

Schriftgemäße Theologie?

Überlegungen zu einem Postulat des Zweiten Vatikanum

VON THOMAS SÖDING

1. Die Aufgabe

Das Zweite Vatikanum hat viel über das episcopale Lehramt, aber wenig über die wissenschaftliche Theologie gesagt. Was das Konzil gesagt hat, ist allerdings zukunftsweisend. Die Aussagen zu identifizieren, zu reflektieren und zu konkretisieren, ist eine zentrale Aufgabe kritischer und konstruktiver Konzilsrezeption. Die Theologie hat sich ihr bislang jedoch kaum gestellt. In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum*¹ ziehen zwei Aussagen besonderes Interesse auf sich, weil sie das Postulat einer schriftgemäßen Theologie aufstellen und damit sowohl an eine Tradition katholischer Theologie anknüpfen, die in der Neuzeit unter der hermeneutischen Dominanz der Neuscholastik abgerissen schien, als auch eine katholische Antwort auf das *sola scriptura* der Reformation anbahnen;² beide Aussagen beziehen sich auf die Exegese, nehmen aber die Theologie als Ganze und den Schriftgebrauch der Kirche in den Blick.

1.1 Das Studium der Heiligen Schrift als Vorarbeit für das Urteil der Kirche

In *Dei verbum* 12 wird gesagt, dass „aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“. Der Satz steht im Zusammenhang grundlegender Ausführungen über die Methodik und Hermeneutik der Schriftauslegung. Er geht auf die Bibelenzyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* von 1893 (DH 3282) zurück.³ Dort hatte er die Aufgabe, die Exegese in den Gesamtrahmen katholischer Theologie einzubinden, der vom Lehramt vorgegeben und von der Dogmatik ausgefüllt werde. In der Offenbarungskonstitution hat sich der Kontext geändert, damit auch der Sinn des Satzes. *Dei verbum* 12 schreibt exegetischer Arbeit mit wissenschaftlichen Methoden, die von der Päpstlichen Bibelkommission lange Zeit zurückgedrängt worden waren, eine grundlegende theologische Bedeutung für die ganze Kirche zu. Weil die Schriftauslegung in *Dei verbum* 12 als theologische Gesamtaufgabe aufgefasst

¹ Zur Erschließung vgl. H. Hoping, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: P. Hünemann/B. J. Hilberath (Hgg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil III, Freiburg i. Br. 2005, 695–831.

² Vgl. den historisch differenziert orientierenden und theologisch programmatisch weiterführenden Beitrag von Ch. Markschie, *Sola scriptura*: Was sollte reformatorische Theologie von katholischer Theologie lernen?, in: ThPh 92 (2017) 390–403.

³ Vgl. Ch. Dohmen, Art. *Providentissimus Deus*, in: LThK³ 8 (1999) 672.

wird, lässt sich die Bedeutung des Satzes nicht auf die Exegese einschränken, sondern als paradigmatische Klärung für die Stellung der gesamten Theologie im Lehrgebäude der katholischen Kirche erkennen.⁴

Das „Urteil der Kirche“, auf das sich die Arbeit der Theologie bezieht, ist, wie sich aus dem Duktus der Offenbarungskonstitution ergibt, nicht das Ergebnis wissenschaftlicher Abwägungen über Fragen der Einleitungswissenschaften, der Philologie und der historischen Bezüge biblischer Texte. Es bezieht sich vielmehr, wie sich aus dem voranstehenden Artikel der Konstitution ergibt, auf jene „Wahrheit [...], die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11). Das „Urteil“ über diese Wahrheit ist nach *Lumen gentium* 12 im Glaubenssinn des Gottesvolkes zuhause; ihm dient das Lehramt, das seine pastorale Bestimmung gerade darin findet, sich unter das Wort Gottes zu stellen, wie es grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist, und ihm zu dienen (DV 10).

Im Verhältnis zu diesem „Urteil der Kirche“ kann der Theologie nur die Aufgabe einer „Vorarbeit“ zukommen. Sie arbeitet als Wissenschaft prinzipiell mit Hypothesen und deren Falsifizierung oder Optimierung. Sie kann weder das *charisma veritatis* beanspruchen, das dem Lehramt zugesprochen wird, noch den Glaubenssinn des Gottesvolkes substituieren. Der Stellenwert der Theologie ist jedoch nicht gering. Wenn das „Urteil der Kirche“ reifen muss, steht es nicht ein für alle Mal fest, sondern bildet sich immer wieder neu heraus. Dann müssen die Faktoren beschrieben werden, die eine positive Veränderung, eine Reifung, bewirken. Dass hier speziell die Theologie genannt wird, wertet sie auf.

Freilich führt das Konzil den Gedanken nicht weiter aus. Das ist Sache der Theologie. Der *sensus fidei* bezieht sich nicht auf exegetische Einzelfragen und hermeneutische Interpretationsdebatten; es ist aber eine theologische Aufgabe der Bibelwissenschaft, nicht nur die Diskurse der eigenen Disziplin zu bedienen, sondern die Urteilsfähigkeit der Kirchenmitglieder zu stärken, die Heilige Schrift zu lesen und zu verstehen, um Gottes Wort zu hören.⁵ Die Arbeit an guten Übersetzungen, an bibelpastoralen Medien, an Kinderbibeln, an schriftgestützten Religionsbüchern und Katechesen ist deshalb von herausragender theologischer Bedeutung.

Problematischer sind die Beziehungen zum Lehramt. Denn zu Beginn des 20. Jahrhunderts hat sich die Päpstliche Bibelkommission stark in die Einleitungswissenschaft eingemischt und kritische Bibelwissenschaftler mit Publikationsverboten sanktioniert.⁶ Erst Pius XII. hat in der Enzyklika

⁴ Vgl. *Papst Franziskus*, Apostolisches Schreiben „*Evangelii gaudium*“, Bonn 2013, Nr. 40f.

⁵ Näher beschrieben im Dokument „*Sensus fidei und sensus fidelium im Leben der Kirche*“ der Internationalen Theologischen Kommission (2014); vgl. *Th. Söding* (Hg.), *Der Spürsinn des Gottesvolkes. Eine Diskussion mit der Internationalen Theologischen Kommission*, Freiburg i. Br. 2016.

⁶ In ein mildes Licht getaucht von: *Pontificia Commissione Biblica*, *Atti della Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica*, Città del Vaticano 2003.

Divino afflante spiritu 1943⁷ die kluge Unterscheidung getroffen, in Sachen Schriftauslegung falle nur vergleichsweise wenig in die ureigene Kompetenz des Lehramtes, das sich darauf konzentrieren müsse, die Einheit der Kirche im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe zu wahren (DH 3831). Wenn dies weiter beherzigt wird, ist die Basis für eine Kooperation gegeben, die nicht die Rollen vertauscht, sondern die differenzierten Verantwortungen und Kompetenzen nutzt.

Allerdings muss dann desto mehr die Frage beantwortet werden, worin die Relevanz der Theologie, speziell der Exegese, für das „Urteil der Kirche“ besteht. Das Konzil gibt keine genaue Begründung; es klärt auch nicht, wie im Fall von Konflikten zu verfahren sei; von einer Verpflichtung des Lehramtes gegenüber der theologischen Wissenschaft ist keine Rede. Den Dialog zu stimulieren und zu organisieren, ist aber ein Gebot der Stunde. Zwar ist es richtig, dass die Wissenschaft mit ihrer Arbeit nie an ein Ende kommt; aber auch das Lehramt beansprucht nicht für sich, in einer Herausforderung die einzig richtige Entscheidung zu fällen und den denkbar besten Ausdruck zu finden, sondern unter der Assistenz des Heiligen Geistes den Glauben so zu bezeugen, dass die Kirche „aufgebaut“ wird, wie sich mit Paulus formulieren lässt (1 Kor 14); auch in Sachen des Glaubens und der Sitte kann immer nur nach bestem Wissen und Gewissen geurteilt werden, unter sorgfältiger Abwägung aller Gründe und mit der Bereitschaft, eines Besseren belehrt zu werden, aber nie so, dass der Besitz letzter Wahrheit reklamiert wird.

Es bleibt also die Aufgabe einer kreativen Konzilsrezeption, die konstruktive Aufgabe der Theologie für das Urteil der Kirche zu beschreiben, das sich im Kern auf die Erkenntnis des Wortes Gottes im Wort der Heiligen Schrift bezieht. Erforderlich ist eine Selbstkritik, Selbstbesinnung und Selbstbestimmung der Theologie, ob und wie sie die Aufgabe zu erfüllen bereit und in der Lage ist; erforderlich ist aber auch die Verpflichtung des Lehramtes, auf die „Vorarbeit“ der Theologie, in Sachen Schriftauslegung speziell der Bibelwissenschaft, zu bauen. Der *sensus fidei* des Volkes Gottes, das seinerseits dem Wort der Hirten zu folgen bereit ist und seine Augen nicht vor Aufklärung durch Theologie verschließt, kann davon nur profitieren.

1.2 Das Studium der Heiligen Schrift als Seele der Theologie

Nach *Dei verbum* 24 ist „das Studium der Heiligen Schrift gleichsam die Seele der heiligen Theologie“. Auch dieses Bild geht auf *Providentissimus Deus* zurück.⁸ Der Satz steht im Schlusskapitel über die „Heilige Schrift im Leben der Kirche“. Es spricht von der Verehrung der Heiligen Schrift in der

⁷ Vgl. R. B. Robinson, *Roman Catholic Exegesis since Divino afflante Spiritu*. Hermeneutical Implications, Atlanta 1988.

⁸ Die längere Geschichte des Bildwortes skizzieren L. Leloir, *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie*, in: *Seminarium* 18 (1966) 880–892; J.-M. Lera, „*Sacrae Paginae studium sit veluti anima sacrae theologiae*“ (Notas sobre el origen y procedencia de esta frase), in: *MCom* 41 (1983) 409–422.

Kirche (DV 21), erhebt die Forderung, die Tür zur Heiligen Schrift müsse allen Gläubigen „weit offenstehen“ (DV 22), und lädt dazu ein, durch Schriftstudium die Schriftkenntnis zu verbessern (DV 23). Von der Theologie heißt es deshalb (DV 24), dass sie „auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament“ ruht; als Begründung wird genannt: „Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Wort Gottes.“ Dann folgt das Bild der Seele, bevor der „Dienst des Wortes“ als pastorale Hauptaufgabe genannt wird und speziell die Kleriker, aber auch die Katecheten zum intensiven Studium der Bibel aufgefordert werden, wissenschaftlich, spirituell, kerygmatisch (DV 25), damit es kein frommer Wunsch bleibt, sondern eine geistliche Realität der Kirche wird, dass „Gottes Wort seinen Lauf nehme“ (DV 26 mit 2 Thess 3,1).

Im Dekret über die Priesterausbildung wird dasselbe Bild der „Seele“ verwendet und auf die Reform des Theologiestudiums, ja der ganzen theologischen Wissenschaft bezogen. Die erste Konkretion ist zu erwarten: die Etablierung einer soliden Bibelwissenschaft; die zweite lässt aufhorchen: „Die dogmatische Theologie soll so angeordnet werden, dass zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden“ (OT 16). Joseph Ratzinger, der wichtige Anstöße für die Formulierung von *Dei verbum* 24 gegeben hat⁹, hat in seinem Kommentar die Verbindung zum Ausbildungsdekret gezogen und festgestellt, es habe eine „revolutionäre Bedeutung“ für die „Systemgestalt“ der katholischen Theologie, die Schriftauslegung in diese Schlüsselposition zu rücken¹⁰. Denn die neuscholastische Theologie habe die Exegese zwar gebraucht, um geeignete *dicta probantia* als Stütze dogmatischer Aussagen zu finden, aber nicht erwartet, durch das Schriftstudium theologische Entdeckungen zu machen.

Das heilsgeschichtliche Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanum hat das Vorzeichen verändert und die Theologie neu herausgefordert. Das Bild der „Seele“ wird nicht weiter erklärt, lässt sich aber erschließen. In der biblischen Anthropologie ist die Seele nicht ein Teil des Menschen im Gegensatz zu seinem Leib und seinem Geist, sondern der ganze Mensch, unter dem Aspekt, dass Gott ihm das Leben eingehaucht hat und dass er mit Gott verbunden bleibt, auf sein Wort hörend, seine Nähe suchend, seine Barmherzigkeit erlehend. Diese Sicht lässt sich auf die Beschreibung der Theologie übertragen, weil die Heilige Schrift das Wort Gottes insofern ist, als sie es, durch die aufgeschriebenen Worte von Menschen, ursprünglich bezeugt. Dieses Wort Gottes soll auch den Geist und den Leib der Theologie durchströmen, sozusagen ihr Denken und ihre Organisation. Beides wird

⁹ Vgl. R. Voderholzer, Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. und die Exegese, in: P. Hofmann (Hg.), Joseph Ratzinger. Ein theologisches Profil, Paderborn [u. a.] 2008, 99–121.

¹⁰ J. Ratzinger, Einleitung/Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK.E II (1967) 498–528.571–581, hier 577.

beseelt durch das Hören auf Gottes Wort, die Liebe zu ihm, die Arbeit mit ihm; deshalb ist überall das Studium der Heiligen Schriften das, was die Theologie zur Theologie macht.

Allerdings hat das Konzil nicht näher reflektiert, *wie* das Studium der Schrift die ganze Theologie beseelen kann. Die Antwort stellt sich in der Neuzeit auch deshalb nicht von selbst ein, weil sich die Theologie in verschiedene Disziplinen ausdifferenziert hat; neben den biblischen Fächern gibt es historische, systematische und praktische Fächer. Im Altertum und im Mittelalter war die Schriftauslegung die wesentliche Aufgabe der gesamten Theologie, freilich nicht in der Hermeneutik moderner Exegese, die sich weitgehend auf die Erforschung der Vergangenheit konzentriert, sondern in der Hermeneutik des mehrfachen Schriftsinns, der von der buchstäblichen auf die geistliche Bedeutung schließt und auf diese Weise unter dogmatischen, spirituellen und ethischen Gesichtspunkten die Aktualität des Schriftwortes erschließt.¹¹ Die fachliche Differenzierung der Theologie ist ein Tribut an die wissenschaftliche Spezialisierung. Desto wichtiger ist die Frage nach der Einheit der Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen und nach der Bedeutung, die dem Studium der Heiligen Schrift bei der Suche nach ihrem inneren Zusammenhang und ihrer methodischen Kooperation zukommt.

Dieses Thema zu diskutieren, ist eine zweite Herausforderung nachkonziliarer Theologie, die selten erkannt wird, auch wenn sie grundsätzliche Bedeutung hat. Sie fordert eine Theologie der Heiligen Schrift, die nicht nur deren Inhalt bedenkt, sondern den theologischen Stellenwert der Heiligen Schrift selbst bestimmt. In erster Linie sind die Exegese und die Fundamentaltheologie gefragt; aber alle theologischen Disziplinen haben eine Bringschuld.

1.3 Konstruktive Konzilsrezeption

Beide kurzen, aber starken Impulse, die das Zweite Vatikanische Konzil mit *Dei verbum* im Blick auf die Heilige Schrift zur Entwicklung der Theologie in der katholischen Kirche und in der Welt der Wissenschaft gibt, gehören zusammen. Die wissenschaftliche „Vorarbeit“ der Theologie für das „Urteil der Kirche“ besteht darin, dass der Schatz der Heiligen Schrift geöffnet und ausgebreitet wird; als „Seele“ der ganzen Theologie kann das Schriftstudium nur dann gelten, wenn es – auf wissenschaftlicher Grundlage – die Kirche darin unterstützt, sich vom „Tisch des Wortes“ zu nähren, wie es in einem anderen Bild aus dem Schlusskapitel der Offenbarungskonstitution heißt (DV 21).

¹¹ Grundlegend *Origenes*, Vier Bücher von den Prinzipien, herausgegeben und übersetzt von H. Görgemann und H. Karpp, Darmstadt 1976.

Das Postulat theologiekonformer Lehre verweist deshalb auf das Postulat schriftgemäßer Theologie. Es ist keine monokausale Beziehung, weil von der Theologie auch die Tradition aufgeschlossen, die Zeichen der Zeit entziffert und die Dialoge mit den anderen Wissenschaften geführt werden müssen. Aber die Schriftgemäßheit ist ein Schlüssel, weil sie zum einen vom Konzil eigens vermerkt und von den Gläubigen wie von der Gesellschaft erwartet wird und weil sie zum anderen die Traditionsbindung wie die Vergegenwärtigung, die Modernität wie die Wissenschaftlichkeit der Theologie originär konzipiert. Umgekehrt ist schriftgemäße *eo ipso* kirchenkonstruktive Theologie, weil sich die Kirche als Leserin der Heiligen Schrift sieht und weil die Schrift selbst, im Schoß des Gottesvolkes Israel wie der Urkirche entstanden, originär einen ekklesialen Sitz im Leben hat.

Die Internationale Theologische Kommission hat 2012 eine Studie vorgelegt, die den Stellenwert der Theologie im Lehrgebäude der katholischen Kirche so beschreibt, dass die Freiheit der Forschung mit der Arbeit am Aufbau der Kirche verbunden wird.¹² Sie hat auch kurz skizziert, wie verstanden und konkretisiert werden kann, dass die ganze Theologie von der Schriftauslegung beseelt wird. Die kritische und konstruktive Arbeit der Theologie wird durch eine Neuformulierung der *loci*-Lehre beschrieben, die in allen Urteilsfragen die Verpflichtung gegenüber dem *sensus fidei* und den Dialog mit dem *magisterium* betont. Den ständigen Schriftbezug macht die Internationale Theologische Kommission zu einem Prüfstein: „Ein Kriterium Katholischer Theologie ist, dass sie sich ständig auf das kanonische Zeugnis der Schrift bezieht und dass sie die Verankerung aller kirchlicher Lehre und Praxis in jenem Zeugnis fördern muss“ (Nr. 24).

Damit ist der aktuelle Ausgangspunkt für eine Weiterführung der Debatte beschrieben. Einerseits ist die Exegese gefragt, wie sie die Bibel als Heilige Schrift sieht und ihr Zeugnis in die Theologie einspeist, andererseits die Theologie in ihrer Ganzheit, wie sie sich schriftgemäß zu konzipieren vermag. Beide Fragen bezeichnen die Voraussetzung, die basale Funktion der Theologie für das Glaubensurteil der Kirche zu bestimmen. Beide Fragen lassen sich neu diskutieren, weil zum einen in der Bibelwissenschaft die Debatte über historisch-kritische und kanonische Exegese, über literaturwissenschaftliche und rezeptionsgeschichtliche Methoden neu geführt wird¹³ und weil zum anderen die Fundamentaltheologie neu über die Voraussetzungen und die Verantwortung wissenschaftlicher Theologie im Verhältnis zur Heiligen Schrift nachdenkt.

¹² *Internationale Theologische Kommission*, Theologie heute: Perspektiven, Prinzipien und Kriterien, Bonn 2013; vgl. *Tb. Söding* (Hg.), Die Rolle der Theologie in der Kirche. Die Debatte über das Dokument der Theologenkommission, Freiburg i. Br. 2015.

¹³ Einen starken Anstoß gab: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche, Bonn 1993. Zur Diskussion vgl. *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede*. Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

2. Schriftauslegung als Theologie

Heinz Schürmann, der 1999 verstorbene Neutestamentler aus Erfurt, erzählte, wie er einmal gefragt worden sei: „Sind sie eigentlich Exeget oder Theologe?“ und ihm als Antwort spontan die Gegenfrage gekommen sei: „Das ist, als ob man gefragt werde: Sind Sie Pianist oder Musiker?“¹⁴ Die Pointe ist alles andere als selbstverständlich. Denn in der Neuzeit ist die katholische Exegese meist aus dem Allerheiligsten der Theologie in den Vorhof der Männer verbannt worden, hat sich aber auch selbst nur als Historie und Philologie zu definieren versucht. Dies geschah vor allem, um dem Druck auszuweichen, der auf ihr von Seiten der Dogmatik und des Lehramtes lastete; sie wollte aber auch von anderen Wissenschaften wie der Altorientalistik, der Judaistik, der Alten Geschichte und der klassischen Philologie als Partnerin akzeptiert werden und deshalb möglichst wenig theologisch erscheinen.¹⁵ Mit dem Zweiten Vatikanum hat diese Position jedoch ihre Basis verloren; eine neue Perspektive zu finden, ist für eine konzilskonforme Theologie von hoher Bedeutung.

Dei verbum hat sich auf die Aufgabe konzentriert, die Differenzierungsarbeit, die in der Spezialforschung über einzelne Texte herrscht und traditionell die volle Aufmerksamkeit der historisch-kritischen Exegese fordert¹⁶, in ein Verhältnis zur Suche nach der Einheit der Schrift zu setzen, deren Methodik vor dem Aufkommen der kanonischen Exegese¹⁷ unklar geblieben ist. Diese Fokussierung erklärt sich aus dem offenbarungstheologischen Ansatz und dem heilsgeschichtlichen Duktus von *Dei verbum*.¹⁸ Das Postulat eines inneren Zusammenhangs zwischen Vielfalt und Einheit muss konkretisiert werden; es muss aber auch auf die Aufgabenstellung abgestimmt werden, die sich die moderne Exegese in ihrer eigenen Hermeneutik auf die Fahnen schreibt. Beides setzt voraus, die zentralen Kategorien – besonders „Einheit“, aber im

¹⁴ Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: K. Kertelge /u. a./ (Hgg.), *Christus bezeugen*, Leipzig 1989, 11–42, hier 31, Anm. 44.

¹⁵ Die Debatte wird nach wie vor geführt; vgl. F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg i. Br. 2001. Signifikant für die kirchen- und theologiekritische Wendung des ursprünglich lehramtsangepassten Ansatzes ist der Beitrag von Walter Groß (*ders.*, *Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?*), in: Ebd. 110–145), der die Systematisierung als Ende der Wissenschaftlichkeit erachtet und die Exegese aus der theologischen Orientierungsarbeit heraushalten will. Andere Konstruktionen, die mit der Hermeneutik kanonischer Exegese Theologie treiben wollen, stammen von Norbert Lohfink (*ders.*, *Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie*, 44 Thesen, in: Ebd. 13–47) und Ludger Schwienhorst-Schönberger (*ders.*, *Einheit und Vielheit*. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: Ebd. 48–87).

¹⁶ Vgl. W. G. Kümmel, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme* (Orbis academicus), Freiburg i. Br./München²1970 (¹1956); H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn³1982 (¹1958).

¹⁷ Vgl. Th. Söding, Art. *Canonical Criticism II. NT*, in: *Encyclopedia of the Bible and its Reception* 4 (2011) 926–928.

¹⁸ Zu den ökumenischen Dimensionen der Aufgabenstellung vgl. M. W. Elliott, *The Reality of Biblical Theology*, Oxford 2007. Neue Stimmen evangelischer Theologie versammeln Cb. Landmesser/A. Klein (Hgg.), *Offenbarung – verstehen oder erleben? Hermeneutische Theologie in der Diskussion*, Neukirchen-Vluyn 2012.

Zusammenhang damit auch „Wahrheit“ und das „Wort Gottes“ – nicht nur aus Plausibilitäten systematischer Theologie zu entwickeln und danach auf die Schrift anzuwenden, sondern aus ihr selbst heraus zu gewinnen und ins Gespräch mit der systematischen Theologie zu bringen.

2.1 Die Aufgabenstellung des Konzils: Vielfalt und Einheit der Heiligen Schrift

In *Dei verbum* 12 wird deutlich, wie sich das Konzil die Exegese als Theologie denkt.¹⁹ Der erste Satz des Artikels gibt die Richtung vor:

Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.²⁰

Höher kann die Theologie kaum greifen, als das zu erfassen, „was Gott uns mitteilen wollte“. Um diese Auskunft einzuholen, soll erforscht werden, was die „heiligen Schriftsteller“ haben sagen wollen, weil Gott durch ihre Worte sein Wort gesagt hat. Dieses Verhältnis gilt es genauer zu beschreiben, damit das Postulat des Konzils Wirkung entfalten kann.²¹

(a) Die Zielsetzung des Konzils

Damit die Aufgabe theologischer Exegese erfüllt wird, werden vom Konzil zwei Aspekte exegetischer Arbeit unterschieden: Zuerst soll die Vielfalt, dann die Einheit der Schrift erschlossen werden.

Das erste Ziel erfordere, die sprachlichen Formen der Bibel in ihrem geschichtlichen Kontext zu analysieren; daraus soll sich eine theologische Interpretation ergeben, die sich auf die Intentionen der Verfasser bezieht. Auf diese Weise kommt die Vielstimmigkeit der Bibel zu Gehör. Die Entdeckung der Vielfalt ist die große Leidenschaft der Exegese in der Moderne geworden und bis heute geblieben. Sie wird als große Leistung auch von Kritikern zugestanden, so von Joseph Ratzinger, der anerkennt, sie habe die „Polyphonie der Geschichte [...] hinter der Homophonie der traditionellen Auslegung wieder hörbar“ gemacht.²² Worin der Reichtum der Vielfalt besteht, kann nicht ohne die Arbeit an vielen verschiedenen Bibeltexten durch methodisch reflektierte Exegese erkannt werden; was aber Reichtum

¹⁹ Vgl. *Th. Söding*, Theologie mit Seele. Der Stellenwert der Schriftauslegung nach *Dei Verbum*, in: *J.-H. Tück* (Hg.), Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, Freiburg i. Br. 2012, 423–448.

²⁰ Zitiert wird *Augustinus*, De civ. Dei XVII 6, 2: PL 41, 537; CSEL 40, 2, 228.

²¹ Ausgespart werden müssen hier die Fragen zur Genese des Artikels, die durch starke Spannungen zwischen Gegnern und Befürwortern der modernen Exegese gekennzeichnet waren; vgl. *J. Wicks*, Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963–1964, in: *D. Kendall/St. Davis* (Hgg.), The Convergence of Theology, New York 2001, 109–125.

²² *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: *Ders.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit, Freiburg i. Br. [u. a.] 1989, 15–44, hier 15 f.

ist, bedarf einer theologischen Bestimmung, die nicht selbstverständlich ist. Sie vorzunehmen, ist eine wesentliche theologische Aufgabe der Exegese.

Das zweite Ziel besteht nach *Dei verbum* 12 darin, auf die „Einheit“ der Schrift zu achten; denn es gelte, sie in demselben „Geist“ auszulegen, in dem sie geschrieben worden sei. Worin aber diese Einheit besteht und wie sie sich zur Vielfalt der Schrift verhält, hat das Konzil so wenig vorgegeben, wie es die Begründung im Wirken des Heiligen Geistes ausgeführt hat. Dieses Thema aufzunehmen, ist ein Schlüssel, Schriftauslegung als Theologie zu betreiben.

Häufig wird geurteilt, dass die beiden Aufgabenstellungen der Exegese, die *Dei verbum* 12 nennt, widersprüchlich seien. Einige sehen die Einheit der Schrift als Korsett, das Vielfalt beschneidet; andere äußern den Verdacht, Pluralität sei eine Offenheit, der die Verbindlichkeit fehle. Dieser Eindruck entsteht, wenn Konzepte von Einheit und Vielfalt angewendet werden, die nicht aus der Heiligen Schrift selbst heraus entwickelt worden sind. Demgegenüber kommt es darauf an, die Einheit der Schrift aus der Schrift selbst zu bestimmen und in ein schriftgemäßes Verhältnis zur Vielfalt zu bringen.²³ Die moderne Theologie, vor allem in protestantischer Prägung, kennt zwei Konzepte: einen „Kanon im Kanon“, bei dem verschiedenen Schriften eine sehr unterschiedliche Relevanz zuerkannt wird, so dass einige nicht als normativ gelten, während andere als Leittexte gelesen werden²⁴, und eine „Mitte der Schrift“, die zwar keinen Schrifttext ausgrenzt, aber jeden auf einen zentralen Text oder ein zentrales Thema der Bibel bezieht (meist Paulus)²⁵. Beide Konzepte sind, exegetisch betrachtet, selbstwidersprüchlich, weil kein biblischer Text sich gegenüber anderen eine kriterielle Funktion zuerkennt, sondern jeder Text sich mehr oder weniger intensiv mit anderen vernetzt. Für die katholische Tradition ist kennzeichnend, dass sie an der „ganzen Schrift“ festhält, ohne einen Teil gegen einen anderen Teil auszuspielen. Desto wichtiger ist dann, die Einheit als vielseitige Ganzheit zu bestimmen.

(b) Schriftgemäße Einheit und Vielfalt

In der Bibel selbst gibt es zwei Themen, an denen die „Einheit“ betont wird: die Einheit Gottes und die Einheit seines Volkes. Beide Pole hängen zusammen, weil Gott sich als der Eine seinem Volk offenbart und weil dieses Volk seine heilsgeschichtliche Bestimmung darin findet, der Gottesliebe einen Ort zu schaffen (Dtn 6,4f.). Durch Jesus wird die Einheit Gottes konkretisiert, aber auch das Volk Gottes transformiert, so dass alle Völker durch den Glauben Bürgerrecht erlangen können.

²³ Vgl. *Th. Söding*, Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons, Freiburg i. Br. [u. a.] 2008 (12005).

²⁴ Vgl. *E. Käsemann*, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951), in: *Ders.* (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, 124–133.

²⁵ Vgl. *P. Stuhlmacher*, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1986, 240–256.

In Bezug auf beide Pole erklärt sich die Einheit der Schrift, die grundlegend von der umstrittenen Einheit Gottes wie des Volkes Gottes Zeugnis ablegt. Deshalb ist die Einheit der Schrift nicht die Kohärenz eines Schemas, sondern die Dramatik einer Geschichte, die der Kanon festschreibt. Alle Stationen, Entwicklungen, Reflexionen, Verzögerungen, Dopplungen und Widersprüche der Bibel gehören zu dieser *story*; ohne diese Fülle könnte sie nicht erzählt werden. Nur aufgrund ihrer narrativen Grundstruktur kann die christliche Bibel im Spannungsbogen zwischen dem Paradies, aus dem Adam und Eva vertrieben werden (Gen 1–3), und dem himmlischen Jerusalem, in das am Ende der Zeit alle Völker pilgern werden (Offb 21–22), die Offenbarung Gottes in ihrer Geschichte bezeugen. Die Unterscheidungen zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, der Tora, den Geschichtsbüchern, den Weisheitsschriften und den Propheten, den Evangelien, der Apostelgeschichte, den Briefen und der Apokalypse lassen die Episoden und Perspektiven der biblischen Erzählung ansatzweise in ihrer genuinen Vielfalt erkennen, die aus der Fülle der Gotteserfahrungen und Gottesbezeugungen in der Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche resultiert.²⁶

Der Kanon hat diese Dramatik festgeschrieben und damit eine Fülle von Interpretationen ermöglicht. Sie machen Sinn, wenn die Lebensgeschichten der Leserinnen und Leser, ihre Erfahrungen und Erwartungen, ihre Gebete, Gefühle und Gedanken, ihre Leiden und Freuden, ihre Taten und Untaten mit der Bibel erkannt und in ihr wiedergefunden, aber auch durch sie gespiegelt, geweitet und geläutert werden. Die Exegese hat die Aufgabe, genau diese Vielfalt der Interpretationen dadurch zu ermöglichen, dass sie den Grundsinn der biblischen Texte wie der Heiligen Schrift als ganzer eruiert, durch die unterschiedlichen Texte differenziert und mit der fortdauernden Auslegung koordiniert.

Die Einheit der Schrift ergibt sich in ihrer Theozentrik, die in menschlichen Sichtweisen justiert wird, und in ihrer Bedeutung für die Kirche, deren Verwurzelung und Aufbruch sie beschreibt; die Vielfalt der Schrift ergibt sich in ihrer Anthropozentrik, die im Blick auf Gott kalibriert wird. Aus der Eindeutigkeit des Gottesbekenntnisses und der Heilssendung Jesu ergibt sich notwendig eine Vielfalt von Konkretionen – sowohl im Raum der biblischen Erzählung als auch im Raum der biblischen Interpretationen. Aus der Vielfalt der biblischen Glaubenszeugnisse ergeben sich die Eindeutigkeit und die Vielschichtigkeit der Lebensorientierung am Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe – sowohl im Blick auf die biblischen Texte als auch im Blick auf die Lesergemeinde. Beides zusammen macht den Reichtum der Vielfalt aus, der in ihrer Einheit angelegt ist.

²⁶ Vgl. *Ch. Dohmen/Th. Hieke*, Die Bibel – das Buch der Bücher, Regensburg 2005.

(c) Die Zugänge der Exegese

Sowohl die Einheit als auch die Vielfalt der heiligen Schrift müssen im Vollzug der Exegese anschaulich und konkret werden. Deshalb muss sich die Exegese selbst den Kriterien der Einheit und Vielfalt stellen, die sie schrifttheologisch eruiert. In der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum hat sie einseitig auf die Karte der Vielfalt gesetzt. Wenn aber auch die Einheit vergegenwärtigt werden soll, bedarf die Dialektik mit der Vielfalt einer neuen Aufmerksamkeit.

Die traditionelle Exegese vermittelt Einheit und Vielfalt durch die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn; auf der Basis des Literalsinns entfaltet sich seine Kreativität darin, dass er in verschiedenen Perspektiven einen geistlichen Schriftsinn entwickelt: christologisch-ekklesiologisch, soteriologisch-ethisch und eschatologisch. Dadurch wird ein reiches Sinnangebot unterbreitet, das in Übereinstimmung mit der Tradition der Kirche steht, aber sie bereichert, vertieft und fortführt.²⁷ Problematisch ist allerdings, dass die kriterielle Funktion des Literalsinns zwar postuliert, aber nicht methodisch konkretisiert wird; das stellt freilich eine Aufgabe dar, die unter den hermeneutischen Bedingungen der Gegenwart durchaus in Angriff genommen werden kann.

Die historisch-kritische Exegese hat sich demgegenüber die Unterscheidung zwischen Schriftsinn und Tradition auf die Fahnen geschrieben;²⁸ sie hat die Vielfalt der Schrift durch die Unterscheidung verschiedener Quellen und Schichten (jedenfalls in der Theorie) erheblich gesteigert. Die Einheit wurde eher als Gefahr der Harmonisierung gesehen denn als Gewinn an Erkenntnis. Freilich sind die historisch-kritischen Studien zur Entstehungsgeschichte des Kanons, wenn er als Rezeptionsphänomen betrachtet wird, geeignet, das frühkirchliche Interesse an Gemeinsamkeiten, an Zusammenhängen und Querverbindungen verschiedener Strömungen zu sehen²⁹; ebenso deckt die historische Forschung zur Geschichte des Urchristentums nicht nur eine Vielzahl unterschiedlicher Strömungen auf, sondern auch einen erstaunlichen Willen, zusammenzuhalten und zusammenzufinden³⁰. Problematisch ist allerdings, dass sich die historisch-kritische Exegese diese einheitsstiftenden

²⁷ Vgl. L. Schwienhorst-Schönberger, „Damit die Bibel nicht ein Wort der Vergangenheit bleibt“ – Historische Kritik und geistige Schriftauslegung, in: K. Lehmann [u. a.] (Hgg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie, Freiburg i. Br. [u. a.] 2014, 177–201; kritisch zur Kritik der historischen Bibelkritik: Ch. Frevel, Vom bleibenden Recht des Textes vergangen zu sein. Wie tief gehen die Anfragen an die historisch-kritische Exegese?, in: Ebd. 130–176.

²⁸ Vgl. F. Müßner, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1976 (1970).

²⁹ Vgl. Ch. Helmer (Hg.), One Scripture or many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives, Oxford 2004; J.-M. Auwers/H. J. de Jonge (Hgg.), The Biblical Canons, Leuven 2003; J. Barton (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons, Berlin 2003; M. McDonald (Hg.), The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible, Peabody (Mass.) 2002. Fundamentaltheologisch: Ch. Böttigheimer, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br. 2016.

³⁰ Vgl. D.-A. Koch, Geschichte des Urchristentums. Ein Lehrbuch, Göttingen 2014.

Faktoren kaum je vergegenwärtigt hat – obwohl es in der Konsequenz ihres eigenen Ansatzes liegt.

Die kanonische Exegese versucht, gegen den hermeneutischen Primat der Diachronie auf verschiedenen Ebenen die Bedeutung der Synchronie zu stärken. Das geschieht zum einen im Blick auf die Kohärenz der überlieferten Bücher, auch solcher, die, wie die Tora und der Psalter, historisch-kritisch meist nur mit Fokus auf die einzelnen Texte, nicht aber auf ihre redaktionellen Kompositionen hin untersucht worden sind³¹, zum anderen im Blick auf die Logik der kanonischen Orientierungen, die durch die Endgestalt der Bibel zu erkennen sind³². Problematisch wird der *canonical approach*, wenn er die Genese der Bibel negiert; konsequent ist es, sie zu integrieren, weil sie dem Kanon ihren Stempel aufgedrückt hat.

Die Möglichkeiten sowohl einer traditionellen Exegese, die sich erneuert, als auch einer modernen, die ihre Tradition nicht leugnet, sind groß, die Einheit und Vielfalt der Schrift nicht als Gegensatz, sondern als eine Entsprechung zu sehen, die in der Entstehungsgeschichte und der literarischen Gestalt der Bibel selbst angelegt ist, letztlich, theologisch geurteilt, in ihrem Bezug auf das Wort Gottes, das der Heilige Geist zu Gehör bringt und zu Herzen gehen lässt. Der Kommunikationsraum, der durch den Kanon und in dem der Kanon entsteht, ist die Kirche.³³ Paulinisch als „Leib Christi“ (1 Kor 12,12–27; Röm 12,4f.) vorgestellt, ist die Kirche ihrerseits durch die Dialektik von Einheit und Vielfalt geprägt. Ohne eine Theologie Israels und des Judentums kann sie nicht als hermeneutischer Ort bestimmt werden.³⁴ Als Kirche der Bibel steht sie mitten in der Welt. In dieser Differenzierung ist sie für die Exegese wichtig: In der Kirche entsteht qualifizierte Nachfrage nach Exegese; der Aufbau der Kirche, die Förderung ihrer Einheit und Vielfalt, ist eine theologische Aufgabe der Exegese, wenn sie die Impulse der biblischen Schriften selbst nicht ins Leere laufen lassen will. Umgekehrt qualifiziert sich die Kirche als *creatura verbi*, wenn sie eine starke Exegese kennt.

³¹ Vgl. (paradigmatisch) *N. Lohfink*, „Écoute, Israël“. *Commentaires du Deutéronome*, Paris 2007; *E. Zenger*, *Der Psalter als biblisches Buch. Alte und neue Wege der Psalmenauslegung am Beispiel von Psalm 23*, in: rhs 49 (2006) 324–337.

³² Inzwischen gehört diese Reflexion zum Standard katholischer Einleitungswissenschaft; vgl. *E. Zenger* [u. a.], *Einleitung in das Alte Testament*, herausgegeben von *Ch. Frevel*, Stuttgart 2016; *M. Ebner/St. Schreiber*, *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2013.

³³ Reflektiert in: *Benedikt XVI.*, *Nachsynodales Schreiben Verbum Domini über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche* (30. September 2010), Bonn 2010; vgl. *S. W. Hahn* (Hg.), *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word*, Steubenville 2010; *E. Borghi* (Hg.), *Ascoltare – rispondere – vivere. Atti del Congresso Internazionale „La Sacra Scrittura nella vita e nella missione della Chiesa“* (1–4 dicembre 2010), Milano 2011.

³⁴ Ansätze liefert die *Päpstliche Bibelkommission*, *Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*, Bonn 2001; vgl. *Ch. Dohmen* (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003.

2.2 Die Aufgabenstellung der Exegese: Philologie – Geschichte – Auslegung

Charakteristischerweise stellt sich die Exegese der Neuzeit drei Aufgaben: erstens die philologische Analyse der biblischen Texte, die von der Rekonstruktion des ursprünglichen Wortlauts über Beschreibungen ihrer Formen und Gattungen, Kompositionen und Genesen bis zur Übersetzung führt; zweitens die Rekonstruktion der historischen Ereignisse, die in den biblischen Schriften erzählt, reflektiert, meditiert, imaginiert werden; drittens die Auslegung der Texte im historischen Kontext der Entstehung und Überlieferung – in methodischer Unterscheidung von den traditionellen Auffassungen, die sich auf sie berufen, aber in Aufmerksamkeit für das Bedeutungspotential, das sie aufgebaut, und für die Rezeptionen, die sie hervorgerufen haben, besonders im Prozess der Kanonisierung, der mit der Entstehung der Texte beginnt und im heutigen Gebrauch nicht endet.³⁵ Alle drei Aufgaben gehören zusammen, weil die Bibel eine Sammlung von Texten ist, die sich auf die Geschichte in einer Weise beziehen, die vom Gottesglauben geprägt ist, und weil die Bibel als ganze eine Welt-Geschichte ist, deren Bogen von Adam und Eva über die Vertreibung aus dem Paradies bis nach Golgotha und ins himmlische Jerusalem führt. Alle drei Aufgaben sind *eo ipso* theologisch wesentlich.

In *Dei verbum* 12 werden allerdings nur philologische und interpretatorische Aufgaben beschrieben; die historische Frage wird ausgeblendet, obwohl für die Bibel der Bezug zum Volk Gottes und zu Jesus wesentlich ist. Wenn gefragt wird, wie die Exegese mit ihrer ureigenen Aufgabenstellung das Postulat des Konzils erfüllen kann, durch die Verhältnisbestimmung von Vielfalt und Einheit Schriftauslegung als Theologie für die Kirche zu treiben, muss neben der philologischen Analyse und der theologischen Interpretation auch die historische Recherche im Blick sein.

(a) Die Aufgabe der Philologie

Die Philologie erlaubt eine Art Grammatik der Theologie, indem sie signifikante Ausdrucksformen des Glaubens identifiziert: Erzählung und Bekenntnis, Brief und Lied, Vision und Lehre, Parabel und Streit. Sie rekonstruiert den biblischen Basistext in seinen verschiedenen Ursprachen, der seiner Überlieferung zugrunde liegt. Sie erstellt Übersetzungen für den kirchlichen Gebrauch, den kulturellen Austausch und das wissenschaftliche Gespräch. Exegetische Philologie ist basale Theologie, weil sie die Bibel als Urkunde des Glaubens in ihrer medialen Funktion wahrnimmt. Sie ist die Anwältin von Akribie, Quellentreue und Sprachgefühl der Theologie; sie sorgt für

³⁵ Mit ein paar Varianten finden sich diese Aufgabenbeschreibungen in allen führenden Methodenbüchern; vgl. *M. Ebner/B. Heininger*, Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis, Paderborn 2015; *Ü. Schnelle*, Einführung in die neutestamentliche Exegese, Göttingen 2014; *Tb. Söding/Ch. Münch*, Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2005.

wissenschaftliche Interdisziplinarität und Akzeptanz; sie demonstriert die Zeitbedingtheit und Geschichtlichkeit, die Traditionalität und Kreativität, die Genese und Komposition der Schrift gewordenen Glaubenszeugnisse, denen von der Kirche eine kanonische Bedeutung zuerkannt wird. Sie baut einen Schutzwall gegen Enthusiasmen und Spekulationen, gegen Fundamentalismus und Funktionalisierung; sie führt die Theologie *back to the roots*. Sie bindet den Geist an den Buchstaben, um eine inspirierte Exegese zu ermöglichen.

Dei verbum 12 nennt zum einen die Gattungskritik; denn „die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen“; zum anderen soll darauf geachtet werden, die historischen, sozialen und kulturellen Rahmenbedingungen, insbesondere die sprachlichen Formen zu berücksichtigen. Zur Zeit des Konzils war dies wissenschaftlicher Standard geworden – nachdem die Gattungskritik früher unter den Verdacht der Bibelkommission geraten war. Sie steht jedoch paradigmatisch für die Verwendung philologischer Methoden, die sich in der Zwischenzeit weiterentwickelt haben und als Mittel der Analyse wie als Vorbereitung der Interpretation breit akzeptiert sind.

Die theologische Bedeutung exegetischer Philologie erklärt sich im Rahmen einer Theologie der Inspiration, die den Buchstaben nicht für sakrosankt erklärt, sondern als Mittel einer Kommunikation zwischen Autor und Adressaten, Vergangenheit und Gegenwart, Position und Perspektive erhellt, die Gottes Wort in seiner ursprünglichen Bezeugung, seinem traditionellen Verständnis und seiner aktuellen Bedeutung erkennen lässt.³⁶

Konsequenterweise kann die Philologie ihr theologisches Gewicht nur dann ausspielen, wenn sie Methoden verwendet, die auch außerhalb der biblischen Zunft wissenschaftliche Anerkennung genießen; dass sie nicht selten durch die Befassung mit Schrifttexten entstanden sind und sich verändert haben, macht die Nähe noch größer. In der theologisch begründeten Option für philologische Methoden können keine Sonderkonditionen für heilige Texte akzeptiert werden; vielmehr muss die Exegese sich auf eine Handwerkskunst besinnen, die interdisziplinär anerkannt ist, um theologisch Nutzen zu bringen. Sie muss sich auch kritisch mit den Erwartungen auseinandersetzen, die an sie herangetragen werden, und sich von ihnen freimachen. Allerdings darf sie weder den Blick der Tradition auf die biblischen Texte verachten noch der Versuchung nachgeben, Philologie zu dogmatisieren. Sie muss sich vielmehr vergegenwärtigen, dass die Philologie als Theologie von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht zu schaffen vermag. Sie braucht einen philosophisch-theologischen Reflexionsrahmen, um verstehen zu können, dass und wie es Kommunikation durch Texte geben kann und auf welche Weise der Geist an den Buchstaben gebunden sein kann.

³⁶ Vgl. H. Gabel, *Inspiriert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011.

Eine theologische Auswertung exegetischer Philologie ist immer mehr als das *summary* der Philologie selbst, nämlich das Ergebnis eines Dialoges mit Historischer, Systematischer und Praktischer Theologie.

Der theologische Ertrag der Philologie wird dadurch nicht geringer. Nur durch eine genaue Analyse des Textes kann beurteilt werden, welche Rezeptionen seinen Sinn erhellen und welche ihn verfälschen. Bei einem Text wie der Bibel, der mit einer so außerordentlichen Bedeutung aufgeladen ist, ist diese nüchterne Arbeit von größtem Gewinn an theologischer Erkenntnis.

(b) Die Aufgabe der historischen Forschung

Die historische Rekonstruktion konkretisiert das große Thema der Theologie: das Handeln Gottes in der Geschichte.³⁷ Weder Judentum noch Christentum sind eine Ideenlehre. Für beide ist der Bezug zu Realien konstitutiv: zum Land und zur Welt; zur Zeit des Alltags und des Sabbats im Rhythmus des Kosmos und im Horizont der Ewigkeit; im Judentum zum heiligen Land, zum heiligen Volk und zum heiligen Gesetz³⁸ in der Welt, im Christentum zum heiligen Jesus mitten unter den Menschen, von dem her das Wort Gottes die ganze Welt bei allen Völkern erfüllt. Für Judentum und Christentum ist Gott nicht nur der Schöpfer der Welt, sondern auch der Herr der Geschichte. Er ist nicht der Konkurrent menschlicher Akteure, sondern handelt an ihnen und für sie, aber auch mit ihnen und durch sie – so wie sie ihrerseits durch ihn, mit ihm und in ihm handeln, wenn sie seinem Willen gehorsam sind. Gott ist als Schöpfer permanent kreativ, aber nicht als Mechaniker, der ins Räderwerk der natürlichen Kausalketten eingreift, sondern als *designer*, der das System programmiert, und als *operator*, der es am Laufen hält und mit anderen Systemen vernetzt.

Der historische Bezug, der für die Theologie konstitutiv ist, wird durch die Exegese an der entscheidenden Stelle, der Heiligen Schrift, aber nicht nur rekonstruiert, sondern auch differenziert. Die ältere historisch-kritische Exegese hat den Quellenwert der Bibel äußerst skeptisch beurteilt und auch an den empfindlichen Stellen des Exodus wie der Evangelien große Fragezeichen hinter die geschichtliche Zuverlässigkeit der Texte gesetzt. Das ist für die Theologie wesentlich, weil es sie heilsam desillusioniert, wenn sie sich mit den Realien vertraut macht, soweit sie erkennbar sind; allerdings hat die historisch-kritische Exegese mit dem Historismus paktiert, der seinerseits

³⁷ Dieses Thema muss fundamentaltheologisch gegen die Dichotomie „zufälliger Geschichtswahrheiten“ und „notwendiger Vernunftwahrheiten“ gesichert werden, die Gotthold Ephraim Lessing gesehen hat: Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: *Ders., Werke* in sechs Bänden; Band VI, Köln 1965, 283–288, hier 285. Aus biblisch-theologischer Sicht substantiieren und differenzieren das geschichtsmächtige Handeln Gottes R. Feldmeier/H. Spieckermann, *Der Gott der Lebendigen. Eine biblische Gotteslehre*, Tübingen 2011.

³⁸ Als Kritik der Bergpredigt konkretisiert von J. Neusner, *A Rabbi talks with Jesus. An Inter-millennial Interfaith Exchange* (1993), Montreal 2007. Mit ihm setzt sich konstruktiv-kritisch auseinander: J. Ratzinger/Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg i. Br. [u. a.] 2007, 136–147.

historisch geworden ist³⁹. Die jüngere Forschung hat die Konstruktionsleistung der Geschichtsschreibung, die der Historik⁴⁰ im Gespräch mit der Wissenssoziologie⁴¹ aufgegangen ist⁴², an der Bibel konkretisiert. Sie hat damit die Basis geschaffen, zwischen der erlebten und der erzählten, der realen und der idealen, der sozialen und der kanonischen Geschichte zu unterscheiden. Das ist theologisch gleichfalls wesentlich. Einerseits wird die Bedeutung der Imagination in der Erinnerung deutlich⁴³, die Entstehung von Tradition durch kontinuierliches Interesse⁴⁴, die Bildung von Identität durch die Erfindung einer Vergangenheit, die ein echter Fund ist, ein Erbe, das erworben wird, eine Vorgeschichte, die es in sich hat⁴⁵.

Auf diese Weise werden die Konstruktionsprinzipien heilsgeschichtlicher Offenbarungstheologie am Ort ihrer Entstehung deutlich: die Theozentrik und soteriologische Teleologie, die Spannung zwischen Universalität und Kontingenz, Anthropozentrik und Kosmologie, Erwählung, Verfehlung und Vergebung. Ebenso wird die geschichtliche Bedeutung der erzählten, idealen und kanonischen Geschichte erkennbar, die von der Exegese in der klassischen Moderne nur dekonstruiert, nicht aber rekonstruiert worden ist. Die historisch-kritische Bibelwissenschaft ist notwendig, um die Konstruktionen als solche zu erkennen; die kanonische Exegese ist notwendig, um die Theologie nicht dem Positivismus zu überantworten. In der alttestamentlichen Exegese kann theologisch die denkbar größte Gelassenheit herrschen, wenn die Distanzen zwischen den Ereignissen und den Erzählungen immer größer werden.⁴⁶ In der neutestamentlichen Exegese ist es jedoch die Christologie der Inkarnation und der Passion, die den historischen Bezug essentiell macht. Rudolf Bultmann hat zwar versucht, die geschichtliche Anbindung des Kerygmas nur am „Dass“ des Gekommenseins festzumachen;⁴⁷ aber das ist eine Abstraktion, die ohne Konkretion zu einer Leerformel wird und den Selbstwiderspruch einer Christologie ohne Jesus aufbaut.

³⁹ Vgl. *F. Jaeger/J. Rüsen*, Geschichte des Historismus, München 1992.

⁴⁰ Vgl. *H. White*, Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism, Baltimore 1986; *R. Kosellek*, The Practice of Conceptual History: Timing, History, Spacing Concepts, Stanford 2002; *ders.*, Zeitschichten. Studien zur Historik, Frankfurt am Main 2003; *J. Rüsen*, Zerbrechende Zeit. Über den Sinn der Geschichte, Köln 2001; *ders.*, Geschichte im Kulturprozeß, Köln 2002.

⁴¹ Zum Konstruktivismus vgl. *P. Berger/Th. Luckmann*, The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge, Garden City 1969, u. ö.

⁴² Philosophisch weitergeführt von *P. Ricœur*, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris 2000.

⁴³ Vgl. *E. Tuving/F. I. M. Craig*, The Oxford Handbook of Memory, New York/Oxford 2000.

⁴⁴ Vgl. *E. Hobsbawm/T. Ranger* (Hgg.), The Invention of Tradition, Cambridge 1994.

⁴⁵ Vgl. *J. Assmann*, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

⁴⁶ Vgl. *Ch. Frevel*, Geschichte Israels, Stuttgart 2016.

⁴⁷ *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments (1953), herausgegeben von *O. Merk*, Tübingen 1984, 1: „Die Verkündigung Jesu gehört zu den Voraussetzungen des Neuen Testaments und ist nicht ein Teil dieser selbst.“ In der Spur dieses Postulates steht *K. Wengst*, Der wirkliche Jesus? Eine Streitschrift über die historisch wenig ergiebige und theologisch sinnlose Suche nach dem „historischen“ Jesus, Stuttgart 2013. Er kritisiert auch meinen Versuch, im urchristlichen Credo den „Typ“ Jesus wiederzuerkennen (*Th. Söding*, Der Gottessohn aus Nazareth. Das Menschsein Jesu im Neuen Testament, Freiburg i. Br. 2007), als widersprüchlich.

Freilich ist nicht nur die Leben-Jesu-Forschung an ihrem Idealismus gescheitert⁴⁸, sondern auch deren Transformation als „neue Rückfrage“ an ihrem Positivismus; sie sollte die *ipsissima verba* Jesu herausfiltern⁴⁹, musste dafür aber ein hypothetisches Schichtenmodell der Evangelienüberlieferung konstruieren und Jesus vom Judentum seiner Zeit, aber auch von der Nachfolgegemeinschaft isolieren. Der sogenannte *third quest* hat zwar das Judesein Jesu methodisch gewürdigt, nicht aber die Wirkungsgeschichte Jesu in seiner Jüngerschaft.⁵⁰ Einen Ausweg bietet eine Hermeneutik der Erinnerung, für die das Ereignis so konstitutiv ist wie die Erfahrung, die Eindruck macht und Wirkung zeitigt.⁵¹ Was sie historisch plausibilisieren und rekonstruieren kann, ist *eo ipso* theologisch grundlegend, weil es Jesu Stimme, gefiltert und verstärkt, hörbar macht, ohne die es gar keine Theologie gäbe, die aber von jeder Theologie als entscheidend angesehen wird, die sich einem geschichtlichen Offenbarungsverständnis öffnet. Die Bindung der Botschaft an den Boten, des Evangeliums an seine Adressaten, der Nachfolge an Zeit und Raum kann nur durch historisch-kritische wie kanonische Jesusforschung rekonstruiert werden. Soweit sie es kann, ist sie *eo ipso* theologisch grundlegend.

(c) Die Aufgabe der Auslegung

Die Exegese zielt darauf, die theologischen Positionen und Perspektiven zu bestimmen, die in den biblischen Texten und damit in ihrem ursprünglichen Entstehungs- und Überlieferungsraum entwickelt worden sind. Mit dieser Forschung wird nicht das Archiv, sondern die Schaltzentrale der Theologie beliefert. Denn die Beschreibungen der Gottes-, Welt- und Menschenbilder in der Bibel, die Erschließungen soteriologischer und ethischer, ekklesiologischer und eschatologischer Aussagen im Alten wie im Neuen Testament haben für die Theologie kanonische Bedeutung: Sie sind Richtschnur und Kompass. Sie legen die Theologie nicht auf eine Wiederholung fest, sondern geben eine Richtung vor, die neue Entdeckungen und Entwicklungen möglich, ja notwendig macht, weil das Wort Gottes immer „heute“ laut wird (vgl. Lk 4,21).

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich – der Diskussion seiner Zeit gemäß – auf die *intentio auctoris* konzentriert. Sie bleibt wichtig, weil die Philologie die Handschriften verschiedener Verfasser entdecken lässt, bis in

⁴⁸ Vgl. A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1906 (21913; Nachdruck herausgegeben von O. Merk, Tübingen 1984).

⁴⁹ Vgl. E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus (1953), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 187–214.

⁵⁰ Ein signifikantes Ergebnis ist der Minimalismus bei J. P. Meier, A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus, (bislang) 4 Bde., New York 1991–2009.

⁵¹ Hier gibt es eine Reihe neuer Vorstöße; vgl. J. D. G. Dunn, Christianity in the making; Band 1: Jesus remembered, Grand Rapids (Mich.) 2003; Th. Söding, Die Verkündigung Jesu – Ereignis und Erinnerung, Freiburg i. Br. 2012 (2011). Während Dunn das Gedächtnis Jesu dadurch zu relativieren sucht, dass er es mit den Kriterien klassischer Rückfrage konfrontiert, scheint es mir richtig, die Vielfalt der Perspektiven auf die Vielfalt der Eindrücke zu beziehen, die Jesus hinterlassen hat.

die Differenzierung von Redaktionsschichten und nachgeahmten Briefen hinein, die Historik die schriftstellerische Arbeit in der Antike erhellt und die Theologie die Personalität der Offenbarung wie des Glaubens betont. Allerdings hat sich das methodische Spektrum erweitert. Zum einen ist die *receptio lectoris*, zum andern der *sensus textus* relevant geworden. Die Erweiterung des Aufmerksamkeitsspektrums entspricht der philologischen Diskussion über die Macht und Wirkung von Texten;⁵² sie nimmt aber auch die historische Diskussion auf, weil sie Texte methodisch auf ihre Kontexte bezieht, fokussiert in der Einleitungswissenschaft.

Die Rezeptionsgeschichte biblischer Texte war der historisch-kritischen Exegese eher das Problem, das zu lösen sei, als ein Pfund, mit dem man wuchern könnte. Der *cantus firmus* ambitionierter Forschung schien der Bergpredigt entlehnt: „Ihr habt gehört, dass zu den Alten gesagt worden ist, ... Ich aber sage euch ...“. An dieser Einstellung bleibt wichtig, dass die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition der modernen Exegese in Fleisch und Blut übergegangen ist und dass eine Genmanipulation lebenswichtige Organe der Theologie lähmen würde. Aber die Geschichte der Exegese ist nicht nur eine Geschichte großer Irrtümer, sondern auch eine Kette weiser Einsichten; die Rezeption der Bibel in der Pastoral und der Dogmatik, der Wissenschaft und Kunst lädt zu einer Entdeckungsreise ein, die zwar die Wahrnehmungskapazitäten einzelner Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler überfordert, aber in ihrer Fülle und Breite das Bedeutungspotential der Bibel ermessen lässt. Auf der einen Seite wird dadurch die hermeneutische Vielfalt gesteigert;⁵³ auf der anderen steigt die Notwendigkeit einer hermeneutischen Kriegerologie, um zwischen richtiger und falscher, möglicher und unmöglicher, abwegiger und zielführender Interpretation zu unterscheiden. Die Tatsache, dass diese Kriterien in der Vergangenheit allzu oft allzu strikt definiert worden sind, kann nicht die Beliebigkeit aller möglichen Exegesen rechtfertigen, die in Wahrheit Eise gesen sind. Die Bibelwissenschaft hat, wenn sie sich auf die Suche nach der *receptio lectoris* einlässt, drei Aufgaben: erstens die innerbiblischen Rezeptionsprozesse zu notieren und als Sinntransformationen zu interpretieren, insbesondere zwischen den Testamenten; zweitens die Rezeptionsgeschichte zu reflektieren, um ein wirkungsgeschichtliches Problembewusstsein zu entwickeln, wie Hans-Georg Gadamer es mit philosophischen Gründen von Interpretationswissenschaften gefordert hat;⁵⁴ und drittens die zugeschriebenen und zugewachsenen Bedeutungen von den (in sich vielschichtigen) Ursprungssinnen her zu rekonstruieren, so dass sich Vertiefungen von Verflachungen,

⁵² Vgl. H. Weinrich, *Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1971 u. ö.

⁵³ Vgl. U. Luz, *Kanonische Exegese und Hermeneutik der Wirkungsgeschichte*, in: H. Gerny (Hg.), *Die Wurzel aller Theologie – sentire cum ecclesia*, Bern 2003, 40–57.

⁵⁴ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 2010 (1960).

Vergewisserungen von Verfälschungen und Vergegenwärtigungen von Vereinnahmungen unterscheiden lassen.

Der *sensus textus* muss von der *intentio auctoris* und der *receptio lectoris* unterschieden werden, weil Texte von Anfang an ein Eigenleben führen und von der Bibel im kanonischen Prozess auf Dauer gestellt werden, um in je neuen Situationen auf ihren Sinn hin befragt werden zu können. Die ältere Hermeneutik hat – nicht durchweg klar – von einem *sensus plenior* gesprochen. Damit das Konzept präzisiert werden kann, bedarf es einer Hermeneutik schriftlicher Kommunikation. Sie muss einerseits auf die bleibende Bindung des Textes an die Situation seiner Entstehung und an den originären Dialog mit den Adressaten achten, den der Autor führt, andererseits auf die Eröffnung immer neuer Lektüren, die immer neue Sinnkonstruktionen inspirieren, aber auch immer neu die „Grenzen der Interpretation“ vermessen, von denen Umberto Eco gesprochen hat,⁵⁵ um der Banalität vorzubeugen.

Auf allen drei Ebenen ist aber der theologische Status der Exegese noch nicht erreicht, wenn nur die Positionen und Perspektiven der Texte und ihrer Autoren identifiziert worden sind. Sie müssen auch *als* theologische Positionen und Perspektiven interpretiert werden. Das kann nicht geschehen, indem Kategorien systematischer Theologie, seien sie transzendental oder systemisch, phänomenologisch oder heilsdramatisch ausgelegt, zu Kriterien exegetischer Theologie werden. Vielmehr ist es gerade umgekehrt, dass sie sich als schriftgemäß ausweisen müssen. Das ist möglich, wenn die Grundlinien biblischer Gottesrede in einem möglichst breiten Spektrum identifiziert und dann auf die Exegese einzelner Texte in einer Weise bezogen werden, die *basics* von *highlights* unterscheidet, Konkretisierungen von Verallgemeinerungen und Ausnahmen von Regeln. Auf diese Weise wird die Theologie alt- wie neutestamentlich konkretisiert, zugleich aber jede einzelne Position und Perspektive insoweit relativiert, als sie eben nur eine bestimmte in einem Spektrum ist, das allerdings ohne die Einzelheiten gar nicht entstände, und insoweit akzentuiert, als sie das Spektrum biblischer Theologie erweitert. Hier wird die Dialektik von Einheit und Vielfalt virulent.

3. Theologie als Schriftauslegung

Dass die Kirchengeschichte und das Kirchenrecht, die Dogmatik und die Fundamentaltheologie, die Liturgiewissenschaft, die Moraltheologie und die Sozialethik, die Religionspädagogik, Katechetik und Pastoraltheologie ihre genuinen Methodenstandards und Wissensgebiete haben, versteht sich. Dass in der Theologie das Vernunftprinzip herrscht, ist evident. Ein theologisches Urteil kann nur überzeugen, wenn es argumentativ schlüssig und interdisziplinär valide ist. Was aber kann *in theologicis* argumentative Schlüssigkeit

⁵⁵ U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München/Wien 1992 (ital. Orig.: I limiti dell'interpretazione, Milano 1990).

bedeuten? Logische Schlüssigkeit und sachliche Richtigkeit sind notwendig, aber nicht hinreichend, weil sie nur den inneren Zusammenhang und den Weltbezug erhellen, nicht aber die Gottesbeziehung reflektieren, die Theologie erst zur Theologie macht. Um diese Qualifikation geht es erkennbar dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Sowohl die Konstruktivität wie auch die Schriftgemäßheit der Theologie setzen ihre Theozentrik voraus. Wie wird sie qualifiziert, wenn sich die Theologie am Zweiten Vatikanum orientiert und sich von der Schriftauslegung beseelen lässt? Ist das ökumenische Postulat eine wissenschaftliche Illusion? Der Verdacht entsteht, dass sich hermeneutische Nostalgie ausbreitet, wo die Konzentration aufs Wesentliche gefördert werden soll, und dass die Orientierung an einem normativen Text die Freiheit der Wissenschaft behindert.

Zwei Grundsatzfragen sind von allgemeinem Interesse: Einerseits ist zu reflektieren, warum überhaupt eine Orientierung an der Schrift begründet werden soll, andererseits, wie sie methodisch erfolgen kann.

3.1 Die Autorität der Schrift

Die einzige Autorität, die in der Wissenschaft zählen kann, ist Wahrheit. Die Quelle der Wahrheitserkenntnis ist Beobachtung, gefiltert und verstärkt durch Reflexion, in der die Korrelationen zwischen Voraussetzungen und Ergebnissen, Methoden und Resultaten, Ideen und Entdeckungen aufgeklärt werden. Im Gefüge der Wissenschaften ist die Theologie, allenfalls der Philosophie verwandt, die einzige Wissenschaft, die ihre Voraussetzungen, Methoden und Ideen nicht nur hinzunehmen braucht, damit sie in ihren Grenzen zu arbeiten vermag, sondern annehmen kann, indem sie sich ihrer als Grund und Gegenstand vergewissert. Ob man Theologie als *scientia Dei* oder *scientia fidei* denkt – ihre Wissenschaftlichkeit besteht gerade darin, dass sie ihre Positionalität expliziert.

Aus diesem Grund muss und kann die Theologie davon Rechenschaft ablegen, was sie überhaupt berechtigt und befähigt, Gott zu denken. Allein schon indem sie über die Möglichkeit dieses Denkens nachdenkt, muss sie ihren Vernunftbegriff reflektieren.⁵⁶ Würde sie eine Gotteserkenntnis durch die Vernunft leugnen, könnte sie sich nicht als wissenschaftliche Theologie etablieren, sondern müsste sich zur Religionswissenschaft wandeln, weil sie im Rahmen eines *cultural approach* nur noch die Funktionen und Strukturen, die Transformationen und Kommunikationen von Religion beschreiben, nicht aber ihren Wahrheitsanspruch argumentativ vermitteln könnte. Die Ergebnisse religionsgeschichtlicher und -soziologischer Forschungen sind theologisch hochspannend, weil die Theologie geschichtlich denkt;

⁵⁶ Dies ist die klassische Aufgabe der Fundamentaltheologie, die freilich ihrerseits nur in Bezug auf die Schrift wissen kann, was sie denken können soll; vgl. M. Knapp, Die Vernunft des Glaubens. Eine Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg i. Br. 2016 (Erstausgabe 2009).

aber sie würden nur das kulturelle Gedächtnis der Zeitgenossen trainieren, nicht aber einen Zugang zur Martyrie, Liturgie und Diakonie des Evangeliums öffnen, wenn sie nicht aus der Warte teilnehmender Beobachtung mit der Gottesfrage vermittelt würden. Insofern ist die Postmoderne mit ihrem Postulat einer schwachen Vernunft⁵⁷ für die Theologie prekär – freilich nicht nur für sie, sondern auch für ein Ethos universaler Solidarität⁵⁸ und für eine Wissenschaft, die sich nicht nur als System⁵⁹, sondern als Agentur der Aufklärung und ihrer Dialektik sieht. Der geschichtstheologische Ansatz, auf den die Bibel die Theologie verpflichtet, führt dazu, dass keine soziologischen, historischen und kulturwissenschaftlichen Forschungen ins Abseits gestellt, aber alle einer theologischen Kritik unterzogen werden, die ihre Methoden und Beobachtungen nicht negiert, sondern kritisch reflektiert und mit dem Stellenwert ihrer Ergebnisse abgleicht.

So wichtig freilich für sie das Grundvertrauen in die Vernunft ist, ist die katholische Theologie auch in ihrem Bündnis mit der philosophischen Metaphysik immer vorsichtig gewesen, was die Reichweite rationaler Gotteserkenntnis betrifft. Mehr als die moralische Gewissheit, *dass* es Gott (im Sinne eines ersten Verursachers oder eines letzten Prinzips) gibt, ist nicht behauptet worden – mit Recht, weil sonst das Geheimnis Gottes tangiert worden wäre. Thomas von Aquin, dessen „fünf Wege“ mit einer Sorgfalt angelegt sind, die auch von der Kritik Kants hätte gewürdigt werden können, macht nicht nur diesen Fokus (S.th. I 2,3), sondern ebenso die Perspektive transparent, in der er gelegt werden kann: Jeder Gottesbeweis erhelle, wenn er etwas besagt, immer nur die Beziehung Gottes zu den Menschen, von der lediglich geglaubt werden kann, dass sie seinem Wesen entspricht (S.th. I 13,1).

Damit wird aber im Umkehrschluss zweierlei deutlich: dass es einer expliziten Offenbarung bedarf, um zu Aussagen darüber zu gelangen, wer und wie Gott ist, und dass es einer theologischen Medientheorie bedarf, um die Wege beschreiben zu können, die Gott für die Gläubigen zu ihnen nimmt, weil er alle Menschen erreichen will. Es ist gerade die postmetaphysische Theologie der Neuzeit, die einen breiten Weg bahnt, diese Fragen zu stellen und zu beantworten.⁶⁰

Dann aber zeigt sich, dass die Begründung dafür, Theologie als Schriftauslegung zu betreiben, keine andere ist als die Begründung dafür, Schriftauslegung als Theologie zu treiben. Entscheidend ist der konstitutive Bezug

⁵⁷ Vgl. J.-F. Lyotard, *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir* (1979), Paris 2003; J. Derrida, *Sur Parole. Instantanés philosophiques* (1999), La Tour d'Aigues 2005.

⁵⁸ Vgl. J. Habermas/J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Frankfurt am Main 2011 (12005).

⁵⁹ Vgl. N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1991.

⁶⁰ Entscheidend ist die Integration geschichtlichen Denkens in die Offenbarungstheologie; vgl. P. Hünermann, *Der Durchbruch geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert*. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. *Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg i. Br. 1967.

der Offenbarung nicht nur zur Schöpfung, sondern auch zur Geschichte: die freie Bindung Gottes in seinem Wort an den Weg Israels, die Inkarnation des Logos in Jesus Christus, die Verkündigung des Evangeliums durch den Sohn Gottes, der Tod des Messias in der Konsequenz seiner Sendung, die Auferweckung des Gekreuzigten im Zuge seiner Erhöhung zur Rechten Gottes, die Mission der Kirche in der Kraft des Geistes.

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung begründet die Notwendigkeit der Überlieferung, die ein synchrones und diachrones Netzwerk glaubwürdiger Zeugnisse braucht. Diese Zeugnisse können immer nur von Menschen an ihrem Ort und in ihrer Zeit, in ihrer Sprache und mit ihren Einsichten, durch ihre Gaben und für ihre Aufgaben abgegeben werden. Sie können, wenn es sich um Gotteszeugnisse handelt, nie nur als Informationen über Objekte, sondern immer nur als Kommunikation von Subjekten abgelegt werden, eben als Zeugnis. Dadurch entsteht die Kirche, *creatura et mediatrix verbi*.

Im Prozess dieser lebendigen Tradition ist die Schrift entstanden und gewinnt sie ihre kanonische Bedeutung. Die Schriftlichkeit garantiert die Verlässlichkeit der Überlieferung; sie ermöglicht je neue Auseinandersetzungen und Vergegenwärtigungen, je neue Entdeckungen und Vertiefungen des Glaubens; die Exegese hilft, die Kritik an Verkrustungen und Verkümmernungen zu schärfen; sie eröffnet immer neu eine Zukunft des Glaubens, weil sie auf das Wort Gottes selbst verweist.

So verstanden, ist die Bibel nicht die letzte Instanz der Theologie, sondern die erste Zeugin des Wortes Gottes. Sie besagt, warum es die Theologie geben kann, was sie zu denken vermag und wie sie eine Methode der Reflexion findet. Es ist die Bibel, die diese erste, entscheidende Orientierung gibt, weil sie in der Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche entstanden ist, auf deren Offenbarungsqualität sich die Theologie als Theologie bezieht.

Die Schrift steht allerdings nicht allein, sondern in einem Netzwerk anderer Bezeugungsinstanzen, zu denen die Tradition gehört, weil der Glaube immer gegenwärtig wird, der *sensus fidei*, weil das Gottesvolk Subjekt des Glaubens ist, das *magisterium*, weil es in der Nachfolge der Apostel den Dienst der rechten Lehre gibt, die Zeichen der Zeit, weil Gottes Geist die Zeiten durchweht, und die Theologie, weil die Freiheit des Glaubens in der Wahrheit des Evangeliums gründet.⁶¹

Es ist nur die Systematische Theologie, die diese Zusammenhänge reflektieren und konkretisieren kann, weil nur sie die geschichtlichen Prozesse auf den Begriff zu bringen vermag. Sie kann es aber nur dann, wenn sie im Kern Schriftauslegung ist, weil sie nur dann Zugang zu den Voraussetzungen, Themen und Methoden hat, die sie zur Theologie machen. Im Prozess der

⁶¹ Das Verhältnis wird ökumenisch-theologisch beschrieben in: *Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands*, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen, Paderborn/Frankfurt am Main 2000.

Bibellektüre erschließen sich – vor allem mit Paulus (Röm 1,19–23), aber auch mit der alttestamentlichen Weisheit (Weish 13) – Grund und Geltungsbereich vernünftiger Theologie. Es erschließen sich die Weichenstellung der Tradition, die Wahrheitsverheißung des Gottesvolkes, der Auftrag des Lehramtes, die Gegenwart des Geistes und die Rationalität des Glaubens. Die Schrift etabliert mithin eine Autorität, die überhaupt erst die Theologie freisetzt, ihre Rolle in der Kommunikation des Evangeliums zu spielen.

3.2 Die Methode der Schriftorientierung

Richard Schaeffler hat gezeigt, dass es kein *sacrificium intellectus*, sondern eine philosophisch zu verifizierende Konsequenz ist, dass sich die Theologie konstitutiv auf die Heilige Schrift bezieht.⁶² Damit ist aber noch nicht die Frage beantwortet, wie dies geschehen kann. Die Antwort ist in den Fächern unterschiedlich. Sie muss in erster Linie aus der jeweiligen Fachkultur heraus erfolgen. Die Methoden, mit denen Historische, Systematische und Praktische Theologie sich des Schriftzeugnisses vergewissert, können keine anderen als die exegetischen sein. Aber es gibt spezifische Fragen und Verantwortungen, die spezifische Zugänge und Perspektiven erhellen. Sie können hier freilich nur grob skizziert und nicht differenziert reflektiert werden.

Die Historische Theologie überprüft die methodische Validität der Exegese in deren historischen Recherchen; sie braucht nicht, wie es Gerhard Ebeling einst vorschwebte, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift zu schreiben, um dem Konzilspostulat gerecht zu werden, sich von der Schriftauslegung inspirieren zu lassen.⁶³ Sie kann aber die Rezeptiongeschichte der Bibel schreiben und damit rekonstruieren, welche Bedeutungspotentiale ihr zugewachsen sind und unter welchen Bedingungen sie sich entwickelt haben. Sie vermag vor allem über den tatsächlichen Stand der Bibelkenntnisse und der Bibelorientierung, der Bibelverbreitung und der Bibelskepsis zu informieren, über Restriktionen des Lehramtes und biblische Reformbewegungen, die dann wiederum von Bischöfen und vom Papst wie vom Konzil gefördert worden sind.

Die Fundamentaltheologie übernimmt die Aufgabe, eine Metatheorie der Offenbarungsgeschichte zu konzipieren; sie beschreibt in diesem Zusammenhang die Schrift als Kanon.⁶⁴ Sie sucht nach der Möglichkeit, den Glauben im heutigen Problemhorizont zu verantworten, braucht dazu aber die aktive Mitarbeit der Exegese, um wissen zu können, was eigentlich als Form und Inhalt des Glaubens in Frage steht und verteidigt oder erschlossen werden soll. Sie kann nicht nur die Ergebnisse der bibelwissenschaftlichen Forschung

⁶² R. Schaeffler, Philosophische Einübung in die Theologie I–III, Freiburg i. Br./München 2004.

⁶³ G. Ebeling, Kirchengeschichte als Geschichte der Auslegung der Heiligen Schrift (1946), in: Ders., Wort Gottes und Tradition, Göttingen 1964, 9–27, bes. 9.

⁶⁴ Vgl. P. Hofmann, Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz, Paderborn 2006.

rekapitulieren und argumentativ transformieren, weil die Exegese ihrerseits starke methodische und hermeneutische Voraussetzungen macht, die intensiv aufgeklärt werden müssen. Insbesondere sind nicht wenige exegetische Arbeiten historistischen und positivistischen Konzepten verbunden, die in der Geschichts- wie der Naturwissenschaft und der Philosophie überwunden sind, so dass sich Zugänge zu wesentlichen Momenten biblischer Theologie eröffnen, von der Schöpfung bis zur Erlösung.

In der Dogmatik wird die Orientierung an der Schrift oft so gesucht, dass mithilfe der Exegese das Schriftzeugnis als erstes Kapitel einer Dogmengeschichte betrachtet wird, die dann ihrer eigenen Logik folgt. Bei diesem Verfahren kommt aber die Schrift nicht als Kanon zur Geltung. Wenn die Exegese unter wirkungsgeschichtlichen Aspekten aufgeschlossen wird, wäre es eine lohnende Aufgabe, in der Dogmengeschichte und Dogmatik komplementär zu fragen, welche Motive, Themen und Pointen der Bibel aufgegriffen oder ausgeschlossen werden. Das würde eine theologische Traditionskritik ermöglichen, die ihren Namen verdiente; es würde auch die Relativität dogmatischer Konzepte erkennen lassen. Der zentrale dogmatische Beitrag zur Schrifthermeneutik⁶⁵ besteht in zweierlei: Einerseits kann nur die Dogmatik das Dogma als Dogma erhellen und damit von der Schrift unterscheiden, aber auch in die Wirkungsperspektive der Bibel rücken; dadurch wird die Exegese andererseits entlastet und befähigt, Schriftauslegung zu treiben, ohne Dogmatik zu substituieren; auf diese Weise wird sie eingeladen, ihre Rekonstruktionen in den Diskurs der Tradition und der Moderne zu stellen, um ihrerseits die Relativität und Perspektivität biblischer Theologien zu erkennen.

Die Moralthologie steht wie die Sozialethik vor vergleichbaren Fragen, den epistemischen Status der Bibel wie der Exegese betreffend, muss aber zudem das Problem des Verhältnisses zwischen Genese und Geltung, Position und Universalisierung diskutieren.⁶⁶ Sie braucht eine Vergewisserung über Prinzipien und Tendenzen, Inhalte und Begründungen biblischer Weisungen, um ihren eigenen Status als Theologie zu begründen und ihre Rolle in der Kommunikation des Glaubens zu beschreiben.

In der Praktischen Theologie ist von der Religionspädagogik bis zur Homiletik die Bedeutung der Schrift nach dem Zweiten Vatikanum stark gewachsen.⁶⁷ Zwar hat das Kirchenrecht einen eigenen Weg beschritten; aber die Liturgiereform hat den Stellenwert des Wortgottesdienstes wie der Predigt dramatisch erhöht. Sowohl in der Religionspädagogik als auch in der Katechetik hat die Befassung mit biblischen Themen quantitativ und qualitativ zugenommen. Für Predigt, Katechese und Unterricht ist die Befassung

⁶⁵ Die Verweisungen reflektiert *B. Körner*, *Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik*, Würzburg 2011.

⁶⁶ Beispielhaft ist *E. Schockenhoff*, *Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein*, Freiburg i. Br. 2016.

⁶⁷ Einen weiterführenden Ansatz markiert *O. Fuchs*, *Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift*, Stuttgart 2004.

mit biblischen Themen und exegetischer Forschung selbstverständlich, mag sie auch vermittelt sein und mit gewisser Phasenverzögerung vor sich gehen. Gleichzeitig ist aber deutlich, dass im Feld der Praktischen Theologie die Exegese nicht verdoppelt wird, sondern eigene Zugänge gefunden werden: Bei der Predigt wird das „Heute“ konkret, das Jesus selbst nach Lk 4,21 bei seiner Antrittspredigt in der Synagoge von Nazareth als Schlüsselwort jeder Homilie und Liturgie geprägt hat. In der Katechese und der Religionspädagogik – wie genau sie auch immer untereinander hinsichtlich der Subjekte, Orte und Ziele zu unterscheiden sind – wird der didaktische Zug aktualisiert, der in der Biblischen Theologie deshalb angelegt ist, weil sie Wahrheit und Freiheit in ein essentielles Verhältnis setzt.

3.3 Theologie im Dialog über das Wort Gottes

Die Orientierung an der Heiligen Schrift dient der Orientierung am Wort Gottes. Das Studium der Heiligen Schrift ist deshalb die „Seele“ der ganzen Theologie, weil die Bibel die erste Zeugin des Gotteswortes ist – und selbst Wort Gottes im Modus der inspirierten Bezeugung durch Menschen, die zum Gottesvolk Israel gehören und in der Nachfolge Jesu stehen. Die Exegese wird dieser Aufgabe nur dann gerecht, wenn sie die ihr anvertrauten Texte als Glaubenszeugnisse interpretiert und die Gottesfrage genau so herauszuhören, zu stellen und zu beantworten versucht, wie es die biblischen Autoren, Texte und Adressaten getan haben, so dass sie heute verstanden werden können.

Die Historische Theologie befreit die Heilige Schrift aus einer hermeneutischen Isolation, die ihr droht, wenn sie unvermittelt mit der Gegenwart kurzgeschlossen wird; sie erschließt der Exegese die multimediale Auslegungsgeschichte, die das Problembewusstsein der Schriftauslegung schärfen kann. Umgekehrt nimmt die Exegese der Kirchengeschichte nicht nur den ersten Teil ihrer Arbeit ab, sondern erschließt ihr auch das Textcorpus, das wie kein zweites den Lauf der Geschichte bestimmt hat.

Die Systematische Theologie spiegelt der Exegese wider, wie ihre Methoden positioniert, wie ihre Begriffe gefüllt und wie ihre Ergebnisse gewichtet sind; sie liefert eine Theorie der Wahrheit, in der die Exegese zuhause sein muss, um Theologie sein zu können; sie stellt die Positionen und Perspektiven biblischer Theologien auf den Prüfstand heutiger Kenntnisse und Probleme und erlaubt so, ihr Gewicht zu ermessen. Umgekehrt erschließt die Exegese der Fundamentaltheologie diejenige Theologie des Wortes Gottes, die den kanonisierten Texten abgelesen werden kann und überhaupt nur zur Kanonisierung geführt hat. Der Dogmatik wie der Moraltheologie und der Sozialethik erschließt die Exegese nicht nur den Auftakt, sondern die Grundmelodie sowohl des Bekenntnisses und der Lehre als auch die Begründung und karitative Konkretisierung eines Ethos der Gerechtigkeit.

Die Praktische Theologie erinnert die Exegese an den „Sitz im Leben“ nicht nur der Heiligen Schrift, sondern auch der Schriftauslegung. Während in traditionellen Verhältnisbestimmungen die Religionspädagogik, die Katechetik und Homiletik nur als Anwendung und Umsetzung biblischer Kenntnisse verstanden werden, ermöglicht eine Theologie des Wortes Gottes, wie sie von der Bibel begründet wird, ein dialogisches Verhältnis, insofern sie die kommunikativen, edukativen und kerygmatischen Dimensionen des Wortes Gottes in der Kirche und der Gesellschaft erhellt.

Wenn das Studium der Bibel als „Seele“ der Theologie wirken soll, ist nicht das Christentum doch unter der Hand als Buchreligion definiert. Denn die Bibel selbst verweist ja auf das „Wort des lebendigen Gottes“, das sie bezeugt. Sie ist toter Buchstabe, wenn sie nur als Informationsquelle der Theologie gesehen wird. Sie kann aber dem Wehen des Geistes Anstoß geben, wenn sie in den kommunikativen Prozessen interpretiert wird, die sie selbst angestoßen hat, weil sie in deren Anfängen entstanden ist.

Summary

Vatican II postulates that theology according to the Scriptures should nourish the judgment of the Church; it imagines that “the sacred page is, as it were, the soul of sacred theology” (*Dei verbum* 24). Therefore, a self-critical reflection on theology as a whole and on exegesis in particular is indicated. It is the call of the Council to discover the plurality and the unity of the Scripture. This is to be concretized and to be mediated by means of the main efforts of exegesis which has to bring together philological analyses, historical reconstructions, and theological interpretations. To fulfill these tasks there is need for a theology of the Word of God that is rooted in the Scriptures. This becomes possible by way of dialogue with the other disciplines of theology which must find their own access to the Bible in order to be ready for discourse with exegesis in their reception of the Council and reflected witness of the faith.