

# Heilsgeschichte und alttestamentliche Kanonumgrenzung: Die Ansätze von Karl Rahner und Arnold A. van Ruler im Vergleich

## 1. Einleitung: Modelle zur Begründung der Kanonumgrenzung

Wer das Umgrenztsein des biblischen Kanons systematisch-theologisch begründen will, stößt auf drei mögliche Grundmodelle: Kanon-im-Kanon-Ansätze, die aktual-existentialen Begründung und heilsgeschichtliche Ansätze.<sup>1</sup> Diese Ansätze haben je unterschiedliche Konsequenzen für die Behandlung von Kanondifferenzen, die sich zwischen verschiedenen Kirchen finden, und zwar gerade für die Frage nach der angemessenen Umgrenzung des alttestamentlichen Kanons – für die deuterokanonische Frage.

Kanon-im-Kanon-Ansätze erfordern bekannterweise eine nur lose Umgrenzung des Kanons (so wie eine Oase zu der sie umgebenden Wüste einen fließenden Übergang hat und doch nicht unbegrenzt ist)<sup>2</sup>. Denn in ihnen richtet sich die Aufmerksamkeit auf das Zentrum der im Kanon präsentierten Botschaft, welches, einmal erkannt, ohnehin kritisch auf den Gesamtinhalt des historisch vorgegebenen Kanons angewendet werden kann und soll. Gilt dies für den NT-Kanon, dann genauso (oder noch stärker) für den AT-Kanon, soweit das NT als normierende Größe für das AT angesehen wird. Hier verliert daher die deuterokanonische Frage stark an Relevanz.

Demgegenüber verlangen die beiden letzten Ansätze eine möglichst präzise Kanonumgrenzung. Im aktual-existentialen Ansatz, zum Beispiel bei Karl Barth, ergibt sich eine solche Umgrenzung aus der Erfahrung der Selbstbezeugung des Wortes Gottes, die die Kirche im Umgang mit einer bestimmten Sammlung von Büchern gemacht hat und macht, und die sie wiederum bezeugt. Der einzelne hat im Rahmen des kirchlich bezeugten Kanons, aber auch *nur* dort, diese Selbstbe-

---

1 Vgl. Andreas Hahn: Exkurs: Kanon in systematisch-theologischer Hinsicht, in: *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*, hrsg. von Christian Herrmann, Wuppertal: R. Brockhaus, Gießen: Brunnen 2004, 82–87.

2 Das Bild von der Oase verwendet Inge Lønning: „*Kanon im Kanon*“. *Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, München: Kaiser 1972, 267. Vgl. zu den Kanon-im-Kanon-Ansätzen ausführlicher Andreas Hahn: *Canon Hebraeorum – Canon Ecclesiae. Zur deuterokanonischen Frage im Rahmen der Begründung alttestamentlicher Schriftkanonizität in neuerer römisch-katholischer Dogmatik*, Berlin, Wien: LIT, 2009, 48–56.

zeugung zu erwarten und zu hören, „... ob das Wort Gottes, das hier einst, vielleicht noch nicht von uns selber, wohl aber von den *majores* gehört worden ist, nicht auch zu uns sprechen möchte.“<sup>3</sup> Hier existieren jedoch keine Kanonkriterien, die vom jeweiligen Zeugnis der Kirchen unabhängig wären, so dass Kanondifferenzen nicht mittels einer Kriteriendiskussion ausgetragen werden können – man kann lediglich hoffen, dass das kirchliche Zeugnis sich eines Tages einheitlich präsentieren wird.<sup>4</sup>

Heilsgeschichtliche Ansätze gehen von einem chronologischen Abschluss der Offenbarungsgeschichte aus, aus dem sich ein zeitlicher Rahmen für die Möglichkeit der Abfassung von Offenbarungsschriften ergibt, innerhalb dessen ausgewählte Personen diese Schriften abfassten.<sup>5</sup> Damit ergibt sich ein theologisch-historisches Prinzip, welches den Kanon umgrenzt und Kriterien liefert, die die geschichtlich durch die Kirchen geleistete Kanonaussage überprüfen und auch einsichtig machen können.

Nun arbeiten sowohl katholische als auch evangelikale Begründungen des Kanonumfangs heilsgeschichtlich oder zumindest mit wesentlichen heilsgeschichtlichen Komponenten im Begründungsgang.<sup>6</sup> An dieser Stelle gehen sie zusammen gegen aktual-existentialen Begründungen und Kanon-im-Kanon-Ansätze. In katholischer Theologie hat das 2. Vatikanische Konzil einen heilsgeschichtlichen Ansatz offiziell bestätigt. Besonders in der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ wird dieser entfaltet. In der Konstitution ist auch der Anteil eines der bedeutendsten katholischen Theologen des 20. Jh.s sichtbar, nämlich Karl Rahners. Er hat katholisches heilsgeschichtliches Denken stark geprägt, wie etwa am katholischen systematischen Standardwerk „*Mysterium Salutis*“ deutlich wird.<sup>7</sup> Rahners heilsgeschichtlicher Ansatz ist auch hinsichtlich der altes-

3 Karl Barth: *KD I*, 2, 531 (Herv. im Original); vgl. auch 669ff.

4 vgl. zu Barth ausführlicher Andreas Hahn: *Canon Hebraeorum*, 56–59.

5 In dieser Weise könnte man Oscar Cullmanns Theorie vom Kanons zusammenfassen, vgl. Oscar Cullmann: *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr, 1965, 270ff.

6 Für die katholische Seite vgl. Joseph Schumacher: *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes*, Freiburg: 1979, 252ff; für die evangelikale vgl. zum Beispiel Hermann Ridderbos: *Begründung des Glaubens. Heilsgeschichte und Heilige Schrift* (Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift: Het gezag van het Nieuwe Testament), Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, 41–48; David G. Dunbar: *The Biblical Canon*, in: *Hermeneutics, Authority and Canon*, hrsg. von D. A. Carson und J. D. Woodbridge, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, 301f; Gerhard Maier: *Biblische Hermeneutik*, 4. Auflage, Wuppertal: R. Brockhaus, 2003, 132–134.

7 Rahners Denken hat den heilsgeschichtlichen Entwurf im katholischen systematischen Standardwerk „*Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*“ stark beeinflusst. Die Einführung in den heilsgeschichtlichen Ansatz in diesem Werk stammt zwar von Adolf Darlap. Darlap allerdings arbeitete mit Rahner eng zusammen, so dass man wohl von einer gegenseitigen Abhängigkeit von Darlapps Beitrag und Rahners Entwurf reden kann. Darlap hat einen Artikel Rahners über das AT als heilsgeschichtlicher Periode direkt übernommen, während Rahners Beitrag über Heilsgeschichte in seinem Werk „*Grundkurs*

tamentlichen Kanonumgrenzung von Interesse und soll deshalb hier ausführlicher dargestellt werden. Für evangelikale Theologie ist ein heilsgeschichtlicher Ansatz eigentlich charakteristisch,<sup>8</sup> er stellt einen wesentlichen Unterschied dar zur existentialen Theologie etwa Rudolf Bultmanns, oder zu aktuellen Ansätzen der Neoorthodoxie.

Dass Katholiken und Evangelikale beide in der Kanonbegründung heilsgeschichtlich denken, bedeutet aber bekanntlich nicht, dass sie auch zu gleichen Ergebnissen in der alttestamentlichen Kanonumgrenzung kommen. Doch ist die Kanondifferenz zwischen diesen beiden Gesprächspartnern, nämlich die deuterokanonische Frage, im heilsgeschichtlichen Ansatz weder irrelevant, noch fehlen Kriterien, um sie theologisch zu analysieren und zu diskutieren. Heilsgeschichtliche Ansätze können sehr verschieden konzipiert sein. In diesem Aufsatz sollen nun ein katholischer und ein reformierter heilsgeschichtlicher Ansatz gegenübergestellt werden. Beide liegen sozusagen an gegenüberliegenden Polen des Spektrums von Möglichkeiten, und sie führen durchaus mit innerer Logik zu einer unterschiedlichen Umgrenzung des AT-Kanons, und zwar zu gegensätzlichen Antworten in der deuterokanonischen Frage.

Im folgenden<sup>9</sup> soll dem Entwurf Rahners das heilsgeschichtliche Denken eines holländischen reformierten Theologen, nämlich Arnold A. van Rulers, gegenübergestellt werden und in seiner Bedeutung für die AT-Kanonumgrenzung ausgewertet werden. Van Ruler ist in Deutschland vergleichsweise wenig bekannt, doch scheint die Aufmerksamkeit, die ihm international im Protestantismus entgegengebracht wird, seit einiger Zeit zu wachsen.<sup>10</sup> Ein Vergleich dieser beiden Theologen mag das Interesse an van Ruler als reformiertem Theologen noch

---

des Glaubens“ viel von Darlap übernimmt. Vgl. Adolf Darlap: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis Bd. 1: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik*, hrsg. von J. Feiner und M. Löhrer, Einsiedeln, Zürich, Köln: Benziger, 1965, 147 Anm. 125; und Karl Rahner: *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg: Herder 1984, 144.

- 8 Vgl. zum Beispiel die Aussage von Helge Stadelmann: „Wer im evangelikalen Sinn Theologie treiben möchte, wird im Nachdenken über die Bedeutung und das Wesen der Heilsgeschichte noch ein reiches Betätigungsfeld finden.“ Helge Stadelmann: *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal: R. Brockhaus 1985, 132; vgl. außerdem Erich Lubahn: *Heilsgeschichtliche Theologie und Verkündigung*, 2. Aufl., Stuttgart: CVH, 1989, 17ff.
- 9 Der Vergleich der heilsgeschichtlichen Ansätze von Rahner und van Ruler (Überschrift 2 und 3) ist mit freundlicher Genehmigung in leicht überarbeiteter Form entnommen aus Andreas Hahn, *Time as Salvation History. A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler*, in: *Theologica Wratislaviensia* 2 (2007), 75–88.
- 10 Vgl. etwa die Dissertation von Allan J. Janssen: *Kingdom, Office and the Church. A Study of A. A. van Ruler's Doctrine of Ecclesiastical Office*, Grand Rapids: Eerdmans, 2006. Van Rulers Werke sind vor kurzem neu herausgegeben worden, vgl. Arnold A. van Ruler: *Verzameld Werk, Bd. 1: De aard van de theologie*, hrsg. von D. van Keulen, Zoetermeer: Boekencentrum, 2007, sowie die Folgebände *Bd. 2 Openbaring en Heilige Schrift* (2008), *Bd. 3 God, schepping, mens, zonde* (2009).

steigern. Er wird insbesondere aber zeigen, wie unterschiedliche heilsgeschichtliche Konzepte durch Entscheidungen bedingt sind, die im Bereich der Fundamentalthologie fallen, und die zumindest der Differenz im AT-Kanon zwischen Katholiken und Protestanten zugrunde liegen.

## 2. Der heilsgeschichtliche Ansatz Karl Rahners

### 2.1 Die Heilsgeschichte als Gesamtgeschichte der Menschheit

In Rahners Ansatz wird Heilsgeschichte theologisch konstituiert durch die menschliche Existenz und Gottes Gnade.<sup>11</sup> Die menschliche Existenz ist untrennbar in die Geschichte mit ihrer Kontingenz hineingestellt. Gleichzeitig suchen Menschen nach der Ganzheit ihrer Existenz. Diese Ganzheit ist für Rahner die Erlösung. Gott verleiht dem Menschen die Freiheit, die seine Existenz trotz seiner vergangenen Entscheidungen und Festlegungen für die Möglichkeit dieser Erlösung öffnet, die durch die Gnade in der Geschichte verwirklicht werden kann.

Nun ist Gott immer schon in menschlichen Wesen am Werk, indem er ihnen die Offenbarung seiner selbst gibt als Teil ihrer menschlichen Konstitution, auch wenn diese Offenbarung nicht bewusst erfasst wird.<sup>12</sup> Aus diesem Grund ist die Heilsgeschichte nicht auf die biblische Geschichte oder auf das Volk Israel begrenzt. Ihre Ausdehnung erstreckt sich chronologisch über die gesamte menschliche Geschichte von ihrem Anfang an und umfasst die gesamte Menschheit. Ihr Anfang liegt nach Rahner einige hunderttausend Jahre in der Vergangenheit.<sup>13</sup>

Allerdings ist diese Heilsgeschichte nicht ohne Strukturen – sie enthält qualitative Unterscheidungen, gleichsam Stufen, auf denen sie voranschreitet. Rahner unterscheidet in vorchristlicher Zeit eine allgemeine transzendente und eine spezielle kategoriale Heilsgeschichte.<sup>14</sup> Alle menschliche Geschichte ist Heilsgeschichte im transzendentalen Sinn, weil der Mensch ontologisch schon immer in einer Beziehung zum Ziel seiner Existenz steht, auch wenn er sich dessen nicht

11 Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 145ff.

12 A. a. O., 149f; 156f.

13 Rahner übernimmt von den Naturwissenschaften die Evolutionslehre und integriert sie in seine Geschichtstheologie und in seine Christologie, vgl. unten Anmerkungen 27 und 28.

14 Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 157ff. Zur Rahner'schen Terminologie „kategorial“ im Unterschied zu „transzendental“ vgl. Bernd-Jochen Hilberath: *Karl Rahner: Gottesgeheimnis Mensch*, Mainz: Grünewald, 1995, 116: „Transzendental bedeutet das mit dem Wesen (a priori, ursprünglich, notwendig, von innen her, immer schon, von vornherein und nicht nachträglich und rein faktisch) Gegebene; es zeigt sich implizit, ungegenständlich, unreflex, unthematisch, es ist nicht gewusst, aber wohl bewusst. Kategorial besagt das (von außen, a posteriori, in Raum-Zeitlichkeit) Entgegenkommende; es ist explizit, gegenständlich, reflex, thematisch und gewusst.“

bewusst ist. Doch unterscheidet sich von dieser allgemeinen Heilsgeschichte die spezielle, und zwar durch das erklärende Wort Gottes, das bestimmte Elemente der allgemeinen Geschichte interpretiert und ihre Heilsqualität aufzeigt, wodurch sie sie als Teile der Heilsgeschichte markiert und als solche ins Bewusstsein rückt. Durch das interpretierende Wort macht Gott die Heilsgeschichte *kategorial*. Dies bedeutet in Rahners Terminologie, dass Gottes heilsgeschichtliche Akte immanent, in der Geschichte, stattfinden, und auch als solche in der Geschichte von Menschen erkannt werden können. Kategoriale Heilsgeschichte manifestiert sich *quoad nos* als Handeln Gottes durch das interpretierende Wort. Ohne dieses Wort würde die heilsgeschichtliche Qualität der betreffenden Ereignisse – obwohl sie Teil von Gottes Heilshandeln sind – der menschlichen Gemeinschaft nicht erkennbar sein. Von daher kann Rahner von einer allgemeinen Heils- und Offenbarungsgeschichte reden, die sich über die ganze menschliche Geschichte erstreckt, und von einer speziellen Heilsgeschichte, die durch die offizielle Interpretation der Geschichte durch das Wort Gottes in alttestamentlicher Zeit konstituiert wird.

Die spezielle Heilsgeschichte hat einen Höhepunkt, der allerdings erst in der Selbstoffenbarung Gottes in Christus erreicht wird. Aus der Stellung Christi innerhalb der Heilsgeschichte begründet sich in Rahners Ansatz auch die Stellung der Kirche.

## 2.2 Die Heilsgeschichte als christozentrische und ekklesiozentrische Geschichte

Obwohl Rahner zwischen einer allgemeinen und einer speziellen Heilsgeschichte in vorchristlicher Zeit unterscheidet, ist für ihn die Inkarnation Christi die einzige wirkliche Zäsur in der Heilsgeschichte.<sup>15</sup> „Der neue und ewige Bund in Jesus Christus ist die Erfüllung und das Ende aller Heilsgeschichte, weil hinsichtlich der Heilsfrage des Menschen die Geschichte nicht mehr zweideutig und offen ist, ...“<sup>16</sup> Dadurch wird die Inkarnation auch zum interpretativen Maßstab für die ganze vorherige Heilsgeschichte. Eine theologische Interpretation oder auch eine Umgrenzung der alttestamentlichen Heilsgeschichte, die für uns gültig wäre, war demnach vor Christus nicht möglich.<sup>17</sup>

Diese Perspektive Rahners gewinnt eine tiefere Erläuterung im detaillierten Beitrag von Adolf Darlap über Heilsgeschichte, auf den sich Rahner in seinem „Grundkurs des Glaubens“ bezieht.<sup>18</sup>

Das Ziel und gleichzeitig die Quelle der Heilsgeschichte ist Gottes definitives Ja zur Menschheit in der Inkarnation Christi. Frühere Perioden der Geschichte

15 Vgl. Darlap: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 150f. (die Seiten 147–153 in Darlapps Darstellung sind direkt von Rahner übernommen, vgl. oben Anmerkung 6).

16 A.a.O., 152.

17 Vgl. Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 170.

18 Vgl. Anmerkung 6.

müssen als vorbereitende Phasen verstanden werden, die nicht von der Heilsgeschichte als Ganzes abgetrennt und einzeln betrachtet werden können. Denn in sich selbst stellen sie noch kein Offenbarungsereignis dar, welches von der gleichen Art und Qualität wäre wie das Kommen Christi. Warum ist dies so?

Heilsgeschichte ist die Geschichte einer *einzig* Offenbarung, nämlich der Offenbarung von Gott in Christus. Die Offenbarung Gottes besteht nicht aus einer Serie einzelner Offenbarungsakte, die in einem formalen Sinn in jedem Ereignis von neuem in qualitativ gleicher Weise Offenbarung Gottes realisieren, und die sich voneinander nur in ihrem Inhalt unterscheiden.<sup>19</sup> Heilsgeschichte kann nicht als eine Wirklichkeit verstanden werden, die zu jedem Zeitpunkt ein und dieselbe Gestalt und Struktur hat. Vielmehr sind ihre verschiedenen Perioden und Akte als Prozesse und Momente eines singulären Ereignisses zu verstehen, welches erst an ihrem Ende vollständig da ist.<sup>20</sup>

Mit der Fleischwerdung des Logos ist dieses Ende, oder besser der unüberbietbare Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Entwicklung, erreicht. Denn die Inkarnation ist die hypostatische Einheit von Mensch und Gott in Christus, die niemals wieder rückgängig gemacht werden kann. Sie ist die Wirklichkeit Gottes selbst, der sich selbst offenbart, und gleichzeitig die unwiderrufliche Offenbarung seines allgemeinen rettenden Willens.<sup>21</sup>

Die früheren Formen der Heilsgeschichte sind im Vergleich mit ihrer Fülle in Christus defizient.<sup>22</sup> Sie gehören der Heilsgeschichte nur deshalb zu, weil sie auf Christus ausgerichtet sind. Dass sie auf ihn ausgerichtet sind, wird allerdings erst bei seiner Erscheinung manifest. Deshalb wird die heilsgeschichtliche Qualität der vorchristlichen Akte auch erst dann voll einsichtig und bewusst. Die Selbstoffenbarung Gottes in Christus jedoch ist sich selbst unfehlbar bewusst und benötigt keine zusätzliche Verifizierung außer der Aussage Christi über sich selbst.<sup>23</sup>

In dieser Sicht der Heilsgeschichte wird nun die Kirche – die als mystischer Leib Christi eine Fortsetzung der Inkarnation darstellt – eine „eschatologische Größe“ (dies ist nun wieder Rahners eigene Formulierung).<sup>24</sup> Was meint er mit dieser Bezeichnung?

Vor dem Kommen Christi konnten die Akte Gottes in der Geschichte noch zurückgezogen oder aufgelöst werden. Der Ausgang des Gespräches Gottes mit der Menschheit „in der Gnade“ war noch nicht endgültig entschieden. Erst in Christus und der Kirche gewinnt das Handeln Gottes einen definitiven und endgültigen Charakter: „... sie sind die definitive Präsenz der Gnade Gottes in der Welt,

19 Vgl. Darlap: *Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte*, 91f.

20 A. a. O., 94.

21 Vgl. a. a. O., 66; 102.

22 Vgl. a. a. O., 106.

23 Vgl. a. a. O., 125.

24 Vgl. Rahner: *Über die Schriftinspiration*, *Quaestiones disputatae* 1, Freiburg: Herder, 1958, 50.

eschatologisches Ereignis des Erbarmens, Ende der Geschichte.<sup>25</sup> Weil die vorchristliche Heilsgeschichte diesen eschatologischen Charakter noch nicht hatte, besteht ein Unterschied zwischen dem Judentum und der Kirche hinsichtlich ihrer Fähigkeit, die Offenbarung Gottes zu erkennen. Nur die Kirche ist in dieser Hinsicht unfehlbar, die Synagoge hatte die Möglichkeit des Abfalls von Gott, indem sie ihr Nein zu Christus und damit zu Gott zur offiziellen Wahrheit machte, so Gottes Offenbarung verfehlte und sich selbst „als Stiftung Gottes für die Zukunft“ aufhob.<sup>26</sup> Erst die Kirche hat – anders als die Synagoge – die Fähigkeit, sich selbst gegenüber dem, was ihrem Wesen fremd ist, angemessen abzugrenzen. Wäre das nicht der Fall, so könnte sie ihre Bestimmung nicht erfüllen, sie könnte „Synagoge statt Kirche“ sein.<sup>27</sup> Von daher sehen wir erst in der Kirche ein unfehlbares Lehramt, das auch die geschichtlichen Handlungen Gottes aus vorchristlicher Zeit mit letzter Gewissheit erkennen kann.

### 2.3 Die Heilsgeschichte als Kontinuum

Die Heilsgeschichte wird in Rahners Ansatz als streng kontinuierlich gesehen, ohne Pausen oder Unterbrechungen. Diese Kontinuität ergibt sich vor allem aus der Sicht von Gottes Selbstoffenbarung als eines ungeteilten Ereignisses, das in Christus seinen Höhepunkt erreicht und von dem die einzelnen Phasen nicht abtrennbar sind. Ist die Heilsgeschichte ein einziges Ereignis, das sich dynamisch auf Christus zu bewegt, so scheint es einleuchtend zu sein, dass Unterbrechungen in diesem Prozess nicht vorstellbar sind. Anderenfalls würde die Einheit der Gottesoffenbarung in Christus aufgelöst. Auch wären die früheren, in sich selbst defizienten Akte der Heilsgeschichte von Christus abgetrennt, und zwar auf solche Weise, dass man fragen könnte, ob ihre heilsgeschichtliche Qualität noch hinreichend erkennbar wäre.

Ein zweiter Grund für die Sicht der Heilsgeschichte als streng kontinuierlich liegt in Rahners Integration der Evolutionslehre mit ihrer enormen chronologischen Ausdehnung der Menschheitsgeschichte in seine Geschichtstheologie. Gegenüber den für die Evolution beanspruchten Zeiträumen fällt die Zeitspanne der biblischen Geschichte mit dem Christusereignis rein chronologisch faktisch in eins zusammen und bildet mit ihm eine Einheit:

Die ganze biblische Zeit von Abraham bis Christus schrumpft zu einem kurzen Augenblick des Anhebens des Ereignisses Christi zusammen, und wir haben das Recht und die Pflicht – sofern wir Christen sind –, sie vom Alten und Neuen Testament aus und im Blick auf die ganze Offenbarungsgeschichte, die mit der Geschichte der Menschheit koextensiv ist, als ei-

---

25 A. a. O., 49.

26 A. a. O., 59; vgl. auch 54, Anm. 28.

27 Vgl. a a. O., 54.

nen letzten Augenblick vor dem Christus-Ereignis mit diesem zusammen in Einheit zu sehen.<sup>28</sup>

Ein dritter Grund für die Kontinuität der Heilsgeschichte liegt in Rahners Fassung der Christologie. Die gesamte Geschichte der Schöpfung von ihrem Anfang bis zum Christusereignis ist eine Entwicklung der durch Gott bewirkten Selbsttranszendenz der Schöpfung bis hin zum Höhepunkt der Inkarnation des Logos.<sup>29</sup> Auch dieser Prozess ist evolutiv und erlaubt aus diesem Grund keine Unterbrechungen.

Aus der strengen Kontinuität der Heilsgeschichte ergibt sich bei Rahner eine erste Begründung für einen AT-Kanon, der die Deuterokanonika enthält. Rahner stellt an Protestanten die Frage, ob die beschriebene wesensmäßige Zuordnung des AT auf das Zukünftige dann angemessen respektiert wird, wenn „... zwischen der kanonischen alttestamentlichen Geschichte und Christus ein Hiatus geschichtlicher Art eintritt, der diese Geschichte von ihrer künftigen Vollendung in Christus geschichtlich abreißt“.<sup>30</sup> Gerade wenn Protestanten das „Aufhören“ der Prophetie als Kanonkriterium akzeptieren (analog zu dem jüdischen Historiker Josephus), ist schwer einzusehen, wo die göttliche Wirksamkeit sein soll, die diese geschichtliche Zwischenzeit noch „... zu einer Heiligen Geschichte mache auf Christus hin“.<sup>31</sup> Wenn die Kirche das AT als ihre eigene Vorgeschichte rezipiert, dann kann diese Vorgeschichte nicht schon lange vor der Kirche definitiv aufgehört haben und damit nach diesem Aufhören bloß noch rein immanente Religionsgeschichte sein. Die Deuterokanonika sind daher in diesem Modell nötig als Brücke im heilsgeschichtlichen Kontinuum.

#### 2.4 *Alttestamentliche Inspiration und Kanonizität im heilsgeschichtlichen Entwurf Rahners*

Das „Plus“ der alttestamentlichen Heilsgeschichte gegenüber der vorbiblischen Heilsgeschichte besteht, wie bereits erwähnt, darin, dass Gott in alttestamentlicher Zeit sein erklärendes Wort zu dieser Geschichte gab, sie damit als Heilsgeschichte erkennbar und bewusst machte. Doch – wie wir gesehen haben – ist sie Heilsgeschichte nur insoweit, als sie auf Christus hin ausgerichtet ist. Deshalb kann sie nicht mit voller Gewissheit als solche erkannt werden, bevor die Selbstoffenbarung Gottes in Christus tatsächlich geschehen ist. Dadurch wird die Kir-

28 Rahner: *Grundkurs des Glaubens*, 169.

29 Vgl. Rahner: Die Christologie innerhalb einer evolutiven Weltanschauung, in: *Schriften zur Theologie*, Bd. 5, Einsiedeln: Benziger, 1964, 183–221; vgl. hierzu auch Béla Weissmahr: Selbstüberbietung und die Evolution des Kosmos auf Christus hin, in: *Die philosophischen Quellen der Theologie Karl Rahners*, hrsg. von Harald Schöndorf, Quaestiones disputatae 213, Freiburg: Herder, 2005, 143–177.

30 Rahner: *Schriftinspiration*, 61, Anm. 33.

31 A. a. O., 61, Anm. 33.

che die Größe, die alleine Gottes geschichtliches Handeln in der Vergangenheit, auch vorchristlich, angemessen erkennen kann.

Dies enthält Konsequenzen nicht nur für die alttestamentliche Hermeneutik, die dann streng christologisch und mit ekklesialer Zielsetzung entworfen werden muss – das Alte Testament ist dann ein Buch der Kirche. Es hat auch Konsequenzen für die Qualität der Offenbarungserkenntnis und damit für die Qualität theologischer Erkenntnis in vorchristlicher Zeit.

Dafür bietet die Erkenntnis der Inspiration und des Kanons des Alten Testaments bei Rahner ein Beispiel: Rahner diskutiert die Inspiration des AT in einem Anhang an die neutestamentliche Darstellung, und überträgt dabei die Ergebnisse der neutestamentlichen Diskussion recht unmittelbar auf das AT. Seine Erklärung der NT-Inspiration ist ekklesiozentrisch:

*Indem Gott mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen die Urkirche und damit eben ihre konstitutiven Elemente will und schafft, will und schafft er die Schrift derart, dass er ihr inspirierender Urheber, ihr Verfasser, wird ... Die Schriftinspiration ist nur ... einfach die Kirchenurheberschaft Gottes, insofern diese sich gerade auf jenes konstitutive Element der Urkirche als solcher bezieht, das eben die Schrift ist.*<sup>32</sup>

Die Erklärung der alttestamentlichen Inspiration folgt den gleichen ekklesialen Linien:

*Insofern Gott das Alte Testament als den endgültigen Niederschlag der Vorgeschichte der Kirche und der darin schon gemachten Erfahrung mit Gott und seinem Verhalten für die Kirche bewirkt, inspiriert er die Schrift und macht sie sich als ihrem Verfasser zu eigen ... als ein Moment an der formal prädefinierten Bewirkung der Kirche durch Gott sind diese Schriften inspiriert.*<sup>33</sup>

Das Alte Testament ist also auf die Kirche ausgerichtet auch hinsichtlich seiner Inspiration und deren Erkenntnis.

Eine Erkenntnis dieser Inspiration im Judentum kann als defizient angesehen werden, weil vor der Ankunft Christi eine fehlerlose Erkenntnis von Gottes heilsgeschichtlichen Akten noch nicht möglich war. Dies bedeutet: Die *angemessene* Erkenntnis nicht nur der neutestamentlichen, sondern auch der alttestamentlichen Inspiration und Kanonizität gehört in diesem heilsgeschichtlichen Ansatz nicht dem Judentum, sondern der Kirche zu. Ausgehend von dieser Gegenüberstellung von Kirche und Synagoge bzw. Judentum argumentiert Rahner, dass die Synagoge ihren Kanon noch nicht in autoritativer und bindender Weise definieren konnte, und dies auch faktisch nicht tat. Das Kanonkriterium der Prophetie ermöglichte ihr zwar, mit der Inspirations- und Kanonerkenntnis für ihre Schrif-

<sup>32</sup> Rahner: *Schriftinspiration*, 58.

<sup>33</sup> A. a. O., 61f.

tensammlung zu beginnen, nicht jedoch, sie auch abzuschließen. Eine angemessene und abschließende Kanonerkenntnis im Bereich des AT ist erst nach dem Erscheinen Christi möglich.

Dies ist für Rahner eine wesentliche theologische Legitimation für den in der Kirche vollzogenen Einschluss der deuterokanonischen Schriften, die von den Juden nicht rezipiert wurden, in den AT-Kanon. Denn damit ist die Unabhängigkeit der Kirche von der jüdischen Kanonumgrenzung theologisch als notwendig begründet.<sup>34</sup>

## 2.5 Würdigung

Rahner hat eine umfassende heilsgeschichtliche Konzeption entworfen. Sie gründet auf der Inkarnation als fundamentaltheologisches Datum und kann die Heilsgeschichte als die ganze Menschheitsgeschichte umfassende Größe verstehen. Sein Ansatz ist christozentrisch und gleichzeitig ekklesiozentrisch, außerdem sieht er die Heilsgeschichte streng als Kontinuum.

Die Fassung der Heilsgeschichte als notwendiges Kontinuum scheint jedoch offen zu sein für Anfragen. So hat Oscar Cullmann einen christozentrischen heilsgeschichtlichen Ansatz entworfen, in dem Unterbrechungen und Pausen denkbar und zu erwarten sind. Bei Cullmann ist die Heilsgeschichte zwar Bestandteil der Universalgeschichte, aber umfasst die Universalgeschichte nicht, denn Gott erwählt nur bestimmte historische Ereignisse, um seine Heilstaten zu bewirken, und andere nicht.<sup>35</sup>

Ein noch wichtigerer Aspekt von Rahners Ansatz ist jedoch, dass er die Fähigkeit einer vollständigen und fehlerfreien Erkenntnis von Gottes heilsgeschichtlichen Akten der Kirche allein zuschreibt. Die theologische Erkenntnis Israels und des Judentums ist damit abgewertet. Dies wird besonders sichtbar in Rahners Erklärung der alttestamentlichen Inspiration und Kanonizität.

Dieses Element seines Ansatzes ist jedoch später auch von anderen katholischen Forschern kritisiert worden, und zwar hinsichtlich der Einordnung des Judentums und seines Zeugnisses in der Kanonbegründung.<sup>36</sup> Die von Rahner vollzogene Abwertung des Judentums und seiner Kanonerkenntnis ist für die

34 Vgl. a. a. O., 61 Anm. 33.

35 Vgl. Oscar Cullmann: *Heil als Geschichte*, 135ff.

36 Vgl. zum Beispiel Christoph Dohmen, Manfred Oeming: *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Quaestiones disputatae 137, Freiburg: Herder, 1992, 46; Peter Brandt: *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, Bonner Biblische Beiträge 131, Berlin, Wien: Philo, 2001, 410; Pierre Grelot: *Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration*, in: *Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum*, Festschrift für Karl Rahner, hrsg. von E. Klingler und K. Wittstadt, Freiburg: Herder 1984, 576.

vorkonziliare katholische Theologie zwar durchaus repräsentativ.<sup>37</sup> Doch nach der Redefinition des Verhältnisses zwischen Kirche und Judentum, wie sie auf dem 2. Vatikanischen Konzil formuliert worden ist, scheint sie innerkatholisch auch lehramtlich problematisch zu sein. Die folgenden Punkte, die sich aus der Deklaration über nichtchristliche Religionen *Nostra aetate* ergeben, problematisieren Rahners heilsgeschichtlichen Entwurf mit seiner Verortung der Möglichkeit einer angemessenen Kanonerkenntnis in der Kirche.<sup>38</sup>

- 1) Die Juden sind immer noch von Gott geliebt, dessen Gaben und Berufungen nicht zurückgezogen werden. Sie hörten nicht auf, Volk Gottes zu sein.
- 2) Die Kirche wartet zusammen mit den Juden auf die endgültige Erlösung der Welt. Durch die Zuweisung einer eschatologischen Bedeutung an die Juden kann die Kirche nicht länger als alleinige „eschatologische Größe“ gesehen werden.
- 3) Die heilsgeschichtlichen Vorzüge Israels nach Röm 9,4–5 und Röm 3,2 bleiben bestehen. Die Offenbarung der alttestamentlichen Heilsgeschichte bleibt damit den Juden anvertraut. Dies entspricht der Aussage von *Nostra Aetate*, dass die Kirche *von den Juden* die alttestamentliche Offenbarung empfangen hat.<sup>39</sup>

Es wäre die Frage zu stellen, ob mit diesen Aussagen nicht eine wesentliche fundamentaltheologische Grundlage für die Verortung der angemessenen AT-Kanonumgrenzung *in der Kirche* aufgegeben worden ist, und ob nicht das Judentum das theologische Recht zur Umgrenzung des AT-Kanons behält, der ihm heilsgeschichtlich zugehört.

Im Licht dieser Aussagen wäre auch zu fragen, ob Rahners Entwurf nicht sogar innerkatholisch gesehen einer Revision bedarf. Ein Vergleich mit einem heilsgeschichtlichen Modell von der anderen Seite des Spektrums könnte hierzu Anregungen bieten.

### 3. Der heilsgeschichtliche Ansatz Arnold A. van Rulers

Weil van Ruler im deutschsprachigen Raum wenig bekannt ist, sind einige biografische Notizen angebracht.<sup>40</sup> Arnold A. van Ruler (1908–1970) war ein reformierter Pfarrer und Theologe in Utrecht. Nach seiner Promotion unter

37 Vgl. die Zusammenfassung der katholischen Lehrdarstellung in der Zeit nach dem 1. Vatikanum bei Hahn, *Canon Hebraeorum*, 114f.

38 Vgl. DH 4198; außerdem die Erklärung der Deklaration bei Franz Mußner: *Traktat über die Juden*, München: Kösel, 1979, 338ff.

39 Vgl. DH 4198: „Quare nequit Ecclesia oblivisci se per populum illum, quocum Deus ex ineffabili misericordia sua Antiquum Foedus inire dignatus est, revelationem Veteris Testamenti accepisse ...“

40 Vgl. Allan J. Janssen: *Kingdom*, 24ff.

Th. J. Haitjema im Jahr 1947 wurde er Professor für Biblische Theologie, holländische Kirchengeschichte und Missiologie in Utrecht. Später wurde er dort Professor für Dogmatik, Ethik und Geschichte der Nederlands Hervormde Kerk. Zunächst stark von der Theologie Karl Barths angesprochen, nahm er einen zunehmend kritischen Standpunkt ihm gegenüber ein, besonders gegenüber dem, was er in Barths Theologie als „Christomonismus“, als einseitige Konzentration auf die Christologie, identifizierte.<sup>41</sup> Er wurde neuerdings als „der schillernde und originellste Theologe des holländischen Protestantismus nach dem 2. Weltkrieg“ bezeichnet.<sup>42</sup>

Für van Ruler ist die Geschichte qualifiziert durch Offenbarungstaten und Verheißungen Gottes,<sup>43</sup> deshalb ist es angebracht, seinen Entwurf als „heilsgeschichtlich“ zu bezeichnen. Sein Ansatz hat keine eigene theologische Schule geschaffen.<sup>44</sup> Doch stellt er eine Herausforderung für christomonistische und ekklesiozentrische heilsgeschichtliche Entwürfe dar. Van Ruler will eine Alternative entwerfen zu einer unangemessenen Überbetonung der Christologie in der Fundamentalthologie. Ein solches trinitarisches Ungleichgewicht entdeckt er nicht nur in katholischer Theologie, sondern auch in seiner eigenen reformierten Tradition. Nach van Ruler sollte Theologie auf einer trinitarischen statt einer rein christologischen (oder christologisch-ekklesiologischen) Grundlage konstruiert werden – dies bedeutet: mit einer angemessenen Berücksichtigung des Geistes und seiner trinitätstheologischen Unterschiedenheit von Christus. Eine Balance muss gewahrt werden zwischen der Einheit Gottes und der Unterschiedenheit der Hypostasen, diese Balance wird durch eine christologische und auch ekklesiologische Konzentration verlassen.

Im Folgenden sollen bestimmte Charakteristika von van Rulers heilsgeschichtlichem Denken einschließlich der Stellung Israels und des AT darin dargestellt werden.

### 3.1 Das Reich Gottes als eschatologische Grundlage der Heilsgeschichte

Die Klammer, die die Heilsgeschichte zusammenhält und ihr ein Ziel gibt, ist bei van Ruler das Königreich Gottes. Dieses Reich ist „nichts anderes als das Ein-

41 Vgl. Dirk van Keulen: Van ‚His Master’s Voice‘ naar respectvolle kritiek – A. A. van Rulers verhouding tot de theologie van Karl Barth, in: *Men moet telkens opnieuw de reuzenzaai aan de rekstok maken. Verder met Van Ruler*, hrsg. von Dirk van Keulen, George Harinck, Gijsbert van den Brink, Zoetermeer: Boekencentrum, 2009, 94–111.

42 L. J. van der Brom: A. A. van Ruler, Theoloog van de aardse werkelijkheid, in: *Vier eeuwen theologie in Utrecht. Bijdragen tot de geschiedenis van de theologische faculteit aan de Universiteit Utrecht*, hrsg. von A. de Groot and O. J. de Jong, Zoetermeer: Boekencentrum, 2001, 277.

43 Vgl. van Ruler: *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, BEvTh 23, München: Kaiser, 1955, 22.

44 Vgl. J. A. B. Joneneel: De nederlandse apostolaatstheologie, in: *KeTh* 49 (1998), 99f.

dringen Gottes in die Realität dieser Welt und in die Geschichte.<sup>45</sup> Van Ruler will bei allen theologischen *loci* nach deren Ziel fragen, um das es in Gottes Plan mit dem betreffenden *locus* geht.<sup>46</sup> Deshalb fragt er bei der Heilsgeschichte nach deren Eschaton, welches das Reich Gottes ist. Der Geist Gottes kommt uns aus der Zukunft entgegen, aus dem eschatologischen Königreich heraus, er trifft auf unsere Wirklichkeit und auf die Welt, und schafft Geschichte. Dies bedeutet unter anderem, dass keine Tendenzen oder inneren Qualitäten der gegenwärtigen Wirklichkeit schon in sich selbst zum Reich Gottes führen – es bleibt das Werk Gottes. Inhalt und Gegenstand dieses Reiches ist die erlöste geschaffene Wirklichkeit, dies bedeutet: die geschaffene Wirklichkeit getrennt von ihren negativen Elementen und in ihrer Potentialität erfüllt. Heilsgeschichte ist deshalb das Ergebnis des Eindringens von Gottes rettendem und heiligendem Geist aus dem Eschaton heraus in die Welt. Das Reich Gottes ist die eschatologische Zusammenfassung, Aufbewahrung und Vollendung dieser Heilsgeschichte.

Für van Ruler geschieht die Offenbarung des Reiches, die in der Geschichte Heilsgeschichte schafft, in verschiedenen Formen („gestalten“): „... im Messias und im Pneuma, im Evangelium und im Gesetz, im AT und im NT, in der Bibel und in der Kirche, im Sakrament und in der christianisierten Kultur.“<sup>47</sup> Alle diese verschiedenen Erscheinungen in der Heilsgeschichte haben einen historischen und relativen Charakter. Das bedeutet: Sie erscheinen nicht um ihrer selbst willen, sondern sind ein Mittel zu einem Ziel. Dieses Ziel der Heilsgeschichte ist die Verwirklichung des Reiches Gottes auf der Erde. Van Ruler konstruiert also die Heilsgeschichte nicht von ihrem Zentrum, von Christus her, sondern von ihrem Ziel her – dem Reich. Obwohl sich alles um Christus dreht, geht es nicht in allem um Christus. Christus ist das alles entscheidende Werkzeug der Heilsgeschichte, doch es muss nach ihrem Ziel gefragt werden. Die Fleischwerdung des Logos ist somit Instrument in der Installation des Reiches, nicht jedoch das Ziel der Heilsgeschichte. Van Ruler kann das Erscheinen Christi und sein Werk sogar als ein „messianisches Intermezzo“ ansehen, als Notmaßnahme, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat.<sup>48</sup>

45 Vgl. van Ruler: *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, in: *Verwachting en voltooiing. Een bundel theologische opstellen en voordrachten*, Nijkerk: Callenbach, 1978, 35. Vgl. auch Janssen: *Kingdom*, 47ff.

46 Vgl. Jürgen Moltmann: *Gestaltungswort Christi in der Welt. Zur aktuellen Bedeutung der Theologie Arnold van Rulers*, in: *Men moet telkens opnieuw de reuzenzaai aan de rekstok maken: Verder met Van Ruler*, hrsg. von Dirk van Keulen, George Harinck und Gijsbert van den Brink, Zoetermeer: Boekencentrum, 2009, 114.

47 Van Ruler: *Het koninkrijk Gods en de geschiedenis*, 35.

48 Vgl. van Ruler: *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 65.

### 3.2 Die Stellung des Alten Testaments und Israels in van Rulers Ansatz

Für van Ruler hat das AT ein „Plus“ gegenüber dem NT: es geht um das irdische Königtum des Messias, um Gottes Herrschaft über die Welt, die im NT nur geistlich erscheint.<sup>49</sup> In Israel ist diese Herrschaft Gottes vorgebildet. Gottes Reich ist exemplarisch zuerst in Israel dargestellt (pars pro toto). Die durch die Mission erreichten Heidenvölker werden in einem pneumatischen Sinn ebenfalls zu Israel, es findet eine Christianisierung („kerstening“) statt im Sinne der Durchdringung der Gesellschaft mit der Herrschaft Gottes. Damit gibt es nicht nur die Kirche als corpus Christi, sondern auch die christianisierte Gesellschaft als corpus Christianum, die dem alttestamentlichen Israel entspricht (van Ruler redet von Israelitisierung). Gerade in diesem Sinn ist das AT, ohne christologisch interpretiert zu sein, für die Kirche von Bedeutung. Eine streng christologische Auslegung des AT kann diese wesentlichen Elemente nicht in den Blick bekommen. Van Ruler kann sich Barths These anschließen, wonach Christus das letzte Ziel der Wege Gottes mit Israel ist.<sup>50</sup> Denn es geht in der Erwählung Israels nicht um Christus, sondern umgekehrt: es geht in Christus um Israel und in Israel um die Völker der Erde, und schließlich im durch Christus gebrachten Heil um die geschaffene Wirklichkeit selbst und ihre Erlösung. Weil das AT nicht ausschließlich christologisch und damit auch nicht ekklesiologisch zu vereinnahmen ist, erhält Israel eine eigenständige Stellung in der Verwirklichung des Reiches Gottes in der Heilsgeschichte.

Von daher kann van Ruler sogar die Frage nach einer möglichen heilsgeschichtlichen Zukunft für das nationale Israel offen lassen.<sup>51</sup>

### 3.3 Die Stellung und die Funktion Christi in van Rulers Ansatz

Während das AT eine Wirklichkeit entfaltet, die das NT übersteigt und umfasst, nämlich das Reich Gottes, finden wir im NT die Lösung des entscheidenden Problems, das der Installation dieses Reiches im Wege steht: Die Schuldfrage wird durch Christus gelöst. Dieser Gedanke stellt Christus und sein Werk in den größeren Horizont des Reiches Gottes, also in einen Kontext, der bereits im AT entfaltet wurde. Van Ruler kann demnach, wenn er über das Verhältnis des AT zum NT reflektiert, provozierend zugespitzt als Frage formulieren: „Oder gibt es nur einen Kanon in dem Sinn, dass allein das Alte Testament Kanon ist, und dass das Neue Testament als erklärendes Wörterverzeichnis am Ende hinzugefügt ist?“<sup>52</sup>

49 Vgl. a. a. O., 31f.

50 Vgl. a. a. O., 34.

51 Vgl. a. a. O., 90f. Man beachte, dass hier ein reformierter Theologe zu diesem Ergebnis kommt.

52 A. a. O., 88.

Andererseits ist sich van Ruler bewusst, dass es auch ein Plus des NT gegenüber dem AT gibt, insofern als das Handeln Gottes in Christus eine vorher nicht dagewesene „Intensivierung“ darstellt, die zur Lösung der Schuldfrage führt und das Reich Gottes endgültig Fuß fassen lässt in der Welt. Er ebnet deshalb die heilsgeschichtliche Bedeutung des Handelns Gottes in Christus nicht ein zu einer Gleichwertigkeit mit der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte. Christus kann nicht als ein Moment in der Tradition des „ewigen Israel“ verstanden werden.<sup>53</sup> Die unerwartete Intensivierung des Handelns Gottes in Christus weist Inkongruenzen auf zum vorherigen Handeln Gottes in der Geschichte Israels. In Christus „begegnet“ Gott nicht „nur“ den Menschen, sondern wird selbst Mensch und vollführt somit selbst seine Sache bis zu ihrer Vollendung.<sup>54</sup> Gott sendet den Sohn und analog auch die Apostel, während das AT diese Sendung noch nicht kennt. Das NT ist somit mehr als nur eine Phase in Gottes Handeln mit Israel, denn in Christus und durch seine Sendung wird das Heil und auch das Reich den nichtjüdischen Völkern überliefert und gewinnt damit weltweite Dimensionen.<sup>55</sup> Doch ist in Christus noch nicht das Eschaton da, denn dann müsste das Ziel der Heilsgeschichte – das Reich – in voller Entfaltung gegenwärtig sein und die Probleme der sichtbaren Wirklichkeit gelöst sein. In Christus ist „die Mitte der Zeit“ erschienen, jedoch noch nicht das Ende.<sup>56</sup> Damit ist auch die Kirche nicht die nicht mehr zu überbietende „eschatologische Größe“ (wie im Denken Karl Rahners), sie ist eine der Gestalten des Reiches Gottes neben Israel.

Die Inkarnation wird „anselmianisch“<sup>57</sup> verstanden, sie ist ausschließlich eine Reaktion auf den Sündenfall und hat eine rein soteriologische Zielsetzung. „In Jesus Christus wird der Natur keine Übernatur zugefügt, in ihm wird nur – excusez du peu! – die Schuld gesühnt und alle Existenz vor dem Angesicht Gottes gerettet.“<sup>58</sup> Dieses streng anselmianische Verständnis der Inkarnation löst jede exklusive theologische Verbindung von Offenbarung und Inkarnation. Offenbarung kann durch den Geist in einer relativen Unabhängigkeit von der Inkarnation geschehen. Hier sehen wir eines der grundlegenden Motive in van Rulers Theologie am Werk: Er will jeden Aspekt der Theologie, auch die Heilsgeschichte, trinitarisch verstehen, das bedeutet: auf der Grundlage einer relativen Unabhän-

53 So referiert van Ruler einen Gedanken Martin Bubers, vgl. van Ruler: *Reformatorsche opmerkingen in de ontmoeting met Rome*, Hilversum, Antwerpen: Paul Brand, 1965, 75.

54 Vgl. van Ruler: *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 46f; 49.

55 Vgl. a. a. O., 40.

56 Vgl. a. a. O., 38.

57 Van Ruler nennt dieses Verständnis der Inkarnation „anselmiaans,“ vgl. van Ruler: *Reformatorsche opmerkingen*, 76; ders.: *Hoofdlijnen van een pneumatologie*, in: *Theologisch Werk* 4, Nijkerk: Callenbach, 1973, 11. Er meint damit ein Verständnis entlang des Entwurfs von Anselm von Canterburys „Cur Deus homo“, der eine rein hamartiologisch-soteriologische Motivation für die Inkarnation entfaltet. Dieses Verständnis ist auch Teil der reformierten Tradition.

58 Van Ruler: *Reformatorsche opmerkingen*, 64.

gigkeit des Heiligen Geistes als der dritten Person der Gottheit. Wenn aber Offenbarung durch den Geist gewirkt werden kann, also nicht strikt mit der Inkarnation verbunden ist, dann ist eine Offenbarung an Israel zusammen mit ihrer angemessenen Erkenntnis auch vor dem Kommen Christi denkbar. Die angemessene Erkenntnis des AT-Kanons ist dann Sache des Judentums und nicht der Kirche. Eine solche Bestimmung der Offenbarung und die damit verbundene Verortung der AT-Kanonerkennntnis im Volk Israel mindert aber nicht die Heilsbedeutung Christi.

Van Rulers abschließende Frage in seinem Werk „Die christliche Kirche und das Alte Testament“ kann das ekklesiologische Ergebnis seines heilsgeschichtlichen Ansatzes zusammenfassen:

Endet alles in der Kirche und besteht alles – nicht nur Israel, sondern auch die Geschichte und die Schöpfung, um der Kirche willen? Oder ist die Kirche nur eine von vielen anderen Gestalten des Reiches Gottes und besteht ihre Katholizität gerade darin, dass sie alle Gestalten des Reiches respektiert, anerkennt und lieb hat, z.B. auch das Volk Israel?<sup>59</sup>

### 3.4 Die Kontinuität der Heilsgeschichte als Werk des Geistes

Wie bereits angedeutet, ist die Heilsgeschichte das Werk Gottes, der im Heiligen Geist aus dem Eschaton heraustritt und unsere Welt durchdringt. Deshalb müssen die Eigenschaften der Heilsgeschichte pneumatologisch statt christologisch verstanden werden. Die Pneumatologie unterscheidet sich allerdings von der Christologie in ihren Strukturen.<sup>60</sup>

Wird die Offenbarung wie in Rahners Ansatz streng christologisch verstanden, so muss sie zusammen mit der Inkarnation Christi ein einziges umfassendes Ereignis darstellen, das alle vorherigen und nachfolgenden heilsgeschichtlichen Akte enthält. Wird sie jedoch pneumatologisch verstanden, so ist dies nicht der Fall. Pneumatologisch kann es verschiedene Verwirklichungen des Offenbarungshandelns Gottes in der Geschichte geben, die miteinander wohl verbunden sind, weil sie das Werk des einen Geistes darstellen. Doch sind sie nicht so eng verbunden, dass sie ein einziges Ereignis bilden, welches in der Inkarnation gipfelt. Jedes Offenbarungsereignis ist dann ein in sich selbst vollständig stehendes Ereignis. Somit wird durch die Tätigkeit des Geistes keine strenge historische

59 Van Ruler, *Die christliche Kirche und das Alte Testament*, 92.

60 Vgl. van Ruler: *Structural Differences Between the Christological and Pneumatological Perspectives*, in: *Calvinist Trinitarianism and Theocentric Politics. Essays Toward a Public Theology*, Toronto Studies in Theology 38, Lewiston, Queenston, Lampeter: Edwin Mellen, 1989, 27–46. Van Ruler führt in diesem Aufsatz mehr als zehn strukturelle Unterschiede aus zwischen einer christologischen und einer pneumatologischen Perspektive in der Fundamentaltheologie. Die hier folgende Erklärung eines pneumatologischen Offenbarungskonzeptes ist mein eigenes Weiterdenken der Ausführungen van Rulers in diesem Aufsatz.

Kontinuität bewirkt. Denn die Tätigkeit des Geistes geht auf die Reaktion des Menschen ein, ist partikular, kann zurückgezogen werden, kann chronologisch begrenzt sein. Van Ruler sagt über den Geist: „Er springt – gleichzeitig hält er uns fest!“<sup>61</sup> Diese Sicht der Heilsgeschichte als nicht notwendig kontinuierlich im chronologischen Sinn eröffnet die Möglichkeit einer Unterbrechung in der Zeit vor Christus, wie er sich in der protestantischen Überzeugung vom „Aufhören der Prophetie“ äußert. Ein offenbarungsgeschichtlicher „Unterbruch“, in den sich das Fehlen der Deuterokanonika im protestantischen alttestamentlichen Kanon einordnen lässt, ist hier spannungsfrei denkbar.

### 3.5 Würdigung

Van Ruler hat einen originellen und herausfordernden heilsgeschichtlichen Entwurf umrissen, der Aspekte betont, die oft vernachlässigt werden. Er wehrt sich stark gegen eine christomonistische Vereinnahmung des AT und eine Abwertung des Judentums als heilsgeschichtliche Größe, wie auch gegen eine Sicht der Kirche als „eschatologische Größe“ und als Ziel der Heilsgeschichte. Er betont die physische, der Erde verbundene Wirklichkeit des Reiches Gottes, wie sie im AT entfaltet wird. Sein Ansatz kann eine angemessene Erkenntnis von Offenbarung in alttestamentlicher Zeit auf natürliche Weise integrieren und damit auch das Fehlen der Deuterokanonika im AT-Kanon spannungsfrei erklären. Er lenkt dabei die Aufmerksamkeit auf die besondere Person und das Werk des Heiligen Geistes, welche nicht einfach christologisch absorbiert werden können.

Wie soll sich evangelikale Theologie hier positionieren? Wird sie gegenüber dem Entwurf Rahners die heilsgeschichtliche Alternative van Rulers übernehmen können? Möglicherweise nicht, denn auch hier wären einige kritische Fragen zu stellen:

- 1) Es scheint mehr Übereinstimmung zwischen dem AT und dem NT zu geben, als van Ruler das sieht. Das AT deutet schon die Göttlichkeit des erwarteten Messias an (zum Bsp. Mal 3,1; Jes 6,6–9), es kennt Schuld, Stellvertretung, Sühne und Vergebung (vgl. zum Bsp. die Opfervorschriften in Lev 1–5), es enthält einen auf die ganze Welt ausgerichteten und damit missiologischen Aspekt (vgl. Gen 12,1–3).<sup>62</sup> Gleichzeitig kennt das NT die Botschaft des Reiches (vgl. Mk 1,15; 1 Kor 15,24–28) und ist auch am Gestalten des irdischen Lebens interessiert (vgl. Röm 12–14; Phil 4; Kol 3,18–25; Jakobus).

61 Van Ruler: *Reformatatorische opmerkingen*, 21.

62 Vgl. David L. Baker: *Two Testaments, One Bible. A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 2. Aufl., Leicester: Apollos, 1991, 128ff. Die übrigen kritischen Anmerkungen Bakers scheinen mir nicht ausreichend begründet zu sein. Bei der Diskussion der Bezeichnung Christi als Notmaßnahme scheint er van Rulers Aussageabsicht misszuverstehen (vgl. Baker: *Two Testaments*, 131), möglicherweise, weil er nur van Rulers „Die christliche Kirche und das Alte Testament“ konsultiert.

- 2) Das Eschaton, welches bei van Ruler mit dem Reich Gottes identisch ist, dient als Ausgangspunkt für die theologische Arbeit und als Maßstab, um die Bedeutung der verschiedenen Gestalten der Heilsgeschichte zu bewerten. Doch ist das Eschaton eine Wirklichkeit nach dem endzeitlichen Gericht. Die Frage ist deshalb, ob wir die eschatologische Wirklichkeit des Reiches heute bereits gut genug erkennen können, um sie zum Maßstab für die Theologie zu machen. Reicht dafür ein Rückgriff auf das AT und seine Darstellung der Gottesherrschaft aus? Man könnte weiter fragen: Wissen wir denn, abgesehen von Christus, wie die von van Ruler für das Eschaton erwartete „erlöste Existenz vor dem Angesicht Gottes“ aussehen könnte?<sup>63</sup>
- 3) Die Stellung Christi als Herr, für dessen Ehre der Gläubige lebt, scheint unterbetont zu sein. Lebt der Christ in erster Linie in der und für die irdische Wirklichkeit als erlöste vor dem Angesicht Gottes, oder lebt er in und für Christus? Wenn van Ruler Christus eine Notmaßnahme nennt, mit der Gott so lange wie möglich gewartet hat, so ist zu fragen, ob dies der Größe der Tat Gottes in Christus und der Stellung Christi als Herr Genüge tut. Natürlich ist zu beachten, dass van Ruler provozieren und stimulieren will. Seine Formulierungen sind deshalb öfters nicht ausgewogen, sondern bewusst provokant.
- 4) Christus und der Geist könnten in diesem Entwurf zu stark auseinandergelassen sein. Schließlich ist der Heilige Geist der Geist Christi, und er wird nicht aus sich selbst reden, sondern Christus verherrlichen und von dem reden, was Christus zugehört (Joh 16,13–14). Wenn der christologische Brennpunkt verlassen wird, den die westliche Kirche im *filioque* formuliert hat, könnten wir Gefahr laufen, dem Geist eine Unabhängigkeit von Christus zuzuschreiben, die er selbst nicht wünscht.<sup>64</sup> Wir sehen am Ende, welches wichtige fundamentaltheologische Thema hier berührt wird: die alte Frage nach dem angemessenen Verhältnis des Geistes zu den anderen Hypostasen in der Trinität.

#### 4. Ausblicke

Es liegen uns zwei recht gegensätzliche Entwürfe vor, was die innere Struktur der Heilsgeschichte betrifft. Beide haben Stärken und Schwächen, und indem wir sie gegenüberstellen, berühren wir fundamentale theologische Fragen. Bei Rahner wird der inkarnatorische Ansatz in der Fundamentaltheologie deutlich sicht-

63 Diese Fragestellung verdanke ich einer unveröffentlichten Seminararbeit in Systematischer Theologie von C. Legemaate: *Brandend Herfstbos in de Zon. De visie van A. A. van Ruler op het Oude Testament*, Apeldoorn: Universität Apeldoorn, 2002, 29f.

64 Vgl. C. Graafland: *De twintigste eeuw*, in *Geijkte woorden. Over de verhouding van Woord en Geest*, hrsg. von I. J. van der Graaf, Kampen: Kok, 1979, 83ff.

bar, der seine Sicht der Heilsgeschichte prägt. Hier umfasst die Heilsgeschichte das Ganze der menschlichen Geschichte. Sie wird als ein einziges Offenbarungsereignis verstanden, die Entfaltung von Gottes Offenbarung in Christus. Sie ist daher als strenges Kontinuum zu fassen, welches seiner Kulmination in Christus zustrebt. In diesem Ansatz sind vorchristliche Akte der Heilsgeschichte in sich selbst defektiv, sie können nur *nach* dem Kommen Christi angemessen erkannt und interpretiert werden.

Dem gegenüber steht der pneumatologisch-eschatologische Ansatz van Rulers. Heilsgeschichte ist hier nicht inkarnatorisch begründet, sondern pneumatologisch, sie ist das Werk des Geistes, der unsere Wirklichkeit aus dem eschatologischen Reich heraus durchdringt. Die Tätigkeit des Geistes in der Heilsgeschichte besitzt andere Strukturen als die Inkarnation des Logos. Sie bildet kein singuläres Offenbarungsereignis, welches verlangt, dass wir die Heilsgeschichte als Kontinuum sehen. Die pneumatische Sicht der Heilsgeschichte ermöglicht uns, verschiedene Gestalten dieser Geschichte als jeweils gleichwertig in Bezug auf ihre heilsgeschichtliche Periode zu sehen.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass sich aus der fundamentaltheologischen Grundentscheidung (christologisch oder pneumatologisch) heraus unterschiedliche Sichtweisen ergeben, nicht nur was die Struktur der Heilsgeschichte und die damit (nicht nur, aber auch!) zusammenhängende Antwort auf die deutero-kanonische Frage im AT betrifft. Auch andere theologische loci, z.B. das Verständnis des Wesens der Kirche, welches katholischerseits vor allem inkarnatorisch begründet ist (die Kirche als die Fortsetzung der Inkarnation), hängen von dieser Grundentscheidung ab. Für Evangelikale zeigt sich in van Rulers Ansatz zunächst einmal eine ihnen oft fehlende fundamentaltheologische Alternative, die in der Konfrontation mit katholischer Fundamentaltheologie und Ekklesiologie aufatmen lässt, denn man merkt: Es könnte auch anders gehen! Aber wie? Eine Skizze möge hier genügen:

Die Lehre über die Offenbarung muss nicht christomonistisch konzipiert sein (wie bekanntlich auch bei Barth), denn auch der Geist ist Offenbarer und inspirierte das Wort. Christozentrik (die auch bei van Ruler vorhanden ist) muss nicht Ekklesiozentrik bedeuten, denn die Kirche kann von ihrem Wesen her pneumatologisch als Ergebnis der Einwohnung des Geistes verstanden werden.<sup>65</sup> Der Geist darf nicht und muss auch nicht sozusagen in der Umarmung der Kirche ersticken (ein reformatorisches Grundanliegen).<sup>66</sup> Nicht alles im AT muss christologisch auflösbar sein.

---

65 Dies ist einer der wichtigen strukturellen Unterschiede zwischen der christologischen und der pneumatologischen Perspektive, vgl. van Ruler: *Structural differences*, 38–40.

66 Vgl. hierzu etwa Michael Weinrich: Die Bibel legt sich selber aus: Die ökumenische Herausforderung des reformatorischen Schriftprinzips oder vom verheißungsvollen Ärgernis angemessener Bibelauslegung, in: *Die Bibel. Das bekannte Buch – das fremde Buch*, hrsg. von Hubert Frankemölle, Paderborn: Schöningh, 1994, 46ff.

Leider ist aber van Rulers Entwurf auch mit den oben angesprochenen Schwierigkeiten behaftet. Nötig ist deshalb ein weiteres Durchdenken der Frage nach dem angemessenen fundamentaltheologischen Ansatz, aus dem sich dann auch eine angemessene Struktur der Heilsgeschichte ergeben kann.

Andreas Hahn

### **Salvation History and OT Canon Delimitation: A Comparison of the Concepts of Karl Rahner and Arnold A. van Ruler**

Evangelicals and Catholics both use a concept of salvation history to explain the canonicity of the Bible. The inner structure of such concepts can, however, be very different, as the presented approaches show. They will then lead to different delimitations of the OT Canon. Karl Rahner develops a christocentric-incarnatory and therefore also ecclesiocentric concept of salvation history. It sees salvation history as a strictly continuous process which reaches its culmination in the incarnation of Christ. Pre-Christian acts in this history and their recognition are devalued in this concept. There is also no room for interruptions in revelation history. Here the proper recognition of the OT canon belongs to the Church and not to Judaism, and the deuterocanonical writings are necessary as a bridge in the salvation-historical continuum.

Van Ruler, on the contrary, explains salvation history on a pneumatological and eschatological basis. Here salvation history is not necessarily a continuum, and pre-Christ history and its recognition stand on an equal footing with that of the Church. The proper recognition of the OT canon remains with Judaism, and the deuterocanonicals are not required as a salvation-historical bridge. The comparison of the two approaches points to decisions in the area of fundamental theology, which determine one's concept of salvation history. Both concepts have their own weaknesses, and this should spur evangelicals on to explore further the issue of salvation history.