

SOZIO-METAPHYSISCHE THEOLOGIE UND BIBLISCHE THEOLOGIE

Zu Eilert Herms: "Was haben wir an der Bibel?"¹

In Band 12 des *Jahrbuchs für Biblische Theologie* hat Eilert Herms die Diskussion über "Biblische Theologie" um eine Alternative bereichert, die als "kultfunktionalistische und einheitsmetaphysische Theologie des christlichen Kanons" bezeichnet werden kann. Mit starken rhetorischen Markierungen ("Nur eines ist sicher ...", "ein anderes Verständnis ist überhaupt nicht möglich ...", "die umfassend richtige und von niemandem erfolgreich zu bestreitende Antwort lautet ...", "denn eindeutig und nicht erfolgreich zu bestreiten ist zunächst nur eins ...") unterbreitet Herms ein Angebot, das eine Alternative zu fast allen bekannten Unternehmungen darstellt, die unter der Programmformel "Biblische Theologie" stehen. Diese Alternative zu prüfen und auf einige der mit ihr verbundenen Probleme aufmerksam zu machen ist das Ziel der folgenden Überlegungen.

Der biblische Kanon innerhalb der Grenzen einer sozio-metaphysischen Theologie des "christlichen Gesamtlebens" und des "alles synthetisierenden Subjekts"

Herms behauptet, der "praktisch wichtigste, zugleich aber auch sachlich konkreteste" Horizont einer "Biblichen Theologie" (99) sei das "gegenwärtig kirchlich verfaßte christliche() Gesamtleben()" (100 u.ö.) und die Frage nach dessen "Grundorientierung". Wähle man aber diesen Horizont, so werde man "mit Notwendigkeit auf einen funktionalen Kanonbegriff (hingeführt), der auf der 'transzendentalen' Ebene einer Theorie von den ursprünglichen Konstitutionsbedingungen des geschichtlichen Zusammenlebens der Menschen liegt" (100).

Den christlichen Kanon versteht Herms als "gottesdienstliche *Institution*", genauer als "*das Identitätszentrum des christlichen Gottesdienstes*, der seinerseits das Identitätszentrum des christlichen Gesamtlebens ist" (110). Die Frage nach der Einheit des Kanons und der damit verbundenen Möglichkeit, als Identitätszentrum der Kultusgemeinde, ihrer Geschichte und

1 E. Herms, Was haben wir an der Bibel? Versuch einer Theologie des christlichen Kanons, JBTh 12, 99-152. Seitenangaben im Text beziehen sich auf diesen Beitrag.

ihres "Gesamtlebens" zu fungieren, lasse sich auf dieser Basis nur im Blick auf einen *"doppelten Durchgriff"* durch die Texte *auf die* von ihnen bezeugte *Realität*" (104) beantworten. Bei dieser Realität handele es sich a) um den "identischen Grund des Weltgeschehens" bzw. den "transzendenten Grund des gesamten Weltgeschehens" (104 und 105), sowie b) um die "Identität der Glaubensgemeinschaft in ihm" (104, vgl. 105), wobei wiederholt unklar bleibt, ob sich das "in ihm" auf den "transzendenten Grund" oder auf das "gesamte Weltgeschehen" bezieht. Nach Herms' Ansicht stimmen nur in dem Verweis auf diese beiden Größen "die im christlichen Kanon gesammelten Zeugnisse überein" (104f). Wichtig ist aber die Beobachtung, daß Herms bei der Wiederholung seiner These hinzufügt, die kanonischen Texte stimmten auch überein "in der Bezeugung der Freiheit und progressiven Konkretisierung der freien Selbsterschließung der ursprünglichen, eigenen Identität des schöpferischen Grundes aller Identität im Weltgeschehen" (105). Wir kommen darauf zurück.

Nach breiten Ausführungen zur Differenzierung von kultzentrierter und politisch zentrierter Identität - mit der steilen, aber durchaus interessanten These, daß hier die Wurzeln des Pluralismus lägen² - wird ausdrücklich festgehalten, was sich vorher schon immer wieder andeutete: "die wesentliche Leistung der 'graphie' (besteht) darin, an den geschichtlichen Ursprung und Sinn der Riten zu erinnern" (120). Die kanonischen Schriften leisteten dies im Verweis auf ihren Gegenstand, genauer, im Verweis auf die "reale Synthese", die "in der Wirklichkeit (liege), die in ihnen zur Sprache kommt" (133). Was ist diese Wirklichkeit? Herms' Antwort lautet: "Das ist in jedem Fall eine Gestalt des Selbstbewußtseins menschlichen Lebens; genau: das Selbstbewußtsein des Lebens in der Gemeinschaft des Glaubens an den Gott Israels" (133). Diese Antwort wird nun über Seiten hinweg wieder und wieder in nur schwachen Variationen wiederholt: "In all diesen verschiedenen Textsorten spricht sich dieselbe Sache aus: die Bewegung des Lebens in der Selbstgewißheit des Glaubens an den Gott Israels" (136).

Tatsächlich ist bei der "Sache", die mit der Formel "Bewegung des Lebens in der Selbstgewißheit des Glaubens" zum Ausdruck gebracht werden soll, gar nichts mehr klar und "genau". Die Formel eröffnet vielmehr eine Fülle von Relationierungsmöglichkeiten von Gott, Glaube, Gemeinschaft, Leben und Selbstbewußtsein, deren theologische Tragfähigkeit

2 Die Aufstellungen zu dieser These, die historisch, soziologisch und systematisch-theologisch geprüft und diskutiert werden müßten, stellen einen eigenen Themenkomplex dar, den ich im folgenden ausklammere.

oder Abwegigkeit im einzelnen überprüft werden müßte. Die von Herms gewählten Relationierungen werden erst auf den letzten Seiten seines Beitrags einigermaßen deutlich: die "Bewegung des Lebens" sei "bestimmt durch die tragende und verpflichtende Erinnerung ihres Ursprungs und ihrer Herkunft", und sie sei "nach vorne offen" (137). Man fragt sich, wie einerseits dieser schlicht gefaßte Geschichtsfluß mit der "Selbstgewißheit des Glaubens" zu vermitteln wäre und wie andererseits die "Freiheit und progressive Konkretisierung der freien Selbsterschließung des Grundes aller Identität des Weltgeschehens" innerhalb dieser Selbstgewißheit zum Ausdruck kommen soll.

Völlig unklar bleibt in Herms' Ausführungen, was diese Offenheit und Freiheit von einer kultgestützten, anfechtungslosen traditionalistischen Fortschreibung individueller und kollektiver Selbstgewißheiten unterscheiden soll. Gespannt sucht man in den exegetisch getönten Ausführungen zum Namen Gottes Aufschlüsse. Statt dessen aber vernimmt man Seite für Seite immer wieder die frohe Botschaft von der "Syntheseleistung des göttlichen Subjekts" (140, 141, 443 u.ö.), die sich, wohlgemerkt, "ipso facto auf das Ganze von Welt" erstreckt (140). Im Kult wird nach Herms offenbar - über die Verständigung über Ursprung und Herkunft - die "glaubende" Selbstgewißheit konditioniert, im "Bekenntnis zu den Syntheseleistungen Jahwes", zur "vom göttlichen Subjekt geleisteten Synthese allen wirklichen Geschehens" (140).

Bezeichnend für das Programm ist die Variation des Schriftzitats im Sinne einer Einheitsmetaphysik, die wohl noch theologisch bestimmt bleiben soll, aber über die Systematisierung des Gottesgedankens ("identischer Grund des Weltgeschehens", "Subjekt der Synthese allen wirklichen Geschehens"), des Totalitätsgedankens und über die Funktionalisierung des Kanons die Mittel dazu (bis auf die Kursivsetzung) vergeben hat: "*Mein ist die Einheit, spricht der Herr*" (148, im Anschluß an Dtn 32,35; Röm 12,19; der "Spruch des Herrn" wird sozusagen in einen "Spruch des Herms" transformiert.)

Die Probleme des Hermsschen Angebots setzen bereits ein mit der "Horizont"-Zuweisung, mit der er seine Überlegungen beginnt. Die Behauptung, daß der "praktisch wichtigste, zugleich aber auch sachlich konkreteste" Horizont einer "Biblischen Theologie" (99) das "gegenwärtig kirchlich verfaßte christliche() Gesamtleben()" (100 u.ö.) sei, wird man schon im Blick auf die Unklarheit und Vieldeutigkeit der Wendung "gegenwärtig kirchlich verfaßtes christliches Gesamtleben" in Frage stellen müssen. Wie in vielen seiner Veröffentlichungen

sucht Herms auch hier metaphysische Vorstellungen (Gesamtleben) und soziologische oder jedenfalls auch soziologisch zu fassende Sachverhalte (gegenwärtige kirchliche Verfaßtheit) zusammenzuschweißen.³ Das Ergebnis aber ist auch theologisch höchst unbefriedigend. Was immer unter "christlichem Gesamtleben" zu denken sein mag - es bedarf zumindest der ausdrücklichen Markierung einer dialektischen Spannung zur "gegenwärtigen kirchlichen Verfaßtheit", wenn nicht der Überprüfung hin auf einen möglichen Kategorienfehler. Mit der hochproblematischen sozio-metaphysischen Rahmung werden Kanon und Kult nun auf Letztbegründungsaufgaben in einem kultfunktionalistischen und einheitsmetaphysischen Interessenspektrum reduziert. Diese Reduktion läßt von ihnen dann im wesentlichen nur noch die Erfüllung des Leistungsinteresses abrufen, das die sozio-metaphysische Fragestellung an sie herangetragen hat.

Die Probleme wiederholen sich strukturell auf der den kanonischen Texten zugeschriebenen Gegenstandsebene.⁴ Mit der "Bewegung des Lebens in der Selbstgewißheit des Glaubens" wird ein Konglomerat von Relationierungsmöglichkeiten zur Sprache gebracht, dem dann mit dem "alles synthetisierenden Subjekt" und mit diversen Totalitäts-, Einheits- und Identitätskonzepten Bestimmtheit gegeben werden soll, ohne erfahrungsbezogene, seriöse theoretische oder inhaltlich-theologische Denkmittel an die Hand zu geben. Abgesehen von der - für die einen tröstlich, für die anderen trostlos erscheinenden - natürlich-religiösen Ahnung, daß Gott alles so herrlich synthetisiere, bleibt der Beitrag - unabhängig von guten Einzelbeobachtungen⁵ - theologisch leer. Es ist sehr schwer, sich vorzustellen, wie die Biblische Theologie massiver unter die Räder oder in den Reißwolf von Sozio-Metaphysik gebracht werden kann. Es fehlt jedes Brechungselement in dieser Theoriebildung und in dieser Beschwörung eines "absolut allbefassenden und zielstrebigen Prozeßkontinuums"; es fehlt jede kritische und weiter differenzierende Instanz, die für eine evangelische Theologie gerade die kanonischen Texte sein könnten.⁶

3 Ein weiteres Beispiel für dieses Anliegen ist das von Herms häufig vorgestellte sog. "Viererschema" zur Erfassung sozialer Ordnungen in spätmodernen Industriegesellschaften, vgl. z.B. E. Herms, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: ders., Gesellschaft gestalten. Beiträge zur evangelischen Sozialethik, Tübingen 1991, 56ff, bes. 73ff.

4 Sie wiederholen sich auch in der Verwendung der Rede von Gottesdienst und Kult. Der "Gottesdienst" wird einerseits auf "Kult" reduziert, andererseits wird die "Kultusgemeinschaft" in ein wieder völlig vages "Gesamtleben" aufgelöst, das sein wie immer geartetes "Identitätszentrum" im Kultus habe.

5 So z.B. Anm. 101. Aber auch die am Ende des Beitrags gelegentlich eingestreuten trinitätstheologischen Wendungen erscheinen vor dem Hintergrund des exponierten Gottesgedankens als bloße Floskeln.

6 Herrn Dr. G. Thomas und Herrn Dr. A. Schüle bin ich für einen intensiven Gedankenaustausch über Herms' Text verbunden, in dem wir uns in der Wahrnehmung dieses Problems, aber auch in der prinzipiellen Würdigung des Bemühens um sozio-metaphysische Denkansätze innerhalb der Theologie einig waren.

Hermes verbindet eine in sich durchaus nachvollziehbare soziologische Außenperspektive auf Bibel und Kirche mit einer Metaphysik des "Gesamtlebens", deren Hintergrundtheorie, wie er selbst versichert, an dieser Stelle nicht erhoben werden könne.⁷ Damit exponiert er lediglich ein offenes Arbeitsprogramm, an dessen - heutigen wissenschaftlichen und theologischen Standards entsprechender - Durchführbarkeit man zweifeln kann, das aber nicht Gegenstand der Kritik dieser Überlegungen sein soll. Kritisiert werden muß aber die Reduktion der Bedeutung des Kanons und der Aufgaben einer Biblischen Theologie darauf, einer solchen sozio-metaphysischen Einheitstheorie oder -theologie nur ihre Grund- und Lieblingsgedanken zu liefern: die "Syntheseleistungen" des "alles synthetisierenden Subjekts", die "Identität des gesamten Weltgeschehens", das "absolut allbefassende und zielstrebige Prozeßkontinuum" etc.

Nun hätte Eilert Hermes seinen Beitrag nicht schreiben und publizieren können, wenn nicht die Biblische Theologie in einer komplizierten Verfassung wäre, die es ermöglicht, daß in einer Gleichsetzung von "Biblischer Theologie" und "Theologie des Kanons" im Hermesschen Sinne eben auch Angebote wie das ihrer faktischen eigenen Erübrigung durch eine sozio-metaphysische Funktionalisierung auf den Plan geraten. Insofern stellt der Beitrag von Hermes eine heilsame Provokation dar⁸, die zwar kritisch zurückgewiesen, aber auch als Anlaß zur Selbstkritik wahrgenommen werden muß.

"Biblische Theologie": Grundsätzliche Probleme mit einer regulativen Idee und einem theologischen Programm

"Biblische Theologie" ist immer wieder als regulative Idee einer der Bibel gemäßen, einer schriftgemäßen Theologie verstanden worden - oder als Idee einer in der Bibel enthaltenen Theologie und deren (zumindest latente) Realisierung.⁹

7 Vgl. S. 100, Anm. 2 die Andeutungen zu einer ausstehenden "transzendentalen Theorie über die ursprüngliche Verfassung und innere Dynamik des geschichtlichen Lebens der Menschheit, die begrifflich den Möglichkeitsraum von Geschichte zu umreißen versucht". Welcher Status dieser Vision einer Verknüpfung von Transzendentaltheorie und Geschichtsmetaphysik unter nach-idealistischen Erkenntnisbedingungen zuerkannt werden sollte - das kann hier offenbleiben.

8 Vgl. auch das Vorwort JBTh 12, VI.

9 Zur Differenzierung der beiden Leitideen s. G. Ebeling, Was heißt "biblische Theologie"?, in: ders., Wort und Glaube, Tübingen, 3. Aufl. 1967, 69-89; s. schon J.Ph. Gabler, De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus 1787 (dt. in: O. Merk, Biblische Theologie des NT in ihrer

Die eine oder die andere oder beide regulative Ideen haben die Ausbildung von Entwürfen oder Teildisziplinen exegetischer, systematisch-theologischer oder praktisch-theologischer Fächer bestimmt, die sich "Biblische Theologie" nannten. Die regulativen Ideen und verschiedene einzelne Entwürfe haben schließlich in der zweiten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts ein interdisziplinäres theologisches Programm entstehen lassen, das Impulse der Reformation und des 2. Vatikanischen Konzils aufnimmt und sich unter den Titel "Biblische Theologie" gestellt hat.

Nicht nur die Verschiedenartigkeit der "Biblische Theologie" genannten Leitideen und Erscheinungen hat viele Theologen und Theologinnen veranlaßt, die Rede von einer "Biblischen Theologie" oder deren Propagierung mit grundsätzlicher Skepsis zu betrachten. Ein tiefer liegendes Problem hat immer wieder - mit Recht - zur Reserve gegenüber der Wendung "Biblische Theologie" Anlaß gegeben.

Ist "Biblische Theologie" als "Theologie" im Sinne eines erhobenen oder letztlich erhebaren umfassenden Denk- und Überzeugungszusammenhangs¹⁰, gar im Sinne eines bestimmten Systems zu verstehen, so ist sie *unmöglich*. Eine solche biblische Theologie widerspräche nicht nur der Vielzahl und Lebendigkeit der biblischen Zeugnisse und Überlieferungen, die über 1500 Jahre gewachsen sind. Sie würde auch die Lebendigkeit der Offenbarung Gottes verstellen, von der die verschiedenen biblischen Überlieferungen perspektivisch Zeugnis geben.¹¹

Wird unter "Theologie" aber nicht die Rede von Gott in einem umfassend durchgebildeten Denkbereich, sondern die von Gewißheit begleitete und auf Wahrheit ausgerichtete inhaltliche, nachvollziehbare und sachlich entwicklungsfähige Rede von Gott verstanden, die - wie schlicht und fragmentarisch auch immer - der Festigung der Glaubensgewißheit in der

Anfangszeit, Marburg 1972); R. Smend, Johann Philipp Gablers Begründung der Biblische Theologie, EvTh 22 (1962), 345-357. Die folgenden Überlegungen greifen zurück auf M. Welker, Art.: Biblische Theologie. Fundamentaltheologisch, RGG 4. Aufl., Tübingen 1998, 1549-1553; ders., Was ist Pluralismus? Studium Generale, Universität Heidelberg, WS 1998/99, Heidelberg 1999.

10 S. zum hier und im folgenden vorausgesetzten komplexen Theologiebegriff: M. Welker, *Theology in Public Discourse Outside Communities of Faith?*, in: M. Stackhouse (Hg.), *The Abraham Kuyper Centennial*, Princeton 1999.

11 Vgl. dazu Karl Barths Diktum, es sei abwegig, "ein verborgenes geschichtliches oder begriffliches System, eine Heilsökonomie oder eine christliche Weltanschauung aus der Bibel zu erheben ... Eine biblische Theologie in diesem Sinn kann es nicht geben: weder eine solche des Alten, noch eine solche des Neuen Testaments, noch eine solche der ganzen Bibel." (KD I/2, §§ 19-21, 1948, 535.)

Entwicklung der Gotteserkenntnis dient, so scheint die Rede von einer biblischen Theologie sich auf den *trivialen Hinweis* zu beschränken, daß die biblischen Texte von Theologie erfüllt und durchdrungen sind. Da aber jede ernstzunehmende christliche Theologie beansprucht, sich auf die Bibel zu beziehen und in irgendeinem Sinne schriftgemäß zu sein, scheint der Ausdruck "biblische Theologie" entweder eine theologisch und wissenschaftlich problematische System- und Einheitsvorstellung zu propagieren¹² oder aber mit falscher Emphase die schlichten Sachverhalte hervorzuheben, daß die biblischen Texte in qualifizierter Weise von Gott reden und daß christliche Theologie sich an der Schrift orientiert.

Trotz dieser mehrfach begründeten Skepsis dem Ausdruck und dem Projekt einer "Biblischen Theologie" gegenüber wird die Wendung "Biblische Theologie" im Laufe des 20. Jahrhunderts zu einem inner- und interdisziplinären Programm- und Reformbegriff. Aus dem Widerstand gegen die historische Bibelwissenschaft mit den Vorbehalten, "sie teile die Bibel in unverbundene Schichten auf, sie betone zu stark die Gemeinsamkeiten zwischen der Bibel und ihrer kulturellen Umwelt, überbetone den Entwicklungsprozeß und versage vor der Aufgabe, eine wirklich theologische Interpretation der Hl. Schrift zu liefern"¹³, erwächst die Forderung nach einer Teildisziplin "Biblische Theologie" in der Exegese. Von den 70er Jahren an wird dieser Programm- und Reformbegriff auch verstärkt von der systematischen Theologie aufgenommen und schließlich zur Charakterisierung interdisziplinärer theologischer Denk- und Forschungsansätze verwendet.¹⁴

"Biblische Theologie": Ein interdisziplinäres Programm, das unterschiedliche, aber komplementäre Anliegen in Exegese und Systematischer Theologie verknüpft

12 Dazu kritisch: J.D. Levenson, Warum sich Juden nicht für Biblische Theologie interessieren, *EvTh* 51 (1991), 402-430; D. Ritschl, "Wahre", "reine" oder "neue" Biblische Theologie? Einige Anfragen zur neueren Diskussion um "Biblische Theologie", *JBTh* 1 (1986), 135-150.

13 J. Barr, Art. Biblische Theologie, *EKL3* I (1986), 488-494, 489.

14 S. dazu die Zeitschriften und Reihen: *Biblical Theology Bulletin*, 1971ff; *Overtures in Biblical Theology*, Philadelphia 1977ff; *Biblich-Theologische Studien*, Neukirchen 1977ff; *Horizons in Biblical Theology*, 1979ff; *Ex Auditu: An Annual of the Frederick Neumann Symposium on Theological Interpretation of Scripture*, 1985ff; *Jahrbuch für Biblische Theologie*, 1986ff; sowie bes. F. Mildenerger, *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, 3 Bde, 1991-1993; Ch. Schroeder, *Macht und Gerechtigkeit. Ansätze des nordamerikanischen Forschungsprojekts "Bible and Theology" zur Neukonzeption einer Biblischen Theologie*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 11 (1996), 183-196; W. Schweiker / M. Welker, *A New Paradigm of Theological and Biblical Inquiry*, in: C.R. Rigby (Hg.), *Power, Powerlessness, and the Divine. New Inquiries in Bible and Theology*, 1997; B. Oberdorfer, *Biblich-realistische Theologie. Methodologische*

Vor allem im angelsächsischen Sprachbereich ist als "Biblische Theologie" eine Teildisziplin exegetischer Fächer - gegenüber historisch und religionsgeschichtlich orientierten Teildisziplinen - ausdifferenziert worden. Diese Teildisziplin sucht die spezifisch theologischen Botschaften der biblischen Überlieferungen herauszuarbeiten und dabei die Besonderheit und Einzigartigkeit der biblischen Botschaft(en) gegenüber den religionsgeschichtlichen Kontexten zu erfassen. Dabei soll in der Regel auch die Kontinuität zwischen diesen Botschaften herausgearbeitet werden, womit auch die Frage nach der "Einheit" dieser Botschaften bzw. nach der "Einheit" des AT, des NT und beider Testamente gestellt wird.¹⁵ Allerdings scheint seit den späten 70er Jahren die Rede von "der Einheit" etwas zurückzutreten, da der mit dieser Leitvorstellung drohende Homogenisierungsdruck und Reduktionismus erkannt wird. Die Biblische Theologie stößt im exegetischen Kontext auf Probleme, verschiedene Konzepte von "Einheit" angesichts einer Vielzahl von Überlieferungen zu entwickeln und gegenüber den historisch und historistisch vorgehenden Teildisziplinen zu rechtfertigen, sowie auf das Problem konfligierender Konzepte von "Mitte der Schrift", "Einheit der Testamente", "Proprium der biblischen Botschaft". Sie stößt ferner auf die Frage nach dem Zusammenhang und der Differenz der theologischen Disziplinen und auf Probleme der Abgrenzung gegenüber einer aus der systematischen und ansatzweise auch aus der praktischen Theologie hervorgehenden Biblischen Theologie. Sie stößt schließlich auf die Herausforderung, die Differenzen im Schriftverständnis und in der Schriftauslegung von Kirche und Israel zu klären.¹⁶

Biblische Theologie wird aber auch als Bezeichnung einer Teildisziplin oder einer besonderen Ausprägung systematischer und dogmatischer Theologie verwendet. Dabei steht der Programmbegriff Biblische Theologie keineswegs einfach für eine rhetorische Beschwörung der Schriftgemäßheit der Theologie im Kontrast zu philosophischen Theologien oder anderen Theologien mit lockerer oder kaum nachvollziehbarer Bindung an die Schrift. Bereits Schleiermacher hatte die Binnendifferenzierung von wissenschaftlicher, symbolischer und "schriftmäßiger" Dogmatik erwogen und letztere auch "Biblische Dogmatik" genannt. Wohl

Überlegungen zu einem dogmatischen Programm, in: S. Brandt / ders. (Hg.), Resonanzen. Theologische Beiträge, FS M. Welker, 1997, 63-83.

15 Vgl. H.-J. Kraus, Die Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, 1970; M. Oeming, Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart. Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad, 1985; G. Barth, Biblische Theologie. Versuch einer vorläufigen Bilanz, EvTh 58 (1998), 384ff.

das Werk von W.M.L. DeWette vor Augen¹⁷, verband er damit das Konzept einer Dogmatik, in der "die Beziehung auf die Schrift überall vorherrsche".¹⁸ Gegenüber den systematisch-theologischen Vorgehensweisen, die *dicta probantia* aus den biblischen Texten herausheben, um eine eigene Idee, eine Denkfigur oder einen Gedankengang zu stützen, hat er einen "ins Große gehende(n) Schriftgebrauch" nahegelegt, der "auf größere besonders fruchtbare Abschnitte Rücksicht nimmt, um so in dem Gedankengang der heiligen Schriftsteller dieselben Kombinationen nachzuweisen, auf denen auch die dogmatischen Resultate beruhen".¹⁹

Doch stärker als solche theologiegeschichtlichen Impulse²⁰ hat ein ganzes Syndrom von Entwicklungen, die eingespielte Formen systematischer Theologie problematisierten, das Interesse an der Ausdifferenzierung und Entwicklung einer Biblischen Theologie im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts stetig verstärkt. Zu nennen sind einmal der Rückgang der theologischen Prägekraft der Bekenntnisschriften, verbunden mit dem intensivierten Bemühen um konstruktive ökumenische Verständigung, zu nennen ist aber auch der Rückgang der theologischen Prägekraft philosophischer Theorien sowohl in der Vorgabe leistungsfähiger Denkfiguren als auch in der kulturdiagnostischen Kompetenz, sowie eine stärker historische, kultur- und sozialwissenschaftliche Grundorientierung in der systematischen und auch in der praktischen Theologie. Diese neue Grundorientierung sowie die exemplarische systematisch-theologische Fruchtbarkeit vieler thematischer Beiträge von Exegeten, aber auch das Bemühen, die kanontheoretische Herabstufung des Alten Testaments in systematischen und neutestamentlichen Theologien des 19. und 20. Jahrhunderts zu korrigieren, schließlich das Anliegen, mit weitverbreiteten Frömmigkeitsstilen, die sich zur konventionellen akademischen Theologie nicht in ein fruchtbares Verhältnis setzen können, (wieder) ins Gespräch zu kommen, haben auch in den theologischen Disziplinen außerhalb der Exegese zu Ausprägungen von Biblischer Theologie geführt.

16 S. dazu B. Janowski, Art.: Biblische Theologie I, RGG, 4. Aufl. Bd. 1, 1998; E. Zenger, Die Tora als Kanon für Juden und Christen, Freiburg 1996.

17 S. vor allem W.M.L. DeWette, Die Biblische Dogmatik Alten und Neuen Testaments. Oder kritische Darstellung der Religionslehre des Hebraismus, des Judenthums und Urchristentums, 1813.

18 F.D.E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (2. Aufl. 1830/31), hg. M. Redeker, 1960, § 27; vgl. dazu den Beitrag von Oberdorfer, Biblisch-realistische Theologie (s. Anm. 14).

19 Schleiermacher, Der christliche Glaube, § 27 (s. Anm. 18).

20 Vgl. J.T. Beck, Die Christliche Lehr-Wissenschaft nach den biblischen Urkunden, Stuttgart 1840/41; J.L.S. Lutz, Biblische Dogmatik, hg. R. Rüetschi, 1847; M. Kähler, Art. Biblische Theologie, RE3 III (1898) 192-200; H. Frei, The Eclipse of Biblical Narrative. A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven 1974.

Diesen Ausprägungen gemeinsam ist das Bedürfnis, systematisch-theologische Themenselektionen und Denkformen auf der Basis des von Schleiermacher so genannten "ins Große gehenden Schriftgebrauchs" einer beständigen Überprüfung und Korrektur zu unterziehen. Dabei suchen die stärker praktisch-homiletisch-pädagogisch ausgerichteten Bemühungen nach einer verkündigungsnahen "einfachen Gottesrede"²¹ gegenüber einer systematischen Theologie, die sich immer stärker in Außenperspektiven auf den Glauben zurückzieht. Die stärker systematisch-theologisch bzw. dogmatisch orientierten Bemühungen überprüfen und verändern in einer "Kritik der Abstraktionen" eingespielte theologische Denkfiguren, indem sie sie an Rekonstruktionen von Denkfiguren messen, die aus den biblischen Überlieferungen gewonnen wurden, auf die sie sich explizit oder implizit berufen. Dabei geht es natürlich nicht um die Infragestellung von Denkformen und Leitabstraktionen überhaupt, sondern um die Korrektur reduktionistischer Denkfiguren in der Suche nach sowohl exegetisch tragfähigeren als auch zeit- und kulturdiagnostisch leistungsfähigeren Denkformen und Denkstilen.²²

Dabei entsteht allerdings eine neue Sprach- und Konzeptionsverwirrung, die wir erst in jüngster Zeit zu durchschauen begonnen haben und die nun in eine fruchtbare Differenz und Komplementarität systematisch-theologischer und exegetischer Zugangsweisen transformiert werden kann. Während die exegetischen Disziplinen im Namen Biblischer Theologie *primär der Dissoziation und Säkularisierung ihres Faches entgegenwirken* und in einer explosiven Fülle von historischen und religionsgeschichtlichen Detailuntersuchungen nach Einheit und Proprium der biblischen Überlieferungen fragen, suchen die systematischen und praktisch-theologischen Disziplinen unter diesem Titel primär nach *Differenzierungsgewinn in der Auseinandersetzung mit fehloptimierten, z.B. bestimmten philosophischen oder anderen außertheologischen Rationalitäten und Primärinteressen folgenden Formen von Systematik und der von ihnen geprägten Religiosität*. Von der Errungenschaft der loci-strukturierten Dogmatik ausgehend, arbeiten sie an der Überprüfung und gegebenenfalls Transformation reduktionistischer und zu holzschnittartiger theologischer Leitvorstellungen und Denkformen unter stetigem Rückbezug auf die für die jeweiligen dogmatischen Themen maßgeblichen

21 F. Mildenerger, *Biblische Theologie als kirchliche Schriftauslegung*, JBTh 1 (1986), 151-162; ders., *Biblische Dogmatik. Eine Biblische Theologie in dogmatischer Perspektive*, 3 Bde, 1991-1993; J. Rohloff u.a. (Hg.), *Einfach von Gott reden*, FS F. Mildenerger, 1994.

biblischen Überlieferungen und im Bemühen, diesen Rückbezug im Austausch mit der exegetischen Forschung stetig zu verfeinern und zu intensivieren. Gerade in dieser Gegenläufigkeit²³ sind exegetische, systematische und praktisch-theologische Disziplinen in ihren biblisch-theologischen Vorhaben aufeinander angewiesen.

Während die Exegese mit ihrer historisch-kritischen Kompetenz die Systematik vor übereilten Analogiebildungen und biblizistischen "Horizontverschmelzungen" bewahren muß, hat die Systematik die Aufgabe, die von den Exegeten verwendeten Vorstellungen von Einheit, Proprium und Mitte der Schrift auf ihre systematische Tragfähigkeit in dogmengeschichtlichen und zeitgeschichtlichen Kontexten hin prüfen zu helfen. Früchte dieses kritischen Gesprächs waren in den letzten Jahren einmal Erfahrungsgewinne im Blick auf eine Vielzahl von unzureichenden Einheitskonzepten (Bund, the mighty acts of God, Versöhnung etc.) sowie im Blick auf weiterer Prüfung bedürftige Einheitsvorstellungen²⁴, aber auch eine hohe Sensibilisierung für die Kontextbindung biblisch-theologischer Leitvorstellungen und Arbeitsweisen.²⁵ Letztlich stehen die theologischen Disziplinen unter der Programmformel Biblische Theologie gemeinsam vor den Aufgaben, die Begrenzung der kanonischen Überlieferungen theologisch zu begreifen und die Kontinuität des Offenbarungshandelns des dreieinigen Gottes in den biblischen Überlieferungen immer wieder neu theologisch begründet zur Sprache zu bringen, was letztlich zu trinitätstheologischen Fragestellungen führt.²⁶

Die pluralistische Verfassung des biblischen Kanons

Die mannigfach miteinander ganz offensichtlich verbundenen und zugleich vielfach latent miteinander verflochtenen biblischen Überlieferungen bilden ein Gefüge, das die

22 Vgl. Schweiker/Welker, A New Paradigm (s. Anm. 14); M. Welker, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn, 2. Auflage 1993, bes. 49ff; ders., Schöpfung und Wirklichkeit, Neukirchen-Vluyn 1995, bes. 32ff; Oberdorfer, Biblisch-realistische Theologie (s. Anm. 14).

23 Anders z.B. C. Westermann, Aufgaben einer zukünftigen Biblische Theologie, in: ders., Erträge der Forschung am AT, Ges. Studien III, 1984, 203-211; dazu kritisch D. Ritschl, "Wahre", "reine" oder "neue" Biblische Theologie? (s. Anm. 12).

24 H.H. Schmid, Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil, ZThK 70 (1973), 1-19; P. Stuhlmacher, Wie treibt man Biblische Theologie?, 1995.

25 Vgl. E. Fahlbusch, J. Mbiti, S. Yagi, U. Schoenborn, L. Schottroff, Art. Biblische Theologie im Kontext, EKL3 I (1986), 494-503; besonders aber auch die Arbeiten führender feministisch-theologisch arbeitender Exegetinnen wie E. Schüssler Fiorenza, Searching the Scriptures, New York 1993; Ph. Tribble, Feminist Approaches to the Bible, Washington 1995.

26 So treffend Ritschl, "Wahre", "reine" oder "neue" Biblische Theologie?, 145ff (s. Anm. 12).

Wahrnehmung des Wirkens Gottes unter den Menschen, die lebendige Erinnerung daran und die Antizipation dieses Wirkens lenkt, das geschichtliches, kulturelles und kirchliches Lernen und Wachsen in der Erkenntnis ermöglicht, diese aber nicht zu einem Ende kommen läßt. Gerade darin erweist sich die Selbstreferenz der Schrift als eines lebendigen Ganzen²⁷, daß sie in vielperspektivischer Weise "Zeugnis" gebend auf Gott und das göttliche Handeln an und in der Schöpfung verweist, durch das sie selbst zu einer lebendigen Quelle wird. Doch ist diese Verfassung nicht so diffus und unübersichtlich, daß sie geradezu nach rigiden Konzepten von "Einheit", nach Ideen wie der des "alles synthetisierenden" Subjekts" oder z.B. auch nach idealistischen Figuren eines "selbstbewußten Gesamtlebens" schreit?

In einem Vortrag anläßlich der Verleihung eines theologischen Ehrendoktors der Universität Münster²⁸ hat der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann die Stufen der biblischen Kanonbildung historisch rekonstruiert. Er zeigt, daß das Bedürfnis nach Kanonisierung - also nach der Fixierung von dauerhaft tragenden Gedächtnisinhalten und umfassenden normativen Vorgaben in Textsammlungen - offenbar dann erwächst, wenn die Menschen von radikalen historischen Erschütterungen heimgesucht werden. Für Israel war der Verlust des Landes, die Deportation, das Exil eine solche Erschütterung, eine Erfahrung radikaler geschichtlicher Diskontinuität. Für das Neue Testament ist die Kreuzigung Jesu eine solche Erschütterung.

Diese Erfahrungen von Diskontinuität und Erschütterung schlagen sich in den potentiell kanonischen Texten nieder. Die festgehaltene radikale Diskontinuität aber verlangt nach Interpretation. Für den Prozeß der Kanonisierung ist es nun charakteristisch, daß eine **Mehrzahl** von Interpretationen eine Mehrzahl exemplarischer Möglichkeiten entwickelt, die Katastrophe der Diskontinuität zu erklären und zu überbrücken. Verschiedene Sichten der Welt, verschiedene Sichten der Geschichte und der Zukunft setzen eine bestimmte Mehrzahl exemplarischer Interpretationen frei. Erst wenn dieser Bestand in einen Zusammenhang gebracht wird, erst wenn also geradezu eine "pluralistische Bibliothek" (Heinz Schürmann) von verschiedenen Perspektiven auf einen gemeinsamen Problemstand entwickelt, festgelegt und so in einen dynamischen Verweisungszusammenhang gebracht wird, entsteht ein Kanon.

27 Vgl. P. Walter, E. Haag, K. Kertelge, Art.: Biblische Theologie, LThK Bd. 2 (1994), 426-435; G. Sauter, Zugänge zur Dogmatik. Elemente theologischer Urteilsbildung, Göttingen 1998, Kap. 3.3.

28 Erscheint als Separatdruck im Lit Verlag, Münster 1999.

Angesichts der historischen Rekonstruktion der Stufen der Kanonbildung durch Jan Assmann wurde mir deutlich: Gegenüber allen gängigen Verwechslungen von Pluralismus und vager "Pluralität"²⁹ ist der Kanon im präzisen Sinn des Wortes ein "pluralistischer" Bestand von Texten. Er ist nicht nur ein Klassiker und auch nicht nur eine "Pluralität" von Klassikern. Er ist ein Geflecht von Klassikern, das eine Mehrzahl dominierender Sichtweisen (analog den Teilsystemen im heutigen gesellschaftlichen Pluralismus) zu einem Gefüge verbindet, das beständige relativ erwartbare und überraschende Interpretationen (analog den Funktionen gesellschaftlicher Assoziationen) freisetzt. Diese Interpretationen arbeiten an der Gewichtung der verschiedenen Perspektiven. Im Verlauf der Interpretationsgeschichte können sich die Gewichte im pluralistischen Textbestand durchaus verschieben. Nebenstimmen können zu zentralen Texten aufsteigen, dogmatisch prägende Texte können in ihrem Einfluß zurücktreten, ohne aber ihre Bedeutung ganz zu verlieren.

Der Kanon ist eine großartige Errungenschaft. Er provoziert ein kulturelles Gedächtnis, das zugleich stabil **und** dynamisch, fest **und** flüssig ist. Er provoziert ein Zusammenspiel, das ich - auf der Linie von Assmanns Erkenntnissen³⁰ und diese systematisierend - **"lebendiges kulturelles Gedächtnis"** oder **"kanonisches"** Gedächtnis nennen möchte. Durch den bestimmten Textbestand ist das kulturelle Gedächtnis einerseits stabil und fest, sind seinen Wandlungsmöglichkeiten Grenzen auferlegt. Durch die - wenn auch begrenzte - Vielzahl der Perspektiven der kanonischen Überlieferungen wird aber zugleich eine Lebendigkeit permanenter Auslegung stimuliert. Sie bewirkt ein lebendiges, dynamisches kulturelles Gedächtnis, ohne aber die Erinnerungsbestände in dieser Dynamik zu verzehren. Der biblische Kanon ist eine pluralistische Bibliothek, die 1500 Jahre religiöser Erfahrung aufgenommen hat und die eine zweitausendjährige Wirkungsgeschichte aufweist. Gerade die pluralistische Verfassung, wie wir sie in den kanonischen biblischen Überlieferungen vorfinden, gewährleistet eine lange lebendige Wirkungsgeschichte. Eine Biblische Theologie muß dazu beitragen, diese Verfassung besser verstehen zu lernen, und deutlich machen, daß eine - recht verstandene - komplexe pluralistische Orientierungsgrundlage die Menschen weder ins Chaos noch in die Tyrannei führen muß. Dabei sollte sie die Bemühungen sozio-metaphysischer, einheitsmetaphysischer und anderer Theorieprovenienzen, eine "Biblische

29 Gegen diese leider noch immer weitverbreitete Verwechslung, die Pluralismus mit Individualismus oder mit Relativismus identifizieren läßt, s. M. Welker, Kirche im Pluralismus, Gütersloh 1995.

30 J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

Theologie" zu rekonstruieren, aufmerksam wahrnehmen. Sie sollte aber auch deutlich machen, wann wir innerhalb solcher Theorievorgaben "an der Bibel" nicht mehr "haben" als einen theologisch entleerten Bestand normativer Texte, die uns angeblich nur eine einzige Botschaft zukommen lassen, die wir ohne sie und mit Hilfe mancher moderner Kirchenväter viel deutlicher und viel klarer vernehmen könnten. Sie sollte deutlich machen, was wir unter diesen Rahmenvorgaben "an der Bibel haben": nicht mehr viel.