

IS PATRISTIC EXEGESIS STILL TOPICAL? SOME ASPECTS OF JUSTIFICATION.

Vortrag gehalten in Rom am 6. Juni 1998.

In der Ausgabe vom 5. Mai (1998) berichtet die Süddeutsche Zeitung, die historisch-kritische Exegese habe den 52 Jahre alten Göttinger evangelischen Theologen Gerd Lüdemann an die Grenze des Glaubens, das heißt: in den Unglauben, geführt wie einst Albert Schweitzer und viele andere Theologen in den letzten Jahrzehnten. Lüdemann berufe sich dabei auf seine exegetischen Forschungen. Er begründe seine neuerliche Ablehnung des Christentums mit seiner Verpflichtung zur Rationalität und erkläre, seine Wissenschaft habe ihm gezeigt, daß nur 20 % der überlieferten Jesusworte echt seien und daß das Christentum historisch auf extrem schwachen Beinen stehe. Das wüßten im Grunde alle Theologen, sie gäben es jedoch nicht zu¹. Ein bezeichnender Vorgang.

Man wird nicht sagen können, daß die historisch-kritische Exegese geradewegs in den Unglauben führt, wie viele meinen. Sie ist keineswegs fragwürdig in sich. Aber sie wird fragwürdig, wenn sie sich verabsolutiert. Es ist nicht zu bestreiten: Der historisch-kritischen Exegese kommt ein entscheidender Platz in der Auslegung der Heiligen Schrift zu. Denn die Bibel ist auch menschliches Wort. Sie ist auch ein literarisches Dokument der Geistesgeschichte der Menschheit. Aber - sie ist mehr als das. Daher entgehen der historisch-kritischen Exegese wichtige Fakten im Blick auf die Entstehung der Kirche und des Neuen Testaments. Darum kann sie viele Glaubensrealitäten nicht entdecken. Der historisch-kritischen Exegese kommt der Wortsinn der Heiligen Schrift zu, sie beschäftigt sich mit der Heiligen Schrift auf der Basis der natürlichen Vernunft. Dabei entzieht sich ihr indessen der größere Zusammenhang der konkreten Aussagen. Berücksichtigt sie das nicht, so kommt sie leicht in Aporien, so ist ihr die Heilige Schrift am Ende nur noch ein Arsenal von Trostworten und lebensmäßigen Orientierungshilfen, die man ebensogut auch anderswo finden kann. Man kann das Problem vielleicht so formulieren: Mit der historisch-kritischen Methode kann man in die Schrift hineinkommen, nicht aber in ihr verbleiben. Das demonstriert nicht nur die Biographie des oben genannten Exegeten Lüdemann². Schon früh hat der russische Religionsphilosoph Wladimir Solowjew die Krise einer sich verabsolutierenden historisch-kritischen Exegese beschworen, wenn er in seiner Geschichte vom Antichrist den endzeitlichen Gegenspieler des Erlösers als einen berühmten Exegeten einführt, der den Doktor der Bibelwissenschaften in Tübingen erworben hat³. Bedeutende Anzeichen der hier obwaltenden Krise sind die immer neuen Formen der Auslegung der Bibel, die man auf dieser Grundlage geschaffen hat, die sich immer mehr vom Text entfernen.

Die historisch-kritische Exegese versteht sich rein religionsgeschichtlich. Sie betrachtet die Heilige Schrift lediglich mit den Augen des Philologen und des Historikers. In diesem Sinn will sie den Literalsinn erheben. Damit kann sie jedoch nur das Fundament legen. Tiefer dringt der

1M. Drobinski, Theologe ohne Glauben. Das Grab voll, die Krippe leer, in: Süddeutsche Zeitung vom 5. Mai 1998 (Nr. 102).

2 L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 357 f.

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

Glau-be ein, und breiter ist die Einsicht der gläubigen Vernunft. Erst der Glaube und die gläubige Ver-nunft können den übergeschichtlichen Gehalt der geschichtlichen Ereignisse der Heilsgeschichte erfassen. Die Schrift ist aus dem Glauben geboren, und erst mit dem Glauben kann man in ihr In-neres eintreten⁴. Diese Erkenntnis führt in der Theologie der Gegenwart immer wieder nachhaltig zu dem Ruf nach der geistlichen oder geistigen Schriftauslegung, nach einer theologischen Exegese, nach einer Erneuerung der Erklärung der Bibel im Geiste der Kirchenväter⁵.

Die Frage der Erkenntnis der Offenbarung, die Frage nach dem "an ita ist", wie Thomas von Aquin sich ausdrückt⁶, ist von existentieller Bedeutung für die Kirche, der Weg zu den geoffenbarten übernatürlichen Realitäten, die rechte Interpretation der Heiligen Schrift. Es gilt, daß wir durch das naturgemäß begrenzte menschliche Wort hindurch zu der von Gott intendierten Aussage, zu der transzendenten Wirklichkeit vordringen. Die Erkenntnis der Offenbarung Gottes ist gleichermaßen relevant für den theologischen Fortschritt wie für die Entfaltung der Dogmengeschichte⁷.

Hinsichtlich der Auslegung der Heiligen Schrift kommt der berühmten Stelle 2 Petr 1,16-21 eine Schlüsselstellung zu. Zu Recht hat man sie als die "erste kirchliche Hermeneutik biblischer Texte"⁸ bezeichnet. Sie erklärt, daß das inspirierte Gotteswort nicht eigenmächtig ausgelegt werden darf, sondern gemäß dem Willen Gottes. Für den gläubigen Katholiken wird dieser Wille Gottes sichtbar in der aktuellen Lehrverkündigung der Kirche und in dem Niederschlag, den diese in der Tradition der Kirche gefunden hat, näherhin in dem Zusammenwirken des Lehramtes mit dem "sensus fidelium" und mit der Theologie.⁹

Die Bibel enthält das Wort Gottes, und in all ihren Teilen ist sie inspiriert. In ihrer Gesamtheit ist sie nicht nur das Werk des Hagiographen, gleichzeitig ist sie das Werk Gottes¹⁰. Deshalb können sie historische und linguistische Methoden allein nicht hinreichend erklären¹¹. Die historisch-kritische Methode ist berechtigt und gar notwendig wegen der menschlichen Dimensionen des biblischen Wortes, aber sie hat ihre Grenzen, und sie hat ihre unausgesprochenen Voraussetzungen¹². Daher bedürfen ihre Ergebnisse der Aneignung in einem Akt des Glaubens an das

4Ebd., 44.

5W. Kasper, Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. Frankemölle, K. Kertelge, Hrsg., Vom Urchristentum zu Jesus, FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 508-526; L. Scheffczyk (Anm.), 345-368; K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner, Hrsg., Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 77-79.

6Thomas von Aquin, Quodlibetales IV, q.9, a.18.

7A. Kolping, Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, in: A. Kolping, Kirche - die komplexe Realität. Eine Auswahl von Aufsätzen, Münster 1989, 82- 103.

8P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik, Göttingen 1979, 67.

9W. Kern; F. J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 68 f.

10Vgl. J. Ratzinger, Einleitung und Kommentar (Anm.), 499.

11H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: H. Frankemölle, K. Kertelge, Hrsg., Vom Urchristentum zu Jesus, FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 527-533; A. Descamps, Überlegungen zur Methode der biblischen Theologie, in: G. Strecker, Darmstadt 1975, 362.

12J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit (Anm.), 10 (Vorwort). 21-24; ders.,

Wort Gottes in der Bibel und an die Inspiration als spezifische Qualifikation der biblischen Schriften sowie ihrer Einordnung in das Gesamt des Glaubens. Aber sie sind die Grundlage, das Fundament, auf dem der Exeget tiefer eindringen kann in den Inhalt der Offenbarung¹³.

Der Wortsinn ist entscheidend. Das wird immer wieder hervorgehoben von älteren und neueren Autoren¹⁴. Das ist einleuchtend. Denn ohne das Fundament des Wortsinns wird die theologische Schriftauslegung immer in das Fahrwasser der Willkür geraten. Aber der Literalsinn bedarf der Weiterführung durch die theologische Schriftauslegung, um nicht belanglos zu werden. Auch hier führt die Leugnung des Sinnzusammenhangs zur Willkür, dieses Mal allerdings nicht zu inhaltlicher Willkür, sondern zu methodischer¹⁵.

Die Ausgangsposition des Exegeten ist der Glaube der Kirche. So sollte es sein. Es ist die Kirche, die ihm das Material seiner Forschung an die Hand gibt. Durch sie nimmt er die Schrift entgegen als Gottes Offenbarung. Das Neue Testament ist der Niederschlag der Predigt der Kirche. Daß es sich dabei um Gottes Offenbarung handelt, das ist historisch-kritisch nicht zu erkennen, historisch-kritisch ist lediglich zu erkennen, daß diese Schriften, speziell die Evangelien, in ihrer Form wie auch in ihrer Inhaltlichkeit die menschlichen Kategorien sprengen, daß sie in ihnen nicht ganz aufgehen, daß sie in ihrer Rätselhaftigkeit auf die Transzendenz verweisen. "Der Historiker kann mit seinen Mitteln kein Handeln Gottes in der Geschichte ausmachen, der Philologe mit den Mitteln der Text-, der Literar- und der Kompositionskritik keine verbindlichen Glaubenswahrheiten. Beide können nur positive Fakten aufgrund historischer Glaubwürdigkeitskriterien erheben und ihren ursprünglichen Sinn nach hermeneutischen Regeln festlegen"¹⁶. Dabei können sie unter Umständen auf die Einzigartigkeit dieser Literatur aufmerksam machen. Aber als historisch-kritische Exegese vermag sie nicht einmal das Dogma von Chalcedon zu rechtfertigen¹⁷. Es ist charakteristisch, wenn heute faktisch angesichts der Dominanz der historisch-kritischen Exegese vom Schriftbefund her keine dogmatische Wahrheit mehr gestützt und gesichert wird, ja, wenn ihr in den meisten Fällen gar der Boden entzogen wird¹⁸.

Daß die heiligen Schriften einen über den grammatikalischen Sinn hinausgehenden geistlichen Sinn haben, einen Sinn, den der Heilige Geist bei der Abfassung der Schriften dem Hagiographen absichtlich nicht explizit eingegeben hat, das wird an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments klar gesagt, (1 Kor 10, 1-11; 2 Kor 3,4-18; Gal 4,21-31). Diesen verborgenen Sinn aber entschleierte Gott selber im Laufe der Geschichte. Damit wird der Dienst am Wort mehr als nur Dienst des toten Buchstabens, er wird Dienst des lebendigen Gottes¹⁹. Stets herrschte

Einleitung und Kommentar zu Art. 1-10 u. 21-26 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung in: LThK Erg.-Bd. II, Freiburg 1967, 499. 576. Vgl. auch D. Kaes, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (Dissertationen: Theologische Reihe, 75), St. Ottilien 1997, 1-6.

13A. Descamps (Anm.), 362.

14A. Hartmann, Hrsg., Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche, Frankfurt/M 1952, 133.

15J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit (Anm.), 40.

16L. Scheffczyk (Anm.), 362.

17 Ebd., 349-355.

18 Ebd., 360.

19Vgl. W. Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel (Arena-Taschenbuch, 82),

die Meinung in der Kirche, daß nicht nur das explizit Geoffenbarte die Norm des Glaubens ist.

Weil die Schriften des Alten und Neuen Testamentes von Gott eingegeben sind, die Offenbarung Gottes enthalten, deshalb darf man davon ausgehen, daß in ihnen Tieferes gemeint ist als das, was dem bloßen Wortlaut entspricht, daß im Literalsinn stets noch ein tieferer Sinn verborgen ist, der von den Wörtern und Sätzen, Bildern und Umschreibungen gewissermaßen verhüllt wird. Ist es doch Gott, der im Menschenwort spricht. Deshalb bezeugt das biblische Wort die Offenbarung, aber nicht so, daß sie darin aufginge. Schon im natürlichen Bereich gilt, daß ein Text mehr besagen kann, als ein Autor sich dabei zu denken vermochte. Um wie-viel mehr gilt das für die biblischen Texte, die den Hagiographen und Gott zum Autor haben²⁰. Dieser tiefere Sinn wird bald als mystisch-geistig, bald als typisch-mystisch-geistig, bald als typisch, bald als allegorisch, bald als parabolisch, bald als symbolisch bezeichnet. Oder man nennt diese verschiedenen Sinne zusammenfassend den Real- oder Sachsinn im Unterschied zum Wortsinn. Ist der Wortsinn stets historisch, grammatikalisch, explizit und unmittelbar, so ist der Sachsinn stets geistig und mittelbar und implizit. Wir müssen davon ausgehen, daß Gott in seiner Selbstbekundung nicht nur Wörter, sondern auch Menschen und handelnde Personen sowie stumme Dinge in Dienst nimmt, um so den Realsinn hinter dem Wortsinn zu proponieren²¹.

Paulus interpretiert das Alte Testament christologisch, und zwar typologisch. Typos ist dabei der "Ausdruck für die Vorausdarstellung des Kommenden in einer vorlaufenden Geschichte"²². Das Alte Testament wird im Neuen im Blick auf das Neue gelesen, nicht nur bei ihm. Alttestamentliche Ereignisse werden als Vorausdarstellungen christlicher Personen und Vorgänge gedeutet. Die bekannteste dieser Typologien ist die Adam-Christus-Typologie des Römerbriefes (Röm 5,12-21). Da erklärt Paulus, daß durch den ersten Adam der Tod gekommen ist, durch den zweiten die Erlösung. Im Anschluß an diesen Gedanken bilden die Kirchenväter schon sehr früh die Eva-Maria-Parallele. Eine andere Typologie findet sich bei Paulus im ersten Korintherbrief (1 Kor 10,1-2), wenn er den Durchzug durch das Rote Meer und die Mannaspeisung Israels in der Wüste als Vorbilder der Sakramente der Taufe und der Eucharistie versteht. Bereits Jesus interpretiert das Alte Testament typologisch, christologisch, jedenfalls ansatzweise, wenn er im Lukas-

Würzburg 1963, 148 f.

²⁰Vgl. J. Ratzinger (Anm.), 41.

²¹Ebd., 146-148.

²²L. Goppelt, Typos, Die typologische oder allegorische Deutung des Alten Testamentes im Neuen, Gütersloh 1939, 5.

Evangelium eine Jesaja-Stelle auf sich und sein Wirken bezieht (Lk 4,16-30). Typologisch interpretiert auch der Hebräerbrief das Alte Testament, wenn er den Hohenpriester des Alten Bundes als Vorbild des wirklichen Hohenpriesters Christus bezeichnet (Hebr 4 und 5) oder wenn er eine Reihe von Vorherbildern und Glaubensvorbildern des Alten Testaments aufzählt (Hebr 11).

Es ist charakteristisch, daß Jesus auf der einen Seite an der Autorität des Alten Testaments festhält, daß er auf der anderen Seite seinen Wortlaut jedoch nicht konservieren will. Er vertieft das Alte Testament, er führt es weiter und enthüllt so seinen wahren Kern. Dieser bleibt jedoch verborgen für den, der sich an den Buchstaben bindet²³. Erst im Neuen Testament erschließt sich für Jesus der eigentliche Sinn des Alten. Das wird auch deutlich, wenn der Auferstandene den Emmaus-Jüngern den wahren Schriftsinn erschließt (vgl. Lk 24,13 ff).

Unverkennbar ist die Selbsterschließung Gottes im Alten Testament Vorgeschichte, vorbildlich für das Neue Testament. Das ist ein Grundgedanke bei den Kirchenvätern. Die Geschichte Israels durchzieht programmatisch die Hoffnung auf den Messias, der als der Gesalbte erwartet wird. Dabei zeichnen sich die einzelnen Züge des kommenden Messias in den Prophetenbüchern immer stärker ab. So wird das Mysterium Christi im Alten Testament symbolisch dargestellt und vorbereitet. Maßgeblich ist hier das Axiom "cum aliud geritur, aliud figuratur". Demgemäß gehen die Väter davon aus, daß das Alte Testament seine Erfüllung findet mit den Geheimnissen Christi und seiner Kirche (Allegorie = Typologie)²⁴. Das führt Augustinus zu dem bekannten Axiom, daß das Neue Testament im Alten verborgen ist, und daß das Alte Testament im Neuen offenbar wird²⁵. Allgemein bezeichnen die Väter diesen Tatbestand als Typologie oder auch - ungenauer - als Allegorie.

Im strikten Sinne, "in sensu stricto", entwickelte sich die Allegorie in der jüdischen Diaspora Alexandriens, nicht unbeeinflusst von der hellenistischen Philosophie und von dem jüdischen Philosophen Philo. Wir müssen unterscheiden zwischen der allegorischen Deutung eines Textes und der Deutung jener literarischen Darstellungsform, die man Allegorie nennt. Sie begegnet uns in allen Literaturformen als übertragene oder bildliche Redeweise. Hier ist der übertragene Sinn der Wortsinn, sofern feststeht, daß der Verfasser seine Darstellung auch bildlich gemeint hat. Anders ist das bei der allegorischen Deutung eines Textes. Da wird dem Text eine dem

23 Vgl. W. Kern, F. J. Niemann (Anm.), 66 f.

24 Ebd., 72-74.

25 Vgl. Augustinus, Quaest. in Heptateuchum 2,73; PL 34,623.

Wortsinn fremde Deutung unterschoben, die der Autor nicht beabsichtigt hat. Wir sprechen hier auch von Allegorese. Radikal ist diese, wenn der vom Verfasser beabsichtigte Wortsinn völlig fallen gelassen wird. Die allegorische Deutung der Heiligen Schrift spielte im dritten nachchristlichen Jahrhundert eine zentrale Rolle in der Katechetenschule von Alexandrien. Sie ist vor allem mit zwei Namen verbunden, mit Clemens und Origenes. Man sah hier zwar nicht völlig ab von dem Literalsinn, hatte aber mehr Interesse an einem höheren Sinn, den man als den geistigen, den mystischen oder den allegorischen Sinn charakterisierte. Genauer betrachtet, unterschied man drei höhere Sinne, den allegorischen, den tropologischen und den anagogischen. Der allegorische Sinn hatte es mit der Dogmatik zu tun, der tropologische mit der Moral und der anagogische mit der Eschatologie. Damit wurde die Schrift, über ihren Wortlaut hinaus, als für die verschiedensten Aspekte der christlichen Existenz relevant aufgezeigt. Überall in der Schrift nahm man nun einen oder mehrere höhere Sinne an. Selbst in einzelnen Worten oder Partikeln fand man tiefe Geheimnisse. Man ließ den historischen Sinn im allgemeinen zwar bestehen, wertete ihn aber allzu gering. Vor allem aber führte man die Methode der Allegorese geradezu ins Extrem. Demgegenüber stand in Antiochien - auch dort gab es in frühchristlicher Zeit eine bedeutende Schule - die Erklärung des Literal- oder Wortsinns im Vordergrund, obwohl man hier auch einen höheren, geistigen Sinn des Alten Testaments anerkannte, im Sinne der Typologie, aber auch das eigentlich nur recht reserviert. Die antiochenische Schule wandte sich zudem bewußt gegen die Willkür der Allegorese in Alexandrien. Ihre Hauptvertreter waren Diodor von Tarsus und Theodor von Mopsuestia. Eine gewisse Mittlerstellung zwischen diesen zwei Schulen nahmen Eusebius von Cäsarea und Basilius und Gregor von Nyssa ein, die wichtigsten Vertreter der griechisch-orientalischen Patristik²⁶. Bereits Origenes wandte sich gegen den Vorwurf, die allegorische Methode der Schriftauslegung sei subjektiv und willkürlich. Er tut das mit dem Hinweis darauf, daß sie nur möglich sei im Glauben und im Geist der Kirche²⁷. Immerhin erinnert er damit an ein bedeutendes Moment im Blick auf den impliziten Gehalt des Offenbarungsworte. Dennoch war der Allegorese in dieser extremen Form keine Zukunft beschieden. Die Päpstliche Bibelkommission spricht im Jahre 1941 von der "schwerwiegenden Maßlosigkeit der alexandrinischen Schule, überall einen symbolischen Sinn finden zu wollen, auch zum Schaden des buchstäblichen und historischen Sinnes"²⁸. In der gemäßigten Form setzte sie sich weithin durch. Bis zur Reformation beherrschte sie das Feld, prinzipiell. Über tausend Jahre hin. "Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis, quid agas, quo tendas, anagogia", so sagte

26W. Grüninger (Anm.), 141 f; vgl. A. Hartmann (Anm.), 133-139; A. Ziegenaus, Art. Schriftsinn, in: R. Bäumer, L. Scheffczyk, Hrsg., Marienlexikon VI, St. Ottilien 1994., 76.

27Vgl. ebd., 77 f.

28AAS 33, 1941, 466; vgl. A. Hartmann (Anm.), 138.

man im Mittel-alter²⁹. Das heißt: Der Buchstabe erzählt das historische Faktum, die Allegorie entfaltet die Glaubensmysterien, der moralische Sinn zeigt die Handlungsmaximen und die Anagogie die eschatologische Relevanz oder Erfüllung. Hinzukam noch der typologische Sinn. Er stellte die Verbindung her zwischen den Ereignissen des Alten Testament und ihrer Erfüllung im Neuen. Dabei muß man sehen, daß der anagogische Schriftsinn im Grunde eine Verlängerung des typo-logischen ist, sofern es im einen Fall um die vorbildhafte Bedeutung des Alten für das Neue Testament geht, im anderen Fall um die vorbildhafte Bedeutung des Neuen Testamentes für die Endvollendung. So symbolisiert etwa Jerusalem, die historische Stadt des Volkes Israel, die Kirche des Neuen Testamentes und die vollendete Gemeinde der Erlösten, das himmlische Jerusalem. Oft werden der typologische und auch der anagogische Sinn mit dem allegorischen vermengt, wodurch nicht wenig Verwirrung entsteht³⁰.

Der vierfache Schriftsinn behält durchweg seine Gültigkeit von der Väterzeit bis zum Ende des Mittelalters, wobei sich allerdings das Interesse nach der Väterzeit von der Allegorie auf die Tropologie verlagerte. Das erklärt sich aus der Tatsache, daß es in älterer Zeit zunächst um den ersten Zugang zum Glauben ging, während es später in einer bereits christianisierten Gesellschaft um die Überwindung der heidnischen Sitten bzw. um die Umkehr der Herzen ging. Interessant ist dabei vor allem, daß die tropologische Exegese mit dem Entstehen und mit der Ausbreitung des Mönchtums stark auf das mönchische Leben zugeschnitten wurde³¹.

Kannte man auch während des ganzen Mittelalters die Methode der vierfachen Schrift-auslegung, so hatte sie doch nicht überall den gleichen Stellenwert. Für Thomas von Aquin beispielsweise ist der Literalsinn der einzige Sinn, der bei einer stringenten theologischen Ar-gumentation Verwendung finden darf³². Schon sein Lehrer Albertus Magnus hatte den Li-teralsinn nachdrücklich als das Fundament bezeichnet. Er konnte sich dabei auf Augustinus berufen. Der buchstäbliche Sinn hat in diesem Verständnis allerdings die Anerkennung der Bibel als Urkunde der Offenbarung Gottes und die Anerkennung der Inspiration ihrer Schriften zur Voraussetzung. Demgegenüber erklärt Bonaventura, der sehr stark der Allegorese zuneigt: "Wer den Literalsinn der Heiligen Schrift gering achtet, wird nie zu ihrem geistlichen Verständnis gelangen"³³. Aber auch Thomas verwendet die überkommenen vier Schriftsinne ganz selbstverständlich³⁴, und er betont, es sei Aufgabe des guten Auslegers, nicht die Wörter zu betrachten, sondern den Sinn. "Officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum"³⁵. Dabei betont er allerdings,

29H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952, 13-18.

30 A. Ziegenaus (Anm.), 75 f.

31Vgl. W. Kern, F. J. Niemann (Anm.), 75 f.

32Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q.1, a.10, ad 1; vgl.: M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln 1971; W. Kern, F. J. Niemann (Anm.), 77 f.

33Bonaventura, ... ; vgl. W. Grüniger (Anm.), 142 f.

34M.-D. Chenu, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 289.

35Thomas v. Aquin, In *Matthaeum* XXVII, I n. 2321 (Ed. R. Cai, Turin-Rom 1951, 358).

daß die Vielheit des Sinnes stets ihre Begründung finden muß in dem einen geschichtlichen oder buchstäblichen Sinn³⁶.

Martin Luther lehnte die geistlichen Sinne ab und akzeptierte lediglich den Literalsinn als wirklichen Schriftsinn, wenngleich er der Väterexegese faktisch immer wieder einen Platz ein-räumt in seinen Schriften³⁷. Damit reagiert er gegen den Wildwuchs der geistlichen Sinne, wie er ihm in seiner Zeit begegnete. Aber er braucht die geistliche Schriftauslegung auch nicht, weil für ihn zum einen das Prinzip der "perspicuitas sacrae Scripturae" gilt und er zum andern in der Rechtfertigungslehre das entscheidende Auslegungsprinzip und den Angelpunkt aller Schriftinterpretation gefunden hat. Die Ablehnung der geistlichen Schriftauslegung erklärt sich bei Luther aber nicht zuletzt aus der Tatsache, daß er der **Kirche** für die Überlieferung des Glaubens keine Bedeutung zuerkennt. Dennoch ist er in dieser Ablehnung nicht ganz konsequent, sofern er die Auslegung der Schrift im Sinne der Kirchenväter faktisch immer wieder als legitim erachtet³⁸.

Das Konzil von Trient hat wichtige Prinzipien für die Auslegung der Schrift in der Kirche formuliert³⁹, wenn es im einzelnen bestimmt hat, daß sich die Schriftauslegung an den Wortlaut der Schrift halten muß, daß sie nichts hinzufügen, aber auch nichts weglassen darf, daß sie nicht erfolgen darf gegen den Schriftsinn, den die Kirche festhält und immer festgehalten hat. Man dachte hier an die gesamte in der Kirche anerkannte theologische Tradition, nicht nur an Äußerungen des Lehramtes. Deshalb kann man nicht sagen, die Exegese werde damit an das kirchliche Lehramt angekettet. Wenn das Konzil festlegt, daß die Schrift nicht gegen den von der Kirche festgehaltenen Sinn ausgelegt werden darf, so stellt es eine negative Norm auf. Dadurch läßt es viel Raum für die Interpretation, mehr, als wenn es die Deutung einer bestimmten Stelle positiv festlegt hätte⁴⁰.

Die Bedeutung des historischen Sinnes war schon der Exegese

Vgl. M. Arias-Reyero, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971, 161.

36H. Riedlinger, Zur Unterscheidung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Anmerkungen zu Thomas von Aquin, Summa theologiae, p. I q. I a. 10, in: A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Hrsg., Veritati Catholicae, FS Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 699-706.

37H. Riedlinger, Erwägungen zum hermeneutischen Wirken des Heiligen Geistes nach der Magnificat-Auslegung Martin Luthers, in: W. Brandmüller, H. Immenkötter, E. Iserloh, Hrsg., Ecclesia militans. Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, Bd. 2, Paderborn 1988, 87-108.

38A. Ziegenaus (Anm.), 76 f.

39 DS 1507.

40H. Kümmerlinger, Es ist Sache der Kirche (iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum), zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vatikanum I, in: Theologische Quartalschrift 149, 1969, 286; W. Kern, F. J. Niemann (Anm.), 93.

der Väterzeit und des Mittelalters im allgemeinen nicht entgangen. Bereits sie war davon ausgegangen, daß die Erforschung des geschichtlichen und des wörtlichen Sinnes der Schrift die Voraussetzung für die Erkenntnis der geistlichen Sinne ist. Man sah also durchweg im Literalsinn das Fundament der weiteren Auslegung der Schrift. Immer wieder begegnet uns daher die Bemerkung: "Historia est fundamentum". Man ist dabei indessen der tiefsten Überzeugung, daß der Buchstabe tötet, der Geist hingegen lebendig macht, weshalb man bei dieser Interpretation nicht stehen bleiben will⁴¹.

Im Anschluß an Origenes entfaltete sich seit den vierziger Jahren unseres Jahrhunderts in Frankreich die sogenannte Exégèse spirituelle, die sich das Anliegen zu eigen gemacht hatte, die Auslegung der Schrift fruchtbarer zu machen für das christliche Leben. Die Absicht war gut, aber der Weg war eine Gefahr für die gesunde Schriftdeutung. Darauf weist die Enzyklika "Humani generis" vom 12. August 1950 hin. Er ist, wie die Enzyklika feststellt, nur legitim im Rahmen des Wortsinnes und des Sachsinnes. Von dieser Kritik ist allerdings nicht die typische Schriftdeutung betroffen, sofern sie ihre Grundlage im Text hat⁴².

Etwas anderes als diese geistige Exegese allegorisch-symbolischer Art ist die pneumatische oder theologische Schrifterklärung, wie sie seit dem beginnenden 20. Jahrhundert vor allem bei den deutschen Protestanten aufgekommen ist, in Gegnerschaft zu der rein geschichtlichen und psychologischen Bibelerklärung des liberalen Protestantismus im 19. Jahrhundert. Man wollte in der Kraft des Pneumas Christi in die Offenbarung eindringen und die den Menschen fordernde und bindende Wahrheit Gottes erkennen und bejahen. Man plädierte für gläubige Forschung und Herausstellung des Offenbarungsinhaltes. Durch die Hülle des Buchstabens und der Geschichte hindurch wollte man sich an die Offenbarungswirklichkeit herantasten. Die pneumatische oder theologische Schrifterklärung dieser Art krankte jedoch - wiederum - an ihrer allzu großen Ungebundenheit und Subjektivität, vor allem deshalb, weil es für den Protestanten kein kirchliches Lehramt gibt, das sich in der Tradition niederschlägt, obwohl in neuerer Zeit die Orientierung des Schriftverständnisses an der Tradition der Kirche wenigstens im Sinne einer erklärenden richtungsweisenden Auslegungstradition auch bei protestantischen Exegeten immer wieder große Sympathie gefunden hat⁴³.

In der Bibel stehen wir vor der übernatürlichen Wirklichkeit des göttlichen Geheimnisses, vor einer Wirklichkeit, die wir nur im Glauben bejahen können, in einem Glauben freilich, der vor der Vernunft verantwortet werden kann und muß, der gemäß dem Ersten Vatikanischen Konzil nur als "obsequium rationi consentaneum"⁴⁴ gerechtfertigt sein kann. Eine Wirklichkeit aber, die wir nur im Glauben bejahen können, kann sich uns letztlich nur im Glauben erschließen. Aus diesem Tatbestand folgt aber, daß "die biblische Forschung von der ehrfürchtig und betend vor dem Geheimnis stehenden Haltung des Glaubens getragen"⁴⁵ werden muß. Von daher legitimiert sich der typische Sinn der Schrift. In diesem Kontext liegt der sachlich richtige Kern auch der allegorischen Deutung. Es gilt, den Wortsinn der Schrift in seinem theologischen Gehalt zu deuten. "Das mit dem Wort unmittelbar Ausgesprochene enthält ja nicht nur Profanes und Menschliches. Im Gegenteil, der Geist hat sich vor allem im

41 Vgl. ebd., 77 f.

42 DS 3886-3888.

43 A. Hartmann (Anm.), 139-144.

44 DS 3009.

45 A. Hartmann (Anm.), 145.

Wortsinn der Schrift kundgetan⁴⁶. Der Glaube dringt tiefer ein auch in den Wortsinn, wenn er die Einzelaussage in den Kontext einer Schrift und diese wiederum in den Kontext der Schriften in ihrer Gesamtheit stellt. Nicht wenige Anregungen können dabei auch ausgehen von dem Verständnis der Schriften in der kirchlichen Tradition⁴⁷.

Man hat auch über die Differenzierung der Allegorie hinweg einfach vom geistigen Sinn der Schrift gesprochen, um zum Ausdruck zu bringen, daß die Schrift einen tieferen und gefüllteren Sinn hat, der die bewußte Aussageabsicht des menschlichen Verfassers übersteigt, der indessen von dem göttlichen Verfasser in den Literalsinn hineingelegt wurde, gewissermaßen als der "sensus plenior"⁴⁸. Dieser "sensus spiritualis" ergibt sich aus der gläubigen Erkenntnis des Zusammenhangs der biblischen Heilstaten und Heilsworte, und er bewegt sich im Medium des gelebten Glaubens, der Tradition und der Liturgie. Es muß freilich feststehen, daß Gott diesen Sinn wirklich gewollt hat.

Andere sprechen vom Literalsinn der Schrift, den sie auch als Realsinn bezeichnen, und stellen ihm einen erweiterten Schriftsinn zur Seite, bei dem sie wiederum unterscheiden zwischen dem tieferen, dem gefolgerten und dem angewandten Sinn. Denn tieferen Sinn nennen sie auch wohl den höheren oder den dogmatischen oder den verborgenen. Von ihm sagen sie, daß er nur von Gott und von jenen Menschen erkannt wird, die auf besondere Weise erleuchtet worden sind. Sie betonen dabei, daß er auf dem strikten Wortsinn aufbauen muß. Den gefolgerten Sinn veranschaulichen sie etwa an der Lehre von der Sündenlosigkeit Mariens. Sie erklären: Ausdrücklich steht darüber nichts in der Bibel. Sie läßt sich aber ableiten aus der Begrüßung des Verkündigungse Engels: "Gegrüßet seist du, Maria, voll der Gnade" (Lk 1,28). Die Gnadenfülle schließt jegliche Sünde aus, die Erbschuld wie auch alle persönlichen Verfehlungen. So argumentieren bereits die Kirchenväter, und von Anfang an hat das Lehramt der Kirche sich diese Argumentation, vom Heiligen Geist gelenkt, zu eigen gemacht. Die verschiedenen Arten des erweiterten Sinnes sind nur dann beweiskräftig, wenn sie in die amtliche Lehrtradition der Kirche eingehen. Wir sprechen in solchen von einer impliziten Offenbarung. Die theologische Forschung kann so Glaubensschätze aus der Schrift erheben, die erst allmählich dank der Gnade Gottes als solche erkannt werden⁴⁹.

Für den Gläubigen hat die Einzelaussage der Heiligen Schrift neben der natürlichen noch eine innere übernatürliche und nur übernatürlich erfaßbare Seite. Das ist auf jeden Fall festzuhalten. Die Offenbarungsaussage ist für den Gläubigen ein Spiegelbild der mit der Aussage gemeinten übernatürlichen Realität. Zusammen mit anderen Einzelaussagen führt sie ihn zu einer Erhellung des Wesens dieser Realität. Mehr noch: Indem die Kirche mit den geoffenbarten Realitäten umgeht, lernt sie diese im Laufe ihrer Geschichte immer tiefer zu erfassen und damit wiederum immer tiefer auch in das Ausgesagte einzudringen.

Dank der Begrenztheit unseres menschlichen Verstehens und unserer menschlichen Ausdrucksweise bleiben angesichts der Aussagen der Schrift viele Fragen offen, sind aber auch häufig

46Ebd., 146.

47Ebd., 145-147.

48 Ebd.

49 W. Grüniger (Anm.), 153 f.

verschiedene Deutungen möglich. Da nun findet die Kirche als unbestechliche Hüterin des echten Sinnes der Offenbarungsaussagen und als deren legitime Interpretin im Umgang mit den Glaubensrealitäten und den immer neuen Fragen der Zeit immer neu einen Ansatz. Sie gibt Antworten und führt die Mehrdeutigkeit der Aussagen zur Eindeutigkeit. Das tut sie kraft des Heiligen Geistes, primär durch das Magisterium, aber auch durch die Gläubigen gemäß 1 Joh 2,20.27. Die Reformation hat die Schrift losgelöst von der lebendigen Interpretation durch die Kirche zur Grundlage des Glaubens und des theologischen Forschens gemacht. Daß aber das tote Wort der expliziten Aussage der Schrift zur legitimen Interpretation des lebendigen Geistes bedarf, das lehren uns in alter Zeit die Kirchenväter, in neuerer Zeit große Theologen wie Johann Adam Möhler, Matthias Joseph Scheeben, John Henry Newman und viele andere. So hatte es der Herr bereits seinen Jüngern vorausgesagt. Der Heilige Geist sollte ihnen, so heißt es im Johannes-Evangelium (Joh 14,26) die Wahrheit der Offenbarung Jesu zum expliziten Bewußtsein bringen, er sollte sie gemäß Joh 16,13 in alle Wahrheit geleiten. Dabei bleibt die Lehrsubstanz dieselbe. Denn nach dem Abschluß der Offenbarung mit der apostolischen Zeit werden der Kirche keine neuen übernatürlichen Realitäten geoffenbart. Das heißt aber nicht, daß keine Einzelaussagen mehr neu in das aktuelle Bewußtsein der Kirche treten können.

Gott ist der "auctor principalis" der heiligen Schriften. Ihm sind die auszusagenden übernatürlichen Realitäten gegenwärtig, vollständig. Durch die menschlicherweise begrenzte Aussage hindurch sieht er die übernatürliche Realität als solche und bringt sie durch den Sinn der Aussage hindurch zur Aussage. Wie Gott sich des menschlichen Offenbarungsmittlers zur Aussage bedient, so bedient er sich auch menschlicher Vermittlung zur rechten Interpretation der Aussage in dem von ihm intendierten Sinn. In diesem Zusammenhang ist an das bekannte Augustinuswort zu erinnern: "Evangelio non crederem nisi me commoveret catholicae ecclesiae autoritas"⁵⁰. Die "propositio ecclesiae" verbürgt dem Gläubigen die Offenbarkeit einer übernatürlichen Wirklichkeit. Das gilt auch für den genauen Sinn, den eine einzelne Offenbarungsaussage hat, sei es, daß er in logischer Deduktion aus der expliziten Offenbarungsaussage erschlossen wurde, sei es, daß er das Ergebnis der inneren Beschäftigung der Kirche mit den mehrdeutigen Aspekten und Andeutungen der konkreten Offenbarungsaussage ist. Wir dürfen nicht vergessen, die "regula fidei proxima" ist für den Gläubigen nicht die Schrift, sondern die "propositio ecclesiae". Oft sind es einfach nur Konventionen, die hier zur Erkenntnis der Wahrheit

⁵⁰Augustinus, Contra epistolam Manichaei, quam vocant fundamenti, c.5. PL 42,176.

führen. Während das natürliche Erkennen nur zur Erkenntnis der Möglichkeit des Geoffenbartseins gelangt, so erhebt das übernatürliche Erkennen die Möglichkeit zur Gewißheit oder zur Wirklichkeit. Mit Berufung auf 1 Kor 2,9-16 nimmt die Kirche hier eine gnadenhafte Hell- und Scharfsichtigkeit in Anspruch, die es ihr erlaubt, tiefer einzudringen in die Offenbarungsaussagen⁵¹.

Es ist hier wohl zu bedenken: Gegenstand der Theologie sind nicht bestimmte Aussagen der Offenbarung **in sich** und ihr logisch erschließbarer Zusammenhang, nicht in sich sind sie Gegenstand der Theologie, sondern sofern sie Ausdruck der lehrenden Kirche sind. Die theologische Erkenntnis gründet in den Offenbarungsaussagen und in den daraus abgeleiteten Konklusionen, aber auch hier ist die "regula fidei" die "propositio ecclesiae". Die absolute Gewißheit des Glaubens gründet auch hier nicht in der menschlichen Einsicht, sondern in dem übernatürlichen Charisma des Amtes kraft des Wirkens des Heiligen Geistes. Das darf man nicht übersehen⁵².

An der geistigen Schriftdeutung können viele Faktoren beteiligt sein, die Väterlehre, die Liturgie, die Volksfrömmigkeit, die Theologen, unter Umständen gar im ersten Ansatz apokryphe Schriften - wie das etwa bei der entfalteten Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel der Fall ist -, sofern in ihnen Ahnungen aufsteigen, die sich im Laufe der kirchlichen Entwicklung zu begrifflicher Klarheit und kirchlicher Anerkennung durchgerungen haben. Bedeutende Momente sind dabei die "analogia fidei" und Konvenienzgründe. Das Ganze muß getragen sein von der erleuchtenden Gnade des Heiligen Geistes, was letztlich erkennbar wird durch die "propositio ecclesiae", wodurch die Glaubenswahrheit bindend wird für alle. Dabei ist es nicht immer leicht, die Lehre der Kirche zu erkennen, sofern sie sich nicht in einem "solemne iudicium" artikuliert hat, zumal wenn sie in einem konkreten Punkt noch im Stadium der Entfaltung, "in statu nascendi", ist⁵³.

Aus einem genuin katholischen Empfinden heraus erklärt bereits Erasmus von Rotterdam bei aller Wertschätzung des Literalsinns, die kanonischen Bücher enthielten Mysterien, die ein kurz-sichtiger und unreligiöser Exeget übersehe⁵⁴. Deshalb spielt die geistliche Interpretation der Heiligen Schrift neben der buchstäblichen eine nicht geringe Rolle⁵⁵.

51A. Kolping (Anm.), 82-90.

52Ebd., 93 f.

53Ebd. 94-97.

54Vgl.: W. Grüniger (Anm.), 143 f.

55P. Walter, Erasmus von Rotterdam und der mehrfache Schriftsinn, in: M. Schmidt, F. Domínguez Reboiras, Hrsg., Von der Suche nach Gott, FS Helmut Riedlinger (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 15), Stuttgart 1998, 448.

Diese Weise der Schriftauslegung wurde nicht zuletzt durch die Enzyklika "Divino afflante Spiritu" vom 30. September 1943 legitimiert und den katholischen Exegeten ans Herz gelegt⁵⁶. Sie unterscheidet allerdings zwischen dem echten geistigen Sinn und den übertragenen Bedeutungen. Von ihnen soll der Exeget sich fernhalten, während der Prediger sich ihrer maßvoll bedienen darf.

Auch das Zweite Vatikanische Konzil will bei aller Wertschätzung, die es dem Literalsinn entgegenbringt, auf den geistigen Sinn nicht verzichten. Dabei betont es nachdrücklich die lebendige Überlieferung der Kirche und die Analogie des Glaubens sowie die Einheit der Schrift, die durch die Merkmale der Inspiriertheit und der Kanonizität gegeben ist, die den einzelnen Schriften zukommt. Ja, es wendet sich dezidiert gegen einen isolierten "sensus historicus" und führt zum "sensus plenior", zum "sensus divinus", wenn es feststellt, die Schriftausleger sollten erforschen, was die heiligen Schriftsteller zu sagen beabsichtigten **und** was Gott mit ihren Worten habe kundtun wollen. Es liegt nahe, hier den Aussagewillen Gottes nicht mit dem Aussagewillen und dem Verstehenshorizont des Hagiographen zusammenfallen zu lassen⁵⁷. Dabei versteht es den "sensus plenior" im Grunde nicht als einen zweiten Sinn, sondern als eine Weiterführung des "sensus literarius", der seinerseits über sich selbst hinausweist und auf den "sensus plenior" hin offen ist⁵⁸.

Der Gedanke der Einheit der Schrift als das leitende Prinzip ihrer Interpretation wird in neueren einschlägigen theologischen Werken immer wieder hervorgehoben⁵⁹. Für eine religionsgeschichtlich arbeitende Exegese gibt es die Schrift nicht als einheitlichen Forschungsgegenstand, gibt es auch nicht die Inspiration der Einzelschriften. Sie sieht darin lediglich ein dogmatisches Postulat, begrenzt damit aber notwendig ihren Blick⁶⁰.

Schon immer spielten die exegetischen Erklärungen der Väter eine besondere Rolle in der Dogmatik, zumal wenn sie eine breite Übereinstimmung aufwiesen. Nicht selten wurden sie auch im Zusammenhang mit feierlichen Definitionen von Konzilien und Päpsten herangezogen.

Es ist legitim, wenn man sich bei einer tieferen Auslegung des Glaubens - angesichts des Einheitsmomentes der Inspiration und der Kanonizität - auf Schriftinhalte beruft, die so dem jeweiligen Verfasser der Einzelschrift nicht bewußt waren und nicht bewußt sein konnten. Das geschieht, wenn sich das Lehramt etwa bei der Dogmatisierung der Immaculata Conceptio im Jahre 1854 und der Assumptio BMV im Jahre 1950 unter anderem auf das

56 L. Scheffczyk (Anm.), 367. Vgl. A. Reuter, Hrsg., Summa Pontificia. Lehren und Weisungen der Päpste durch zwei Jahrtausende, Bd. II, Abensberg 1978, 705.

57 Dei Verbum, n. 12. Vgl. H. Riedlinger, Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Hrsg., Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 423-450.

58 A. Ziegenaus (Anm.), 76 f.

59 Vgl. J. Ratzinger, Schriftauslegung (Anm.), 43; I. de la Potterie, L'esegesi biblica, scienza della fede, in: L. Pacomio, Hrsg., L'esegesi cristiana oggi, Casale Monferrato (AL) 1991, 150.

60 O. Kuss, Der Römerbrief. Dritte Lieferung (Rö 8,19-11,36), Regensburg 1978, 932-934.

Protoevangelium Gen 3,15 (“Feindschaft will ich setzen zwischen dir und der Frau”) und auf die neutestamentliche Stelle Lk 1,28 (“Sei gegrüßt, du Begnadete” - “kecharitoméne” heißt es da) beruft. Das geht über den unmittelbaren Sinn der Worte hinaus. Die Richtigkeit dieser Interpretation verbürgt indessen das Lehramt der Kirche, geleitet vom Heiligen Geist⁶¹.

Ähnlich ist die Situation, wenn die “zeichenhafte Frau” im 12. Kapitel der Apokalypse, die dem Wortsinn nach Israel oder die Kirche meint, auf Maria hin gedeutet wird im Sinne des “sensus plenior”. Auch das ist lediglich zu rechtfertigen im Hinblick auf die Auslegungstradition der Jahrhunderte.

Mit einer derartigen Interpretation steht die Kirche in einer langen Tradition. So verfährt nämlich bereits das Neue Testament, wenn etwa der Evangelist Matthäus (Mt 1,23) in der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria die Erfüllung der bedeutsamen mariologischen Stelle Jes 7,14 sieht. Wenn auch der Literalsinn das messianische Verständnis dieser Stelle nicht rechtfertigt, so gibt es doch manche Momente, die auf eine solche tiefere Deutung hin offen sind. So etwa das hebräische “ha ‘almah”, das immer eine junge Frau meint, die noch Jungfrau ist, die Übersetzung dieses Wortes mit “parthénos” in der Septuaginta und die Namensgebung des Kindes durch die Mutter, nicht durch den Vater. Auch in der lukanischen Kindheitsgeschichte (Lk 1,31) ist es die Mutter, die dem Kind den Namen gibt. Die Namensgebung erfolgt allerdings nicht durch die Mutter in der Septuaginta.

Die Hinwendung der Exegese zur Schriftauslegung der Väter, ihr Bemühen um den “sensus plenior”, bedeutsam für alle Zeiten der Kirchengeschichte, besonders für die Gegenwart, steht in engster Beziehung zur Ekklesiologie und erfährt von daher ihre letzte Legitimation. Die Kirche ist Trägerin des Pneuma in einem ganz spezifischen Sinn. Ihr ist in besonderer Weise der Heilige Geist verheißen. Joh 16,13 heißt es: “Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch Weggeleiter sein in alle Wahrheit (wird er euch in alle Wahrheit einführen)”. Sie ist mehr als eine soziologische Gegebenheit. Außer ihrer menschlichen Seiten hat sie eine göttliche, wie das Zweite Vatikanum programmatisch erklärt⁶². In ihrem tiefsten Wesen ist sie ein Glaubensmysterium. Die Überlegungen über die Glaubenserkenntnis und ihre Entfaltung in der Kirche führen uns immer wieder zu dem göttlichen Charakter dieser Kirche, deren tiefste Wirklichkeit un-ausschöpfbar ist. Die Kirche ist es letztlich, die den “sensus plenior” des Offenbarungswortes ermöglicht und legitimiert, zugleich aber auch fordert⁶³.

61Ebd., 98 f.

62Lumen gentium, n. 8.

63Vgl. auch A. Kolping (Anm.), 101.

Im Blick auf die Tradition unterscheiden wir die Real- und die Verbaltradition. Diese beiden Formen der Tradition müssen zusammengesehen werden. Ein Teil der Verbaltradition ist dann die Heilige Schrift, allerdings ein qualifizierter Teil. Durch die Tradition im umfassenden Sinne, als Real- und Verbaltradition, wird der apostolischen Verkündigung dauernde Gegenwart und Wirksamkeit geschenkt. Die heiligen Schriften des Neuen Testaments sind aus der Überlieferung der Kirche erwachsen. Das bezeugt uns klar die form-, die traditions- und die radak-tionsgeschichtliche Forschung, an der kein Exeget vorbeikommt. Am Anfang steht die lebendige Verkündigung, die "viva vox". Den heiligen Schriften des Neuen Testaments geht eine längere Geschichte im Raum der Kirche voraus, eine Geschichte, in der es nur die mündliche Überlieferung gab.

Die außerbiblische Tradition bedient sich einer Fülle von Ausdrucksmitteln. Da sind zu nennen die alten Glaubensbekenntnisse, die Konzilsbeschlüsse, die Erlasse und Entscheidungen der Päpste, die approbierten Katechismen, die liturgischen Bücher und - mehr privat - die Schriften der Väter und Theologen. Eine spezielle Bedeutung haben in alter Zeit die Märtyrerakten, die teils aus geschichtlichen, teils aus erbaulichen Absichten geschrieben wurden. Neben den schriftlichen Quellen sind hier vor allem das kultische und sakramentale Leben der Kirche sowie das Gebet und die Frömmigkeit des gläubigen Volkes zu nennen, vor allem sofern sie in die apostolische Zeit zurückreichen. Ein stummer Zeuge der Tradition der Kirche ist letztlich auch die kirchliche Kunst.

Das entscheidende Moment der Überlieferung ist indessen das Lehramt der Kirche. Die Tradition ist nämlich letztlich nur faßbar und wirksam in der aktuellen Verkündigung und im Glauben der Kirche. Dadurch erhebt die Kirche mitnichten den Anspruch, über die Inhalte der apostolischen Tradition verfügen zu können⁶⁴.

Die lebendige Überlieferung der Kirche begegnet uns nicht nur in der Heiligen Schrift, sondern auch in der jeweiligen Lehrverkündigung und im aktuellen Glaubensbewußtsein der

⁶⁴Vgl. A. Lang, Fundamentaltheologie II, München ⁴1968, 281-283.

Kirche. Darin wird also die göttliche Offenbarung jeweils den Menschen in den verschiedenen Epochen übermittelt. Diese Glaubensüberzeugung hat das Konzil von Trient feierlich definiert, und das Erste Vatikanische Konzil hat diese Definition wieder aufgegriffen: "Hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos pervenerunt" (DS 1501 u. 3006).

Die hohe Wertschätzung der Tradition hat die Kirche mit dem Judentum gemeinsam. Hier ist die Auslegungstradition der Schriftgelehrten im Laufe der Zeit auf dieselbe Stufe gestellt worden wie die heiligen Schriften, ist sie in den Talmud, das heißt in die offizielle Sammlung der heiligen Schriften der Juden, aufgenommen worden. Der Kirche obliegt die lebendige Verkündigung auch der in der Schrift dargebotenen Offenbarungswahrheit. In der "viva traditio" begegnet uns die "vox Sacrae scripturae". Die Vieldeutigkeit der Schrift wird durch die Tradition der Kirche bzw. durch das lebendige Lehramt zur Eindeutigkeit geführt⁶⁵. Vinzenz von Lerin erklärt in seinem Commonitorium: "Paene quot homines sunt, tot ibi sententiae erui posse videantur"⁶⁶. Daraus erhellt die explikative und hermeneutische Aufgabe der Überlieferung im Hinblick auf die Schrift⁶⁷.

Gerade mit dem Anspruch des Lehramtes tritt die katholische Kirche freilich in einen grundlegenden Gegensatz zu den Gemeinschaften der Reformation, die das "Sola-scriptura-Prinzip" zum Angelpunkt des christlichen Glaubens machten. Den Reformatoren ging es ja zunächst nicht nur um etwaige außerbiblische Offenbarungsüberlieferungen, sondern um die Existenz eines authentischen kirchlichen Lehramtes, das die Heilsbotschaft zu beglaubigen und zu erklären berufen ist.

Christus selbst hat seine Predigt nur mündlich, nicht schriftlich vermittelt. Seinen Aposteln hat er den Auftrag gegeben zu predigen, nicht aber, das Evangelium schriftlich zu fixieren, wengleich eine Niederschrift des Zeugnisses, wie sie tatsächlich erfolgt ist, nicht gegen den Auftrag Christi gestellt werden kann. Auf jeden Fall ist zunächst nur die Rede von der Verkündigung, nicht von der Aufzeichnung der Frohen Botschaft. So haben auch die Apostel ihren Nachfolgern den Auftrag der Verkündigung gegeben. Hier ist etwa an den Titusbrief zu erinnern (Tit 2,1) und an den zweiten Timotheusbrief (2 Tim 2,2.15). Auch in der nachapostolischen Zeit wurde der Glaube von der mündlichen Verkündigung des Evangeliums genährt. "Die lebendige Autorität der gestorbenen Apostel ging in der nachapostolischen Zeit unmittelbar über auf die besondere Autorität der Bischöfe und nicht etwa auf die Sammlung der Paulusbriefe und anderer Schriften von Aposteln und Apostelschülern"⁶⁸.

Durch die Schrift sollte die lebendige Überlieferung und Verkündigung der Offenbarung nicht ausgeschaltet oder überflüssig gemacht werden. Das ergibt sich bereits aus der Art, wie die Schriften des Neuen Testamentes entstanden ist. Sie sind allesamt nämlich Gelegenheitschriften, nicht Dokumente der Offenbarung im eigentlichen Sinne, und sie sind auch alle

65Vgl. auch A. Lang (Anm.), 287-290.

66Vinzenz von Lerin, Commonitorium c. 2.

67A. Lang, Fundamentaltheologie (Anm.), 287; vgl auch Dei Verbum, n. 9.

68A. Vögtle, Das Neue Testament und die neuere katholische Exegese, Freiburg 1966,

miteinander erst geraume Zeit nach dem Tode Jesu entstanden.

Faktisch behielt das apostolische Kerygma auch neben der Heiligen Schrift seine entscheidende Aktualität und Bedeutung. Es fand seinen Niederschlag im Leben der Kirche, in der Predigt, in der Katechese, im Kult, im Gottesdienst und im Gebet⁶⁹.

"Menschliche Existenz ist geschichtliche Existenz. Geschichtliche Existenz aber ist nicht ohne Tradition möglich. Tradition ist nämlich die Überlieferung, die aus der Geschichte heraus wächst und die Gegenwart verpflichtet. Von dieser Einsicht moderner Existenzanalyse aus ist auch die Diskussion über die Tradition in der Kirche neu in Gang gekommen. Und dies umso mehr, als uns die neutestamentliche Wissenschaft erkennen läßt, welche Rolle die Tradition in der Urkirche spielte"⁷⁰.

Die Tradition gehört zu unserem Menschsein hinzu. Das gilt für den einzelnen wie auch für die Gesellschaft als solche. Ohne Tradition gibt es keine Kultur. Traditionslosigkeit ist zerstörerisch. Individuell und kollektiv führt der Traditionsbruch zur Selbstentfremdung des Menschen und der menschlichen Gesellschaft. Faktisch führt sie stets in den Totalitarismus. Der Mensch wird manipulierbar, wenn er den Kontakt mit seiner Vergangenheit verloren hat. Der entwurzelte Mensch kann leicht verfügbar gemacht werden. Auch wird er selber schnell zu allen möglichen Grausamkeiten bereit sein, wenn er die Verbindung mit seiner Geschichte verloren hat.

Die Überlieferung bedarf allerdings der jeweiligen Aktualisation, um sie selber zu bleiben. Wer etwas überliefern will, muß stets dafür sorgen, daß die Inhalte, die überliefert werden sollen, die "alten Wahrheiten" tatsächlich präsent halten. Die Überlieferung bedarf einer lebendigen Sprache, einer unablässigen Konfrontierung mit dem unmittelbar Gegenwärtigen und mit dem Zukünftigen, einer je schöpferischen Verjüngung. Das Tradieren ist nicht etwas rein Statisches, es meint nicht Beharrung oder gar Stagnation. Das ist der Fall, wenn man tradiert nur um der Tradition willen, etwa nach dem Motto: "Das ist nun einmal Tradition!"⁷¹.

Die wirkliche Präsenz der Überlieferung ist nicht anders zu haben denn in der jeweiligen geschichtlichen Aktualisierung. Erst durch die erinnernde Vergegenwärtigung und Interpretation kann die Überlieferung dem menschlichen Denken gegenwärtig bleiben. Das Ursprüngliche muß allerdings identisch vergegenwärtigt werden. Da nun liegt das Problem. Die Neuformulierung oder Neuinterpretation muß Anteil geben an dem gleichen, das auch den ersten Empfängern der Botschaft an Auskunft, an Weisung, an Heil zuteil geworden ist⁷².

Wie im Alten Testament, so bedeutet Tradition auch im Neuen Testament nicht lediglich Bewahrung, sondern gleichzeitig auch ständige Interpretation und Deutung. Das wird bereits deutlich in dem Faktum, daß die Botschaft Jesu in vier Evangelienschriften dargestellt ist.

Aufgabe der Kirche ist es, ex professo, das ursprünglich Gegebene zu bewahren. Deshalb darf man sie auch nicht dem Beurteilungsmaßstab jener Institutionen der wissenschaftlichen For-

69Vgl. A. Lang (Anm.), 283 f.

70L. Goppelt, Tradition nach Paulus, in: Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre 4, 1958, 213-233; hier: 213.

71J. Pieper, Überlieferung. Begriff und Anspruch, München 1970, .30 f.

72Ebd., 72-79.

schung und der technischen Weltbewältigung unterstellen, zu deren Natur es gehört, das schon Gewußte um der immer weiter voranzutreibenden Wirklichkeitserforschung willen ständig zu überschreiten, zu korrigieren und unter Umständen sogar preisgeben zu müssen.

Heute befindet sie sich allerdings allgemein in einer Krise. Wir sprechen von einem grundsätzlichen Traditionsverlust oder gar von einem bewußten Traditionsverzicht. Der Ursprung dieser Krise liegt in der Aufklärung, die extrem traditionsfeindlich war. Das war nicht sachgemäß, dennoch hat sie ein positives Nebenprodukt gebracht, nämlich die Einsicht, daß die Traditionen es sich gefallen lassen müssen, daß sie von uns kritisch befragt werden, und zwar auf ihren Anspruch hin, auf ihren Grund und ihre Vernünftigkeit hin. Die richtige Einstellung gegenüber der Tradition lautet nämlich: Nicht abschaffen, sondern verantwortlich mit ihr umgehen!⁷³

Diese Situation hat Friedrich Nietzsche (+ 1900) im Jahre 1890 nachdrücklich hervorgehoben mit den Worten: "Was heute am tiefsten angegriffen ist, das ist der Instinkt und der Wille der Tradition; alle Institutionen, die diesem Instinkt ihre Herkunft verdanken, gehen dem modernen Geist wider den Geschmack"⁷⁴.

Die folgenden Abschnitte sind als Ergänzungen zu verstehen. Sie sollten mit einem etwas breiteren Rand geschrieben werden, damit sie gut auf der Rückseite des Manuskripts suo loco aufgeklebt werden können!

Für die fundamentaltheologische Argumentation gilt die historisch-kritische Methode, für die Rechtfertigung des Glaubens von außen her. Ebenfalls für die Ökumene. Der Fundamentaltheologe klammert den Glauben methodisch aus. Im Glauben aber bedarf es der geistigen Schriftauslegung. Sie ist der Dogmatik zugeordnet. Nur sie erreicht die eigentlichen Dimensionen des "de-positum fidei".

Im 19. Jahrhundert waren es in Rom vor allem die Theologen der Römischen Schule, die sich nachdrücklich wieder der Väter-Theologie zuwandten: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johannes Baptist Franzelin. Ihre Liebe zu den Vätern wirkt weiter bei Matthias Joseph Scheeben und bei manchen anderen Theologen, mehr oder weniger (Konzepte, 207-226). Die dogmatischen Werke der Theologen der Römischen Schule sind voll von den biblischen Bildern der Väter, von den Parabeln, Gleichnissen und theologischen Aussagen, die die Väter in der Schrift entdeckt haben dank ihrer Verwendung der Typologie

73W. Kern, F. J. Niemann (Anm.), 98.

74F. Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarion-Ausgabe, München 1922 ff, Bd. 18, 56.

und der Analogie und dank ihrem Bemühen, die Heilstatsachen, die geoffenbarten Realitäten, innerlich miteinander zu verbinden (Konzepte, 221).

Die Väter-Exegese reflektiert den Glauben und spekuliert über ihn **aus der Vertrautheit mit ihm, intellektuell und existentiell**. In ihr fließen die intellektuelle und die spirituelle Erschließung der Texte gewissermaßen zusammen (Kern-Niemann, 91).

Die Geschichte der christlichen Bibelauslegung beginnt bereits im Neuen Testament, sofern in ihm das Alte Testament ausgelegt wird, zunächst typologisch. Im 2. Petrusbrief finden wir einen Hinweis darauf, daß die Paulusbriefe der Erklärung bedürfen (2 Petr 3,16).

Jesus weist hin auf Jona oder auf die von Mose in der Wüste aufgerichtete Schlange (Mt 12,39f) und sieht darin einen Hinweis auf seinen Erlösertod (Joh 3,14 f).

Paulus sagt: “Diese Ereignisse (des Alten Testaments) sind Vorbilder (τύποι) für uns geworden...dies alles geschah an jenen in vorbildlicher Weise; aufgeschrieben aber ist es zur Belehrung für uns” (1 Kor 10,6-11).

Demgemäß war es schon für die apostolischen Väter keine Frage, daß das Alte Testament vom Neuen Testament her erklärt werden muß (Ignatius von Antiochien, Ad Philadelphios 8,2). Schon im Barnabasbrief begegnet uns die christliche Auslegung des Alten Testaments mit Hilfe der Typologie und der Allegorie. Justinus stützt sich in der Auseinandersetzung mit den Juden über das Alte Testament auf den Literalsinn wie auf die Allegorie. Immer wieder heben die Väter ab auf die innere Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Nachdrücklich treten sie der Gnosis entgegen, die am Alten Testament durchweg weniger interessiert war (Schelkle, 1278).

Von großer Bedeutung für das rechte Verständnis der Heiligen Schrift ist den Vätern, im Osten wie im Westen, die apostolische Tradition, der kirchliche Kontext der Heiligen Schrift. Sie betonen: Die heiligen Schriften müssen gemäß der Tradition ausgelegt werden. In diesem Sinne verwenden sie die Typologie und die Allegorie. Das A und O dieser Exegese ist die kirchliche Glaubensregel. Die Väter wissen, daß die Heilige Schrift des Neuen Testaments sekundär ist gegenüber der kirchlichen Verkündigung, daß die Offenbarung Gottes zunächst präsent ist in der Kirche, in ihrem Glauben und in ihrer Verkündigung. Das heißt: **Die entscheidende Auslegungsnorm bilden die apostolische Überlieferung und die Glaubensregel** (Schelkle, 1278 -1280). Dieser Gedanke wird in späteren Lehräußerungen der Kirche immer wieder aufgegriffen (DS 2802. 3020. 3626).

Schon für Hieronymus gilt der Grundsatz, daß die geistliche Schriftauslegung nur auf dem Fundament der buchstäblichen legitim ist. Dieser Grundsatz erhält auch für Augustinus wachsende Bedeutung (Schelkle, 1280). Das Gleiche gilt für das Mittelalter (Kleinhans, 1285).

In der alexandrinischen Schule war man überzeugt von der Symbolfülle der Schrift. Dem kann man im Prinzip nicht widersprechen, zumindest soweit sie in der Typologie verwurzelt ist.

Im 19. Jahrhundert waren es in Rom vor allem die Theologen der Römischen Schule, die sich in beispielhafter Weise wieder der Väter-Theologie zuwandten: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johannes Baptist Franzelin (Konzepte, 207-226).

Die Typologie ist ein zentrales Moment der Väter-Exegese. Sie ist eigentlich das entscheidende Moment in der allegorischen Schriftauslegung der Väter. Es ist ein Grundgedanke in der Theologie der Väter, daß sie das Alte Testament als prophetische Geschichte verstehen, als eine Vor-ausdarstellung des Kommenden, als einen Vorausverweis auf das Neue Testament und - mehr noch - als einen Hinweis auf die künftigen Geheimnisse Christi und der Kirche. (Konzepte, 219). Die Väter gehen davon aus, daß sich die Urzeit in der Endzeit erfüllt und daß der eine Gott in allen Zeiten in gleicher Weise die Offenbarung und in ihr das Heil der Menschen wirkt (Schelkle, 1278).

Für Origenes gilt, daß die Schrift zwar nicht immer einen buchstäblichen, aber stets einen geistlichen Sinn hat (De princ. IV, 3,5).

In Antiochien galt mehr die Textforschung und die philologisch-historische Deutung des Literal-sinnes. Hier setzte man sich auch kritisch auseinander mit der Allegorie (Schelkle, 1279). Den-noch wurde auch hier ein höherer Sinn der Schrift bejaht, die "theoria" (Schildenberger, 491).

Die Schrifterklärer des Mittelalters unterscheiden grundlegend zwischen dem Buchstaben oder dem geschichtlichen Sinn und dem höheren, dem geistigen oder dem mystischen Sinn, der auf dem buchstäblichen aufbauen muß. Im einzelnen übernehmen dann die einen die Dreiteilung des Origenes (somatischer Sinn, psychischer Sinn, pneumatischer Sinn) oder die Zweiteilung des Johannes Cassianus, die eigentlich auf den ägyptischen Abt Nestoros zurückgeht: *historica interpretatio* und *intelligentia spiritualis*. Dabei differenziert sich die *intelligentia spiritualis* dann als *allegoria*, *tropologia* und *anagogia* (J. Schildenberger, 491).

Chrysostomus kennt die Allegorese. Aber er ist zurückhaltender in ihrem Gebrauch. Er bevorzugt die philologisch-historische, die psychologische und die seelsorglich-praktische Methode (Schelkle, 1279).

Das zeigt sich in besonderer Weise in der Marienlehre der Väter. Darauf stützen sich die Theologen der Römischen Schule). Carlo Passaglia beschreibt in seinem Standardwerk über die Unbefleckte Empfängnis Mariens ("De Immaculato Conceptu") auf 180 Seiten die marianische Typologie der Väter und der frühen Kirchenschriftsteller und dokumentiert so den ungeheuren Reichtum der Hinweise auf Maria, den die Väter im Alten Testament entdeckt haben. Immer neue Vorbilder und Symbole finden sie im Alten Testament für Maria. Manche von ihnen haben wie noch heute in der Lauretanschen Litanei. Viele haben aber auch im Laufe der Jahrhunderte der Kunst und der Dichtung den Stempel aufgeprägt. Da wird Maria beispielsweise als Tempel bezeichnet, als Tabernakel, als Altar, als Opfer, als Arche, als Leuchter, als der Stab Aarons usw. Besonders viele Vorausdarstellungen für Maria finden die Väter im Hohenlied, im Buch des Predigers, im Buch der Sprüche, im Buch der Weisheit und vor allem im Buch der Psalmen (Konzept, 217 f).

Die Bilder, Typoi und Symbole der Väter, aber auch die von ihnen aus der Heiligen Schrift deduzierten Attribute Mariens finden wir in großer Zahl auch in der Apostolischen Konstitution "Ineffabilis Deus" vom 8. Dezember 1854, die die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens enthält, deren Verfasser wohl Carlo Passaglia gewesen ist. Unverkennbar ist die innere Nähe dieses Dokumentes zu dem Werk "De Immaculato Conceptu" (Konzepte, 215.220).

Stark von der patristischen Exegese inspiriert ist auch die Konstitution “De ecclesia Christi” (“Pastor aeternus”) des I. Vatikanischen Konzils (vgl. J. Schumacher, Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule, 216). Wie sollte es auch anders sein?

Die Väter-Theologie ist bestimmt von der Gesamtschau und von der Spekulation aus dem Glauben, weniger von der philosophischen Durchdringung des Glaubens. Sie ist weniger begrifflich, stärker biblisch und heilsgeschichtlich ausgerichtet. Ein Großteil der Väterchriften besteht aus Schriftkommentaren und Homilien. Die Väter treiben Schrifttheologie aus dem Glauben, im Innenraum der Kirche. Sie suchen tiefer in den Glauben einzudringen durch Nachdenken über die gottgegebenen Analogien in der Schrift, durch Vergleichen und Verbinden der geoffenbarten Wahrheiten, durch das Erfassen ihrer inneren Zusammenhänge. Die Väter denken in Analogien und suchen das Heilsmysterium als Ganzes zu verstehen. So kommentieren sie die Schrift in biblisch-theologischer Zusammenschau. Das aber ist genuin katholisch (vgl. DS 3016) (Konzepte, 209. 220 f; Schelkle, 1278 f).

Ein instruktives Zeugnis für die Väter-Exegese begegnet uns im 19. Jahrhundert in dem Monumentalwerk des genialen Theologen der Römischen Schule Carlo Passaglia “De Immaculato Conceptu”, das in drei Teilen 1834-1856 in Neapel erschienen ist und 1375 Seiten umfaßt. Die Mitarbeit seines Schülers Clemens Schrader war so intensiv, daß man ihn gerechterweise als Mitverfasser bezeichnen muß. Das Werk enthält eine Unmenge von Väterstellen und zeigt uns, wie die Väter das Marienlob in einem unerschöpflichen Reichtum in der Schrift entdecken. Immer neue Titel, Symbole und Bilder, immer neue “typoi” finden sie da für Maria und für ihr Werk, um die Größe die Herrlichkeit der Mutter des Erlösers eindrucksvoll zu schildern (Konzepte, 217).

Das Fundament der Väter-Exegese ist die Überzeugung von der Inspiration der Schrift, von ihrer göttlichen Würde und von der Fülle der in ihr enthaltenen Mysterien.

Die Exegese des Mittelalters war sehr abhängig von den Vätern (Kleinhaus, 1283 f).

Thomas nennt den geistigen Sinn der Schrift den “sensus rerum”. Nach ihm ist nichts im geistigen Sinn enthalten, was die Schrift nicht irgendwie im Wortsinn bezeugt. Und der geistige Sinn ist für ihn zugleich Wortsinn (Sth I q. 1 art. 10 ad 1; Quodlibetales VII q. 6 a. 15 ad 5), denn Gott sieht “die res in ihrer ganzen, von ihm ihnen gegebenen Bedeutung” und er will “diese für uns in den die Gegenstände bezeichnenden Worten auch ausdrücken”. Dabei betont Thomas, daß der Hagiograph in seinem Glauben implizite auf das tiefere Verständnis seiner Worte ausgerichtet (Schildenberger, 492).

Die Existenz des geistigen Schriftsinns gehört zum Glauben (vergleiche Hebr 10,1; Kol 2,17: 1 Kor 10, 1-11; Mt 5,17), wenngleich er nicht überall vorhanden ist, was freilich nicht immer beachtet worden ist. Das bedeutet, daß er im einzelnen nachgewiesen werden muß. An den genannten Stellen ist immer wieder die Rede von dem Alten Testament als Schatten und Vorausbild des Neuen Testamentes.

“...ratio quidem, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo...” (DS 3016).

That is patristic exegesis. Without it there is no real progression in cognition of the faith of the Church.

Einfügen bei Hinweis auf das Dogmas von 1854.

K. H. Schelkle, Art. Exegese III, 2, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 3, Freiburg 1959, 1278-1282.

J. Schildenberger, Art. Schriftsinne, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. 9, Freiburg 1964, 491-493.