. U. Eco, 'Intentio lectoris. Anmerkungen über die Semiotik der Rezeption' (ital. 1986), *Die Grenzen der Interpretation* (München/Wien: Hanser, 1992) 26-55.

<sup>30</sup> Nur so kann die Exegese das Postulat Hans Georg Gadammers einlösen, ein wirkungsgeschichtliches Problembewußtsein zu entwickeln: *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, <sup>6</sup>1990 [<sup>1</sup>1960]); vgl. U. Luz, 'Wirkungsgeschichtliche Exegese', *BThZ* 2 (1985) 18-32.

#### **4. Die Ansatzpunkte für eine theologische Exegese des Neuen Testaments**

Der Vorwurf der religionsgeschichtlichen an die theologische Exegese des Neuen Testaments lautet, daß die Texte unter sachfremden Voraussetzungen untersucht werden, wenn man sie als Bestandteile des (neutestamentlichen) Kanons interpretiert und deshalb nach der (Biblischen) Theologie des Neuen Testaments fragt. Dieser Vorwurf scheint jedoch im Ansatz unbegründet zu sein, auch wenn es im konkreten Einzelfall immer wieder Anlaß zur Besorgnis geben mag. Klar ist, daß eine bibeltheologische Orientierung der Exegese nur dann legitim sein kann, wenn sie den neutestamentlichen *Texten*, ihrem Thema und ihrer Intention entspricht. Läßt sich dieser Nachweis führen?

Im Dialog mit einer religionsgeschichtlich orientierten Schriftauslegung und den "profanen" Nachbarwissenschaften der Exegese lassen sich nicht ohne weiteres Argumente beiziehen, die allein aus dem christlichen Glaubensbekenntnis abgeleitet sind. Vielmehr müßte zweierlei geschehen: *Zum einen* müßte ganz prinzipiell die Möglichkeit, ja die Notwendigkeit der (Biblischen) Theologie als Glaubenswissenschaft im Horizont der heutigen Geisteswelt nachgewiesen werden. Das dies möglich ist, scheint sicher, kann aber an dieser Stelle nur vorausgesetzt werden.<sup>31</sup> *Zum anderen* müßte ganz konkret nach geschichtlichen, also historisch-kritisch verifizierbaren Ansatzpunkten gesucht werden, die zu einer theologischen Orientierung

---

<sup>31</sup> Besonders relevant sind die Ausführungen von W. Pannenberg *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1987 [zuerst 1973]).

der Exegese führen. Diese Ansatzpunkte müssten auch in der Optik religionsgeschichtlicher Exegese erkennbar sein; nur würden sie dort anders als in einer theologischen Exegese gewertet werden.

Drei solche Ansatzpunkte seien des näheren beschrieben und miteinander verbunden. Alle drei setzen bei den neutestamentlichen Texten an: bei ihrer Kanonisierung, die sich als Schlüsselereignis ihrer Wirkungsgeschichte erweist; bei ihrem ureigenem Anspruch, das Christusgeschehen authentisch auszulegen; und bei ihrem zentralen Thema, Jesus Christus selbst, dem Irdischen und dem Auferweckten.

a) *Die Kanonisierung als Schlüsselereignis in der Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Texte*

Für jede exegetische Entwicklung einer (Biblischen) Theologie des Neuen Testaments ist die Orientierung am Kanon essentiell. Der Kanon ist nicht nur ein theologisches Datum; er ist auch ein historisches Faktum. Deshalb wird er auch zum Gegenstand historischer Forschung. Fraglich ist jedoch, inwieweit er nicht nur ein Gegenstand der Kirchen- und Dogmengeschichte, sondern auch der Exegese ist.

Die Position von Brevard S. Childs ist klar: Sein *canonical approach* fußt auf der hermeneutischen Schlüsselfunktion des Kanons. Die Basis theologischer Schriftauslegung sei die kanonisch gewordene Endgestalt ebenso wie die im Kanon festgelegte Anordnung und Abfolge der biblischen Bücher. Mit diesem Ansatz hat Childs in hervorragender Weise zentrale Themen biblischer Theologie erschlossen; er hat vor allem der alttestamentlichen Exegese, die zu lange literarkritisch fixiert gewesen ist,

auch methodisch neue Möglichkeiten eröffnet; die Orientierung an der kanonisch gewordenen Endgestalt der Texte ist im Zeichen der literaturwissenschaftlichen Diskussion über das Verhältnis von Synchronie und Diachronie<sup>32</sup> eine selbstverständliche Wahl-Möglichkeit. Dennoch sind die Schwächen des Ansatzes unübersehbar<sup>33</sup>: Die verschiedenen alt- und neutestamentlichen Konzeptionen werden strukturell und faktisch harmonisiert; die Möglichkeiten einer traditionsgeschichtlichen Differenzierung innerhalb des Alten und des Neuen Testaments werden zu wenig genutzt; der Umstand, daß die Abfolge der neutestamentlichen Bücher hier und da noch im 3. Jh. schwankt<sup>34</sup>, wird zu wenig gewürdigt. Die Alternative kann aber schwerlich darin bestehen, den Kanon exegetisch zu ignorieren. Daß die neutestamentlichen Autoren den "alttestamentlichen" Kanon (wie immer er für sie ausgesehen haben mag) im wesentlichen aus dem Frühjudentum übernommen<sup>35</sup> und ihrer Theologie zugrundegelegt haben, muß

---

<sup>32</sup> Vgl. E. Coseriu, *Synchronie, Diachronie und Geschichte. Das Problem des Sprachwandels* (München: Fink, 1974).

<sup>33</sup> Vgl. M. Oeming, 'Text - Kontext - Kanon. Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie? Zu einem Buch von Brevard S. Childs', *JBTh* 3 (1988) 241-51.

<sup>34</sup> Vgl. B.M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Oxford University, 1987 [dtsch. 1993]) 113-164.

<sup>35</sup> Vgl. H. v.Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1968); R. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1985); O.H. Steck, 'Der Kanon des hebräischen Alten Testamentes. Historische Materialien für

in der Auslegung des Neuen Testaments Beachtung finden. Entscheidend ist freilich, ob der *neutestamentliche* Teil des Kanons in wirkungsgeschichtlicher Perspektive als Konsequenz des neutestamentlichen Evangeliums zu verstehen ist. Nur wenn dies zuträfe, eröffnete sich der Exegese das Aufgabenfeld der neutestamentlichen Theologie resp. der Biblischen Theologie des Neuen Testaments. Dieses Feld zu beschreiten, führte dann zwar in keinem Fall und in keiner Hinsicht zur Relativierung oder gar zur Konditionierung historisch-kritischer Detailforschung. Aber die Orientierung am Kanon hätte doch eine wichtige heuristische Funktion: Zum einen stellte sie die Texte als das gestaltgebende Ursprungszeugnis des christlichen Glaubens vor Augen, konfrontierte mit ihrem Wahrheitsanspruch und ließe deshalb nach ihrer Relevanz wie ihrer Aktualität fragen; zum anderen führte sie dazu, die Bedeutung einer einzelnen neutestamentlichen Schrift(stelle) in das Licht des gesamten Kanons zu stellen. In dieser kontextuellen Orientierung läge für die theologische Exegese des Neuen Testaments der entscheidende Impuls: sowohl in synchronischer wie in diachronischer Perspektive.

Die synchronische Perspektive wird häufig wahrgenommen: Eine einzelne neutestamentliche Schrift wird in den Zusammenhang der anderen kanonisierten Texte gestellt. Dadurch wird es möglich, den Stellenwert

---

eine ökumenische Perspektive', *Verbindliches Zeugnis. Bd. I: Kanon - Schrift - Tradition* (ed. W. Pannenberg/Th. Schneider; Dialog der Kirchen 7; Freiburg: Herder/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 11-33; M. Hengel, 'Die Septuaginta als "christliche Schriftensammlung" und das Problem ihres Kanons', ebd. 34-127.

und die Leistungsfähigkeit einer einzelnen neutestamentlichen Position oder Konzeption im Vergleich mit anderen neutestamentlichen Theologien und im Rahmen des gesamtbiblischen Kanons zu bestimmen.<sup>36</sup> Ohne Zweifel ist dies in kanon-theologischer Hinsicht eine wichtige Fragestellung. Allerdings muß auch ihre Begrenztheit gesehen werden: Die Geschichte der Kanon-Bildung wird ausgeblendet; der Kanon wird lediglich als Vorgabe des kirchlichen Lehramtes betrachtet. Das mag in der Dogmatik zur Not hingehen; in der Exegese bliebe es unbefriedigend.

Ein Ausweg könnte sich öffnen, wenn der Kanon nicht nur in synchronischer, sondern auch in diachronischer Perspektive betrachtet wird. Diese Betrachtungsweise (die manchmal vernachlässigt wird) folgt aber dem theologischen Sinn des Kanons selbst. Denn als *regula fidei* verstanden, hat er seine Autorität nicht aus sich selbst, geschweige aus einer dekretorischen Festlegung des kirchlichen Lehramtes<sup>37</sup>, sondern aus dem Evangelium, das sich in den neutestamentlichen

---

<sup>36</sup> So optiert H. Schlier, 'Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments' (1957), *Besinnung auf das Neue Testament* (Exegetische Aufsätze und Vorträge II; Freiburg: Herder, <sup>2</sup>1964) 7-24.

<sup>37</sup> Auch nach katholischer Auffassung nicht. Das I. Vaticanum sagt über die biblischen Schriften in der Dogmatischen Konstitution 'Dei Filius', cap. 2: "Eos vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo, quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineat; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt."

Schriften bezeugt. Der Kanon verweist also, insofern er Maßstab ist, selbst auf das apostolische Grundbekenntnis zu Jesus Christus zurück, das er in den kanonisierten Texten authentisch wiedergegeben und entfaltet findet.<sup>38</sup> Die Autorität des Kanons beruht auf der theologischen Qualität der in ihm zusammengestellten Schriften; seine Funktion besteht darin, die Kontinuität mit dem ursprünglichen Kerygma zu gewährleisten. Wenn die Exegese sich hermeneutisch am Kanon ausrichtet, wird sie also letztlich nicht zu späten Entscheidungen der Alten Kirche, sondern zum Ursprung des christlichen Glaubens geführt. Eine "kanonische Exegese" des Neuen Testaments hätte dann die Aufgabe, die verschiedenen neutestamentlichen Texte und Themen als Auslegungen des grundlegenden Christusgeschehens zu interpretieren, mit anderen, nicht-kanonischen Zeugnissen der frühchristlichen Theologie- und Literaturgeschichte zu vergleichen und im Zuge dieser exegetischen Arbeit das historische und theologische Phänomen des Kanons zu erhellen. Zwar ist einerseits die vorgegebene Einheit des Kanons ein Bezugspunkt für die theologische Exegese des Neuen Testaments; doch setzt ihre Arbeit andererseits so an, daß sie die im Kanon gesammelten Schriften(gruppen) *zunächst* als jeweils gesonderte geschichtliche Größen für sich und aus ihren jeweils

---

<sup>38</sup> Vgl. K. Lehmann, 'Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt', *Freiburger Universitätsblätter* 108 (1990) 53-63, hier 60: "So bleibt das christologische Bekenntnis der apostolischen Zeugen die treibende Mitte der Kanonbildung und der Interpretation der Schrift."

unterschiedlichen geschichtlichen Voraussetzungen heraus interpretiert, um sich *dann* von ihnen den Blick für die Ganzheit des Kanons schärfen zu lassen. Auf diese Weise scheint es möglich, die Orientierung am Kanon nicht um den Preis einer Harmonisierung der neutestamentlichen Theologien zu forcieren und die Suche nach der Pluralität der neutestamentlichen Schrift-Zeugnisse nicht um den Preis einer Fragmentarisierung des Kanons voranzutreiben.

Freilich: Ob die Kanonisierung eine legitime Konsequenz aus der neutestamentlichen Botschaft und dem Anspruch der neutestamentlichen Schriften ist, steht gerade in Frage. Die Legitimität des Kanons kann auch im Kontext der Ekklesia nicht einfach postuliert oder dekretiert, sie muß theologisch, also auch exegetisch reflektiert, d.h. kritisch überprüft, verstanden und erläutert werden. Die synchronische *und* diachronische Betrachtung des Kanons scheint den Weg einer solchen Reflexion zu weisen.

*Zusammengefaßt:* Eine neutestamentliche Exegese, die sich als theologische Schriftauslegung begreift, ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich die Glaubens-Entscheidung der Ekklesia für den Kanon des Neuen Testaments vorgeben läßt. Dadurch wird sie angestoßen, das neutestamentliche Evangelium, johanneisch gesprochen, als durch Jesus geoffenbarte Wahrheit zu erkennen. Doch wird deshalb das historische Forschen, das Differenzieren und "Kritisieren" der Exegese nicht im mindesten aufgehoben - wenn denn der Kanon die Sammlung geschichtlicher Glaubens-Zeugnisse ist, die für die Ekklesia normativ sind. Vielmehr stellt sich die Exegese der (fundamentaltheologischen) Frage nach der Legitimität der Kanon-Entscheidung, indem sie *zuerst* die

Frage nach dem Anspruch und der Botschaft der einzelnen kanonisierten Schriften und *erst dann* die Frage nach der Einheit des Neuen Testaments sowie der ganzen Bibel stellt.

*b) Der Anspruch der neutestamentlichen Texte*

Der Anspruch der meisten und jedenfalls der prägenden Texte des Neuen Testaments ist nicht zu übersehen. Er besteht darin, das Christusgeschehen authentisch zu bezeugen. In vielen Schriften wird dieser Anspruch nicht nur faktisch erhoben, sondern auch explizit reflektiert. Markus unternimmt es, die ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ (1.1) zu erzählen<sup>39</sup>; Matthäus beginnt sein Evangelium mit dem βίβλος γενέσεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (1.1)<sup>40</sup>; Lukas stellt seinem Doppelwerk ein Prooemium voran (1.1-4), das ihn in der Nachfolge der apostolischen Augenzeugen

---

<sup>39</sup> Vgl. zum Verständnis des Verses als Überschrift des Evangeliums V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark* (London: MacMillan, <sup>2</sup>1966) 152; Th. Söding, *Glaube bei Markus. Glaube an das Evangelium, Wunderglaube und Gebetsglaube im Kontext der markinischen Basileiatheologie und Christologie* (SBB 12; Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, <sup>2</sup>1987 [<sup>1</sup>1985]) 222-7.

<sup>40</sup> Die Frage, ob Mt 1.1 die Überschrift des ganzen Evangeliums oder nur des "Stammbaums" ist, berührt diesen Punkt nur am Rande. Für die erste Möglichkeit plädiert H. Frankemölle, 'Das Matthäusevangelium als Heilige Schrift und die Heilige Schrift des früheren Bundes. Von der Zwei-Quellen- zur Drei-Quellen-Theorie', *The Synoptic Gospels. Source Criticism and the New Literary Criticism* (ed. E. Focant, BETHL 110; Leuven: University, 1993) 281-310; für die zweite votiert G. Stanton, *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel. Matthean Scholarship from 1945 to 1980*, *ANRWII* 25/3 (1985) 1889-951, bes. 1181,1196.

und im Dienst an der ekklesialen Katechese sieht<sup>41</sup>; Johannes sagt zum Schluß des Evangeliums, er habe sein Buch geschrieben, um den Glauben an Jesus Christus zu befördern, in dem das Leben liegt (20.30-1)<sup>42</sup>; Paulus nimmt für sein Evangelium in Anspruch, es sei unbeschadet seiner menschlichen Vermittlung (1 Thess 2.8) in Wahrheit das Wort Gottes (1 Thess 2.13)<sup>43</sup>; im Galaterbrief verpflichtet er die Christen auf den "Kanon" des von ihm verkündigten Evangeliums Gottes (6.16); der Seher Johannes notiert die ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ (1.1), indem er aufschreibt ἃ εἶδες καὶ ἃ εἰσὶν καὶ ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα (1.19); er sichert sogar die Prophetie seines Buches durch eine "Kanonisierungsformel"<sup>44</sup> ab

---

<sup>41</sup> Vgl. H. Schürmann, *Das Evangelium des Lukas. Bd I* (HThK 3/1; Freiburg: Herder, 1990 [1969]) 16; I.H. Marshall, 'Luke and his "Gospel"', *Das Evangelium und die Evangelien. Vorträge vom Tübinger Symposium 1982* (ed. P. Stuhlmacher, WUNT 28, Tübingen: Mohr, 1983, 299-308; auch F. Bovon, *Das Evangelium nach Lukas. Bd. I: Lk 1,1-9,50* (EKK III/1; Zürich: Benzinger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1989, 42-3.

<sup>42</sup> Zur hermeneutischen Relevanz dieses Satzes vgl. Ch. K. Barrett, *The Gospel according to St. John* (Philadelphia: Westminster, 1980) 134-44; R. Schnackenburg, *Die Person Jesu Christi im Spiegel der vier Evangelien* (HThK.S 4; Freiburg: Herder, 1993) 254-7.

<sup>43</sup> Vgl. Th. Söding, 'Erweis des Geistes und der Kraft. Der theologische Anspruch der paulinischen Evangeliumsverkündigung und die Anfänge der neutestamentlichen Kanon-Bildung', *Catholica* (M) 47 (1993) 184-209.

<sup>44</sup> Vgl. Dtn 4.2, 13.1, Koh 3.14, Jer 26.2, Spr 30.6, äthHen 104.11-3, epAr 310-1, auch Mt 5.18.

(22.18f)<sup>45</sup>; der Hebräerbrief tritt an, müde gewordenen Christen erneut die Grundlagen ihres Glaubens beizubringen (5.11-6.3)<sup>46</sup>; "Jakobus" weist einer von Glaubenszweifeln verunsicherten Gemeinde auf den Bahnen jüdisch-christlicher Weisheitslehren den Weg der Vollkommenheit (1.2-18)<sup>47</sup>. Die Reihe ließe sich fortsetzen.

Kein Zweifel: Im Verständnis, in der Stärke, in der Form dieses Anspruchs bestehen zwischen den neutestamentlichen Schriften erhebliche Unterschiede. Das Gefälle etwa von den echten Paulinen zu den Deuteropaulinen ist unübersehbar. Dennoch ist der Anspruch, den jede einzelne der neutestamentlichen Schriften und jeder einzelne der neutestamentlichen Autoren erhebt, unüberhörbar. Er läßt sich mit den historisch-kritischen Methoden der Exegese deutlich genug erkennen und beschreiben. Er ist in nicht wenigen Fällen so stark ausgeprägt, daß er konträre Positionen nicht zulassen will, so besonders

---

<sup>45</sup> Vgl. C.E.B. Caird, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (BNTC; Lonon: Black 1966) 287-8; M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief. Studien zu ihrem literarischen, historischen und theologischen Ort* (FRLANT 140; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) 274-5.

<sup>46</sup> Vgl. B. Lindars, *The Theology of the Letter to the Hebrews* (New Testament Theology; Cambridge: Cambridge University, 1991) 26-42; E. Gräßer, *An die Hebräer. Bd. I* (EKK XVII/1; Zürich: Benzinger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990) 25-7, 317-45.

<sup>47</sup> Vgl. H. Frankemölle, *Der Brief des Jakobus. Bd. I* (ÖTK 17/1; Gütersloh: Mohn/Würzburg: Echter, 1994) 88-93.

deutlich im Galaterbrief<sup>48</sup>, in den Pastoralbriefen<sup>49</sup>, in den Johannesbriefen<sup>50</sup>, in den Sendschreiben der Apokalypse<sup>51</sup> sowie im Judasbrief und im Zweiten Petrusbrief<sup>52</sup> - wie es scheint, durchweg mit theologischem Recht, wenn auch nicht immer mit zweifelsfreien Methoden. Der theologische Anspruch der kanonisierten Schriften ist aber auch an keiner Stelle so intolerant, daß andere Ansichten des Christusgeschehens *prinzipiell* ausgeschlossen würden. Im Gegenteil: Lukas (1.1-4) setzt sich, anders als es die literarische Konvention fordert<sup>53</sup>, von seinen Vorläufern nicht kritisch ab, sondern weiß sich in ihrer Schuld (ohne dadurch die Bedeutung seines eigenen Werkes zu schmälern); Paulus relativiert seine Mission in 1 Kor 15.11 durch den Hinweis auf die Evangeliumsverkündigung anderer (ohne die

---

<sup>48</sup> Vgl. Th. Söding, 'Die Gegner des Apostels Paulus in Galatien. Beobachtungen zu ihrer Theologie und ihrem Konflikt mit Paulus', *MThZ* 42 (1991) 305-21.

<sup>49</sup> Vgl. J. Roloff, 'Der Kampf gegen die Irrlehrer. Wie geht man miteinander um?', *BiKi* 36 (1991) 114-20.

<sup>50</sup> Vgl. H.-J. Klauck, *Die Johannesbriefe* (EdF 276; Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991) 127-51.

<sup>51</sup> Die Position der Gegner, speziell der Nikolaiten, ist umstritten. Vgl. zur Information U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994) 601-3.

<sup>52</sup> Vgl. H. Paulsen, *Der Zweite Petrusbrief und der Judasbrief* (KEK XII/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992) 46-9, 95-7.

<sup>53</sup> Vgl. L. Alexander, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78; Cambridge: Cambridge University, 1993).

besondere Intensität und Effektivität seines eigenen Engagements zu leugnen); sogar nach dem antiochenischen Zwischenfall (Gal 2.11-14) ist er an Kontakten zu Petrus interessiert (ohne von seinem Vorwurf, Kephas sei damals vom Weg der Wahrheit abgewichen, irgend etwas zurückzunehmen); immer wieder (z.B. 1 Kor 11.23-5, 15.3-5) hebt er die Bedeutung der ekklesialen Paradosis für seine eigene Theologie hervor (ohne dadurch seine eigenen Einsichten des Glaubens zu relativieren); der *auctor ad Hebraeos* (2.3, 3.1,6,14, 4.14; 10.23) knüpft bewußt an die traditionelle Homologese an (ohne deshalb darauf zu verzichten, statt der Milch nun doch einmal feste Speise zu reichen). Kein neutestamentlicher Autor erhebt den Anspruch einer allumfassenden Deutungs-Kompetenz. Es bleibt also nach dem Selbstzeugnis des Neuen Testaments ein recht breiter Raum inner-neutestamentlicher Pluralität (die freilich nicht mit Vielmeinerei zu identifizieren ist).<sup>54</sup>

Allerdings ist vor einer Überfrachtung der Texte und einer Überforderung ihres Anspruchs zu warnen. Kein neutestamentlicher Autor hat für die Ewigkeit geschrieben;

---

<sup>54</sup> Durch die Geschichte der synoptischen Tradition wird diese profilierte Vielfalt paradigmatisch illustriert: Die drei Evangelien treten nicht in einen Verdrängungswettbewerb ein, sondern bleiben nebeneinander stehen - als einander ergänzende und relativierende, aber jeweils authentische und unverzichtbare Zeugnisse des *einen* Evangeliums Gottes in Jesus Christus. Die Synoptiker verdrängen nicht das Johannesevangelium; wohl aber setzt sich ihre Qualität gegen die apokryphen Evangelien durch, die durch sie aus dem Kanon herausgehalten werden.

keiner wollte einen neutestamentlichen Teil des Kanons begründen. Gerade bei Paulus ist ja gar nicht zu übersehen, daß er seine Schreiben zumeist verfaßt hat, um *ad hoc* aufgetretene Probleme in seinen Gemeinden zu lösen. Dennoch sind seine Briefe über den Tag hinaus geschrieben; sie sind alles andere als "Eintagsfliegen" - nicht nur aufgrund ihrer Wertschätzung durch die Adressaten, sondern auch aufgrund ihres eigenen Charakters: nicht zuletzt deshalb, weil es der Apostel immer wieder verstanden hat, konkrete Einzelfragen so zu behandeln, daß ihre Paradigmatik für analoge Situationen und vor allem ihre theologische Tiefendimension sichtbar werden konnte.<sup>55</sup> Daß die Paulus-Briefe meist situationsbezogene Gelegenheitsschriften sind, kann weder ihren (apostolischen) Anspruch noch ihre Relevanz schmälern, sondern beides nur präziser bestimmen und tiefer begründen. Das gilt *cum grano salis* auch für andere neutestamentliche Schriften. Ihre Maßgeblichkeit bezieht sich nach der Intention ihrer Autoren unmittelbar nur auf einen begrenzten Raum, eine begrenzte Zeit, ein begrenztes Thema. Diese Grenzen müssen hermeneutisch und theologisch beachtet werden. Aber in dem Maße, wie es einem Autor wirklich gelungen ist, in einer gegebenen Situation das Evangelium zur Sprache zu bringen, weisen seine Worte auch über die Situation ihrer Entstehung hinaus in andere Zeiten, andere Räume, andere Themen hinein. Dieses Sinnpotential hat den "kanonischen Prozeß" in Gang gesetzt; durch die endgültige Feststellung des Kanons wird es ratifiziert.

---

<sup>55</sup> Vgl. Th. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA 26; Münster: Aschendorff, 1995), 277-8.

Freilich: Den Anspruch maßgebender Interpretation des Christusgeschehens haben in frühchristlicher Zeit nicht nur die später kanonisierten, sondern auch andere, etwa gnostische Schriften erhoben (z.B. EvTh 1; EvPhil 12; LibThom; EpJak 1; 1 ApkJak; EpPetrPhil). Die Exegese, wenn sie theologisch orientieren will, kommt an der Auseinandersetzung mit diesen Ansprüchen nicht vorbei. Sie wird also nach Maßstäben der Beurteilung suchen müssen, die geeignet sind, das Legitimitätsproblem zu lösen, das durch den Kanon (nicht aufgeworfen, sondern) aufgedeckt wird. Die Maßstäbe können nur die sein, die von den Texten und ihrer Botschaft selbst gesetzt sind. Ein ganzes Bündel von Kriterien ergibt sich aus der Kohärenz, der geschichtlichen Relevanz und der intendierten wie der faktischen Wirkung der Texte. Entscheidend ist freilich die Einlösung des Anspruchs, verbindlich das Christusgeschehen zu bezeugen. Dieser Anspruch muß am Grundgeschehen des Wirkens, des Todes und der Auferweckung Jesu Christi selbst gemessen werden.<sup>56</sup> Wenn die theologische Bedeutung dieses Grundgeschehens wenigstens in einigen Umrissen vor Augen steht, ergibt sich ein text- und kanon-konformes Kriterium der Kritik neutestamentlicher Theologien. Es wäre zugleich der Weg zu einer

---

<sup>56</sup> Vgl. zum folgenden, auch zum ganzen nächsten Abschnitt: Thüsing, Theologien (s. Anm. 2). Der Ansatz Thüsings, der am ehesten aus den Aporien der Konzeption Bultmanns herauszuführen vermag, weil er die Relevanz der Verkündigung Jesu für die ntl. Theologie klärt und die Theozentrik des christlichen Evangeliums in den Mittelpunkt rückt, ist leider in der ntl. Exegese bislang viel zu wenig beachtet worden.

Theologie des Neuen Testaments, die dessen Einheit von seinem Ursprung her zu verstehen versuchte.

*Zusammengefaßt:* Eine theologische Exegese des Neuen Testaments bejaht den theologischen Anspruch, den die neutestamentlichen Schriften selbst erheben - in dem Maße, in der Intensität und in der Form, in der sie ihn erheben. Ihn zu bejahen, heißt nicht, ihn blind zu akzeptieren, sondern zu versuchen, ihn geschichtlich und theologisch zu verstehen. Entscheidend ist: Die theologische Schriftauslegung liest diesen Anspruch nicht in die Texte hinein, sondern aus ihnen heraus. Sie ist deshalb den Texten nicht übergestülpt, sondern angemessen. Sie unterscheidet sich von der rein religionsgeschichtlichen Exegese dadurch, daß ihr Verstehen auf ein Einverständnis mit dem Evangelium zielt, das sich in den neutestamentlichen Texten bezeugt.<sup>57</sup> Sie unterscheidet sich von dieser Exegese aber nicht dadurch, daß sie darauf verzichtete, den Anspruch, den sie explizit und implizit erheben, noch einmal zu kritisieren und zu hinterfragen. Diese Überprüfung ist

---

<sup>57</sup> Stuhlmacher fordert um der Theologiefähigkeit der Exegese willen eine "Hermeneutik des Einverständnisses" (Verstehen [s. Anm. 16] 222-5). Diese Forderung scheint *prinzipiell* legitim. Doch kann sie weder historische und theologische Sachkritik an einzelnen ntl. Texten und Positionen einschränken; noch kann sie aus bibeltheologischer Sicht speziell auf jede einzelne der durchaus verschiedenen, ganz unterschiedlich gewichteten, z.T. auch widersprüchlichen Einzelgedanken und -aussagen ntl. Autoren und Texte bezogen werden, sondern letztlich nur auf das ntl. Evangelium (im Sinne von Mk 1.14f und Röm 1.16f), das sie in ihrer ganzen Breite und Vielfalt *more hominum* bezeugen.

vielmehr gerade die Art und Weise, wie sie den Anspruch bejaht. Denn sie wird von den neutestamentlichen Schriften selbst dazu geführt, zwischen den schriftlichen Urkunden des Glaubens und der *viva vox evangelii* zu unterscheiden, ohne zu trennen. Die theologische Exegese des Neuen Testaments muß also nicht nur die theologische Legitimität des (neutestamentlichen) Kanons kritisch nachvollziehen, sondern auch die theologische Legitimität des Anspruchs neutestamentlicher Schriften, das Christusgeschehen in seinen doxologischen, katechetischen und ethischen Dimensionen authentisch zu bezeugen. Das geschieht dadurch, daß sie durch die Analyse und Interpretation der Texte den Anspruch Jesu Christi zu erkennen versucht, der sich in der Botschaft der neutestamentlichen Schriften widerspiegelt, und gleichzeitig eruiert, inwieweit sie tatsächlich *seinen* Anspruch zur Geltung bringen.

Durch den Rückgang auf die Botschaft und den Anspruch der neutestamentlichen Schriften eröffnet sich der theologischen Exegese die Möglichkeit, den Kanon nicht als erratischen Block, sondern als komplexes Gefüge vielfältiger Theologien mit unterschiedlichen Profilen, unterschiedlichen Ausrichtungen und unterschiedlichen Schwerpunkten zu sehen. Gleichzeitig stellt sich aber die Aufgabe, durch den Rückgang auf Jesus Christus die Validität des Anspruchs neutestamentlicher Theologien zu überprüfen und zugleich die Frage nach der Einheit des neutestamentlichen (schließlich des gesamt-biblischen) Kanons zu beantworten.

### c) *Die Person Jesu Christi*

Der theologische Anspruch, den die neutestamentlichen Schriften erheben, verweist zurück auf den theologischen Anspruch, den nach der Auskunft der Texte Jesus Christus im Namen Gottes (und den nach der Überzeugung des christlichen Glaubens Gott in der Person Jesu Christi) erhebt. Die neutestamentlichen Schriften zeigen überall dort, wo sie Autorität beanspruchen und Verbindlichkeit einklagen, auf den erhöhten Kyrios, der mit dem Irdischen identisch ist. Besonders klar geschieht dies in den synoptischen Evangelien, aber auch im Corpus Paulinum wie im Corpus Johanneum, im Ersten Petrusbrief, im Hebräerbrief und in der Johannes-Apokalypse.<sup>58</sup>

Der Anspruch, der sich in Jesus Christus, dem Irdischen wie dem Erhöhten, personifiziert, folgt, ganz abgekürzt gesprochen, aus dem Gnadengeschehen der nahekommenden Gottesherrschaft (Mk 1.15), aus der radikalen Todes-Proexistenz Jesu (vgl. Mk 14.22-25 parr)<sup>59</sup> und aus der Auferweckung Jesu, in der Gott seine totenerweckende Macht (vgl. Röm 4.17) so demonstriert, daß daraus end-gültige Hoffnung für all diejenigen entsteht, die Jesus zu seinen Brüdern und Schwestern erklärt (vgl. Röm 8.29). Dieser Anspruch geht, wiederum ganz abgekürzt und formelhaft

---

<sup>58</sup> Die personale Identität des Auferstandenen und Erhöhten mit dem Irdischen hat E. Schweizer auf eindrucksvolle Weise als Angelpunkt der neutestamentlichen Christologie aufgewiesen: Art. 'Jesus Christus I. Neues Testament', *TRE* 16 (1987) 671-726.

<sup>59</sup> Vgl. H. Schürmann, *Jesus - Gestalt und Geheimnis* (ed. K. Scholtissek; Paderborn: Schöningh, 1994) 286-315.

gesprachen, im wesentlichen darauf hinaus, Jesus seine Verkündigung Gottes, seine Sicht des Menschen, seine Prophetie der eschatologischen Vollendung zu glauben und seinen ethischen Weisungen zu folgen, aber auch den Tod Jesu als ebenso heilsnotwendig wie heilschaffend anzunehmen, Jesus selbst als den eschatologischen Retter und seine Auferweckung als seine Erhöhung zur Rechten Gottes und deshalb als den Beginn der Eschata zu bekennen.

Eine theologische Auslegung des Neuen Testaments ist dadurch gekennzeichnet, daß sie sich von diesem Anspruch Jesu Christi, des Irdischen wie des Auferweckten, bewegen läßt, die Texte zu analysieren und zu interpretieren. Hier, in der Person Jesu Christi, hat sie den tragenden Grund ihres theologischen Engagements erreicht. Diese Begründung schließt selbstverständlich nicht aus, auch im Kontext der Verkündigung Jesu Unterscheidungen zu treffen, Spannungen zu beobachten und so etwas wie eine "Hierarchie der Wahrheiten" zu entdecken oder zeitbedingte Begrenztheiten aufzuweisen und Parallelen in der zeitgenössischen Umwelt nachzuzeichnen. Schon gar nicht führt sie zur theologischen und hermeneutischen Ausblendung des Alten Testaments oder der nicht-kanonischen Literatur des Frühjudentums wie des frühen Christentums. Aber die Orientierung am Anspruch Jesu schließt aus, die kritischen Differenzierungen, Wertungen und Gewichtungen, die im Interesse einer neutestamentlichen Theologie vorgenommen werden müssen, in einem anderen hermeneutischen Horizont als dem vorzunehmen, den die Heiligen Schriften Israels eröffnet haben und den Jesus Christus durch

sein Wirken wie durch sein Leiden und seine Auferstehung vorgezeichnet hat.

Damit stellt sich der theologischen Exegese des Neuen Testaments eine doppelte historisch-kritische Aufgabe. Sie muß einerseits versuchen, durch eine Untersuchung der Evangelien wesentliche Elemente der Botschaft, des Sendungsanspruchs und der Geschichte Jesu einschließlich seines Leidens und Sterbens wenigstens umrißhaft zu rekonstruieren. Das scheint, eine vorsichtige Methodik vorausgesetzt, grundsätzlich möglich zu sein.<sup>60</sup> Andererseits muß die Exegese versuchen, den Kern des Auferweckungsgeschehens zu beschreiben, so wie es durch die ältesten Dokumente des Osterglaubens hindurch in den Umrissen eruiert werden kann, die von den apostolischen Erstzeugen (einschließlich Paulus) wahrgenommen worden sind.<sup>61</sup> Diese historisch-kritische Forschung läßt sich wiederum theologisch auswerten. Denn von dem her, was die Exegese über die Botschaft, über das Sterben und über die Auferweckung Jesu in Erfahrung bringen kann, eröffnet sich ihr die Möglichkeit, den Anspruch der neutestamentlichen Schriften, dann aber auch den

---

<sup>60</sup> Vgl. J. Schlosser, *La Règne de Dieu dans le dits de Jésus I.II* (Paris: Gabalda, 1980); E.P. Sanders, *Jesus and Judaism* (Philadelphia: Fortress, <sup>2</sup>1986 [1985]); H. Boers, *Who was Jesus? The historical Jesus and the synoptical Gospels* (San Francisco u.a.: Harper & Row, 1989); J. Gnllka, *Jesus von Nazaret. Botschaft und Geschichte* (HThK.S 3; Freiburg: Herder, 1990); J.L. Houlden, *Jesus: A Question of Identity* (London: SCPK, 1992).

<sup>61</sup> Eine gute Einführung in die Diskussion gibt J. Kremer, 'Art. Auferstehung Christi', *LThK*<sup>3</sup> 1 (1993) 1177-82.

des gesamten Kanons zu verstehen und in seinen Grenzen wie in seinen Möglichkeiten kritisch einzuschätzen.

Die neutestamentliche Exegese bewegt sich also innerhalb eines hermeneutischen Zirkels: Ausgehend von den neutestamentlichen Schriften, insbesondere den Evangelien, die sie in historischer und theologischer Absicht exegetisch untersucht, versucht sie, die theologischen Konturen sowohl der Geschichte als auch der Auferweckung Jesu zu umreißen, um in ihrem Kontext wiederum die neutestamentlichen Schriften zu interpretieren - ebenso, wie sie, ausgehend vom Kanon, die Theologien der neutestamentlichen Schriften beschreibt, um auf diese Weise den Sinn des Kanons besser zu verstehen.

## **5. Das Projekt theologischer Exegese des Neuen Testaments**

Noch einmal: Es kann an dieser Stelle nicht darum gehen, auch nur in wenigen Umrissen die Konzeption einer Theologie des Neuen Testaments zu skizzieren. Die theologische Orientierung historisch-kritischer Exegese würde sich im übrigen auch nicht nur im Entwurf einer solchen (Biblichen) Theologie erweisen, sondern im Ansatz wie in den Zielen der Schriftauslegung überhaupt, also im Interesse, im Ethos, in der Themenwahl, in der Präsentation *jeder* exegetischen Einzelstudie. Es wäre eine Exegese, die eine Vielzahl von Bedingungen zu erfüllen versuchte: Sie wäre durch eine konsequente und deshalb selbstkritische Handhabung historisch-kritischer Methoden geprägt; sie wäre, auch bei einer thematischen Strukturierung, traditionsgeschichtlich ausgerichtet; sie

würde dem situativen Kontext und der "Pragmatik" der neutestamentlichen Texte größte Aufmerksamkeit widmen; sie würde jede Harmonisierung der neutestamentlichen Theologien abweisen, vielmehr geneigt sein, deren Pluralität in ganzer Fülle wahrzunehmen, um sie als Konsequenz aus der im Christusgeschehen konstituierten Einheit des Neuen Testaments anzusehen; durch Texte wie 1 Kor 12 geleitet, würde sie die Einheit des Kanons nicht statisch und uniformistisch, sondern dynamisch und komplex verstehen; sie wäre christozentrisch angelegt, weil sie (von ihren Texten geleitet) das Christusgeschehen als eschatologisches Heilsereignis begreifen würde; sie würde aber gerade durch ihre Konzentration auf Jesus Christus theozentrisch orientiert sein, weil sie (wiederum: angeleitet durch die Texte) das Christusgeschehen als eschatologische Selbstmitteilung *Gottes* verstünde und die Herrschaft Jesu Christi auf die Herrschaft Gottes ausgerichtet wüßte; sie wäre biblisch-theologisch ausgerichtet, nicht weil sie mit der Dogmatik konkurrierte, sondern weil sie die alttestamentliche Offenbarung Gottes theologisch als Vorgabe und hermeneutisch als Voraussetzung des Evangeliums auffaßte und deshalb in der Verhältnisbestimmung zwischen den beiden Teilen der *einen* Heiligen Schrift das zentrale Problem der kanonischen Ganzheit und Einheit sähe; sie würde das Neue Testament zusammen mit dem Alten als Urkunde des christlichen Glaubens begreifen und deshalb die neutestamentlichen Texte immer auch daraufhin befragen, wie stark sich in ihnen das christologische Grundgeschehen widerspiegelt und wie weit sie geeignet scheinen, es genauer zu erkennen und in seinen wahren Dimensionen auszubreiten; sie würde ihren Schwerpunkt auf die

Erschließung des kerygmatischen Indikativs legen, aber die Ethik als integralen Bestandteil der neutestamentlichen Theologie betrachten; sie würde die Geschichte Jesu nicht als Voraussetzung, sondern zusammen mit dem Grundgeschehen seiner Auferweckung und Erhöhung als Basis und Angelpunkt der Theologie des Neuen Testaments betrachten.

Eine solche Exegese könnte ihren Dienst in der Kirche dadurch leisten, daß sie den Glaubenden die Möglichkeit verschafft, das Ursprungszeugnis ihres Glaubens in seinem ursprünglichen Klang zu hören, und daß sie im theologischen Diskurs der Gegenwart gegenüber allen anderen kirchlichen Instanzen und theologischen Reflexionen die Normativität der Heiligen Schrift einklagt.<sup>62</sup> Sie könnte ihren Dienst in der Gesellschaft dadurch leisten, daß sie den heutigen Menschen die Möglichkeit der Begegnung mit dem Glaubenswissen, der Gottesrede, der Anthropologie, der Ethik des Urchristentums eröffnet.

Das Plädoyer für eine theologische Exegese des Neuen Testaments läuft auf einen hermeneutischen Ansatz hinaus, der dem Konzept einer intrinsezistisch angelegten Fundamentaltheologie analog ist. Deren Charakteristikum besteht nach Max Seckler darin, anders als die traditionelle Apologetik nicht einen Standpunkt außerhalb des Glaubens (etwa den der Philosophie) zu suchen, um das Evangelium zu rechtfertigen, sondern im "Prozeß der inhaltlichen Ermittlung der Sache des Glaubens *zugleich* auch schon die

---

<sup>62</sup> Vgl. Th. Söding, 'Zugang zur Heiligen Schrift. Der Ort der historisch-kritischen Exegese im Leben der Ekklesia', *Geist und Leben* 105 (1993) 47-70.

eigentlich grundlegende Form der Glaubensverantwortung" zu sehen.<sup>63</sup> Entsprechend würde sich eine theologische Exegese des Neuen Testaments nicht darauf verlegen, einen Standpunkt außerhalb des kanonischen Prozesses (etwa den der Dogmatik oder des Kirchenrechts) einzunehmen, um die Legitimität des Kanons zu begründen; sie würde sich vielmehr dazu verstehen, im Zuge der exegetischen Erhebung der verschiedenen neutestamentlichen Theologien, aber auch der Botschaft und der Auferweckung Jesu zugleich schon die entscheidende Antwort auf die Frage nach der Maßgeblichkeit des Neuen Testaments zu erblicken.

In dieser Perspektive wird die Exegese in dem Maße zur Theologie des Neuen Testaments, wie sie ihre Texte historisch und kritisch zu interpretieren lernt; und sie wird in dem Maße zur historischen Kritik fähig, wie sie ihren hermeneutischen Standpunkt nicht jenseits, sondern inmitten der neutestamentlichen Theologie sucht.

---

<sup>63</sup> 'Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen', *Handbuch der Fundamentaltheologie IV* (ed. W. Kern/H.J. Pottmeyer/M. Seckler; Freiburg: Herder, 1988) 450-514, hier 482.