

## Bemerkungen zu zwei ökumenischen Arbeitsthemen

Das Problem der biblischen Hermeneutik — Die Kirche und das jüdische Volk

VON ERICH DINKLER

Der mir erteilte Auftrag geht dahin, die beiden Themenbereiche zu besprechen, bei denen deutsche Theologen in den letzten Jahren mitgewirkt haben, und ihre in Bristol schon vorgelegten Ergebnisse im Blick auf Uppsala kritisch zu beurteilen. Es handelt sich um die beiden in der Überschrift genannten Themen, zu deren Bearbeitung schon häufiger in der Faith and Order Commission Ansätze gemacht wurden. Der Anstoß zur jetzt abgeschlossenen Arbeit ging von *Montreal* (1963) aus, wo beide Projekte aus den Diskussionen herausprangen und schließlich zur Weiterbearbeitung empfohlen wurden. Das war an sich schon erfreulich, da beide Themen mancherlei und vielschichtige Schwierigkeiten in sich bergen und mehrfach ausgeklammert und verschoben worden waren.

### *I. Zum Bericht: „Die Bedeutung des hermeneutischen Problems für die ökumenische Bewegung“*

Schon im direkten Anschluß an die Konferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal war eine mehrtätige internationale Neutestamentler- und Systematiker-Tagung am gleichen Ort durchgeführt worden, bei der am Leitfaden des Themas „Versöhnung im Neuen Testament“ das Projekt einer biblischen Hermeneutik im ökumenischen Rahmen behandelt wurde. Diese erste Konferenz war im ganzen wenig verheißungsvoll, zeigte aber dennoch, daß man ein weites Stück Weges gemeinsam historisch-kritisch am Text arbeiten kann, sofern und solange man nicht die theologische Frage nach dem Inhalt der Textaussage und seiner Verbindlichkeit stellt. Da aber das ein Ausweichen vor der Aufgabe eines „Verstehens“ des Textes bedeuten würde, so war das ökumenische Projekt einer biblischen Hermeneutik nur noch dringlicher geworden. Zumal dem Neutestamentler schien die Aufgabe direkt geboten, die methodischen Schritte abzustecken, die einerseits ein eklektisches und dann noch harmonisierendes Arbeiten mit Bibelstellen um der Verteidigung systematischer Positionen willen verbieten, und die andererseits ein sachgemäßes Vorwärtsschreiten von der historisch-philologischen Arbeit zur theologischen Sinnfrage, zur kerygmatischen Mitte des Evangeliums, aufzeigen. Dabei war der — vielleicht etwas romantische — Wunsch beteiligt, durch eine eventuelle Wendung der ökumenischen Ar-

beiten von der systematischen und sozialetischen Thematik fort und hin *ad fontes* zu einer Neuorientierung beizutragen, die im Sinne einer bleibend gebotenen Reformation der Kirche von der Schriftautorität her konfessionelle Zäune abträgt. Das „Spiel“ der Konfessions=Dogmatiker — ich gebrauche hier „Spiel“ im positiven Sinne Wittgensteinscher Philosophie — sollte durch das exegetische „Spiel“ der Neutestamentler abgelöst werden, weil hier eine gemeinsame Basis die differierenden Denkbewegungen durchsichtiger und für Kriterien überprüfbarer macht.

Das war jedenfalls die Hoffnung einiger am Projekt beteiligter Exegeten. Der Bericht zeigt Consensus und Dissensus auf<sup>1</sup>. Die Arbeit war auch bei tiefergehenden Differenzen immer fruchtbar — auch wenn manche Enttäuschungen sich ergaben.

Zunächst wurde eine neue Arbeitsmethode versucht, um den regionalen Traditionen stärkeres Gewicht zu geben und um die hermeneutischen Einsichten wirklich aus der Exegese der Texte heraus zu gewinnen bzw. an ihnen ständig zu überprüfen. Nachdem Mai 1964 in Bad Schauenburg—Schweiz ein gemeinsames Projekt sich bei einer primär von Neutestamentlern besuchten Hermeneutik-Konferenz allgemein als wünschenswert erwiesen hatte, wurden fünf Arbeitsgruppen gebildet, die sprachlich und geographisch als praktikabel gelten konnten und deren Arbeit jeweils völlig selbständig geplant und durchgeführt wurde, zusammengehalten allein durch die in Bad Schauenburg formulierten Aufgaben. Es arbeiteten drei Jahre hindurch unter dem Vorsitz des Verfassers:

1. eine britische Gruppe mit Prof. Nineham—Cambridge als Vorsitzendem;
2. eine deutsch=holländische Gruppe mit Prof. Berkhof—Leiden als Leiter;
3. eine französisch=schweizerische Gruppe, geleitet von Prof. Bonnard—Lausanne;
4. eine USA=Neu=England-Gruppe, unter Prof. Amos Wilder—Cambridge als Vorsitzendem;
5. eine USA=Südost-Gruppe, die Prof. Harrelson—Nashville leitete.

Jede dieser Arbeitsgruppen führte während zweier Jahre etwa sechs Wochenend-Sitzungen durch, verfaßte Protokolle und hatte teils vorbereitete Referate, teils auch von allen gemeinsam vorbereitete Exegesen, arbeitete im allgemeinen vom Text aus auf die hermeneutischen Probleme zu. Es wurden biblische und apokryphe Texte gewählt, primär neu- und alttestamentliche Perikopen. Wir wollten eine weitgehende theologische Repräsentanz und erreichten sie auch weitgehend, wie die Namen von J. Barr und Nineham für England, Berkhof und Frau Flessemann—van Leer für Holland, von Rad, Westermann, Smend und Gerhard

<sup>1</sup> Es wird im folgenden verwiesen auf die beiden Berichte, die im Beiheft 7/8 der „Ökumenischen Rundschau“, Bristol 1967, S. 46–58 und 95–110 abgedruckt sind.

Krause in der von E. Grässer und mir als Neutestamentlern ergänzten deutschen Gruppe, wie ferner in den USA die Namen K. Stendahl, A. Wilder, N. A. Dahl und Paul Minear bezeugen mögen. Jede Einengung auf eine Schulrichtung wurde vermieden. Charakteristisch war bei der Zusammensetzung, daß das Alte Testament eher stärker als schwächer in der Repräsentanz und keine der Arbeitsgruppen konfessionell „unter sich“ war. Von der Schlußkonferenz her beurteilt, die Ende April 1967 in Heidelberg den Bericht erstellte und bei der jede Arbeitsgruppe durch zwei Vertreter zugegen war, muß festgestellt werden, daß mit *schonungsloser Offenheit liebevoll miteinander gesprochen wurde* und daß man von gemeinsamer Methodologie noch ebensoweit entfernt gewesen ist wie von gemeinsamen theologischen Ergebnissen.

Ökumenische Einheit kann man nicht machen oder gar erzwingen. Oft ist ein nuancierter Dissensus wichtiger als ein naiv=harmonisierender Consensus. Und wenn man meint, endlich mit hermeneutischen Regeln einen Schritt vorwärtsgekommen zu sein, dann wird plötzlich die Grundsatzfrage ebenso leise wie in der Sache pathetisch gestellt: Inwiefern ist die Voraussetzung unserer Arbeit, daß die Bibel norma normans der Kirche und ihrer Theologie sei, überhaupt ehrlich anerkannt und historisch=kritisch anerkennbar?

Als ein kleines, aber nicht unwesentliches Ergebnis ist zu beachten, daß als Basis der Auslegungsmethode das Einverständnis aller vorlag, die Bibel als literarisches Dokument mit den Mitteln der Literaturwissenschaft zu untersuchen, wie sie auch für profane Texte gelten. Damit wurde eine literarisch=kritische und historisch=philologische Methode bejaht und eine Sonderstellung der biblischen Bücher als „Sakral“-Literatur verneint. Ferner wurde die formgeschichtliche Methode insofern aufgegriffen, als der Bezug auf das Leben — in Israel oder in der Kirche — für das Verständnis des Textes gefordert wurde. Hiermit wurden nicht etwa Schulmethoden bejaht — das Wort „Formgeschichte“ fehlt nicht zufällig im Bericht —, sondern wurde die grundsätzlich wissenschaftliche, d. h. kritische Methode anerkannt und eine sogenannte „pneumatische“ Exegese verworfen. Bislang gab es noch keine ökumenische Verlautbarung, die in so prinzipieller Weise die *historisch=kritische Methode* als für alle Bibelarbeit der Gliedkirchen maßgebliche anerkannte. Es war und ist dem Verfasser nicht unwichtig, daß auch die Systematiker, die mit der Ökumene enger zusammenarbeiten, diesen Punkt als notwendig herauszustellen betonten.

Das in Hinsicht auf die reformatorischen Prinzipien, die von der Alternative von *traditio* und *sola scriptura* bestimmt sind, Interessante ist hierbei, daß in der *scriptura* selbst die *traditio* anerkannt und auch als Problem bejaht wurde. Es entsteht ja nunmehr die Frage: *Welche Schicht ist die normative? Woher beziehen wir die Kriterien, um diese Schicht gegen jene als normierend auszugeben? Ist wirklich das „Alter“ ein Kriterium der Wahrheit? Dann wäre ja die*

Wahrheit eine Frage der Chronologie und von der Sachfrage zu der des Zeitablaufs möglicherweise verfälscht? Gerade weil die Wahrheitsfrage und die Altersfrage auf verschiedenen Ebenen liegen, konnte aber die *καινή διαθήκη* den Alten Bund als in sich erfüllt und aufgehoben auslegen!

In anderer Weise als in Montreal, wo in der Sektion „Schrift und Tradition“ das Normative der Schrift „in der Paradosis des Kerygmas – wie sie die Schrift bezeugt und von der Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist“ – gesehen wurde, wird nun endlich eine *Sachkritik* innerhalb der verschiedenen theologischen Aussagen der Schrift freigegeben und sofort die dem Stande der Bibelwissenschaft gemäße Frage nach „Einheit und Verschiedenheit“ an den Anfang gestellt. Damit wird ein Signal gesetzt: „Die Bibel enthält eine Sammlung von sehr verschiedenen literarischen Traditionen, deren Inhalte oft in Spannung miteinander stehen. Diese Vielfalt ist eines der Hauptprobleme für das theologische Verständnis der Bibel“ (S. 48). Nach einigen Konkretionen heißt es: „Die sich daraus für die systematische Theologie ergebenden Schwierigkeiten sind von uns nicht gelöst worden“ (S. 49). Es wird auch jeweils exemplarisch auf einige derartige „Widersprüche“ im Text der Bibel verwiesen, z. B. auf die für das Problem der bleibenden Erwählung Israels berühmte Differenz bei Paulus selbst: 1. Thess. 2, 14–16 (wo eine beinahe „anti-semitische“ Invektive über die Juden, die unseren Kyrios Jesus gekreuzigt haben, ausgesprochen wird) und Röm. 11, 25 ff. (wo die Rettung ganz Israels vom AT her erhärtet als sichere Zukunft in der prophetischen Form eines Mysterion mitgeteilt wird).

Freilich wäre zu sagen, daß die Schwierigkeiten der sachlichen Spannungen im AT und NT sowie die Widersprüche bei ein und demselben Autor nicht nur solche für die systematische Theologie sind, sondern zuerst und grundlegend solche der Theologie des AT und des NT. Diesen mit dem Stand der Forschung in Einklang stehenden Einsichten, daß nämlich die theologischen Aussagen nicht einfach sich auf „die biblische Lehre“ zurückführen lassen, daß es Irreführung wäre, wollte man die Verschiedenheit der sprachlichen Ausdrucksform und die Verschiedenheit auch des sachlich Gemeinten unterdrücken, ist auch ohne Reflexion auf die Arbeit der Systematiker eine große Bedeutung zuzusprechen.

Natürlich beginnt nun gerade an diesem Punkt die Frage nach der Einheit in der „Paradosis des Kerygmas“, also die Frage der theologischen Hermeneutik. Aber es zeigt sich, daß eben hier kein weiterer Schritt gemeinsam zu tun möglich war. Die Vertreter besonders der angelsächsischen Theologie sahen mit der Feststellung der Verschiedenheit von biblischen Aussagen die Aufgabe der Exegeten und Hermeneuten weitgehend als beendet an. Der Verstehensprozeß sei mit der historisch-exegetischen Feststellung abgeschlossen. Es wurde nicht ganz deutlich, ob dies die Folge oder aber die Voraussetzung jener Ansicht von der theologisch nicht entscheidenden Stellung der Bibel in der Lehrentwicklung der

Kirche ist. Die Kernfrage also, wie trotz der Verschiedenheit theologischer Aussagen die Bibel norma normans der kirchlichen Lehre sein kann und sein muß, blieb offen, weil sie sich — auch in der Ökumene — den nicht durch die Reformation des 16. Jh. geprägten Kirchen gar nicht stellt. Das liturgische Leben wird dort als eine beinahe sakrale Geschichte bleibender Offenbarung angesehen, bei der die Bibel nicht als Korrektiv aufstehen muß, bzw. in der verstehenden Auslegung als Kriterium der Wahrheit zur Sprache gebracht werden kann. — Es ist wohl nicht Ausdruck von Überheblichkeit, wenn wir sagen, daß hier die Verlautbarung hinter der hermeneutischen Diskussion, etwa in der deutschen Theologie, zurückblieb.

Die Besprechung des *Vorgangs der Auslegung* im II. Teil bringt aufs Ganze gesehen nichts wesentlich Neues, ist aber für die ökumenische Bewegung insofern von Bedeutung, als gleich der Einsatz bei der *Frage nach dem Originaltext* genommen und der Hinweis impliziert wird, daß in der Ökumene letztlich und eigentlich für das Alte Testament der *hebräische* Text und für das Neue Testament der *griechische* Text *verbindliche Basis* sein sollten. Schon wenn an diesem Punkte vom Ökumenischen Rat der Kirchen dauernd weiter für das Sprachenproblem (der Bibel und deshalb auch der Theologie!) optiert und die Originalsprachen der biblischen Texte als maßgeblich behandelt würden, wäre beim derzeitigen Rückgang der sprachlichen Anforderungen für das Studium der Theologie (ebenso wie anderer Disziplinen) ein Warnzeichen aufgerichtet. Denn die gemeinsame Sprache in der Ökumene hängt wesentlich mit davon ab, ob wir in den Grundbegriffen der Bibel noch theologisch-semasiologisch identische Inhalte und Vorstellungen präsent haben. Es wird in den Hermeneutik-Thesen die Originalsprache zwar primär im Hinblick auf die immer wieder notwendige Übersetzung der Bibel in die Muttersprache gefordert und gesagt (S. 50): „Wir empfehlen daher, daß jede Kirche über eine angemessene Zahl von Menschen verfügen sollte, die eine echte Beziehung zu den Originalsprachen haben.“ Die Empfehlung hat aber zugleich mit den Sinn, auf die sich in der Geschichte wandelnde Sprache und Begrifflichkeit zu verweisen und innerhalb dieser Flexibilität der Sprache die Möglichkeit der Identität des eigentlich Gedachten festzuhalten.

Es ist dem in unserem Lande oft anzutreffenden exegetischen „Positivismus“ gegenüber gut, daß vor einer zu raschen Rede von „der Bedeutung“ einer Stelle oder Perikope gewarnt wird, da sie eben meist mehrere Bedeutungen hat (— weil die Stelle selbst oft schon eine literarische Geschichte hinter sich hat—). Die Bedeutung der Bilder und Symbole in der biblischen Literatur für den Ausdruck des Glaubensgedankens wird erwähnt, nicht wird von Mythos und Mythologie gesprochen. Es muß ein „ökumenisches“ Dokument die Vielfalt der kirchlichen Traditionen und Kulturen mit berücksichtigen, und die Sachfragen mußten

deshalb losgelöst von der theologischen Diskussion, z. B. unseres Kontinents, losgelöst von der Spezialfrage der „existentialen Interpretation“ behandelt werden. Dadurch erhalten ökumenische Dokumente in der Regel für jeden mitten in der Fachdiskussion stehenden Theologen etwas Unbefriedigendes oder gar Unpräzises. Ich vermag insofern das zum Thema dessen, was wir unter „Entmythologisierung“ verstehen, Gesagte nicht als ausreichend oder gar klärend zu bezeichnen. Es heißt auf Seite 51: „Die Bibel verwendet in reichem Maß Bilder und Symbole. Die auf diese Weise zum Ausdruck gebrachten Gedanken können manchmal nicht anders ausgedrückt werden als durch Bilder und Symbole, und es würde einer Verstümmelung gleichkommen, wollten wir versuchen, ihren Sinn begrifflich auszudrücken. Begriffliche Ausdrücke können den Sinn zu eng und zu präzise fassen. Andererseits kann der Gebrauch einer symbolhaften Sprache unkontrolliert sein, und ein vergleichendes Studium des weitverbreiteten Gebrauchs eines besonderen Symbols in verschiedenen Kulturen kann dazu helfen, das deutlich zu machen, was in ihm grundlegend und wesentlich ist, und somit seine Aneignung durch den modernen Menschen ermöglichen.“ Natürlich vermag man in solchen Aussagen seine eigene Fragestellung nur noch knapp wiederzuerkennen und ist die Tendenz, durch „Kann“-Aussagen nur ja nichts für die Interpretation zu postulieren, deutlich. Andererseits ist in dieser Formulierung die Berechtigung verschiedener Standpunkte in der Interpretationspraxis, die letztlich auch eine Missionspraxis ist, anerkannt.

Im Abschnitt, der auf die „säkulare Forschung“ eingeht – womit die „Profanwissenschaft“ gemeint ist –, wird ausdrücklich auch die Unlösbarkeit der Kirchen- und Theologensprache von der Sprache der Philosophie hervorgehoben. Es wird in diesem Zusammenhang die genaue Beachtung der philosophischen Denkkategorien gefordert und das Problem der modernen Bibelhermeneutik wie folgt exemplifiziert: „Z. B. verstehen diejenigen, die Heideggersche Ausdrücke anwenden, um die christliche Botschaft auszudrücken, und diejenigen, die in der Tradition der Wittgensteinschen Schule der linguistischen Analyse stehen oder phänomenologische Kategorien anwenden, oft die Sprache der anderen nicht. Beim genaueren Erklären der philosophischen Kategorien tritt manchmal klar zutage, daß diese Gruppen den gleichen Gedanken in ihren verschiedenen Kategorien ausdrücken oder zumindest weniger weit voneinander entfernt sind, als sie es zuerst zu sein schienen – obgleich auch das Gegenteil der Fall sein könnte“ (S. 53). Es wird hier zwar nicht klar ausgesprochen, daß seit dem Beginn der Exegese des Neuen Testaments durch die Apologeten des 2. Jh. n. Chr. die Interpretation mit philosophischen Begriffen arbeitet und sich philosophischer Reflexion nie entziehen kann, aber es ist der Hinweis auf die beiden wesentlichen, unser gegenwärtiges hermeneutisches Bemühen prägenden Philosophen gegeben,

ein Hinweis zugleich auf die tieferen Wurzeln mancher Verstehensschwierigkeiten ökumenischer Dialoge.

Einverleibt ist endlich Bultmanns *Begriff des „Vorverständnisses“*, das gegeben sein muß, um überhaupt zu vernehmen und zu revidieren, was falsch war. Die Bereitschaft, unser Vorverständnis in Frage stellen und revidieren zu lassen durch die Texte der Bibel, im Vollzug der Exegese, ist nachdrücklich gefordert und sollte ebenso prinzipiell wie für die Ökumene speziell applikativ verstanden werden.

Im abschließenden *Teil B* werden „*Einige allgemeine Überlegungen*“ vorge-  
tragen. Hier werden die in den Arbeitsgruppen und der Schlußkonferenz deut-  
lich gewordenen Spannungen oder Gegensätze freigelegt. Das über die weit-  
gehende und m. E. tiefgreifende Unterschiedlichkeit der Stellung zur Bibel als  
Kanon oder Norm in der Kirche Gesagte soll hier nicht noch einmal aufgenom-  
men und entfaltet werden. Die Gegensätze und Unterschiede betreffen zuletzt  
alle die *formal bejahte* und meist *praktisch verneinte „Bibelautorität“*. Daß aber  
auch die Reformationstheologen kein Recht zum *καυχῆσαι* haben, möge die  
Frage illustrieren, der wir ja nicht völlig standzuhalten in der Lage sein werden:  
„Leiten diejenigen, die die ausschließliche Autorität der Schrift betonen, ihre Er-  
kenntnis wirklich einzig aus dieser Quelle ab?“ Gemeint ist: Habt ihr in luther-  
rischer Tradition stehenden Exegeten und Theologen nicht:

- a) nur einen Teil der Schrift, nämlich den Römerbrief, als *norma normans*?
- b) neben dem Römerbrief noch Luther als zweiten Kanon der Theologie, und  
zwar den Luther der *Confessio Augustana*?

Der abschließende Paragraph (Seite 57 f.) nimmt Stellung zur Thematik: „Mo-  
derne Biblexegese – Enttäuschung und Hoffnung der Ökumene“ – freilich unter  
der Überschrift: „Vielfalt in der Bibel und in der ökumenischen Bewegung“. Wir  
zitieren den Text:

„Die gegenwärtige Entwicklung der Hermeneutik hat eine besondere Auswir-  
kung auf die Aussichten der ökumenischen Bewegung, vor allem wie diese im  
Ökumenischen Rat der Kirchen verkörpert wird. Bei der Gründung des Öku-  
menischen Rates der Kirchen bestand die feste Hoffnung, die durch Tatsachen be-  
stärkt wurde, daß in den verschiedenen Kirchen und theologischen Schulen auf-  
grund der Entwicklung der sogenannten „biblischen Theologie“ in dieser Periode  
die Bibel mehr und mehr in der gleichen Weise gelesen würde. In ihrer Haupt-  
richtung wurde die Bibel als Einheit verstanden, deren Zentrum die göttlichen  
Taten der Erlösung waren, die von einer mehr oder weniger harmonischen Ge-  
meinschaft von Zeugen ausgelegt wurden. Sie fand in der Bibel eine gemeinsame  
Botschaft, die alle Probleme zu beleuchten schien, mit denen der moderne Mensch  
zu ringen hatte.

Jetzt, zwei Jahrzehnte später, wird die Aufmerksamkeit zusehends auf die  
Verschiedenheit unter den biblischen Verfassern oder sogar auf den zwischen

ihnen bestehenden Widerspruch gelenkt. Theologen erforschen den verschiedenen „Sitz im Leben“ der verschiedenen Schriften und der entsprechend unterschiedlichen Interpretationen der Erlösung. Als Folge hiervon schwand die Hoffnung, daß die Kirchen in der nahen Zukunft die Grundlage eines gemeinsamen Verständnisses der einen biblischen Botschaft finden würden, und zwar in einem solchen Maße, daß in den Augen mancher die neuen exegetischen Entwicklungen die *raison d'être* der ökumenischen Bewegung zu untergraben scheinen.

Diese Entwicklungen können jedoch auch zu einem tieferen Verstehen der Einheit beitragen. Natürlich sind die Unterschiede zwischen unseren Kirchen nur zum Teil auf die Unterschiede im Verständnis des Evangeliums zurückzuführen. Nichttheologische Faktoren sind oft dominierender als die hermeneutischen Unterschiede. Aber insoweit sich unsere konfessionellen Spaltungen auf das unterschiedliche Verständnis der Schrift beziehen, hilft uns das hermeneutische Gespräch zu erkennen, daß ähnliche Unterschiede bereits innerhalb der kanonischen Bücher selbst vorhanden sind. Das Bewußtsein der Unterschiede innerhalb der Bibel wird uns zu einem tiefen Verständnis unserer Spaltungen führen und uns helfen, sie nun eher als mögliche und legitime Interpretationen ein und desselben Evangeliums zu verstehen.

Somit mag die Tatsache, daß Exegeten die Probleme der Verschiedenheit und Einheit auf einer tieferen Ebene als bisher studieren, sich als ein bedeutsamer Schritt für die ökumenische Bewegung erweisen, und es kann eine der wichtigen theologischen Aufgaben sein, die richtigen Folgerungen aus der Erkenntnis zu ziehen, daß der biblische Kanon selbst Einheit und Verschiedenheit ganz am Anfang der Kirche bezeugt.“

Der Tatbestand, daß nicht mehr mit einer vereinheitlichten Theologie der Bibel gearbeitet wird und werden soll, daß auch nicht eine „heilsgeschichtliche Linie“ als Einheit der Bibel postuliert, sondern die vielfältige Geschichte der Theologie des einen Kerygmas als Inhalt der Bibel anerkannt wird, darf als Ergebnis dieses Projektes begrüßt werden. Es ist bei aller Zurückhaltung gegenüber pointierten Positionen doch wohl ein positiver Schritt voran getan worden.

## II. Zum Bericht: „Die Kirche und das jüdische Volk“

Dieses Projekt, ebenfalls aus der Faith and Order Conference zu Montreal von 1963 herausgewachsen, hat eine ganz andere Geschichte durchlaufen. Begonnen wurde mit einer Konferenz in Genf 1964, abgeschlossen mit einer Konferenz in Glion bei Montreux 1966. Anschließend an die erste Konferenz wurde ein Textentwurf an Kirchen, Gruppen und Einzelpersonen hinausgeschickt und um kritische Stellungnahme gebeten. Die sehr zahlreich im Genfer Sekretariat eingelaufenen Stellungnahmen wurden sodann zunächst durchgearbeitet und wertend geordnet, um schließlich einen revidierten Textentwurf in Glion vorzulegen. Hier ergaben drei bis vier harte Arbeitstage einen relativen Consensus, auch wenn dieser nicht die gleiche Einmütigkeit hatte, wie dies bei dem Hermeneutikprojekt der Fall war. Offenbar ist die Theologie der Politik gegenüber weit

mehr allergisch als gegenüber der Philosophie. Denn leider wird die theologische Frage, die in dem Titel anvisiert ist, von sehr vielen als politische Frage mißverstanden, und so mußte schon deshalb der häufig sachlich adäquatere Begriff „Israel“ fallen und durch „jüdisches Volk“ ersetzt werden, um dem Fehlverstehen zu steuern. Aber auch der Begriff des „Juden“ und die Kollektivbezeichnung „Judentum“ sind nicht eindeutig — ebenso wie auch eine Definition schwierig ist. Der Bericht spricht vom „Juden“ oder „jüdischem Volk“ nur dann, wenn sowohl ethnische als auch religiöse Traditionen eine Rolle spielen. Er betont im übrigen sofort eingangs, daß er allein als *eine theologische Verlautbarung* beurteilt werden möchte — wenn er auch Folgerungen in andere Richtungen nicht auszuschließen vermag.

Gerade auf dem Hintergrund des Hermeneutikprojekts und angesichts der Tatsache, daß z. T. gleiche Theologen dort und hier in der Arbeit zusammensaßen, mag beachtlich scheinen, daß hier nicht etwa ein Exemplum für die exegetische Grundlegung theologischer Berichte geliefert wurde, sondern daß alle biblischen Einzelhinweise oder exegetischen Ausführungen fehlen. Dies geschah sehr bewußt. Denn gerade beim exegetischen Einstieg in die Arbeit der ersten Konferenz zu Genf erwies sich, daß die biblischen Zeugnisse zur theologischen Gegenwartsfrage recht uneinheitlich sind, daß manche Aussage im NT bereits eine anti-jüdische Polemik erkennen läßt. Natürlich hätte ein exegetischer Teil zeigen können, warum die thematischen Ausführungen des Apostels Paulus in Römer 9–11 für die Gesamtsicht der Aussage bestimmend sein und wo sie sachkritisch gegen andere Stellen verwendet werden müssen. Aber bei solchem exegetischen Einstieg wäre im Ergebnis vieles derart abhängig von philologisch-historischen oder hermeneutischen Thesen geworden, daß der anschließende theologische Teil sich seines möglichen Effektes beraubt hätte. Deshalb heißt es: „Im Wissen um die Gefahr, eine Meinung auf einzelne Texte mittels eines Schriftbeweises zu gründen, haben wir es vermieden, auf bestimmte Bibelverse hinzuweisen. Wir haben jedoch versucht, dem Gesamtsinn der Bibel treu zu bleiben, und vertrauen darauf, daß die Schriftgemäßheit unserer Aussagen klar hervortritt“ (S. 96 f.). Der anfängliche Gedanke, dem Bericht noch eine Exegese von Römer 9–11 beizufügen, wurde bewußt preisgegeben, weil die Exegese nur die Arbeit eines einzelnen gewesen wäre und bestimmt nicht ein „Schriftbeweis“ für alle Aussagen dieses Berichts hätte sein können. Schließlich fordern manche Themen ihre eigene Methodik und lassen sich nicht einfach modellhaft für jedwede Aufgabe abhandeln. Bei einer auf das Judentum ausgerichteten Studie war es ohnehin notwendig, auch bestimmte Topoi der alttestamentlichen Theologie einzuschließen und insofern von einer kerygmatischen Linie im AT und NT auszugehen, die sich nicht einfach exegetisch absichern läßt. Der Wagnischarakter bleibt der Exegese inhaerent mitgegeben.

Wir zitieren als Beispiel die folgenden Sätze am Anfang der „Theologischen Erwägungen“ (S. 99 f.): „Gott machte sich Israel in besonderer Weise bekannt und zeigte diesem Volk, was sein Wille für die Menschen auf Erden sei. Ihm in Liebe und Gehorsam verbunden, wurde Israel berufen, so zu leben, wie es Gott von seinem Volk will. Auf diese Weise sollte es gleichsam eine lebendige Offenbarung für andere werden, damit auch sie dahin kommen möchten, Gott zu erkennen, zu vertrauen, zu lieben und zu gehorchen. In seinem Handeln mit Israel hatte Gott die anderen Völker im Auge; dies war der Weg, auf dem er zu ihnen kam. Mit anderen Worten, in seiner Liebe zu Israel bekundete sich seine Liebe zur Menschheit; in seiner Erwählung vertrat Israel, ohne seine eigene Besonderheit einzubüßen, die anderen.“ Diese theologische Beurteilung der Rolle Israels als Medium des Handelns Gottes auch an anderen Völkern ist natürlich nicht einfach vom Text des AT her in allen Traditionen erhebbar. Doch ist es auch nicht nur eine vom NT her geprägte Sicht oder „heilsgeschichtliche Theorie“. Es gibt zu viele Belege historischer Art für das zitierte Urteil. Es zeigt sich jedoch bereits im Stil des Berichts, daß der Gegenstand: „Israel“ – „jüdisches Volk“ – „Kirche“ – häufig von berichtender zu bekennender Rede umschlägt. Die Formeln „Wir glauben . . .“ und „Wir sind überzeugt . . .“ zeigen an, daß hier nicht nur historisch oder objektivierend statuiert wird und insofern dem Ganzen auch ein Aufruf-Charakter zur Neubesinnung anhaftet. Daneben ist aber auch die Frage nach dem *Selbstverständnis der Kirche* hier akut, da neben der großen Perspektive von Römer 11 auch andere neutestamentliche Stellen die Fortexistenz des jüdischen Volkes und seine endzeitliche Erlösung durch Christus für das apokalyptische und auch eschatologische Denken der Kirche als signifikant erweisen.

Die Aspekte des Berichts sind zu vielfältig, als daß sie hier einzeln besprochen oder in Auswahl referierend geboten werden könnten. Die Absicht ist durchlaufend erkennbar, einerseits im Bekenntnis zum alleinigen Heil in Christus eindeutig zu sein, andererseits auch das Verbot eines christlichen *καύχημα* dem Juden gegenüber ernst zu nehmen, sowie die Unwandelbarkeit der Liebe und Treue Gottes seinem erwählten Volke gegenüber. Bei dem gleichbleibenden Tenor des Ganzen werden doch wieder die letztlich auf zwei Positionen zurückführbaren *Verschiedenheiten* in der Theologie und auch Missionspraxis der christlichen Kirchen der Gegenwart offen fixiert. *Einerseits* die im Begriff von der Kirche als „Leib Christi“ greifbare Auffassung, daß die Kirche das Erbe Israels übernommen und auch exklusiv das Recht habe, sich als das eschatologische Volk Gottes zu verstehen. Das empirische Israel habe seit der Offenbarung in Christus das angebotene Heil verworfen. *Andererseits* die im Begriff von der Kirche als „Volk Gottes“ charakterisierbare Anschauung, daß es nicht genüge, „nur irgendeine Kontinuität zwischen dem heutigen Juden – ob religiös oder nicht – und dem alten Israel geltend zu machen, sondern daß sie jetzt noch Israel, d. h. noch

Gottes erwähltes Volk seien“. Man möchte darauf hinaus, daß das erwählte Volk Gottes in zwei Teilen seit Ostern da sei: der eine in der Kirche, die Christus annimmt, der andere in Israel außerhalb der Kirche, das trotz der Verwerfung in der Liebe Gottes bleibe.

Die beiden etwas schematisch gegebenen Positionen haben auch ihre Folgen in der Haltung der Kirchen dem gegenwärtigen Judentum gegenüber, speziell in der Frage nach der Mission und der Wahrhaftigkeit des Christentums dem Judentum gegenüber in einer Zeit, die noch unter der dunklen Wolke der Vernichtung von 6 Millionen Juden durch die nationalsozialistische Herrschaft lebt. Es ist ja nicht so, daß sich alle in der Ökumene zusammengeschlossenen christlichen Kirchen völlig schuldfrei gegenüber dem Geschehenen erklären können.

Der Bericht wurde in Bristol angenommen und den Kirchen zum weiteren Studium empfohlen. Es wäre zu wünschen, daß er auch und gerade in Deutschland als Basis für weitere Arbeit in Pfarrkonferenzen und anderen Kreisen benutzt würde. Da es sich um einen aggressiven Bericht handelt, der die gewohnten Wege und Formeln meidet, ist mit manchen Ansatzpunkten für eine Diskussion zu rechnen. Insbesondere wäre der ekklesiologische Horizont der ganzen Frage in den Vordergrund zu holen.

### *Abschließende Bemerkungen*

Die beiden hier mehr glossierten als besprochenen ökumenischen Projekte werden u. W. in Uppsala erneut diskutiert werden, freilich ohne Anwesenheit der bei der Entstehung beteiligten Exegeten. Es muß deshalb noch eine kritische Bemerkung zur Rolle der deutschen Exegese in der Ökumene angefügt werden: Es ist bekannt, daß der vor zwei Jahren in den Ruhestand getretene verdienstvolle Generalsekretär Dr. Visser 't Hooft in seiner Abschiedsrede ausdrücklich auf den ökumenisch destruktiven Einfluß der deutschen Neutestamentler hinwies. Er hat eine theologische Rechtfertigung seines Verdiktes nicht gegeben — soviel mir bekannt ist. Jedoch meine ich, daß die viele Jahre hindurch geübte Praxis der Ausschaltung der deutschen Neutestamentler zum Schaden der Substanz der ökumenischen Arbeit geschah und daß eine ökumenische Bibelarbeit ohne Beteiligung der deutschen Exegeten auf alle Fälle kein wahres Bild der Ökumene bieten kann. Wenn man aus pragmatischen Gründen für die *via media* optieren und der Wahrheitsfrage der biblischen Offenbarung ausweichen will, dann allein kann man die deutsche Exegese dispensieren. Wir meinen warnen zu müssen vor den bequemen Wegen systematischer Harmonisierung und harmonisierender Systematik und möchten die beiden hier glossierten Berichte nachdrücklich als bescheidene Schritte vorwärts bezeichnen, an denen — mit Unterstützung des Kirchlichen Außenamtes der EKD — die deutschen Exegeten Alten und Neuen Testaments einen ge-

wissen Anteil haben. Es ist der Stand der Forschung, besonders im Bericht über die biblische Hermeneutik, berücksichtigt und die Differenziertheit der Lage für die ökumenische Arbeit fruchtbar zu machen versucht worden. Die Ergebnisse haben um so mehr Bedeutung, als in weitausgreifenden regionalen Arbeitsgruppen durch mehrere Jahre hindurch vom Text her zur Abstraktion von „hermeneutischen Regeln“ der Weg gefunden wurde. Und die geleistete Arbeit scheint mir in dem negativen Aspekt — die Bibelautorität ist in den Gliedkirchen des Ökumenischen Rates keineswegs anerkannt! — positiv gewendet werden zu können, sofern man jetzt thematisch die Frage nach der Stellung der Bibel im Leben und in der Lehre der Kirche aufgreift. Wir sind weiterhin der Meinung, daß gerade die Vertreter der Reformationskirchen in der Faith and Order Conference die Schrift als norma normans und damit die Exegese des Schrifttextes als schlüsselhaft zu betonen haben und deshalb alle Versuche abwehren müssen, im ökumenischen Denken und Handeln der Systematischen oder Sozialethischen Theologie einen Vorrang zu bewahren.

## China in Uppsala

VON HANS JOCHEN MARGULL

Die vier chinesischen Mitgliedskirchen des Ökumenischen Rates waren auf der Ersten Vollversammlung 1948 in Amsterdam noch vollständig vertreten. Sie gehörten damit zu den Kirchen, die den Ökumenischen Rat konstituierten und die Frage der verkündigenden, dienenden und einigen Kirche an die in diesem Rat zum Ausdruck kommende ökumenische Bewegung banden. Es handelte sich um den chinesischen Baptistenrat, die Kirche Christi in China, die (anglikanische) Kirche in China und die Kongregationalistische Kirche in Nordchina.

Drei Jahre später war der Kontakt dieser Kirchen zum Ökumenischen Rat der Kirchen abgebrochen. Anfänglich hörte man noch in der Sprache der 1949 ausgerufenen und bis 1950 auf dem Festland durchgesetzten Volksrepublik China von harten Anklagen gegen den Rat und von seiner Ablehnung auf Grund der „imperialistischen“ Bindungen, unter denen er sich des Wesens der Kirche Jesu Christi begeben hätte. Zur Zweiten Vollversammlung 1954 in Evanston und zur Dritten Vollversammlung 1961 in Neu-Delhi kam dann nicht einmal ein Wort von diesen Kirchen, die der Ökumenische Rat selber immer noch zu seinen Mitgliedskirchen zählte und zählt. So tiefgehend war der Abbruch der Beziehungen