

Aufbruch zu neuen Ufern

Bibel und Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus

Thomas Söding, Wuppertal

Die Exegese ist an den Fakultäten bestens etabliert, aber in der Theologie weitgehend marginalisiert.¹ Sie ist in der Pastoral stark engagiert, aber bei den Pastoren kaum rezipiert. Sie steht auf einem ziemlich hohen Reflexionsniveau, steckt aber in einer ziemlich tiefen Orientierungskrise. Die Exegese ist die ökumenische Disziplin *par excellence*; sie ist es geworden, weil die katholische Theologie nach entbehreungsreichen Jahren die Möglichkeit hatte, in die Schule der evangelischen Schriftauslegung zu gehen, und weil heute auch genuine katholische Schrifttraditionen, die lange Zeit verschüttet waren, von der evangelischen Theologie aufgenommen werden können. Aber die Exegese ist sich selbst nicht einig, wie sie die Einheit der Kirche im Neuen Testament verstehen und gewichten soll. Die Exegese ist in der Welt der Wissenschaft so anerkannt, wie kaum eine andere theologische Disziplin; sie ist es geworden, weil sie seit langem aufs engste mit der Philologie und der Historik, der Judaistik, der Archäologie zusammenarbeitet, und zwar nicht an den Rändern, sondern im Kernbereich ihres Aufgabengebietes. Aber die Exegese ist sich selbst nicht im klaren darüber, wie theologisch oder wie sie theologisch sein soll. Die hohe Spezialisierung steigert das wissenschaftliche Renommee, beschwört aber die Gefahr der hermeneutischen Isolation. Die Debatte über die Methoden, die Ziele, die Voraussetzungen und Zusammenhänge der Exegese ist intensiv; aber die Wege derer, die theologische Schriftauslegung treiben wollen, und derer, die auf Religions-, Literatur- oder Kulturwissenschaften setzen, führen meist aneinander vorbei und gehen weit auseinander.

¹ Momentaufnahmen, die desto schärfer werden, je selbstkritischer sie sind, sammelt Ulrich Busse (ed.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (OD 215), Freiburg – Basel – Wien 2005.

Die Lage ist angespannt, aber aussichtsreich, Ein Blick in die jüngere Geschichte der Exegese hilft, die gegenwärtige Situation zu relativieren und zu analysieren. Die katholische Exegese bietet ein besonders problematisches und lehrreiches Beispiel.²

I. Katholische Renaissance: Aufbrüche und Ambivalenzen

Die Exegese gilt als Prunkstück evangelischer Theologie. Tatsächlich hat sie sich im 19. und frühen 20. Jahrhundert freier, interessanter, substantieller, auch nervöser, suchender, irritierender unter dem Dach der evangelischen Kirche als der katholischen entwickelt.³ Aber das darf die Augen nicht davor verschließen, dass

² Der Aufsatz führt einige ältere Studien weiter: Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, in: Wolfhart Pannenberg – Theodor Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis. Vol. II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen 9)*, Göttingen – Freiburg u. a. 1995, pp. 72–121; Neutestamentliche Exegese und Ökumenische Theologie. Probleme, Projekte und Perspektiven, in: Konrad Raiser – Dorothea Sattler (eds.), *Ökumene vor neuen Zeiten. FS Th. Schneider*, Freiburg – Basel – Wien 2000, pp. 99–131; Exegese und Theologie. Spannungen und Widersprüche, Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive, in: *Theologische Revue 99* (2003), pp. 1–17; Das Land der Bibel mit der Seele suchen. Eine Perspektive aus Deutschland, in: Hans-Joachim Kügler – Marlis Gielen (eds.), *Liebe – Macht – Religion. Gedenkschrift für Helmut Merklein*, Stuttgart 2003, pp. 297–322; „... die Wurzel trägt dich“ (Röm 11,18). Methodische und hermeneutische Konsequenzen des jüdisch-christlichen Dialoges in der neutestamentlichen Exegese, in: Peter Hünemann – Th. Söding (eds.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wiederentdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten (QD 200)*, Freiburg – Basel – Wien 2003, pp. 35–70; Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, in: *Theologie und Philosophie 80* (2005), pp. 490–516.

³ Die Geschichte der evangelischen Exegese ist weit besser als die der katholischen erforscht, auch in Schlüsselwerken der Exegese-geschichte; cf. *Klaus Scholder*, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie (Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 33)*, München 1966; *Werner Georg Kümmel*, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Orbis Academicus)*, Freiburg – München ²1970 (¹1956); *Hans-Joachim Kraus*, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn* ³1982 (¹1958); *id.*, *Biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen-Vluyn* 1970, *Otto Merk*, *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz und deren Nachwirkungen (MThSt 9)*, Marburg 1972; *Henning Graf Reventlow*, *Epochen der Bibelauslegung, Vol I: Vom Alten Testament bis Origenes*, München 1990; *Vol. II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München 1994; *Vol. III: Renaissance, Reformation, Humanismus*, München 1997; *Vol. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jh.*, München 2001.; cf. aber *Franz Mußner*, *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HDG I/3c. 2. Teil)*, Freiburg – Basel – Wien ²1976 (¹1970); *Lothar*

es in den Anfängen eine enge Allianz zwischen der katholischen Renaissance und dem Humanismus mit seiner Parole *ad fontes* gab. An drei Gestalten sei paradigmatisch gezeigt, welche Möglichkeiten einer fruchtbaren philologisch-historischen Arbeit in der Exegese es gegeben hätte, aber worin die Ambivalenz verheißungsvoller Aufbrüche lag.

*Erasmus von Rotterdam*⁴, geboren 1466/69 in Rotterdam, gestorben 1536 in Basel, Sohn eines Priesters, 1492 selbst zum Priester geweiht, der bedeutendste Gelehrte seiner Zeit, ein Humanist, der in Italien die Spuren der Antike fand, ein Philosoph, der die Theologie liebte, ein systematischer Kopf, der sich der Philologie verschrieb, hat das griechische Neue Testament ediert, aus dem Martin Luther übersetzt hat. Am 1. März 1516 erschien bei Froben in Basel das „Novum Instrumentum omne“, vorbereitet durch intensive Bibelstudien und aufgeschlossen von zahlreichen Predigten. Der Reformator hat ihm die Arbeit gedankt, doch sein Beharren auf dem Katholizismus übelgenommen; Erasmus hat beides wenig beeindruckt. Die „Altgläubigen“ haben ihn der Ketzerei verdächtigt, aber Erasmus siedelte 1529 von Basel nach Freiburg im Breisgau über, um den Reformatoren auszuweichen (und kehrte erst 1535 zurück). Erasmus war ein katholischer Theologe, der die Kontroverstheologie seiner Zeit – hatte er so ganz Unrecht? – maßlos überzogen fand; er wollte in Frieden seine wissenschaftliche Arbeit machen und ahnte am Ende, dass seine Leidenschaft für die Quellen des Glaubens in Wittenberg und Genf eher geschätzt wurde als in Rom. Seine Werke kamen auf den Index, seine Bücher werden heute noch gelesen. Seine Wirkung kann schwer ermessen und überschätzt werden.

*Francisco Jiménez (Ximenes) de Cisneros*⁵, einer der mächtigsten

Ruppert, Der Weg der neueren katholischen Exegese, vornehmlich im Bereich des Alten Testaments, in: G. Kaufmann (Hg.), Tendenzen der katholischen Theologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, München 1979, pp. 43–63; *Hans-Werner Seidel*, Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie seit der Jahrhundertwende (1962), ed. Christoph Dohmen (BBB 86), Frankfurt/M. 1993; geistreich-polemisch: *Herbert Haag*, Streit um die Bibel unter fünf Päpsten, in: Tübinger Theologische Quartalsschrift 170 (1990), pp. 241–253.

⁴ Cf. *Peter Walter*, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam, Mainz 1991; speziell zum Neuen Testament *Albert Rabil*, Erasmus and the New Testament. The Mind of a Christian Humanist, San Antonio 1972. Neuausgabe Lanham 1993.

⁵ Cf. *Carlos Navarro y Rodrigo*, El Cardenal Cisneros (Bibliotheca de la historia de Espana 15), Madrid 1986; *Erika Rummel*, Jiménez de Cisneros. On the Threshold of Spain's Golden Age (Medieval and Renaissance Texts and Studies 212), Tempe (Arizona) 1999; *José García Oro*, Cisneros – el Cardenal de España, Barcelona 2002; ein wenig veraltet ist *Johannes B. Kissling*, Kardinal Francisco Ximenes de Cisneros

ten Männer seiner Zeit, war ein begnadeter Wissenschaftsmanager; von großer Glaubensstrenge und großer Macht, lebte er in großer Armut. 1436 in Torrelaguna bei Madrid aus niederem Adel geboren, trat er nach Studien in Salamanca, einer der führenden Universitäten, in den Franziskanerorden ein (statt einen Bischofsstuhl zu besteigen). Im Schicksalsjahr 1492, als Kolumbus nach Indien aufbrach, um Amerika zu entdecken, wurde er, ein bekannter Prediger, Beichtvater der Königin Isabella von Kastilien. 1495 ging er als Erzbischof nach Toledo, um die Reconquista zu organisieren. Zwangsbekehrungen von Mauren gehen ebenso wie Judenverfolgungen auf sein Konto. Er wurde Regent von Kastilien, war Königsmacher und ist einer der Geburtshelfer der spanischen Nation. Er wurde Großinquisitor von Kastilien und organisierte die Mission in den spanischen Kolonien, besonders indem er Bartholomäus de las Casas förderte. Als Kardinal (seit 1507) war er ein Bildungsreformer, der sich gegen römische Ansprüche für die mozarabische Liturgie einsetzte. Nicht zuletzt organisierte er in einem internationalen, Spanien und die Niederlande überspannenden Forschungsverbund der von ihm nahe bei Madrid gegründeten Universität Alcalá (Complutum) die Edition der Complutenser Polyglotte, einer mehrsprachigen Ausgabe der Bibel⁶ und einem griechischen Neuen Testament, das auf einer erheblich besseren Quellenbasis beruhte als das „Instrumentum“ des Erasmus. 1516, ein Jahr vor seinem Tode, regierte er noch einmal Spanien, um Karl V. den Weg zu bereiten, Der hat es ihm nicht gedankt. Jimenes de Cisneros war ein franziskanischer Reformier, aus hartem Holz geschnitzt. Für die katholische Bibelforschung setzte er sich vehement und effektiv ein, um den Muslimen und den Juden, auch den Protestanten etwas entgegensetzen zu können und den Katholizismus klarer, tiefer, kämpferischer zu machen. Am Ende ist er gescheitert; seine Bibel war zu umfangreich, zu teuer, wohl auch zu anspruchsvoll, um breite Wirkung zu erzielen. Erst im Rückblick wird sie hoch geschätzt.

*Richard Simon*⁷, zweihundert Jahre später, 1638, in Dieppe ge-

(1436–1517): Erzbischof von Toledo, Spaniens katholischer Reformator (Lebensbilder aus dem Orden des Hl. Franziskus 1), Münster 1917.

⁶ Das Alte Testament erschien auf hebräisch und griechisch und den entsprechenden lateinischen Übersetzungen, überdies dem Targum und dessen lateinischer Übertragung, das Neue Testament stellt einen griechischen Text neben die Vulgata,

⁷ Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, Paris 1708–1710; Cf. *F. Saverio Mirri*, Richard Simon e il metodo storico-critico di B. Spinoza. Storia di un libro e di una polemica sullo sfondo delle lotte politico-religiose della Francia di Luigi XIV, Firenze 1972; *Paul Auvray*, Richard Simon (1638–1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits (Le mouve-

boren, 1712 dort gestorben, wird Oratorianer und wagt es, Professor für Philosophie, als erster, die Frage nach der Verfasserschaft des Mose zu stellen. Ihm kam es nicht nur darauf an, philologische Genauigkeit walten zu lassen. Er wollte gegen Baruch Spinoza den Pentateuch im Ganzen retten und gegen das *sola scriptura* der Reformation die Bedeutung herausstreichen, die im Gottesvolk der Überlieferung zukommt. Die Kirche hat es ihm übel vergolten. Seine kritische Geschichte des Alten Testaments erschien 1678, wurde aber verboten und vernichtet. Er selbst wurde aus dem Oratorianer-Orden ausgeschlossen. Die Übersetzung des Buches ins Deutsche (1776, mit einer Verzögerung von 100 Jahren) durch Johann Jakob Semler, einen der evangelischen Patriarchen der historisch-kritischen Exegese, dokumentiert die herausragende forschungsgeschichtliche Bedeutung des Werkes – und die verheerende Lage der katholischen Theologie, die sich dieses katholische Meisterwerk nicht mehr meinte zumuten zu können. Das Schicksal, das Richard Simon aufgebürdet wurde, macht die enormen Belastungen deutlich, denen die katholische Bibelwissenschaft lange Zeit ausgesetzt sein sollte.

II. Der Antimodernismus: Die Kritik der Aufklärung und ihre Dialektik

Die katholische Kirche des 19. Jahrhunderts steht unter dem Schock der französischen Revolution. Zwar hat der einfache Klerus den Revolutionären in der französischen Nationalversammlung zur Mehrheit verholfen; aber die Revolution fraß ihre Kinder, zuerst die geistlichen. Die Reaktion auf die Aufhebung kirchlicher Privilegien, die Enteignung kirchlicher Besitzungen, die Verfolgung kirchlicher Würdenträger und die Bestreitung kirchlicher Dogmen war eine großangelegte Defensive, deren Zentrum das römische Papsttum wurde. Die Theologie sollte gegen den Geist der Aufklärung immunisiert werden. Zwar gab es eine katholische Aufklärung, die

ment des idées du XVII siècle 8), Paris 1974; Henning Graf Reventlow, Richard Simon, in: Heinrich Fries – Georg Kretschmar (eds.), *Klassiker der Theologie*. Vol. II, München 1983, pp. 9–21; Franz Georg Untergaßmaier, Humanismus und die kritische Bibelauslegung, verkörpert durch den Protestanten Louis Capel und den Katholiken Richard Simon, in: Reinhold Moksrosch (ed.), *Humanismus und Reformation. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung*. FS Friedhelm Krüger (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 3), Münster 2001, pp. 85–95; Sascha Müller, *Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712)* (MThSt 2), St. Ottilien 2004.

tief im Volk verwurzelt war und auf die religiöse Bildung des Volkes setzte.⁸ Es gab auch die Tübinger Schule⁹, die eine schriftgemäße Dogmatik forderte und die Aufklärungskritik für eine differenzierte Offenbarungstheologie nutzte. Aber es setzte sich nicht diese Denkrichtung durch, sondern jene, die – aus germanisch-protestantischer Perspektive – als „ultramontan“ kritisiert wurde und heute meist als Antimodernismus¹⁰ firmiert. Ihr gebricht es weder an Popularität noch an Intellektualität, wohl aber an der Bereitschaft zum Dialog mit den Gebildeten unter den Verächtern des Christentums; an die Stelle einer differenzierten Analyse tritt eine ebenso radikale wie pauschale Kritik des Zeitgeistes.

Der genaue Ausdruck dieser römischen Reserve ist das Denksystem der Neuscholastik¹¹. Thomas von Aquin wird – anachronistisch aus dem Abstand von fünfhundert Jahren – zur theologischen Leitfigur erhoben, die er nie war und sein wollte und jetzt nur sein konnte aufgrund einer starken Transformation seiner Theologie. Während beim Aquinaten z. B. nur der Literalsinn zum dogmatischen Schriftbeweis zugelassen war¹², will sich die neothomistische Dogmatik von der Exegese irgend unabhängig machen. Sie sucht zwar eine Basis in der Schrift, begnügt sich aber mit einem dichten Netz

⁸ Cf. *Harm Kluiting (ed.)*, *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland*, Hamburg 1993; darin bes. *Hans Maier*, *Die Katholiken und die Aufklärung. Ein Gang durch die Forschungsgeschichte*, pp. 40–53.

⁹ Cf. *Harald Wagner (ed.)*, *Johann Adam Möhler – Kirchenvater der Moderne*, Paderborn 1996; *id.*, *Johann Adam Möhler. Die Kirche als Organ der Inkarnation*, in: *Theologen des 19. Jahrhunderts*, Darmstadt 2002; pp. 59–74; *Anton van Harskamp*, *Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie*, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 13), Tübingen 2000; *Max Seckler*, *Johann Sebastian Drey – der Autor und sein Werk*, in: *id.*, *Theologie, Kirche, Katholizismus*, Tübingen 2003, pp. 15–22; *id.*, *Johann Sebastian Drey (1777–1853) redivivus*, in: *ib.*, pp. 23–35; *Michael Kessler*, *Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur katholischen Tübinger Schuler* (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 22), Tübingen 2005.

¹⁰ Cf. *Émile Poulat*, *Histoire dogme et critique dans la crise moderniste*, Paris ³1996 (1962); *Marin R. O’Connel*, *Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis*, Waco 1994; *Otto Weiß*, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; *Pierre Colin*, *L’audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997; *Hubert Wolf (ed.)*, *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998.

¹¹ Cf. *Luciano Malusa*, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, vol. I: *Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo*; vol. II: *Testi e documenti per un bilancio del neotomismo (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 3. 6)*, Milano 1986. 1989; *Rino Fisichella (ed.)*, *Storia della Teologia*, vol. III, Bologna 1996.

¹² Cf. *Henri de Lubac*, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l’Écriture (Théologie 41)*. Vol. I-IV, Paris 1959–1961.

von sogenannten *dicta probantia*, die von der Exegese bereitgestellt und gegen Einwände verteidigt werden sollen. Die Verknüpfungen geschehen zwar keineswegs willkürlich, aber nach dem Muster des scholastischen Systems, nicht jedoch nach der Logik der Exegese oder dem Duktus der Heiligen Schrift. Die Neuscholastik ist stark im Naturrecht, aber sie hat eine notorische Schwäche in *historicis et biblicis*. Das geschichtliche Denken geht ihr ab; die kritische Prüfung der Dogmatik am exegetisch erhobenen Zeugnis der Heiligen Schrift ist ihr fremd. Noch *Karl Rahner*, der die Neuscholastik überwunden hat, ist ihr hermeneutisch verpflichtet, wenn er in einem 1961 erschienen Aufsatz über „Exegese und Dogmatik“ von den katholische Bibelwissenschaftlern fordert, den Nachweis zu führen, wie ein „durch das spätere Lehramt als geoffenbart erklärter Satz ... implizit in der Lehre der Schrift enthalten“ sei.¹³

Im 19. Jahrhundert richtet sich die Kritik auf die „liberale Theologie“, die im Gefolge *Friedrich Schleiermachers* die evangelische Glaubensreflexion auf einen schwindelerregenden, doch aussichtsreichen Höhenweg führt, aber zugleich äußerste Probleme bekommt, den Glauben an die Auferstehung und die Offenbarung in der Geschichte festzuhalten.¹⁴ Dass sie zugleich die katholische Kirche als „Kirchentum“ interpretiert, mithin als kulturelle Ausprägung eines Kirchentyps neben anderen, scheint ein zusätzlicher Grund, antireformatorische Affekte als gut katholisch zu verstehen.

Ein Schlüsseltext dieser Epoche ist der berühmt-berüchtigte Antimodernisteneid von 1910.¹⁵ Er treibt den Neuthomismus auf die Spitze – und läutet den Anfang vom Ende ein. 1864 hatte Pius IX., am 3. September 2000 zusammen mit Johannes XXIII. seliggesprochen, im Syllabus¹⁶ (§ 4) nicht nur Sozialismus, Kommunismus und Freimaurertum, sondern auch biblische und klerikal-liberale Gesell-

¹³ Exegese und Dogmatik, in: id., Schriften zur Theologie. Vol. V, Einsiedeln – Zürich – Köln ³1968, pp. 82–111: p. 88.

¹⁴ Zu Schleiermachers Exegese, die sich in seiner Darstellung des irdischen Jesus (auf johanneischer Basis) verdichtet, cf. *Dietz Lange*, Historischer Jesus oder mythischer Christus. Untersuchungen zu dem Gegensatz zwischen Friedrich Schleiermacher und David Friedrich Strauß, Gütersloh 1975, pp. 57–172; *Markus Schröder*, Die kritische Identität des neuzeitlichen Christentums. Schleiermachers Wesensbestimmung der christlichen Religion (BHTh 96), Tübingen 1996, pp. 184–200; ferner *Hilger Weisweiler*, Schleiermachers Arbeiten zum Neuen Testament, Diss. theol. Bonn 1972; *Harald Schnur*, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jh., Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und F. Schlegel, Stuttgart 1994.

¹⁵ Die humoristischen Reaktionen notiert paradigmatisch *Jörg Traeger*, „Motu proprio“. Der Antimodernisteneid im Simplicissimus, in: Dieter Albrecht (ed.), Forschungen zur bayerischen Geschichte. Festschrift für Wilhelm Volkert, Frankfurt/Main 1993, pp. 273–291.

¹⁶ Cf. *Paul Christophe – Roland Minnerath*, Le syllabus de Pie IX., Paris 2000.

schaften verworfen. Im Antimodernisteneid¹⁷, den Pius X. zu verantworten hat, mussten bis 1967 alle Kleriker u. a. schwören (DH 3546):

Ich verwerfe ... diejenige Methode, die Heilige Schrift zu beurteilen und auszulegen, die sich unter Hintanstellung der Überlieferung der Kirche, der Analogie des Glaubens und der Normen des Apostolischen Stuhles den Erdichtungen der Rationalisten anschließt und – nicht weniger frech als leichtfertig – die Textkritik als einzige und höchste Regel anerkennen.

Man könnte treuherzig urteilen, dass es zweifellos ein Fehler wäre, sich rationalistischen Illusionen hinzugeben; das mag manchem, wenn es zum Schwur kam, die *reservatio mentalis* erleichtert haben. Das theologische Problem liegt im integralistischen Verständnis der Tradition, der *analogia fidei* und der Normen des Apostolischen Stuhles. Für die Exegese – was immer man unter „Textkritik“ verstehen soll – bleibt wenig Luft zum Atmen. Dass sie Entdeckungen macht, gar Kritik übt, ist nicht vorgesehen. Die strafbewehrte Immunisierung hat die katholische Exegese zwar vor den Fehlern der Leben-Jesu-Forschung bewahrt, aber stranguliert und sterilisiert. Dass der Antimodernisteneid überhaupt abgelegt werden musste, zeigt, wie wenig plausibel er war. Er konnte den Lauf der Dinge zwar lange Zeit hemmen, aufhalten konnte er ihn nicht.

III. Exegese als Apologie: Hohe Erwartungen und große Enttäuschungen

1893 schrieb Leo XIII., konservativer Begründer der katholischen Soziallehre, die Enzyklika *Providentissimus Deus*¹⁸, die seitdem alle Jubeljahre der katholischen Exegese einigen Auftrieb verliehen hat. Es ist das erste Lehrschreiben, das sich ganz der Bibel und der Exegese widmet; die hoffnungsvolle Kennzeichnung des

¹⁷ Cf. Rudolf Reinhardt, Ein Kulturkampf an der Universität Freiburg. Beobachtungen zur Auseinandersetzung um den Modernismus in Baden, in: Georg Schwaiger (ed.), Aufbruch im 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus, Göttingen 1976, pp. 90–138; *id.*, Zu den Auseinandersetzungen um den „Modernismus“ in der Universität Tübingen, in: *id.* (ed.), Tübinger Theologen und ihre Theologie (Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen), Tübingen 1977, pp. 271–352; Norbert Trippen, Gesellschaftliche und politische Auswirkungen der Modernismuskrise in Deutschland, in: Albrecht Langner (ed.), Katholizismus und philosophische Strömungen in Deutschland (Beiträge zur Katholizismusforschung), Paderborn 1982, pp. 59–109.

¹⁸ Cf. Christoph Dohmen, Art. Providentissimus Deus, in: Lexikon für Theologie und Kirche³ 8 (1999), p. 672.

Bibelstudiums als „Seele der ganzen Theologie“ findet sich dort (EnchB 114), aber zugleich ein Optimismus in Sachen exegetischer Theologie und biblischer Geschichte, der hohe Erwartungen weckt, aber tiefe Enttäuschungen vorprogrammiert. Mit Berufung auf das Erste Vatikanische Konzil heißt es im entscheidenden Papyrus (DH 3282):

Durch dieses Gesetz voll Weisheit hemmt oder beschränkt die Kirche keineswegs die Forschung der Bibelwissenschaft, sondern sie erhält sie vielmehr vom Irrtum unversehrt und trägt in höchstem Maße zum wahren Fortschritt bei. Denn jedem Privatgelehrten steht ein weites Feld offen, auf dem er auf sicheren Spuren durch seine beharrliche Tätigkeit des Auslegens ruhmvoll und zum Nutzen der Kirche streiten kann. Bei Stellen der göttlichen Schrift nämlich, die bis jetzt noch einer sicheren und festgelegten Erklärung harren, kann so nach dem gütigen Ratschluss des vorsehenden Gottes erreicht werden, dass gleichsam durch den im voraus getätigten Eifer das Urteil der Kirche reift; bei Stellen aber, die festgelegt sind, kann der Privatgelehrte ebenfalls nützlich sein, wenn er sie entweder beim Volk der Gläubigen und bei den Gelehrten geistvoller auseinandersetzt oder noch klarer gegen die Feinde siegreich erweist.

Die Strategie und Taktik werden klar. Die Strategie setzt auf die Harmonie von Vernunft und Glaube, wie das Erste Vatikanische Konzil sie gelehrt hatte, die Taktik auf das private Risiko individueller Forschung im Vorfeld des Lehramtes, das sich die verbindliche Schriftauslegung vorbehält. Die Kirche sorgt für die Weisheit, der Privatmann für die Forschung. Die sichere Erwartung ist, dass durch eine unideologische Philologie, Historik und Archäologie der katholische Glaube gestärkt werde. Dass es Konflikte geben könnte, wird ausgeblendet. Um den apologetischen Effekt zu stabilisieren, werden 1890 in Jerusalem die *École Biblique*¹⁹ 1890 und 1902 in Rom die Päpstliche Bibelkommission²⁰, ein Jahr später das Päpstliche Bibelinstitut (1903)²¹ gegründet. All dies sind zukunftsweisende Entscheidungen, die sich – nicht ohne die List der Geschichte – als überaus fruchtbar erweisen sollten. Zunächst stehen sie im Dienst römischer Eindämmungspolitik.

¹⁹ Cf. *Jerome Murphy-O'Connor*, *The Ecole and the New Testament. A Century of Scholarship (1890–1990)*. With a Contribution by Justin Taylor (NTOA 13), Fribourg – Göttingen 1990.

²⁰ Cf. *Albert Vanhoye*, *Passé et present de la Commission Biblique*, in: *Gregoriana* 74 (1993), pp. 261–275; *Pontificia Commissione Biblica*, *Atti delle Giornate Celebrative per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica* (Collana Documenti Vaticani), Città del Vaticano 2003

²¹ Cf. *75° Anniversario della fondazione del Pontificio Istituto Biblico*, in: *Biblica* 65 (1984), pp. 429–437.

Die Päpstliche Bibelkommission entscheidet in Zweifelsfällen der Einleitungswissenschaft – bei Fragen der Verfasserschaft, der Datierung, der Textüberlieferung – regelmäßig gegen die „moderne“ Variante der historisch-kritischen (evangelischen) Exegese.²² Typisch ist der Stil. Eine lange, gedrechselte Frage, die viele Kautelen enthält, findet eine kurze, schroffe Antwort: *Affirmative* oder *Negative*, *licet* oder *non licet*. Besonderen Staub wirbelt die mosaische Verfasserschaft des Pentateuch auf. Am 27. Juni 1906 antwortet die Bibelkommission auf die selbstgestellte Frage (DH 3394; EnchB 181):

Sind die von den Kritikern zusammengetragenen Beweise, um die mosaische Verfasserschaft der heiligen Bücher, die mit dem Namen „Pentateuch“ bezeichnet werden, zu bestreiten, von so großem Gewicht, dass sie – unter Hintanstellung sehr vieler Zeugnisse beider Testamente, der steten Überlieferung des jüdischen Volkes, der beständigen Überlieferung auch der Kirche sowie innerer Hinweise, die sich aus dem Text selbst ermitteln lassen – das Recht erteilen, zu behaupten, diese Bücher hätten nicht Mose als Verfasser, sondern seien aus Quellen zusammengestellt, die größtenteils jünger als die mosaische Zeit sind?

Antwort: Nein (Negative).

Im folgenden wird zwar erklärt, dass dies weder die Auffassung hindere, Mose habe sich einiger Schreiber bedient (DH 3395; EnchB 182), noch die, er habe Quellen benutzt (DH 3396; EnchB 183), noch auch die, es habe spätere Zusätze gegeben (DH 3397; EnchB 184). Bei Lichte besehen ist auch die erste Frage so gestellt, dass die negative Antwort ein Hintertürchen offenhält. (Wer z. B. die Tradition nicht „hintanstellt“, sondern in sein Urteil einbezieht, kann sich fein heraus wännen). Aber spätere Entscheide z. B. zur apostolischen Verfasserschaft der Evangelien und zur paulinischen der Pastoralbriefe erfahren eine noch weiter geschlossene Antwort, und auch das Plädoyer für Moses als historischen Autor des Pentateuch hat für Jahrzehnte die Freiheit exegetischer Forschung in der katholischen Theologie erheblich eingeschränkt.

Das Problem ist gravierend. Einerseits zeigen die Entscheidungen der Bibelkommission, wie hoch die Bedeutung historischer Bibelforschung eingeschätzt wurde; andererseits aber wurde die Exegese an die Leine gelegt, damit sie nicht nur die Richtigkeit der Dogmen verteidige, sondern auch die Historizität der biblischen Geschichte einschließlich der Richtigkeit mehr oder weniger traditioneller Auffassungen über die Entstehung, die Verfasser und die Einheitlichkeit der Bibel. Harte Konflikte waren unvermeidbar. Die historische

²² Die Texte sind publiziert: *Enchiridion Biblicum*, Neapel – Rom ⁴1961.

Forschung, die man apologetisch beschwor, arbeitet mit ihren Methoden gerade die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition heraus und die Vielfalt der Bibel, ihre lange Genese. Sie übt Kritik auch an ehrwürdigen Überlieferungen. Das aber sollte sie nur tun, um zu bestätigen, was man immer schon zu wissen glaubte.

Die katholische Theologie jener Zeit geriet in eine tiefe Krise. Den Glauben, dessen Substanz geschichtlich gesichert werden sollte, versteht sie nicht seinerseits als geschichtlich sich manifestierende Größe, die Bibel, deren Glaubwürdigkeit verteidigt werden sollte, versteht sie nicht als ein geschichtliches Glaubenszeugnis, die Offenbarung, die sich affirmieren will, versteht sie nicht heilsdramatisch, sondern instruktionstheoretisch.

Der Preis war hoch. Eine ganze Reihe guter Exegeten haben die Widersprüche katholischer Lehre teuer bezahlt. *Marie-Joseph Lagrange* musste vom Alten auf das Neue Testament ausweichen²³, *Alfred Loisy* wurde exkommuniziert²⁴, *Fritz Tillmann* hatte vom Neuen Testament zur damals unverfänglicher scheinenden Moralthologie zu wechseln²⁵, zuletzt musste gar noch *Friedrich-Wilhelm Maier* von der Synoptiker-Kommentierung Abstand nehmen, weil er die Zwei-Quellen-Theorie erwog²⁶.

So geriet die katholische Biblexegese in eine tiefe Depression. Aber dieselben Institutionen und Initiativen, die das Bollwerk des katholischen Dogmas exegetisch abstützen sollten, entwickelten ihre eigene Dynamik. Der katholischen Exegese sollte dies die Zukunft sichern.

²³ Cf. *Bernd Montagnes*, *Lagrange. Une biographie critique*, Paris 2004; *id.*, *La père Lagrange (1855–1938). L'Exégèse catholique dans la crise moderniste (Histoire)*, Paris 1995; *Timothy Scott*, *The Contribution of Marie-Joseph Lagrange O.P. to the Catholic Biblical Studies: 1890–1903*, Diss. Gregoriana, Rom 1996; *Jean Guittou*, *Portrait du père Lagrange*, Paris 1992; populärwissenschaftlich: *Herbert Haag*, *Wider die Angst vor der Freiheit: Die Geschichte des Pioniers katholischer Bibelwissenschaft Marie-Joseph Lagrange*, in: *Hermann Häring* (ed.), *Gegenentwürfe. 24 Lebensläufe für eine andere Theologie*, München 1988, pp. 269–281.

²⁴ Cf. *Emile Goichot*, *Alfred Loisy et ses amis*, Paris 2002; *Harvey Hill*, *The Politics of Modernism. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion*, Washington, D.C. 2002; *Oskar Schroeder*, *Aufbruch und Missverständnis. Zur Geschichte der reformkatholischen Bewegung*, Graz – Wien – Köln 1969, 49–102; *Dietmar Bader*, *Der Weg Loisy zur Erforschung der christlichen Wahrheit (Freiburger Theologische Studien 96)*, Freiburg – Basel – Wien 1974; speziell zu einem erhellenden Fall: *Rosanna Ciappa*, *Revelazio e storia. Il problema ermeneutico nel carteggio tra Alfred Loisy et Maurice Blondel (febbraio – marzo 1903)*, Napoli 2001.

²⁵ Cf. *Emil Piron*, *Fritz Tillmann (1974–1953) und sein Beitrag zur Erneuerung der Moralthologie im 20. Jahrhundert*, Diss. Mainz 1996.

²⁶ Cf. *Günter Stachel*, *Friedrich Wilhelm Maier*, in: *Hans-Jürgen Schultz* (ed.), *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert. Eine Geschichte in Portraits*, Stuttgart 1966, pp. 212–218.

IV. Exegese und Kirchenreform: Kritik und Affirmation der Tradition

In den 20er und 30er Jahren des vorigen Jahrhunderts ändern sich langsam die Zeiten. Die katholische Jugendbewegung²⁷ fordert und fördert eine Verlebendigung des Glaubens aus seinen ursprünglichen Quellen, besonders der Bibel. Die Liturgische Bewegung²⁸ fordert und fördert eine Erneuerung des Gottesdienstes aus der Begegnung mit der Bibel und der Antike. Die Bibelbewegung²⁹ fordert und fördert die persönliche Schriftlesung, das gemeindliche Schriftgespräch, die eigene Urteilsbildung, die kompetente Mitfeier des Gottesdienstes. Die Ökumenische Bewegung³⁰ macht neue Anstrengungen, die alten Kontroversen zu überwinden, den Partner besser zu verstehen und Gemeinsamkeiten zu stärken, besonders auf der Basis der Heiligen Schrift. Im Werk *Romano Guardinis* fließen viele dieser Strömungen zusammen.³¹ Hier zeigen sie sich in ihrer Größe und ihren Grenzen. Guardini will eine Neuorientierung der Christologie aus den biblischen Quellen; er schreibt 1937 „Der Herr“³² als Jesus- und als Christusbuch, es gelingt ihm eine großartige Synthese von zeitgemäßer Frömmigkeit, theologischer Tiefenschau und spiritueller Intensität; aber er kann es doch nur in großer Distanz zur exegetischen Detailforschung und zum historischen Denken.³³ Es sind und bleiben „Betrachtungen“, die er anstellt.

²⁷ Cf. *Franz Henrich*, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1968.

²⁸ Cf. *Arno Schilson*, Die Liturgische Bewegung. Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: Klemens Richter – Arno Schilson (eds.), Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 11–48; *Theodor Maas-Ewerd*, Was wollte die liturgische Bewegung?, in: Erbe und Auftrag 69 (1993) 223–246.

²⁹ Cf. *Otto Knoch*, Die Katholiken und die Bibel, in: Theologisch-Praktische Quartalsschrift 136 (1988), pp. 239–251; *Paul-Gerhard Müller*, Die Römisch-Katholische Bibelbewegung und ihre Vorgeschichte, in: Teresa Berger – Erich Gelbach (eds.), Bis an die Enden der Erde, Neukirchen-Vluyn 1992, 48–69.

³⁰ Cf. *Ruth Rouse – Stephan Charles Neill* (eds.), Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517–1948, Vol. I-II, Göttingen 1957.1958. Vol. III, ed. H.E. Fey, Göttingen 1973; *Georges Tavard*, Geschichte der Ökumenischen Bewegung, Mainz 1964; *Reinhard Frieling*, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumene-Kunde, Göttingen 1992.

³¹ Cf. *Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz*, Romano Guardini. Konturen des Leben und Spuren des Denkens, Mainz 2005; *Franz Henrich* (ed.), Romano Guardini. Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz (Themen der Katholischen Akademie in Bayern), Regensburg 1999.

³² Der Herr. Betrachtungen über das Leben und die Lehre Jesu Christi, Mainz 1937. Cf. *Markus Zimmermann*, Die Nachfolge Jesu Christi. Eine Studie zu Romano Guardini, Paderborn 2004.

³³ Cf. *Karl Lehmann*, Katholische Weltanschauung. Die Guardini-Vorlesungen, Freiburg – Basel – Wien 2005.

Was als traditionell katholisch galt, hat Guardini kritisiert, die katholische Tradition hat er affirmiert.³⁴ Das ist kein Makel, sondern ein Gütesiegel, aber noch nicht der Schritt zu einer exegetischen Christologie als Herzstück der Dogmatik.

Eine ähnliche Spannung zeigt sich auch noch in *Divino afflante Spiritu*, der Bibelenzyklika, in der *Pius XII.* 1943, ein halbes Jahrhundert nach Leo XIII., den Bibelwissenschaften ihren Ort in der Theologie der Kirche zuwies.³⁵ Die Lage beginnt sich zu entspannen. Nicht nur das Studium der Sprachen – eine alte römische Tradition – wird empfohlen; die Exegeten werden auch ermutigt, den Literalsinn zu erforschen. Kontextanalyse und Textvergleiche werden als methodische Hilfsmittel genannt (DH 3826). Bemerkenswert ist die Begründung (ib.):

Dies alles pflegt man nämlich auch bei der Auslegung profaner Schriftsteller zu Hilfe zu rufen, damit sich die Absicht des Verfassers deutlich offenbare.

Die historischen Situationen, die literarischen Gattungen und die Quellen der biblischen Schriften sollen die gesammelte Aufmerksamkeit der Exegeten finden (DH 3829); archäologische, althistorische und alphilologische Forschungen sollen sie nutzen (DH 3831). Das schafft Freiräume. Eigens werden sie geschützt. Pius XII. sieht Anlass zur Mahnung, dass „die Bemühungen dieser tüchtigen Arbeiter im Weinberg des Herrn“ – gemeint sind die Exegeten – von allen „Söhnen der Kirche“ gewürdigt werden und nicht etwa jemand urteilt, „alles, was neu ist, müsse eben deswegen angegriffen oder in Verdacht gezogen werden“; schließlich gebe es in der Fülle der biblischen Texte „nur wenig“, was in

³⁴ Kennzeichnend ist die eindrucksvolle Selbstreflexion in: Das Bild von Jesus dem Christus im Neuen Testament, Würzburg 1953, 11f.: „Damit, dass sie sagte, sie bestehe aus ‚Betrachtungen‘, hat jene Arbeit es sich aber nicht leicht gemacht. Sie hat sich vielmehr unter eine strenge Forderung gestellt: Keine anderen Voraussetzungen mitzubringen als die Lehre der Kirche, durch welche der Glaubende erzogen wird, für die ganze Fülle der Offenbarung bereit zu sein und keine der verschiedenen Möglichkeiten zu benutzen, wie er sich die Aufgabe, das ‚Wort des Lebens‘ zu lernen, vereinfachen könnte. Sie war gewillt, alles entgegenzunehmen, was jeder Satz in jedem Buche des Neuen Testaments bringt: jede neue Welle der Selbstoffenbarung Christi, jeden neuen Wesenszug seiner Gestalt, jedes neue Moment in seinem Wirken. Sie war darauf gefasst, dass ihr Versuch, eine einheitliche Gestalt und ein verständliches Lebensbild zu gewinnen, vor der göttlichen Größe dessen, was sich da offenbarte, immer wieder scheitern würde, und durchaus damit einverstanden, am Ende nicht mehr als eine Anzahl von Linien und Umrissen in der Hand zu haben, die über sich auf Etwas deuten würde, was jede Umfassung und Durchdringung überstiege.“

³⁵ Cf. *Robert B. Robinson*, *Roman Catholic Exegesis since Divino afflante Spiritu. Hermeneutical Implications* (SBLMS 111), Atlanta 1988.

die Definitionsgewalt des Lehramtes falle, weil es sich „um die Glaubens- und Sittenlehre“ der Kirche handele (DH 3831).

Doch was hochherzig klingt, hatte lange noch nicht die befreiende Wirkung, die sich viele Exegeten erhofft hatten. Nicht nur die Ungunst der Zeitverhältnisse spielte eine Rolle; auch nicht nur der Umstand, dass die Exegeten ausdrücklich auf das letztinstanzliche Urteil des Lehramtes verpflichtet werden (DH 3826). Am wenigsten hat der päpstliche Rat geschadet, die Exegese solle theologisch werden, damit sie „jene wirksam zum Schweigen bringen, die versichern, sie fänden in den Bibelkommentaren kaum etwas, was den Geist zu Gott erhebe, die Seele nähre und das innere Leben fördere und deshalb behaupten, man müsse zu einer spirituellen und, wie sie sagen, mystischen Auslegung Zuflucht nehmen“ (DH 3827). Das Problem besteht darin, dass sich *Divino afflante Spiritu* von der Härte historischer Kritik keinen rechten Begriff zu machen scheint und die Theologie nicht insgesamt so ausgerichtet, dass sie aus der Quelle der Heiligen Schrift trinkt. Der Gegenstand lehramtlicher Schriftauslegung scheint eher quantitativ als qualitativ verstanden zu sein, weil der biblisch-theologische Begriff der Wahrheit als Heilswahrheit noch nicht wiedergefunden ist. Letztlich ist nicht die radikale Erneuerung, sondern die fundamentale Bestätigung katholischer Theologie das Ziel. Die Schrift ist Teil der Tradition. Die kirchliche Tradition wird durch die Exegese affirmiert. *Gerhard Ebeling* zeigte sich zwar 1950 in einem Leitartikel der führenden evangelischen „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, der merkwürdigerweise eine innere Verbindung von *sola scriptura* und historischer Bibelkritik behauptete, leicht irritiert ob der Freiheiten, die Pius XII. den katholischen Exegeten zugestand, fand aber schnell zu der Lösung, die katholische Dogmatik sei ihrer Sache so sicher, dass sie gefahrlos den Exegeten die Spielwiese philologischer Analyse und historischer Kritik überlassen könne.³⁶ Hatte er ganz Unrecht? Dass er einer optischen Täuschung erlegen sei, ist eine Hoffnung, die erst durch das Zweite Vatikanische Konzil stärkere Nahrung erhält.

³⁶ Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche, in: id., Wort und Glaube (I), Tübingen ²1962, pp. 1–49.

V. Das II. Vatikanum: Kompromisse mit Perspektiven

Die Verhältnisse änderten sich, als Johannes XXIII. die Türen und Fenster der Kirche weit zu öffnen wagte und das *Aggiornamento* als theologische Parole ausgab. Vor vierzig Jahren wurde „*Dei Verbum*“ verabschiedet, die Konstitution über die Offenbarung³⁷. Mit ihr begann die neuere Geschichte der katholischen Exegese. Genauer: Das Konzilsdokument vollzog nach, was sich in der katholischen Exegese der 50er und frühen 60er angebahnt hatte, auch in Deutschland. *Josef Schmid* wagte von Auflage zu Auflage immer offener, sich der Zwei-Quellen-Theorie zu nähern³⁸; *Otto Kuss* legte den Römerbrief so aus, dass Evangelische den Hut zogen³⁹; *Rudolf Schnackenburg* schrieb „Gottes Herrschaft und Reich“, um den Unterschied zwischen der Basilea und der Ekklesia herauszuarbeiten.⁴⁰

Dei Verbum entwickelt eine Theologie des Wortes, der Offenbarung, der Heiligen Schrift und der Exegese in einem weiten Horizont⁴¹, der auch von evangelischen Exegeten wie *Peter Stuhlmacher* hoch geschätzt wird⁴², aber mit vielen Kompromissen und manchen vieldeutigen Stellen, über deren Sinn bis heute gerungen

³⁷ Cf. *Helmut Hoping*, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanum*. Vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, pp. 695–831. Wichtig bleiben aber auch die Erläuterungen der Zeitzeugen: *Henri de Lubac*, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei verbum“ du Concile Vatican II*, Paris³1983. Der wichtigste deutschsprachige Kommentar stammt von *Joseph Ratzinger* (prooem., cap. I-II; VI), *Alois Grillmeier* (cap. III), *Béda Rigaux* (cap. IV-V) in: *LThK.E 2* (1967) 504–583.

³⁸ Im „Regensburger Neues Testament“ erschienen mehrere Auflagen von 1938 bis 1965. Er selbst kommentierte sie nach *Wilhelm Pesch* (in: Paul Hoffmann [ed.], *Orientierung an Jesus*. FS J. Schmid, Freiburg – Basel – Wien 1973, 8) so, „dass sie von Auflage zu Auflage immer umfangreicher und besser wurden, weil die Wahrheit im katholischen Raum nicht auf einmal publiziert werden könne und man den Zensoren die notwendigen Einsichten nur tröpfchenweise verabreichen dürfe“.

³⁹ Erste Lieferung, Regensburg 1957. Zur Tragik des Gelehrten gehört sein weiterer Weg, von dem er im Vorwort zur dritten Lieferung (Regensburg 1978) Zeugnis ablegt; cf. *id.*, *Dankbarer Abschied* (tuduv-Studien. Reihe Religionswissenschaften 2), München 1982.

⁴⁰ Eine biblisch-theologische Studie, Freiburg – Basel – Wien 1958.

⁴¹ Lehrreich ist eine Lektüre im Lichte der zeitgenössischen Reflexionstexte des Konzilstheologen *Joseph Ratzinger*, wieder abgedruckt in: *Benedikt XVI.*, *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, ed. Peter Hünemann – Thomas Söding, Freiburg – Basel – Wien 2005, pp. 13–81.

⁴² *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (NTD.E 6), Göttingen²1986, 26s.

wird.⁴³ Das *et – et* des Konzils von Trient wird nicht revidiert, sondern interpretiert. Das *sola scriptura* der Reformation wird weder negiert noch akzeptiert, sondern in einen größeren Kontext heilsgeschichtlicher Offenbarungstheologie integriert.⁴⁴ *Dei Verbum* geht nicht von einem allgemeinen philosophischen oder religiösen Begriff der Wahrheit aus, um ihn dann biblisch zu füllen oder als erfüllt zu betrachten, sondern vom alt- und neutestamentlichen Begriff der Wahrheit qua Heilswahrheit, um ihn als Erfüllung des philosophischen und religiösen Wahrheitsbegriffs zu erweisen. Dieser Paradigmenwechsel führt zur Abkehr von der Neuscholastik und öffnet der Exegese den Zugang zum Allerheiligsten der Theologie. Erst in diesem Kontext gewinnt das hochgemute Wort Leo XIII., das Bibelstudium sei die „Seele der Heiligen Theologie“, seinen vollen Sinn: Die ganze Theologie soll von der Bibel her entwickelt werden, die aber ihrerseits nicht die letzte Instanz der Theologie ist, sondern das Medium, durch das sich das Evangelium Gottes ursprünglich bezeugt. Der Kommentator *Joseph Ratzinger* schrieb, das Bild habe „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung“⁴⁵. Freilich wird – auch ihm – nicht recht erkennbar, ob die Revolution nicht nur ausgerufen wurde, sondern auch stattfand.⁴⁶ Das liegt an einigen Unklarheiten des Konzilsdokuments.

⁴³ Kritisch ist das Urteil von *Otto Hermann Pesch*, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001 (1993).

⁴⁴ Die offenbarungstheologische Ausrichtung war von der evangelischen Theologie vorbereitet und flankiert worden; cf. *Wolfhart Pannenberg et al.*, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen ⁵1982 (¹1961); *Oscar Cullmann*, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zürich 1962; *id.*, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im neuen Testament*, Tübingen 1965. Freilich muss nüchtern gesehen werden, dass gerade diese offenbarungstheologische Ausrichtung der Ökumene, wie sie – nicht zuletzt in Deutschland und den Vereinigten Staaten – zu den „Dokumenten wachsender Übereinstimmung“ geführt hat, von den Kritikern der Konsense dafür verantwortlich gemacht wird, dass – angeblich – römische Dominanz herrsche; cf. *Ulrich H. J. Körtner*, *Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes*, Bielefeld 1996; *Eilert Herms*, *Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven, Verlauf, Ergebnis: Theologische Literaturzeitung 123 (1998)*, pp. 658–712.

⁴⁵ Kommentar zu *Dei Verbum*: LThK.E 13 (1967), pp. 498–528.571–581: p. 577.

⁴⁶ Nachdem Joseph Ratzinger zum Papst Benedikt XVI. erwähnt worden ist, ist ein besonderer hermeneutischer Leckerbissen, die seinerzeitigen Texte, an denen er direkt und indirekt teils selbst mitgewirkt hat (vgl. *Norbert Trippen*, *Joseph Kardinal Frings*, Vol. II [Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B104], Paderborn 2005, bes. 210–511), im Licht seiner zeitgenössischen Kommentare und Aufsätze zu lesen (*Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg – Basel – Wien 2005); vgl. *Th. Söding*, *Die Seele der Theologie. Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift im Denken Josef Ratzingers*, in: *Communio* 35 (2006) 545–557.

Wesentlich ist, dass zwar zwischen der Heiligen Schrift und der heiligen Tradition klar unterschieden wird; denn nur die Heilige Schrift gilt als Gottes Wort, die Tradition aber als dessen ständige Annahme und Weitergabe im Leben der Kirche (Dei Verbum 9). Doch die wichtige Unterscheidung zwischen der (lateinisch großgeschriebenen) „Heiligen Tradition“ – im betonten Singular – und den (lateinisch kleingeschriebenen) Traditionen – im Plural – wird nicht noch einmal auf das traditionskritische Potential der Schrift und der Exegese zurückbezogen. Der Kommentator *Joseph Ratzinger* hat auch dies kritisch angemerkt.⁴⁷

Überdies wird der Exegese zwar einerseits – auf den Spuren von *Divino afflante Spiritu* – ein weites Arbeitsfeld freier Philologie eröffnet, auf dem sie zu eruieren hat, was die literarische Gestalt, der historische Zusammenhang und der ursprüngliche Sinn der biblischen Schriften sind. Es wird auch, klarer als früher, ausgedrückt, dass die historische Exegese *eo ipso* theologische Schriftauslegung ist; denn die Bibel wird – mit Augustinus – als Gotteswort in Menschenwort verstanden (Dei Verbum 12); indem die Exegeten also die Intentionen der Autoren eruieren (und den Sinn der Texte erforschen), bringen sie in Erfahrung, „was Gott mit ihren Worten mitteilen wollte“ (Dei Verbum 12). Allerdings wird weiter gesagt, daraus folge, nicht nur die Vielzahl der Stimmen in der Bibel in ihrer ganzen historischen Tiefe und literarischen Breite zu eruieren, sondern auch auf ihre Einheit zu achten (Dei Verbum 12):

Weil aber die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde, auch zu lesen und auszulegen ist⁴⁸, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, dass man nicht weniger sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendige Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens.

Manche sehen darin einen Rückfall in alte Zeiten, zumal im folgenden die Kompetenz des Lehramtes betont wird, über die Verbindlichkeit des Schriftsinnes zu urteilen; aber die Pointe jeder schriftgemäßen Inspirationslehre ist die Verbindung zwischen der Entstehung und der Rezeption der Heiligen Schrift im Hören auf das lebendige Wort Gottes⁴⁹; die „*Analogia fidei*“ schärft schon

⁴⁷ Kommentar zu Dei Verbum 524s.

⁴⁸ Die Anmerkung verweist auf Benedikt XV., *Spiritus Paraclitus* (EnchB 469) aber auch auf Hiernonymus, in Gal. 5,19–21: PL 26, 471A.

⁴⁹ Cf. meinen Versuch einer exegetischen Interpretation in: *Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Neutestamentliche Anmerkungen*, in: Ulrich, Luz et al. (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des*

Paulus als Kriterium echter Prophetie ein (Röm 12,6); und die Tradition ist gerade die lebendige Überlieferung der Heiligen Schrift, ohne die es gar kein Verstehen, auch kein kritisches Fragen gäbe.

Norbert Lohfink hat allerdings Recht, wenn er an dieser Stelle einen „weißen Fleck“ der Offenbarungskonstitution ausmacht.⁵⁰ Denn wie sich die Einzelforschung zur Gesamtschau der Exegese, wie sich ihre literarischen und historischen Studien zur theologischen Hermeneutik im Horizont des Kanons verhalten, wird von den Konzilsvätern nicht geklärt. Ist das ein Nachteil? Die Spannung zwischen dem Auftakt und dem Abschluss des Abschnittes ist groß. Es ist kein Schade, dass sie der heutigen Exegese zu denken geben, ohne sie festzulegen.

VI. Die nachvaticanische Entwicklung: Historische Kritik und kanonische Orientierung

Die heutige katholische Exegese ist nachhaltig vom Zweiten Vatikanum geprägt. Sie ist ökumenisch engagiert und anerkannt. Der „Evangelisch-Katholische Kommentar zum Neuen Testament“⁵¹ und der „Ökumenische Taschenkommentar zum Neuen Testament“⁵² legen schon im Titel Zeugnis von der verwandelten Situation ab.⁵³ Die Einheitsübersetzung hieß wenigstens einige Jahrzehnte auch deshalb so, weil sie bei ökumenischen Gottesdiensten die gemeinsame Bibel wenigstens für die Lesungen aus den Psalmen und dem Neuen Testament abgeben sollte.⁵⁴ Die Päpstliche Bibelkommission hat mit zwei wichtigen Publikationen ihr schlechtes Image fast vergessen gemacht. 1993 erschien „Die Interpretation der Bibel

west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.-11. September 1998 (WUNT 130), Tübingen 2000, 169–205; dazu die Kritik von *Marius Reiser*, Geist und Buchstabe. Zur Situation der östlichen und der westlichen Exegese, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 110 (2001), pp. 67–80.

⁵⁰ Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 101 (1992), pp. 20–35.

⁵¹ Begründet von Eduard Schweizer und Rudolf Schnackenburg, Neukirchen-Vluyn – Zürich 1975.

⁵² Begründet von Erich Gräßer und Karl Kertelge, Gütersloh – Würzburg 1977.

⁵³ In Amerika scheinen für „The Anchor Bible“ und „Hermeneia“ konfessionelle Zugehörigkeiten von Anfang an keine Rolle zu spielen. „Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament“, begründet von *Erich Zenger* (Freiburg – Basel – Wien 1999) überspringt auch die Grenze zwischen Judentum und Christentum.

⁵⁴ Cf. *Otto Knoch*, Die Prinzipien der deutschen Einheitsübersetzung, in: Helmut Merklein et al. (eds.), *Bibel in jüdischer und christlicher Tradition*. FS Johann Maier (BBB 88), Bonn 1993, pp. 325–344.

in der Kirche⁵⁵ mit einer offenen Darstellung verschiedener wissenschaftlicher und pastoraler Methoden der Schriftauslegung, allerdings auch einer starken Zurückhaltung in der Suche nach theologischer Einheit, 2001 „Das Jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ mit einer radikal positiven Israeltheologie aus biblischen Quellen, allerdings auch einer recht irenischen Sicht auf die jüdisch-christlichen Polemiken in neutestamentlicher Zeit.⁵⁶

Die Exegese hat sich in der ersten Phase nach dem Konzil vor allem auf den Anfang von *Dei Verbum 12* geworfen und in großer Intensität alle Methoden historisch-kritischer, später literaturwissenschaftlicher, linguistischer, kulturwissenschaftlicher Methoden erprobt. Ihre Leidenschaft wurde die Vielfalt. Das war an der Zeit. Die große Aufgabe katholischer Exegese bestand in der Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition – und in der Schrift selbst in der Herausarbeitung verschiedener Zeiten, Autoren und Gemeinden. Nicht nur in dem einen Buch der Heiligen Schrift die beiden Testamente und die 72 Bücher zu profilieren, sondern innerhalb der Bücher verschiedene Wachstumsschichten und Bearbeitungsebenen, trägt erheblich zur Vitalisierung der Bibel bei. Die Entmythologisierungsdebatte musste nachgeholt werden, um Anschluss an das moderne Problembewusstsein zu gewinnen. Die historische Frage musste mit historischen Methoden beantwortet werden, um Rechenschaft über die Hoffnung ablegen zu können (1Petr 3,15). Die Distanzierung der Exegese von der Dogmatik, ihre Selbstdefinition z. B. als Literaturwissenschaft⁵⁷, diente nicht nur dazu, die Bibelauslegung von fremden – gemeint war: systematisch-theologischen – Einflüssen frei zu halten; sie sollte die katholische Lehre durch historische Relativierung und exegetische Pluralisierung auflockern.

⁵⁵ Deutsche Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115, Bonn 1993; cf. Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von *Lothar Ruppert* (SBS 161), Stuttgart 1995. Eine kritische Würdigung unternimmt *Hans-Josef Klauck*, Alle Jubeljahre. Zum neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, in: *Biblische Zeitschrift* 39 (1995), pp. 1–27. Zur Einschätzung cf. umfassend *Giuseppe Angelini* (ed.), *La Rivelazione attesta. La Bibbia fra Testo e teologia*. FS. Card. C.M. Martini (Quodlibet 7), Milano 1998; *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede* Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001.

⁵⁶ Deutsche Übersetzung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 152, Bonn 2002. Cf. *Christoph Dohmen* (ed.), *In Gottes Volk eingebunden. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003.

⁵⁷ Cf. *Wolfgang Richter*, *Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*, Göttingen 1971.

Prekär ist aber dann der theologische Status. *Karl Rahner* hat die Schwierigkeit klar gesehen. Was ihn an der Arbeit der „Brüder“ Exegeten beeindruckt, ist die Akribie der Philologen, verbunden mit der Kritikfähigkeit der Historiker, was ihn ärgert, ihre Attitüde, die heißen Eisen der Theologie gar nicht erst anzufassen, sondern „munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers“ zu arbeiten, die Lösung der theologischen und hermeneutischen Probleme aber, die sich aus Spannungen zum Dogma ergeben, allein den Systematikern zu überlassen: „... das geht ‚uns‘ nichts an“⁵⁸. Tatsächlich zeigt sich bis in jüngste Äußerungen hinein, dass diejenigen, die engagiert dafür kämpfen, die Exegese nicht als Biblische Theologie auszuarbeiten⁵⁹, einen neuscholastischen Begriff von Theologie voraussetzen, dass allein die Dogmatik, unterstützt von der Fundamental- und Moralthologie, die Geltungsfragen zu beantworten habe. Die Exegese aber – ist sie dann mehr als der Geist, der stets verneint?

Den Mephistopheles der Theologie zu geben, ist aber ihre Berufung nicht. Ebenso wenig ist sie die Magd der Dogmatik oder des Lehramtes. Sie ist nicht das Spielbein, sie ist ein Standbein der katholischen Theologie. Sie kann nicht mehr darauf setzen, dass die Liturgie und der Katechismus in der Welt des Glaubens verwurzeln – und die Schriftauslegung zeigt, wie kritisch, wie originell man denken darf; sie hat selbst die Frage zu beantworten, was der Glaube glaubt, wie und weshalb. Kann sie es?

1979 hat *Josef Blank* in Tübingen dafür plädiert, die Exegese als theologische Basiswissenschaft zu verstehen.⁶⁰ Das war eine gezielte Provokation, die auch – wie vor allem die gallige Reaktion von *Walter Kasper* zeigte⁶¹ – ihre Wirkung nicht verfehlte. Die Exegese kann nicht als bessere Alternative zur Dogmatik auftreten. Aber die Dogmatik muss erkennen (können), dass es die Exegese ist, die theologische Grundlagenforschung treibt. Wie geht das?

Es geht nicht, wenn die Theologie keine Lehren aus der Geschichte zieht. Revisionismus steht ihr schlecht an. Die Exegese hat – bei allen Irrungen und Wirrungen (die nicht ihr Privileg

⁵⁸ Op. cit. (n. 13), p. 86.

⁵⁹ Cf. *Walter Groß*, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: Frank-Lothar Hossfeld (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg – Basel – Wien 2001, pp. 110–145.

⁶⁰ Exegese als theologische Basiswissenschaft, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 159 (1979), pp. 2–23.

⁶¹ Vom Ton, von den Grundlagen und von der Kritik in der Theologie. *Metakritische Anmerkungen zu J. Blank, Exegese als theologische Basiswissenschaft*, ib., pp. 36–40.

sind) – wesentlich dazu beigetragen, historisches und kritisches Denken in die katholische Theologie einzubringen. Das darf nicht verlorengehen. Aber das allein reicht nicht. Eine theologische Neuausrichtung steht an. Arbeitet sie sich nicht als exegetische Theologie aus, stellt sie sich selbst ins theologische Abseits – und kann sich dann zwar beklagen, wenn sie von klugen Regisseuren den Ball nicht zugespielt bekommt, hat aber selber Schuld. Wie kann sie sich ins Spiel bringen?

Aus vielen Möglichkeiten seien drei herausgegriffen.

Erstens: Die Exegese muss explizit die Gottesfrage stellen und exegetisch, d. h. mit der Bibel so gut wie möglich beantworten. Die Exegese hat die einzigartige Chance, mit der Bibel vor Augen die Geschichte zu erzählen, die zur Entdeckung des Monotheismus⁶² und zur Entfaltung der Christologie geführt hat; sie kann die großen und die kleinen Texte interpretieren, die zeigen, welche Vielfalt an Gotteserfahrungen der Bibel eingeschrieben sind, helle und dunkle, dramatische und entspannte, tragische und glückliche. Sie wird aber, wenn sie sich dem Anspruch der Texte stellt, an der Frage nicht vorbeikommen, ob sie nur auf Illusionen trifft oder auf Zeugnisse von Erfahrungen, die deshalb gemacht wurden, weil es Gott gibt und er so ist, wie er sich nach den Zeugnissen der Schrift offenbart. Sie kann nicht theologischer sein als die Texte, die sie auslegt; aber wenn sie nicht als Anwältin derjenigen Theologie auftritt, die von den biblischen Texten vertreten wird, hat sie ihren Beruf verfehlt. Nimmt sie ihre Verantwortung wahr, muss sie sich von der Illusion befreien, durch historische Kritik in eine dogmenfreie Zone vorzustoßen, in der nur noch der gute Wille herrscht. Wenn sie schriftgemäße Theologie treibt, wird die Exegese – durch die Spannung beider Testamente – zu einer biblischen Trinitätstheologie geführt, nicht in der begrifflichen Fassung der Dogmen, aber in den Erzählungen, Bekenntnissen und Reflexionen des Urchristentums, die erhellen, dass Jesus nicht irgendwann der Sohn Gottes geworden ist, sondern dass Gottes Wort in Jesus Mensch geworden ist (Joh 1,14) und dass seine Geschichte nicht ein gigantischer Menschenversuch ist, den Gott anstellt, sondern das definitive Ja zu all seinen Verheißungen (2Kor 1,20).

Zweitens: Die Exegese muss explizit die Glaubensfrage stellen und sie exegetisch, d. h. mit der Schrift, so gut wie möglich beant-

⁶² Einen vorzüglichen Überblick gibt *Erich Zenger*, *Der Monotheismus Israels. Entstehung – Profil – Relevanz*, in: Th. Söding (ed.), *Ist der Glaube Feind der Freiheit? Die neue Debatte um den Monotheismus* (QD 196), Freiburg – Basel – Wien 2003, pp. 9–52.

worten. Sie hat die Chance, nicht nur die verschiedenen Motive vorzustellen, die im Alten, besonders aber im Neuen Testament den Begriff des Glaubens füllen, so dass das Christentum überhaupt als eine Religion des Glaubens verstehbar wird. Sie hat auch die einzigartige Chance, die vielen expliziten und impliziten Glaubensgeschichten der Bibel auszulegen – die Klage Hiobs wie die Skepsis Kohelets, die Weisheit Salomos wie die Visionen Jesajas, das Ethos des Jakobus wie die Theologie des Paulus, aber ebenso die Entschlossenheit Ruths, die Tugend Josephs, das Drama des Petrus, die Erfahrung Maria Magdalenas. Sie darf sich aber nicht damit begnügen, diese Geschichte nachzuerzählen. Sonst würde sie nur das Archiv der Theologie bestücken. Sie folgt dem Impuls der Texte, wenn sie nach ihrer gegenwärtigen Bedeutung fragt. Dies aber kann sie nur, wenn sie im heutigen Problembewusstsein keiner Kritik des Glaubens ausweicht und gleichzeitig die vielfach herrschende Ansicht kritisiert, der Glaube sei Ansichtssache. Ohne Entmythologisierung – und deren Entmythologisierung – funktioniert keine Hermeneutik; ohne Sinn für Mystik – und die Kritik jeder Mystifizierung – gibt es keine Erschließung der Texte, die ihren Geist verstehen lässt. Die Exegese wird geistliche Schriftauslegung, wenn sie den Glauben derer ernstnimmt, denen sich die Bibel verdankt; aber geistliche Schriftlesung kann dann auch kaum etwas anderes sein als konsequente Exegese.

Drittens: Die Exegese muss explizit die Wahrheitsfrage stellen und sie exegetisch, d. h. mit der Heiligen Schrift, beantworten. Für die katholische Theologie war es ein Durchbruch, dass auf dem Konzil geklärt wurde, die Wahrheit der Schrift, die theologisch zu reflektieren ist, sei nicht ihre historische, geographische, botanische Richtigkeit, auch nicht ihre dogmatische Korrektheit, sondern die „Wahrheit des Evangeliums“ (Gal 2,5.14), die Heilswahrheit, dass Gott der Schöpfer und Erlöser ist, Jesus Christus der Gottessohn und Menschensohn, der „für uns“ gekommen, gestorben und auferstanden ist, der Heilige Geist der Tröster, der lebendig macht. Diese Wahrheit als Wahrheit (und nicht nur als Behauptung) ins gegenwärtige Gespräch zu bringen, setzt voraus, sich dem Problem der Verbindlichkeit alt- und neutestamentlicher Texte zu stellen. Das ist der eigentliche Auftrag der letzthin viel diskutierten „kanonischen Exegese“. Sie hätte den alt- und neutestamentlichen Kanon missverstanden, wenn sie historische Kritik und die philologische Analyse relativieren, gar neutralisieren wollte. Der biblische Kanon präsentiert sich selbst als ein geschichtliches Zeugnis. Er findet seine Einheit in der gemeinsamen Perspektive auf den einen Gott, der von Jesus Christus aus als der

dreieine zu entdecken ist, und in der gemeinsamen Geschichte des Gottesvolkes, das die Unterscheidung zwischen Juden und Christen ebenso begründet wie ihre friedliche Nachbarschaft und die Einheit der Kirche ebenso wie ihre innere Vielfalt.⁶³

Ob die Exegese, indem sie sich diesen Fragen stellt, dazu beitragen kann, dass die Schriftauslegung tatsächlich die ganze Theologie beseelt? Gegenwärtig ist oft von der Bedrohung durch den Relativismus die Rede, dem nichts heilig ist und der deshalb in der Gefahr steht, alles mögliche zu sakralisieren. Die Warnung geschieht mit vollem Recht. Die Exegese hält dem Relativismus das Zeugnis der Heiligen Schrift entgegen, dass es nach der dort bezeugten Gotteserfahrung Israels und der Kirche eine letzte Eindeutigkeit gibt: die radikale Unterscheidung zwischen Gott und der Welt, die nach dem Zeugnis des Neuen Testaments die Kehrseite der Menschwerdung Gottes zum Heil der Welt ist. Sie kann dann auch das Wahrheitsmoment des Relativismus erkennen: die Abkehr vom totalitären Denken und die Betonung individueller Freiheit, die aber in der Verantwortung steht. Aber sie muss zur Geltung bringen, dass es gerade der Verweis auf Gottes Wahrheit ist, der jeden totalitären Anspruch zurückweist, den Menschen erheben, zumal wenn sie es im Namen Gottes tun, und dass zur Freiheit die Verantwortung gehört, zur Individualität die Sozialität.

Nicht geringer als die Gefahr des Relativismus ist aber die Gefahr des Fundamentalismus. Auch er löst die Verbindung von Glaube und Vernunft auf. Er entzieht sich dem Versuch kritischen Verstehens. Deshalb ist er konsequent militant, sei es auch, Gott sei Dank, meist „nur“ verbal. Die Exegese hält dem Fundamentalismus das Zeugnis der Heiligen Schrift entgegen, dass die Wahrheit frei macht (Joh 8,32). Sie kann dann auch das Wahrheitsmoment des Fundamentalismus erkennen: die Unterscheidung zwischen Wahr und Falsch in Sachen des Glaubens. Aber sie muss zur Geltung bringen, dass es die unablässige Suche nach Wahrheit ist, die das Menschsein des Menschen auszeichnet und ihn beten lässt, sie zu erkennen.

Der Schutzpatron der Exegeten ist Paulus, der selbst sein Handwerk verstand, aber nicht nur argumentieren, sondern auch meditieren konnte. Sein hermeneutisches Meisterwerk ist das Liebedeicht, das die Brautpaare so lieben, aus dem Ersten Korintherbrief. Es sollte die hermeneutische Maxime jeder Theologie und zumal jeder Exegese sein (1Kor 13,12):

⁶³ Das habe ich zu begründen versucht in: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons (Quaestiones disputatae 211)*, Freiburg – Basel – Wien 2005.

Jetzt schauen wir noch wie durch einen Spiegel, in einem dunklen Bild,
dann aber schauen wir von Angesicht zu Angesicht.
Jetzt erkenne ich nur Teile,
dann aber werde ich ganz erkennen, wie auch ich ganz erkannt sein
werde.