

# Einheit der Schrift und biblische Anthropologie

Von Josef Ternus S. J.

Biblische Anthropologie, die unentbehrliche Grundlage jeder theologischen Anthropologie, bildet einen Teil der umfassenden biblischen Theologie. Wird doch nach gängigem Sprachgebrauch der Theologen unter biblischer Theologie nicht etwa, wie der Name zunächst nahelegen möchte, die biblische Lehre von Gott verstanden, sondern das umgreifende Lehrganze von Gott, Welt und Mensch, wie es sich nach der Schrift darstellt. In dieser bibeltheologischen Trias beansprucht formal wie inhaltlich die biblische Selbstbezeugung Gottes den unbedingten Primat; denn sie ist nicht nur (um mit der Schule zu reden) das Formalprinzip aller Offenbarung, die „göttlichen Glauben“ beansprucht, sondern bietet obendrein auch den vornehmlichsten Inhalt dar, den zu kennen dem heilsnotwendigen Glauben des Menschen unerlässlich ist. Es läßt denn auch die Art und Absicht der biblischen Selbstbezeugung Gottes klar erkennen, daß sie nicht nur auf das Heil des Menschen abzielt, sondern dafür gerade die heilsdienliche und heilsnotwendige Erkenntnis im Weg der Offenbarung vermitteln will. Um das zu können, muß eine über die Natur hinausgehende, heilsgeschichtliche Offenbarung schon in ihrem Ereignis dem Empfänger der Offenbarung den Offenbarungsgott bezeugen, wofern dem Menschen mit der Gewißheit von Offenbarung sein eigenes Selbst samt Ziel und Wesen in Welt vor Gott soll offenbar werden. Während in der natürlichen Werkoffenbarung Gottes auf Grund der von ihm geschaffenen Welt eben diese Welt das Medium der Erkenntnis Gottes ist (einer Erkenntnis, deren wirkendes Prinzip allerdings immer und erst schon Gott selber sein muß, der sich durch die Welt offenbart), ist es in der naturtranszendenten Wortoffenbarung Gottes die unmittelbare Selbsterschließung Gottes im sagenden Wort seiner Anrede an den unmittelbaren Offenbarungsempfänger, durch die uns die neue Erkenntnis und das eigentliche Offenbarungsverständnis des Menschen zukommen kann. Indem Gott sich selbst dem Menschen offenbart, offenbart er ja schon zutiefst dem Menschen sein eigenes und eigentliches Selbst.

Die Einheit der Schrift im übergreifenden Ganzen von Kirche, Schrift und Überlieferung

Wenn das Trienter Konzil dem protestantischen „Sola-scriptura“-Prinzip das katholische Zwei-Quellen-Prinzip der kirchlichen Offen-

barungsvermittlung (Schrift und Überlieferung) entgegensetzte, so bedeutete das insofern einen Fortschritt im Glaubensverständnis, als durch die Konzilsentscheidung aus dem gesamten kirchlichen Bestand an nicht (-inspiriert) geschriebenen Überlieferungen die „apostolischen Traditionen“, soweit sie Glaube und Sitten betreffen, deutlich abgehoben und an Rang und Würde eines Offenbarungsquells der Heiligen Schrift an die Seite gestellt wurden mit der ausdrücklichen Erklärung: beide würden von der Kirche „*pari pietatis affectu ac reverentia*“ aufgenommen und in Ehren gehalten (Denz. 783). „In dem ‚*pari pietatis affectu*‘ dürfte das eigentlich Neue liegen, das durch das Konzil ins Glaubensbewußtsein der Kirche gehoben wurde.“<sup>1</sup> Das führte nun katholischerseits im Zug der nachtridentinischen Kontroverstheologie zu einer Auffassung über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung als Offenbarungsquellen, die der vorsichtig gefaßten Formulierung des tridentinischen Dekretes nicht voll entsprach. Hatte das Konzil zwar mit Bestimmtheit von zwei Offenbarungsquellen geredet, so hat es doch nicht der Ansicht Vorschub leisten wollen, als ständen Schrift und Überlieferung so einander gegenüber, daß sich der Vollgehalt der Offenbarung über beide verteilte, wie es in der Tat vom Catechismus Romanus — also wenige Jahre nach Abschluß des Konzils — wie selbstverständlich in seinem Prooemium ausgesprochen erscheinen mochte: „*Omnis autem doctrinae ratio, quae fidelibus tradenda sit, verbo Dei continetur, quod in scripturam traditionesque distributum est*“ (cap. 12). Nun hat aber das Konzil, wie uns die Akten belehren, das „*partim-partim*“ im vorläufigen Entwurf des Dekrets gestrichen und durch das unbestimmtere „*et*“ ersetzt: „*Hanc veritatem et disciplinam (sc. evangelii) contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus*“ (Denz. 783). „Mit dem ‚*et*‘ ist das Konzil einer Entscheidung ausgewichen, weil diese Frage noch nicht entscheidungsreif war.“<sup>2</sup>

Nun ist man erst neuerdings dem lehrgeschichtlichen Entwicklungsbild der tridentinischen Verhältnisbestimmung der zwei Offenbarungsquellen — Schrift und Tradition — nachgegangen und will folgendes festgestellt haben: 1. Das tridentinische Konzilsdekret über das Verhältnis von Schrift und apostolischer Tradition sei unter dem nachhaltigen Einfluß der vortridentinischen Kontroverstheologie im Sinn der zwiefältig auf Schrift und Tradition aufgeteilten und sich ergänzenden Offenbarung mißverstanden worden; 2. Zu dieser Entwicklung hätten vor allem drei Komponenten beigetragen: a) „die ein-

<sup>1</sup> J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen: Die mündliche Überlieferung (hrsg. v. M. Schmaus), München 1957, 166.

<sup>2</sup> Geiselmann a. a. O. 163.

seitige Berücksichtigung der vortridentinischen Theologen“; b) „die völlige Außerachtlassung des Traditionsstromes, der von Irenäus bis Vinzenz von Lerin und darüber hinaus durch das ganze Mittelalter reicht; c) der Zeitgeist und das Lebensgefühl im Barock, die mit ihrer Neigung zu raumfühligen Anschauen und Denken dem „partim-partim“ des auf Schrift und Tradition aufgeteilten Offenbarungsganzen entgegengekommen seien; 3. Die Folge aber sei die gewesen: „eine bedauerliche Verengung der Traditionstheologie und eine Erstarrung im Gespräch mit der reformatorischen Theologie über die Grundlagen unserer christlichen Existenz“<sup>3</sup>.

Ob und wieweit es nun richtig sein mag, die nachtridentinische Sprechweise von einem Enthaltensein der Offenbarung „partim in scriptura — partim in sine scripto traditionibus“ als ein Mißverständnis der zu Trient definierten Lehre von zwei Quellen der auf uns überkommenen Offenbarung anzusehen, darf hier und jetzt auf sich beruhen bleiben. Es braucht hier auch nicht die Frage untersucht, geschweige denn entschieden zu werden, ob es außer der lehramtlichen Definition über den Umfang des Schriftkanons, die nur aus der Offenbarung geschöpft, aber nicht durch die Schrift selber voll entschieden sein kann, noch andere sichere Beispiele einer nur mündlichen, d. h. nicht in der inspirierten Schrift niedergelegten apostolischen Überlieferung gebe.

Auf die Frage: „Welche Dogmen basieren eindeutig auf einer ‚mündlichen‘ Tradition, die auch nach der Schrift noch ‚mündlich‘ geblieben ist?“ antwortet K. Rahner mit dem Bescheid: „Man müßte mit Beispielen kommen, die überzeugend sind. Ich weiß *sicher* nur eines, das aber aus der Natur der Sache heraus eine Sonderstellung hat und darum eben nicht Beispiel für andere Fälle ist: der Umfang des Schriftkanons. Bei allen anderen Fällen, die man anzuführen pflegt, müßte deutlicher gezeigt werden, daß eine dauernde explizite Tradition bis zu den Aposteln vorliegt und nicht nur eine frühe theologische Explikation eines zunächst Impliziten, das enthalten ist in Wahrheiten, die auch in der Schrift greifbar sind.“<sup>4</sup> Aus der Väterzeit haben wir ein umstrittenes Beispiel an der Gültigkeit der Ketzertaufe, die Vinzenz von Lerin für eine Schriftwahrheit, Augustinus hingegen für eine solche der rein traditionellen Bezeugung hielt. In reformatorischer Zeit schienen die katholischen Verteidiger es nicht allzu leicht zu haben, wenn sie bei der Benennung von Beispielen für Glaubenslehren, die *nicht* in der Schrift enthalten sind, kaum mehr aufzuzählen wußten, als den Abstieg Christi zur Hölle und die Jungfräulichkeit Mariens „post partum“. Eine bemerkenswerte Kühnheit aber spricht aus den Worten J. Kuhns um die Mitte des vorigen Jahrhunderts: „In der Tat wird man in dem ganzen Umfang des kirchlichen Lehrbegriffs keinen dogmatischen Satz finden, für den sich nicht die Prämissen, aus denen er auf eine ganz

<sup>3</sup> Siehe zum Ganzen bei Geiselman a. a. O. 168 ff., bes. 174 f.

<sup>4</sup> Über die Schriftinspiration: ZKTh 78 (1956) 157 Anm.

ungezwungene und einfache Weise hervorgeht, oder nicht wenigstens Anknüpfungspunkte in den heiligen Schriften nachweisen ließen.“<sup>5</sup>

Wichtig aber, weil von weittragender Bedeutung, ist jenes Ergebnis der schon erwähnten lehrgeschichtlichen Untersuchung von Geiselman über die Vor- und Nachgeschichte der tridentinischen Verhältnisbestimmung zwischen Schrift und nichtgeschriebener Tradition, wonach das nachtridentinische Mißverständnis der tridentinischen „et“-Formel im Sinn einer „partim-partim“-Formel erst im Lauf eines allmählichen und mühsamen Prozesses überwunden worden sei. Das Ergebnis aber wäre dies gewesen: „Am Ende dieses Prozesses stehen statt der selbständig nebeneinanderstehenden Teile von Schrift und apostolischen Überlieferungen die beiden Ganzen von Schrift und Tradition, die aber als solche nicht nebeneinanderstehen, sondern als organische Glieder in dem übergreifenden Ganzen der Kirche stehen.“<sup>6</sup>

Für die gegenwärtige Untersuchung würde sich aus dieser Anschauung heraus eine Auffassung von Einheit und Ganzheit der Schrift ergeben, die drei Teilaussagen unter sich befaßt. *Erstens* wäre der Schrift hinsichtlich des Offenbarungsganzen eine inhaltliche, wenn auch nur relative Vollständigkeit zuzuerkennen. *Zweitens* wäre — abgesehen von dem aus der Natur der Sache heraus abseits stehenden und als einzigartigen Sonderfall gesondert zu beurteilenden Fall der neutestamentlichen Kanonbildung und authentischen Kanonerklärung — die sonst inhaltliche Vollständigkeit der Schrift als Offenbarungsquelle nur darum als relative und insofern beschränkte anzusehen, weil die Heilige Schrift bestimmte Offenbarungswahrheiten nur im Prinzip und andeutend enthält, die Überlieferung hingegen in auslegender Entfaltung und in lehramtlich-aktoritativem Sinnverständnis. *Drittens* ist das wechselseitige, wenn auch ungleiche „Und“-Verhältnis von Schrift und Tradition umgriffen von dem vor- und übergeordneten Einheitsband der Kirche (der die ganze Offenbarung zugegredacht und anvertraut ist) und ihrer lebendigen Verkündigung, angefangen von dem urapostolischen Kerygma, noch ehe es die Schrift des Neuen Testaments gab, bis herab zur kirchlichen Verkündigung der Gegenwart, in der das apostolische Kerygma und mit ihm die aus ihm hervorgewachsene Schrift und apostolische Überlieferung fortlebt.

Dazu ein *Nachwort* über die Aktualität des Fragenkomplexes und der neuen Sicht, unter die sein theologisches Anliegen heute gerückt erscheint. Kommt ihm doch nicht nur für die systematische Theologie

<sup>5</sup> ThQschr 40 (1958) 29 f., dazu die anmerkungsweise beigefügte Zurückweisung der Behauptung, die Annahme einer (relativen) Vollständigkeit der Schrift stehe im Widerspruch mit der von der Kirche gelehrten Notwendigkeit der Überlieferung. Vgl. Geiselman a. a. O. 204 f. <sup>6</sup> Geiselman a. a. O. 176 f.

wesentliche, ja grundlegende Bedeutung zu; vielmehr stellt er auch in der Kontroverstheologie und im Una-Sancta-Gespräch unserer Tage geradezu die Frage aller Fragen dar. „Wo immer über irgendeinen Punkt das Gespräch zwischen den Konfessionen stattfindet, mündet es über kurz oder lang in die Frage: Schrift — oder Schrift und Tradition? ein Zeichen, daß es sich hier um eine der fundamentalen Fragen, wenn nicht um die Fundamentalfrage handelt.“<sup>7</sup> Nun endet die lehrgeschichtliche Untersuchung von Geiselmann über die vortridentinische, tridentinische und nachtridentinische „Traditions“-Theologie mit dem Ergebnis, es sei notwendig, „unser Gespräch über Schrift und Überlieferung auf eine neue Grundlage zu stellen“<sup>8</sup>. Solches Bemühen käme der Erkenntnis und dem suchenden Willen derjenigen Protestanten entgegen, die sich von der Einseitigkeit des sogenannten Formalprinzips reformatorischer Theologie überzeugt haben und das „Sola-scriptura“-Prinzip der Reformatoren von dem der protestantischen Orthodoxie und ihrer Erben wohl unterscheiden und durchaus nicht feindgegensätzlich gegen das Traditionsprinzip eingestellt sind. „Man kann nicht nachdrücklich genug darauf hinweisen, daß das orthodoxe Verständnis des Schriftprinzips auf einer Gleichsetzung von ‚Gottes Wort‘ und ‚Schrift‘ beruht, die ganz und gar unreformatorisch ist. Luther versteht unter dem Wort Gottes immer die ‚viva vox evangelii‘, das lebendig in der Kirche verkündigte Wort, so daß damit die Geschichte dieser Kirche mitumgriffen ist als das Element, in dem Verkündigung und Weitergabe erfolgen. Trüge die Prinzipienlehre der evangelischen Dogmatik dieser ‚viva vox evangelii‘ Rechnung und ließe sie sich von daher durchformen, so wäre in ihr die echte Zusammengehörigkeit und Einheit von Schrift, Tradition und Kirche geborgen, auf die uns die katholische Arbeit an diesem Problem aufmerksam machen will.“<sup>9</sup>

### Die Einheit der Schrift als Inbegriff der inspirierten Bücher unter der Legitimation des kirchlich sanktionierten Kanons

Wesen und Auktorität, Einheit und Abgrenzung des Schriftkanons sind das zweite, was neben der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition heute von erhöhter kontroverstheologischer, aber auch akuter innerprotestantischer Auseinandersetzung geworden ist. Für das Bemühen um die Erkenntnis des biblischen Menschenbildes und einer biblischen Menschenkunde ist es daher unerlässlich, in der

<sup>7</sup> Geiselmann a. a. O. 125.

<sup>8</sup> Ebd. 131.

<sup>9</sup> H. Rückert; zitiert bei Geiselmann a. a. O. 126.

Kanonfrage zu jener Klarheit gekommen zu sein, die es erlaubt, den Inbegriff der inspirierten Bücher als kanonische Schrifteinheit und abgegrenzte Schriftganzheit ansehen und behandeln zu dürfen.

Als die Reformatoren einen Teil der alttestamentlichen Schriften als „Apokryphen“ aus dem Kanon ausschieden und (Luther vor allem) auch gewisse Schriften des Neuen Testaments — wie den Jakobus-, Judas- und Hebräerbrief sowie die Geheime Offenbarung des Johannes — zwar nicht aus dem Kanon ausschieden, aber „an den Rand des Kanons“ verwiesen, war für die reformatorische Theologie das Kanonproblem aufgeworfen und sollte nicht mehr zur Ruhe kommen. Demgegenüber hat die Kirche auf dem Konzil von Trient, aus dem Bewußtsein heraus, daß ihr mit dem Auftrag authentischer Hut und Auslegung der Schrift auch die authentische Bestimmung des Kanons der Schrift anvertraut sei, die vollwertige Kanonizität auch der sogenannten deuterokanonischen Teile des Alten Testaments in feierlicher lehramtlicher Entscheidung ausgesprochen und damit die Integrität der Schrift für das Glaubensbewußtsein der Kirche ein für allemal gesichert.

Die reformatorische Kanonkritik ging weniger aus historisch-kritischen Gründen hervor als vielmehr aus Gründen bibeltheologischer Art. Man handhabte gleichsam einen Kanon für die Bestimmung des Kanons, indem man als „Kanon im Kanon“ die gut „evangelische Art“, nämlich „Christum zu treiben“, ansah. Als dann im Gefolge der Aufklärung und mit dem Erwachen der historischen Kritik geschichtliche Bedenken auftauchten, die den Anspruch des kirchlichen Schriftkanons zu relativieren schienen, wofern man dem „Sola-scriptura“-Prinzip huldigte, der tridentinischen Zu- und Nebenordnung von Tradition und Schrift seine Zustimmung versagte und in der Kanonfrage keine unbedingt bindende Zuständigkeit des kirchlichen Lehramtes anerkennen wollte, da ergab sich für die evangelische Theologie jene Verlegenheit, die einer ihrer Zeugen und Hauptanwälte, H. Diem, jüngst dahin aussprach: Ist die Entstehung des Kanons in ihrer historischen Bedingtheit erkannt, ist insbesondere erkannt, daß hinsichtlich der Verfasserschaft der neutestamentlichen Schriften des Kanons nicht etwa nur Apostel und Apostelschüler gleichberechtigt dastehen, sondern „wahrscheinlich der 2. Petrusbrief jünger als der 1. Clemensbrief oder die Didache ist, die beide nicht in den Kanon kamen“, muß dann nicht — wie sich tatsächlich zeigt — in der evangelischen Kirche eine erhebliche Verlegenheit herrschen „in bezug auf das Wesen, die Grenzen, die Auktorität und die Einheit des Schriftkanons, weil hier ja der Schriftkanon von der späteren Tradition der Kirche qualitativ unterschieden wird und diese normieren soll“? Und dieser bekannte Zeitdiagnostiker und Sachkritiker der heutigen pro-

testantischen Theologie stellt ausdrücklich die Frage: „Muß die evangelische Kirche angesichts der historischen Forschungsergebnisse diesen Anspruch des Kanons nicht einfach aufgeben und sich mit dem katholischen Verhältnis von Schrift und Tradition begnügen, wie es praktisch viele ihrer Theologen seit langem stillschweigend tun?“<sup>10</sup> Es braucht hier nicht weiter verfolgt zu werden, warum dieser „Ausweg“ aus dem Engpaß abgelehnt und statt der kirchendogmatischen die offenbarungspositivistische Lösung K. Barths vorgezogen wird, der erklärt: „Der erkennbare Kern der Kanongeschichte ist . . . der, daß bestimmte Bestandteile der ältesten Überlieferung sich in der Schätzung und Geltung der Christenheit innerhalb der verschiedenen Kirchen allmählich unter allerhand Schwankungen faktisch durchgesetzt haben, ein Vorgang, den die eigentliche und formelle Kanonisierung durch Synodalbeschlüsse und dergleichen dann nur nachträglich bestätigen konnte. Irgendeinmal und in irgendeinem Maß (neben allem Zufälligen, das diese Schätzung verstärkt haben mag) haben gerade *diese* Schriften kraft dessen, daß sie kanonisch *waren*, selbst dafür gesorgt, daß sie später als kanonisch auch *anerkannt* und *proklamiert* werden konnten.“<sup>11</sup> Die Nähe zur katholischen Auffassung ist ebenso unverkennbar wie der zwischen drüben und hüben trennende Rubikon. Daß wir ohne die Kirche keine für uns sicher erkennbare und authentisch gültige Schrift hätten, ist ebenso wahr wie das augustinische Bekenntnis: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas“ (C. ep. Manich. 5, 6; PL 42, 176). Daß die Kirche kraft ihrer lehramtlichen Zuständigkeit und definitiven Auktorität die göttliche Vorbestimmtheit der inspirierten Schriften für den biblischen Kanon zur Aktualität der Erkennbarkeit für uns bringt, muß wohl jeder zugeben, der in der Heiligen Schrift Gottes Wort an die Kirche und für die Kirche anerkennt. Wenn aber K. Barth von sich bekennt: „Wir wissen, daß wir die Kirche in Sachen des Kanons zu *hören* haben, wie sie auch in Sachen der Auslegung der Heiligen Schrift, auch in Sachen des Dogmas und der Ordnung auf der ganzen Linie zu hören ist“, so steht er dem Wortlaut nach auf katholischem Standpunkt, auf dem er aber nicht steht, sofern er unter „Kirche“ und Kirchengehorsam etwas wesentlich anderes als wir versteht. Die Frage, was *kanonische* Schrift sei, läßt er sich in und von der Kirche vorgeben, bereit, in und mit der Kirche (seines Sinnes) die Antwort sich geben zu lassen, aber nicht von der Kirche, sondern von Gott und seinem Wort, wie es sich als Schriftwort durch seine Inspiration selber ausweist und als kano-

<sup>10</sup> H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bd. II: Dogmatik (München, Kaiser-Verlag 1955. 80, 318 S.) 176.

<sup>11</sup> K. Barth, Kirchl. Dogmatik I 2 (3 1945) 525.

nisch gesetzte Schriftautorität der Kirche auferlegt. Diese (nach Barth) von uns immer und immer neu zu hörende Antwort auf die Frage, was Heilige Schrift sei, „ist an sich eine göttliche und also untrügliche und definitive Antwort; das menschliche Hören dieser Antwort aber, das Hören der Kirche einst und unser eigenes Hören heute, ist ein *menschliches* und also der Möglichkeit des Irrtums nicht einfach entzogenes, nicht ein als solches über jede Verbesserung erhabenes Hören“; mit anderen Worten und der Summe Schluß: „Es wird die Einsicht, daß die konkrete Gestalt des Kanons keine absolut, sondern immer nur eine in höchster *Relativität* geschlossene sein kann, auch im Blick auf die Zukunft nicht einfach zu leugnen sein.“<sup>12</sup>

Damit aber wäre aus Gehorsam gegen das Offenbarungswort Gottes und seine göttliche Antwort auf die Frage, was Schrift ist, der Kirche gegenüber der Gehorsam im rechten Sinne der: von ihr nur eine des Hörens höchst würdige, aber menschlich fehlbare, darum nie untrügliche und definitive Antwort und Entscheidung zu erwarten. Mit solcher grundsätzlichen Ungewißheit, ob die Bibel in allen ihren Büchern und Teilen wirklich inspiriertes und kanonisches Gotteswort ist, ist aber ein zweites, nicht weniger verhängnisvolles Schrifttheologumenon gegeben: mangelnde Gewähr für eine Irrtumslosigkeit der Schrift als Ganzes und in allen ihren Teilen. Es steht also nichts im Wege, Unstimmigkeiten und Widersprüche unter den einzelnen biblischen Schriftstellern oder auch zwischen verschiedenen Aussagen ein und desselben Hagiographen anzunehmen; so etwa zwischen Lukas dem Evangelisten und dem Markusevangelium, zwischen dem Verfasser der Apostelgeschichte und der paulinischen Auffassung vom Christentum, zwischen Paulus und Jakobus, zwischen Johannes und Johannes. Sind doch die biblischen Verfasser bei der Abfassung ihrer Schriften nicht formell Organ der Miturheberschaft im Dienst der Haupturheberschaft des Geistes, der durch den Mund der Propheten und der Apostel zu uns spricht. Vielmehr sind dann die biblischen Schriften Urkunden einer geschehenen Offenbarung, wobei der besondere Eindruck von Offenbarung, wie er in diesem Schrifttum zum Ausdruck kommt, weder schlechthin menschlichen Irrtum ausschließt, noch auch große Wertunterschiede in den einzelnen Offenbarungsurkunden oder auch in ihren Teilen: je nach Art und Erlebnisstärke der erfahrenen Offenbarung, je nach eindrucksmäßiger Empfänglichkeit oder ausdrucksmäßiger Gestaltungskraft der schriftstellerischen Person, je nach der Bedeutsamkeit des dargebotenen Inhaltes oder der akzentuierenden Form der Darbietung.

Wenn dagegen die Kirche unseres Glaubens die gläubige und

<sup>12</sup> K. Barth a. a. O. 526 f.

unbedingte Unterwerfung unter die von ihr als definitiv erklärte Einheit und Ganzheit kanonischer Schrift verlangt, so bedurfte sie für die dafür abgelegte Bürgschaft des Wissens ihrerseits nicht einer formellen Offenbarung und deren Überlieferung aus apostolischer Zeit; es genügt dafür schon die unter dem Geist des Beistandes getroffene, untrügliche Äußerung ihres Lehramtes, für die sie von ihren Gläubigen ein Ja einfordert, das zwar seiner Wurzel nach im „göttlichen Glauben“ an göttliches Offenbarungswort über die Kirche als Treuhänderin der ihr in Schrift und Überlieferung anvertrauten Offenbarung wurzelt, formell aber nur ein Ja des „kirchlichen Glaubens“ an das Eigenwort der Kirche darstellt, das sie als Bevollmächtigte der Verkündigung und Lehre, nicht aber als „os divini oraculi“ in strenger Stellvertretung für Gottes eigene Rede spricht<sup>13</sup>.

Der geschlossene Kanon inspirierter Schriften bietet für eine biblisch-theologische Anthropologie verlässlichste Gewähr jener Einheit und Integrität der Schrift, in welcher Raum und Schranke ihres Arbeitsfeldes beschlossen liegt. Die beiden Komponenten der kanonischen Schrift, Inspiration und Kanon, gehören aufs engste zusammen: Inspiration als Sachgrund der Kanonizität; Kanonizität als Erkenntnisgrund der Inspiration. Inspiration ist hier verstanden *nicht* im Sinn der prophetischen oder apostolischen Inspiration der geisteeingegebenen Offenbarung, *sondern* im Sinn der charismatischen Miturheberschaft einer Schrift, als deren Haupturheber — wie wir auf Grund der Kanonerkenntnis wissen — der Heilige Geist selber „zeichnet“ (um dieses Bildwort hier zu gebrauchen, ohne ein Mißverständnis fürchten zu müssen). Die inspirierende Urheberschaft Gottes, auf der die Schriftinspiration (als Inspiriertheit der Schrift) beruht, gehört aber — heilsgeschichtlich und kirchentheologisch gesehen — zur Kirchenurheberschaft Gottes. Denn die Schrift ist wesentlich ein Buch der Kirche, ihr zugeordnet, gegeben und zu authentischer Obhut und Auslegung anvertraut. Und so wie Schrift als Wort Gottes an die Kirche und durch die Kirche an die Welt erst in der Entstehung der Kirche, im Vollzug ihrer Verkündigung und der daraus erwachsenen Schriftfixierung zur Aktualisierung ihres Wesens als Heilige Schrift gekommen ist, so ist dieselbe Schrift als Verlautbarung biblischer (prophetischer und apostolischer) Offenbarung- und Glaubenszeugen im Raum der Kirche des Alten und des Neuen Bundes Lebensäußerung und Selbstvollzug der Kirche.

Nun bringt es die besondere Kirchenproblematik unter protestantischen Theologen mit sich, daß beim Gegensatz des protestantischen

<sup>13</sup> Auf die alte und heute wieder akut aufgelebte Kontroverse über die Eigenständigkeit der „fides ecclesiastica“ kann und braucht hier nicht eingegangen zu werden.

Schriftprinzips gegen das katholische Traditionsprinzip die Frage erst recht akut wird: Begründet der (neutestamentliche) Kanon die Einheit der Kirche? Wenn in einer dahingehenden Untersuchung E. Käsemann meint, das entschieden verneinen zu müssen, so glaubt er dafür Gründe des Historikers, des Exegeten und des Bibeltheologen geltend machen zu können. Schon im Bild der kanonischen Schriften des Neuen Testaments, das doch nur ein Teilbild der urchristlichen Kirche biete, gewahre man eine Variabilität des Kerygmas, das „nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze“ in sich schließe; schon darum also könne nicht die Rede davon sein, daß der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche begründe; was er begründe, sei eine Vielheit von Konfessionen; und ein Zeichen dessen sei, daß sich auch die gegenwärtigen Konfessionen sämtlich auf den neutestamentlichen Kanon beriefen. Einzig und allein das Evangelium sei es, das die Kirche und ihre Einheit in allen Zeiten und an allen Orten begründen könne. Der Kanon aber sei nicht einfach mit dem Evangelium identisch, weil das, was er biete, noch nicht die Gewähr dafür sei, daß hier mit dem Buchstaben auch der Geist des Wortes Gottes gegenwärtig sei. Sofern er es allerdings sei bzw. je und je neu werde, bezeuge sich im Kanon die Heilige Schrift, in der Schrift aber das Wort Gottes und sein lebendiger Geist. „Wir enden in einer unaufhebbaren Dialektik: Der Geist widerstreitet nicht dem ‚Es steht geschrieben‘, sondern manifestiert sich in der Schrift. Aber die Schrift kann jederzeit zum Buchstaben werden und wird es, wenn sie nicht mehr vom Geist autorisiert wird, sondern in ihrer Vorfindlichkeit Autorität sein und den Geist ersetzen soll.“<sup>14</sup>

Demgegenüber seien zur Verdeutlichung unserer katholischen Auffassung hier abschließend einige Sätze angeführt, in denen K. Rahner unlängst im Zusammenhang seiner neuartigen und tiefgründigen Darlegungen „Über die Schriftinspiration“<sup>15</sup> die geistgewirkte kirchenbildende Funktion der Schrift, näherhin die Schrift als konstitutives Element der Urkirche, herausgestellt hat. Es handelt sich im Grund um eine einzige Fundamentalthese; sie erscheint aber in doppelter Sicht, einmal von Gott her in seiner Schrift- und Kirchenurheberschaft, das andere Mal von der Kirche her, zu deren wesenhaftem und maßgebendem Selbstvollzug es gehört, daß sie Schrift in sich bildet und sich für alle Zukunft in diesen Kanon inspirierter Schrift unwiderfürlich gebunden weiß:

1. „Die aktive, inspirierende Urheberschaft Gottes ist ein inneres Moment der

<sup>14</sup> E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? *Evang. Theol.* 11 (1951/52) 21.

<sup>15</sup> *ZKathTh* 78 (1956) 137 ff.

Kirchenbildung der Urkirche und hat ihre Eigenschaften davon, daß sie dies ist. Gott will Schrift und sich als ihren Urheber und setzt beides dadurch, weil und sofern er sich als Urheber der Kirche handelnd und wirksam will“ (a. a. O. 157).

2. „Indem die Kirche ihre Paradosis, ihren Glauben und ihren Selbstvollzug schriftlich konkretisiert, also Schrift in sich bildet, wendet sie sich als die maßgebende Urkirche an ihre eigene Zukunft, und umgekehrt: indem sie sich als das maßgebende Gesetz, nach dem alle Zukunft der Kirche angetreten ist, für diese Zukunft konstituiert, bildet sie Schrift“ (a. a. O. 156).

Damit ist die kanonische Einheit des Schriftkorpus, die zunächst als rein äußere, gesetzliche erscheinen könnte, als eine höchst innerliche, organische, pneumatisch-ekkesiologische aufgezeigt, was für die auf Einheit und Ganzheit der Schrift angewiesene biblische Anthropologie von höchster und maßgebender Bedeutung ist.

Die kanonische Einheit und Ganzheit der Bibel schließt die Vielzahl und Vielfalt der Dokumente beider Testamente zu einem authentischen Korpus inspirierter Schriften zusammen, dessen Stellung und Bestimmung innerhalb der Kirche es uns verbietet, hier von einer „Religion des Buches“ zu sprechen. Innerhalb dieser vom Kanon her formal bestimmten Einheit, Ganzheit und Geschlossenheit der Schrift werden die schriftstellerischen Eigentümlichkeiten der einzelnen Verfasser und ihrer Quellen, die Verschiedenheit literarischer Gattungen und der vorliterarischen Werdeformen nicht aufgehoben, sondern gewahrt, bestätigt und der Forschung grundsätzlich offengehalten. Dazu kommt der inhaltliche Reichtum, der bei aller menschlichen Nähe und bei oft allzu menschlichem Niveau immer wieder ein geschichtlich Unvergleichbares und geheimnisvoll Übermenschliches in den Blick treten läßt. „Es hat das Alte und es hat das Neue Testament je darin seine Besonderheit, daß jenes den kommenden, dieses den gekommenen Messias bezeugt. Es ist im Alten Testament das Gesetz von den Propheten darin unterschieden, daß im Gesetz die Berufung Israels, in den Propheten die Leitung und die Zucht des schon berufenen (Israel) durch das Wort Jahves das Material der in beiden vorliegenden Weissagung bildet; und so im Neuen Testament die Evangelien von den Apostelschriften darin, daß die Evangelien auf die der Auferstehung entgegenweisenden Worte und Taten Jesu, die Apostelschriften hingegen von der Auferstehung her auf die durch diese beleuchtete und veränderte menschliche Lebenssituation zurückblicken.“<sup>16</sup> Das Charakteristische dieser Besonderungen und Unterschiede bleibt grundsätzlich gewahrt, auch wenn die Grenzen mitunter fließend sind. Das muß ja gerade der Theologe zugeben, der die Fließlichkeit der Grenzen zwischen den charakteristischen Gestalten exegetisch feststellt und erklärt: „Es gibt Gesetzliches bei den Pro-

<sup>16</sup> K. Barth a. a. O. 533.

pheten und Prophetisches im Gesetz, Evangelisches in den Apostelschriften und Apostolisches in den Evangelien.“<sup>17</sup> Und selbst dort, wo der individuelle — persönliche wie schriftstellerische, zeit- und milieubedingte — Unterschied der biblischen Zeugen besonders klar in Erscheinung tritt, hebt er die innere Verwandtschaft vom Zeugnisinhalt her nicht auf. „Jesaja ist nicht Kohelet, und Paulus ist nicht Jakobus. Aber wie wird auch dieser Unterschied, so unaufhebbar er offenbar ist, relativiert durch die Einheit dessen, was durch alle diese Individuen gesagt wird!“<sup>18</sup>

### Die Einheit der Schrift als Offenbarungszeugnis

Weder die Kanonizität der Schrift noch ihr Sachgrund, die Inspiration, besagten, rein begrifflich gesehen, daß uns in der Heiligen Schrift göttliche Offenbarung gegeben sei, d. h. formelle Selbstbezeugung, inhaltlich bezeugende Selbsterschließung und Mitteilung von Wahrheiten. Jedoch bezeugt die uns konkret gegebene Schrift die über Menschen ergangene göttliche Heilsoffenbarung. Als göttliche Offenbarung hat sie zweifellos Einheit und Zusammenhang, aber gewiß nur eine solche unbeschadet der göttlichen Freiheit, in der sie ergangen ist. Diese Einheit wird also nur aus der Schrift als dem Offenbarungszeugnis zu entnehmen und nicht von außen heranzutragen sein, falls man nicht ein begriffliches oder auch geschichtliches System anstelle des offenbarten Sinnanzuges, also statt Gott sich selbst, vernehmen will. „Wir werden es der Offenbarung schon selbst überlassen müssen, sich wie überhaupt, so auch in ihrer Einheit und Ganzheit auf den Plan zu führen. Wir haben sie nie hinter uns, wir können ihr immer nur nachgehen.“<sup>19</sup>

Nun ist aber das Offenbarungswort Gottes, so wie es uns in der Schrift konkret gegeben ist, Zuwendung Gottes an Menschen, gezielte Rede auf den Menschen zu, auch wo es nicht gerade in formeller Anrede an ihn geschieht. Und das ist für biblische Offenbarung und ihre Einheit in göttlich-souveräner Freiheit eigentümlich, wenn auch im Hinblick auf die andere Offenbarungsweise — die mündliche Offenbarung — nicht ausschließlich: „Der in der Offenbarung angededete und in Anspruch genommene Mensch gehört als solcher mit zu ihrem Inhalt, mit in die Offenbarung selbst hinein.“<sup>20</sup> Wenn von irgendwoher sonst, so erhellt gewiß hieraus, daß biblische Anthropologie mit der Einheit der Schrift als Offenbarungszeugnis aufs engste verbunden ist. Es geht aber in der Schrift nicht nur um den *Menschen*,

<sup>17</sup> K. Barth ebd.

<sup>19</sup> K. Barth a. a. O. 536.

<sup>18</sup> K. Barth ebd.

<sup>20</sup> Siehe ebd. 538.

sondern letzteigentlich immer um *den* Menschen, den Gottmenschen Jesus Christus, so daß sich damit von selbst auch der Anstoß des Denkens aufhebt, ob Gottes Wort, das geschriebene wie das ungeschriebene, nicht letztlich immer und eigentlich *Gott* meine und von Ihm rede.

Die in der Schrift bezeugte Offenbarung ist eine geschichtliche, und zwar eine heilsgeschichtliche. Gehört doch selbst die „Schöpfungsgeschichte“ (begrifflich paradox, biblisch nicht!) zur biblisch-heilsgeschichtlichen Urgeschichte, die in die Geschichte Israels mündet und damit jene bundesgeschichtliche Phasenfolge heraufführt, in der sich das gottmenschliche Geschichtsthema vom Reich Gottes darbietet und in der Person des Gottmenschen seine Offenbarungsmittelpunkt hat und erweist. Dann aber ergibt sich für unsere Fragestellung nach dem Zusammenhang und Verhältnis von Einheit der Schrift und biblischer Anthropologie eine Reihe von Aussagen, die vom inhaltlichen Charakter der Schrift als Offenbarungszugnis her begründet sind.

Da ist zunächst die Erkenntnis, daß es sich in der formal inspirierten, kanonisch sanktionierten Schrift nicht um ein Konglomerat zum Teil höchst ungleichartiger und ungleichwertiger Dokumente handelt, wie es einer profan vielleicht sehr eindringlichen, aber doch nur außenseitigen und darum nicht wesensgerechten Beurteilung erscheinen möchte. Man kann ja die Bibel als das Korpus jener literarischen Erzeugnisse und Kulturdenkmäler ansehen, die den Inbegriff der hebräischen Nationalliteratur ausmachen. So hat sie seinerzeit die aus der Aufklärungszeit hervorgegangene und doch schon wieder von ihr merklich abgeschwenkte Generation des Dichtertheologen Herder (mit seinem Frühwerk „Vom Geist der hebräischen Poesie“ 1782/83) und des mit ihm befreundeten und gleichgesinnten Orientalisten und Begründers der bibelkritischen Einleitungswissenschaft, J. G. Eichhorns, gesehen. Man war sich darin einig, die Bibel zunächst menschlich, als „homo humanus“ lesen zu müssen und im universalgeschichtlichen Zusammenhang der Bildungsstufen der Menschheit sehen zu lassen. Überdies aber gelte es, den besonderen morgenländischen, semitischen und völkisch-nationalen Bedingungen der Rasse und des Blutes, des Bodens und der Geschichte dieser Kultur und Literatur nachzugehen, sich „mit biegsamer Seele“ in die uns zunächst vielleicht fremde Art einzufühlen und „mit den Ebräern ein Ebräer zu werden“ (Herder). Vieles von der unvergleichlichen und doch auch wieder nächstvergleichbaren Eigenart, von den überragenden Vorzügen wie auch unverkennbaren Grenzen läßt sich vom allgemeinsittlichen und religiösen, vom humanitären und künstlerischen Gesichtspunkt her sehen, würdigen und begrenzen; aber das Eigentliche der Bibel liegt tiefer,

wie Herder jedenfalls selber erkannt, wenn auch nicht richtig und klar herausgestellt hat. Erkennt doch selbst Barth bei ihm an: „Herders Ziel war in der Bibel wie überall der ‚Gang der Geschichte‘, der ‚Geist Gottes‘, d. h. bei ihm: das unerfindbar Besondere, Tatsächliche, Wunderbare, wie es in diesem Volk Israel und später von den Aposteln als Überlieferung empfangen und weitergegeben worden ist.“<sup>21</sup>

Das „unerfindbar Besondere, Tatsächliche, Wunderbare“ in der Geschichte Israels und ihrer endgeschichtlichen Erfüllung im neuen Israel kann von der natürlichen historischen Vernunft erkannt und bei hingebender Erkenntnisbereitschaft angesichts der biblisch bezeugten, heilsgeschichtlichen Offenbarung auch gar nicht übersehen werden. In dieser Verknüpfung natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisse nach ihrer objektiven, intentionalen Seite stellt sich die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Einheit der Schrift und einer biblischen Anthropologie unter dem besonderen Aspekt dar: Ist die Einheit der Schrift als Offenbarungszeugnis vereinbar oder unverträglich mit der Annahme einer „doppelten Offenbarung“, genauerhin: mit einer biblisch bezeugten Doppeloffenbarung?

Die Annahme einer „doppelten Offenbarung“ ist zwar nicht eine Unterscheidungslehre schlechthin zwischen Katholiken und Protestanten, aber bei weitem der größte Teil der nichtliberalen protestantischen Theologie spricht gegenwärtig noch ein scharfes Nein zur katholischen Position. Die klassischen Grundtexte für die katholische Berufung auf biblische Aussagen einer Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung (sie stehen im alttestamentlichen Weisheitsbuch 13, 1 ff., sodann in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes 1, 18 ff.; 2, 14 ff. und in den beiden Berichten über die paulinische Missionstätigkeit Apg 14, 15—17; 17, 24—29) sind für eine biblische Anthropologie von wesentlicher Bedeutung, finden aber auch wesentlich verschiedene Beurteilung und Auslegung je nach der Auffassung von Wesen und Wesenseinheit, Inspiration und Kanonizität, Freiheit oder Nichtfreiheit von Selbstwiderspruch oder sonstigem Irrtum der Schrift.

Wenn im Weisheitsbuch der gottgeoffenbarten Weisheit und Würde der wahren Gottesverehrung der verächtliche Ursprung und die gottverhaßten Formen der Götzenbilder, die Torheit und Verwerflichkeit des Götzendienstes entgegengehalten werden, so steht die Unentschuldbarkeit — die geringere des Naturkultdienstes, die größere des Schnitzbildendienstes — nicht weniger im Vordergrund als in den beiden ersten Kapiteln des Römerbriefes. Dort wie hier entwertet das

<sup>21</sup> K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Ihre Vorgeschichte und ihre Geschichte*, Zollikon-Zürich 1947, 798.

nicht die Tatsache, daß der Weisheitslehrer der Spätzeit des Alten Bundes und ihm gegenüber der Apostel in einer hellenistischen Umwelt mit den besonderen Einflüssen einer stoischen, kosmotheistischen Naturphilosophie eine natürliche Gotteserkenntnis vertreten, die einer besonderen äußeren oder inneren Offenbarung nicht bedarf. Mit welchem Recht aber will man der beim alttestamentlichen Weisheitslehrer wie beim Heidenapostel herausgekehrten *Verantwortlichkeit* für die versäumte Gottesverehrung, trotz der aus der Schöpfung klar bezeugten Gotterkennbarkeit, den biblischen Beweiswert für eine natürliche Gotterkennbarkeit aberkennen? (Von einem „System natürlicher Theologie“ ist sowieso dort nicht die Rede.) Etwa weil „die Behauptung der natürlichen Gotteserkenntnis bei Paulus eingeklammert ist von Aussagen über Gottes Zorn und menschliche Schuld“ und weil obendrein nach demselben Paulus „diese Gotteserkenntnis nicht zum *δοξάζειν* und *εὐχαριστεῖν* (Röm. 1,21), sondern zur *ἀσέβεια* und *ἀδικία* im *κατέχειν*, im Niederhalten der Wahrheit, geführt (V. 18) und so den „Zorn Gottes“ heraufbeschworen hat (V. 18)?<sup>22</sup> Eine wahre Unentschuldbarkeit beim Fehlen einer Vorgabe von echter Willens- und Handlungsmöglichkeit annehmbar finden oder nicht — das allerdings ist von jeher kontroverstheologischer Widerstreit protestantischer und katholischer Auffassung und Schriftauslegung im Zusammenhang der Frage über Wesen und Folgen der Erbsünde<sup>23</sup>.

Übrigens erkennt man an, daß in der Apostelgeschichte, speziell in der Areopagrede (17, 24—29), die „*theologia naturalis*“ als „*praeambula fidei*“ positiv zu wertende, propädeutische und missionarisch zu verwendende Funktion habe. „Wenn der Areopagredner sich auf die Einheit des Menschengeschlechtes in seiner natürlichen Gottverwandtschaft und auf seine natürliche Gotteserkenntnis bezieht, wenn er sich dafür auf die Altarinschrift und das Zeugnis heidnischer Dichter beruft, so reklamiert er damit die heidnische Geschichte, Kultur- und Religionswelt als Vorgeschichte des Christentums.“<sup>24</sup> Aber damit gerade erweise er sich als ein anderer Paulus als der genuine Paulus der Briefe und *ihrer* Theologie, in der nicht von Gottverwandtschaft und Gottgemeinschaft, sondern vom sündigen und erlösten Menschen, von Gnade und Christusgemeinschaft die Rede sei. Trotz der Begeisterung des Verfassers der Apostelgeschichte für die universale Heidenmission und trotz seiner Verehrung für den größten Heidenmissionar finde sich bei ihm kein einziger paulinischer Gedanke; und wie er sich in

<sup>22</sup> So Ph. Vielhauer: *Evang. Theol.* 10 (1950/51) 4; ebenso H. Lehmann: *Evang. Theol.* 11 (1951/52) 110.

<sup>23</sup> Siehe zur üblichen protestantischen Auffassung etwa H. Thielicke, *Theologische Ethik I*, Tübingen 1951, Nr. 830 ff. <sup>24</sup> Ph. Vielhauer a. a. O. 5.

seiner Christologie (die in der Areopagrede gänzlich fehle) anderwärtig als vorpaulinisch erweise, so in seiner Gesetzesauffassung, Eschatologie und in der Bejahung einer natürlichen Theologie als nachpaulinisch. Die gemeinsame tiefere Wurzel seiner ganzen, von Paulus abweichenden Anschauung sei die ihm eigene Kombination alttestamentlicher und hellenistischer Gedanken in seiner Geschichtstheologie. „Die Einheit der Kirche aus Juden und Heiden ist nicht im  $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$   $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ , sondern in der vorgegebenen Einheit des Menschengeschlechtes begründet, und diese wird erst in der Kirche realisiert. Das Objekt des göttlichen Handelns ist das ganze Menschengeschlecht, und dieses Handeln wird als eine Heilsgeschichte verstanden, deren Anfang die Schöpfung, deren Ende die Apokatastasis und deren Mitte die evangelische Geschichte als Stadium auf dem Heilswege ist . . . Er steht mit den Voraussetzungen seiner Geschichtsschreibung nicht mehr im Urchristentum, sondern in der werdenden frühkatholischen Kirche.“<sup>25</sup> — Daß diese Auffassung gegen katholische Prinzipien einer biblischen Hermeneutik verstößt, ist klar; hier in unserem Zusammenhang und im Hinblick auf unser gegenwärtiges Anliegen ist es jedenfalls ein handgreiflicher Beweis für den Zusammenhang der Fragen: Offenbarungseinheit der Schrift und das bibeltheologische Problem einer „doppelten Offenbarung“, was wiederum nur eine Unterfrage war der von uns zu untersuchenden Gesamtfrage: Einheit der Schrift und biblische Anthropologie.

### Die geschichtliche Einheit der biblischen Offenbarung und Offenbarungsbezeugung

Die Tatsache einer geschichtlichen Einheit in der Ereignisfolge der göttlichen Heilsoffenbarung und ihrer biblischen Bezeugung braucht hier nicht erst eigens noch einmal unter Beweis gestellt, geschweige denn zur Darstellung gebracht zu werden; sie kann füglich unterstellt bleiben und ist hinreichend damit gekennzeichnet: daß Christus in Person die einheitgebende Mitte und Höhe der heilsgeschichtlichen Linie biblischer Offenbarung ist, die sich von der prophetischen Verheißung und Erwartung im Alten Bund über den Messias und die messianische Fülle der Zeit in den zwischenendzeitlichen Äon unter der apostolischen und nachapostolischen Verkündigung bis zur zweiten Ankunft Jesu Christi hin erstreckt. Jesus Christus als *die* Offenbarung schlechthin und in Person, darum die eine und allumgreifende, nicht bloß relativ höchste, sondern schlechthin absolute, umfaßt objektiv auch die Schöpfungsoffenbarung, die zwar einer natürlichen Erkenntnisordnung an sich zugeordnet ist, ihrer zielbestimmten Seins-

<sup>25</sup> Ebd. 15.

ordnung nach jedoch der einen und einzigen Heilsordnung ein- und untergeordnet ist, die in Christus als dem Haupt der Menschheit ihre unbedingte Sinnmitte und universale Heilsbedeutung hat.

Diese von der Offenbarung der Schrift her auferlegte und aufweisbare Primatstellung Christi in der Menschheit und in ihrer einheitlichen Heilsgeschichte hat für die biblische Anthropologie ebenso tiefreichende wie weittragende Folgerungen, die sich kurz dahin zusammenfassen lassen, daß man sagt: Es kann nur eine christologisch begründete biblische Anthropologie geben. Sofern allerdings die besondere Heilsoffenbarung nicht die natürliche Offenbarung des Schöpfers in seinem Schöpfungswerk aufhebt, sondern bestätigt und sogar (wie oben gezeigt) eigens noch biblisch bezeugt, lassen sich aus den biblischen Offenbarungsurkunden eine Unmenge von menschildlichen und menschenkundlichen Zügen zusammenstellen, die grundsätzlich auf ontisch-noetischer Naturebene liegen, auch wenn sie — wie etwa das profane alltägliche Bild menschlichen Daseins, Gehabens und Gebarens — wurzel- und zielhaft auch diese Naturordnung wiederum unter die eine geschichtliche Heilsordnung befaßt, wie wir sie aus der biblischen Offenbarung und ihrer Ausrichtung auf Christus hin kennen.

Insofern ist es richtig, zu sagen: Der einzige Mensch schlechthin ist Jesus, der Gottmensch; denn in ihm ist die letzteigentliche und nur durch den ungeschuldet freien Gnadenwillen und Aufruf Gottes zu ermöglichende Möglichkeit vollkommensten Menschseins zur Erfüllung gebracht. Diese Möglichkeit und diese ihre Verwirklichung kennen wir nur aus der Offenbarung, erfahren mit ihr aber zugleich, daß vor Gott und von ihm her unserem Menschensein — dem seinsnatürlichen wie dem gnadenhaft-übernatürlichen — jenes Mensch-, Bild- und Sohnsein Christi zum Urmaß gesetzt ist, wodurch alles nachbildliche Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf (in Natur wie Übernatur) an den einmaligen, unüberbietbaren Urbildfall gebunden bleibt. Insofern also ist es richtig, zu sagen, daß wir erst an Christus erkennen und somit von ihm, dem Offenbarer schlechthin und in Person, erfahren, *wer* und *was* der Mensch sei. Aber auch für diese Erkenntnis aus der biblischen Offenbarung bedarf es schon einer Vor-erkenntnis und eines Vorverständnisses dessen, was Mensch dem Wort nach meint und dem Sinn nach besagt. Gerade das aber wird von der neureformatorischen biblischen Anthropologie bestritten, weil es dem biblischen Offenbarungsernst des Satzes: „Jesus ist *der* Mensch schlechthin“, Abbruch täte. Denn Jesus die einzige Erfüllung der Menschlichkeit ohne Fehl zusprechen dürfe man nur, „wenn man gleichzeitig die Sicherung hinzufügt, daß die ‚humanitas‘ nicht als ein vorgegebener Begriff verstanden sein kann, in dem man ein Wissen

um den Menschen zum Ausdruck brächte, das man vor und abgesehen von Christus hätte; in diesem Fall würde Christus nur eine Idee des humanum erfüllen bzw. erfüllen sollen, die unserem eigenen und souverän produzierenden Bewußtsein entstamme“<sup>26</sup>.

Spricht man von einer christologisch begründeten biblischen Anthropologie, der offenbarungseinheitliche Grundlage mit der heilsgeschichtlichen Einheit des biblischen Offenbarungszeugnisses gewährleistet ist, so kann das nicht in dem Sinn gemeint sein, als werde mit der biblischen Christologie ein Anfang schlechthin für die biblische Anthropologie gefordert und geboten. Aber frei von einem Offenbarungspositivismus und Bibeltheologismus ist der von K. Rahner herausgestellte Gesichtspunkt einer wechselseitig ungleichen Erhellungstheologie: „Einen absoluten Ausgangspunkt kann und soll die Christologie für eine Ontologie (und darin vor allem für eine Anthropologie) gar nicht bilden. Daß trotzdem rücklaufend die Christologie wieder zu ontologischen und anthropologischen Aussagen dienen kann, zeigt die Parallele zur philosophischen Gott- und Welterkenntnis: Gott wird von der Welt her erkannt; und trotzdem kann man auch von Gott her sagen, was Welt ist.“<sup>27</sup> Auf den Fall der christologisch fundierten biblischen Anthropologie angewandt, würde das vor allem besagen: Für die heilsgeschichtliche Sicht der biblischen Christologie und der auf sie gegründeten biblischen Anthropologie käme es darauf an, Kategorien und Formeln zu finden, zu entwickeln oder auch neu zu bilden, die dem Feld des Personalen und der personalen Begegnung, des Geschichtlichen und der heilsgeschichtlichen Entscheidung besser gerecht würden als die bisherigen begrifflichen Hilfsmittel einer Real- oder auch Existentialontologie. Dahin geht ja wohl die Frage bei K. Rahner: „Könnte es nicht eine Formel der Heilsgeschichte als der fortschreitenden geschichtlichen Inbesitznahme der Welt durch Gott, als der immer gleichzeitig deutlicher und verhüllter werdenden Erscheinung Gottes in der Welt als seinem quasi-sakramentalen Mysterium geben, in der der Christus als der Höhepunkt dieser Geschichte und die Christologie als die *schärfste* Zuspitzung der Formulierung dieser Geschichte erschienen, wie natürlich auch umgekehrt die Heilsgeschichte als Präludium und Ausführung der Geschichte Christi?“<sup>28</sup>

### Die Verkündigungseinheit der Schrift

Die Offenbarung als Wort und Anrede Gottes an die Menschen will vom Menschen gehört und als Gottesrede erkannt sein, um ihre

<sup>26</sup> H. Thielicke a. a. O., Nr. 843.

<sup>27</sup> K. Rahner, Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 186 f.

<sup>28</sup> A. a. O. 187.

Anerkennung zu finden und zur Wirkung zu kommen. Ergeht das biblische Offenbarungswort zunächst nur an den unmittelbaren Einzelpfänger im geschichtlich einmaligen Ereignis seiner Stunde, so ist es doch nicht ihm allein zugedacht. Es ist ja nach dem Zeugnis der Offenbarung selber Heilswort dessen, der — „reich für alle, die ihn anrufen“ — jedem Rettung und Heil zusagt, „der den Namen des Herrn anruft“ (Röm 10,13). Daran knüpft der Völkerapostel an und stellt aus dieser Heilzuversicht heraus die bekannte Fragenkette: „Wie sollen sie aber ihn (den Herrn) anrufen, wenn sie nicht an ihn glauben? Wie an ihn glauben, wenn sie nicht von ihm gehört haben? Wie von ihm hören, wenn niemand predigt? . . .“ (Röm 10, 14 f.).

Seit der Reformation gehört es zu den bis heute immer wiederkehrenden Ein- und Vorwürfen gegen die katholische Kirche, daß sie das eigentliche Wesen der Verkündigung verkannt, ihre Betätigung verfälscht, ihre wahre Schätzung verloren habe. Trotz reger Predigt-tätigkeit sei unter Katholiken die eigentliche Verkündigungspredigt zum Aschenbrödel herabgesunken, weil sie nicht mehr biblisch zu predigen wisse. „Der entscheidende Einwand der Reformation gegen die römische Kirche ist, daß diese nicht mehr *predigen* kann. Die Stimme Christi ist dort durch die Schrift und ununterscheidbar von dieser Kirche in die Tradition der Kirche eingegangen, und sie kann jetzt bloß noch *durch* den Mund der Kirche, aber nicht mehr kritisch *zu* der Kirche reden. Die Verkündigung durch das kirchliche Lehramt, das Christus und den Heiligen Geist sich einverleibt hat, kann nur noch von einem Selbstgespräch der Kirche mit ihrer Tradition Zeugnis geben, aber dieses nicht durchbrechen.“<sup>29</sup> Den echten Verkündigungsvorgang in biblisch sendungsgerechter Predigt wiederhergestellt und die Bibel selbst wieder als den eigentlichen Predigttext wiederentdeckt zu haben, das sei das große und bleibende Verdienst der Reformation, dessen praktische Bewährung sich immer neu im Ereignis der Verkündigung erweise als Erfahrung der Selbstgewißheit des Glaubens unter der Selbstevidenz und Selbstauslegung der Schrift, ohne Bevormundung von außen her — sei es durch eine dogmatische Lehre, sei es durch ein kirchliches Lehramt, falls ein solches sich mit seiner Lehrzucht über die Schrift und ihre alles richtende Autorität und Funktion stelle.

Die reformatorische Anbahnung einer nach urchristlichem Vorbild erneuerten biblischen Verkündigungspredigt im innerkirchlichen Raum und im missionarischen Vorgehen nach draußen sei — so wird heute wieder mit besonderem Nachdruck protestantischerseits betont — auf

<sup>29</sup> H. Diem, Theologie als kirchliche Wissenschaft. Bd. II: Dogmatik, München 1955, 190 f.

dem Tridentinum durch eine *Lehre* von der Schrift und darauf aufgebauter Lehre aus der Schrift „paralysiert“ worden, das heißt, es sei das Anliegen der Verkündigung von der Ebene des Anrufes und der Entscheidung verschoben worden auf die Ebene gegenständlichen Beredens aus unverbindlicher Distanz. Das aber sei nun auch umgekehrt wiederum der nachreformatorischen Auseinandersetzung der protestantischen Orthodoxie zum Verhängnis geworden, weil sie sich in der kontroverstheologischen Polemik auf jene gegenständliche Ebene einer Lehre von der Schrift habe abdrängen lassen, statt bei der Selbstrechtfertigung und Selbstausslegung der Schrift und ihrem Gebrauch als Ort und Zeit der kerygmatischen Gott- und Wahrheitsbegegnung zu verharren<sup>30</sup>.

Soll nun von der Verkündigungseinheit der Schrift die Rede sein, so bedarf es zur Feststellung dessen, was hier „Verkündigung“ meint, der Befunderhebung aus der Schrift selbst, um deren Einheit es geht. Das allgemeine Vorverständnis von „Kundgabe“ ganz allgemein darf und muß dabei füglich unterstellt werden. Das besondere und eigentliche Verständnis des biblischen Leitwortes „Verkündigung“ ergibt sich aus dem biblischen Befund selber dahin, daß Gottes Wort an bestimmte Menschen ergangen und dieses Gotteswort nun durch Menschen an Menschen ausgerichtet werde. Da es sich nun bei der Verkündigung von Gottes Wort im biblischen Sinne nie um selbstangemaßtes Tun handelt, so kann der legitime Vorgang des Kerygmas, wie bei einem Herold, immer nur erfolgen auf Grund von Sendung und Auftrag, Vollmacht und Beglaubigung. „Wie sollen sie verkündigen, wenn sie nicht gesandt sind?“ fragt Paulus (Röm 10, 15). Und es gilt in biblischer wie in systematischer Theologie als ausgemacht: „Das ‚apostelein‘ läßt sich vom ‚keryssein‘ nicht trennen; ist doch im ‚keryssein‘ selbst schon in gewisser Weise das Moment der Sendung enthalten.“<sup>31</sup> Wer gesandt ist, spricht und handelt nicht nur in Bevollmächtigung, sondern auch in Stellvertretung, wenn es auch nicht schon immer und gleich eine solche des direkten und formellen Vikariates zu sein braucht. Wenn der Herr sagt: „Wer euch hört, hört mich; wer euch verachtet, verachtet mich“ (Lk 10, 16), so trifft das schon zu bei einer nur mittelbaren Stellvertretung kraft Sendung und Auftrag Christi.

<sup>30</sup> Vergleiche wie H. Diem (a. a. O. 203 f.) an dem Beispiel von E. Käsemann zu zeigen versucht, daß infolge jener gegenständlichen, kritischen und lehrunterschiedlichen Haltung gegenüber der Schrift es gar nicht mehr zu derjenigen Begegnung kommen könne, die der Vergewärtigung des richtenden Gotteswortes im gegenwärtigen Vorgang der verpflichtenden Verkündigung gemäß wäre. Dabei scheint ihm „der heute weitverbreitete Versuch, die Verkündigungsgeschichte in Existentialien verbindlich zu machen, die moderne Form, ein Theologumenon an die Stelle des Geschehens selbst zu setzen“ (204).

<sup>31</sup> G. Friedrich: Theol. Wörterbuch III, 712.

Auch wenn man den Sinn dessen, was „Verkündigung“ im biblischen Sinn meint, nicht bloß an diesem oder jenem Wort des Urtextes oder der kanonischen Übersetzungen abzählt, sondern das Vollbild durch Heranziehen des ganzen Wort- und Sippenfeldes mit den entsprechenden Äquivalenten zu gewinnen trachtet, ergibt sich, daß ein beträchtlicher Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Testament besteht, der — was Zahl und Gewicht angeht — entschieden zugunsten des letzteren ausfällt. Es bezeugt eben die Schrift, daß es in der messianischen Erfüllung der im Alten Bund vorangekündigten Heilszeit um jene besondere Art der Verkündigung geht, die als Proklamation der Heilsbotschaft schon irgendwie das zugleich schafft, was sie verkündet (analog so, wie die Proklamation eines Gesetzes Gesetzeskraft zur Folge hat). Dieses heilbringende Verkünden und verkündende Heilschaffen ist natürlich ein anderes bei der Verkündigung des sich selbst verkündigenden Jesus, ein anderes bei der apostolischen Verkündigung von Jesus als dem Christus. Dort wie hier vollzieht sich Offenbarung in der Verkündigung, wenn auch auf ungleiche Art und so, daß beider Art sich wiederum wesentlich unterscheidet von der Offenbarung im Verkündigungswort der alttestamentlichen Prophetie<sup>32</sup>.

Innerhalb des Alten Testaments wird man bei den Propheten mehr an Verkündigung erwarten als in den Gesetzes- oder in den Weisheitsbüchern. Man wird allerdings nicht übersehen dürfen, daß Gesetz und Geschichte und Prophetie, Thora und Psalter und biblische Weisheitsliteratur alle, wenn auch nicht auf gleiche oder gar einerlei Weise, von göttlicher Sendung, prophetischer Offenbarung und typologischer Bedeutung durchsetzt sind. Ist also die Schrift des Alten Testaments schon insofern Ausdruck von Gotteswort, das im Weg der Verkündigung an die Menschen ergangen ist, so gilt erst recht vom Neuen Testament (und von ihm zurückblickend auch wieder erst recht vom Alten Testament): „Gott sendet nicht Bücher, sondern Boten zu den Menschen.“<sup>33</sup> Der Boten sind viele, aber letztlich ist es nur *eine* Botschaft, die sie alle verkünden: das kommende bzw. das

<sup>32</sup> Wenn im griechischen Alten Testament die Vokabel „keryssein“ zahlenmäßig nicht groß (33mal) und die entsprechende hebräische Grundlage obendrein sehr uneinheitlich ist, so kann man schon daraus erkennen, daß „dem Verb die hervorragende Stellung, die es im Neuen Testament hat, im Alten Testament nicht zukommt“ (G. Friedrich: Theol. Wörterbuch III, 700). Läßt schon der Wechsel in der Übersetzung den Mangel an festumrissener Bedeutung der Vokabel erkennen, so daß jedenfalls „keryssein“ „kein geprägter Ausdruck für irgendeine bestimmte Verkündigung im Alten Testament ist“, dann kann es auch kaum noch befremden, wenn wir „wider alles Erwarten *selten* ‚keryssein‘ als Ausdruck für die Predigt der Propheten finden“ (siehe ebd. 699). Daß die prophetische Predigt dennoch Verkündigung sein wollte, wer wollte das bezweifeln?

<sup>33</sup> Siehe bei G. Friedrich a. a. O. 712.

in Jesus, dem Messias, gekommene Reich Gottes. Denn dieses Reich ist auch der Inhalt der Selbstverkündigung Jesu: die „autobasileia“ in seiner Person (um mit Origenes zu reden). Und darin liegt Begründung und Mitte der Verkündigungseinheit der Schrift in Entsprechung zu der dafür vorausgesetzten biblischen Offenbarungseinheit.

### Lehreinheit der Schrift?

Wir kommen zum schwierigsten Punkt der Verhältnisbestimmung: Einheit der Schrift und biblische Anthropologie. Anthropologie ist Kunde vom Menschen im lehrhaften und lehrbaren Sinne. Frage: Hat biblische Anthropologie in der Schrift überhaupt eine in sich geschlossene Basis von Lehre, aus der sich dann allenfalls ein biblisches Menschenbild und gegebenenfalls auch eine biblische Lehre vom Menschen gewinnen ließe, wie immer es sich noch mit der angestrebten Erkenntnis einheitlicher Zusammenschau verhalten möchte?

Um es gleich vorweg zu sagen: Eine biblische Einheit als Lehrgestalt — eine Lehreinheit der Schrift — gibt es jedenfalls nach der vorherrschenden protestantischen Theologie von heute *nicht*. Im Gegenteil, man legt es neben so vielen anderen Gravamina der altprotestantischen Orthodoxie des 17. und 18. Jahrhunderts zur Last, von der genuin reformatorischen Auffassung der Schrift als „Verkündigungseinheit“ abgefallen zu sein in eine dogmatische Auffassung der Schrift als „Lehreinheit“. Es gelte, diesen verhängnisvollen Schritt rückgängig zu machen, wenn man aus dem Engpaß des problematischen Schriftgebrauchs in der kirchlichen Praxis und ihrer Prüfung, Kritik und Rechtfertigung in der Theologie herauskommen wolle.

Im Hintergrund steht der Verdacht, daß auch dieser Wandel von der reformatorischen zur nachreformatorischen Schrifttheologie durch die Vorherrschaft jener Interessen verschuldet sei, die schon einmal in frühkatholischer Zeit und nachmals so oft aufs neue die Hellenisierung des Christentums bewirkt habe. Im übrigen wird zugegeben, daß auch die Vertreter einer dogmatischen Schrifttheologie nicht etwa den Verkündigungscharakter der Schrift leugneten; es wird ihnen nur vorgeworfen, diesen primären Charakter der biblischen Heilsbotschaft ungebührlich in den Hintergrund treten zu lassen. Daß zudem Lehren und Lehre ein Moment in der Verkündigung sei, wird ebenfalls wohl allgemein zugegeben<sup>34</sup>, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß „didaskalia“ im Sinn des Neuen Testaments selbst dort, wo das Wort

<sup>34</sup> „Die Begriffe ‚keryssein‘ und ‚didaskein‘ werden weithin im Neuen Testament nicht nur nebeneinander, sondern fast synonym gebraucht. Es ist jedenfalls kaum möglich, Verkündigung und Lehre als zwei verschiedene Tätigkeiten voneinander zu unterscheiden und auseinanderzuhalten“ (H. Diem a. a. O. 145).

häufig und herrschend ist (in den Pastoralbriefen), nicht auf das Wissen in selbständiger Einsicht abzielt, wie es nach griechischem Sinn zu verstehen wäre<sup>35</sup>. Wie Kerygma auf Glaube zielt, Glaube aber immer ein Moment des Verstehens mit einschließt, so ist dem Kerygma notwendig auch ein Lehren und eine Lehre eigen, die von der Heilsbotschaft der Verkündigung gar nicht abzulösen ist. Kommt doch der Glaube aus dem verstehenden Hören, das Hören aus dem verstehbaren Wort, das Wort aus der sich selbst bezeugenden Offenbarung. Die Schrift aber ist sowohl Zeugnis von Gottes Offenbarung wie auch Selbstverlautbarung von Gottes Wort. Die aus dem Zeugnis der Schrift (ihrer Bezeugung von Tatsachen und von Wahrheiten) zu gewinnende Glaubensüberzeugung wird zum Bekenntnis, das so, wie es aus der Verkündigung gezeugt ist, sich in Verkündigung bezeugt und als werbendes Bekenntnis zum „martyrein“ im johanneischen Sinne wird.

Was sagt die Schrift selbst über das Verhältnis von Verkündigung und Lehre? Was sagt vor allem das Neue Testament dazu? Wie zwischen der Selbstverkündigung Jesu und der apostolischen Verkündigung über Jesus zu unterscheiden ist, so auch zwischen dem Lehren Jesu und der Lehre von Jesus, da beides je beiderseits ein unablässbares Moment von der Verkündigung darstellt. Nach der synoptischen Darstellung von Jesus, „dem Meister“ (didaskalos), unterscheidet sich Lehren und Lehre Jesu von der rabbinischen Lehrweise und Lehrüberlieferung, an die er in gewisser Hinsicht anknüpft, schon dadurch allein: „Die im Rabbinat eingetretene Depravierung der Lehre, welche diese von dem Handeln des Bundesgottes isoliert und dadurch verabsolutiert, wird durch das Lehren Jesu dahin korrigiert, daß das Lehren wieder zu einem Moment innerhalb des durch die Verkündigung geschehenden Gnadenhandelns Gottes wird.“<sup>36</sup> Jesu Lehrtätigkeit und Lehre setzt sich fort im Lehren und in der Lehre seiner Jünger, die er sendet und die in seinem Namen lehren. Der wichtigste Inhalt dieser Lehre ist die in der Zeugnispredigt von Jesus, dem Christus, an Hand der Schrift nachgewiesene Erfüllung der prophetischen Verheißungen in dem vom Vater beglaubigten und sich selbst durch Wort und Tat erweisenden Messias der Welt. Das ist doch immerhin klar ausgesprochener objektiver Lehrinhalt, nicht erfundener und nicht erfindbarer, nicht spekulativer und nicht gnostischer, nicht griechischer und nicht gemeinmenschlicher, sondern eben

<sup>35</sup> „Lehre und Überlieferung werden in das Wort, das den Kyrios ‚proklamiert‘ hineingenommen; es muß seiner Natur nach, da es die einmalige ‚geschichtliche‘ Wirklichkeit ‚Jesus‘ kündigt, auch Lehre, Mahnung, Überlieferung sein. Aber diese Unterweisung nimmt an dem eschatologisch-dramatischen Charakter der ‚Botschaft‘ teil.“ (J. Schniewind: Theol. Wörterbuch zum NT III, 71).

<sup>36</sup> H. Diem a. a. O. 146.

biblisch bezeugter, in Sendung verkündigter, in die Entscheidung rufender Inhalt, in dem sich Lehren und Lehre von der Offenbarung und von der sie bezeugenden Sendung und Verkündigung her unlöslich zum Siegel göttlich beglaubigter Heilsbotschaft verbinden. Diese unverwechselbare Einzigkeit des sich in der Schrift als Verkündigung und Lehre darbietenden Gotteswortes — von dessen Verhältnis zur Überlieferung oben in anderem Zusammenhang die Rede war — ist nicht nur für die biblische Lehre vom Menschen von grundlegender Bedeutung, sondern steht auch mit im Vordergrund des heutigen Gesprächs über eine mögliche Bereinigung katholisch-protestantischer Unterscheidungslehren.

Zunächst ist es noch keine Absage an das katholische Schriftverständnis als „Lehre“, wenn Karl Barth — und er spricht hier ja nicht für sich allein — so nachdrücklich betont: „Gottes Wort ist kein Ding, das zu beschreiben, es ist aber auch kein Begriff, der zu definieren wäre. Es ist weder ein Sachverhalt, noch eine Idee. Es ist nicht ‚eine‘, auch nicht die höchste ‚Wahrheit‘. Es ist *die* Wahrheit, indem es Gottes sprechende Person ist, ‚Dei loquentis persona‘. Es ist nicht ein Objektives. Es ist *das* Objektive, indem es *das* Subjektive, nämlich das Subjektive Gottes, ist. Gottes Wort heißt: der redende Gott . . . Was Gott redet, das ist nie und nirgends abstrahiert von Gott selbst bekannt und wahr. Es wird bekannt und wahr dadurch und darin, daß er selbst es sagt, daß er in Person in und mit dem ihm von Gott Gesagten gegenwärtig ist.“<sup>37</sup>

Mit katholischem Offenbarungs- und Schriftverständnis und dessen Verhältnis zur biblischen Anthropologie ist jedoch sicher *nicht* vereinbar, was R. Bultmann und seine Anhänger gegen jede Form von biblischer Lehrobjektivität immer wieder geltend machen. Sie geben zwar zu, daß zum biblischen Kerygma ein bestimmtes Verstehen gehöre, so wie zum Glauben immer auch eine vorgegebene Denkstruktur und deren kerygmatisch erfüllte Denkgestalt unerläßlich sei. Wie aber Kerygma wesentlich Anrede sei, weil Verkündigung dessen, was in der Offenbarung als Anrede an den Menschen gemeint und beabsichtigt war, so reduziere sich die in der Verkündigung und in der zugrunde liegenden Offenbarung einbeschlossene Lehre auf eine dem Menschen dargebotene Möglichkeit des Selbstverständnisses und die damit vom Menschen geforderte Entscheidung und Entschlossenheit zu seinem wahren Selbst. Diese Möglichkeit und Entscheidbarkeit war dem Menschen an sich von der Schöpfungsordnung her gegeben, ist ihm aber in der Erlösungsordnung erst durch und in Christus wiedergeschenkt. „Der Mensch lernt sich im Licht der Erlösungsoffenbarung nicht an-

<sup>37</sup> K. Barth, Kirchliche Dogmatik I 1 (5 1947) 141.

ders verstehen, als er sich immer schon verstehen sollte angesichts der Offenbarung in Schöpfung und Gesetz, nämlich als Gottes Geschöpf, als begrenzt und unter Gottes Anspruch stehend, der ihm den Weg in den Tod oder in das Leben eröffnet. Bedeutet die Offenbarung in Jesus das Heil als ein sich in Jesus Wissen und damit sich Verstehen, so bedeutet die Offenbarung in der Schöpfung nichts anderes als dieses sich in Gott Verstehen im Wissen um die eigentliche Geschöpflichkeit.“<sup>38</sup> Die Schöpfung als Setzung und Besetzung, als Anruf und Anspruch des Schöpfers, bedeutet für den Menschen die Chance seines wahren Selbstseins in Welt vor Gott. „Die Offenbarung aber, die geschöpflich-ursprüngliche oder die heilsmittlerisch-erlösende, gibt dem Menschen nicht ein Welt- und Selbstverständnis im Sinn einer Weltanschauung, die man hat und versteht, bejaht und anwendet. Sie redet den Menschen an, und zwar daraufhin, daß er sich in ihr — der anredenden Offenbarung und offenbarenden Anrede — selbst verstehen lerne. Das aber bedeutet: „daß er (der Mensch) je sein Jetzt, den Augenblick, als einen durch die Verkündigung qualifizierten verstehen lernt. Denn das Sein im Augenblick ist sein eigentliches Sein.“<sup>39</sup>

Ein solches Verständnis von Offenbarung, Schrift und Verkündigung schließt Lehre im intentional-objektiven, real-bedeutsamen, auf geschichtlichem Zeugnis über geschichtliche Tatsachen beruhenden Sinn von heilsgeschichtlicher Bedeutsamkeit aus. Das geht aus Frage und Antwort bei Bultmann, die sachlich bis heute immer die gleichen geblieben sind, klar hervor: „Was ist also geoffenbart worden? — Gar nichts, sofern die Frage nach Offenbarung nach Lehren fragt, nach Lehren etwa, auf die kein Mensch hätte kommen können, nach Geheimnissen, die — wenn sie mitgeteilt sind — ein für allemal gewußt werden. Aber alles, sofern dem Menschen die Augen geöffnet sind über sich selbst und er sich selbst wieder verstehen kann.“<sup>40</sup> Das ist zwar Einheit der Schrift und nicht nur eine solche des anredenden Offenbarungswortes in der Schrift, sondern auch eine solche des darin implizierten Verstehens im gläubigen Hören. Die biblische Theologie und bibeltheologische Anthropologie kann dann nur sein die Auslegung des im Glauben selbst angelegten Verstehens in Sätzen, die nicht Gegenstand des Glaubens sind, sondern Gedanken des Glaubens, in denen sich das gläubige Verstehen — das gläubige Gott-, Welt- und Selbstverständnis des Menschen — expliziert. Der Versuch einer Systematik solcher bibeltheologischen Sätze wäre Dogmatik; und es würde also — im Rahmen etwa des Neuen Testaments — eine biblische Anthropologie der Versuch sein, aus den neutestamentlichen Schriften alle Glaubensaussagen über den Menschen zu sammeln und zur syste-

<sup>38</sup> R. Bultmann, *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, Tübingen 1929, 39.

<sup>39</sup> R. Bultmann a. a. O. 40

<sup>40</sup> R. Bultmann a. a. O. 38

matisch gegliederten Darstellung zu bringen. Mehr als ein Versuch könnte es nicht sein, da ihm keine definitive Lösung, sondern immer nur die relative gemäß der je geschichtlichen Situation beschieden wäre.

Diese existenztheologische biblische Anthropologie hat ihre geistige Vaterschaft bekanntlich in Kierkegaards Existenzdialektik. Nach seinem großen Gegenspieler — als den Kierkegaard Hegel ansah — sollte die objektive Wahrheit des Christentums als ein Moment in der Selbstbewegung des Geistes erweislich sein; „im äußersten Gegensatz dazu will die Existenzdialektik Kierkegaards zur wahren Subjektivität verhelfen, indem sie den Menschen veranlaßt, als Christ zu existieren; das bedeutet aber keinen Verzicht auf die objektive Gültigkeit des Christentums, bzw. des Faktums der christlichen Offenbarung; vielmehr hat er diese einfach vorausgesetzt, indem er sie der kirchlichen *Dogmatik* entnahm.“<sup>41</sup> Gerade das aber habe die Wiederentdeckung Kierkegaards um die Jahrhundertwende und die Kierkegaardrenaissance in der Zeit nach 1918 verkannt oder übersehen. „Man meinte, seine Existenzdialektik für sich allein übernehmen zu können, ohne zu beachten, daß sie nur als Korrektiv zu der Lehre und Verkündigung der Kirche möglich und sinnvoll ist.“<sup>42</sup> Wenn der dänische Theologe tatsächlich zum relativistischen Verständnis der dogmatischen Wahrheiten beigetragen hat, so ist das gegen seine Intention und sein Prinzip gewesen. „Erst langsam hat man es gemerkt, daß der subjektiv existierende Denker Kierkegaard alles andere wollte als dem objektiv gültigen Denken den Abschied geben, daß er vielmehr mit der größtmöglichen Leidenschaft des Denkens sich um die Objektivität in der Subjektivität bemühte, um die Verwirklichung der allgemein gültigen objektiven Wahrheit in der Subjektivität eines einzelnen existierenden Menschen.“<sup>43</sup> Es ging Kierkegaard noch gar nicht um Aufhellung existentialer Daseinsstrukturen, um die sich Heidegger bemüht, von dem sich Bultmann für das Formale der phänomenologischen Methode abhängig weiß und bekennt; es ging dem Dänen bei seinem Existenzproblem nur um die ontisch-existentielle Aufgabe des Verhaltens als gläubiger Christ, um die Aufgabe, wie man ein wahrhafter Christ wird. Und wenn er im transzendentalphilosophischen Sinn die Wahrheitsfrage stellt, so tut

<sup>41</sup> H. Diem a. a. O. 22 f.

<sup>42</sup> H. Diem a. a. O. 23.

<sup>43</sup> H. Diem a. a. O. 24. — Diese bedeutsame Feststellung ist wichtig für die Beurteilung der Bultmannschen Existentialtheologie. Siehe darüber in dem angezogenen Werk von H. Diem die immer wiederkehrende Bezug- und Stellungnahme, auf die hier nicht eigens hingewiesen zu werden braucht, da das detaillierte Inhaltsverzeichnis darüber schon hinreichende Verweise bringt. Es sei aber beiläufig bemerkt, was hier nicht nebensächlich sein dürfte: Von den verschiedenen Veröffentlichungen des Verfassers über den Dänen wurde sein Buch über „Die Existenzdialektik von Sören Kierkegaard“ (Zollikon-Zürich 1950) von der Sören-Kierkegaard-Gesellschaft in Kopenhagen preisgekrönt.

er es im alten Subjekt-Objekt-Schema und findet die Übereinstimmung von Denken und Sein „in dem konkreten Akt der Existenz des Denkenden, der sein Dasein unter seine Verantwortung nimmt und so zugleich als der einzelne und als der allgemeine Mensch existiert. In diesem ganz prägnanten Sinn gilt für ihn: ‚Die Wahrheit ist die Subjektivität‘ und umgekehrt: ‚Die Subjektivität ist die Wahrheit‘.“<sup>44</sup>

Dann allerdings stellt sich auch das Problem zwischen Einheit der Schrift und biblischer Anthropologie anders dar. Der realontologische Aspekt der biblischen Anthropologie bleibt gewahrt; der existentialtheologische untergreift ihn vom vor-ontologischen Fundamentalverständnis des menschlichen Daseins her (um in der älteren Terminologie von Heidegger zu reden). Das Problem einer biblischen Lehreinheit aber stellt sich nunmehr nicht in der Einseitigkeit nicht-objektivierbaren Glaubensverstehens, jedoch auch nicht in der Blulleere eines vom Lebensakt abgelösten, objektivierenden Denkens von Glaubensgegenständen. So bedauerlich es nun ist, wenn irgendwo und irgendwann zwischen Exegese und Dogma bzw. systematischer Theologie und Schriftauslegung Mängel an Einverständnis herrscht, grundsätzlich braucht jedenfalls keine Kluft und keine gegenseitige Verfremdung zu bestehen. Und wenn die primäre Einheit inspirierter und kanonischer Schrift im Verkündigungscharakter der von ihr bezeugten heilsgeschichtlichen Offenbarung besteht, so ist es doch mit dem Moment der Lehre, das eingestandenermaßen zum Wesen der Verkündigung mit hinzugehört, gegeben, daß Lehre und Lehre in einer irrtumsfreien, weil inspirierten Schrift sich nicht widersprechen können, also auch auf explizite Form ihres einheitlichen Lehrausdrucks zu bringen sind<sup>45</sup>.

Das Insgesamt der Einheit von Schrift und der in ihr gründenden Einheit biblischer Anthropologie ist nicht eine solche der abstrakten und negativen Einheit, auch nicht eine solche des Einerleis in der Vieleinheit, sondern die konstitutive und integrale Einheit, deren Wesensbestand und Wesensintegration sich ergibt aus der Einheit des kanonischen Korpus inspirierter und kirchenbegründender Schriften, aus der heilsgeschichtlichen Offenbarungseinheit, aus der Einheit der Verkündigung und der in Offenbarung und Verkündigung immer schon miteinbeschlossenen Lehre, wie sich deren eine biblische Theologie und Lehre vom Menschen im existenzbeteiligten und doch auch objektiven Hören und Verstehen vergewissern kann und dazu aufgerufen ist.

<sup>44</sup> H. Diem ebd. 25.

<sup>45</sup> Ein besonderer Beispielsfall davon, sind jene Praesymbola und Quasisymbola, die es schon in der Vorüberlieferung der Evangelien gibt und wie sie von den Evangelien in die kirchliche Glaubensregel übergegangen sind.