

Theologie mit Seele

Der Stellenwert der Schriftauslegung nach der Offenbarungskonstitution Dei Verbum

Thomas Söding, Bochum

Zweimal spricht das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich von der Theologie. Zweimal benutzt es eine farbige Metapher. Zweimal rückt es die Schriftauslegung ins Zentrum. Die dogmatische Konstitution „über die göttliche Offenbarung“ erklärt im 6. Kapitel, das von der „Heiligen Schrift im Leben der Kirche“ handelt: „Das Studium der Heiligen Schrift soll gleichsam die Seele der Heiligen Theologie sein („*Sacrae Paginae studium sit veluti anima Sacrae Theologiae*“). Im Dekret über die Priesterausbildung, das relativ detaillierte Regelungen über das Theologiestudium enthält, heißt es über die Alumnus: „Mit besonderer Sorgfalt sollen sie im Studium der Heiligen Schrift, die die Seele der ganzen Theologie sein muss, gefördert werden (OT 16: „*Sacrae Scripturae studio, quae universae theologiae veluti anima esse debet, peculiari diligentia alumni instituantur*“). Beide Formulierungen stehen im Konjunktiv, um ein Postulat aufzustellen; vielleicht darf man aus *Dei Verbum* auch einen Optativ heraushören: Es ist nicht so; es wäre aber gut, wenn es so wäre; es ist eine sachgerechte und zeitgemäße Option katholischer Theologie, dass sie durch das Studium der Bibel beseelt wird.

Darüber aber, wie gut dieses Konzept wirklich ist und wie die Theologie dann aufgestellt sein müsste, wenn es Realität würde, ist zu diskutieren. Zwar liegen die Vorteile auf der Hand, dass die katholische Theologie endlich eine konstruktive Antwort auf das *sola scriptura* der Reformation und das *ad fontes* des Humanismus zu geben imstande wäre. Aber ist der Weg *back to the roots* wirklich der Weg in die Zukunft? Öffnet das Konzil nicht – *nolens volens* – einem Biblizismus Tür und Tor, der, wie milde er auch immer ausfallen mag, dem religiösen Fundamentalismus Tribut leistet und die Modernität der Theologie behindert? Kann die katholische Theologie mit ihrem traditionellen Zutrauen in die Philosophie und ihrer Fähigkeit zur kreativen Fortschreibung dogmatischer Tradition nicht besser fahren? Oder ist die Programmatik des Konzils gar nicht so ernst gemeint?

Grundsätzlicher gefragt: Welche Idee von Theologie kann beanspruchen, dem Buchstaben und Geist des Konzils zu entsprechen? Und kann diese Art von Theologie noch ihren genuinen Ort an der Universität mit ihrem Wissenschaftssystem behaupten oder muss sie sich doch in die Binnenräume der Kirche zurückziehen? Ist die Orientierung an der Heiligen Schrift Teil des Problems oder der Lösung?

I. Die Herausforderung des Konzils

Die beiden vatikanischen Aussagen über die Seele der Theologie stimmen im Kern überein, bauen aber einen Spannungsbogen auf. *Optatam totius* bezieht sich explizit auf den Stellenwert der Bibelwissenschaft im Theologiestudium und im geistlichen Leben der Priesteramtskandidaten. Unter der Überschrift „Neugestaltung der kirchlichen Studien“ wird zuerst die propädeutische Funktion der Philosophie (OT 15), dann aber die grundlegende Bedeutung der Exegese für die gesamte Theologie eingeschärft (OT 16); in der unmittelbaren Fortsetzung werden eigens die „Einleitung“, die Methodik und die Hauptthemen biblischer Theologie genannt, die auf der einen Seite die Wissenschaftlichkeit des Studiums befördern, auf der anderen Seite aber auch die Spiritualität der Schriftlesung und Schriftbetrachtung beflügeln sollen; der Satz mit der „Seele“ liefert die Begründung für diese Strukturierung des Studiums. *Dei Verbum* hingegen hat nicht speziell die Exegese, sondern programmatisch die gesamte Theologie vor Augen und begründet die Aussage offenkundigtheologisch damit, dass die biblischen Schriften das „Wort Gottes“ nicht nur „enthalten (*continent*)“, sondern, weil inspiriert, dieses Wort auch selbst „sind (*sunt*)“ (DV 24).

Dann aber fragt sich auf der einen Seite, wie speziell die Exegese des Alten und Neuen Testaments getrieben werden muss, damit sie ihrer Verantwortung für die gesamte Theologie und das Glaubensleben der Kirche gerecht werden kann, und auf der anderen Seite, wie die Theologie im ganzen zu konzipieren ist, wenn sie sich vom Geist der Schriftauslegung beatmen lässt.

Auf beide Fragen gibt das Konzil eine kurze Antwort, die viele neue Fragen aufwirft. Im Dekret über die Priesterausbildung wird – nach dem Absatz über die Exegese – gefordert: „Die dogmatische Theologie soll so angeordnet werden, dass zuerst die biblischen Themen selbst vorgelegt werden (OT 16: *Theologia dogmatica ita disponatur ut ipsa*

themata biblica primum proponantur)¹, bevor die Stimmen der Kirchenväter und die Bedeutung der Dogmen im Rahmen der Kirchengeschichte zu Gehör gebracht werden. Vom Offenbarungsdekret wird die Exegese im Kapitel über die Inspiration und Interpretation der Heiligen Schrift aufgefordert, sie solle „sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte (DV 12: „... *attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit*)“¹.

Beide Forderungen sind alles andere als selbstverständlich. Die Kommentatoren der Konzilszeit, die teilweise an der Entstehung der Texte mitgearbeitet und die Debatten aus eigener Anschauung gekannt haben, arbeiten die Probleme deutlich heraus. Joseph Ratzinger zieht in seinem Kommentar zu *Dei Verbum* 24 die Verbindungslinie zu *Optatam totius* und urteilt, der dogmatische Primat der Bibel habe „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung“², konstatiert aber auch, dass eine Wirkung dieser Revolution bislang kaum auszumachen sei. Das mag im Erscheinungsjahr des Kommentars, 1967, der kurzen Inkubationszeit des Konzils geschuldet gewesen sein, ist aber ein halbes Jahrhundert nach dem Konzil immer noch nicht anders; deshalb braucht man nicht gleich den Verdacht zu hegen, es habe sich beim Konziltext um bloße Rhetorik gehandelt; aber die weitgehende Rezeptionsverweigerung an den Universitäten und Seminaren könnte nicht nur auf das Sündenkonto unbotmäßiger Theologie, sei es konservativer, sei es progressiver Prägung, zu buchen sein, sondern auch eine Schwachstelle der dem Konzil selbst eigenen Theologiehermeneutik markieren.

Nicht leichter ist es, die doppelte Aufgabenstellung der Exegese in *Dei Verbum* 12 zu verstehen. Norbert Lohfink hat schon vor zehn Jahren einen „weißen Fleck“ ausgemacht, der nicht leicht zu kolorie-

¹ Zum Grundverständnis vgl. Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *HThKVat III*, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831. Zur Genese vgl. auch Jared WICKS, *Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963–1964*, in: Daniel KENDALL – Stephen DAVIS (Hg.), *The Convergence of Theology*. FS Gerald O'Collins, New York 2001, 109–125.

² Joseph RATZINGER, *Kommentar zu Dei Verbum*, in: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581, hier 577.

ren sei.³ Denn so sehr es zu einer traditionell anerkannten (jüngst aber problematisierten) Aufgabe der Exegese gehört, die *intentio auctoris* zu rekonstruieren, so umstritten und unklar ist es, wie die Exegese herausfinden können soll, „was Gott“ mit den Worten der menschlichen Verfasser „kundertun wollte“ (DV 24). Ist ein additives oder integrales Verhältnis gemeint? Von Sympathisanten wie Antipoden der historisch-kritischen Exegese wird oft ein Widerspruch gesehen, der nicht aufgelöst werden könne und die Bibelwissenschaft verführe, mit gespaltener Zunge zu sprechen. Das hervorragende Studiendokument der Päpstlichen Bibelkommission von 1993 über *Die Interpretation der Bibel in der Kirche*⁴ trägt an dieser Stelle gleichfalls wenig zur Problemlösung bei, weil es zwar fair verschiedene Auslegungsmethoden diskutiert und die historisch-kritische Bibelauslegung eingehend in ihrer grundlegenden Bedeutung für die theologische Wissenschaft und die kirchliche Schriftauslegung würdigt, aber in ihrem hermeneutischen Rahmen belässt und weder ihren theologischen Stellenwert bestimmt noch sie konzeptionell für die Entwicklung schriftgemäßer Theologie öffnet und ihre Leistung beim Aufbau der Kirche reflektiert, während andere Methoden eher additiv als Alternativen denn integrativ als Erweiterungen ausgewiesen werden.

Das Problem spitzt sich zu, wenn die Geschichte der Metapher verfolgt wird.⁵ Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, später Kardinal, bischöflicher Mitbegründer des „Jaeger-Stählin-Kreises“, hat die Aufnahme der Wendung in *Dei Verbum* angeregt; das ökumenische Interesse katholischer Theologie ist offenkundig. Die Wendung ist alt. Erstmals ist sie im 15. Dekret (XIII) der Generalkongregation der Jesuiten 1687 nachgewiesen, gehört also in den Umkreis der katholischen Reform und Gegenreformation. Sie hat sich in den Lehrbüchern katholischer Theologie etabliert, gehört dort aber an

³ Norbert LOHFINK, *Der weiße Fleck in Dei Verbum*, Art. 12, in: TThZ 101 (1992) 20–35.

⁴ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VApSt 115), 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.

⁵ Vgl. Louis LEOIR, *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie*, in: *Seminarium* 18 (1966) 880–892. Jose-María LERA, *Sacrae Paginae studium sit velut anima sacrae theologiae. Notas sobre el origen y procedencia de este frase*, in: *Miscellanea Camillias* 41 (1983) 409–422.

die Stelle, wo die Quellen der Dogmatik benannt werden. *Dei Verbum* zitiert regelkonform nur die beiden autoritativen Referenzen: Leo XIII. Enzyklika *Providentissimus Deus* von 1893⁶ sowie Benedikt XV. Enzyklika *Spiritus Paraclitus* von 1920⁷. Auch hier sind die Kontexte und Situationen recht unterschiedlich.⁸

Leo XIII. verfolgte das Ziel, die katholische Exegese aus der hermeneutischen Defensive herauszuführen und gegenüber dem Protestantismus zur Offensive um die Deutungshoheit über die Bibel und das Wesen des Christentums zu befähigen. Sein Lehrschreiben sollte die katholischen Bibelwissenschaftler ermutigen, *lege artis* Schriftauslegung zu treiben, weil gerade dadurch die Wahrheit des katholischen Glaubens ans Licht kommen müsse⁹. Der Wissenschaftsoptimismus der Bibelenzyklika war groß; aus ihm erklärt sich das Bild der Exegese als Seele der Theologie. Allerdings hatte es seine eigene Dialektik. Denn zum einen ergab sich ein starker Gegensatz zum Denksystem der Neuscholastik¹⁰, der nicht ausdiskutiert wurde, so dass er wenigstens ein halbes Jahrhundert die katholische Theologie schwer belasten sollte. Zum anderen scheint die Härte der historischen Kritik unterschätzt worden zu sein. Die unterstellte Harmonie zwischen der katholischen Doktrin und den exegetischen Recherchen war ein Ideal, das den Praxistest nicht zu bestehen vermochte. Die Päpstliche Bibelkommission¹¹ – von der theologischen Bedeutung exegetischer Arbeit überzeugt – leistete der Exegese einen Bärendienst, weil sie mit Hilfe des Disziplinarrechts konservative Positionen der Einleitungswissenschaft durchzusetzen versuchte.

Im Tiefdruckgebiet der Antimodernismus-Kampagne¹² konnten

⁶ AAS 26 (1893/94) 283; EnchB 114.

⁷ AAS 12 (1920) 409; EnchB 483.

⁸ Zur Einordnung vgl. Thomas SÖDING, *Aufbruch zu neuen Ufern. Bibel und Bibelwissenschaft in der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil und darüber hinaus*, in: DERS. (Hg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), Freiburg – Basel – Wien 2007, 11–34.

⁹ DH 3282, 3285.

¹⁰ Vgl. Rino FISICHELLA (Hg.), *Storia della Teologia*, vol. III, Bologna 1996.

¹¹ Vgl. Albert VANHOYE, *Passé et present de la Commission Biblique*, in: Gregoriana 74 (1993), 261–275; PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti delle Giornate Celebrative per il 100 Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica* (Collana Documenti Vaticani), Citta de Vaticano 2003.

¹² Vgl. Hubert WOLF (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, Paderborn 1998.

die Blüenträume einer auf biblischer Basis erneuerten Theologie nicht reifen. Benedikt XV. reagiert auf die Modernismuskrise, die durch *Providentissimus Deus* eher verschärft als gelöst worden war, in seiner Enzyklika *Spiritus Paraclitus*, indem er mit Verweis auf die Einheit der Schrift die Freiheiten katholischer Exegese auf historischem und philologischem Gebiet beschneidet, um die verbindliche Interpretation der Bibel dem Lehramt vorzubehalten. Dass die Exegese die „Seele“ der ganzen Theologie sei, dient in dieser Enzyklika nicht der Reform katholischer Theologie, sondern der Disziplinierung katholischer Exegese. Erst Pius XII. hat in seiner bahnbrechenden Enzyklika *Divino afflante Spiritu* 1943 die Fesseln gelockert und (ähnlich wie schon Leo XIII.) festgestellt, dass „unter dem vielen, was in den heiligen Gesetz-, Geschichts-, Weisheits- und Prophetenbüchern dargestellt wird, nur wenig“ sei, „was von der Autorität der Kirche erklärt“ werde, nämlich, wie es zuvor im Rückgriff auf *Providentissimus Deus* heißt, nur die „von der Kirche gegebenen Normen und Gesetze“ bezüglich der „Glaubens- und Sittenlehre“¹³.

Dennoch ist vor dem Konzil keines der gravierenden Grundsatzprobleme gelöst. Im Gegenteil: Je freier die Exegese agieren kann, desto drängender wird die Frage nach ihrer theologischen Verantwortung und kirchlichen Bindung; und je deutlicher sich die Exegese als theologische Schriftauslegung ausarbeitet und in das Glaubensleben der Kirche einmischt, desto drängender wird die Frage nach ihrer akademischen Reputation und wissenschaftlichen Kooperationsfähigkeit. Die zweite Frage erfordert eine wissenstheoretische Grundlagendiskussion über die Theologie, die im 21. Jahrhundert unter besseren Rahmenbedingungen als im 20. oder gar im 19. Jahrhundert geführt werden kann. Es reicht allerdings nicht, im Sprachspiel des Konstruktivismus darauf zu verweisen, dass jede Wissenschaft bestimmte Voraussetzungen macht, so dass die Theologie nicht die Ausnahme von der Regel objektiver, sondern nur ein Sonderfall positionierter Forschung wäre. Denn auch wenn der Historismus zu Recht historisch geworden ist¹⁴, bleibt das Problem, welche Voraussetzungen die Exegese als Theologie macht und ob diese Prämissen im Diskurs der Wissenschaft nachvollziehbar sind. Damit verweist die zweite Frage auf die erste zurück. Für die Hermeneutik und Methodik der Exegese

¹³ DH 3831.

¹⁴ Vgl. Friedrich JAEGER – Jörn RÜSEN, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

ist die Relation zwischen dem Schriftverständnis und der Schriftauslegung entscheidend. Das Verständnis der Heiligen Schrift zu bestimmen, ist aber eine grundlegende Aufgabe der gesamten Theologie, die sich im katholischen Horizont auf das Zweite Vatikanische Konzil reflexiv beziehen muss. *Dei Verbum* ist das Schlüsseldokument.

II. Das Schriftverständnis des Konzils

Dei Verbum hat seine theologiegeschichtliche Bedeutung darin, dass es das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell durch ein heilsgeschichtliches ablöst, das schöpfungstheologisch begründet ist. Allerdings werden im Konzilstext Spannungen, Unausgeglichenheiten und Widersprüche beobachtet.¹⁵ Desto wichtiger ist eine angemessene Methode der Analyse und Interpretation. Wo eine neuscholastische Hermeneutik sich des Konzilstextes bemächtigt und einzelne Wörter oder Sätze so betrachtet, als ob sie das Erste Vatikanische Konzil aufgestellt hätte, kommen verzerrte Ergebnisse heraus. Wer die Analogie zur Exegese nicht scheut, kann indes eine Reihe von Regeln der Textinterpretation erkennen: die ausschlaggebende Bedeutung des Wortsinns¹⁶, der sich allerdings nur im Zuge einer Kontext- und Gattungsanalyse erschließt, die subsidiäre Bedeutung der Textgenese, die durch die historisch-kritische Konzilsforschung¹⁷ befördert wird, und die hermeneutische Problemanzeige der Konzilsrezeption, die Möglichkeiten und Grenzen, Kontroversen und Innovationen der Auslegung und Aktualisierung erschließt. Peter Hünemann hat den narrativen Duktus von *Dei Verbum* herausgearbeitet¹⁸ und damit eine Konzilsexegese postuliert, die sich von satzhaften Wahrheitsfeststellungen löst und erforschenden, erklärenden, erschließenden Wahrheitsbezeugun-

¹⁵ Scharf analysiert und kritisiert von Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001, 271–290; Gunter WENZ, *Offenbarung. Studium Systematische Theologie II*, Göttingen 2005, 36 f.

¹⁶ Betont von Michael BÖHNKE, *Wider die falschen Alternativen. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Catholica* 65 (2011) 169–183.

¹⁷ Vgl. Giuseppe ALBERIGO, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I–V, Bologna 1995–2001.

¹⁸ Peter HÜNERMANN, *Tradition – Einspruch und Neugewinn*, in: Dieter WIEDERKEHR (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche* (QD 133), Freiburg – Basel – Wien 1991, 45–68.

gen zuwendet, um ein kreatives Verstehen, einen dialogischen Interpretationsprozess anzustoßen.

Liest man *Dei Verbum* mit einer solchen Brille, erschließt sich die Schrifthermeneutik in zahlreichen Facetten. Die Theologie der Bibel ist von überragender Bedeutung; aber die Offenbarungskonstitution ist kein Bibeldogma; sie beschäftigt sich vielmehr mit dem lebendigen Wort Gottes selbst und den verschiedenen Medien, in denen es sich Gehör verschafft. Der Bibeltext ist nur eine Form von vielen, freilich eine bestimmte, nämlich die kanonische. Entscheidend ist jedoch der personale Ansatz, der christologisch begründet wird. Das erste Schriftzitat des Textes öffnet den Horizont und weist die Richtung. Aus dem Prooemium des Ersten Johannesbriefes wird zitiert (DV 1): „Wir verkünden euch das ewige Leben, das zum Vater gehört und euch offenbart wurde; was wir gesehen und gehört haben, verkünden wir euch auch, damit ihr Gemeinschaft habt mit uns, und unsere Gemeinschaft ist mit dem Vater und seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1,2 f.).

Damit ist das soteriologische Verständnis der Wahrheit als Heilswahrheit vorgezeichnet, der ekklesiale Grundbegriff der *communio*, der in der nachkonziliaren Theologie reüssieren wird, und der kommunikative Ansatz der Inspirationstheologie, die Autor und Leser via Schrifttext in ein Verhältnis gläubigen Einverständnisses *coram Deo* setzt. Aus dem Rekurs auf die Verheißung ewigen Lebens ergibt sich der entschiedene Heilsuniversalismus, der zu den entscheidenden Kennzeichen des modernen Katholizismus gehört und seinerseits mit dem universalgeschichtlichen Offenbarungsansatz einhergeht, der das 1. Kapitel der Offenbarungskonstitution prägt und sie als theologische Basis mit anderen Reformdokumenten wie *Nostra Aetate* und *Dignitatis Humanae* vernetzt.

Der entscheidende Beitrag von *Dei Verbum* zu einer Fundamentaltheologie der Heiligen Schrift entsteht in diesem Rahmen. Er besteht vor allem im Ansatz, die kontroverstheologisch enggeführte Fixierung katholischer Theologie auf die Frage nach den Quellen der kirchlichen Doktrin zu überwinden und die Hermeneutik der Heiligen Schrift aus ihrer Relation zum lebendigen Wort Gottes heraus zu entwickeln, das jeder Zeit gegenwärtig ist, indem es ihre prägende Vergangenheit und ihre verheißene Zukunft nahebringt. Allerdings ist dem gesamten Text das Ringen um die angemessene Form dieser Theologie anzumerken. Die meisten Probleme bereitet das 2. Kapitel, das die „Weitergabe der göttlichen Offenbarung (*De Divinae revelationis transmissio*)“ behan-

delt; es will das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition bestimmen, macht darin aber große Zugeständnisse an die römische Schultheologie der Zeit und lässt so starke Spannungen entstehen, die kontroverse Diskussionen ausgelöst haben.

Kriterien einer theologisch überzeugenden Interpretation lassen sich finden, wenn die skizzierte Methodik angewendet wird. Zum einen ist die Struktur des Dokumentes erhellend: Das 2. Kapitel steht in einem stabilen Rahmen. Ihm geht das 1. Kapitel „über die Offenbarung selbst (*De ipsa revelatione*)“ voraus, das die denkbar größte Breite und Tiefe der geistigen Kommunikation Gottes mit der Welt ausmisst; dieser Auftakt passt zum Abschluss, der die Bedeutung der Heiligen Schrift im Leben der Kirche erhellt (und darin die Schriftauslegung die Seele der ganzen Theologie nennt); hier wird die Bibel nicht nur von ihrer Entstehung, sondern auch von ihrem Gebrauch her in das Leben des Gottesvolkes eingeordnet. Wenn die Architektur des Dokumentes Aussagekraft hat (was aus seiner narrativen Anlage folgt), kann nicht die universale Öffnung und pastorale Konstruktivität der Offenbarungstheologie unter das Vorzeichen einer rigiden Lektüre der erforderlichen Distinktionen im 2. Kapitel gestellt, sondern muss gerade umgekehrt die notwendige Relationsbestimmung von Schrift und Tradition so interpretiert werden, dass die Weite und Tiefe des Ansatzes wie die pastorale Anwendung nicht konterkariert, sondern motiviert werden.

Zum anderen sind die Schriftreferenzen – nach Aussage des Konzilstextes selbst – nicht dekorativ, sondern argumentativ. Dann aber muss die in *Dei Verbum* geltend gemachte Offenbarungstheologie der biblischen Schriften selbst, die mit den Augen der Kirchenväter gesehen worden ist, hermeneutisch genutzt werden. *Dei Verbum* zeichnet die große Erzählung der Bibel selbst nach¹⁹, wenn die dogmatische Konstitution erklärt, Gott offenbare seine Weisheit durch die Erschaffung der Welt und den Weg, den er die Völker gehen lässt; er offenbare sein Gesetz durch Mose, das Verheißung der Erfüllung in sich trage; er

¹⁹ Dieser narrative Duktus ist allerdings nur für die *Biblia Christiana* mit ihren beiden Testamenten und dem Spannungsbogen vom alten Paradies der Genesis zum neuen der Johannesoffenbarung kennzeichnend, während die Komposition der *Biblia Judaica* sowohl in ihren verschiedenen Formen der Antike als auch in ihrer heute gebräuchlichen Struktur eher als Lehrdokument, das auf eine Geschichte permanent aktualisierender Tora-Exegese angelegt ist, erscheint; vgl. Daniel KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.

offenbare seine Gerechtigkeit durch die Propheten, die in der Geschichte die Spuren des Heilsgeschehens entdecken können; durch Jesus Christus aber offenbare er sich selbst – was die Apostel verkündeten und die Kirche entstehen lasse. Es ist namentlich Paulus, der bei dieser Theologie Pate gestanden hat, besonders mit dem Römerbrief und mit den Missionsreden, die er nach der Apostelgeschichte gehalten hat (und die stark die Handschrift des Erzählers Lukas erkennen lassen). Wendet Paulus sich an Heiden, wie in Lystra (Apg 14,15 ff.) und Athen (Apg 17,22–31), setzt er bei der Erschaffung der Welt und bei der Kultur der Völker an, die Gott zu suchen und zu finden bestimmt sind, ihn allerdings verfehlen; wendet er sich an Juden, wie im pisischen Antiochien (Apg 13,16–41), zieht er die Linie der Verheißungsgeschichte von Abraham bis Jesus Christus nach und arbeitet den kritischen Punkt des Glaubens an die Auferstehung des Gekreuzigten heraus. Ähnlich stark ist der Einfluss der johanneischen Logos-theologie, die über den Weg der Christologie sowohl die bleibende Aktualität der Tora, der Prophetie und Weisheit Israels begründet als auch den *Logos asarkos* als Prinzip der Schöpfung und der Geschichte identifiziert, so dass eine soteriologische Teleologie begründet wird, die auf die Eschatologie des ewigen Lebens zusteuert.²⁰ Der Dualismus ist eine Funktion des Universalismus, die dessen Dramatik erhellt, nicht umgekehrt.²¹ Ähnlich lassen sich auch die doktrinären Restriktionen des Konzilstextes als funktionale Präzisionen der pastoralen Öffnung verstehen, nicht umgekehrt.

Vom Zeugnis der alttestamentlichen Schrift und des neutestamentlichen Evangeliums her wird deutlich, weshalb und wie im Grundduktus, wenngleich nicht in jeder einzelnen Formulierung von *Dei Verbum* die schuldogmatische Quellentheorie überwunden wird.²² Entscheidend ist, dass den Hinweisen der Heiligen Schrift auf

²⁰ Diese Interpretation entscheidet sich an der Exegese des Prologs, ist aber nicht unumstritten; zur hier vorausgesetzten Auslegung vgl. Thomas SÖDING, *Die Offenbarung des Logos. Biblische Theologie und Religionsgeschichte im johanneischen Spektrum*, in: Michael LABAHN – Klaus SCHOLTISSEK – Angelika STROTMANN (Hg.), *Israel und seine Heilstraditionen im Johannesevangelium*. Festgabe Johannes Beutler, Paderborn 2003, 387–415.

²¹ Vgl. Enno Edzard POPKES, *Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus* (WUNT II/197), Tübingen 2005.

²² Frühzeitig analysiert von Joseph RATZINGER, *Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs* (1965), wieder abgedruckt in: *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*,

das Wort Gottes gefolgt wird, das nach dem Hebräerbrief „lebendig ist, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4,12), wie Gott es „vielmals und vielfach einst durch die Väter gesprochen hat, am Ende dieser Tage aber zu uns im Sohn“ (Hebr 1,1 f.).

Auf dieser Linie liegt die Fortschreibung des Konzils von Trient. Josef Rupert Geiselmann hatte geltend gemacht, dass die Konzilsväter des 16. Jahrhunderts nicht das schultheologisch dominante Konzept des *partim – partim* aufgenommen hätten, wonach die Kirche die Inhalte ihrer Glaubenslehre teils aus der Heiligen Schrift, teils aus der Tradition gewinne, sondern das später als typisch katholisch geltende Konzept des *et – et* bevorzugt hätten, wonach alle kirchliche Lehre sowohl ganz in der Heiligen Schrift als auch ganz in der Tradition enthalten sei.²³ Mit diesem Modell schien zwar ein konstruktives Gespräch mit dem reformatorischen Schriftprinzip möglich geworden zu sein; aber erstens musste ein katholisches Lieblingsthema, die mündliche Tradition, zu einer Megatheorie aufgebläht werden, die sich einer philologischen Kontrolle entzieht, und zweitens wurde es im Rahmen geschichtlichen Denkens und bei genauer werdender Exegese immer schwieriger, essentielle Einsichten der Dogmatik – das *homoousios* ist nur ein Beispiel – als in der Schrift enthalten auszuweisen, zu schweigen von Einsichten der Moderne wie den Menschenrechten und der Religionsfreiheit, die allerdings nicht nur das tridentinische Schrift-, sondern auch das katholische Traditionsprinzip auf eine harte Probe stellten.

Was nötig war, um die katholische Theologie – ihrem eigenen Anspruch nach – schriftgemäß und das katholische Bibelverständnis – seinem eigenen Anspruch nach – heutig werden zu lassen, war die Loslösung von der Quellentheorie, damit aber von der Sicherung doktrinärer Inhalte und der Fixierung auf die Definitionshoheit des Lehramtes über das Dogma. Das ist *Dei Verbum* nicht durchgängig, aber dort gelungen, wo die Wahrheit der Heiligen Schrift entschieden als Heilswahrheit und die Inspiration der Heiligen Schrift klar als

Freiburg – Basel – Wien 2005, 37–81. Bekräftigt hat er diese Sicht, die von der Forschung mehrheitlich nicht geteilt wird, aber biblisch besser begründet und ökumenisch aussichtsreicher ist, in: *Aus meinem Leben*, Stuttgart 1998, 106–129.

²³ Josef Rupert GEISELMANN, *Die Heilige Schrift und die Tradition* (QD 18), Freiburg – Basel – Wien 1962; DERS., *Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen*, in: Michael SCHMAUS (Hg.), *Die mündliche Überlieferung*, München 1957, 123–206.

Befähigung zu einem Zeugnis verstanden wurde, das Gott zur Sprache bringt, wie er seinen Weg mit den Menschen geht.

Ein Gewinn dieser Partien besteht darin, dass der latente Gegensatz zwischen Schrift und Tradition, der die Kontroverstheologie des lateinischen Westens lange Zeit kontaminiert hat, aufgelöst wurde. Einerseits ist es gerade die moderne Exegese, die es erlaubt, die Bibel als *traditio scripta* zu sehen, weil der Blick auf die innerbiblischen Entstehungs- und Überlieferungsprozesse den geschriebenen Buchstaben mit dem gelebten Glauben des Gottesvolkes verbindet. Andererseits ist es gerade die ökumenische Theologie, die im Gespräch sowohl mit der Orthodoxie als auch mit dem Protestantismus das *secundum scripturas* – wie vom Apostel Paulus im Auferstehungskapitel 1 Kor 15,3–5 vorgezeichnet – als Wesensbestimmung kirchlicher Tradition erhellt.

Dei Verbum hat allerdings nicht klar genug das traditionskritische Potential der Schriftauslegung herausgearbeitet. Das wäre im 2. Kapitel am Platz gewesen, ist dort aber wegen der dogmatischen Unausgeglichenheiten nicht geschehen. Wenn alles Tradition ist, auch die Schrift, fehlt es an einer kritischen Instanz, um zwischen *der* Tradition, der lebendigen Bezeugung und Praxis des Glaubens im ganzen Volk Gottes, und *den* Traditionen zu unterscheiden, die zwar vor Ort oft den Eindruck des Katholischen prägen, sich aber bei genauerer Betrachtung als nur regionale oder temporäre Bräuche erklären können. Die Kriterien der Unterscheidung können nicht nur durch diachronische und synchronische Vergleiche katholischer Lebenskulturen entwickelt werden, weil dann – bei allen erhellenden Einsichten – die Theologie nur als Kulturwissenschaft, nicht aber als Glaubenswissenschaft agieren würde. Kriterien können, dem katholisch profilierten und ökumenisch kommunizierten Traditionsprinzip folgend, nur der Heiligen Schrift entnommen werden. Wie aber das geschehen kann, muss diskutiert werden.

Es hilft nichts, die Bibel selbst als Ansammlung dogmatisch sinniger Aussagen zu lesen; denn gattungswidrig interpretiert, kann sich die Vielseitigkeit der Heiligen Schrift nur als Vieldeutigkeit darstellen, die nicht den Reichtum der Offenbarung zu erschließen, sondern nur die Unterschiedlichkeit menschlicher Gotteserfahrungen widerzuspiegeln vermag. Deshalb reicht es nicht aus, die Bibel so zu sehen, wie es ein Teil der Ausführungen in Kapitel 2 tut: als inspirierte Niederschrift des Evangeliums (*DV* 7), als Bewahrung der unverfälschten Lehrtradition (*DV* 8), als „heiligen Schatz des Wortes Gottes“ (*DV* 10:

unum verbi Dei sacrum depositum). Vielmehr ist es notwendig, die Statik dieser Bilder für die Dynamik der Offenbarungsgeschichte zu öffnen. Das wird in Kapitel 2 von *Dei Verbum* dort angedeutet, wo gesagt wird, die Heilige Tradition und die Heilige Schrift entspringen „derselben Quelle“ (*DV 9: ex eadem divina scaturigine*), was an dieser Stelle nur das Evangelium meinen kann, das rettende Wort Gottes selbst, und dies so ausgeführt wird, dass nicht die Tradition, sondern nur die Bibel als „Gottes Rede (*locutio Dei*)“ vorgestellt wird (*DV 9*) – allerdings mit dem Hinweis auf ihre Inspiration, die in den großen Traditionen katholischer Theologie, von den Kirchenvätern angefangen, jedoch nie als exklusive, sondern als positive Bestimmung gedacht war.

Entfaltet wird die offenbarungstheologisch aufgeschlossene Schrift-Theologie aber erst im 6. Kapitel der Konstitution. Zur Vorbereitung bildeten Alois Grillmeier, Otto Semmelroth und Joseph Ratzinger ein Redaktionsteam. Dort ist der in Kapitel 2 nur angedeutete Kommunikationsgedanke entfaltet: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf“ (*DV 21: In sacris enim libris Pater qui in caelis est filiis suis peramanter occurrit et cum eis sermonem confert*). Im selben Paragraphen ist auch ausgeführt, was in Kapitel 2 fehlt: wie theologische Kriterien der Unterscheidung zu finden sind, ohne die auch das Lehramt sein *charisma veritatis* nicht entwickeln kann. In *Dei Verbum 21* heißt es: „Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren“ (*Omnis ergo praedicatio ecclesiastica sicut ipsa religio christiana Sacra Scriptura nutriatur et regatur oportet*). Das „Nähren“ passt zum konstruktiven, das „Regulieren“ zum kritischen Beitrag der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung. Nicht ganz so deutlich hatte es im Satz zuvor über die Bibel in der Kirche geheißen: „In ihnen zusammen mit der Heiligen Überlieferung sah sie immer und sieht sie die höchste Richtschnur ihres Glaubens, weil sie, von Gott eingegeben und ein für alle Male niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen“ (*Eas una cum Sacra Traditione semper ut supremam fidei suae regulam habuit et habet, cum a Deo inspiratae et semel pro semper litteris consignatae, verbum ipsius Dei immutabiliter impertiant, atque in verbis Prophetarum Apostolorumque vocem Spiritus Sancti personare faciant*). Der Kommentator Joseph Ratzinger weist zwar darauf hin,

dass er eine schärfere Formulierung vorgezogen hätte, dass die Schrift alle kirchliche Lehre und Praxis beurteile und beherrsche (*judicare et regere*), weil dadurch das berechtigte Anliegen der Reformation aufgenommen und dem schillernden *una cum Sacra Traditione* mehr Präzision verliehen worden wäre.²⁴ Aber entscheidend ist, dass nicht idealistisch, sondern historisch und nicht doktrinalistisch, sondern personal gedacht wird. Dadurch kommt die „Achsenzeit“ (Karl Jaspers)²⁵ der Geschichte Israels und der Kirche in den Blick, die sich von der Geschichte Jesu her erschließt.

In diesem Kontext ist die Bibel nicht die letzte Instanz kirchlicher Lehre, aber die erste Zeugin des Glaubens, an dem alle späteren Zeiten Maß zu nehmen haben – nicht um sich in ihre eigene Vergangenheit zu vergraben, sondern um die Zeitzeichen vom Zeitgeist, Traditionalismus von Tradition und Meinung von Wahrheit unterscheiden zu können. Die Bibel setzt die Maßstäbe, weil Gott in der Geschichte, die sie erzählt, so handelt, dass er alle Zeit und Ewigkeit umgreift.

III. Theologische Exegese im Fokus des Konzils

Im 3. Kapitel von *Dei Verbum* werden die Inspiration und Auslegung der Heiligen Schrift behandelt. Hier rückt die Bibelwissenschaft in eine Schlüsselrolle.

In *Dei Verbum* 12 werden der Exegese zwei wesentliche Aufgaben zugewiesen. Sie solle erstens „die Aussageabsicht der Hagiographen“ erforschen (*ad hagiographorum intentionem eruendam*). Ganz in der Linie von *Providentissimus Deus* und *Divino afflante spiritu*, aber ohne Hinweis auf virtuelle oder reale Limitierungen durch das Lehramt werden die Exegeten ermuntert, zu diesem Zweck alle nützlichen Methoden der historischen Recherche und philologischen Analyse zu gebrauchen. Genannt werden die Analyse der „Situation“ (*in determinatis adiunctis*), die „Bedingungen“ der „Zeit und Kultur“ (*pro sui temporis et suae culturae condicione*), die „vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen“ (*ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vige-bant*) und die „Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren“ (*illo aevo in mutuo hominum commercio passim adhi-*

²⁴ RATZINGER, Kommentar (s. Anm. 2), 573.

²⁵ Karl JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1949.

beri). Besonders wird die damals aktuelle Gattungskritik erwähnt: „Denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen“ (*Aliter enim atque aliter veritas in textibus vario modo historicis, vel propheticis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et exprimitur*).

Die Exegese solle aber auch zweitens „mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift“ achten (*non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae*). Diese Aufgabe wird mit der Inspiration nicht nur der Bibel, sondern auch guter Auslegung begründet, weil „die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben ist, gelesen und ausgelegt werden soll“ (*cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit*). Wie diese Aufgabe exegetisch zu lösen ist, bleibt allerdings im Konzilstext offen. Vor dem konventionellen Hinweis auf den lehramtlichen Vorbehalt autoritativer Schriftinterpretation, mit dem der Passus schließt, werden lediglich zwei Kriterien genannt: die „Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens“ (*ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei*). Status, Grund und Wirkung beider Kriterien werden allerdings nicht reflektiert. Deshalb werden sie oft als sachfremd angesehen. Allerdings ist sowohl die *analogia fidei* als auch die Einbindung der Schriftexegese in die lebendige Glaubensüberlieferung der Kirche ein paulinisches Prinzip der Hermeneutik: Das eine gehört zum Charisma der Prophetie (Röm 12,6), das andere zur theologischen Charakteristik des Apostolates (1 Kor 15,1–11).²⁶

Die offene Begrifflichkeit ist nicht der einzige Grund, weshalb die beiden Teile von *Dei Verbum* 12 oft als Widerspruch gesehen werden, und zwar sowohl auf Seiten derjenigen, die der historisch-kritischen Exegese mit tiefer Skepsis gegenüberstehen, weil sie die theologische Substanz der Bibel zersetze, als auch auf Seiten derjenigen, die das kirchliche Einheitsdenken unter Ideologieverdacht stellen. Die Diskussion wird weiter belastet, wenn der erste Teil mit der Hermeneutik historisch-kritischer, der zweite mit der Hermeneutik kanonischer Exegese gleichgesetzt wird. Beides ist eine optische Täuschung.

Dei Verbum hat nicht einfach die historisch-kritische Exegese adaptiert. Denn *die* historisch-kritische Exegese gibt es gar nicht.

²⁶ Vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.

Was als historisch-kritische Exegese diskutiert wird, ist vielmehr ein hermeneutisches Projekt der Neuzeit, das den ursprünglichen Schriftsinn vom Traditionssinn unterscheiden will und deshalb in großer Flexibilität eine Vielzahl von philologischen, historischen, soziologischen Methoden akzentuiert und integriert. Das Zweite Vatikanische Konzil hat weder die liberale Theologie des deutschen Protestantismus, die im 19. Jahrhundert Konjunktur hatte, nachvollzogen, noch die Entmythologisierungshermeneutik der existentialen Theologie integriert, die Mitte des 20. Jahrhunderts dominierte; sie hat sich weder auf den subkutanen Positivismus der religionsgeschichtlichen Schule noch auf den damals modernen Idealismus der Leben-Jesu-Forschung eingelassen. Das Konzil hat vielmehr – auf dem damaligen Stand – alle Forschungsmethoden affirmiert, die geeignet scheinen, die originäre Botschaft der Propheten und Apostel zu erkennen, die sie zu ihrer Zeit an ihrem Ort in ihrer Sprache ausgedrückt haben.

Dei Verbum hat auch nicht einfach die kanonische Exegese antizipiert. Denn auch *die* kanonische Exegese gibt es nicht. Vielmehr stehen einander methodische Optionen wie der Primat der Synchronie vor der Diachronie, einleitungswissenschaftliche Forschungen zur Kompositionsgeschichte des Kanons und hermeneutische Positionen gegenüber, die theologische Orientierung durch die Exegese des kanonisch gewordenen Endtextes suchen; die sind allerdings teils einem reformatorischen *sola scriptura* verpflichtet, das die Biblische Theologie zur einzig wahren Dogmatik erklären will;²⁷ teils verbinden sie zwar das Gottesvolk als ideale Lesegemeinde mit der Entstehung der Schrift selbst,²⁸ unterlaufen darin aber das Gegenüber von Schrift und Kirche. Für das II. Vatikanum ist hingegen die Einheit der Schrift weder aus der Kohärenz der Lehrgehalte noch aus der Funktionalität für die Einheit des Gottesvolkes abzuleiten, sondern aus dem gemeinsamen Bezug auf das Wort Gottes; deshalb motiviert es eine Methode, die den Heiligen Geist des Verstehens mit dem Buchstaben des Bibeltextes korreliert.

Daraus erklärt sich, dass nicht erst der zweite Teil der Aufgabenstellung, die Suche nach der Einheit der Schrift, darauf aus ist, die

²⁷ Vgl. Brevard S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London – Philadelphia 1992.

²⁸ James A. SANDERS, *Torah and Canon*, Philadelphia 1984; DERS., *Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism*, Philadelphia 1984; DERS., *From Sacred Story to Sacred Text*, Philadelphia 1987.

Exegese zur Theologie zu machen, sondern bereits der erste Teil, der nach den Intentionen der biblischen Autoren fragt und unter den heutigen Bedingungen auch die Suche nach der *receptio lectoris* und dem *sensus textus* umschließt. Hans Urs von Balthasar hat die theologische Bedeutung der philologischen und historischen Methodik in der Bibelexegese christologisch erklärt: Aufgrund der Inkarnation des Logos müsse „die Sprache des Fleisches“ lernen²⁹, wer das Wort Gottes hören und verstehen wolle. Die Alternative wäre Gnosis. Die theologische Bedeutung, die dem Zugang der Bibelwissenschaft auf die Texte und die ihnen eingeschriebene Geschichte eignet, besteht darin, dass sie den theologischen Gehalt, damit aber auch den theologischen Reichtum der originären Zeugnisse zu bestimmen, ihre Korrelationen mit der formativen Geschichte Israels wie der Kirche zu erhellen und die Bindung der Botschaft an die Boten zu erklären vermag.³⁰ Dieser personale und ekklesiale Zug ist aber dem Offenbarungsgeschehen selbst abgelesen, wie es in Jesus Christus kulminiert. Er kann nur durch eine Exegese erkannt werden, die historisch in dem Sinn ist, dass sie die Geschichte als Ort des Glaubens identifiziert, und kritisch in dem Sinn, dass sie – wie Paulus es kreuzestheologisch ausformuliert hat – die skandalöse Bindung des ewigen Lebens an die Kontingenz der Leidensgeschichte gegen jede Schriftgelehrsamkeit und Weisheit dieser Welt geltend macht. Die Theologie, die durch das Studium der Heiligen Schrift beseelt wird, ist nicht ein kohärentes System von Ideen über Gott, sondern die Reflexion der Beziehungen von Wahrheit und Person, die christologisch begründet ist. Die Exegese ist im

²⁹ Hans Urs von BALTHASAR, *Theologik, vol. II: Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 225–255.

³⁰ Das habe ich in einer Reihe von Beiträgen genauer zu begründen versucht: *Geschichtlicher Text und Heilige Schrift. Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese*, in: Thomas STERNBERG (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg – Basel – Wien 1992, 73–130; *Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Schriftauslegung*, in: *Theologie und Glaube* 80 (1992) 27–59; *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in: Wolfhart PANNENBERG – Theodor SCHNEIDER (Hg.), *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* (Dialog der Kirchen 9), Göttingen – Freiburg u. a. 1995, 72–121; *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu den Voraussetzungen und Zielen der neutestamentlichen Exegese*, in: *New Testament Studies* 42 (1996) 161–184; *Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn*, in: *Theologie und Philosophie* 80 (2005) 490–516.

ersten Teil ihrer Aufgabenstellung so weit und so sehr Theologie, wie die biblischen Autoren, Texte und Leser selbst die Gottesfrage stellen und beantworten. Das ist die „erste Theologie“³¹, weil das Dogma seinen Anfang nicht selbst setzen kann, sondern in der Geschichte Gottes mit den Menschen suchen muss, die zuerst und durch Jesus prägend von der Bibel bezeugt wird.

Andererseits erklärt sich aus dem biblischen Ansatz der Offenbarungstheologie, dass die Suche nach der Einheit der Schrift nicht zu einem hermeneutischen Revisionismus führen darf, der den „Durchbruch des historischen Denkens“³² wieder zuzumauern versucht, sondern im Gegenteil die Einzelexegese für eine biblisch-theologische Gesamtschau öffnen soll. Denn zum einen gehört die fundamentaltheologische Frage nach dem Realitätsbezug des Glaubens zur Apologie der Hoffnung (1 Petr 3,15), die heute nur durch die kompetente Anwendung naturwissenschaftlicher wie historischer Methoden und durch die kritische Reflexion ihrer Grenzen geleistet werden kann. Zum anderen trägt die Bibel die Spuren ihrer geschichtlichen Entstehung unauslöschlich an sich. Sie ist von einem Netz von Angaben zu Autoren und Adressaten, Zeiten und Orten, Gattungen und Intentionen durchzogen.³³ Die historisch-kritische Exegese hat zwar gezeigt, dass keineswegs alle diese Angaben ein Echtheitszertifikat erhalten können; aber die literaturwissenschaftliche Exegese hat zwischen idealen und realen Autoren und Adressaten, literarischen und historischen Zeiten und Orten, zwischen originären und nachgeahmten Gattungen, zwischen fiktiven und faktualen Erzählungen zu unterscheiden gelehrt. Dadurch wird die kanonische Entstehungsgeschichte der Bibel selbst zu einem theologischen Faktor, der desto klarer die Interpretationsrichtung weist, je kritischer die historische Referenz geprüft und desto genauer die literarische Machart erforscht wird.

Das hat erhebliche Folgen. Die Komposition von *Dei Verbum* 12 erweist sich als aufschlussreich und sachgerecht. Der Weg der theologischen Exegese führt zuerst zu den biblischen Texten in ihren Si-

³¹ Vgl. Peter HOFMANN, *Die Bibel ist die erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz*, Paderborn u.a 2008.

³² Vgl. Peter HÜNERMANN, *Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Graf Paul Yorck von Wartenburg. Ihr Weg und ihre Weisung für die Theologie*, Freiburg 1967.

³³ Dem Nachweis sollte meine Monographie dienen: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons?* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2008.

tuationen und dann zur Frage nach der Einheit der Schrift; denn die Bibel ist ein genuiner Plural. Die Einheit der Schrift ist nicht die einer uniformen Lehre, sondern einer großen Erzählung, die Gottes Geschichte mit den Menschen so erschließt, dass sie jederzeit in ihrer Aktualität erkannt werden kann. Deshalb kann die Einheit der Schrift die Vielzahl der Positionen und Perspektiven, die Zweiheit der Testamente und die lange Zeit ihrer Entstehung nicht relativieren, aber kommunizieren. Dadurch entsteht ein breites Panorama biblisch-theologischer Ansichten und Einsichten, das in das Licht der Offenbarung Gottes getaucht ist und den Hintergrund jeder Lebensform- und Lehrgestalt des Glaubens bildet, vor dem sich neue Erfahrungen, neue Ansichten und Einsichten abheben und als Aktualisierungen des Evangeliums identifiziert werden können. In diesem Panorama kann die Exegese im Vergleich die Relativität einzelner Positionen mit ihrer perspektivischen Zentriertheit auf das Wort Gottes vermitteln. Das ist ihr theologisches Charisma.

In dieser Richtung denkt auch das postsynodale Schreiben *Verbum Domini*³⁴. Nachdem es auf der Weltbischofssynode 2008 über das „Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ aus vielen Mündern harsche Kritik an der historisch-kritischen Exegese gegeben hatte, weil sie die Bibel in Einzelteile zerlege und den Glauben der Kirche an den Rationalismus ausliefere, muss es als Gewinn betrachtet werden, dass bei aller Liebe zur *lectio divina* die grundlegende Arbeit der Bibelwissenschaft zur Erstellung und Erschließung der Texte gewürdigt wird. Auf eine kurze Formel gebracht, lautet die Losung, die von einer Intervention des Papstes vorformuliert worden war: Die historisch-kritische Exegese ist notwendig, aber nicht hinreichend. Sie ist theologisch notwendig, weil die Bibel „Gotteswort in Menschenwort“ ist, wie *Dei Verbum* im Anschluss an Augustinus (*De Civitate Dei* XVII 6,2) formuliert; nüchterner betrachtet: weil sie ein Textbuch ist, das als historisches Glaubenszeugnis erschlossen werden will und deshalb immer *state of the art* untersucht werden muss, also

³⁴ Nachapostolisches Schreiben *Verbum Domini* von PAPST BENEDIKT XVI. über das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche (30. September 2010) (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 187), Bonn 2010; zur Diskussion vgl. Scott W. HAHN (Hg.), *For the Sake of our Salvation. The Truth and Humility of God's Word* (Letter and Spirit 6), Steubenville 2010; Ernesto 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.

auf der Höhe der geschichts- und literaturwissenschaftlichen Forschung. Die historisch-kritische Exegese ist aber theologisch nicht hinreichend, weil sie zum einen die Bibel nur als Buch der Vergangenheit, nicht aber auch der Gegenwart und der Zukunft zu lesen vermag, und weil sie auf Kategorien der Urteilsbildung angewiesen ist, die mit der Gleichartigkeit aller Ereignisse rechnen, nicht aber mit dem unvergleichlich Neuen, das im Evangelium von Anfang an den Puls der Theologie schlagen lässt.

Verbum Domini hat dafür plädiert, den hermeneutischen Radius der Exegese über die historische Kritik auszuweiten, aber sich kluge Zurückhaltung auferlegt, eine bestimmte Art der Ergänzung oder Vertiefung festzulegen. Hält man an der grundlegenden Bedeutung der Textauslegung fest, kann die methodische Ausweitung nur diejenigen Richtungen verfolgen, die von den biblischen Texten selbst über die lange Strecke ihrer Entstehung und die breite Skala ihrer Formen gebahnt werden und durch die historisch-philologische Methode grundlegend erschlossen werden. Diese theologischen Richtungen sind vom Apostel Paulus klar erkannt worden, sowohl im Blick auf die Heilige Schrift Israels (Röm 15,4f.) als auch im Blick auf seine eigenen Briefe als schriftliche Verkündigung des Evangeliums (Röm 15,14 ff.). Wesentlich sind der Aufbau der Kirche und die Freiheit des Glaubens, die Liebe zu Gott und das Bekenntnis zu Jesus, der Dienst an den Armen und die Hoffnung auf Vollendung. In dieser Richtung verläuft der exegetische Weg, Geist und Buchstaben so zu vermitteln, dass die Geschichte der Menschen mit Gott nicht ausgehebelt, sondern eingeordnet wird: auf das Reich Gottes hin.

IV. Schriftgemäße Theologie als Option des Konzils

Wenn die Exegese dadurch sich als Theologie ausarbeitet, dass sie mit der Frage nach der Aktualität des Gotteswortes das Echo des Gespräches zwischen Gott und den Menschen in der prägenden Anfangszeit des Gottesvolkes hörbar macht und sich darin von den menschlichen Bezeugungen dieses Gotteswortes in der biblischen Zeit dahin führen lässt, mit den Augen des Herzens (Eph 1,18), wie das Evangelium es füllt, die Spuren des Geistes in der Geschichte der Menschen zu erkennen, fragt sich, wie die Theologie als Ganze mit der philosophisch validen Systematik, die sie braucht, an der Heiligen Schrift sich orientieren und zu ihrem Verständnis beitragen kann.

Klar ist von vornherein, dass sie weder zu verdoppeln braucht, was die Exegese sagt, noch eine spezielle Methode der Schriftauslegung kreieren könnte, die sich von der exegetischen unterscheidet; denn das erste machte sie überflüssig, das zweite unwissenschaftlich. Klar ist weiterhin, dass nicht eine Systematisierung exegetischer Forschung das Ziel sein kann, wenn darunter eine Abstraktion von der Konkrektion des in der Bibel erzählten, bekannten und besprochenen Glaubens gemeint sein sollte; denn dann würde die Gottesgeschichte des Alten und Neuen Testaments als Teil eines Denksystems verarbeitet und nicht umgekehrt das Denken von dem angeregt, was das Evangelium aus der Offenbarung Gottes heraus durch das Medium der Heiligen Schrift in der Geschichte zu verstehen gibt. Klar ist auch, dass die Systematik für eine Theorie der Exegese erforderlich ist; ohne eine philosophische und systematisch-theologische Vorarbeit ist die Bibelwissenschaft nicht in der Lage, klare Fragen zu stellen, Methoden zu entwickeln und Ergebnisse zu sichern.³⁵ Denn der Begriff der Geschichte und des Textes, der Auslegung und der Methode, des Verstehens und der Interpretation, der Erkenntnis und der Wissenschaft sind alles andere als selbstverständlich, sondern bedürfen genauer Reflexion, die von der Exegese entweder selbst anzustellen ist (was sie zu einer eigenen Systematik führt) oder aus der Systematik importiert werden muss.

Schwieriger ist es hingegen, den Beitrag zu bestimmen, den die Systematische Theologie in der Schriftauslegung zur Orientierung des Glaubens und der kirchlichen Lehre an der Heiligen Schrift beitragen kann. Verschiedene Modelle werden erprobt.³⁶

Ein erster Typ will das Postulat von *Optatam totius*, die Erschließung eines Themas sei mit der Bibel zu beginnen, dadurch einlösen, dass er nicht wie die alte Schule nach *dicta probantia* fragt, sondern –

³⁵ Die Antwort auf die Frage, ob dies in Methodenbüchern geschieht oder nicht und wenn ja, wie, bildet ein Qualitätsmerkmal. Unter dieser Rücksicht lassen sich kritisch vergleichen: Udo SCHNELLE, *Einführung in die neutestamentliche Exegese* (UTB 1253), Göttingen 2005; Martin EBNER – Bernhard HEININGER, *Exegese des Neuen Testaments. Ein Arbeitsbuch für Lehre und Praxis* (UTB 2677), Paderborn 2008; Wilhelm EGGER – Peter WICK, *Methodenlehre zum Neuen Testament*. Neuausgabe, Freiburg – Basel – Wien 2011; Uwe BECKER, *Exegese des Alten Testaments. Ein Methoden- und Arbeitsbuch*, Tübingen 2011.

³⁶ Vgl. Thomas SÖDING, *Exegese und Theologie Spannungen und Widersprüche. Kohärenzen und Konvergenzen aus katholischer Perspektive*, in: *Theologische Revue* 99 (2003) 1–17.

wie Peter Hünermann³⁷ – im Zuge eines dogmengeschichtlichen Entwurfes als erstes Kapitel eine Art biblische Theologie vorsieht, die als Ausgangspunkt einer theologischen Entwicklung gesehen wird, die ihrer eigenen Logik folgt und meist in der Neuzeit zur vorläufigen Vollendung gelangt. Auf evangelischer Seite gehen die Protagonisten des Neoprottestantismus – wie Christoph Schwöbel³⁸ – einen ähnlichen Weg, wenn sie erst die von Schleiermacher gedeutete Neuzeit als Epoche erkennen, in der die biblische Freiheitstheologie durch den aufgeklärten Subjektivismus zur Erkenntnis ihrer selbst gekommen sei. In diesem Modell wird zwar die Kreativität der Theologie geachtet, die im biblischen Zeugnis des Geistes begründet ist (Joh 16,12), aber die kriterielle Funktion der Heiligen Schrift nicht reflexiv eingeholt.

Ein zweiter Typ will die Orientierung der Theologie an der Schrift dadurch einholen, dass er mit der historisch-kritischen Exegese paktiert und nur das für die Gegenwart als dogmatisch verantwortbar erklärt, was die Prüfung durch die neuzeitliche Rationalität und ihr Weltbild besteht. Auf katholischer Seite ist die Dogmatik von Otto Hermann Pesch ein aktuelles Beispiel³⁹, auf evangelischer Seite, vom Neuen Testament selbst herkommend und um einiges undialektischer, Werner Zager⁴⁰. In diesem Modell wird die Kommunikationsfähigkeit des Glaubens, die in der paulinischen Weisheitstheologie ihren profiliertesten Ausdruck gewonnen hat, hochgehalten; aber die Abhängigkeit von den philosophischen Voraussetzungen und Grenzen historischer Kritik ist hoch; sie muss überwunden werden, damit die Biblischen Theologien überhaupt als sie selbst erscheinen können.

Ein dritter Typ treibt selbst Exegese. Zur klassischen Moderne gehören die Arbeiten von Karl Barth⁴¹ und Hans Urs von Balthasar⁴².

³⁷ Peter HÜNERMANN, *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994; DERS., *Offenbarung Gottes in der Zeit. Prolegomena zur Christologie*, Münster 1989.

³⁸ Christoph SCHWÖBEL, *Christlicher Glaube im Pluralismus. Studien zu einer Theologie der Kultur*, Tübingen 2003; DERS., *Gott im Gespräch. Theologische Studien zur Gegenwartsdeutung*, Tübingen 2011.

³⁹ Otto Hermann PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung I–II*, Ostfildern 2008/2010.

⁴⁰ Werner ZAGER, *Jesus aus Nazareth – Lehrer und Prophet. Auf dem Weg zu einer liberalen Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2007.

⁴¹ Karl BARTH, *Kirchliche Dogmatik. Erster Band: Die Lehre vom Wort Gottes*, 2. Halbband, Zürich 1948, 505–598 (§ 19).

⁴² Hans Urs von BALTHASAR *Theodramatik*, vol. II/2: *Die Personen in Christus*, Einsiedeln 1978, 53–135.

Beide verstehen Theologie wesentlich als Schriftauslegung; beide lassen sich jedoch nicht radikal auf die historische Kritik ein, sondern entwickeln auf verschiedene Weise eine eigene Methode, die der Konzentration auf Gottes Wort dient, aber die Geschichtlichkeit der Bibel nicht systematisch erschließt.⁴³

Will man allerdings die genuinen Arbeitsgebiete der Systematischen Theologie erschließen, kann man sich nicht nur auf einen der drei Typen festlegen. Fundamentaltheologie, Moralthologie und Dogmatik haben genuine Zugänge zur Schrift und genuine Unterschiede zur Exegese. Das ermöglicht ein konstruktives Gespräch, das zu einer schriftgemäßen Theologie führen kann. Die Fundamentaltheologie muss vom Schöpfungsgedanken bis zur Erlösungshoffnung und von den Wundern bis zur Auferstehung den Wirklichkeitsbezug dessen reflektieren, was die biblischen Texte bezeugen, und braucht zwar die exegetische Erschließung, um überhaupt erkennen zu können, worum es geht, muss dann aber alles auf den Dialog mit der heutigen Wissenschaft setzen, um die Wahrheit des Evangeliums bewahren zu können. Die Moralthologie wird durch die Heilige Schrift nicht in die Welt einer jüdischen resp. christlichen Sondermoral geführt, sondern zum Koordinatensystem einer Ethik, die im Namen des einen Gottes Universalität beansprucht; sie kann deshalb der Heiligen Schrift nicht in erster Linie Normen materialer Ethik entnehmen, aber die entscheidenden Hinweise zum theologischen Ort der Ethik, zu ihrer anthropologischen Fundierung und zur Verbindung

⁴³ Einen eigenen Weg gehen zwei ambitionierte andere Arbeiten zur Jesusforschung. Joseph RATZINGER / BENEDIKT XVI. (*Jesus von Nazareth, vol. I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg – Basel – Wien 2007; *vol. II: Vom Einzug in Jerusalem bis zur Auferstehung*, Freiburg – Basel – Wien 2011) ist zwar kritisch gegenüber vielen Mehrheitsmeinungen der Exegese, lässt sich aber auf die Bedingungen der Textauslegung ein und gewinnt theologische Orientierung dadurch, dass er das, was als Textsinn identifiziert wird, in einen Wahrheitsdiskurs transformiert und historisch plausibilisiert, hat aber mit dem Vorwurf zu kämpfen, um der theologischen Substantiierung willen die historisch-philologische Differenzierung zu relativieren. Joachim RINGLEBEN (*Jesus. Ein Versuch zu begreifen*, Tübingen 2008) legt eine Exegese des Markusevangeliums und seiner synoptischen Nachbarn vor, die das Menschsein Jesu anhand seiner erzählten Geschichte so begreifen soll, dass er nur von Gott her verstanden werden kann, wie Gott nur vom Menschen Jesus her zu verstehen ist, muss aber die Orientierung an der Evangelienform vor der historischen Kritik rechtfertigen, die gerade sie in Frage stellt, und das Erzählen als eine genuine Form der Christologie ins Verhältnis zum Begreifen setzen.

von Moralität und Spiritualität; schriftgemäß ist die Moraltheologie also gerade dann, wenn sie die Universalisierbarkeit und Konkretion ethischen Urteilens und Handelns erhellt. Die Dogmatik steht im Lichte des Konzils vor einer doppelten Herausforderung, was ihr Verhältnis zur Heiligen Schrift und zur Exegese betrifft. Zum einen trägt sie zur Unterscheidung von Schrift und Tradition dadurch bei, dass sie das Dogma als Dogma erklärt, also nicht als Repetition, sondern als Transformation und Amplifikation biblischer Theologie; zum anderen ist sie herausgefordert, die theologischen Zeugnisse der Tradition als Vergegenwärtigungen, Sicherungen, Klärungen und Vertiefungen des biblischen Gotteszeugnisses zu erklären; das aber kann sie nur, wenn sie jeweils reflektiert, welche biblischen Positionen aufgenommen und verbunden, welche aber übergangen und abgekoppelt worden sind. Selbst in der Ökumene ist dies jedoch weitgehend Zukunftsmusik.

V. Theologische Schriftauslegung in der Welt der Wissenschaft

John Henry Newman hat 1873 in seiner Schrift über die *Idee der Universität*, ins Deutsche übersetzt durch Edith Stein, erklärt, die Theologie gehöre von Haus aus an die Universität, weil sie das „System der Wahrheiten, die uns von Gott bekannt sind“, analysiert.⁴⁴ Indem sie dieses System erforsche, spiegele sie nicht nur die Tradition des Glaubens, sondern erhelle als Theologie die Voraussetzung aller Wissenschaft; denn jede Wissenschaft werde von der Frage umgetrieben, weshalb etwas ist und nicht vielmehr nichts, weshalb es Erkenntnis geben kann und nicht nur Zufall und weshalb es Sinn macht, zu forschen, und nicht vielmehr sinnlos ist. Umgekehrt, so Newman, sei die Theologie in der Universität bestens aufgehoben, weil sie hier den Glauben mit dem Zweifel, das Wissen mit der Skepsis, die Überzeugung mit der Kritik konfrontiert finde; in der Neuzeit durch die Naturwissenschaften und den Positivismus mehr herausgefordert denn je, sie selbst zu sein. „Den einen großen Vorteil hat ein Zeitalter, in dem der Unglaube ausgesprochen wird: dass auch der Glaube aus-

⁴⁴ John Henry NEWMAN, *The Idea of a University* (1873). *The Integral Text unabridged*, Dublin ²2010; deutsch: *Die Idee der Universität*, übersetzt von Edith STEIN (ESGA 21), Freiburg – Basel – Wien 2004, 62.

gesprochen werden kann, dass, wo der Irrtum die Wahrheit angreift, auch die Wahrheit den Irrtum angreifen kann.“⁴⁵

Mit dieser klugen Beobachtung ist allerdings die Frage noch nicht beantwortet, wie sich die Theologie gerade dadurch, dass sie vom Studium der Heiligen Schrift beseelt wird, als Wissenschaft etablieren kann und was sie gerade in dieser Orientierung aus dem Dialog der Wissenschaften nicht nur als Herausforderung, sondern auch als Hilfe gewinnt, weil Wahrheit und Irrtum nicht immer so klar hüben und drüben auszumachen sind. Es reicht vielleicht aus wissenschaftspolitischen, aber nicht aus theologischen Gründen, dass unter allen theologischen Teildisziplinen die exegetischen neben den historischen Fächern die allergeringsten Akzeptanzprobleme haben, weil ihr historischer Ehrgeiz und ihr philologischer Eros allgemein anerkannt sind und stilbildend gewirkt haben. Es reicht aus kulturwissenschaftlichen, aber nicht aus theologischen Gründen, dass die Bibel *das* große Buch der Menschheit ist, das in der Kirche und weit über sie hinaus einen so nachhaltigen Einfluss ausgeübt hat, dass sich im Orient und Okzident kaum jemand dem entziehen kann.

Theologisch entscheidend ist vielmehr der Begriff der Theologie selbst, der im Bild von der „Seele“ zum Ausdruck kommt. Unideologischer kann keine Wissenschaft begründet werden, inspirierter auch nicht. Die Basis der theologischen Wissenschaft wird klar benannt; ihre Methode wird deutlich; ihr *spirit* wird spürbar. Nur „beseelt“ kann die Theologie Wissenschaft sein, so wie eine seelenlose Wissenschaft ein Widerspruch in sich wäre: reine Mache, hätte Heidegger sagen können.

Eine durch Schriftauslegung „beseelte Theologie“ muss den öffentlichen Dialog der Wissenschaft, den Diskurs, die Kritik suchen, um die Wahrheit suchen zu können, ohne die es keine Wissenschaft gäbe, keine Forschung, keine Lehre. Die Theologie, an der Universität betrieben, wahrt die Kirche davor, eine Sonderlehre und nicht die Wahrheit für alle im Dienst an der Welt zu vertreten. Die Exegese hat mit ihrer gewachsenen Interdisziplinarität keine Monopolstellung, bezieht aber einen Vorposten. Der Text der Bibel ist nicht im Giftschränk versteckt, sondern steht vor aller Augen; die Auskunftspflicht der Theologie und der universitären Wissenschaft gegenüber einem breiten Publikum, das ebenso engagiert und interessiert wie kritisch ist, ist in kaum einer Disziplin größer als in der Exegese. Orientierung an

⁴⁵ NEWMAN, Die Idee der Universität (s. Anm. 44), 320.

der Schrift heißt Orientierung am Geist der Wahrheit (Joh 14,17; 15,26; 16,13), der die Theologie Israels für die Gegenwart erschließt und die Erinnerung Jesu ins Herz schreibt. Dieser Geist ist nicht den Experten vorbehalten, aber die theologische Wissenschaft ist dazu da, ihn im Licht des Evangeliums zu erkennen, zu klären und zu fördern.

Dass das Zweite Vatikanische Konzil – wenngleich unter Schwierigkeiten – vom Buchstaben der Schrift zum Geist des Glaubens gewiesen hat, macht es zu einem Meilenstein der biblischen Wirkungsgeschichte in der Neuzeit und *Dei Verbum* – bei allen Schwächen – zu einem theologischen Schlüsseldokument des Konzils.