

ZERSTÖRT DIE EXEGESE DEN GLAUBEN?

(Vortrag, gehalten in Steinhausen bei Paderborn am 20. August 2006)

Zerstört die Exegese den Glauben? So lautet unser Thema. Richtiger müsste es heißen: Zerstört die moderne Exegese den katholischen Glauben? Um die hier gestellte Frage sogleich zu beantworten: Die moderne Exegese zerstört den katholischen Glauben nicht, sie begründet und fundiert und vertieft ihn vielmehr, vorausgesetzt, dass sie die Bibel als das versteht, was sie ist und sein will, nämlich Gottes Wort, vorausgesetzt, dass sie nicht ungläubig ist. Das ist hier nicht anders als bei den anderen theologischen Disziplinen. Dienen können sie dem Glauben nur dann, wenn sie gläubig sind. Die Theologie ist Glaubenswissenschaft. Zum einen hat sie den Glauben zur Voraussetzung, zum anderen ist der Glaube ihr Gegenstand, der Gegenstand ihres Fragens, positiv und spekulativ.

Wie es sich mit der modernen Exegese verhält, das soll im Folgenden im Einzelnen dargestellt werden.

Die Exegese hat es mit der Erklärung der Bibel zu tun. Der Wort „Exegese“ liegt das griechische Wort „exágo“ zugrunde oder auch „exagéo“, das so viel bedeutet wie „herausholen“, „beschreiben“, „erklären“ oder auch „führen“, „leiten“, dann aber auch „verleiten“. In der Bedeutung „erklären“ begegnet uns das Wort im Neuen Testament im Johannes-Evangelium, wenn es da heißt: „Niemand hat Gott je gesehen, der eingeborene Gott aber, der im Schoß des Vaters ist, er hat es uns erklärt“ (Joh 1, 18). Die Bibel, mit der es die Exegese zu tun hat, ist das Buch der Bücher, so würde man sie in hebräischer Denkweise definieren, das ist ein Superlativ, sie ist das Buch der Bücher, das heißt: sie ist das Buch schlechthin. Wir nennen die Bibel auch die „Heilige Schrift“. Sie ist das heilige Buch der Juden und der Christen.

Das griechische Wort „biblos“ steht für unser deutsches Wort „Buch“. Man könnte unser Wort „Bibel“ aber auch von dem griechischen „bíblion“ ableiten, das ebenfalls für unser deutsches Wort „Buch“ steht. Der Plural von „tò bíblion“ ist dann „tà bíblia“. Dann müssen wir die „Bibel“ als „die Bücher“ verstehen. Tatsächlich handelt es sich bei diesem Buch um eine Vielzahl von Büchern, um eine ganze Bibliothek. Seit dem 4. Jahrhundert nach Christus setzt sich die Bezeichnung „Bibel“ durch für die heiligen Bücher der Bibel.

Das Alte und das Neue Testament umfassen insgesamt 72 Bücher, 27 umfasst das Neue Testament und 45 das Alte Testament.

„Nimm und lies“, hatte einst ein Kind dem Wahrheitssucher Augustinus (+ 430) zugerufen. Er schlug die Heilige Schrift auf und fand in ihr den Weg zum Leben. „In der Heiligen Schrift schlägt das Herz Gottes“, so bekennt Augustinus später in seinen „Bekenntnissen“. Der entscheidende Begriff der Bibel ist der Begriff des Bundes. Das gilt für das Neue Testament nicht weniger als für das Alte. Statt „Bund“ verwenden wir für gewöhnlich den Terminus „Testament“. Das ist das entsprechende lateinische Wort. Durch den alten Bund wird das Volk Israel konstituiert, das national begrenzt ist, durch den neuen die Kirche, die international ist. Der alte Bund ist ein vorläufiger, er hat vorbereitenden Charakter, er zielt hin auf den endgültigen Bund, den Gott in Christus mit der ganzen Menschheit geschlossen hat. In diesen Bund sind wir gnadenhaft hineingenommen durch die Taufe.

Die Bibel ist zugleich ein göttliches und ein menschliches Buch. In all ihren Teilen hat sie Gott zum Urheber, aber auch den jeweiligen menschlichen Verfasser. Sie ist göttliches und menschliches Wort. Als menschliches Wort ist sie ein literarisches Dokument der Geistesgeschichte der Menschheit. Aber das ist sie nicht nur, sie ist mehr. Sie ist der Niederschlag der Geschichte Gottes mit seinem Volk, einer Geschichte, die sie als Heilsgeschichte bezeugt. Weil die Bibel Menschenwort ist, deshalb kann und muss sie historisch-wissenschaftlich erforscht und erklärt werden. Aber darin darf sich die Exegese nicht erschöpfen, und zwar deshalb nicht, weil die Bibel auch Gotteswort ist. Die heiligen Bücher müssen so gelesen und verstanden werden, wie sie sich darbieten, „als eine Textendgestalt“¹, worin sie sich als „Ausdruck des Glaubens der kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft“² verstehen.

Die Bibel ist zugleich göttliches und menschliches Wort, sie hat einen menschlichen und einen göttlichen Urheber, in all ihren Teilen. Es ist die Urheberschaft Gottes, die ihre Inspiration verbürgt. Die Tatsache der Inspiration der heiligen Schriften bedingt ihre Irrtumslosigkeit. Sie sind irrtumslos in dem, was Gott uns in ihnen mitteilen wollte. Das heißt: Ihre Irrtumslosigkeit bezieht sich auf ihre religiösen Inhalte, nicht auf ihre geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Inhalte. Inspiriert heißt „von Gott eingegeben“ - wörtlich „eingehaucht“. Darin steckt das Wort „spiritus“ - „Geist“. Der Heilige Geist ist der Atem Gottes. Das „von Gott eingegeben“ bezieht sich nicht auf den Wortlaut, das ist wohl zu beachten, sondern auf den Inhalt. Wir unterscheiden hier die Verbalinspiration und die Realinspiration. Würden wir von der Verbalinspiration ausgehen bei den heiligen

¹ Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistige Sinn, Einsiedeln 1998, 124.

² Ebd., 125.

Schriften, würden wir von ihrer menschlichen Urheberschaft abstrahieren. Die Inspiration der heiligen Schriften hat später mit Nachdruck Papst Leo XIII. betont, wenn er in seiner Enzyklika „Providentissimus Deus“ vom 18. November 1893 schreibt: Der Heilige Geist hat die Verfasser (der heiligen Bücher) „mit übernatürlicher Kraft ... zum Schreiben angeregt und bestimmt, ist ihnen so beim Schreiben zur Seite gestanden, dass sie alles das, aber auch nur das, was er sie hieß, richtig im Geist auffassten, getreu niederschreiben wollten und auch passend in unfehlbarer Wahrheit ausdrückten“³. Die Enzyklika betont, dass es daher die Frage des menschlichen Verfassers eines Buches der Bibel letztlich irrelevant ist, weil seine Irrtumslosigkeit ihren Grund darin hat, dass der Heilige Geist der Urheber dieses Buches ist⁴.

Schon innerhalb der ersten Generation des Christentums, ja, schon im Neuen Testament selber empfand man die Schwierigkeit, die Bibel recht zu verstehen. Im 2. Petrusbrief finden wir einen Hinweis darauf, dass die Paulusbriefe der Erklärung bedürfen. Da heißt es: ... in seinen Briefen (in den Briefen „unseres lieben Bruders Paulus“) ist Manches schwer verständlich (2 Petr 3, 16). Das ist exemplarisch. Die Bibel bedarf also einer Erklärung. Das weiß man von Anfang an. Aber wie soll sie geschehen, diese Erklärung? Die Antwort ist einfach und plausibel: Nach dem Willen Gottes. So drückt es wiederum der 2. Petrusbrief aus. Gemäß 2 Petr 1, 16 - 21 darf das Wort Gottes nicht eigenmächtig ausgelegt werden, sondern nur entsprechend dem Willen Gottes. Was dieser Wille Gottes ist, das lehrt aber in diesem Kontext die apostolische Tradition. Nur im Blick auf die Tradition wird die Heilige Schrift in dem Geist ausgelegt, in dem sie abgefasst worden ist⁵.

Die Kirche bestand, bevor es das Neue Testament gab. Die lebendige Verkündigung der Botschaft Jesus ging der schriftlichen Fixierung dieser Botschaft voraus. Allmählich, in Jahrzehnten, entstanden dann die Schriften des Neuen Testaments. In ihnen fand die apostolische Predigt ihren Niederschlag. Die Kirche war es, die dann bestimmte, welche Schriften als von Gott eingegeben angesehen werden mussten, welche Schriften beim Gottesdienst vorgelesen werden durften und somit als Richtschnur gelten sollten für den Glauben und für das christliche Handeln. Das Verzeichnis dieser von der Kirche anerkannten Schriften nannte man den Kanon. Kanon heißt Richtschnur. Seit dem 4. Jahrhundert

³ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3293 (Neuner-Roos, Nr. 100).

⁴ Neuner-Roos, Nr. 100.

⁵ Vgl. Peter Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments, Eine Hermeneutik, Göttingen 1979, 67 f; vgl. Walter Kern, Franz Joseph Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 68 f.

liegt der Kanon endgültig vor. Er ist das Ergebnis einer lehramtlichen Entscheidung der Kirche

Es ist die sichtbare Kirche, die Kirche Christi, die die Authentizität der apostolischen Verkündigung und die Authentizität ihrer Fixierung in den heiligen Schriften verbürgt. Der Kirchenvater Augustinus (+ 430) erklärt von daher: „Ich würde dem Evangelium keinen Glauben schenken, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewegen würde“⁶.

Die Entstehungszeit der Heiligen Schrift erstreckt sich über mehr als 1000 Jahre. Die ältesten Schriften des Alten Testaments stammen aus dem 10. vorchristlichen Jahrhundert, aus der Zeit Davids und Salomons, die jüngsten Schriften des Neuen Testaments aus der Zeit um 120 nach Christus. Vom 10. vorchristlichen Jahrhundert bis zum Beginn des 2. nachchristlichen Jahrhundert erstreckt sich die Zeit der Offenbarung. In diesen mehr als 1000 Jahren entfaltet sich die Offenbarung Gottes. An die Zeit der Offenbarung schließt sich die Zeit ihres Verstehens, ihrer Erklärung an, die bis in die Gegenwart hinein dauert. Wir sprechen hier von der Geschichte der Entfaltung des Glaubens oder von der Dogmengeschichte. Der Entfaltung des Glaubens geht die Entfaltung der Offenbarung voraus. Die Entfaltung des Glaubens meint die Erklärung der Offenbarung. Sie erfolgt im Licht der Vernunft, der vom Glauben erleuchteten Vernunft, aber es geht hier nicht ohne die Vernunft, Texte bedürfen der Erklärung, zumal wenn sie alt sind und in einem anderen kulturellen Kontext stehen. Wenn eine solche Erklärung systematisch erfolgt und methodisch, dann erfolgt sie wissenschaftlich. In diesem Sinne definiert sich die Exegese. Statt von wissenschaftlich können wir auch von „kritisch“ sprechen. Kritisch sind wir, wenn wir genau unterscheiden zwischen wahr und falsch, wenn wir das Wahre vom Falschen scheiden. Die Wahrheit finden wir nur, wenn wir kritisch sind, weil sie nicht selten verborgen ist und vielleicht noch häufiger verborgen wird. So bedürfen auch die heiligen Schriften, die zweiundsiebzig, der Erklärung, und zwar zunächst einmal mit der natürlichen Vernunft. Das ist schon deshalb notwendig, mit der natürlichen Vernunft an die Texte der Bibel heranzugehen, weil sie nur so denen nahe gebracht werden können, die noch nicht zum Glauben gekommen sind. Aber diese Notwendigkeit ist auch in der Sache begründet. Die Exegese ist so alt wie die Heilige Schrift. Ja, sie findet sich schon innerhalb der Heiligen Schrift, im Alten wie im Neuen Testament, im Neuen Testament in ganz spezifischer Weise, wenn in ihm das Alte Testament auf das Neue hin interpretiert wird.

⁶ Augustinus, Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti, 5, 6.

Das Alte Testament handelt von der Jahwe-Religion. Sie ist die Grundlage und der entscheidende Inhalt der alttestamentlichen Offenbarung. Sie begegnet uns in ihrer Zeit als ein einzigartiges Phänomen, in ihrer Zeit und überhaupt in der Geschichte der Religionen. Umgeben von Völkern, die dem Dienst naturverhafteter Götter hingegeben waren, den Gestirngöttern, den Fruchtbarkeitsgöttern, den Stammesgöttern, bewahrte sich Israel, trotz aller Versuchung zur Anpassung an den Götzendienst der sie umgebenden Völker, durch alle politische Abhängigkeit hindurch, seinen unanschaulichen und weltüberlegenen Gott, der trotz seiner Weltüberlegenheit seinem Volk innig verbunden war und stets als einer und einziger gedacht wurde.

Israel verstand seine Geschichte konsequent als eine Geschichte mit Jahwe, als eine Geschichte, in der Jahwe sich mehr und mehr seinem Volke offenbarte, und zwar durch Taten und Worte. Durch Jahrhunderte hindurch treten die Offenbarungsträger Gottes in Israel immer neu mit ihrer Botschaft, näherhin mit ihren Mahnungen, mit ihren Drohungen und mit ihren Verheißungen vor das Volk. Daraus entstand in Israel eine einheitliche Offenbarungsliteratur, die als solche einzigartig ist in der Geistesgeschichte der Menschheit.

In dieser Offenbarungsliteratur geht es um das Gesetz, um die Thora, deren Kern der Dekalog ist, die 10 Gebote sind, und um den Glauben an den einen, transzendenten und persönlichen Gott, der Israel als sein Volk auserwählt hat.

Es ist bemerkenswert, dass diese Religion, die die Wiege des Christentums ist, bis heute noch eine gewisse Bedeutung hat. Im Judentum lebt sie relativ kraftvoll weiter, wenngleich die Zahl ihrer überzeugten Anhänger dort nicht sehr groß ist.

Während die Glaubensvorstellungen und die Religionen der alten Ägypter, Babylonier, Assyrer, Hethiter und Phönizier heute nur noch von archäologischem Interesse sind, ist die Jahwe-Religion bis heute erhalten geblieben⁷. Das Alte Testament ist auf das Neue Testament hin ausgerichtet, in ihm findet es seine Erfüllung.

Wie im Alten Testament das rätselhafte Gottesbild auf den göttlichen Ursprung dieser Schriften verweist, so geschieht das im Neuen Testament durch die Rätselhaftigkeit der Gestalt Jesu, die rein innerweltlich nicht erklärbar ist, die die Kategorien dieser unserer

⁷Fritz Maass, Was ist Christentum? Tübingen ²1981,12 - 41.

immanenten Welt sprengt und somit auf seine Göttlichkeit verweist. Das entscheidende Wunder des Christentums ist der Mensch Jesus, wie er uns in den Evangelien geschildert wird, vor allem in seiner unvergleichlichen Gottverbundenheit und in seinem beispiellosen Selbstbewusstsein. Hier ist aber auch zu verweisen auf die Machttaten, die physischen Wunder, die er gewirkt hat, wenngleich das moralische Wunder seines Lebens und seiner Lehre bedeutsamer ist als die physischen Wunder. Rätselhaft ist seine Hingegebenheit an seine Botschaft und sein Werk, ist der Inhalt seiner Verkündigung, ist die Tiefe seines Wissens, ist seine Unbeirrbarkeit, ist seine Sicherheit, ist seine Überlegenheit, ist seine Vollmacht in Wort und Tat, ist sein beispielloses Hoheits- und Sendungsbewusstsein, ist seine Gottunmittelbarkeit, ist seine ethische Höhenlage, ist seine absolute Lauterkeit. Durch all das unterscheidet er sich wesentlich von den anderen religiösen Genien der Geschichte.

Einzigartig in der Geschichte der Menschen ist aber nicht nur die Persönlichkeit Jesu, sondern auch das, was aus seinem Wirken geworden ist, das, was man als die Wirkungsgeschichte zu bezeichnen pflegt.

Für Jesus war Glaube an Gott zugleich Glaube an ihn. Wenn er seine Person so in den Mittelpunkt seines Wirkens rückte, musste das in den Augen seiner Zeitgenossen als eine ungeheure Perversion der jüdischen Religion angesehen werden, in den Augen seiner Anhänger war das aber ein Hinweis auf seine einzigartige Verbundenheit mit Gott und auf seinen Ursprung in Gott.

Der geschichtliche Jesus der Evangelien sprengt alle menschlichen Kategorien in seiner Außergewöhnlichkeit, speziell in seiner erstaunlichen Überlegenheit. Er ist ein Prophet und ist doch mehr als das. Er ist ein Rabbi und ist doch mehr als das. Er tritt auf wie ein Prophet und wie ein Rabbi, lässt sich jedoch in diesen Kategorien nicht fassen. Er sprengt sie durch seine Überlegenheit. Er legitimiert sich nicht. Es gibt bei ihm keine Berufungsgeschichte. Er bindet an seine Person. Er tritt auf in letzter Sicherheit. Für immer bindet er seine Jünger an seine Person, dennoch bedient er sie. Er legt das Gesetz Gottes aus wie einer, in dem die Wirklichkeit Gottes Ereignis wird, und er misst das alttestamentliche Gesetz an dem unmittelbar gegenwärtigen Willen Gottes. Um des ursprünglichen Gottesgebotes bzw. um der Reinheit der Gesinnung willen kritisiert er das alttestamentliche Gesetz oder hebt es gar auf. Dabei beansprucht er, die uneingeschränkte Autorität des Mose und aller übrigen Propheten zu überbieten, und fasst er im Doppelgebot der Gottes-

und Nächstenliebe das alttestamentliche Gesetz die Thora souverän zusammen. Er erhebt dabei den Anspruch, unmittelbar den absoluten Willen Gottes zu kennen, zu offenbaren und in seiner Person zu repräsentieren. In diesem Selbstbewusstsein setzt er sich gelegentlich auch über die levitischen Reinheitsvorschriften hinweg, wenn sie die Echtheit des Gottesverhältnisses in Frage stellen.

Überlegen ist er nicht nur hinsichtlich der Inhalte seiner Verkündigung, sondern auch hinsichtlich des Modus. Er redete und handelte wie einer, der Vollmacht hat, „exousia“ ist das griechische Wort, das die Evangelien hier verwenden. Die Exousia Jesu offenbart ein außergewöhnliches Selbstbewusstsein, ein Selbstbewusstsein, das alle Grenzen des Menschen sprengt, das so nicht fingiert sein kann.

Bemerkenswert ist dabei, dass Jesus in seinem unbegrenzten Selbstbewusstsein nicht für Irdisches, sondern konsequent für das Ewige und für unvergängliche Werte sowie für die Entscheidung des Menschen um der Ewigkeit willen plädiert, und das in einer auffallenden Distanz gegenüber denen, denen er den Weg zum ewigen Leben zeigt.

Jesus forderte absolute Wahrhaftigkeit und Ehrlichkeit, auch im Reden, das heißt in der sprachlichen Kommunikation mit den Mitmenschen. Die Wahrhaftigkeit ist für Jesus so etwas wie in der Mathematik das positive Vorzeichen vor der Klammer. Die Heuchelei der Pharisäer, ihre Unehrlichkeit, war der entscheidende Gegenstand seiner Auseinandersetzungen mit ihnen. Dagegen setzte er die reine Gesinnung. Alles ist wertlos für ihn, wenn es nicht aus der Gesinnung der Wahrhaftigkeit hervorgeht. Schon im Alten Testament sind die Wahrhaftigkeit und Treue die entscheidenden Attribute Gottes. Auch Jesus profiliert sich in diesen Attributen. In der Apokalypse, im letzten Buch der Heiligen Schrift wird er der wahrhaftige und treue Zeuge Gottes genannt⁸.

Die heiligen Schriften bedürfen der Erklärung, weil sie nicht ohne weiteres verständlich sind. Es gibt keine „perspicuitas“ der heiligen Schriften, wie Martin Luther (+ 1546) gemeint hat. Die vielen divergierenden Erklärungen, die sie erfahren, gerade auch in der Zeit der Reformation, zeugen von der Unhaltbarkeit dieser These⁹. Die heiligen Schriften

⁸Apk 3, 14; vgl. Apk 1, 5. Vgl. Adolf Kolping, *Fundamentaltheologie II*, Münster 1972, 378 - 438.

⁹ Anton Ziegenhaus, Art. Schriftsinn, in: Remigius Bäumer, Leo Scheffczyk, Hrsg., *Marienlexikon*, Bd. VI, St. Ottilien 1994, 76 f. Es ist bezeichnend, wenn Erasmus von Rotterdam, ein Zeitgenosse Luthers, bei aller Wertschätzung des Literalsinns feststellt, die kanonischen Bücher enthielten Mysterien, die ein kurzsichtiger und unreligiöser Exeget übersehe, und wenn er selber reichen Gebrauch macht von der theologischen Inter-

bedürfen der Erklärung. Von Anfang an wurde sie in der Kirche als eine bedeutende Aufgabe betrachtet. Die wissenschaftliche Exegese führt sie zu höchster Perfektion.

In den ersten Jahrhunderten der Entfaltung des Christentums, im christlichen Altertum, ging es in der Bibelerklärung vor allem darum, dass man zeigte, dass das, was in den Evangelien geschildert wurde, wirklich geschehen war, „damit erfüllt werde, was durch die Propheten gesagt wurde“, wie im Matthäus-Evangelium heißt (Mt 1, 22). Der entscheidende Aspekt war dabei die innere Verbindung des Alten Testaments mit dem Geschehen im Neuen Testament. Die Geburtsstunde der Theologie steht im Zeichen der Apologie. In dieser Weise findet sich die Exegese aber bereits in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments. Der Apostel Paulus entwickelt diese Methode mit großer Meisterschaft. Schon bald steht sodann in der Zeit der Kirchenväter der geistige Sinn im Mittelpunkt der Erklärung der heiligen Schriften. Man spricht hier von der Allegorese oder von der allegorischen Schriftauslegung¹⁰.

An verschiedenen Stellen des Neuen Testaments wird klar gesagt, dass die heiligen Schriften einen über den grammatikalischen Sinn hinausgehenden geistigen oder geistlichen Sinn haben, einen Sinn, den der Heilige Geist bei der Abfassung der Schriften dem Hagiographen absichtlich nicht explizit eingegeben hat. Ihn enthüllt Gott selber im Laufe der Geschichte in seiner Kirche. Damit wird der Dienst am Wort in der Kirche, mithin auch in der Exegese, mehr als nur Dienst des toten Buchstabens, wird er zum Dienst des lebendigen Gottes¹¹. Stets herrschte die Meinung in der Kirche, dass nicht nur das explizit Offenbarte die Norm des Glaubens sei. Die Unterscheidung zwischen buchstäblichem und geistigem Sinn prägt die katholische Theologie über fast zwei Jahrtausende hin¹².

Schon die Vernunft legt ein solches Verständnis und eine solche Erklärung der heiligen Schriften nahe. Weil sie von Gott eingegeben sind, weil sie die Offenbarung Gottes enthalten, deshalb ist davon auszugehen, dass die stetige Überzeugung in der Kirche, dass in ihnen Tieferes gemeint ist als das, was dem bloßen Wortlaut entspricht, dass im Literalsinn

pretation der Schrift (vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel [Arena-Taschenbuch, 82], Würzburg 1963, 143 f, und Peter Walter, Erasmus von Rotterdam und der mehrfache Schriftsinn, in: Margot Schmidt, Fernando Dominguez Reboiras, Hrsg., Von der Suche nach Gott, Festschrift für Helmut Riedlinger [Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 15], Stuttgart 1998, 448).

¹⁰ Carl Holzhey, Art. Exegese, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Freiburg ¹1931, 903 - 906.

¹¹ Vgl. Wunibald Grüninger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel, Würzburg 1963, 148 f.

¹² Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, Einsiedeln 1998, 54 f.

und hinter ihm unter Umständen noch ein tieferer Sinn verborgen ist, der von den Wörtern und Sätzen, Bildern und Umschreibungen gewissermaßen verhüllt wird. Dieser tiefere Sinn betrifft zum einen das einschliessweise in den Schriftworten Enthaltene, zum einen den geistigen Sinn der Schrift im eigentlichen Sinn. Man spricht deshalb von dem „sensus plenior“, dem volleren Sinn, und von dem mystisch-geistigen, von dem typisch-mystisch-geistigen, von dem typischen, dem allegorischen, parabolischen oder symbolischen Sinn.

Den Literalsinn nennt man auch den Wortsinn und den geistigen Sinn den Real- oder Sachsinn. Ist der Wortsinn historisch, grammatikalisch, explizit oder implizit und unmittelbar, so ist der Sachsinn geistig und mittelbar.

In der Entfaltung der Erklärung der heiligen Schriften konnte man sich darauf berufen, dass schon im natürlichen Bereich ein Text mehr besagen kann als ein Autor sich dabei zu denken vermag. Um wie viel mehr galt das dann für die biblischen Texte, die den Hagiographen und Gott zum Autor hatten.

In solchem Verständnis der heiligen Schriften ging man davon aus, dass Gott in seiner Selbstbekundung nicht nur Wörter, sondern auch Menschen und handelnde Personen sowie stumme Dinge in Dienst genommen hat, um sich dem Menschen mitzuteilen¹³.

Dabei kommen die Kirchenväter immer wieder auch auf die Frage der Inspiration zu sprechen und auf die Frage, welchen Schriften diese Qualität zukommt, das ist die Frage des Kanons. In erster Linie versteht man die heiligen Schriften als Schriften, die Gott oder den Heiligen Geist zum Urheber haben. Die menschliche Urheberschaft tritt dabei zurück. Damit kommt aber der wörtliche oder der historische Sinn der Schriften nicht so sehr in den Blick, zunächst jedenfalls nicht¹⁴. Im Übrigen erklärte man die heiligen Schriften aus dem konkreten Glauben der Kirche. Schon bald trat dann aber auch der Literalsinn stärker hervor, speziell in der Bibelschule von Antiochien, die in gewisser Weise einen Antipoden zu der Bibelschule in Alexandrien darstellte.

Die Exegese entfaltet ihre Aussagen im Kontext des Glaubens der Kirche. So sollte es jedenfalls sein. Es ist die Kirche, die dem Exegeten das Material seiner Forschung an die

¹³ Ebd., 146 - 148.

¹⁴ Beim Wortsinn oder Verbalsinn - wir sprechen auch vom wörtlichen, unmittelbaren, historischen, grammatikalischen oder ausdrücklichen Sinn - müssen wir unterscheiden zwischen dem buchstäblichen Sinn, dem impliziten Sinn und dem übertragenen Sinn. Letzterer ist relevant bei Parabeln oder Personifikationen.

Hand gibt. Durch sie nimmt er die Schrift entgegen als Gottes Offenbarung. Sie ist der Niederschlag des Glaubens des Gottesvolkes. Das gilt für das Neue Testament wie für das Alte. So entspricht es dem Selbstverständnis der Väterexegese. Jene aber ist exemplarisch in gewisser Weise.

Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments sind von Gott eingegeben. Als solche enthalten sie die Offenbarung Gottes. Schon deshalb muss 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. Ist es doch Gott, der im Menschenwort spricht. Das biblische Wort bezeugt die Offenbarung, aber nicht so, dass sie darin aufginge¹⁵.

Die Exegese der Väterzeit und des Mittelalters geht schon davon aus, dass die Erforschung des geschichtlichen und des wörtlichen Sinnes die Voraussetzung für die Erkenntnis der geistlichen Sinne ist. Man sieht durchaus im Literalsinn das Fundament der weiteren Auslegung der Schrift. Das wird deutlich, wenn es in dieser Zeit immer wieder heißt: „*historia est fundamentum*“, das heißt: die Geschichte ist das Fundament der Schrifterklärung. Man ist freilich dabei der Überzeugung, dass der Buchstabe tötet, der Geist hingegen lebendig macht, weshalb man bei dieser Interpretation nicht stehen bleiben will. Bei dem Kirchenvater Origenes (+ um 253/254) findet sich beispielsweise der Vorwurf gegenüber den Juden, sie läsen die Bibeltex-te nur als Erzählungen von vergangenen Ereignissen, machten sie aber nicht fruchtbar für ihr eigenes Leben, wie das bei den Christen der Fall sei.

Bei der Darstellung des geistigen Sinns der heiligen Schriften ist das Grundmotiv die Allegorie, genauer gesagt: die Typologie, das heißt: die Gegenüberstellung der alttestamentlichen Vorausdarstellung der christlichen Wahrheit und dieser selbst, des alttestamentlichen Typos und des neutestamentlichen Antitypos. So versteht man dann das Manna in der Wüste im Blick auf die Eucharistie als „*manna umbraticum*“, als „schattenhaftes Manna“, und die Eucharistie als das „*manna verum*“, als das „wahre Manna“, und den Sieg Davids über Goliath einen Hinweis auf den Sieg Christi am Kreuz. Dabei wird das geschichtliche Ereignis nicht in Frage gestellt, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt.

Wenn man die Geschichte des Alten Testaments so deutet, versteht man sie im Grunde prophetisch. Zum Teil charakterisiert man sie sogar ausdrücklich als „*historia prophetica*“,

¹⁵ Vgl. Leo Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 360; Joseph Ratzinger, *Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute*, in: Joseph Ratzinger, Hrsg., *Schriftauslegung im Widerstreit (Quaestiones Disputatae, 117)*, Freiburg 1989, 41.

als „prophetische Geschichte“. Das gilt für Vorgänge wie auch für Gestalten der heiligen Bücher des Alten Testaments. Typologisch oder allegorisch nannte man diese christologische Auslegung des Alten Testaments, die, so die Überzeugung, im Heiligen Geist erfolgte. Dieses Vorgehen kommentiert der Kirchenvater Augustinus (+ 430) mit den Worten: Das Neue Testament ist im Alten verborgen, und das Alte Testament wird im Neuen offenbar - *Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet*.

Im Allgemeinen gingen die Väter von einem vierfachen Schriftsinn aus, von einem niederen und von drei höheren. Der niedere Sinn, das war der Wortsinn, die drei höheren Sinne, das waren der allegorische oder der typologische, der tropologische oder der moralische und der anagogische oder der eschatologische. Das heißt: Der Buchstabe erzählt das historische Faktum, die Allegorie oder die Typologie entfaltet das Glaubensmysterium, der tropologische oder moralische Sinn zeigt die Handlungsmaximen und der anagogische oder eschatologische Sinn zeigt die Erfüllung der Verheißungen des Glaubens in der Endzeit. Die Anagogie war im Grunde eine Weiterführung der Typologie, mit der es begonnen hatte, sofern die Typologie die Verbindung zwischen den Ereignissen des Alten Testaments und ihrer Erfüllung im Neuen Testament herausstellte, also die vorbildhafte Bedeutung des Alten Testaments für das Neue, und die Anagogie die vorbildhafte Bedeutung des Neuen Testaments für die Endvollendung herausstellte. Demnach symbolisiert etwa Jerusalem, die historische Stadt des Volkes Israel, zum einen die Kirche des Neuen Testaments und zum anderen die vollendete Gemeinde der Erlösten, das himmlische Jerusalem.

Die Existenz des geistigen Schriftsinns gehört zum Glauben. Er muss allerdings im Einzelnen nachgewiesen werden. Das II. Vatikanische Konzil bestimmt demgemäß, dass die Schrift in dem Geist zu deuten ist, in dem sie geschrieben wurde, unter Berücksichtigung der „*analogia fidei*“ und der Einheit der Schrift. Die Analogie des Glaubens und der Einheit der Schrift sieht es ganz im Zusammenhang mit der lebendigen Überlieferung der Kirche¹⁶. Damit spielt es an auf den geistigen Sinn der Schrift. Die Begriffe Allegorese und Typologie kommen dabei nicht vor. Aber das Konzil erklärt, dass das Alte Testament auf das Kommen Christi zielt¹⁷ und dass das Neue Testament im Alten verborgen ist und dass das Alte Testament erst im Licht des Neuen Testaments recht verstanden werden kann¹⁸.

¹⁶ *Dei Verbum*, Nr. 12.

¹⁷ *Ebd.*, Nr. 15.

Wir dürfen davon ausgehen, dass an dieser Stelle die Lehre vom geistigen Schriftsinn bzw. die dieser Lehre zugrunde liegende Idee zum Rang eines Glaubenssatzes erhoben wird¹⁹.

Das Konzil versteht den Wortsinn als die Basis aller Schriftdeutung, wendet sich aber dezidiert gegen einen isolierten „sensus historicus“ und führt nachdrücklich zum „sensus plenior“, zum „sensus divinus“, wenn es feststellt, die Schriftdeuter sollten erforschen, was die heiligen Schriftsteller zu sagen beabsichtigt hätten und was Gott mit ihren Worten habe kundtun wollen. Es liegt nahe, hier den Aussagewillen Gottes und seine Sicht nicht mit dem Aussagewillen und dem Verstehenshorizont des Hagiographen zusammenfallen zu lassen²⁰. 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 ist²¹.

Im Mittelalter erfolgte die Exegese in der Weise der Väter, wobei man prinzipiell dem Wortsinn, dem Literalsinn oder dem historischen Sinn den Vorrang gab. Kannte man auch während des ganzen Mittelalters die Methode der vierfachen Schriftauslegung, so hatte sie doch nicht überall den gleichen Stellenwert. Thomas von Aquin (+ 1274) betont nachdrücklich, dass der Literalsinn der einzige Sinn ist, der bei einer theologischen Argumentation Verwendung finden darf, wenngleich er auch in anderen Zusammenhängen immer wieder die geistige Schriftauslegung in Dienst nimmt²². Was die Ermittlung des Literalsinns faktisch erschwerte in dieser Zeit, war zum einen die ungenügende Kenntnis der biblischen Sprachen und zum anderen das Fehlen einer entwickelten Geschichtswissenschaft. In beiden Punkten holte die Neuzeit auf. In diesem Kontext steht die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese. Das vorkritische Festhalten am Wortsinn erhielt nun eine gewisse Perfektion, wenn die Exegese lernte, sich eingehend mit den literarischen Gattun-

¹⁸ Ebd., Nr. 16.

¹⁹ Diese Meinung vertritt Henri de Lubac in seiner Schrift „L' Écriture dans la Tradition“, Paris 1966, 10; vgl. Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, Einsiedeln 1998, 47 - 49. 150.

²⁰ Dei Verbum, Nr. 12. Vgl. Helmut Riedlinger, Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der dogmatischen Konstitution „Dei Verbum“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Werner Löser, Karl Lehmann, Matthias Lutz-Bachmann, Hrsg., Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 423 - 450.

²¹ Anton Ziegenaus, Art. Schriftsinn, in: Remigius Bäumer, Leo Scheffczyk, Hrsg., Marienlexikon, Bd. VI, St. Ottilien 1994, 76 f.

²² Vgl. Thomas von Aquin, Summa theologiae I, q.1, a.10, ad 1; vgl. Maximino Arias Reyero, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971; Walter Kern, Franz Joseph Niemann, Theologische Erkenntnislehre (Leitfaden Theologie, 4), Düsseldorf 1981, 77 f.

gen und den Entstehungsprozessen der biblischen Schriften zu beschäftigen. Von existentieller Dringlichkeit wurde diese Entwicklung der Exegese angesichts der Konflikte, die nunmehr in den Wirren der Aufklärung zwischen dem biblischen Glauben und den Naturwissenschaften entstanden²³.

Der Vater der historisch-kritischen Methode der Bibelerklärung ist der katholische Priester Richard Simon. Er lebte von 1638 - 1712²⁴. In zwei Büchern hat er seine diesbezüglichen Erkenntnisse niedergelegt, in dem Werk „Histoire critique du vieux testament“ (Kritische Geschichte des Alten Testaments), das 1678 erschienen ist, und in dem Werk „Histoire critique du texte du nouveau testament“ (Kritische Geschichte des Textes des Neuen Testaments), das 1689 erschienen ist. Simon erkennt, dass die biblischen Erzählungen schriftliche Fixierungen älterer mündlicher Traditionen sind, dass es also vor der Schrift schon eine Tradition gab. Diese Erkenntnisse kommen ihm angesichts der Unsicherheiten und Divergenzen in der Überlieferung des Bibeltextes, und er verwendet sie als Argument gegen das Schriftprinzip der protestantischen Orthodoxie. Die historisch-kritische Methode ist also zunächst antiprottestantisch akzentuiert, was vielfach nicht genügend bedacht wird, und sie entfaltet sich zunächst als Bestätigung des katholischen Bibelverständnisses.

Weitergeführt wurde die Methode Simons durch den protestantischen Bibelwissenschaftler Johann Salomo Semler (1725 – 1791). Er zog die Konsequenzen aus den neuen Erkenntnissen der Bibelwissenschaft und relativierte das dogmatische Schriftprinzip der protestantischen Orthodoxie. Mehr und mehr entwickelte sich die Bibelwissenschaft nun allerdings in Richtung Deismus und Rationalismus. Diese Tendenz wurde im 19. Jahrhundert verstärkt durch eine Reihe von protestantischen Theologen, die mit dem übernatürlichen Ursprung der Bibel nicht mehr viel anzufangen wussten. Was sie jedoch richtig erkannten und weiterführten und was sich als echter Fortschritt darstellt in der Bibelwissenschaft, das sind die Erkenntnisse über die Formgeschichte, die Redaktionsgeschichte und die Traditionsgeschichte. Das heißt: Man erkannte in der kritischen Bibelwissenschaft, dass speziell die Evangelien aus Einzelperikopen bestehen, die eine gewisse Entwicklung durchlaufen hatten, bevor sie redaktionell zusammengefügt wurden, und dass ihnen Traditionen vorausliegen. Von daher sind die entscheidenden Begriffe der historisch-kritischen

²³ Carl Holzhey, Art. Exegese, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Bd. III, Freiburg ¹1931, 903 - 906.

²⁴ Vgl. Henning Reventlow, Richard Simon und seine Bedeutung für die kritische Erforschung der Bibel, in: Historische Kritik in der Theologie, Hrsg. von Georg Schwaiger, Göttingen 1980, 11 - 36.

Bibelwissenschaft bis heute die Termini „Traditionsgeschichte“, „Formgeschichte“ und „Redaktionsgeschichte“²⁵.

Wenn die Formgeschichte als Methode sorgsam verwendet wird, hilft sie, die Bibel besser zu verstehen, in ihrem geschichtlichen Werden, aber auch im Hinblick auf die Aussageabsicht der biblischen Autoren. Man lernt zu unterscheiden etwa zwischen Texten, die ein mögliches Geschehen meinen oder ein Gleichnis und die eine ausgeschmückte Erzählung mit einem realem Kern darstellen oder ohne einen solchen²⁶.

Die kritische Exegese muss allerdings bescheiden bleiben mit ihrer formgeschichtlichen Forschung, sie darf sich nicht radikalieren. Geschieht das Letztere, dann fragt sie etwa nicht mehr nach den historischen Ereignissen, von denen die Evangelien reden, oder sie leugnet diese gar samt und sonders und interessiert sich nur noch für die kerygmatischen Motive, das heißt: für die Verkündigungsabsichten, und für deren „Sitz im Leben“ der Urgemeinde. Dann handelt es sich bei den Evangelien nicht mehr um historische Berichte, sondern nur noch um Glaubenszeugnisse der ersten Christen, um Gemeindeftheologie, wie man sagt, dann schreibt man dieser Gemeindeftheologie eine außergewöhnlich schöpferische Tätigkeit zu. Im Extremfall sagt man dann, die ganze Geschichte Jesu und all seine Worte und Taten seien nicht mehr und nicht weniger als ein Produkt der glaubenden und der verkündenden Gemeinde, alles, was in den Evangelien stehe, sei historisch belanglos, dennoch aber bedeutungsvoll als existentieller Anruf an den Menschen, wodurch der Mensch in die Entscheidung gerufen werde²⁷.

Solche weitgehenden Konsequenzen aus der Formgeschichte zu ziehen, ist indessen weder aus ihr selbst noch aus den Texten der Evangelien und der übrigen heiligen Schriften zu rechtfertigen, sie sind vielmehr das Produkt einer Philosophie, einer philosophischen Vorentscheidung. So tritt etwa der evangelische Theologe Rudolf Bultmann (+ 1976) mit der Existenzphilosophie an die biblischen Texte heran²⁸. In einer Radikalisierung der Formgeschichte hat er mit seiner Schule versucht, in letzter Konsequenz den historischen

²⁵ Vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 81 - 86.

²⁶ Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Stein a. Rhein 1971, 135; vgl. Alfred Wikenhauser, Einleitung in das Neue Testament, Freiburg 1959, 183; Augustin Bea, Die Geschichtlichkeit der Evangelien, Paderborn 1966, 16.

²⁷ Bruno Borucki, Der wirkliche Gott und seine Offenbarung, Stein am Rhein 1971, 135 f.

²⁸ Ebd., 136.

Jesus völlig zu eliminieren und nur nach den bleibenden existentiellen Bedeutsamkeiten des auf diese Weise entmythologisierten biblischen Zeugnisses zu fragen. Diese Position kann man nur als einen Nachklang der Aufklärung verstehen²⁹.

Wenn die Formgeschichte uns erklärt, dass die Evangelisten vorgeformte, zum Teil schriftlich vorliegende Dokumente verwendeten, die als solche in die Evangelien eingingen, und dass die Evangelien somit eine Fixierung der frühesten kirchlichen Tradition darstellen, so wird man das nicht leugnen können. Wir erkennen aus diesem Faktum, dass die Schrift und die Tradition nicht als getrennte Glaubensquellen nebeneinander stehen, dass sie vielmehr untrennbar miteinander verbunden sind und dass das protestantische Schriftprinzip nicht sachgemäß und somit nicht haltbar ist. Ich stellte bereits fest, dass die kritische Exegese an ihrer Wiege antireformatorisch akzentuiert war³⁰.

Die Schrift ist der Niederschlag der Tradition. Es gab sie schon vor der Schrift. Und auch die Kirche existierte schon vor der Schrift. Sie konstituierte sich zusammen mit der Überlieferung, und sie war der Raum, in der sich die Tradition entfaltete. Die Kirche ist nicht aus der Schrift entstanden, sondern die Schrift ist aus der Kirche hervorgegangen.

Sieht man auf das Wie der Eingliederung der Perikopen, die zuvor ein Eigenleben hatten, in die Evangelien, so kommt man zur Redaktionsgeschichte.

Was das bedeutet, möchte ich an einem Beispiel erklären. Die uns allen wohl bekannte Bergpredigt Jesu findet sich bei Matthäus in den Kapiteln 5 bis 7, bei Lukas indessen in vielen Einzelversen oder auch in Gruppen von Versen an verschiedenen Stellen seines Evangeliums und in anderen Zusammenhängen dieser Schrift. Bei Matthäus besteht die Bergpredigt aus drei Kapiteln, bei Lukas aus 29 Stellen, Einzelversen und Gruppen von Versen. Warum ist das so? Oder was folgt daraus? Der Schluss liegt nahe, dass erst Matthäus die einzelnen Sprüche Jesu oder Spruchgruppen gesammelt hat und daraus drei Kapitel gemacht hat. Da wäre dann der Redaktor tätig geworden. Dann hätte Jesus die Bergpredigt, wie wir sie heute lesen, nicht zusammenhängend gehalten. Man könnte dann natürlich auch fragen, ob Jesus die Bergpredigt zusammenhängend gehalten hat und Lukas sie dann an verschiedenen Stellen seines Evangeliums untergebracht hat. Ich denke, selbst

²⁹ Vgl. Hans-Jürgen Knoche, *Glaubwürdiger Glaube. Ökumenische Grundlagen der Fundamentaltheologie*, München 1989, 160 f.; vgl. Johannes Feiner, Lukas Vischer, Hrsg., *Der gemeinsame christliche Glaube*, Basel ²1973, 105 - 108.

³⁰ Vgl. auch Walter Kern, Franz-Josef Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 98 - 100.

der Nichtfachmann wird das Gefühl haben, dass die erste Vermutung die größere Wahrscheinlichkeit für sich hat.

Auf jeden Fall ist es durchaus möglich, dass Jesus bestimmte Worte bei einer anderen Gelegenheit gesagt hat, als es in den Evangelien den Anschein hat. Diese Position müsste dann jedoch jeweils mit soliden Gründen erhärtet werden. So hat man etwa die Meinung vertreten, dass die berühmte Primatsstelle „Ich sage dir, du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen“ (Mt 16, 18) erst durch den Evangelisten an dieser Stelle eingefügt worden sei. Es ist nämlich auffallend, dass Markus und Lukas den Vers in ihre Darstellung der entsprechenden Szene nicht aufgenommen haben. Man würde dabei jedoch zu weit gehen, wenn man aus diesem Tatbestand den Schluss ziehen würde, Matthäus habe den Vers aus der nachösterlichen Zeit hierher gezogen.

Auch in der Frage der Kindheitsgeschichten der Evangelien kann die kritische Exegese bedeutende Anstöße und wertvolle Auskünfte geben. Im Blick auf die Berichte über die Kindheit Jesu stellt sich das so dar: Von ihr berichten nur Matthäus und Lukas, nicht jedoch Markus und Johannes. Matthäus und Lukas berichten aber wiederum Verschiedenes. Zudem haben die ersten zwei Kapitel bei Lukas einen deutlich anderen Stil und einen anderen Wortschatz als die folgenden Kapitel des Lukas-Evangeliums. In auffallender Weise entsprechen sie aber wiederum der realen Umwelt Palästinas und den Lebensverhältnissen der damaligen Zeit. Und - das ist besonders bemerkenswert - sie sind gänzlich verknüpft auf der einen Seite mit dem offenbarenden Gott im Alten Testament und auf der anderen Seite mit der auf die Kindheitsgeschichten folgenden Schilderung des Lebens des Täufers und auch Jesu selber und sie stellen Jesus ganz in das Licht der erfüllten Verheißung der Prophetie des Alten Testaments. Das alles spricht für die historische Wirklichkeit der Kindheits Erzählungen, spricht dafür, dass es sich hier nicht nur um kerygmatische Berichte handelt, wobei man in manchen Fragen sicherlich auch wiederum verschiedener Meinung sein kann. Jede Meinung bemisst sich nach dem Gewicht der Argumente. Und nicht wenige Fragen werden hier offen bleiben müssen. In diesem Zusammenhang gehen manche Exegeten im Übrigen davon aus, dass „Lukas für die Kindheitsgeschichte Dokumente der Familienchronik der Priesterfamilie des Zacharias verwendet und vielleicht mündliche Auskünfte von Maria erhalten“ hat, was wiederum sehr plausibel erscheint³¹. - Schon früh

³¹ Bruno Borucki, *Der wirkliche Gott und seine Offenbarung*, Stein am Rhein 1971, 138 bzw. 136 - 138; vgl. auch Augustin Bea, *Die Geschichtlichkeit der Evangelien*, Paderborn 1966, 108.

wurde die historisch-kritische Bibelerklärung durch philosophische Vorurteile belastet, durch den Agnostizismus und den Rationalismus der Aufklärung. Sehr bald verband sich daher mit ihr die Kritik an den Wunderberichten der Bibel. Für den Rationalismus gibt es keinen Gott, der Wunder wirken könnte, und für den Deismus gilt, dass Gott nicht eingreifen kann in die Welt. In diesem Kontext erklärte man die Wunder entweder auf natürlichem Weg oder bestritt man sie in ihrer Geschichtlichkeit. So ist es vielfach bis heute geblieben.

Mehr und mehr setzte sich dann in der historischen Kritik die Tendenz durch, dass die Wahrheit und die historische Ursprünglichkeit des biblisch Bezeugten nicht vorausgesetzt werden könnten, sondern zuerst erwiesen werden müssten³². Das führte zu einer völligen Verkehrung der bisherigen Bibelerklärung, denn bis dahin hatte das in der Bibel Berichtete so lange als historisch gegolten, wie das Gegenteil nicht bewiesen war. Man stellte also das ursprüngliche Prinzip auf den Kopf. Aber auch hier gilt der alte Grundsatz „abusus non tollit usum“, „der Missbrauch ist kein Argument gegen den guten Gebrauch eines Prinzips“.

Die historisch-kritische Methode hat als solche kirchenamtlich ihre Anerkennung gefunden, und zwar durch verschiedene offizielle Lehräußerungen der Kirche in neuerer Zeit, vor allem durch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ vom 30. September 1943, die sich ex professo mit dem Schriftstudium in der Kirche beschäftigt. „Divino afflante Spiritu“ bedeutet „Unter dem Anhauch des Geistes Gottes“. In dieser Enzyklika hat Papst Pius XII. die neuere wissenschaftliche Bibelerklärung in ihren Grundzügen anerkannt und klar den Rahmen der katholischen Bibelarbeit abgesteckt.

Später sind dann noch das so genannte Monitum des Heiligen Offiziums, der späteren Glaubenskongregation, vom 20. Juni 1961 über „die historische und objektive Wahrheit der Bibel“ ergangen, die Instruktion der päpstlichen Bibelkommission „Sancta Mater Ecclesia“ vom 21. April 1964 über „die geschichtliche Wahrheit der Evangelien“ und die dogmatische Konstitution „Über die göttliche Offenbarung (Dei Verbum)“ des II. Vatikanischen Konzils vom 18. November 1964. Diese neueren Verlautbarungen des Lehramtes der Kirche müssen im Zusammenhang mit der Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ gesehen werden. Die Enzyklika „Divino afflante Spiritu“ hat der modernen Exegese auf katholi-

³² Karl Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: Ders., Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, 54 - 93, hier 39; vgl. Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 90 f.

scher Seite die Bahn freigegeben hat. Sie erlaubt der Exegese nicht nur den Gebrauch der historisch-kritischen Methode, sondern schreibt sie gar vor. Dabei betont die Enzyklika, dass es der Exegese bei der Schriftauslegung nicht allein um das Historisch-Philologische gehen soll, sondern auch und vor allem um den theologischen Lehrgehalt der Bibel³³.

Wie die Enzyklika lehrt, sind die historisch-kritische und die theologische Schriftauslegung nicht nur miteinander vereinbar, sondern auch zutiefst aufeinander bezogen und aufeinander angewiesen. Ich betonte bereits, dass in der modernen kritischen Exegese das vor-kritische Festhalten am Buchstaben gewissermaßen seine Perfektion erhält, wenn sie sich eingehend mit den literarischen Gattungen und ihren Entstehungsprozessen in den biblischen Schriften auseinandersetzt³⁴. Dabei müssen wir freilich immer unterscheiden zwischen der Erhebung und Beschreibung von Fakten und ihrer Interpretation, was für die Geschichtswissenschaft ohnehin selbstverständlich ist.

Ein Zweifaches lehrt uns die Enzyklika vor allem: Die Berücksichtigung der Eigenart der biblischen Schriftstellen und die Eigenart der literarischen Gattung der verschiedenen biblischen Texte. Das aber ist nach Papst Pius XII., dem Verfasser der Enzyklika, eine grundlegende und unersetzliche Aufgabe auch der katholischen Exegese³⁵.

Das II. Vatikanische Konzil hebt die Priorität der Schrift gegenüber dem Lehramt und der Tradition nachdrücklich hervor, es betont die dienende Funktion des Lehramtes gegenüber der Heiligen Schrift und fordert die biblische Orientierung der gesamten Theologie. Das gilt freilich vor dem Hintergrund der Mahnung des Konzils von Trient „... niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitte, die zum Aufbau christlicher Lehre gehören, die Heilige Schrift im Vertrauen auf eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die heilige Mutter, die Kirche, hielt und hält - ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Heiligen Schriften zu - „und niemand soll es wagen, „die Heilige Schrift gegen die einstimmige Auffassung der Väter auszulegen, auch wenn eine solche Auslegung niemals zur Veröffentlichung bestimmt wäre“³⁶. Das bedeutet: 1. Die Auslegung der Heiligen Schrift muss sich in der Kirche an den Wort-laut

³³ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 95.

³⁴ Rudolf Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn, Einsiedeln 1998, 57.

³⁵ Vgl. Alfons Deissler, Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese, Feiburg 1963, 18.

³⁶ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 1507 (Neuner-Roos, Nr. 93).

der Schrift halten. Demnach dürfen die Prediger nicht weniger, aber auch nicht mehr sagen, als in der Schrift steht. Sie dürfen die Schriftaussagen nicht vermindern, aber auch nicht vermehren. Man kann sich gegen den Glauben verfehlen, indem man zu wenig glaubt, man kann sich aber auch gegen den Glauben verfehlen, indem man zu viel glaubt. Da stehen sich der Unglaube oder auch der schwache Glaube und der Aberglaube gegenüber. Diese beiden Positionen konkurrieren heute miteinander in der Kirche und führen sie immer wieder in eine Zerreißprobe. Der wahre Glaube der Kirche hat seinen Platz zwischen dem Unglauben oder dem schwachen Glauben und dem Aberglauben. Die Verkündigung stützt sich demgegenüber, ja, sie muss sich demgegenüber stützen, auf eine verantwortungsbewusste, wissenschaftlich reflektierte Exegese, die sich freilich selber richtet, wenn sie ungläubig ist oder wenn sie von falschen philosophischen Vorentscheidungen ausgeht. Ich stellte fest, dass die Theologie den Glauben voraussetzt und dass er ihr Gegenstand ist, dass sich die Theologie des christlichen Abendlandes als Glaubenswissenschaft versteht und sich bis heute als solche verstanden hat. 2. Die Schriftauslegung darf nicht geschehen gegen den Schriftsinn, den die Kirche festhält. Gemeint ist dabei die gesamte in der Kirche anerkannte theologische Tradition als Richtschnur der Auslegung der heiligen Schriften³⁷. Bei der Schriftauslegung muss man sich also im Rahmen dessen halten, was in der Kirche allgemein geglaubt wird. 3. Die Schrift darf nicht ausgelegt werden gegen den von der Kirche festgehaltenen Sinn. 4. Das Lehramt beurteilt zwar, ob die Exegese die genannten Normen respektiert, nicht aber nimmt es eine verbindliche Einzelexegese vor. 5. Die Eingrenzungen der exegetischen Freiheit durch das Lehramt gelten nur für den Bereich der „fides“ und der „mores“, für den Bereich des Glaubens und der Sitten, das heißt: für den Bereich des Dogmatischen, für den Bereich der Moral und für die „Gewohnheiten des kirchlichen Lebens, die Ordnungen, die den Gottesdienst und auch das Frömmigkeitsleben betreffen“³⁸. 6. Dem Konzil von Trient ging es bei diesen Festlegungen um die Kirchenreform, um das Abstellen von Missbräuchen³⁹. In diesem Sinne werden die Festlegungen des Konzils von Trient durch das I. Vatikanische Konzil bestätigt⁴⁰. Das Tridentinum erklärt die kirchliche Tradition als Norm der Schriftinterpretation, das I. Vatikanische Konzil spe-

³⁷ H. Kümmeringer, Es ist Sache der Kirche „iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum“. Zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vaticanum I, in: Theologische Quartalschrift, 149, 1969, 286.

³⁸ Alfons Riedl, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des I. Vatikanischen Konzils, Freiburg 1979, 121 f.

³⁹ Walter Kern, Franz-Josef Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 92 - 94.

⁴⁰ Denzinger-Schönmetzer, Nr. 3007 (Neuner-Roos, Nr. 96).

zifiziert diese Bestimmung auf das kirchliche Lehramt hin, wenn es erklärt, dass das Lehramt Schrift und Tradition verbindlich auslegt und dass die Theologie und die Verkündigung sich nach den Entscheidungen des Lehramtes zu richten haben.

Wir wissen heute dank der neueren Forschungen der Exegese, dass die Evangelien keine historischen Protokolle im Sinne moderner Geschichtsschreibung sind, dass sie vielmehr eine Literaturgattung *sui generis* darstellen, sofern sie sich zwar auf Geschehenes beziehen, aber in erster Linie Verkündigungs- und Bekenntnischarakter haben, weshalb man sie nicht nur literarhistorisch auslegen darf, sondern in erster Linie als die Frohbotschaft von Jesus, dem Christus, verstehen muss, die zur Scheidung und Entscheidung provozieren will.

Das heißt: Die neutestamentlichen Schriften berichten Geschehenes, aber sie sind nicht Geschichtsschreibung in unserem heutigen Sinn, sie haben vor allem Verkündigungscharakter und sind Schriften, die zu bestimmten Gelegenheiten entstanden sind. Sie haben also einen anderen „Sitz im Leben“ als eine rein wissenschaftliche Geschichtsschreibung dies hat und streben daher auch keine Vollständigkeit an⁴¹.

Die vier Evangelien sind Glaubenszeugnis, sie sind der Niederschlag der urchristlichen Verkündigung. Sie wollen keine Biographie Jesu sein, so sehr sie sich auf die Geschichte beziehen, Kerygma wollen sie in erster Linie sein, Kerygma von Jesus, dem Christus, ihn wollen sie in erster Linie bezeugen und verkünden.

Man darf die neutestamentlichen Schriften, auch das bestätigt uns die neuere Exegese, ja, das lehrt sie uns, nicht trennen von dem urchristlichen Glauben und von der theologischen Entwicklung der urchristlichen Gemeinden. Vor den schriftlichen Evangelien gab es bereits das mündliche Evangelium der Missionspredigt, der Katechese und der Gemeindegottesdienste. Bedenkt man das und ordnet man die verschiedenen Zeugnisse phasengerecht ein, erhält man wertvolle Anhaltspunkte für das Verständnis des Ursprungs und für die Auslegung einer Schrift und ihrer Aussagen im Einzelnen. So gibt es beispielsweise eine Zeit des Markus und eine Zeit des Johannes im Urchristentum und zwischen den beiden Evangelisten eine Zeit der religiösen Entwicklung. Dabei setzen sich die Evangelientexte in den Evangelien immer wieder auseinander mit den jeweils vorherrschenden Ideen, wie das im Johannesevangelium geschieht in der Auseinandersetzung mit der leib-

⁴¹ Vgl. Hans-Jürgen Knoche, *Glaubwürdiger Glaube. Ökumenische Grundlagen der Fundamentaltheologie*, München 1989, 166.

feindlichen Gnosis, die eine äußerst starke und gefährliche Rivalin des jungen Christentums gewesen ist. Das heißt: In den Evangelien wird immer wieder die ursprüngliche Botschaft aktualisiert, weshalb in den heiligen Texten die verschiedenen literarischen Formen einander abwechseln. Darauf weist die Instruktion der päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964 hin. Die Verfasser der vier Evangelien sammeln nicht nur das, was geglaubt und verkündigt wurde in urchristlicher Zeit, sie redigieren die Einzelperikopen, jeweils unter einem besonderen Gesichtspunkt, und versuchen sie auch in einen chronologischen Rahmen einzuordnen, teilweise jedenfalls. Ich sprach von der Redaktionsgeschichte, darum geht es hier. Das Ganze ist dabei ganz selbstverständlich geleitet von der authentischen Verkündigung derer, die Augenzeugen des Geschehens gewesen sind, wie es das Lukasevangelium ausdrückt, wenn es sich im 2. Vers des 1. Kapitels auf jene bezieht, „die von Anfang Augenzeugen und Diener des Wortes“ gewesen sind (Lk 1, 2). Die Botschaft der Augen- und Ohrenzeugen hatte dabei in jedem Fall - das darf hier nicht übersehen werden - einen höheren Rang als der Glaube der Gemeinde und die Aktualisierung der ursprünglichen Botschaft.

Auch das sehen wir heute im Lichte der neueren Forschung, dass der einzelne Verfasser dem Evangelium seine persönliche Handschrift aufgeprägt hat, dass er von daher in ihm grundsätzlich als ein von Christus Betroffener erkennbar wird. Die literarische Eigenart des Verfassers, sein religiöses Temperament und seine spezifische Christusbegeisterung bilden hier das gottgewollte Medium, durch das die Christusbotschaft gehen und ihre literarische Gestalt annehmen sollte⁴².

Auf jeden Fall sind die Evangelien und auch die anderen Schriften der Bibel im Fluidum des Heiligen Geistes entstanden, von dem Christus gesagt hatte, er werde seine Jünger an alles erinnern, was er ihnen gesagt habe (Joh 14, 26) und sie in alle Wahrheit einführen (Joh 16, 13). Das ist die Voraussetzung, die jedoch nicht in der Luft hängt, sondern ihre vernünftigen Gründe hat.

Wenn wir es genauer sagen wollen, haben vier Faktoren mitgewirkt bei der Schriftwerdung der Frohen Botschaft, nämlich 1. das Leben und die Botschaft des geschichtlichen Jesus, 2. die apostolische Verkündigung der Augenzeugen, 3. der Glaube, die Liturgie und das religiöse Gedächtnis der Urgemeinde und 4. der von Gott inspirierte Verfasser der Evangelien.

⁴² Alfred Läßle, *Biblische Verkündigung in der Zeitenwende. Ein Werkbuch zur Bibelkatechese*, Bd. III, München 1967, 18 - 20.

Dabei geht es total an der Wirklichkeit vorbei, wenn man sagt - so tut es etwa Rudolf Bultmann (+ 1976) -, die Urgemeinde habe neue Worte aus dem Bewusstsein des neuen Besitzes hervorgebracht, die sie Jesus unbefangen in den Mund gelegt habe. Das ist im Einzelfall möglich, beschreibt jedoch nicht die Wirklichkeit als solche. Aktualisieren der ursprünglichen Botschaft ist indessen etwas anderes als Neues erfinden. Man darf die urchristlichen Gemeinden nicht überschätzen und die besondere Stellung und Führerrolle der Apostel nicht unterschätzen. Tut man das, dann wird der Christus des Glaubens ein völlig anderer als der Jesus der Geschichte. Das aber entspricht nicht den Gegebenheiten der urchristlichen Verkündigung. Die apostolischen Verkünder und die von ihnen eingesetzten „Diener des Wortes“ (Lk 1, 2) verstanden sich als „Hüter und Wächter der reinen Lehre, die ebenso vertiefend wie auch korrigierend in die Christusvorstellungen und in das Leben der urchristlichen Gemeinden eingegriffen haben“⁴³.

Die urchristliche Gemeinde ist nicht Schöpferin, sondern Empfängerin der Jesusüberlieferung, „die sie von den Aposteln, den Augenzeugen des geschichtlichen Jesus, entgegennahm“⁴⁴. „Der Weg der Rekonstruktion des ‚wirklichen‘ Christus führt von der Schrift des Neuen Testaments über die Urgemeinde ohne Brüche und Neuansätze zu den Aposteln als den Augen- und Ohrenzeugen des Lebens Jesu“⁴⁵.

Mit Recht hat man immer wieder darauf hingewiesen, dass ein erfundenes und zurechtgestutztes Christusbild ganz anders ausgesehen hätte als das des Neuen Testaments. Wäre das Jesusbild nachträglich retouchiert worden, würde es sich auf jeden Fall glatter und problemloser darstellen, als es sich tatsächlich darstellt, dann hätte es nicht „jene vielen Fragen, Schwierigkeiten und möglichen Missverständnisse aufgeworfen, an denen sich später Irrlehren und härteste Debatten auf den Konzilien entzünden konnten“⁴⁶.

Die Tatsache, dass uns das Zeugnis von Jesus von Nazareth in vierfacher Gestalt begegnet, in der Gestalt der vier Evangelien, dieses Faktum spricht bereits dafür, dass den Evangelien, wirkliches Geschehen zugrunde liegt. Wäre das Ganze fiktiv, hätte man es bei

⁴³ Ebd., 22 bzw. 21 f.

⁴⁴ Ebd., 22.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Alfred Läßle, *Biblische Verkündigung in der Zeitenwende. Ein Werkbuch zur Bibelkatechese*, Bd. III München 1967, 23.

einem Evangelium bewenden lassen. Gerade in den vier Evangelien, die einander ergänzen, erkennen wir die Unmittelbarkeit des Zeugnisses von dem ursprünglichen Geschehen und das Verantwortungsbewusstsein, das die ersten Zeugen gegenüber dem wirklichen Geschehen hatten⁴⁷.

Würde man fragen, wie die Augen- und Ohrenzeugen sich die Botschaft Jesu merken konnten, müsste man darauf hinweisen, dass Jesus seinen Worten eine leicht einprägsame Form gegeben hat, dass das Gedächtnis der Menschen in jener frühen Zeit bei weitem besser entwickelt und weniger verbraucht war als das unsere und dass die Jünger möglicherweise auch schon einzelne Worte und Begebenheiten schriftlich skizziert haben. Es ist aber auch denkbar, dass sie Manches bewusst auswendig gelernt haben. Zudem hat Jesus ja bestimmte Jünger an seiner Verkündigung teilnehmen lassen und sie zuvor wohl ausdrücklich dafür instruiert, wie es etwa üblich war bei den jüdischen Rabbis. Es gibt in den Evangelien nicht wenige Hinweise darauf, dass Jesus nicht nur seine Botschaft einfach verkündet hat, sondern dass er auch seine Jünger geschult und auf diese Weise schon eine geprägte Verkündigungstradition geschaffen hat.

Wie sehr die Urgemeinde Wert legte auf die authentische Verkündigung Jesu, wird deutlich, wenn die Apostel bei der Nachwahl für Judas gemäß der Apostelgeschichte feststellen, dass nur derjenige gewählt werden und Auferstehungszeuge sein kann, der den geschichtlichen Jesus gekannt hat (Apg 1, 21 f).

Also: Der Jesus der Geschichte ist der Christus des Glaubens. Und die Predigt über Jesus ist nichts anderes als die rechtmäßige und autorisierte Weiterführung der Predigt Jesu selbst. Der Auferstandene, der im Mittelpunkt der urchristlichen Verkündigung steht, ist niemand anders als der Gekreuzigte. Zu solcher Erkenntnis führt uns eine vorurteilsfreie wissenschaftliche Schrifterklärung.

Nicht die Exegese ist es, die den Glauben zerstört, auch nicht die moderne, sondern eine ungläubige Exegese. Das eigentliche Problem ist die falsche Philosophie. Das gilt für jede theologische Disziplin. Wenn sie ungläubig ist, zerstört sie den Glauben. Eine Theologie ohne Glauben, das ist heute allerdings weithin das Schicksal der Kirche. Nicht die

⁴⁷ Dabei sind die Differenzen in den verschiedenen Berichten in jedem Fall nicht wesentlich, sie sind nicht substantiell, sondern akzidentell, wenn man das entscheidende Anliegen dieser Zeugnisse in den Blick nimmt.

historisch-kritische Exegese ist das Problem, sondern eine mit Vorurteilen belastete Exegese. Gespeist werden diese Vorurteile durch einen philosophischen Rationalismus oder Naturalismus und durch einen philosophischen Agnostizismus. Der Rationalist oder Naturalist behauptet, es gibt keine übernatürliche Seinsordnung, sondern es gibt nur diese unsere immanente Welt, jene Welt, in der wir leben, und die uns zugänglich ist durch unsere fünf Sinne. Der Agnostiker behauptet demgegenüber: Wir wissen nicht, ob es eine übernatürliche Seinsordnung gibt, wir wissen nicht, ob es eine transzendente Welt gibt, in der diese unsere immanente Welt ruht. Beide Positionen sind jedoch nicht das Ergebnis vernünftigen Nachdenkens, sondern willentliche Vorentscheidungen.

John Henry Newman (+ 1890), eine der bedeutendsten kirchlichen Persönlichkeiten des 19. Jahrhunderts, Religionsphilosoph und Theologe - im Jahre 1845 konvertierte er von der anglikanischen zur katholischen Kirche, weil er die katholische Wahrheit durch das Studium der Geschichte erkannt hatte, - erklärt: Wenn die Offenbarung wirklich von Gott stammt, wenn sie wirklich Gottes Wort ist, dann musste Gott eine Institution schaffen, die in der Lage ist, die Vieldeutigkeit der Heiligen Schrift zu Eindeutigkeit des Bekenntnisses zu führen⁴⁸.

Der Weltkatechismus betont nachdrücklich, dass Gott in der Heiligen Schrift nach Menschenweise zu uns spricht, dass darum bei der Auslegung der Schrift auf das zu achten ist, was die menschlichen Verfasser wirklich sagen wollten und was Gott durch ihre Worte uns offenbaren wollte⁴⁹. Gemäß der dogmatischen Konstitution des II. Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung ist „die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde, auch zu lesen und auszulegen“⁵⁰. Wenn wir sagen, dass uns in den heiligen Schriften Gottes Wort im Menschenwort begegnet und dass sich das Wort Gottes hier hinter dem Menschenwort verbirgt, können wir hier eine Analogie zu dem Geheimnis der Inkarnation erkennen. Wie die beiden Naturen in Jesus Christus nicht nebeneinander stehen, sondern ineinander wirksam sind, und wie sich die göttliche Natur hinter der menschlichen Natur des Erlösers verbirgt, so ist es auch bei der göttlichen und menschlichen Urheberschaft der heiligen Schriften. - Für die Auslegung der Schrift gemäß dem Heiligen

⁴⁸ John Henry Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung, München 1922, 88 (Kapitel II, Abschnitt 2, 12).

⁴⁹ Weltkatechismus, Nr. 109; vgl. Dei Verbum, Nr. 12.

⁵⁰ Dei Verbum, Nr. 12, 3.

Geist gibt der Weltkatechismus drei Kriterien an, wenn er mit der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung feststellt, dass sie sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift zu achten hat, dass die Schrift in der lebendigen Überlieferung der gesamten Kirche gelesen werden muss und dass bei der Erklärung der Schrift auf die Analogie des Glaubens zu achten ist, das heißt: auf den Zusammenhang der Glaubenswahrheiten untereinander und im Gesamtplan der Offenbarung⁵¹.

⁵¹ Weltkatechismus, Nr. 112 - 114; Dei Verbum, Nr. 12, 3.