Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 38 (1991)

Heft: 1-2

Artikel: Schriftauslegung als "Seele der Theologie" : Exegese im Geist des Konzils

Autor: Kosch, Daniel

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761122

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 16.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Daniel Kosch

Schriftauslegung als «Seele der Theologie»

Exegese im Geist des Konzils

In den letzten Jahren mehren sich die Hinweise darauf, daß die Bibelwissenschaft ihre theologischen Grundlagen neu zu überdenken und ihre Funktion in Theologie und Kirche neu zu bestimmen hat. Im katholischen Raum ist es naheliegend, solche Reflexionen im Anschluß an die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums vorzunehmen, auf dessen «Geist» man sich gern beruft. Im Kontext solcher grundsätzlicher Überlegungen ist auch dieser Aufsatz zu sehen[1].

1. Das Verhältnis von Exegese, Theologie und kirchlicher Lehre im Urteil dreier Konzilstheologen

1. In einem als «quaestio disputata» bezeichneten Beitrag, der «zum kritischen und weiterführenden Gespräch» einladen soll, hat Joseph Kardinal *Ratzinger* sich «zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute» geäußert[2].

[1] Gerne widme ich diesen Beitrag meinem Lehrer Prof. Dr. Josef Pfammatter (Chur) zum 65. Geburtstag am 25.10.1991.

Für manche Teile der vorliegenden Ausführungen von erheblicher Bedeutung ist nun auch die von der Kongregation für die Glaubenslehre erlassene «Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen» vom 24. Mai 1990, die erst während der Drucklegung erschien und deshalb nicht mehr berücksichtigt werden konnte.

[2] Ratzinger, Schriftauslegung; zum Stellenwert des Beitrags s. sein Vorwort 7–13, bes. 12f. Ratzinger hat sich auch anderweitig zur historisch-kritischen Exegese geäußert, so etwa in: J. Kardinal Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 75–77. 188–193. Zu seiner Position s. auch Schelbert, Diffamierung 158–160 und (als allgemeinere Analyse) H. Häring, Eine katholische Theologie? J. Ratzinger, das Trauma von Hans im Glück, in: N. Greinacher/H. Küng (Hg.), Katholische Kirche – wohin? Wider den Verrat am Konzil, München 1986, 241–258.

Die Seitenzahlen im Text beziehen sich auf den jeweils besprochenen Beitrag der genannten Autoren.

Dabei spart er nicht mit Kritik an den ExegetInnen und an der historisch-kritischen Methode. Der «Notstand, in den Exegese und Theologie geraten sind», wird in diesem Beitrag auch mit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* in Zusammenhang gebracht. Das II. Vatikanum hat «zwar diese Situation nicht geschaffen, sie aber auch nicht verhindern können» (19), was mit der «einseitige(n) Rezeption des Konzils» zusammenhängt, die «den Text lediglich als uneingeschränkte offizielle Bestätigung der historisch-kritischen Methode aufgefaßt» (21) und die Aussagen zum «theologischen Charakter der Exegese» (19) «als Zugeständnis an die Vergangenheit beiseite gelassen» (21) hat.

Der Beitrag Ratzingers, der nicht nur mit R. Bultmann und M. Dibelius, sondern auch mit der «materialistische(n) oder feministische(n) Auslegung der Bibel» (18) und «tiefenpsychologische(n) ‹Deutungen› der Schrift» (19) abrechnet und in dem der ausschließlich mit Hilfe von Sekundärliteratur geführten Auseinandersetzung mit Bultmann und Dibelius darüber hinaus «paradigmatischer Charakter» (10) zugeschrieben wird[3], versteht sich als «Kritik der Kritik» (22), die «zur Selbstbegrenzung und zur Reinigung der Methode» (24) führen soll. Ratzingers Überlegungen erweisen sich als Plädoyer für «eine bessere Synthese ... von Kritik und Dogma» (21): Will die Exegese Theologie sein, muß sie «anerkennen, daß der Glaube der Kirche jene Art von Sympathie ist, ohne die sich der Text nicht öffnet. Sie muß diesen Glauben als Hermeneutik, als Ort des Verstehens anerkennen, der die Bibel nicht dogmatisch vergewaltigt, sondern die einzige Möglichkeit bietet, sie sie selber sein zu lassen». Der Glaube ist jener Geist, «aus dem die Schrift geboren wurde, und daher die einzige Tür, um in ihr Inneres einzutreten» (44).

Obwohl Ratzinger «persönlich überzeugt (ist), daß eine sorgfältige Lektüre des *ganzen* Textes von *Dei Verbum* die wesentlichen Elemente für eine Synthese zwischen historischer Methode und theologischer ‹Hermeneutik› finden kann» (20 f.), wählt er für die Darlegung der «Grundelemente einer neuen Synthese» (34–44) einen anderen Weg, für den er sich vor allem auf Gregor von Nyssa und Thomas von Aquin beruft. Das ist umso bedauerlicher, als Ratzinger als ehemaliger Konzilsperitus und Kommentator wichtiger Kapitel aus *Dei Verbum*[4] gewiß den nötigen Hintergrund hätte, um die Aussage dieses Textes für die

[3] Zur Auseinandersetzung mit Bultmann und Dibelius s. 24–34. Ratzingers Gewährsmann ist dabei R. Blank, Analyse und Kritik der formgeschichtlichen Arbeiten von Martin Dibelius und Rudolf Bultmann (Theol. Diss. 16), Basel 1981. Zum Anspruch des «paradigmatische(n) Charakter(s) (der) Analyse» (Vorwort 10) s. a.a.O. 25: Die «methodischen Grundorientierungen (der Arbeiten von Bultmann und Dibelius, D.K.) bestimmen indes auch heute Methode und Weg der modernen Exegese. Ihre wesentlichen Elemente ... haben großenteils geradezu dogmatische Geltung erlangt.» Daß dem nicht so ist, wird schon aus dem kurzen Überblick über die Entwicklung der Diskussion bei Gnilka, Methodik 466–475 ersichtlich.

[4] Vgl. die entsprechenden Abschnitte in Ratzinger/Grillmeier/Rigaux, LThK 13, 497–583.

Bewältigung der vielbeschworenen «Krise» der Exegese fruchtbar zu machen, auch wenn der Zusammenhang zwischen dem kritischen und dem dogmatischen Auftrag des Konzils an die Exegese nicht «ohne weiteres greifbar» (21) ist.

Insgesamt habe ich bei der Lektüre von Ratzingers Einschätzung der nachkonziliären Entwicklung der katholischen Exegese und der historisch-kritischen Bibelwissenschaft den Eindruck gewonnen, seines Erachtens habe sich die Exegese zu ihrem eigenen Schaden «vom Dogma gelöst» (21) und bedürfe somit einer stärkeren Rückbindung an die systematische Theologie und an den Glauben der Kirche, um wieder «Theologie» zu sein (vgl. 43 f.). Zwar vermeidet es Ratzinger, die «Dramatik unserer Situation» (12), die durch diese Fehlentwicklung entstanden ist, dem Konzil selbst anzulasten, doch lassen seine bereits zitierte Bemerkung, das Konzil habe sie «auch nicht verhindern können», sowie sein Verzicht auf jeglichen Rekurs auf das Konzil im eigenen Synthese-Versuch vermuten, daß er die Offenbarungskonstitution nicht als Ausgangspunkt für eine tragfähige Lösung ansieht. An die Stelle der von Ratzinger kritisierten «einseitige(n) Rezeption» des Konzils tritt bei ihm die praktische Verweigerung einer Rezeption.

2. Nicht nur indirekte, sondern explizite Kritik erhält die Offenbarungskonstitution von einem anderen Konzilstheologen, nämlich von Hans *Küng*. In verschiedenen Beiträgen[5] hat er sich zum Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt geäußert und dabei – gegenläufig zum Anliegen Ratzingers – eine zu harmonische Gleichordnung dieser drei Größen kritisiert: Die vom Konzil vorgenommene Zuordnung von Schrift und Tradition (*DV* 9) ist ein «schwacher Kompromiß» «unter dem Druck der kurialen Minderheit». Dieser Kompromiß erlaubt es dem Lehramt, «selbstherrlich» zu verkünden, «was in der Tradition verbindlich und wie die Schrift zu verstehen ist». Die Frage, «was oberstes Kriterium für das Lehramt, was letzte und oberste Norm für die Erneuerung der Kirche sei, (blieb) unentschieden». «Ein Trost nur, daß man im letzten Kapitel jener Offenbarungskonstitution schließlich doch nicht die Tradition und nicht das Lehramt, sondern eben allein die Schrift als ‹die Seele der Theologie› bezeichnet hat» (69–71). Die Formulierung, die Schrift sei die Seele der Theologie, findet sich übrigens nochmals im Dekret über die Priesterausbildung, wo es weiter heißt: «Die dogmatische Theologie soll so angeordnet werden, daß zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden ...» (*OT* 16).

Kritisch steht Küng auch der Formulierung des Konzils gegenüber, daß die biblischen Bücher «sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte» (*DV* 11). Konsequenter wäre es gewesen, «positiv zu formulieren, daß

[5] Gesammelt in KÜNG, Theologie.

die biblischen Bücher ‹die Wahrheit unversehrt und unerschütterlich (...) lehren›», und die negative Formulierung («Irrtumslosigkeit») aufgrund ihrer Mißverständlichkeit wegzulassen (73–76).

3. Während also *Ratzinger* der «moderne(n) Exegese» und der/dem Exegetin/en vorwirft, die Bibel «als ganz weltliche Sache» zu behandeln und damit auszuschließen, «daß Gott als er selbst in der Geschichte wirken und in sie eintreten könne, so unwahrscheinlich ihm dies auch erscheinen mag» (35 f.), fordert *Küng* das «Ernstnehmen der historisch-anthropologischen Relativität der Schrift», die allerdings «keine historisch-anthropologische Reduzierung der Schrift» sein dürfe (76). Entsprechend anders fällt denn auch sein Lösungsvorschlag zur Überwindung der «Kluft» zwischen Exegese und Dogmatik aus. Er spricht nicht von der Krise der Exegese, sondern vom «Elend heutiger Dogmatik» und fordert eine «historisch-kritisch verantwortete Dogmatik» (110 f.).

4. Gewissermaßen «salomonisch» wirkt da das Vorgehen eines dritten prominenten Konzilstheologen: *Karl Rahner*. In seinem (allerdings schon 1961) verfaßten Beitrag über das Verhältnis von «Exegese und Dogmatik» richtet er sich sowohl «an die Exegeten» als auch «an die Dogmatiker» und bezieht in «einige(n) zusätzliche(n) Überlegungen» auch das Lehramt mit ein. Auch in späteren Äußerungen zum Thema betont Rahner die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Zusammengehens von Exegese und Dogmatik, das jeder Seite ihre Aufgabe läßt, ohne es bei einem Neben- oder gar Gegeneinander zu belassen: «Exegese und Dogmatik sind nicht zwei Feinde, die sich im Grund auf Tod und Leben bekämpfen wollen und sich gerade noch gegenseitig am Leben lassen ... Die Brücke, die die heutige Exegese, ihre kritische Methode und ihre Ergebnisse mit dem unaufgebbaren Dogma der Kirche über Jesus Christus verbindet, muß von beiden Seiten gleichzeitig vorangetrieben werden, auch von der Seite des Systematikers her»[6].

5. Über das von den drei Konzilstheologen so unterschiedlich wahrgenommene und bestimmte Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt sagt *Dei Verbum* (10) zusammenfassend: «Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß keines ohne das andere besteht und also alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen».

Gibt die divergierende Beurteilung des Sachverhaltes durch die genannten Konzilstheologen Küng also recht, wenn er sagt, hier werde ein «ungeklärte(s) theologische(s) Problem mit einer quasi-trinitarischen Formel eher verschleiert» (70)?

[6] RAHNER, Christologie 208 f.

2. *Zur Bedeutung von «Dei Verbum» für die Bibelwissenschaft und ihr Selbstverständnis*

Nach diesen Ausführungen zur unterschiedlichen Wahrnehmung des Spannungsfeldes zwischen Schrift/Schriftauslegung, Theologie und Lehramt/Kirche scheint es geboten, näher auf das für diese Fragen zentrale Konzilsdokument *Dei Verbum* einzugehen. Für die Methodenreflexion der Exegese und für die Besinnung der Bibelwissenschaft auf ihre Bedeutung für Theologie und Kirche sind allerdings nicht alle Teile der Konstitution von gleicher Bedeutung. Von besonderer Bedeutung sind die Aussagen:

- über das Verhältnis von Schrift, Tradition und Lehramt (*DV* 9–10);
- über Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift (*DV* 11);
- über die von den ExegetInnen zu beachtenden Gegebenheiten bezüglich der Schrift und ihre Konsequenzen für die Methoden der Auslegung (*DV* 12f.);
- über die Bedeutung der Schrift und der Exegese für die Theologie und das Leben der Kirche (*DV* 21–26).

Anhand dieser für die Bibelwissenschaft und ihr Selbstverständnis besonders wichtigen Abschnitte möchte ich einige Perspektiven für eine dem Geist des Konzils verpflichtete Exegese entwickeln.

2.1. *Schrift, Tradition und Lehramt (DV 9–10)*

1. Das Verhältnis von Schrift und Tradition war am Konzil umstritten. In der Vorbereitung war versucht worden, einem «gegenreformatorischen» Modell zum Durchbruch zu verhelfen, das von zwei Quellen (fontes) der Offenbarung sprach, die je einen Teil derselben enthalten. Dieses Modell, das zum Ziel hatte, die These einer materialen Vollständigkeit der Schrift zu verurteilen, konnte sich aber nicht durchsetzen, so daß die Möglichkeit eines katholischen «sola scriptura» als materialem Offenbarungsprinzip zumindest offengehalten wurde. Das Verhältnis von Schrift und Tradition wurde nicht im Sinn eines mechanischen Nebeneinanders, sondern im Sinn eines organischen Ineinanders verstanden, das seinen Ausdruck im Bild von der gemeinsamen Quelle (scaturigo) findet (*DV* 9).

Das «und» zwischen Schrift und Tradition macht die beiden Größen zwar gleichwertig (beide sollen «mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden» [*DV* 9]), aber nicht gleichartig: «Die Heilige Schrift ist (est) Gottes Rede», die «Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes ... weiter (transmittit)». «Kommt schon auf diese Weise der Vorrang der Schrift deutlich zum Vorschein, so zeigt er sich noch einmal bei der näheren Charakterisierung des Vorgangs der Überlieferung, deren Auftrag das ‹Bewahren, Auslegen und Verbreiten› ist; sie ist nicht produktiv, sondern ‹konservativ›, dienend einem Vorgegebenen zugeordnet»[7]. Nicht positiv formuliert, aber auch nicht ausge-

[7] Ratzinger, LThK 13, 525.

schlossen wird durch diese Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition, daß der Schrift auch eine traditionskritische Funktion innerhalb der Kirche zukommt. Entsprechend fehlt auch ein Hinweis auf die Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition. Ratzinger kritisiert dies explizit: «Daß das versäumt worden ist, wird man nur als bedauerliche Lücke bezeichnen können»[8].

2. Was die Stellung des Lehramtes betrifft, so wird klar seine Dienstfunktion gegenüber dem Wort Gottes in Schrift und Tradition betont: «Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm» (*DV* 10). Der von Küng als «quasi-trinitarische Formel» kritisierte Schlußsatz des 2. Kapitels der Konstitution, der eher verschleiere als kläre, soll und darf im Licht dieser Differenzierungen interpretiert werden, wodurch er viel von seiner Ambivalenz einbüßt. Die Schrift erscheint (zusammen mit der Tradition) eindeutig als *norma normans,* das Lehramt als *norma normata.* Dies wird im 6. Kapitel nochmals verdeutlicht, wenn die Schrift (zusammen mit der Tradition) als höchste Richtschnur des Glaubens der Kirche bezeichnet wird (*DV* 21). Daß dem immer so gewesen sei, ist eine Aussage, die «einigermaßen erstaunlich» klingt und eher «Bekenntnis zu einer Pflicht und Aufgabe» denn rückblickende Feststellung ist[9]. Entsprechend wird anschließend die Forderung erhoben: «Jede kirchliche Verkündigung ... muß sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren» (*DV* 21). Daß die offizielle Kirche dieser Forderung nach dem Konzil durchgehend Folge geleistet hat, wird man so kaum sagen können. Sehr kritisch hat sich diesbezüglich etwa H.-J. Venetz in seiner Analyse der «Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über einige Aspekte der ‹Theologie der Befreiung›» geäußert, und auch im Blick auf die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche sind m. E. Zweifel an der biblischen Fundierung der lehramtlichen Position erlaubt[10].

3. Damit aber kommt eine weitere Frage in den Blick, die in diesem Kontext anzusprechen ist: Die Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Schriftauslegung. Dieses Verhältnis ist von der Beziehung zwischen Lehramt und Schrift zu unterscheiden und wird davon auch unterschieden, indem hier die Überordnung des Lehramtes klar herausgestellt wird: «Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird» (*DV* 10).

Diese Problematik der Beziehung zwischen Lehramt und Exegese ist zunächst ein Teilproblem innerhalb des Fragenkomplexes rund um Lehramt

[8] Ebd.; ähnlich auch Fries, Lehramt 80.

[9] Semmelroth/Zerwick, Vaticanum II 52f.

[10] Venetz, Umgang; Fries, Lehramt 86; Schüssler Fiorenza, Brot 63; zum Problem s. auch Schelbert, Diffamierung; Schnackenburg, Exegese 550f.

und Theologie[11], der hier nicht eingehend erörtert werden kann. Auf drei für die spezielle Frage nach der Beziehung zwischen Lehramt und Exegese relevante Aspekte sei jedoch wenigstens aufmerksam gemacht:

a) Das *vivum Magisterium Ecclesiae,* von dem das Konzil spricht, ist nicht isoliert zu sehen. «Die gesamte Kirche ist auch lehrende Kirche. Sie hat Anteil an der prophetischen Sendung Christi»[12]. Das Konzil hat darauf in verschiedenen Zusammenhängen hingewiesen, so, wenn es formuliert: «Die Ausübung des bischöflichen Lehramtes geschieht im vielfältigen Austausch mit den Gläubigen, den Priestern und den Theologen» (*LG* 51), oder wenn es die Unfehlbarkeit einer Lehrentscheidung *ex cathedra* auf die Unfehlbarkeit der Kirche als ganzer zurückführt (*LG* 25). «Im umfassenden Kontext der Kirche ... erscheinen Lehramt und Theologie (und damit auch Exegese, D.K.) als zwei unabdingbare und zugleich relationale Größen in einem umfassenden hermeneutischen Zirkel»[13]. Diese in den Konzilsdokumenten zwar angelegte, aber nicht systematisch reflektierte Sicht unterscheidet sich deutlich von der Sicht der Dinge, wie sie noch *«Humani generis»* (1950) vertritt, wo streng antithetisch gesagt war, Christus habe sein Wort «weder den einzelnen Gläubigen noch den Theologen als solchen zur authentischen Erklärung anvertraut, sondern einzig und allein dem Lehramt» (*DS* 3886 / *NR* 461)[14].

b) Wenn das Lehramt der Kirche dem Wort Gottes zwar dienend untergeordnet wird, sich aber zugleich die letztinstanzliche Auslegung desselben vorbehält, kann und muß zumindest für die Äußerungen des ordentlichen Lehramtes die Frage gestellt werden, ob und wie die Treue des Lehramtes zur Schrift geprüft oder nötigenfalls auch eingefordert werden kann. Wer schon diese Frage als «ungehörig» ansieht, erweckt den Eindruck, die Betonung der Dienstfunktion des Lehramtes gegenüber dem Wort Gottes habe bloß «ideologische» oder «legitimatorische» Funktion.

Die Frage nach den Kriterien, anhand derer Treue zur Schrift (und zur Tradition) zu überprüfen ist, wird zusätzlich noch dadurch verschärft, daß die Aussage der Schrift letztlich nicht «objektivierbar» ist. Sie kommt nur als immer

[11] S. dazu jetzt die Übersicht bei PFAMMATTER/CHRISTEN, Theologe (dort auch weitere Literatur).

[12] FRIES, Sensus fidelium 75; vgl. L. BOFF, Ist die Unterscheidung zwischen der lehrenden und der lernenden Kirche zu rechtfertigen?, in: DERS., Kirche: Charisma und Macht. Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie, Düsseldorf 1985, 242–250.

[13] LÖHRER, Erwägungen 35.

[14] Aus Anlaß der Erwähnung von *Humani generis* sei hier exemplarisch auf ein hermeneutisches Problem in der Auslegung lehramtlicher Texte hingewiesen, das hier allerdings nicht diskutiert werden kann: Über weite Strecken erscheint *Dei Verbum* als «Korrektur» (und nicht als Weiterführung) der Aussagen dieser Enzyklika über das Verhältnis von Schrift, Schriftauslegung, Theologie und Lehramt. «Korrekturen» aber sieht das traditionsgebundene Lehramtsverständnis der katholischen Kirche eigentlich nicht vor. Was bedeutet das für die Lektüre der jeweils jüngeren lehramtlichen Texte?

schon interpretierte, unter bestimmten Fragehinsichten und mit bestimmten Vorverständnissen gelesene vor. Dem ist nicht auszuweichen, indem man die Erhebung der Aussage der Schrift der Theologie oder der Exegese im besonderen aufgibt, da die Problematik der Nicht-Objektivierbarkeit und Nicht-Eindeutigkeit der Aussage der Schrift der Theologie und Exegese ebenso aufgegeben ist wie dem Lehramt, auch wenn sie von Theologie und Exegese bewußter wahrgenommen und methodisch reflektiert wird[15]. Bei der Übertragung der Kompetenz zur authentischen Schriftauslegung an die «historisch-kritische» Exegese käme als zusätzliche Schwierigkeit hinzu, daß damit der Glaube in eine problematische Abhängigkeit von der historischen Forschung geriete, womit das Kerygma zugunsten der Historie preisgegeben würde[16].

Der positive Bezug der lehramtlichen Verkündigung zur Schrift kommt vielmehr dadurch zustande, «daß die einzelnen lehramtlichen Aussagen auf jenen Gesamthorizont der Offenbarung hin gelesen und von da her verstanden werden müssen, wie er sich in der Heiligen Schrift erschließt. Dieser Vorgang der Interpretation hat insofern die Gestalt eines hermeneutischen Zirkels, als das Lehramt ebensosehr ein Moment an der Schriftinterpretation wie die Schrift ein Moment an der Interpretation lehramtlicher Aussagen ist»[17]. Und in diesem Zirkel kommt den TheologInnen und besonders den ExegetInnen eine wichtige Funktion zu, zumal dann, wenn man bei der Bestimmung des Verhältnisses von Lehramt und Theologie nicht von einem Delegationsmodell, sondern von einem Kooperationsmodell ausgeht[18]. Insbesondere bei lehramtlichen Aussagen, die nicht letztverbindlich sind, schließt dieser hermeneutische Zirkel Kritik und Rückfragen von Theologie und Exegese an die Adresse des Lehramtes nicht aus, sondern ein: «Guter theologischer Begriffsbestimmung entsprechend steht es bei allen nicht unfehlbaren Äußerungen grundsätzlich der Theologie zu, die Reformabilität oder Relativität dieser Aussagen durch den Hinweis auf die Schrift und die Tradition darzulegen»[19]. Ohne also das Delegationsmodell, das die TheologInnen zu bloßen Interpreten und Apologeten des Lehramts macht, umzukehren, und – wenigstens im Blick auf die Adäquatheit der Schriftanwendung und -auslegung – das letzte Wort der Exegese zuzugestehen, wird man sagen können, daß es durchaus Aufgabe der Bibelwissenschaft ist, auch gegenüber dem Lehramt als Anwältin der Schrift aufzutreten[20].

[15] Zur «Gemeinsamkeit des Lehramtes und der Theologie in der Ausübung ihrer Aufgaben» generell s. die Thesen 2–4 der INTERNATIONALEN THEOLOGENKOMMISSION.

[16] Auf diese Gefahr hat im evangelischen Raum v.a. R. BULTMANN aufmerksam gemacht; vgl. bes. dessen Stellung in der Jesus-Frage.

[17] M. LÖHRER, MySal 1, 566.

[18] Vgl. die Übersicht bei LÖHRER, Erwägungen 12–29.

[19] F. BÖCKLE, Päpstliche Autorität und Freiheit des Gewissens: Aufbruch 2/1989, 3; vgl. LÖHRER, Erwägungen 36; K. RAHNER, Die Theologie und das römische Lehramt, in: Schriften zur Theologie 16, Zürich 1984, 231–248.

[20] Wie sehr hier das II. Vatikanum die Akzente verschoben hat, kann auch für diese Problematik der Verweis auf *Humani generis* verdeutlichen, wo die lehramtliche Verkün-

c) Im Blick auf den lehramtlichen Umgang mit der Schrift von besonderer Bedeutung sind die Aussagen dieses Lehramtes in bezug auf eine sachgemäße Schriftauslegung. Es ist m. E. unsinnig, davon auszugehen, daß die lehramtliche Auslegung und Anwendung der Schrift grundsätzlich anderen Regeln unterworfen sein soll als jenen, die das Lehramt den TheologInnen und ExegetInnen mit auf den Weg gibt. Der mit den Auslegungsmethoden befaßte Abschnitt der Offenbarungskonstitution (*DV* 12) spricht denn auch von der Aufgabe des «Schrifterklärers» (interpres) – nicht nur von jener des Exegeten. Das ist um so bedeutsamer, als auch vom *munus interpretandi* des Lehramts (*DV* 10) die Rede ist, so daß die vom Konzil vorgelegten Auslegungsgrundsätze auch eine Selbstverpflichtung des Lehramts darstellen[21].

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß das Lehramt auch noch die Aufgaben der ExegetInnen wahrzunehmen hat. Aber ich meine, daß das Lehramt verpflichtet ist, den Ergebnissen jener Exegese, die entsprechend den von ihm vorgelegten Regeln arbeitet, beim eigenen Schriftgebrauch gebührend Rechnung zu tragen, auch dann, wenn diese Exegese auf offene Fragen hinweist oder Erkenntnisse zutage fördert, welche die bisherige Sicht der Dinge oder die kirchliche Praxis in Frage stellen[22]. So wird gleichzeitig die Kohärenz der lehramtlichen Verkündigung gewahrt und die Dienstfunktion des Lehramts gegenüber dem Wort ernst genommen.

Diese Überlegungen haben einen guten Rückhalt in der Formulierung der Aufgabe der ExegetInnen durch das Konzil (*DV* 12): «Aufgabe der Exegeten ist es, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift.» Dem Lehramt kommt im Prozeß des Strebens nach «einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften»

digung als das «Klare», die Aussagen von Schrift und Tradition aber als das «Unklare» verstanden werden. Damit wird Kritik an lehramtlichen Positionen unter Berufung auf Schrift und Tradition zu einer «durch und durch» falschen Methode, die Klares aus Unklarem erklären will. Dementsprechend wird es als Aufgabe der Theologie bezeichnet, «zu zeigen, inwiefern das, was das lebendige Lehramt verkündet, in der Heiligen Schrift und in der göttlichen Überlieferung, sei es ausdrücklich, sei es einschließlich, enthalten ist» (*DS* 3886 / *NR* 461).

[21] Vgl. Blank, Autorität 581. Dies gilt unbeschadet der These von Schürmann, Thesen 330: «Kirchliche Schriftauslegung ist nicht identisch mit wissenschaftlicher Exegese, so sehr erstere auf letztere hören und letztere von ersterer lernen könnte.»

[22] Ein besonderes Problem stellt in diesem Zusammenhang der Schriftgebrauch in definierten Lehrsätzen der Kirche dar. Angesichts der wenigen betroffenen Schriftstellen (Fries, Lehramt 61, spricht von etwa 12 Stellen im Neuen Testament) und der Tatsache, daß Definitionen strikte zu interpretieren sind, ist es allerdings weniger gravierend, als man das zunächst annehmen könnte. Vgl. die klaren Ausführungen von Fries, Lehramt 59–63; Löhrer, MySal, 1, 564.

die Funktion des «letzten Urteils» (Ecclesiae iudicio ultime) (*DV* 12) und der «Aufsicht» (vigilantia) (*DV* 23) zu[23].

2.2. *Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift (DV 11)*

Die knappen Sätze über die Inspiration und die Wahrheit bzw. Irrtumslosigkeit der Schrift haben eine lange Vorgeschichte, die für das Verständnis des besonderen Aussagewillens des Konzils von großer Bedeutung ist: Nur unter ihrer Berücksichtigung «kann man die Schwere des Ringens um eine geläuterte Auffassung von Inspiration und Irrtumslosigkeit und das tatsächlich erreichte abschätzen»[24]. Im Zusammenhang mit der Frage nach der Bedeutung der Offenbarungskonstitution für die Arbeit und das Selbstverständnis der Exegese sind insbesondere folgende Aspekte von Bedeutung:

1. Die Inspiration, d.h. die Glaubensaussage, daß die biblischen Bücher «unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben (...), Gott zum Urheber (auctor) haben», wird nicht mechanisch und auch nicht psychologisch verstanden. Die theologische Deutung hat den Vorrang. Dies ist in zweierlei Hinsicht wichtig:

a) Ausdrücklich werden die für die Niederschrift der biblischen Bücher Erwählten als «echte Verfasser» (veri auctores) bezeichnet, die für diese Aufgabe «ihre eigenen Fähigkeiten und Kräfte» gebrauchen. Gott handelt «in ihnen und durch sie». Das hat zur Folge, daß die Aussageabsicht so zu erheben ist, daß gefragt wird, «was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte» (*DV* 12). Zwischen der Autorschaft Gottes und der Autorschaft der Menschen besteht kein Konkurrenzverhältnis. Der menschliche Anteil an der Schriftentstehung wird in einer richtig verstandenen Inspirationslehre weder aufgehoben noch «aufgesogen».

Zum rechten Verständnis des In- und Zueinanders von göttlicher und menschlicher Urheberschaft der Schrift verweist das Konzil an anderer Stelle (*DV* 13) auf die Analogie im Bereich der Christologie. Auch dort ist es nicht so, daß das *vere homo* und das *vere Deus* einander konkurrenzieren. Die Ernstnahme des einen wächst nicht im umgekehrten, sondern im selben Maß wie die Ernstnahme des anderen. So schließt die radikale Ernstnahme der göttlichen Verfasserschaft der Bibel die genauso radikale Ernstnahme ihrer menschlichen Abfassung nicht aus, sondern ein.

b) Die Art und Weise, wie der Heilige Geist auf die menschlichen Verfasser der biblischen Bücher einwirkt, wird nicht im einzelnen beschrieben.

[23] Zur Textgeschichte letztgenannter Formulierung sei angemerkt, daß *vigilantia* statt des vorher gebrauchten *sub ductu* gesetzt wurde, «um auszudrücken, daß die Funktion des Lehramts nicht das Vorausgehen ist – der Fortschritt ist Sache der Wissenschaft; dem Lehramt kommt wesentlich die Funktion zu, ungangbares Gelände als solches zu kennzeichnen» (Ratzinger, LThK 13, 576).

[24] Grillmeier, LThK 13, 529.

Indem man die Vorstellung einer Art «göttlichen Diktates» (Verbalinspiration) vermeidet, gewinnt man den nötigen Freiraum, um auch die Verwendung von Quellen, die Mitwirkung verschiedener Verfasser an einer Schrift usw. annehmen zu können, ohne damit den Inspirationsglauben zu schmälern. Entsprechend spricht das Konzil auch davon, daß die Verfasser der biblischen Bücher zur Erfüllung ihrer Aufgabe «ihre eigenen Fähigkeiten und Kräfte» in den Dienst Gottes gestellt haben.

2. Die Aussage des Konzils über die Wahrheit der Schrift stellt einen Kompromiß dar. Der «konservative» Flügel wollte eine möglichst weitgehende Formulierung der Irrtumslosigkeit, die aufgeschlosseneren Kräfte, vor allem motiviert durch eine bekannt gewordene Rede von Kardinal König, wollten eine positive Betonung der Wahrheit der Schrift, ohne damit auszuschließen, daß die Schrift zeitbedingte Irrtümer und Unzulänglichkeiten enthält, auf welche die Bibelkritik seit dem 19. Jahrhundert immer wieder aufmerksam gemacht hatte und die zu bestreiten vor unlösbare Probleme führt.

a) Die Formulierung «die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte» stellt deutlich heraus, daß das Konzil einen Wahrheitsbegriff zugrunde legt, der nicht am Wahrheitsverständnis der Naturwissenschaft Maß nimmt und auch nicht auf historische Wahrheit eingeschränkt werden darf. Die Wahrheit der Schrift ist auf den Heilswillen Gottes bezogen. Damit wird dem im eigentlichen Sinn theologischen bzw. kerygmatischen Charakter der biblischen Bücher Rechnung getragen, deren primäre Intention nicht auf die Vermittlung von Wissen, sondern auf den Glauben der Adressaten gerichtet ist.

Ganz auf der Linie dieses Wahrheitsbegriffes liegt das Eingeständnis des Konzils, daß das Alte Testament «auch Unvollkommenes und Zeitbedingtes» enthält (*DV* 15). Und auch die vorsichtigen Formulierungen zur Geschichtlichkeit der Evangelien tragen der Tatsache Rechnung, daß es ihnen nicht nur um historische Erinnerung, sondern um «das Wort Gottes, Gottes Kraft zum Heil für jeden, der glaubt» (*DV* 17) geht: Im Traditionsprozeß wurden die Worte und Taten Jesu «mit jenem volleren Verständnis überliefert, das ihnen (sc. den Aposteln) aus der Erfahrung der Verherrlichung Christi und aus dem Licht des Geistes der Wahrheit zufloß». Die Evangelien wurden «redigiert», indem ihre Verfasser einiges «auswählten», anderes «zu Überblicken zusammenzogen» und wieder anderes «im Hinblick auf die Lage der Kirche verdeutlichten» (*DV* 19).

b) Vermieden wurde jedoch eine Beschränkung der Wahrheit und Irrtumslosigkeit der Schrift auf Fragen des Glaubens und der Sitten. Eine solche Beschränkung war schon im 19. Jahrhundert vorgeschlagen worden, um die Problematik rund um die «profanen Wahrheiten» der Schrift zu bewältigen – zudem hätte sie eine Parallele in der Einschränkung des Geltungsbereichs der unfehlbaren Lehrverkündigung des Papstes auf Fragen des Glaubens und der Sitten (vgl. *DS* 3073f. / *NR* 454). Aber sie ist vom Lehramt der Kirche immer

abgelehnt worden. Diese Haltung der Kirche ist sehr sinnvoll, denn eine solche Beschränkung liefe Gefahr, Glaube und Geschichte auseinanderzureissen und widerspräche damit dem heilsgeschichtlichen oder inkarnatorischen Prinzip der Selbstmitteilung Gottes. Das in der Schrift bezeugte und gedeutete Handeln Gottes in der Geschichte ist der Grund unseres Heiles und unseres Glaubens, weshalb es völlig verfehlt wäre, die Wahrheit der Schrift von ihrem Geschichtsbezug zu trennen[25]. Das heißt aber auch: Die Geschichte, die sogenannten «profanen Wahrheiten» in der Heiligen Schrift wurden nicht um ihrer selbst willen mitgeteilt, sondern stehen im Dienst der Heilsmitteilung. «Sie werden ausgewählt und berichtet, sofern sie diesen Dienst erfüllen ... Was unter der Sicht der profanen Wissenschaft an materiellen Unrichtigkeiten und Ungenauigkeiten in der Schrift enthalten ist, darf nicht isoliert betrachtet und einfachhin als ‹Irrtum› bezeichnet werden. Dies alles ist im Ganzen der Bibel zu belassen und von seinem Dienst am Heilswort her zu beurteilen»[26].

3. Im letzten wird diese offene und differenzierte Sicht des Konzils bezüglich der Wahrheit und Irrtumslosigkeit der Schrift durch die Einsicht in das Zusammenwirken göttlicher und menschlicher Tätigkeit bei ihrer Entstehung ermöglicht. Dabei gehören «Inspiration und ihr Ergebnis, die inspirierten Bücher, ... in den Bereich der Aneignung der Offenbarung und der Heilswirklichkeit Gottes, nicht zur geschichtlichen Konstituierung von Offenbarung und Heil»[27]. Dies geht aus dem ersten Satz des 3. Kapitels hervor, wo vom von Gott Geoffenbarten gesagt wird, es ist «in den Heiligen Schriften enthalten und liegt in ihnen vor» (*DV* 11). Ein ähnlicher Doppelausdruck lautet: «Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und ... sind wahrhaft Wort Gottes» (*DV* 24). Diese Einsicht ermöglicht es, genügend Raum für den menschlichen Beitrag zur Schriftentstehung offenzulassen, weil die Irrtümer und Schwächen der Verfasser nicht Gott angelastet werden müssen, sondern damit in Zusammenhang zu bringen sind, daß Gott «in den Heiligen Schriften durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat» (*DV* 12). Was dies für die Auslegung der Schrift im einzelnen für Konsequenzen hat, ist im nächsten Abschnitt zu überdenken.

2.3. Historische und theologische Auslegung der Schrift (DV 12)

Der für die Methode einer sachgemäßen Schriftauslegung entscheidende 12. Abschnitt der Offenbarungskonstitution muß – wie schon die vorangehen-

[25] An diesem Punkt setzt u.a. auch die Kritik an einer tiefenpsychologischen Schriftauslegung im Sinn von E. Drewermann an; vgl. A. Görres/W. Kasper (Hg.), Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann (QD 113), Freiburg 1988; G. Lohfink/R. Pesch, Tiefenpsychologie und keine Exegese. Eine Auseinandersetzung mit Eugen Drewermann (SBS 129), Stuttgart 1987; H.-J. Venetz, «Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen». Tiefenpsychologie als Herausforderung für die Exegese?: Orien 49 (1985) 192–195.

[26] Grillmeier, LThK 13, 549f.

[27] Grillmeier, a.a.O., 545; vgl. Ratzinger, Schriftauslegung 41f.

den Abschnitte – im Licht des Diskussionsverlaufs und der Geschichte der Textentstehung gesehen werden. Wichtig ist darüber hinaus aber auch der Bezug zur bahnbrechenden Enzyklika *Divino afflante Spiritu* (Pius XII., 1943) und zur im Verlauf des Konzils erschienenen *Instructio* der päpstlichen Bibelkommission über die Wahrheit der Evangelien (*Sancta Mater Ecclesia,* 1964)[28]. Daß die Öffnung der katholischen Bibelwissenschaft für historische Fragen und methodische Neuansätze, wie sie durch die Enzyklika von 1943 möglich geworden war, durch das Konzil aufgenommen und weitergeführt wurde, war keineswegs selbstverständlich. «Das alte Mißtrauen gegen dieses fortschrittliche Rundschreiben Pius' XII.» war in manchen Kreisen noch vorhanden[29], und noch kurz vor dem Konzil waren katholische Exegeten wegen zu «kritischen» Positionen lehramtlich gemaßregelt worden. Aber auch hier setzte sich eine offenere Sicht der Dinge durch, und das Konzil vermochte neue, fruchtbare Perspektiven zu entwickeln. Gegenüber *Divino afflante Spiritu* fällt insbesondere auf, daß neuere exegetische Erkenntnisse nicht primär im Blick auf die Verteidigung der Inerranz der Schrift hin rezipiert, sondern positiv mit der Erhebung der Wahrheit der Schrift «um unseres Heiles willen» (*DV* 11) in Zusammenhang gebracht werden.

1. Der Aufbau des Abschnittes ist zweiteilig. Auf eine Einleitung folgt eine erste Gruppe hermeneutischer Regeln fachexegetischer Art. Daran schließt eine zweite Gruppe mit theologisch-dogmatischen Regeln an.

Auf diese Zweiteilung bezieht sich wohl auch Ratzinger in seinem bereits erwähnten Beitrag, wenn er feststellt, der Zusammenhang «zwischen historischer Methode und theologischer ‹Hermeneutik›» sei in *Dei Verbum* nicht «ohne weiteres greifbar»[30]. Dieser Mangel besteht tatsächlich, sofern das Konzil die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Aussageabsicht der biblischen Autoren und dem *sensus plenior* offengelassen hat[31]. Aber die Lösungsansätze im Konzilstext sind m.E. zahlreicher, als Ratzinger dies wahrzunehmen scheint, und weisen in eine andere Richtung als seine Lösungsvorschläge:

a) Das Konzil betont einleitend die enge Verbindung zwischen dem, «was Gott uns mitteilen wollte», und dem, «was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten». Und es lenkt nochmals auf den biblischen Text zurück, wenn es der/dem SchrifterklärerIn neben der Frage nach der Aussageabsicht der biblischen Schriftsteller die Frage aufgibt, «was Gott mit ihren Worten kundtun wollte». Der göttliche Sinn der Texte wird zwar mit dem historischen Sinn nicht identifiziert, aber doch so auf diesen zurückbezogen, daß man ihn nicht neben oder jenseits des ursprünglichen Textsinns zu suchen hat.

[28] Vgl. *DS* 3825–3831. 3999 / *NR* 132–134. 139–144; Beumer, Inspirationslehre 56–82; J. A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien (SBS 1), Stuttgart 1965.

[29] Grillmeier, LThK 13, 537.

[30] Ratzinger, Schriftauslegung 21.

[31] Grillmeier, LThK 13, 540. 552f.

b) Die Abfolge der Auslegungsregeln dürfte kaum zufällig sein. Die Erhebung der historischen Aussageabsicht des Verfassers hat den Vorrang und ist Grundlage für die Erkenntnis eines *sensus plenior*. Sehr pointiert formuliert Grillmeier[32]: «Jedes Suchen nach dem *sensus plenior* muß bei dem historisch-kritischen Ergebnis ansetzen, und dies nach legitimen theologisch-wissenschaftlichen Methoden. Eine vom echten *sensus auctoris* losgelöste Deutung ist *Eis*egese, nicht *Ex*egese.» Programmatisch verfochten wird dieser Ansatz auch von Küng[33]: «Die historisch-kritisch begründete Exegese ruft nach einer historisch-kritisch verantworteten Dogmatik! Dies bedeutet ein Doppeltes: 1. Für den Dogmatiker: Eine kritisch vom christlichen Ursprung her verantwortete Dogmatik läßt sich heute nur auf der Grundlage des von der Exegese historisch-kritisch ermittelten Befundes treiben ... 2. Für den Exegeten: Die von der Exegese historisch-kritisch ermittelten (...) Ergebnisse müssen heute einer ... systematischen Reflexion unterzogen werden: ... In diesem Sinne ist die Exegese nicht theologische Gesamtwissenschaft, sondern nur eine Basiswissenschaft ...»

c) Weil zur Erhebung der Aussageabsicht Gottes zwar nicht ausschließlich, aber doch wesentlich die Feststellung der Aussageabsicht der Autoren der biblischen Bücher gehört, ist die Unterscheidung von (bloß) rationaler bzw. historischer Exegese (Erklären) und theologischer Auslegung (Verstehen) problematisch. Schon dort, wo es um die Erhebung der historischen Aussage von Texten geht, hat man es mit der Heilsoffenbarung Gottes zu tun. Bereits das ist deshalb Theologie im eigentlichen Sinn. «Weil es bei der ganzen Bemühung um den *sensus divinus in sensu humano* geht, sind wir schon mitten in ‹theologischer› Exegese»[34]. Ratzingers Abwertung des «bloß historischen» und die Befürchtung, die historische Exegese mache die Bibel «zu einem Dokument des Vergangenen», so daß nur «historische ‹Anatomie am Gestorbenen›» bleibe[35], gründet in der Vorstellung, daß erst der «Glaube der Kirche» die Schriftauslegung zur Theologie macht und nicht schon ihr Gegenstand, die Heilige Schrift. Letztlich unterschätzt Ratzinger damit die Schrift selbst, von der das Konzil zu Recht sagt, sie sei «die höchste Richtschnur ihres (gemeint ist die Kirche) Glaubens», von der «in besonderer Weise die Worte (gelten): ‹Lebendig ist Gottes Rede und wirksam› (Hebr 4,12), ‹mächtig aufzubauen und das Erbe auszuteilen allen Geheiligten› (Apg 20,32; vgl. 1 Thess 2,13)» (*DV* 21). Sehr richtig sagt Bultmann: «Theologisch wird die Arbeit des Exegeten nicht

[32] Grillmeier, LThK 13, 552.

[33] Küng, Theologie 111 f.; zum Stichwort «Exegese als Basiswissenschaft» s. Blank, Exegese.

[34] Grillmeier, LThK 13, 555; vgl. Kasper, Prolegomena 516; Schürmann, Bibelwissenschaft 528.

[35] Ratzinger, Schriftauslegung 15–21; Zitate 21. 17.

durch seine Voraussetzungen und seine Methode, sondern durch ihren Gegenstand, das Neue Testament»[36].

2. Die methodischen Regeln, die das Konzil für die Erhebung der Aussageabsicht der Hagiographen formuliert, betreffen die literarischen Gattungen und die historische Bedingtheit der Ausdrucksweise der biblischen Texte. Sie gehen von der Voraussetzung aus, daß die Bibel als echte Literatur ihrer Entstehungszeit betrachtet werden muß.

a) Mit der Aufforderung, die literarischen Gattungen zu beachten, rezipiert das Konzil Einsichten, welche die Bibelwissenschaft der «formgeschichtlichen Methode» verdankt: Verschiedene Textsorten haben unterschiedliche Intentionen und sind deshalb auch in unterschiedlicher Art und Weise «wahr». Es ist deshalb nicht sachgemäß, alle Texte dem Anspruch eines einheitlichen Wahrheitsbegriffes historischer oder auch ontologischer Art auszusetzen. Indem das Konzil von Texten (und nicht etwa von Büchern) unterschiedlicher Gattungen spricht und keine vollzählige Aufzählung von Gattungen vorlegt, signalisiert es, daß die Einzelfragen Sache der Exegese sind.

b) Der Auftrag des Konzils, die «Umstände» zu untersuchen, unter denen die biblischen Texte entstanden sind, hängt zwar mit dem Auftrag zur Gattungsforschung zusammen[37], ist damit aber nicht identisch. Das Konzil formuliert hier bewußt sehr offen, ermuntert aber ganz generell dazu, die Geistes- und Lebenswelt, die innerhalb der biblischen Texte entstanden sind, bei ihrer Auslegung zu berücksichtigen. Auf diese Forderung können sich alle irgendwie historisch ausgerichteten Forschungszweige berufen (z. B. die Sozialgeschichte).

c) Die Aussage, daß die Beachtung der literarischen Gattungen «neben anderen» geeignet sei, die Aussageabsicht der Texte zu ermitteln, macht deutlich, daß das Konzil mit diesen Hinweisen die exegetischen Methoden nicht umfassend darstellen will, wohl aber der Ansicht ist, daß es ohne diese historische Perspektive nicht geht. «Unter diesen *alia* darf man jede legitime Methode der Hermeneutik verstehen, sei sie schon erprobt oder noch zu erproben»[38]. Dies ist deshalb wichtig, weil die exegetische Methodenlehre sich seit dem Konzil ganz beträchtlich weiterentwickelt hat. Viel stärker betont wird in den letzten Jahren die «synchrone» Lektüre von Texten. Diese sind in ihrer jeweils vorliegenden Gestalt als Gesamtheit zu lesen und zu verstehen. Zu dieser Akzentverlagerung hat einerseits die redaktionsgeschichtliche Methode, andererseits aber auch die Rezeption von linguistisch-literaturwissenschaftlichen

[36] R. Bultmann, Glauben und Verstehen I, Tübingen ⁶1966, 133; vgl. auch die hermeneutischen Reflexionen von G. Haufe, Was macht neutestamentliche Wissenschaft zur Theologie? in: O. Merk (Hg.), Schriftauslegung als theologische Aufklärung. Aspekte gegenwärtiger Fragestellungen in der neutestamentlichen Wissenschaft, Gütersloh 1984, 41–50.

[37] Vgl. die formgeschichtliche Frage nach dem «Sitz im Leben», ein Begriff, den das Konzil allerdings nicht verwendet.

Ansätzen beigetragen. Diese stärkere Gewichtung der Synchronie hat aber nicht nur zu einer intensiveren Bemühung um die Strukturen der Texte und um ihre Endgestalt, sondern auch zu einer stärkeren Beachtung der Tatsache geführt, daß Texte Teil eines Kommunikationsgeschehens sind. Damit ist auch die ekklesiale Referenz der Texte stärker in den Blick gekommen. Daß die Bibel «das Buch der Kirche» ist, ist keine nur dogmatische Aussage, sondern auch für die historisch-kritische Exegese sehr relevant. Bewußter geworden ist der Exegese aber auch, daß ihr eigenes Tun hineingenommen ist in den Kommunikationsprozeß zwischen dem Verfasser, dem Text und den Lesern/Hörern, der sich als Wirkungs-, aber auch als Rezeptionsgeschichte beschreiben läßt. Die Exegese weiß heute sehr wohl, daß sie von der Wirkungsgeschichte der Texte mitgeprägt und auch standortgebunden ist.

Mit diesen Entwicklungen aber hat die historisch-kritische Exegese ihre Fähigkeit zur Selbstkritik, zur Rezeption neuer Fragestellungen und Einsichten und zur inneren Erneuerung unter Beweis gestellt[39], weshalb pauschale Verurteilungen, wie sie etwa von Ratzinger, aber – unter ganz anderen Voraussetzungen – auch von Drewermann formuliert werden, ins Leere laufen. Ratzingers Vorstellung von heutiger Exegese nähert sich einer Karikatur, die nicht zuletzt durch die unbewiesene und unzutreffende Voraussetzung belastet ist, seit Bultmann und Dibelius habe sich im Grunde genommen nichts geändert (s.o.). Gerade angesichts der Neuentdeckung der Synchronie erweisen sich etwa folgende Sätze als völliges Zerrbild: «Der Eingeweihte aber liest gar nicht mehr die Bibel, sondern zerlegt sie in die Elemente, aus der sie geworden sein soll ... Am Ende erfährt man nicht mehr, was der Text sagt, sondern was er sagen sollte und auf welche Bestandteile man ihn zurückführen kann»[40]. Dieser Darstellung können sämtliche neuen exegetischen Methodenlehren entgegengehalten werden[41]. Die Forderung, «das letzte Ziel rechter Auslegung muß sein, ... den konkreten biblischen Text als in sich sinnvolle Ganzheit zu verstehen»[42], wird wohl kaum ein/eine ExegetIn bestreiten. Gerade dazu aber – und so sieht es das Konzil und sah es schon *Divino afflante Spiritu* – bedarf es der historischen Fragen: Der/die ExegetIn muß «mit aller Sorgfalt, ohne irgendeine Erkenntnis zu vernachlässigen, die die neuere Forschung gebracht hat, festzustellen suchen, welches die Eigenart und Lebenslage des biblischen Schriftstellers war, in welcher Zeit er lebte, welche mündlichen und schriftlichen Quellen er benützte,

[38] GRILLMEIER, LThK 13, 553.

[39] Vgl. SCHÜRMANN, Bibelwissenschaft 530: «Man darf auf die immanente Methodenkorrektur vertrauen, solange die Methodik nicht ‹ideologisiert› oder von außen gehemmt wird.»

[40] RATZINGER, Schriftauslegung 15.

[41] Vgl. nur W. EGGER, Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden, Freiburg 1987.

[42] RATZINGER, Schriftauslegung 42.

welcher Redegattungen er sich bediente. Auf diese Weise wird er vollkommener erkennen, wer der biblische Schriftsteller war und was er mit seinem Werke beabsichtigte. Es kann ja keinem entgehen, daß die wichtigste Regel für die Auslegung die ist, daß man genau bestimme, was der Schriftsteller zu sagen beabsichtigte»[43].

d) Besser als die von einer starken Abwertung des Historischen geprägten Überlegungen von Ratzinger trägt Walter Kasper in seinem Plädoyer für eine «Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung»[44] der positiven Zuordnung von historischem und theologischem Schriftsinn und den Erkenntnissen der historischen Kritik Rechnung. Auch er spricht zwar mehrfach von der «Krise» der Exegese und schreibt der historischen Kritik «eine Art Ähnlichkeit mit dem Teufel» zu[45]. Und wie Ratzinger fordert er von den Exegeten «eine spezifisch theologische Schriftauslegung», «wenn sie wirklich Theologen sein wollen» (513f.). Aber er ist sich bewußt, daß der Weg nur «durch das Feuer der historischen Kritik hindurch» führt (520). Exegese «kann und muß als theologische Auslegung der Schrift nicht weniger historisch, sondern radikal historisch sein, und sie ist als solche zugleich existentiale und weltliche Auslegung der Schrift» (518). Hinter die «Rezeption von Grundanliegen der historischen Bibelauslegung» durch das Konzil gibt es «kein Zurück». «Doch dies kann und darf nicht das einzige und das Ganze sein» (525f.). Stärker als Ratzinger vertraut Kasper auf die Selbsttranszendenz historischer Erkenntnis: «Sie weist von sich selbst her über sich hinaus. Sie weist in die Dimension hinein, die man als philosophisch und theologisch bezeichnet» (517). «Es geht ... nicht um eine theologische Auslegung, die sich als ausschließende Alternative zur historischen Auslegung versteht, sondern um eine historische Auslegung, welche sich sozusagen von innen und von ihren eigenen Voraussetzungen her der theologischen Dimension öffnet. Es geht um Gottes Wort in geschichtlichem menschlichem Wort» (516). Die geistliche oder theologische Exegese erscheint so als Vertiefung und Weiterführung der historischen Schriftauslegung. Die Frage, wie dieses Ziel einer geistlichen Schriftauslegung auf die historische Arbeit zurückwirkt, wird zwar nicht näher diskutiert, aber Kasper stellt klar, daß eine theologische Hermeneutik «aus der inneren Logik der allgemeinen Hermeneutik» zu entwickeln ist, so daß sie «nicht in ein kirchliches oder spirituelles Getto und zu einer kirchlich domestizierten, in einem falschen Sinn frommen, rein erbaulichen Exegese» führt (518). Auch in diesem Punkt scheint Kasper die Dinge anders zu sehen als Ratzinger, der den Glauben der Kirche der Exegese hermeneutisch vorordnet, was fast zwangsläufig zu einer Art «katholischer Hermeneutik» oder *hermeneutica sacra* führen muß[46].

[43] Pius XII., *Divino afflante Spiritu,* zit. bei Blank, Autorität 579.

[44] Kasper, Prolegomena.

[45] Kasper, Prolegomena 512 mit E. Troeltsch; vgl. Ratzinger, Schriftauslegung 15 mit Verweis auf W. Solowjew.

[46] Vgl. dazu o. 1. (1.).

e) Dem von Kasper und vielen anderen in diesem Zusammenhang erhobenen Wunsch nach einer Verstärkung der Zusammenarbeit von Exegese und Dogmatik kommt von seiten der Exegese Heinz Schürmann mit einem «interdisziplinäre(n) Gesprächsbeitrag» nach[47]. Grundsätzlich steht er der «mit historischen Methoden kritisch arbeitende(n) Bibelwissenschaft» positiv gegenüber: sie hat die Theologie «ungemein bereichert» und «konnte sich sehr nützlich machen», auch wenn es immer wieder «böse Irrwege» gab (527). Nachdrücklich verweist Schürmann auf die Notwendigkeit der Beiträge anderer theologischer Teildisziplinen zu einem vollen Verständnis der Schrift, betont aber zugleich, daß schon die «Auslegung und Darlegung der historischen Texte ... eine eminent theologische (nicht nur fundamentaltheologische) Aufgabe» ist. «Je exakter Linguistik und Historie die Schrift erforschen, desto besser erfüllen sie damit eine theologische Aufgabe» (528). Mit Nachdruck hebt Schürmann hervor, daß nicht die historisch-kritischen und linguistischen Methoden «Schelte» verdienen und «verderblich sind», «sondern eine unzulängliche Methoden-Handhabung derselben». Deshalb vertraut er auf «immanente Methodenkorrektur». Gefährdet sieht er diesen Prozeß vor allem durch «eine ultrakonservative Haltung», welche die Ergebnisse der historischen Kritik im Namen des «‹rechten Glauben(s)›» «zu diffamieren beginnt» (530–532). Auch Schürmann fordert dann die Berücksichtigung von «theologischen Methoden». Die Ergebnisse der Theologie sollen als «Vorverständnis, als ‹regulative Idee›» wirksam werden. Dabei ist freilich auf eine saubere Scheidung der verschiedenen Forschungsebenen zu achten, «weil sonst die historische Methodik verdorben wird und andererseits die theologischen Gesichtspunkte nicht mehr ihre entelechische und regulative Funktion ausüben können». Dementsprechend fordert er, «die moderne Bibelwissenschaft solle in situationsgerechter Selbstbeschränkung ... auf der textverpflichteten linguistischen und historischen Ebene bleiben, weil sie ... (so) am besten hilft, daß die geschichtlich verfremdete, oft ärgerniserregende Gestalt des Wortes Gottes sich aus der Schrift neuartig Gehör verschaffen kann» (532f.).

f) Diese Hinweise auf die Gesprächsbeiträge von Kasper und Schürmann belegen, daß die Wahrnehmung der unbestreitbar gegebenen Problematik des Verhältnisses von historischer und theologischer Schriftauslegung auch anders angegangen werden kann, als dies bei Ratzinger geschieht. Der Weg kann nicht hinter die historisch-kritische Methode zurück und auch nicht an ihr vorbei führen, sondern muß durch sie hindurch und über sie hinaus gehen. So legen es auch die hermeneutischen Regeln in *Dei Verbum* (12) nahe, die den Ausgangspunkt dieser Überlegungen bildeten.

[47] SCHÜRMANN, Bibelwissenschaft.

Exkurs: Der Dschungel der Hypothesen

Wenn ich schon bei der nachkonziliären Entwicklung und ihrer negativen Wahrnehmung bei Ratzinger bin, möchte ich auf ein Problem zu sprechen kommen, das das Verhältnis von Exegese und Dogmatik besonders belastet. Es ist das Problem der Vielfalt der Hypothesen und der damit einhergehenden Unsicherheit. «Die Hypothesen verzweigten sich, lösten einander ab und wurden zusehends zum Zaun, der den Uneingeweihten den Zugang zur Bibel verwehrte.» Es entsteht ein «Dschungel voller Widersprüche». Ratzinger fordert deshalb ein Forschungsmoratorium: «Wir brauchen im Augenblick ... keine neuen Hypothesen über Sitze im Leben, über mögliche Quellen und zugehörige Traditionsvorgänge. Wir brauchen eine kritische Sichtung der vorhandenen exegetischen Landschaft, um wieder zum Text zu kommen und die weiterführenden Hypothesen von den unbrauchbaren zu scheiden»[48].

Während seine Diagnose weithin mit Zustimmung rechnen kann – auch ein so anders gelagertes Temperament wie E. Käsemann spricht vom «weltweiten Buschkrieg», in den die Exegese ausgeartet sei[49] – werden sowohl das Urteil über die Gefährlichkeit der Krankheit als auch die von Ratzinger vorgeschlagene Therapie mit Widerspruch zu rechnen haben.

Innerhalb eines hochdifferenzierten Systems wissenschaftlicher Erkenntnisgewinnung und Diskussion, wie es die historisch-kritische Exegese nun einmal darstellt, ist die Vielfalt von Hypothesen, die Entwicklung abseitiger und ausgefallener Erklärungsversuche und das Abgleiten in Gedankenspiele ohne erkennbare Relevanz nichts Außergewöhnliches. Insbesondere die systematischen TheologInnen sollten darum wissen, daß es solche Tendenzen innerhalb der Schultheologie mit ihren subtilen Distinktionen auch gab. Man kann solche Entwicklungen auch positiv als Erweis dafür sehen, daß es in vielen wichtigen Fragen recht breit abgestützte Konsense gibt[50].

Ein wichtiges Desiderat an die ExegetInnen, das die Problematik der Unübersichtlichkeit und Unsicherheit im Hypothesengewirr m. E. entscheidend entschärfen kann, läßt sich unter das Stichwort «größere Transparenz» subsumieren: Die Voraussetzungen und Interessen, die zur Formulierung neuer Hypothesen führen, sind klar zu benennen; die Relevanz dieser Hypothesen für die biblische Theologie, aber auch für die systematische Reflexion und das Leben der Kirche ist zu reflektieren; der Wahrscheinlichkeitsgrad und die Konsensfähigkeit der Ergebnisse ist offenzule-

[48] Ratzinger, Schriftauslegung 15f. 43.
[49] E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen ³1968, 36.
[50] Vgl. das Urteil von Schnackenburg, Exegese 553.

gen. All das ist freilich nur in einer Situation freier Kommunikation möglich, in der auch Ungewohntes und Provokatives klar formuliert werden kann[51].

Die systematische Theologie, aber auch das kirchliche Lehramt werden exegetische Erkenntnisse und Hypothesen je nach dem Grad ihrer Gewißheit rezipieren und gewichten, wie das auch für dogmatische, dogmengeschichtliche und andere Erkenntnisse und Hypothesen unumgänglich ist[52]. Nach Möglichkeit werden Theologie und Lehramt von konsensfähigen Annahmen ausgehen und darauf verzichten, aus wenig gesicherten Annahmen weitreichende Konsequenzen zu ziehen. Zudem wird schon die Exegese selbst, aber auch die Systematik den Tatbestand reflektieren müssen, daß in manchen Fragen Gewißheit aus methodischen Gründen nicht erschwinglich ist.

Daß ausgerechnet unsere Gegenwart der «eschatologische» Zeitpunkt sein soll, in dem es angemessen ist, das Unkraut im Acker der Exegese auszureissen, damit der Weizen besser wachsen kann, ist mir nicht einsichtig. Auch hier ist der jesuanischen Mahnung, beides bis zur Ernte wachsen zu lassen und die Scheidung nicht vorwegzunehmen, Folge zu leisten. Der Preis der Ungeduld und des ängstlichen Sicherheitsbedürfnisses, die hinter dem Ruf nach einem «Einfrieren» der exegetischen Diskussion stehen, könnte hoch sein, denn groß ist die Gefahr, daß zusammen mit dem Unkraut auch der Weizen ausgerissen würde (vgl. Mt 13,24-30).

3. Bereits die bisherigen Überlegungen im Anschluß an die vom Konzil vorgelegten fachexegetischen Auslegungsregeln haben erkennen lassen, daß die literarische und historische Analyse biblischer Texte und ihrer Entstehungsbedingungen einen notwendigen, aber allein nicht zureichenden Schritt im Prozeß der Textauslegung darstellt. Daß hier gegenüber dem gegenwärtigen exegetischen Forschungsbetrieb ein erhebliches Unbehagen besteht, ist unbestreitbar. Kritische Anfragen kommen nicht nur von der systematischen Theologie her, sondern auch von katholischen und evangelischen ExegetInnen selbst[53]. Ratzinger ist in dem Punkt wohl auch dahingehend Recht zu geben, daß die katholische Exegese den vom Konzil formulierten hermeneutischen Regeln für eine theologisch-dogmatische Schriftauslegung zu wenig Beachtung geschenkt hat[54].

[51] Vgl. Blank, Exegese 12f.

[52] Vgl. dazu das System der Qualifikation theologischer Sätze; s. Löhrer, MySal 1, 561f.

[53] Vgl. Kasper, Prolegomena; Ratzinger, Schriftauslegung; Gnilka, Methodik; Schürmann, Bibelwissenschaft; Schüssler Fiorenza, Brot; für die evangelische Exegese s. etwa Anfragen von U. Luz, P. Stuhlmacher und H. Weder.

[54] Ratzinger, Schriftauslegung 19–21.

a) Diese Regeln betreffen die Einordnung der einzelnen Texte und Aussagen in das Gesamte der Schrift «unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens» (*DV* 12). Wichtig ist die Begründung, die das Konzil für diese Forderung gibt: Die Schrift ist in dem Geist zu lesen und auszulegen, in dem sie geschrieben wurde. Die Einheit der Schrift wird also von der Inspiration der kanonischen Schrift durch den einen Heiligen Geist aus gesehen, der auch in der Kirche am Werk ist. Sie ist somit eine «dogmatische Prämisse»[55], aber sie ist der Schrift nicht fremd, wie insbesondere aus der «relecture» des Alten Testaments im Neuen und aus der Tatsache ersichtlich wird, daß die Schrift «Beispiele und Regeln der Auslegung der Schrift durch die Schrift selbst» enthält, unter denen vor allem die «typologische Methode» zu erwähnen ist[56].

b) Bei allem Zugewinn, der sich für die Lektüre und Auslegung einzelner Texte durch ihre Einordnung in das Ganze der Schrift ergibt – und auch in voller Anerkennung des «Sinnüberschusses» von Texten über die Aussageabsicht des Autors hinaus, den der Traditionsprozeß entbergen mag –, wird allerdings sehr sorgsam zu beachten sein, daß der Rekurs auf den Geist, in dem die Schrift verfaßt wurde und zu lesen ist, diese nicht der Geschichte enthebt. Wie bei der Entstehung der einzelnen Schriften, so wirkt der Geist auch bei der Herausbildung des Kanons und in der Geschichte der Kirche nicht an den Menschen vorbei, sondern durch sie hindurch. Was vom einzelnen Text und von den einzelnen biblischen Büchern gilt, gilt genauso von der ganzen Schrift. Sie ist Gottes Wort in Menschenwort. Erst recht gilt dies für die von der Schrift her und auf die Schrift hin zu interpretierende Glaubenslehre der Kirche. Auch sie begegnet uns in Form geschichtlich gewordener Formulierungen, die oft Antworten auf in ganz bestimmten Situationen aktuell gewordene Fragen darstellen. Nimmt man auch in diesem Zusammenhang das vom Konzil über die Inspiration Gesagte ernst, dann werden weder die Schrift selbst noch ihre Auslegung im Raum der Kirche durch die Anwendung der dogmatisch-theologischen Regeln der Schriftinterpretation der Geschichte enthoben.

c) Die vielen in diesem Zusammenhang entstehenden Fragen nach der Mitte der Schrift, nach dem «Kanon im Kanon», nach einer sachgemäßen Zuordnung von Altem und Neuem Testament, nach dem Verhältnis von Einheit und Vielfalt innerhalb des Kanons usw., können hier nicht angegangen werden[57]. Hingewiesen sei jedoch auf einen interessanten Ansatz von Elisabeth Schüssler Fiorenza[58], den Kanon als «Wurzelmodell» zu verstehen. Ihr Anliegen ist die Entwicklung eines neuen Paradigmas von Bibelauslegung, das

[55] Grillmeier, LThK 13, 555.

[56] Vgl. Kasper, Prolegomena 519ff. (Zitate 520f.).

[57] Vgl. dazu die m. E. sehr hilfreiche Skizze von Blank, Exegese. Das negative Urteil von Ratzinger, Schriftauslegung 18 Anm. 5 kann ich nicht teilen.

[58] Schüssler Fiorenza, Brot 59–84.

einerseits das dogmatische Paradigma («Die Bibel als das Wort Gottes») und das historische Paradigma («Die Bibel als ein Buch der Vergangenheit») integriert und andererseits kritisch erarbeitet, «welche Bedeutung der Text für heute hat» (71). Zur Begründung ihres Ansatzes verweist sie auf die ekklesiale und soziale Referenz der biblischen Schriften. «Biblische Schriften wurden im Dienst der Bedürfnisse von Gemeinden verfaßt, und nicht, um zeitlose Prinzipien zu offenbaren oder historisch genaue Berichte zu tradieren. Daher lokalisieren diese Schriften Offenbarung nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch in der Gegenwart, ... weil sie glauben, daß der gleiche Jesus, der damals geredet hat, immer noch durch den Heiligen Geist zu seinen NachfolgerInnen spricht» (75). Dementsprechend soll der Kanon der biblischen Bücher «als eine Wirklichkeit verstanden werden, die ein reichhaltiges, sehr verschiedene konkrete Formen ermöglichendes Modell von christlicher Kirche und christlichem Leben schafft» (76). Die dabei entstehende Interaktion zwischen den Erfahrungen und Fragen der InterpretInnen einerseits und den biblischen Texten andererseits ist von den Vorverständnissen und vom Hintergrund dieser InterpretInnen mitbestimmt, weshalb es unabdingbar ist, «daß sich die verschiedensten Menschen – Menschen, die eine verschiedene Lebensweise, einen verschiedenen gesellschaftlichen Hintergrund und verschiedene persönliche Erfahrungen haben – an der Aufgabe der Bibelinterpretation beteiligen» (79). Aus dem Situationsbezug der biblischen Texte im Blick auf ihre Entstehung und ihre AdressatInnen ergibt sich auch die Aufgabe, «die Funktion dieser Texte in der Geschichte der Kirche und in der Kirche heute theologisch-kritisch zu bewerten» (80), wobei als Kriterium gemäß dem II. Vatikanum «das Heil der Christen und der menschlichen Gemeinschaft» (vgl. *DV* 11) zu gelten hat (81).

Dieses Modell, das von Schüssler Fiorenza vor allem auf die Frage nach «Heilsein, Wohlergehen und Freiheit von Frauen» angewendet wird (82), ist m.E. sehr gut geeignet, Geschichtlichkeit und Gegenwartsbezug der Bibel gleichzeitig ernst zu nehmen und sinnvoll aufeinander zu beziehen. So eröffnet sich die Möglichkeit einer Ausrichtung und Zentrierung sowohl der historischen als auch der dogmatischen Auslegungsmethoden auf das konkrete pastorale Interesse am Heil der Menschen.

2.4. Die Bedeutung der Schrift und der Exegese für Theologie und Kirche (DV 21-26)

Das ganze Schlußkapitel der Offenbarungskonstitution spricht von der Bedeutung der Bibel für das Leben der Kirche. Dabei wird – ganz in Übereinstimmung mit dem Geist des gesamten Konzils – die pastorale Bedeutung der Schrift betont: Sie ist das Buch aller Christen, sie soll der Kirche «Halt und Leben» geben, wie es ihrem Wesen als Heilsoffenbarung entspricht. Diesem Ziel soll auch die Exegese dienen (*DV* 23). Das Studium der Schrift soll deshalb

die «Seele der Heiligen Theologie» sein, die auf dem «Fundament» von Schrift und Überlieferung «sichere Kraft gewinnt» und «sich ständig verjüngt» (*DV* 24).

Besondere Beachtung verdient die Forderung, daß «der Zugang zur Heiligen Schrift ... für die an Christus Glaubenden weit offenstehen (muß)» (*DV* 22). Als Buch der Kirche ist die Bibel nicht nur dem Lehramt und den TheologInnen, sondern allen Christgläubigen anvertraut, die ausdrücklich ermuntert werden, «durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich die ‹alles übertreffende Erkenntnis Jesu Christi› (Phil 3,8) anzueignen. ‹Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen.›» (*DV* 25)

Dieser Einladung zum Schriftstudium an alle Gläubigen (ja selbst an die Nichtchristen, *DV* 25) entsprechen eine ganze Reihe von praktischen Forderungen, welche die pastorale Funktion der Exegese betonen: Volkssprachliche, mit Anmerkungen ausgestattete Übersetzungen (ev. in ökumenischer Zusammenarbeit), Verbreitung der Bibel durch geeignete Institutionen (Bibelwerke) und andere Hilfsmittel.

Was die Aufgabe der Exegese im besonderen betrifft, so ist ihre Funktion im Blick auf die Kirche schon zuvor im Sinn einer «Vordenkerrolle» bestimmt worden (*DV* 12): «Aufgabe der Exegeten ist es ..., auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so ... das Urteil der Kirche reift». Dies wird im Schlußkapitel der Konstitution im Hinblick auf die Vorrangstellung der Exegese in Theologie und Seelsorgerausbildung konkretisiert (*DV* 23–24).

2.5. Rückblick

Die Besinnung auf *Dei Verbum* ist auch 25 Jahre nach der Verabschiedung des Dokumentes hilfreich. Im Blick auf die angesprochenen Fragen nach dem Ort der Exegese in der Kirche und nach der rechten Verhältnisbestimmung zwischen Schrift, Tradition und Lehramt, zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Charakter der Schrift oder auch zwischen historischer und dogmatischer Schriftauslegung formuliert das Konzil zwar keine fertigen Antworten, aber doch klare Optionen und weist so die Richtung auf tragfähige Lösungen hin. Es folgt dabei der guten Tradition, daß ein Konzil die Antwort auf unter den TheologInnen strittige und ungeklärte Fragen nicht vorwegnimmt und sich nicht unnötig in das Geschäft der wissenschaftlichen Theologie einmischt. Wohl aber rückt das Konzil die anstehenden Fragen in einen angemessenen Kontext, was in manchem Diskussionspunkt dazu führte, daß die Relativität seiner Bedeutung sichtbar wurde.

Sehr deutlich wird durch den ganzen Text hindurch die pastorale Ausrichtung der Fragestellung sichtbar. Das entscheidende Stichwort ist hier in der Sprache des Konzils das «Heil» der Menschen. Auf dieses Heil zielt die Selbstmitteilung Gottes, ihm dienen Schrift, Tradition und Lehramt, auf seine Ver-

kündigung hin sollen die Seelsorger biblisch gut ausgebildet werden usw. Diese pastorale Ausrichtung auf das Heil der Menschen sollte m. E. auch heute entscheidend sein, wenn es darum geht, Anforderungen für einen sachgemäßen Umgang mit der Schrift zu formulieren, da mit dem Stichwort «Heilsverkündigung» oder «Evangelium» die «Sache» oder auch die «Mitte» der Schrift ins Spiel kommt. Dabei wird man den Begriff «Heil» nicht eng oder einseitig fassen dürfen, sondern in seiner ganzen biblischen Weite und Tiefe zu verstehen haben. Die Schrift wird dort sachgemäß ausgelegt, wo Menschen damit geholfen wird, zur Freiheit, zum Frieden, zur Wahrheit, zur Gerechtigkeit, zu sich selbst, zur Gemeinschaft und so auch zu Gott zu finden. Auf ihre Ausrichtung auf dieses Ziel hin müssen sämtliche Methoden und Auslegungsansätze immer wieder geprüft werden, und es versteht sich von selbst, daß auch da alles immer «Stückwerk» bleibt, so daß weder die Anforderung noch der Anspruch erhoben werden sollen, dieses Ziel mit Hilfe einer Methode erreichen zu können.

3. Die Bibel als «radikale» Herausforderung für Theologie und Kirche

Abschließend möchte ich versuchen, einige Überlegungen bezüglich der Aufgabe der Schriftauslegung zu formulieren. Ich möchte dabei ein Bild zu Hilfe nehmen, zu dem mich Schüssler Fiorenzas Rede von der Bibel als «Wurzelmodell» [59], aber auch die Aussage des Konzils inspiriert hat, das Wort Gottes sei für die Kirche «Halt und Leben» (*DV* 21). Es ist das Bild von der Kirche als Baum, für das es übrigens auch biblische Anknüpfungspunkte gibt (vgl. Joh 15; Mk 4,30–32).

1. Ein Baum hat Äste, Blätter oder Nadeln, vielleicht Blüten oder Früchte, einen Stamm und auch Wurzeln, die zwar oft unsichtbar sind. Er ist dem Wechsel der Jahreszeiten unterworfen. Frühling, Sommer, Herbst und Winter verändern seinen Anblick, ohne daß der Baum dadurch ein anderer würde. Auch seine Geschichte verändert das Aussehen des Baumes. Er wächst dem Himmel entgegen, legt Jahrringe zu, ist aber auch gezeichnet von den Stürmen, die vielleicht ganze Teile der Krone zerfetzt haben. Neben den jungen Trieben finden sich alte, morsche, zum Teil abgestorbene Äste. Verletzungen der Rinde haben Narben hinterlassen, von weggebrochenen Ästen ist nur ein Stummel geblieben. Der Wind hat den Baum gebeugt und gekrümmt.

a) All das ließe sich leicht auf die Kirche und ihre Geschichte übertragen, doch worauf es mir ankommt, das sind die Wurzeln des Baumes. Sie erfüllen für den Baum eine ähnliche Aufgabe wie sie der Bibel in der Kirche zukommt. Sie versorgen den Baum mit Wasser und lebenswichtigen Stoffen. Dieser Lebens-

[59] Schüssler Fiorenza, Brot 76.

saft aber bleibt nicht in den Wurzeln, sondern durchströmt den ganzen Baum, bis in die äußersten Blattspitzen. Auch der Stamm des Baumes, in dem sich seine Geschichte am eindrücklichsten niedergeschlagen hat, ist nicht «tote Vergangenheit», sondern trotz seines Alters ein lebendiger Teil des Baumes, der die Krone mit den Wurzeln verbindet. In ihm hat sich vieles abgelagert von dem, was die Wurzeln dem Boden entzogen haben. So wird der Stamm zum Bild für die Tradition in der Kirche. Auch sie lebt nur, insofern sie durchströmt wird vom Lebenssaft, der von den biblischen Wurzeln her aufsteigt und von der Krone emporgesogen wird. Der Stamm und die Wurzeln sind für den Baum lebenswichtig. Sie gehören gleichzeitig der Vergangenheit des Baumes und seiner Gegenwart an. Auch wenn die Wurzeln erst ausgegraben werden müssen, damit man sie sieht, sind diese Ausgrabungen nicht archäologische Arbeiten, die sich nur mit Vergangenem beschäftigen, sondern haben es immer auch mit der Gegenwart des Baumes zu tun.

b) Neben der Versorgung mit Wasser und anderen lebensnotwendigen Stoffen haben die Wurzeln für den Baum noch eine weitere Bedeutung. Sie geben ihm Halt im Boden. Die Wurzeln bestimmen den Ort, an dem der Baum steht. Mag der Wipfel auch schwanken und sich nach dem Wind richten, der Wurzelstock bleibt unverrückbar. Der Sturm wird vielleicht den Wipfel des Baumes knicken, aber den Standort des Baumes wird er nicht verschieben. Auch darin ist die Bibel dem Wurzelstock vergleichbar. Sie weist der Kirche einen Ort zu, einen Ort in der Geschichte, einen Ort bei den Menschen. Sie wurzelt die Kirche ein und gibt ihr so einen Halt, der letztlich stärker und entscheidender ist als der Halt, den der mächtigste Stamm einem Baum zu geben vermag.

c) Wer schon einmal einen Wurzelstock ausgegraben hat, der weiß, wie fein die Verästelungen der kleinsten Wurzeln sind, wie schnell Wurzeln durchtrennt oder verletzt werden. Und er weiß auch, daß die Wurzeln genau so vielfältig sind wie die Krone des Baumes. Auch sie haben ihre Geschichte, die tief hinab und weit hinaus reicht, manchmal weiter als die äußersten Äste des Baumes. Das Erdreich, die Steine und Felsbrocken, die Wurzelstöcke anderer Bäume und vieles andere haben die Ausbreitung der Wurzeln mitbestimmt. Auch das macht die Bibel mit dem Wurzelwerk eines Baumes vergleichbar. Auch die Bibel ist eine vielfältige, gewachsene, mit ihrer Welt eng verbundene und von ihr geprägte Einheit. Auch da gibt es feine Verästelungen, auch die Bibel führt uns oft mehr in die Tiefe und in die Weite, als der Baum der Kirche es uns ahnen läßt. Selbst wenn man den Baum wie in einem französischen Garten beschneidet und ihm eine klare, einheitliche Form gibt – die Wurzeln bleiben davon unberührt. Von ihnen her kommt dem Baum die Kraft zu, wieder zu seiner natürlichen Vielfalt zurückzufinden.

d) Wichtig ist auch folgendes: In der Geschichte des Baumes sind die Wurzeln nicht einfach der älteste Teil. Am Anfang war ein Same, der ins Erdreich fiel. Jesus spricht von diesem Samen als der Verheissung, aber auch schon der anfanghaften Verwirklichung des Reiches Gottes. Aus diesem Samen

ist der Baum nach oben und unten gewachsen, hat gleichzeitig Krone und Wurzelwerk gebildet. So ist auch die Bibel nicht ohne den Samen denkbar, den Gott in Jesus ins Erdreich der Geschichte gesät hat, aber auch nicht ohne die Kirche des Anfangs. Wer die Wurzeln vom Baum trennt, zerstört nicht nur den Baum, sondern beraubt auch den Wurzelstock seines Sinnes. Ebenso zerstört der nicht nur die Kirche, der sie von der Bibel trennt, sondern er beraubt auch die Bibel ihrer eigentlichen Bedeutung.

2. Bilder und Vergleiche soll man nicht pressen. Sie verlieren sonst ihre suggestive Kraft, und ihre Schwachstellen werden überdeutlich sichtbar. Dennoch möchte ich die Aufgabe der Schriftauslegung vom Bild der Kirche als Baum her als «radikal», d. h. die Wurzel betreffend, bestimmen. Die Frage nach der Bibel ist die Frage nach den Wurzeln der Kirche, nach einem sehr vitalen, aber auch empfindlichen Bereich.

a) Wenn die Exegese diese Wurzeln ausgräbt und freilegt, bis in die feinsten Wurzelspitzen hinaus, dann beschäftigt sie sich nicht nur mit etwas, dessen Existenz sonst gar nicht so bewußt ist, sondern sie arbeitet am lebendigen Objekt. Da ist tatsächlich Sorgfalt geboten, denn es geht nicht um «Anatomie am Gestorbenen», aber es darf auch nicht zu einer «Vivisektion» kommen, die den Baum von seinen Wurzeln abtrennt. Zu bedenken, aber keinesfalls zu verhindern ist bei dieser Arbeit am lebendigen Objekt, daß die «Wurzelbehandlung» sich auf das Ganze des Baumes auswirkt, ihn auch verändern kann. Vielleicht kommen Wurzeln zum Vorschein, von denen man kaum mehr etwas wußte und deren Lebenssäfte lange ungenutzt blieben. Vielleicht läßt die Arbeit am Wurzelstock erkennen, daß der Baum sich schon bedenklich auf eine Seite geneigt hat und wieder ins Lot gebracht werden muß. Vielleicht fördern die Erdarbeiten große Felsbrocken zu Tage, die es verhindert haben, daß der Baum nach allen Seiten ein gesundes Wurzelwerk ausbilden konnte. All das kann für den Baum zur «radikalen» Herausforderung werden, seien diese Entdeckungen nun belebend, schmerzlich, überraschend, verletzend oder anregend.

Dieser von außen her erfolgende Zugriff zu den Wurzeln mit Hilfe von Schaufel und Hacke im Groben, mit feinen Instrumenten im Kleinen entspricht innerhalb der Exegese den analytischen Ansätzen von der Geschichte, von der Literaturwissenschaft oder auch von der Soziologie her. Diese Ansätze sind deshalb wichtig, weil sie die Einwurzelung der Bibel in die Geschichte, in die Literatur und in die Gesellschaft, die ganze äußere Bedingtheit der Bibel ans Tageslicht bringen. Sie legen auch verkümmerte und vergessene, ja sogar abgestorbene Wurzeln frei. Sie können das Erdreich lockern, den Wurzeln zur nötigen Luft verhelfen und so für den Baum belebend wirken. Solche Arbeiten können aber auch schmerzhaft sein, sie können Entwurzelungs- und damit Existenzängste hervorrufen. Und sie stoßen dort an ihre Grenzen, wo es um das tiefere Verständnis dessen geht, wie die Wurzeln den Baum mit Nahrung versorgen. Das Geheimnis des Lebens des Baumes vermögen sie nicht angemessen zu erfassen.

b) Es gibt aber auch einen anderen Zugang zu den Wurzeln – den Zugang von innen, bei dem man gewissermaßen den Kapillaren in den Blättern, in den Ästen und im Stamm folgt, zurück an die Wurzeln, aus denen er seine Nahrung bezieht. Das ist der Weg der theologischen oder auch geistlichen Schriftauslegung. Dieser Weg ist deshalb wichtig, weil er hilft, die inneren Lebensgesetze des Baumes zu verstehen. Ein solcher Zugang zu den Wurzeln von innen her kann den lebendigen Austausch innerhalb des Baumes beleben und anregen. Aber er wird kaum dorthin vorstoßen, wo der Kreislauf des Lebens unterbrochen ist. Er kommt dort an seine Grenzen, wo es darum geht, Verkümmertes und Abgestorbenes zu erkennen und neu zu beleben, das Leben des Baumes an dem zu messen, was von seinen Wurzeln her möglich wäre. Zudem ist dieser Zugang von innen her notwendig verwiesen auf den Zugang von außen, da das Leben des Baumes, sein Stoffwechsel und sein Wachstum ganz entscheidend mitbestimmt sind von den Lebensbedingungen, in denen er steht. Entsprechend ist auch der theologische oder geistliche Schriftsinn unabhängig vom historischen Sinn nicht zu haben.

c) So ergänzen und bedingen sich beide Zugänge gegenseitig und können einander auch bereichern. Aber sie sind weder gegeneinander auszuspielen noch miteinander zu vermischen oder zu verwechseln. Je nach Fragestellung und nach Neigung wird man den einen oder den anderen Zugang wählen oder doch bevorzugen, was allerdings nicht dazu berechtigt, die Bedeutung des anderen Zugangs zu negieren oder anderen das Recht anderer Zugänge zu bestreiten.

d) Exegese und auch andere Formen der Besinnung auf die Schrift beschäftigen sich mit einem oft vergessenen Teil des Baumes der Kirche – mit seinen Wurzeln. Dies scheint gerade in einer Zeit, da viele besorgt auf die Baumkrone blicken, weil das Blattwerk schütter geworden ist oder manche Äste nach einer Seite hin ausschlagen und so den gewohnten Anblick verändern, eine wenig dringliche Aufgabe zu sein. Aber woher soll neuer Saft, neues Leben kommen, damit der Baum wieder aufblüht und gute Frucht hervorbringt, wenn nicht von den Wurzeln her? Die oft etwas grundsätzliche und inhaltsarme Forderung nach einem «radikaleren» Christentum in der Nachfolge Jesu erhält von da her ihren eigentlichen Sinn: Christsein wird dort im wahrsten Sinne des Wortes «radikal», wo es von der Wurzel her lebt. Aufgabe der Exegese ist es somit, zur «Radikalität» des Lebens der Christen und der Kirche beizutragen, indem sie die «gefährliche Erinnerung» (J. B. Metz) an ihre Wurzeln wachhält.

Literaturverzeichnis

Beumer, J., Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion (SBS 20), Stuttgart ²1967.

Blank, J., Autorität der Kirche in der Schriftauslegung: Conc 16 (1980) 579–582.

– – Exegese als theologische Basiswissenschaft, in: Ders., Der Jesus des Evangeliums, München 1981, 11–42.

Fries, H., Das kirchliche Lehramt und die exegetische Arbeit, in: H. Kahlefeld (Hg.), Schriftauslegung dient dem Glauben, Frankfurt 1979, 56–90.

– – *Sensus fidelium.* Der Theologe zwischen dem Lehramt der Hierarchie und dem Lehramt der Gläubigen, in: Pfammatter/Christen, Theologe 55–77.

Gnilka, J., Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: Ders. (Hg.), Neues Testament und Kirche (FS R. Schnackenburg), Freiburg 1974, 458–475.

Internationale Theologenkommission, Thesen über das Verhältnis von kirchlichem Lehramt und Theologie zueinander (1975, mit Kommentar von O. Semmelroth, K. Lehmann): ThPh 52 (1977) 57–66.

Kasper, W., Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. Frankemölle / K. Kertelge (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnilka), Freiburg 1989, 508–526.

Küng, H., Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung, München 1987.

Löhrer, M., Dogmatische Erwägungen zur unterschiedlichen Funktion und zum gegenseitigen Verhältnis von Lehramt und Theologie in der katholischen Kirche, in: Pfammatter/Christen (Hg.), Theologe 11–53.

Pfammatter, J. / Christen, E. (Hg.), Theologe und Hierarch (ThBer 17), Zürich 1988.

Rahner, K., Exegese und Dogmatik, in: Ders., Schriften zur Theologie 5, Einsiedeln ²1964, 82–111.

– – Kirchliche Christologie zwischen Exegese und Dogmatik, in: Ders., Schriften zur Theologie 9, Einsiedeln 1970, 197–226.

Ratzinger, J., Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: Ders., (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg 1989, 15–44.

Ratzinger, J. / Grillmeier, A. / Rigaux, B., Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Text lat. und dt. / Kommentar): LThK 13 (1967/1986), 497–583.

Schelbert, G., Diffamierung der historisch-kritischen Methode, in: N. Greinacher / H. Küng (Hg.), Katholische Kirche wohin? Wider den

Verrat am Konzil, München 1986, 141–161.

SCHNACKENBURG, R., Exegese: Ihre Rolle in Theologie und Kirche (Interview): HK 33 (1979) 549–554.

SCHÜRMANN, H., Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: H. FRANKEMÖLLE / K. KERTELGE (Hg.), Vom Urchristentum zu Jesus (FS J. Gnilka), Freiburg 1989, 527–533.

– – Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung: ThGl 72 (1982) 330f.

SCHÜSSLER FIORENZA, E., Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel, Freiburg/Schweiz 1988.

SEMMELROTH, O. / ZERWICK, M., Vaticanum II über das Wort Gottes. Die Konstitution *Dei Verbum:* Einführung und Kommentar, Text und Übersetzung (SBS 16), Stuttgart 1966.

VENETZ, H.J., Der lehramtliche Umgang mit der Bibel. Eine Analyse, in: DERS. / H. VORGRIMLER (Hg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen, Freiburg i. Ue. 1985, 77–104.