

Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn*

VON THOMAS SÖDING

1. Fragestellung

Den Korinthern schreibt Paulus (1 Kor 14,19), er wolle „lieber fünf Worte mit Verstand reden, um auch andere zu unterweisen, als zehntausend in Zungengestammel“ (1 Kor 14,19). Der Völkerapostel ist der Schutzpatron der Theologie. Er setzt auf die Bedeutung der Vernunft für den Glauben und des Glaubens für die Vernunft, weil er auf die „Wahrheit des Evangeliums“ setzt (Gal 2,5.14) und den Glauben als Erkenntnis versteht, die Erkenntnis der Heilswahrheit Gottes aber als Einsicht des Glaubens (Phil 3,8.10). Paulus beherrscht die systematische Argumentation ebenso wie die Schriftauslegung seiner Zeit. Er greift stoische Philosophie auf, wenn er von der Verantwortung derjenigen spricht, die weder der Stimme ihres Gewissens folgen noch die Spuren Gottes in der Schöpfung lesen (Röm 1,20ss.); er spielt aber auch virtuos auf der exegetischen Klaviatur und nutzt von der Allegorie (Gal 4,24) über die Typologie (Röm 5,14) bis zum Beharren auf dem Literalsinn (Gal 3,16) und der kanonischen Akolothie (Röm 4,10s.; cf. Gal 3,17) die gesamte Methodik der Schriftauslegung seiner Zeit, um schriftgemäße Theologie zu treiben (1 Kor 4,6). Er geht auf die – alttestamentliche – Schrift zurück, weil er sie als inspiriertes Glaubenszeugnis liest, das Gottes Einzigkeit und Gottes Geschichte mit seinem Volk Israel dokumentiert. Er liest sie im Lichte Jesu Christi, weil er die Sendung des Gottessohnes als epochale Wende der Heilsgeschichte sieht (Gal 4,4). Er erhellt den Sinn der Schrift mit Hilfe der Vernunft, argumentierend und um Einsicht werbend, weil er weiß, daß das Evangelium jede Weisheit dieser Welt durchkreuzt, um aber die Weisheit Gottes zu Ehren zu bringen (1 Kor 1,18–2,16) – was ihm die Heilige Schrift mit den Propheten Jesaja (19,12; 33,18; 44,25 – cf. 1 Kor 1,20) und Jeremia (9,22s.; cf. 1 Kor 1,31) bestätigt.

Paulus ist keine Ausnahme. Jesus selbst hat auf die Kritik der Sadduzäer am Auferstehungsglauben erst mit dem Vernunftargument geantwortet, im Himmel werde doch nicht geheiratet, dann mit dem Schriftargument, der Gott, der sich Mose im brennenden Dornbusch als Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs offenbart habe (Ex 3), sei der Gott der Lebenden, nicht der Toten (Mk 12,18–27 parr.), nämlich der Gott ewigen Lebens. Der Schriftgelehrte, der ihn unmittelbar darauf nach dem größten Gebot von allen fragt, attestiert ihm, „die Wahrheit gesagt“ zu haben, da Jesus Gottes- und Näch-

* Ausgearbeitete Fassung eines Vortrags am 18. Mai 2005 an der Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano.

stenliebe in einem Atemzug nennt (Mk 12,28–34). Nach dem Johannes-evangelium nimmt Jesus selbst für sich in Anspruch, Gottes Wahrheit zu lehren (8,40), ja, zu sein (14,6). Darin besteht die Offenbarung, deshalb bedarf es ihrer, daraus folgt das Heil der Welt (1,14–18).

Theologie gibt es, weil die Gottesrede wahrheitsfähig ist und ohne den Anspruch der Wahrheit „tönendes Erz und klingende Schelle“ wäre (1 Kor 13,1). Daß die Theologie die Gottesfrage als Wahrheitsfrage stellen kann, die Wahrheitsfrage aber als Heilsfrage, die Gott definitiv durch Jesus Christus beantwortet, weiß sie aus der Heiligen Schrift. Zwar gibt es die ehrwürdige Tradition natürlicher, philosophischer Theologie. Aber daß sie überhaupt Theologie sein kann, setzt voraus, was Joh 1,1 bezeugt: „Im Anfang war der Logos“, und daß der göttliche Logos den Menschen bewegt, die Frage nach der Wahrheit als Frage nach Gott zu stellen, wie Paulus auf dem Areopag erklärt (Apg 17,16–34). Als absolute, unbedingte Wahrheit ist sie nur als Wahrheit Gottes des einen, einzig wahren, zu denken, dann aber nur als geoffenbarte, die erkannt sein will, wie Menschen sie erkennen können.

Wer auf die Bedeutung der Theologie für den Glauben, der Bibel für die Theologie und der Kooperation zwischen Systematik und Exegese für die Schriftauslegung setzt, hat nicht nur die denkbar besten Gewährsleute. Es gäbe ohne den Rekurs auf die Schrift gar keine Theologie im christlichen Verständnis des Wortes. Rationalität und Schriftgemäßheit der Theologie sind zwei Seiten einer Medaille. Klare Begriffe zu bilden, ist ein wesentlicher Aspekt jener Verantwortung des Glaubens, die nach dem Ersten Petrusbrief übernommen werden soll, indem jedem, der fragt, „Rechenschaft gegeben“ wird vom „Logos über die Hoffnung, die in euch ist“ (1 Petr 3,15).

Wie aber das Verhältnis systematischer und exegetischer Theologie zu bestimmen ist, muß in jeder Zeit neu eruiert werden. Welche Rolle die Bibel spielt und wie sie gelesen werden kann, ist die Schlüsselfrage. Die Antwort ist wiederum stark vom jeweiligen Schrift- und Offenbarungsverständnis geprägt. Exegetische und systematische Theologie kommen darin zusammen, daß sie die Wahrheitsfrage stellen und im Licht des Glaubens beantworten – die Exegese so, daß sie das Wahrheitsverständnis der biblischen Schriften ins Gespräch bringt, die Dogmatik so, daß sie von ihm her die kirchliche Lehre auf der Basis der Schrift entfaltet, die Fundamentaltheologie so, daß sie es vor dem Forum der Vernunft verteidigt.

2. Theologiegeschichtliche Problematisierung

Die Theologie der Väter ist weithin Exegese und darin von systematischer Kraft, weil sie Gott als Wahrheit des Lebens ins Spiel bringt; wo sie Dogmatik ist, bleibt sie im Kern Schriftauslegung, weil sie sich am Ursprungszeugnis des Wortes Gottes orientiert. Den hermeneutischen Horizont spannt eine vitale Pneumatologie: Das Wort Gottes sei durch den Heiligen Geist den heiligen Buchstaben eingraviert; im *Gramma* zeige sich das *Pneuma*,

und zwar so, daß der Geist den Buchstaben transzendiere.¹ Die Unterscheidung und Verbindung zwischen dem buchstäblichen und dem geistlichen Schriftsinn öffnet die Bibelauslegung für den Glauben der Kirche, während die theologische Reflexion, weil sie entschiedene Aufklärung ist², den Zugang zu den Glaubensquellen öffnet. Die Auseinandersetzung mit Gnostikern und Christentumskritikern³ nötigt, das Interesse an der eigenen Geschichte motiviert, sich mit den Widersprüchen und der Entstehungsgeschichte der Bibel zu befassen.⁴ Die Antworten sind den Methoden der Zeit verpflichtet. Sie bezeugen, daß philologischer Eros, hermeneutische Disziplin und theologische Leidenschaft einander beflügeln. Die Kirchenväter nehmen – wie parallel die Rabbinen – das biblische Urverständnis der Offenbarung ernst, daß Gott „durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, weil er, so redend, uns sucht“ (Augustinus, *De civitate Dei* XVII 6, 2⁵).

Die Frage allerdings, in welchem genauen Verhältnis der Literalsinn zum geistlichen Schriftsinn steht, bleibt letztlich offen. Man kann – nicht ohne starke Vergrößerungen – sagen, daß in Alexandria eher der allegorische, in Antiochia eher der buchstäbliche Sinn gepflegt worden sei; doch ist damit die Grundfrage, wie sich beides zueinander verhält, nicht beantwortet. Das Problem, welchen hermeneutischen Stellenwert die Genese und die Vielfalt der biblischen Theologie haben und welche Unterschiede zwischen Schrift und Tradition bestehen können, tritt kaum in den Blick.

Die Neuzeit ist von einer größeren Spannung geprägt: einerseits, weil der historisch-kritischen Exegese die Lehre vom mehrfachen Schriftsinn abhanden gekommen ist, die durch das historische Denken in eine tiefe Krise geraten war; andererseits, weil die protestantische Orthodoxie sich wie die Neuscholastik einem Begriff der Metaphysik hingegeben hat, der nur schwer mit der Offenbarungsgeschichte in Einklang zu bringen ist und deshalb geschichtliches Denken kaum integriert.

Die hermeneutische Lage ist im 18. und 19. Jahrhundert zum Zerreißen gespannt. Aber in dieser Krise entwickelt sich ein neues Paradigma, das im 20. Jahrhundert langsam sichtbar geworden ist.

¹ Die Zusammenhänge werden besonders differenziert von *Origenes* in der „praefatio“ von „De Principiis“ entwickelt, einem Kompendium patristischer Bibelhermeneutik, cf. *L. Lies*, *Origenes' „Peri Archon“*. Eine undogmatische Dogmatik, Darmstadt 1992, 29–44.

² Am Beispiel Augustins betont *Benedictus* <*Papa, XVI.*> [J. Kardinal Ratzinger], *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2003.

³ Erhellend ist die kommentierte Sammlung von *M. Fiedrowicz*, *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt 2004.

⁴ Cf. *H. Chadwick*, *Antike Schriftauslegung* (Hans-Lietzmann-Vorlesungen 3), Berlin [u. a.] 1998.

⁵ PL 41 537; CSEL 40, 2, 228.

2.1 Die protestantische Konstellation im Ansatz Biblischer Theologie

Auf evangelischer Seite herrschte, gerade in Deutschland, unter dem Eindruck der Aufklärung die Vorstellung, die Biblische sei die wahre Theologie.⁶ Die antidogmatische Spitze richtete sich gegen die protestantische Orthodoxie, indirekt auch gegen die römisch-katholische Theologie. Ziel war, das *sola scriptura* der Reformation mit dem *ad fontes* des Humanismus und dem *sapere aude* der Aufklärung zu verknüpfen. Die Protagonisten – Johann Salomo Semler⁷ und Johann Philipp Gabler⁸, Johann Gottfried Eichhorn⁹ und Georg Lorenz Bauer¹⁰ – sind gute Historiker und einflussreiche Exegeten, aber keine Meisterdenker. Ihre Biblische Theologie ist keineswegs – anders, als sie heute manchmal dargestellt wird – undogmatische Exegese. Zwar haben sie ein großes Verdienst, unter neuzeitlichen Bedingungen historische Bibelkritik in die Theologie vermittelt zu haben. Unter katholischen Vorzeichen und aus Kritik am *sola scriptura* hatte das etwas früher auch der verkannte Oratorianer Richard Simon getan, dem es gerade auf die Korrelation von Text und Geschichte, Bibel und Tradition, Evangelium und Kirche ankam.¹¹ Aber die Biblische Theologie der Aufklärungszeit wächst auf dem Boden des Deismus. Sie spürt das Problem der Verbindlichkeit, das ein *historical approach* erzeugt, und versucht, es unter Voraussetzung einer prästabilierten Harmonie von biblischer und rationaler Theologie zu lösen. Durch die exegetische Arbeit stoße man auf die verschiedenen Lehren der biblischen Schriften des – getrennt zu untersuchen – Alten und Neuen Testaments und gewinne so die „wahre“ Biblische Theologie; in einem zweiten – philosophischen – Arbeitsgang seien daraus dann die wesentlichen Grundideen als „reine“ Biblische Theologie heraus-

⁶ Differenziert aufgearbeitet von H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung*, vol. III: Renaissance, Reformation, Humanismus, München 1997; vol. IV: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001.

⁷ Von freier Untersuchung des Canon, vol. I-IV, Halle 1771–1775.

⁸ Bedeutend ist seine Altdorfer Rektoratsrede, in: Kleinere theologische Schriften, herausgegeben von Th. A. Gabler/J. G. Gabler, vol. II, Ulm 1831, 179–198. Zu Gabler cf. K.-W. Niebuhr/Ch. Böttrich (Hgg.), Johann Philipp Gabler 1753–1826 zum 250. Geburtstag, Leipzig 2003.

⁹ Urgeschichte, ed. mit Einleitung und Anmerkungen des J. Ph. Gabler, vol. I-III, Altdorf/Nürnberg 1790–1793; Einleitung ins Alte Testament, Leipzig 1780; Einleitung ins Neue Testament, Leipzig 1804.

¹⁰ Biblische Theologie des Neuen Testaments, vol. I-IV, Leipzig 1800–1802.

¹¹ Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, Paris 1708–1710; Cf. F. Saverio Mirri, Richard Simon et il metodo storico-critico di B. Spinoza. Storia di un libro e di una polemica sullo sfondo delle lotte politico-religiose della Francia di Luigi XIV, Firenze 1972; P. Auvray, Richard Simon (1638–1712). Étude bio-bibliographique avec des textes inédits (Le mouvement des idées du XVII^e siècle 8), Paris 1974; H. Graf Reventlow, Richard Simon, in: H. Fries/G. Kretschmar (Hgg.), *Klassiker der Theologie*. Vol. II, München 1983, 9–21; F. G. Untergaßmaier, Humanismus und die kritische Bibelauslegung, verkörpert durch den Protestant Louis Capel und den Katholiken Richard Simon, in: R. Mokrosch (Hg.), *Humanismus und Reformation*. Historische, theologische und pädagogische Beiträge zu deren Wechselwirkung. FS Friedhelm Krüger (Arbeiten zur historischen und systematischen Theologie 3), Münster 2001, 85–95; S. Müller, Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712) (MThSt 2), St. Ottilien 2004.

zustellen; „rein“ sei diese Biblische Theologie dann, wenn sie (wie sich leicht anachronistisch formulieren läßt) mit der Kritik der reinen Vernunft kompatibel sei. Diese „reine“ Biblische Theologie, die auf der exegetisch erhobenen „wahren“ beruhe, sei die alleinige Basis für die Dogmatik, an der es sei, allgemeine Begriffe zu bilden, also die rationale Universalisierbarkeit dessen aufzuweisen, was die Bibel in theologischer Reinheit sage. So will die Biblische Theologie die normative Lehre für den gesamten Protestantismus werden. Die Exegese etabliert sich als systematische Theologie und drängt die Dogmatik an den Rand, die dann allenfalls noch als nachträgliche Reflexionsinstanz, als Apologetik oder als Geschichte der Schriftauslegung¹² reüssieren kann.

Das Problem ist ein doppeltes: Einerseits herrscht ein rationalistischer Vernunft-, andererseits ein unhistorischer Offenbarungsbegriff. Beides bedingt einander. Die Problemstellung ist auf der Höhe der Zeit. Nach Gottfried Ephraim Lessing können „zufällige Geschichtswahrheiten ... der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden“¹³. Daß in der Geschichte nicht der Zufall, sondern die Vorsehung regiert und daß die Notwendigkeit der Vernunft sich gerade aus dem Offenbarungshandeln Gottes ergibt, tritt nicht vor Augen. Wenn dieser Widerspruch nicht aufgelöst wird, gerät die Biblische Theologie gleich an ihrem programmatischen Anfang in eine Aporie. Während einerseits mit großem Nachdruck die Berechtigung, ja die Notwendigkeit freier, kritischer, historischer Bibelforschung propagiert wird, ist es andererseits doch nur durch eine *metabasis eis allo genos* möglich, auf biblischer Basis theologische Orientierung zu verschaffen.

Albert Schweitzer hat gezeigt, daß die gesamte Leben-Jesu-Forschung des 19. Jahrhunderts aus diesem Dilemma nicht herausfindet, sondern es *nolens volens* in aller Schärfe aufdeckt.¹⁴ Der „historische“ Jesus ist weitgehend eine Projektion; als rein historische Figur bleibt er eine Gestalt der Vergangenheit, die uns letztlich nichts angeht.¹⁵ Ein Ausweg würde sich nur

¹² Darüber gibt es eine Debatte in der neueren evangelischen Theologie. Einen Programmtext schrieb G. Ebeling, Kirchengeschichte als Auslegungsgeschichte der Heiligen Schrift (1946), in: *id.*, Wort Gottes und Tradition, Tübingen 1964, 9–24. Eine kritische Rekonstruktion unternimmt A. M. Ritter, Ist Dogmengeschichte Geschichte der Schriftauslegung?, in: G. Schöllgen/Cf. Scholten (Hgg.), Stimuli. Exegese und ihre Hermeneutik in Antike und Christentum. FS Ernst Dassmann (JAC.E 23), Münster 1996, 1–17. Zugänge zu einem neuen Verstehen aus evangelischer Sicht bahnen Ch. Landmesser [u. a.], Theologie als gegenwärtige Schriftauslegung (ZThK.B 9), Tübingen 1995.

¹³ Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777), in: Werke in sechs Bänden. Vol. VI, Köln 1965, 283–288, hic 285.

¹⁴ Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen 1913 (1906).

¹⁵ Op. cit. 631: „Es ist der Leben-Jesu-Forschung merkwürdig ergangen. Sie zog aus, um den historischen Jesus zu finden, und meinte, sie könnte ihn dann, wie er ist, als Lehrer und Heiland in unsere Zeit hineinstellen. Sie löste die Bande, mit denen er seit Jahrhunderten an den Felsen der Kirchenlehre gefesselt war, und freute sich, als wieder Leben und Bewegung in die Gestalt kam und sie den historischen Menschen Jesus auf sich zukommen sah. Aber er blieb nicht stehen, sondern ging an unserer Zeit vorbei und kehrte in die Seinige zurück. Das eben befremdete und er-

öffnen, wenn der Begriff der geoffenbarten Wahrheit jenseits des Deismus gefunden werden könnte.

2.2 Die neuscholastische Konstellation in der Kritik Biblischer Theologie

Auf katholischer Seite hat die Neuscholastik den Rationalismus entschieden bekämpft, aber ihm doch auf subtile Weise Tribut gezollt.¹⁶ Sie beruft sich auf Thomas, verändert aber seine Hermeneutik unter dem Druck der Reformation und der Aufklärung nachhaltig.

Der Aquinate spricht dem Literalsinn der Schrift *in dogmaticis* ausschlaggebende Bedeutung zu (S.th. I, 8 ad 2); er schreibt auch, nebenbei, exzellente Kommentare¹⁷. Aber was er als – dogmatisch verbindlichen – Literalsinn versteht, unterscheidet sich erheblich sowohl vom „grammatischen“ Sinn der Antike (der seine „dogmatische“ Relevanz erst im Lichte des geistlichen Schriftsinnes erhellt) wie vom historischen Ursprungssinn der Moderne (deren dogmatischer Stellenwert prekär ist).¹⁸ Der Literalsinn ist für Thomas das, was der Logos dem Buchstaben eingeprägt hat.

Das mittelalterliche Verständnis der Schrift¹⁹ und der Schriftauslegung²⁰ ist patristisch vorgeprägt, gewinnt jedoch durch die Aristotelesrezeption neue Konturen. Die starke Gewichtung, methodische Anwendung und intensive Reflexion der *ratio* in der Scholastik sieht sich zwar in Übereinstimmung mit dem, was den Vätern – eher platonisch als aristotelisch – *gnosis* und *sophia, sapientia* und *intellectus* gewesen ist; sie beruft sich auf das Zeugnis von *logos* und *nous* bei Johannes und Paulus. Aber der systematische Ort der Schrift und des Schriftsinnes wird unter dem Vorzeichen philosophisch-theologischer Metaphysik neu bestimmt.²¹ Welches Verhältnis zwischen

schreckte die Theologie der letzten Jahrzehnte, daß sie ihn mit allem Deuteln und aller Gewalttat in unserer Zeit nicht festhalten konnte, sondern ihn ziehen lassen musste. Er kehrte in die seine zurück mit derselben Notwendigkeit, mit der das befreite Pendel in seine ursprüngliche Lage zurückkehrt.“

¹⁶ Cf. *L. Malusa*, Neotomismo e intransigentismo cattolico, vol. I: Il contributo di Giovanni Maria Cornoldi per la rinascita del tomismo; vol. II: Testi e documenti per un bilancio del neotomismo (Ricerche di filosofia e di storia della filosofia 3.6), Milano 1986. 1989; *R. Fischella* (ed.), Storia della Teologia, vol. III, Bologna 1996.

¹⁷ Cf. *O. H. Pesch*, Exegese des Älten Testaments bei Thomas, in: Deutsche Thomas-Ausgabe, vol. XIII (1977), 682–716.

¹⁸ Cf. *H. de Lubac*, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture (Théologie 41), vol. I-IV, Paris 1959–1961. Cf. zu ihm: *R. Voderholzer*, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte N. F. 31), Freiburg im Breisgau 1998.

¹⁹ Einen facettenreichen Überblick verschafft der Band von *G. Cremascoli/Cl. Leonardi* (eds.), La Bibbia nel Medio Evo (La Bibbia nella Storia 16), Bologna 1996; *G. Cremascoli/F. Santi* (eds.), La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi. Convegno della Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino (SISMEL), Firenze, 1–2 giugno 2001, Firenze 2004.

²⁰ Wichtige Aspekte betrachten *R. E. Lerner/E. Müller-Luckner* (Hgg.), Neue Richtungen der hoch- und spätmittelalterlichen Bibelexegese (Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 32), München 1996.

²¹ Auf einem eigenen Blatt steht die sich verfestigende und argumentativ abgestützte Überzeugung einer pastoralen Verantwortung des kirchlichen Lehramtes, letztlich des Papstes, für die ver-

dem Urteil der Vernunft und dem Zeugnis der Schrift besteht, wird nicht eigens problematisiert, sondern von vornherein im Sinne einer theologischen Harmonie beantwortet, da es nur einen Gott und eine Wahrheit gibt. Sie wird allerdings nicht mehr von der patristischen Heilsökonomie, sondern von einer theologischen Systembildung im Zeichen aristotelischer Logik geprägt. Damit ist eine wesentliche Voraussetzung der neuzeitlichen Fragestellung geschaffen, die freilich von der Annahme einer autonomen Vernunft geprägt sein wird; aber zugleich wird auf neue Weise fraglich, welchen systematischen Rang das *geschichtliche* Glaubenszeugnis der Schrift hat.

Prekär wird das Problem im Neuthomismus – unter dem Druck des historischen Denkens²² und in einem antireformatorischen Affekt. Die Alternative, die in der Tübinger Schule²³ besonders Johann Adam Möhler²⁴ aufweist, wird nicht weiter verfolgt. Im neuscholastischen Konzept ist die Bibel als Lieferantin von *dicta probantia* gefragt, die Exegese als Magd der Dogmatik. Die *dicta probantia* sind zwar keineswegs zufällig gewählt, sondern stehen in einer Matrix, welche die Grundstruktur der „Schrift“ abbilden soll. Doch ist diese Matrix nicht ihrerseits durch Schriftauslegung, geschweige durch „historisch-kritische“ Exegese entwickelt, sondern aus der Voraussetzung, daß die mittelalterliche Denkform der Theologie ziemlich vollkommen der katholischen Tradition entspricht, welche die Normativität der Schrift überhaupt erst zu erschließen vermag. Die Neuscholastik hat ihre Stärke im Naturrecht (das zu entwickeln, nach Sap 13 und Röm 1 keineswegs *eo ipso* unbiblich ist); was ihr fehlt, ist das geschichtliche Denken. Sie tut sich nicht nur mit der Rezeption der Naturwissenschaften, des Historismus und der Phänomenologie schwer, sondern vernachlässigt auch die Verbindung zur heilsökonomischen Hermeneutik der Väter.

3. Der Aufbruch des Zweiten Vatikanums

Die heutige Diskussion der katholischen Hermeneutik kann von den Entwicklungen nach der Überwindung des Antimodernismus²⁵ nur profitieren. Die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts war freilich noch davon überschattet,

bindliche Schriftauslegung im Sinne der kirchlichen Lehre und im Interesse des Kirchenvolkes; cf. S.th. II-II, 1, 10.

²² Cf. P. Hünermann, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1967.

²³ Cf. A. van Harskamp, Theologie: Text im Kontext. Auf der Suche nach der Methode ideologiekritischer Analyse der Theologie, illustriert an Werken von Drey, Möhler und Staudenmaier (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 13), Tübingen 2000.

²⁴ Cf. H. Wagner (Hg.), Johann Adam Möhler – Kirchenvater der Moderne, Paderborn 1996.

²⁵ Cf. É. Poulat, Histoire dogme et critique dans la crise moderniste, Paris³ 1996 (1962); M. R. O'Connell, Critics on Trial. An Introduction to the Catholic Modernist Crisis, Waco 1994; O. Weiß, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995; P. Colin, L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français (1893–1914), Paris 1997; H. Wolf (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn 1998.

daß zwar – spätestens seit *Providentissimus Deus* (1893) – die theologische Bedeutung historischer Bibelforschung wiedererkannt worden war, die Exegese allerdings noch die Aufgabe erfüllen sollte, nicht nur die Richtigkeit der Dogmen zu verteidigen, sondern auch die Historizität der biblischen Geschichte einschließlich der Richtigkeit der traditionellen Auffassungen über die Entstehung, die Verfasser und die Einheitlichkeit der Bibel.²⁶ Das mußte zu harten Konflikten führen, weil die historische Forschung, die theologisch nutzbar werden sollte, mit ihren Methoden gerade die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, die mangelnde historische Validität der traditionellen Verfasserangaben und die Vielfalt der Bibel, ihre lange Genese und ihre Zeitbedingtheit aufgedeckt hatte. Das theologische Problem dieser theologischen Phase liegt aber tiefer: Der Glaube, dessen Substanz geschichtlich gesichert werden sollte, wird nicht als eine geschichtlich sich manifestierende Größe, die Bibel, deren Glaubwürdigkeit verteidigt werden sollte, nicht als ein geschichtliches Glaubenszeugnis und deshalb die Methode, den Glauben mit Hilfe der Schrift zu verteidigen, nicht als eine geschichtliche verstanden, die selbst eine dramatische Geschichte durchlaufen hat. Im Kern stand ein instruktionstheoretisch reduzierter Wahrheitsbegriff.

Hier schafft das Zweite Vatikanische Konzil mit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (= DV) einen Durchbruch. Es stellt einerseits die Heilige Schrift als Quelle des Glaubens ins Zentrum, andererseits nennt es die Schriftauslegung die „Seele der ganzen Theologie“ (DV 24; OT 16)²⁷. Beides gehört zusammen. Beides ist von Impulsen angestoßen worden, die sich der Neuentdeckung der patristischen Hermeneutik durch die *Nouvelle Théologie* verdanken.²⁸ Beides entspricht einem Verständnis dogmatischer Theologie, das sich im Ansatz wie in der Form des Dekrets zeigt. *Dei Filius* versuchte noch, die Wahrheit des Evangeliums in theologischen Formeln zu definieren; *Dei Verbum* hingegen wählt den Weg, das biblische Zeugnis erzählend in Erinnerung zu rufen; darin ist – aus schöpferischen und erlösungs-theologischen Gründen – angelegt, daß die narrative Bibeltheologie zu einer universalen Offenbarungstheologie geweitet und in ihrem Horizont neu verstanden wird.²⁹ Nach dem ersten Kapitel der Offenbarungskonstitution

²⁶ In ein mildes Licht wird die Arbeit der Bibelkommission getaucht in: *Pontificia Commissione Biblica*, Atti delle Giornate Celebrative per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica (Collana Documenti Vaticani), Città de Vaticano 2003.

²⁷ Zur Vorgeschichte der Formel cf. L. Leoir, *La Sainte Écriture, âme de toute la théologie*, in: *Seminarium* 18 (1966) 880–892.

²⁸ H. de Lubac, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène* (1950): *Cœuvres complètes*. Sect. 5, Paris 2002; *id.*, *Der geistige Sinn der Schrift*, Einsiedeln 1952; *id.*, *Typologie, Allegorie, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung*, herausgegeben von R. Voderholzer (*Theologia Romanica* 23), Einsiedeln 1999; J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950. Für das komplementäre Traditionsverständnis einschließlich der Kanontheologie cf. Y. Congar, *La tradition et les traditions. Essai historique*, Paris 1960; *id.*, *La tradition et les traditions. Essai théologique*, Paris 1963; *id.*, *La „réception“ comme réalité ecclésiologique*, in: *RSPHTh* 56 (1972) 369–403.

²⁹ Cf. P. Hünermann, *Tradition – Einspruch und Neugewinn. Versuch eines Problemaufrisses*,

(DV 2–6)³⁰ ist die Wahrheit, die in der Schrift zur Sprache kommt, das Geheimnis der Liebe Gottes; er ist es, der den Menschen, die sich von ihm abgewendet haben, seine Gemeinschaft schenkt, die sie erlöst; diese Gemeinschaft wird sich erst im Reich Gottes transhistorisch vollenden; kraft des Geistes aber wird im Glauben personal und ekklesial schon gegenwärtig antizipiert.³¹ Dieser offenbarungstheologische Ansatz ist es, der *Dei Verbum* ein starkes ökumenisches Potential gibt, ohne das auch ein theologisches Engagement der Exegese und eine exegetische Orientierung der Theologie schwer möglich wären.³²

3.1 Schrift und Tradition

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Heilige Schrift Wort Gottes – nicht in dem Sinn, daß es mit dem geschriebenen Buchstaben identisch wäre, sondern in dem von Augustinus erhellten Sinn (De Gen. ad Litt. II 9, 20), daß die Heilige Schrift kraft des Geistes ursprünglich die Wahrheit bezeugt, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“ (DV 11). Dieser offenbarungs- und heilsgeschichtliche Ansatz erlaubt eine neue, differenzierte Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition. Sie ist freilich in *Dei Verbum* noch nicht so klar gelungen, daß es keinen Interpretationsstreit geben könnte. Der Schlüssel,

in: *D. Wiederkehr* (Hg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche* (QD 133), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1991, 45–68: 47–57. Das hermeneutische Potential zu einem neuen Verständnis der Dogmen und der dogmatischen Methode skizziert *K. Lehmann*, *Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt: Freiburger Universitätsblätter* 108 (1990) 53–63. *Dei Verbum* geht nicht von einem allgemeinen philosophischen oder religiösen Begriff der Wahrheit aus, um ihn dann biblisch zu füllen oder als erfüllt zu sehen, sondern vom alt- und neutestamentlichen Begriff der Wahrheit, um ihn als Erfüllung des philosophischen und religiösen Wahrheitsbegriffs zu erweisen. Dieser Paradigmenwechsel führt zur Abkehr von der Neuscholastik und öffnet der Exegese den Zugang zum Allerheiligsten der Theologie.

³⁰ Cf. *H. de Lubac*, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei verbum“ du Concile Vatican II*, Paris³1983. Der wichtigste deutschsprachige Kommentar stammt von *J. Ratzinger* (prooem., cap. I-II; VI), *A. Grillmeier* (cap. III), *B. Rigaux* (cap. IV-V) in: *LThK.E* 2 (1967) 504–583.

³¹ Grundlegend zur Interpretation im Licht der Heiligen Schrift: *I. de la Potterie*, *La vérité de la sainte Écriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique „Dei Verbum“*, in: *NRTh* 88 (1966) 149–169.

³² Freilich muß nüchtern gesehen werden, daß gerade diese offenbarungstheologische Ausrichtung der Ökumene, wie sie – nicht zuletzt in Deutschland und den Vereinigten Staaten – zu den „Dokumenten wachsenden Übereinstimmung“ geführt hat, von den Kritikern der Konsense dafür verantwortlich gemacht wird, daß – angeblich – römische Dominanz herrsche; cf. *U. H. J. Körtner*, *Versöhnte Verschiedenheit. Ökumenische Theologie im Zeichen des Kreuzes*, Bielefeld 1996; *E. Herms*, *Der Dialog zwischen Päpstlichem Einheitsrat und LWB 1965–1998. Ausgangsperspektiven*, Verlauf, Ergebnis: *ThLZ* 123 (1998) 658–712. Richtig an dieser Analyse ist, daß ein starker Impuls von evangelischen Theologen ausging, die, beeindruckt durch Gerhard von Rad, in gleicher Frontstellung gegen die dialektische wie die existenziale Theologie Offenbarung und Geschichte zusammendenken; cf. *W. Pannenberg* [u. a.], *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen⁵1982 (1961). Der neutestamentliche Artikel stammt von *U. Wilckens*, *Das Offenbarungsverständnis in der Geschichte des Urchristentums*, 42–90.

ihn zu lösen, wird aber dadurch an die Hand gegeben, daß weder die Schrift noch die Tradition als letzte Interpretationsinstanz erscheinen, sondern die *viva vox evangelii* (DV 7). Sie verweist in der Vielstimmigkeit der Worte auf das *eine* Wort Gottes und in der Fülle der Personen auf die eine Person Jesu Christi, aber auch in der einen Weltzeit auf die Fülle der Zeiten (Mk 1, 15 parr.; Gal 4, 4) und im Bekenntnis des einen Gottes auf die Vielstimmigkeit der Glaubenszeugnisse.

Von dort her versteht sich, daß der Konzilstext die Heilige Schrift – und nur sie – Wort Gottes nennt, „insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde“ (DV 9).³³ Das Zeugnis der Propheten und Apostel, an dem sie Maß nimmt und durch das sie beflügelt wird, ist der Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit von seinem Ursprung an nur durch die Bibel zugänglich. Die beschriebenen Seiten, die zur Bibel zusammengebunden werden, sind nicht der papierene Papst, sondern die Prospekte der „irdenen Gefäße“, in denen die Apostel und Propheten den „Schatz“ des Evangeliums getragen haben (cf. 2Kor 4, 7). Die Tradition hingegen ist die Weitergabe – nicht einfach der Heiligen Schrift, sondern – des Wortes Gottes, das in der Bibel insofern ursprünglich bezeugt ist, als es kraft des Geistes und auf menschliche Weise das Zeugnis der berufenen Zeugen Gottes bezeugt (cf. Lk 14). Die Tradition ist deshalb nicht die Herrin der Schriftauslegung, sondern die Dienerin des Wortes Gottes, das in seiner grundlegenden, das Gottesvolk berufenden Kraft im Wort der Heiligen Schrift zu hören ist.

Die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition, die *Dei Verbum* vornimmt, ist dann aber die Basis ihrer Verbindung. Sie geht über das *et ... et* des Trienter Konzils hinaus, indem es dessen Unklarheiten weitgehend beseitigt und deren Implikationen unter den Bedingungen und mit den Möglichkeiten der Neuzeit aufhellt.³⁴ Entscheidend ist die pneumatologische Perspektive. Wenn es von der Schrift heißt, sie sei deshalb Wort Gottes, weil sie inspiriert ist, so ist der Geist, in dem sie geschrieben ist, derselbe, in

³³ Diese Bestimmung ist freilich nicht hinreichend; denn der Geist inspiriert nicht nur die biblischen Schriften; vorausgesetzt ist das offenbarungsgeschichtliche Argument, daß der Geist zu verschiedenen Zeiten und in unterschiedlichen Zeugnissen unterschiedlich wirkt. Die Bibel ist in der Ursprungszeit des Christentums entstanden: der Geschichte Israels, Jesu und der Urkirche; und sie ist durch das Wirken des Geistes so entstanden, daß die *Mitteilung* der Heilswahrheit durch das Medium des geschriebenen Wortes dauerhaft möglich wird.

³⁴ Es folgt insofern den Implikationen des Konzils, als dieses nicht das damals von der Theologie weithin favorisierte *partim ... partim*, sondern das offenere *et ... et* präferiert; cf. J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen. Sein Mißverständnis in der nachtridentinischen Theologie und die Überwindung dieses Mißverständnisses, in: M. Schmaus (Hg.), Die mündliche Überlieferung. Beiträge zum Begriff der Tradition, München 1957, 123–206, hier 163; kritisch weiterführend J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner/Benedictus <Papa, XVI.> [J. Ratzinger], Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1964, 25–69, besonders 50–69; wieder abgedruckt in: Benedictus <Papa XVI.>, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, herausgegeben von P. Hünermann/Th. Soding, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 37–83, besonders 62–83.

dem sie zu lesen ist. Die entscheidende Verständigung kann aber nur über den Text erfolgen: über das, was er sagt, und dadurch, daß er es sagt, und zwar schriftlich. Einerseits ist die Heilige Schrift *traditio scripta*. Darüber besteht heute mit der evangelischen Theologie prinzipielle Einmütigkeit; auch die Orthodoxie verschließt sich dem nicht. Damit kommt auch die Kirche, besser: das alt- und neutestamentliche Gottesvolk ins Spiel; in seinem Schoß und zum Aufbau seines Glaubens ist die Heilige Schrift entstanden; würde sie nicht von der Gemeinschaft der Glaubenden immer neu gelesen und ausgelegt, würde die Geschichte abbrechen, die längst vor der Aufzeichnung der Bibel begonnen hat und durch die Schriftwerdung in ihrer bestimmenden Anfangszeit lebendig im Gedächtnis behalten wird.

Andererseits ist die Tradition gerade dadurch geprägt, daß sie am Ursprungszeugnis der Heiligen Schrift orientiert ist. Die Kirche ist Hörerin des Wortes und seine Verkündigerin, Lehrerin, Dolmetscherin. *Dei Verbum* läßt Raum für das, was Dogmenentwicklung genannt werden kann; von Tradition – im Singular – spricht das Zweite Vatikanische Konzil im Vertrauen auf die Führung des Heiligen Geistes, der dazu befähigt, die Zeichen der Zeit zu erkennen und das rechte Wort am rechten Ort zu sagen. Aber nicht die Emanzipation vom Ursprungszeugnis, sondern die stete Rückwendung zu ihm ist die Pointe. Die Tradition erweist sich als authentisch gerade durch ihre Bindung an die Heilige Schrift, besser: an das Wort Gottes, wie es die Schrift, ihrerseits eingebunden in die lebendige Überlieferungsgeschichte des Evangeliums, ursprünglich bezeugt: dem berufenen Volk Gottes.

In dieser Perspektive ist es der katholischen Theologie möglich zu sagen, daß in der Heiligen Schrift die *ganze* Wahrheit bezeugt ist, die „Gott zu unserem Heil offenbaren wollte“; sie bedarf keiner Ergänzung. Die Tradition fügt nicht hinzu, was dem Zeugnis der Schrift noch fehlt, sondern entfaltet es; sie zeigt, was in ihm steckt. Das ist für eine ökumenische Schrifthermeneutik wesentlich. Da auf evangelischer Seite klargestellt wird, daß das *sola scriptura* nicht gegen die Lebendigkeit der kirchlichen Tradition ausgespielt werden kann, wie es sich in der *regula fidei* konzentriert, erklärt sich der weitreichende ökumenische Konsens an diesem Punkt.

3.2 Exegese und Theologie

Die Klarstellungen zum Verständnis von Schrift und Tradition wären nicht möglich gewesen, ohne daß die Exegese in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts neue Horizonte erschlossen hätte. *Dei Verbum* beruft sich besonders auf die Gattungsgeschichte, also auf das, was die formgeschichtliche Schule hervorgebracht hatte, vielleicht eher in der Variante von Martin Dibelius³⁵ als von Rudolf Bultmann³⁶. Denn auch wenn zu deren Beginn

³⁵ Die Formgeschichte des Evangeliums, 3. Nachdruck der 3., durchgesehenen Auflage mit einem Nachtrag von G. Iber, herausgegeben von G. Bornkamm, Tübingen 1971 (1¹⁹¹⁹. 2¹⁹³³).

– angeheizt durch die Entmythologisierungsdebatte – der Eindruck einer Auflösung kanonischer Einheit und historischer Sicherheit herrschte, läßt sich doch im Rückblick erkennen, daß die Form- und Gattungsgeschichte eine Neuausrichtung der Exegese einleitete: Statt der Diachronie beginnt die Synchronie zu herrschen; von den „kleinen Einheiten“ aus richtet sich der Blick auf die geprägten Formen; mit dem „Sitz im Leben“ kommt der Gebrauch der Texte vor Augen; in der exegetischen Arbeit zeichnet sich der Überlieferungsprozess ab, dem sich die Bibel verdankt; die Texte werden neu als Texte für Leser gelesen; die überlieferten Autoren – historisch bestätigt oder nicht – rücken in den Zusammenhang des ganzen Gottesvolkes, das als Lese-Gemeinde gesehen wird. Die Redaktionsgeschichte hat diese Linie weiter ausgezogen, die Rezeptionsästhetik sie ins Gespräch mit der Literaturwissenschaft gebracht; die kanonische Exegese führt diese Impulse auf den Kern des theologischen Schriftverständnisses zurück, kraft des Geistes glaubwürdiges Zeugnis von Gottes Heilshandeln abzulegen.

Das Zweite Vatikanum bekennt sich zur exegetischen Forschung. Aus der Tatsache, daß „Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart“ gesprochen hat, wird in *Dei Verbum* 12 abgeleitet, daß „der Ausleger der Heiligen Schrift, um zu durchschauen, was er (sc. Gott) uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen“ muß, „was die Hagiographen wirklich zu sagen beabsichtigten und Gott mit ihren Worten kundtun wollte“. Die Gattungen werden als (damals modernes) Beispiel genannt, ebenso die Entstehungssituationen. Entscheidend ist, daß im Zuge des Offenbarungsbegriffs die menschlichen Seiten und die historischen Bedingungen der Heiligen Schrift nicht als Störungen, sondern als Medien des Wortes Gottes gesehen werden. Dadurch wird die Exegese als Theologie etabliert und die systematische Schriftauslegung auf die exegetische zurückgeführt.

Freilich bleibt *Dei Verbum* nicht dabei stehen, sondern formuliert weiter:

Da aber die Bibel in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes des heiligen Textes, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter besonderer Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens.

Die Logik scheint zu sein, daß die Exegese das, „was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte“, zwar nicht ohne, aber auch nicht nur durch exegetische Detailarbeit erfassen kann. Damit ist ein großes Problem aufgeworfen, über dessen Lösung die Offenbarungskonstitution wenig sagt. Norbert Lohfink hat Recht, wenn er einen „weißen Fleck“ ausmacht.³⁷ Das Zweite Vatikanum verweist auf die Tradition und auf die Glaubensanalogie. Die

³⁶ Geschichte der synoptischen Tradition, mit einem Nachwort von G. Theissen (FRLANT 29), Göttingen 1995 (1921).

³⁷ Der weiße Fleck, in: *Dei Verbum*, Artikel 12: TThZ 101 (1992) 20–35.

neuere Forschung entdeckt die Tradition wieder als Rezeption des Schriftzeugnisses, die der Schriftauslegung keine Fesseln anlegt, sondern sie erst möglich macht. Sie hat auch gezeigt, daß „Analogie des Glaubens“, die in der Alten Kirche mit Hilfe der im Credo konzentrierten Glaubensregel festgestellt wird, kein der Schrift fremdes Sachkriterium ist. Vielmehr fordert der Apostel Paulus selbst, daß die Prophetie „nach der Analogie des Glaubens“ ausgeübt werde (Röm 12,6). Aber die Tradition ist doch auch nicht mit dem Zeugnis der Schrift identisch, sondern bezieht sich im Licht der Schrift auf die *viva vox evangelii*; die Traditionen von der Tradition zu unterscheiden setzt Kriterien voraus, die schriftgemäß sein müssen. Der „Geist“, in dem die Heilige Schrift „geschrieben wurde“, ist nicht evident. Die Gaben, die er schenkt, müssen erkannt und angenommen werden. Welche es sind, die helfen, die Schrift so zu verstehen, wie sie sich selbst verstanden hat, muß aus der Schrift selbst abgeleitet werden. Dazu ist die Exegese unverzichtbar.

Es ist kein Nachteil, daß *Dei Verbum* zwar die Aufgabe nennt, aber nicht die Lösung dekretiert. So bleibt Raum für theologische Forschung. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993) hat das Problem zugespitzt, indem es einerseits – ganz in der Linie des Konzils – das Spektrum legitimer Methoden beträchtlich erweitert, andererseits aber die Einheit der Schrift, die theologische Ausrichtung der Schriftauslegung und die Kirchlichkeit des Schriftsinns postuliert.³⁸

4. Schriftgemäße Theologie und theologische Schriftauslegung

Einen latenten Konflikt mit Apollos befriedend, formuliert Paulus im Ersten Korintherbrief (4,6)³⁹: „Nicht über das hinaus, was geschrieben steht“. Dieser hermeneutische Grundsatz entspricht dem *katà tàs graphàs* von 1 Kor 15, 3–5.⁴⁰ Paulus bezieht ihn auf die Bibel Israels, das „Alte Testament“; heute ist er auf die ganze Heilige Schrift zu beziehen, einschließlich des Neuen Testaments. Wenn Theologie schriftgemäß sein will, ist das Verständnis, ist aber auch der Stellenwert der Heiligen Schrift entscheidend.

Für die nachvatikanische Theologie ist die Grundorientierung an der Heiligen Schrift kennzeichnend. Dadurch wird ein neues Verhältnis zwischen systematischer und exegetischer Theologie angebahnt. Daß die systematische Theologie sich keineswegs nur mit der Bibel befaßt, sondern we-

³⁸ Cf. R. Vignolo, *Metodi, ermeneutica, statuto del testo biblico. Riflessioni a partire da L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (1993), in: G. Angelini (ed.), *La Rivelazione attestata. La Bibbia fra Testo e Teologia*. FS Card. Carlo Maria Martini (Quodlibet 7), Milano 1998, 29–97.

³⁹ Der Satz ist freilich exegetisch umstritten. Zur Deutung auf die „heiligen Schriften“, die Mehrheitsmeinung ist, freilich nicht immer umfassend verstanden wird, cf. Th. Söding, *Das Wort vom Kreuz. Studien zur paulinischen Theologie* (WUNT 93), Tübingen 1997, 241s.

⁴⁰ Zur hermeneutischen Schlüsselstellung dieser Wendung cf. Ch. Dobmen/F. Mußner, *Nur die halbe Wahrheit? Für die Einheit der ganzen Bibel*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1993.

sentlich mit der Tradition, ist evident. Wenn sie aber nicht nur Theologiegeschichte betreibt, sondern theologisch urteilt, muß sie die Wahrheitsfrage stellen, die sie – wenn sie auf die Vernunft setzt – nur im Licht der Heiligen Schrift beantworten kann. Daß sich umgekehrt die Exegese nahezu ausschließlich mit der Bibel befaßt (auch wenn sie einen Blick auf die Literatur der Umwelt und die Geschichte der Bibelinterpretation wirft), ist gleichfalls evident; wenn sie aber ihrerseits die Wahrheitsfrage stellt, wie sie von den biblischen Schriften angezeigt wird, muß sie den Dialog mit der systematischen Theologie suchen, um zu einer Antwort zu finden.⁴¹

Die Wahrheit, um die es in der Schriftauslegung geht, ist der Theologie – wie dem Lehramt – vorgegeben: im Offenbarungshandeln Gottes.⁴² Die exegetische Theologie konzentriert sich auf die alt- und neutestamentliche Geschichte der Heilswahrheit Gottes, die systematische Theologie auf die alt- und neutestamentliche Wahrheit der Geschichte. Die Exegese, wenn sie sich von den biblischen Texten zur biblischen Theologie führen läßt, legt die sich offenbarende Heilswahrheit Gottes als biblische Geschichte der Wahrheit dar, die systematische Theologie, wenn sie schriftgemäß ist, als biblische Wahrheit der Geschichte.⁴³

4.1 Schriftverständnis und Schriftauslegung in der Exegese

Daß sich die Exegese an der Bibel orientiert, ist evident. Signifikant aber ist, wie sie die Bibel sieht, wenn sie das Alte und Neue Testament liest, und wie sie durch das Lesen und Auslegen zur Theologie der Bibel findet.

⁴¹ Vorausgesetzt ist an dieser Stelle, daß es möglich und notwendig ist, in Sachen Theologie die Wahrheitsfrage zu stellen. Das ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Die Möglichkeiten, im Gespräch mit Ricœurs Hermeneutik, deren biblische Fundierung unzweideutig ist, voranzukommen, sondiert A. Bertuletti, *Esegesi biblica e teologia sistemata*, in: *La Rivelazione attestata* (n. 38), 133–157. Die Exegese kann vielleicht einen Beitrag leisten; meine eigene Position habe ich skizziert in: *Was ist Wahrheit? Theologischer Anspruch und historische Wirklichkeit im Neuen Testament*, in: *Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 2003 (2004) 32–62.

⁴² Das muß, was hier nicht geschehen kann, kritisch mit dem Wahrheitsverständnis korreliert werden, das in der Exegese herrscht; cf. Ch. Landmesser, *Wahrheit als Grundbegriff neutestamentlicher Wissenschaft* (WUNT 113), Tübingen 1999.

⁴³ H.-J. Sander, *Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Heilige Schrift*, in: U. Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 38–75, besonders 55, Anmerkung 27, scheint dieser Perspektive (cf. *Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift*, in: W. Pannenberg/Th. Schneider [Hgg.], *Verbindliches Zeugnis II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* [Dialog der Kirchen 9], Göttingen [u. a.] 1995, 72–121, hic 104) prinzipiell zuzustimmen, spricht aber von einer „unüberbrückbaren Differenz“ zwischen Exegese und Dogmatik, die gerade Freiräume der Theologie eröffnen soll. Wie aber wäre dann die Einheit der Theologie zu wahren? Sander führt den Unterschied unserer Positionen zu Recht darauf zurück, daß er eine „polare Differenz“ von Offenbarung und Geschichte sieht, während ich selbst – unter Berufung nicht nur auf *Dei Verbum*, sondern implizit auch auf das von ihm reklamierte *Gaudium et Spes*, vor allem aber auf die Verkündigung Jesu und das Gesamtzeugnis der Heiligen Schrift – vom hermeneutischen Primat der Offenbarung ausgehe, die sich ihrerseits nicht nur geschichtlich manifestiert, sondern – wegen der theozentrischen Einheit von Schöpfung und Erlösung – die Geschichte hervorbringt. Darüber lohnt eine Kontroverse.

4.1.1 Die Bibel im Spektrum der Schriftauslegung

Die Exegese betrachtet die Bibel als Literatur, als historisches Dokument und als Heilige Schrift.⁴⁴ Die beiden ersten Aspekte sind unumstritten. Daß Exegese Literaturwissenschaft ist, ergibt sich aus ihrer Textorientierung; daß sie mithin alle Methoden literarischer Analyse, wie sie dem jeweiligen Stand des interdisziplinären Gespräches entsprechen, vorbehaltlos nutzt, sollte keiner besonderen Rechtfertigung mehr bedürfen – auch wenn es starken hermeneutischen Problembewußtseins bedarf, um einzuschätzen, nicht nur, welche Interpretationsmöglichkeiten bestimmte Fragestellungen und Arbeitstechniken erschließen, sondern auch, welche Grenzen ihnen gesteckt sind. Ebenso unstrittig ist, daß die Exegese sich als Geschichtswissenschaft profilieren muß; das ergibt sich aus ihrer historischen Aufgabe, die ihrerseits daraus erwächst, daß für die Bibel Ereignisse wesentlich sind. Wiederum gilt, daß in der Exegese keine anderen Kriterien der Urteilsbildung gelten können als in der allgemeinen Geschichtswissenschaft; würde ein hermeneutisches Sonderrecht reklamiert, wäre die Exegese fundamentaltheologisch desavouiert.

Fraglich ist der historisch-kritischen Exegese die Orientierung am Kanon. Meist begnügt sie sich mit der Einzelauslegung, der Traditions-, der Religions-, vielleicht der Rezeptionsgeschichte. Im Regelfall ist sie auch nur dann arbeitsfähig, wenn sie sich darauf konzentriert. Problematisch wird es, wenn aus dieser Pragmatik Programmatik wird. Als Gründe, den Kanon nicht weiter zu beachten, werden angeführt, daß er erst nachträglich festgestellt worden sei und daß die Konzentration auf ihn den Blick für seine geschichtliche Bedingtheit und den Wert nichtkanonischer Zeugnisse behindere.⁴⁵ Dabei ist aber ein Verständnis von kanonischer Exegese vorausgesetzt, das sich nur am Endtext orientiert und die historisch-philologischen Fragen radikal relativiert. Das entspricht nicht dem neueren Diskussionsstand.⁴⁶ Das Hauptproblem ist indes, daß sich die Exegese ins theologische Abseits begibt, wenn sie darauf beharrt, „nur“ Philologie und Geschichtswissenschaft zu sein. Erstens würde dann verkannt, daß jede Literatur- und Geschichtswissenschaft starke philosophisch-theologische Voraussetzungen macht, die aufgeklärt werden müssen, um hermeneutisch kontrolliert werden zu können; zweitens würde vorausgesetzt, die „eigentliche“ Theo-

⁴⁴ Cf. *Th. Söding/Ch. Münch*, Kleine Methodenlehre zum Neuen Testament, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005, 13–17.

⁴⁵ Neu zusammengefaßt sind diese alten Einwände bei *H. Räisänen*, *Beyond New Testament Theology*, London 1990; *id.*, *Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative* (SBS 186), Stuttgart 2000; *id.*, *Reading the Bible in the global village* (Global Perspectives in Biblical Scholarship 1), Atlanta, Ga. 2000; *id.*, *Challenges to Biblical Interpretation* (BIS 59), Leiden 2001.

⁴⁶ Cf. *B. S. Childs*, *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia/London 1985; *The New Testament as Canon*, Philadelphia/London 1985; *id.*, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London/Philadelphia 1992.

logie sei doch nur die „systematische“⁴⁷, die zuzusehen habe, wie sie mit den exegetischen Materialien (die sich im Zweifel immer noch einmal differenzieren lassen) umgehe; drittens aber würde ein wesentlicher Impuls, der von den Texten ausgeht, nicht aufgegriffen: ihr Anspruch, den sie explizit und implizit stellen, und ihre Verwobenheit mit der Geschichte des Gottesvolkes⁴⁸. Denn auch wer den Kanon von seinem Ergebnis her als „spät“ beurteilen wollte, um Produktion und Rezeption zu trennen, sieht sich, Exegese treibend, dem theologischen Anspruch der Texte konfrontiert, der interpretiert und mit der Methodik der Exegese korreliert sein will.

Umgekehrt kann eine kanonische Orientierung der Exegese nur dann valide sein, wenn sie im Einklang mit der philologisch-historischen Forschung geschieht und sich aus ihr selbst ergibt; sonst würde nicht nur das Ethos der Exegese verletzt; es wäre auch der spezifische Charakter des biblischen Kanons vergessen. Diese kanonische Perspektive aber öffnet sich bereits, wenn gesehen wird, daß die Texte – in unterschiedlicher Weise – Adressaten haben, deren Zugehörigkeit zum Gottesvolk essentiell ist, und auf eine Rezeption abzielen, die (neutestamentlich gesprochen) den Namen des Glaubens verdient. Die traditionsgeschichtliche Erarbeitung innerbiblischer Rezeptionen läßt erkennen, wie eng das Netz kanonischer Querverbindungen geknüpft ist. Die religionsgeschichtliche Arbeit ordnet die biblischen Schriften in das Umfeld ihrer Entstehung ein und hebt es gleichzeitig aus ihm heraus, indem alttestamentlich die JHWH-Theozentrik, neutestamentlich die ursprüngliche Verknüpfung von Theologie und Christologie als *Proprium Biblicum* aufleuchtet. Dies alles ist – in der Perspektive des Zweiten Vatikanums und der mit ihm kompatiblen Ökumene – kanontheologisch relevant, weil es gerade die Vielfalt, die geschichtliche Genese und die innere Spannung beider Testamente ist, aus der sich die Einheit der Heiligen Schrift ergibt.

Die Exegese sieht, indem sie die biblischen Texte – in ihrem geschichtlichen Umfeld – analysiert und interpretiert, den Kanon *in statu nascendi*. Sie trägt wesentlich zur Kanon-Theologie bei, indem sie ihn als geschichtliche und textliche Größe sichtbar macht. Weil sie ihn auf die Geschichte seiner Entstehung zurückbezieht, deckt sie seine ekklesiale Dimension auf. Dadurch, daß sie die Gattung der Texte entdeckt, stößt sie auf seinen Charakter als vielstimmiges Glaubenszeugnis. In der Verbindung von geschichtlicher und literarischer Arbeit kann sie erhellen, daß die Einheit der Schrift, an der ihre Verbindlichkeit hängt, aspektiv verstanden werden kann: in der gemeinsamen Theozentrik, die sich in den verschiedenen Schriften von ver-

⁴⁷ Das ist die – vermutlich unbeabsichtigte – Konsequenz der radikalen Kritik, die W. Groß, Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?, in: F.-L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2001, 110–145, an Konzepten biblischer Theologie übt.

⁴⁸ Als Desiderat angemeldet von G. Lohfink, *Bibel Ja – Kirche Nein? Kriterien richtiger Bibelauslegung* (Urfelder Texte 1), Bad Tölz 2004.

schiedenen Standpunkten aus auf verschiedene Weise in verschiedenen Perspektiven und mit verschiedenen Gewichten zeigt.⁴⁹

4.1.2 Exegese als theologische Schriftauslegung

Theologisch fruchtbar wird die Exegese, wenn sie sich *nicht* einem Geschichts- und einem Textbegriff unterstellt, die horizontalistisch verkürzt wären.⁵⁰ Um theologisch arbeiten zu können, braucht die Exegese nicht zu fordern, daß sich die allgemeine Text- und Geschichtswissenschaften ihrerseits offenbarungstheologisch festlegen. Täten sie es, begingen sie einen schweren Kategorienfehler. Die Exegese muß vielmehr durchschauen, daß ein radikaler Historismus wie ein radikaler Konstruktivismus unvereinbar mit derjenigen Offenbarungstheologie sind, die von den biblischen Schriften – direkt und indirekt – bezeugt wird und die Tradition konstituiert. Gelingt ihr dies, wird sie in dem Maße theologisch relevant, wie sie die Bibel als literarisches und historisches Zeugnis von dem her zu verstehen beginnt, was sie bezeugen und wie sie es bezeugen. Tut sie es nicht, sieht sie den Wald vor lauter Bäumen nicht mehr; tut sie es, wird sie erst zum vollen Verstehen geführt.

Dann aber zeigt sich, daß die Exegese in mehrerlei Hinsicht auf den Dialog mit der systematischen Theologie angewiesen ist. Ihre Methodik hat starke Voraussetzungen im Geschichts- und Text-, im Offenbarungs-, Glaubens- und Zeugnisverständnis, die sie zwar von der Schrift selbst her aufzuklären die Aufgabe hat, die sie aber nicht ohne eine systematisch-theologische Aufarbeitung der Glaubensgeschichte und -gegenwart verstehen kann. Überhaupt nur die angemessenen Fragen zu stellen, ohne die kein Text antworten kann, setzt die Entwicklung eines wirkungsgeschichtlichen Problembewußtseins und eine Verortung des Untersuchungsinteresses im gegenwärtigen Problemhorizont voraus. Um so wichtiger ist es, die Antworten, die sich ergeben, am Parameter der dogmatisch reflektierten Glaubensgeschichte zu messen; die Alternative wäre hermeneutische Naivität.⁵¹

⁴⁹ Das zu zeigen ist das Ziel in meiner Studie: Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons (QD 211), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2005.

⁵⁰ Hierauf zielt die Kritik von *Benedictus <Papa, XVI.>* [J. Ratzinger], Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: *id.* (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1989, 15–44; wieder abgedruckt in: *Benedictus <Papa XVI.>*, Wort Gottes (n. 34), 83–135.

⁵¹ *Ulrich Luz* sieht demgegenüber den hermeneutischen Nutzen, Wirkungsgeschichte zu treiben, im Horizont evangelischer Exegese darin, daß paradigmatisch die Polyvalenz der biblischen Texte erhelle: *U. Luz*, Die Bedeutung der Kirchenväter für die Auslegung der Bibel. Eine westlich-protestantische Perspektive, in: *J. D. G. Dunn* [u. a.] (Hgg.), Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.–11. September 1998 (WUNT 130), Tübingen 2000, 29–52. Das ist – auch im Rahmen eines evangelischen Schriftprinzips – eine Unterbestimmung. Die Väter jedenfalls wollten nicht nur mögliche Interpretationen zur Diskussion stellen, sondern den Sinn des Textes ausloten.

Daß die Theozentrik – in ihrer trinitarischen Dynamik – die Leitperspektive exegetischer Theologie ist, ergibt aus der Schrift selbst, wenn man sie als Kanon der Kirche liest, also unter dem Anspruch der Wahrheit, an der Gott den Menschen so Anteil gibt, daß sie mit ihm und untereinander Gemeinschaft bilden. Das aber setzt voraus, die Bibel nicht von der Tradition abzuschneiden, sondern sie von ihr zu unterscheiden, um sie ihr neu zu ordnen und die Tradition auf das Zeugnis der Schrift zurückbeziehen zu können. Anders wäre auch gar nicht zu denken, daß dem Zeugnis der Schrift ein traditionskritisches Potential zukäme, oder, wie es nach dem Zweiten Vatikanum besser hieße, die Kraft, zwischen der Tradition und den Traditionen zu unterscheiden. Inhaltlich-theologisch setzt dies voraus, die *regula fidei*, ihrem eigenen Anspruch nach, auf ihre Schriftgemäßheit hin durchsichtig zu machen, d. h. auf die Schrift zurückzubeziehen und in ihrem Lichte zu interpretieren, um sie dann für die Schriftinterpretation insofern zu nutzen, als sie das Wesen und Handeln des dreieinigen Gottes als „Mitte“, besser: als „Voraus“, als „Woher“ und „Wohin“, als „Gegenüber“ und „Inmitten“ der Schrift erkennen hilft⁵²; ekklesiologisch hieße das, den Dienst des *sensus fidelium*, des Lehramtes⁵³ und der Theologie für die Wahrheitserkenntnis der Kirche von der Schrift her zu rekonstruieren und so, wie es schriftgemäß ist, hermeneutisch umzusetzen. Die Exegese kann zur Erfüllung dieser Desiderate vor allem einbringen, was im Alten und Neuen Testament über den Heiligen Geist gesagt ist – verstanden als die Kraft, durch die Gott es schafft, seine Liebe in die Herzen der Menschen auszugießen, sie zur Gemeinschaft des Leibes Christi zu verbinden und im Wandel der Zeiten die Treue zum Ursprung zu wahren, und verstanden als Gott selbst, der als „der andere Paraklet“ nach der Auferstehung in der Jüngergemeinschaft bleibt, sie in alle Wahrheit einzuführen (Joh 14–16).⁵⁴

4.2 Schriftverständnis und Schriftauslegung in der Dogmatik

Die nachvaticanische Dogmatik⁵⁵ ist durch eine stärkere biblische Orientierung geprägt als die scholastische und neuscholastische. Die Verhältnis-

⁵² Cf. P. Grech, The „regula fidei“ as hermeneutical principle yesterday and today, in: L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 208–231.

⁵³ Cf. Th. Söding, Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, in: T. Schneider/G. Wenz (Hgg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge, vol. I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2004, 189–263.

⁵⁴ Einige Bemerkungen dazu in meinem Beitrag: Das Wehen des Geistes. Aspekte neutestamentlicher Pneumatologie, in: B. Nitsche (Hg.), Atem des sprechenden Gottes. Einführung in die Lehre vom Heiligen Geist, Regensburg 2003, 21–71.

⁵⁵ Die mit der Dogmatik immer enger sich verbindende Fundamentaltheologie kann dann, wenn sie sich intrinsisch ausarbeitet und die positive Darlegung des Glaubens zugleich als dessen Verantwortung versteht (so M. Seckler, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: Handbuch der Fundamentaltheologie, vol. IV: Theologische Erkenntnislehre, Herausgegeben von W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1988,

bestimmung von Schrift und Tradition, die *Dei Verbum* vornimmt, ist prinzipiell akzeptiert. Die Anstrengungen, den Schriftsinn dogmatisch einzuholen, sind erheblich, auch wenn sie – nicht weniger als in der Exegese – neue Fragen aufwerfen. Sie weisen in zwei Hauptrichtungen: Welchen Zugang hat die Dogmatik zur Bibel, und welchen Stellenwert hat das biblische Zeugnis in der Dogmatik?

4.2.1 Der Zugang der Dogmatik zur Bibel

Grundsätzlich kann die Dogmatik die Exegese nicht ersetzen, so wenig, wie sie von ihr ersetzt werden könnte. Dogmatik setzt vielmehr Exegese voraus, so wie Exegese ohne systematische Reflexion nicht Schriftauslegung sein könnte. Wenn sich in dogmatischen Lehrbüchern Aussagen über biblische Texte und Sachverhalte finden, können sie nur auf exegetische Weise gewonnen sein. Die Dogmatik hat keine Spezialmethode der Biblexegese (die ihrerseits Aspekte der Kanonhermeneutik aufnehmen muß). Aber sie hat ein spezifisches Interesse und eine spezifische Perspektive. Ihr Interesse ist es, das Zeugnis der Bibel als *depositum fidei* zu erkennen und in der Lehre der Kirche zur Geltung zu bringen. Dazu muß sie ein Bündnis mit exegetischer Theologie eingehen. Die Kunst besteht darin, nicht im Stile des 19. Jahrhunderts, die biblischen „Lehrbegriffe“ zu abstrahieren⁵⁶, sondern in ihrer Kohärenz, Prägnanz und Relevanz die Grundbotschaft der Bibel – prinzipiell in all ihren Details – zu erschließen. Dies setzt voraus, nicht nur Inhalte aufzunehmen, sondern sie mit Formen biblischer Theologie zu vermitteln, ihren narrativen, konfessorischen, sapientialen und liturgischen Strukturen.

Die Perspektive dogmatischer Schriftauslegung wird durch den Glauben der Kirche geöffnet, die Perspektive exegetischer Schriftauslegung hingegen durch das Zeugnis der biblischen Texte, wie es im Fokus je gegenwärtigen Text- und Geschichtsverständnisses erscheint. Daraus resultieren wesentliche Unterschiede, deren Kehrseite intensive Gesprächsmöglichkeiten sind.

Erstens: Die Exegese muß ihrer theologischen Verantwortung dadurch gerecht werden, daß sie die *regula fidei* in den Horizont des biblischen Gesamtzeugnisses stellt. Sache der Dogmatik ist es, die *regula fidei* als solche zu erhellen und in ihrem Licht die ganze Heilige Schrift zu interpretieren. Das bedeutet nicht nur, problemorientiert zu untersuchen, inwiefern die Glaubensbekenntnisse, die Liturgien, die Dogmen, schließlich auch die Katechismen und die theologischen Theorien schriftgemäß sind; es bedeutet

450–514, hic 482), die exegetische Erhebung biblischer Theologie als integralen Bestandteil erkennen; cf. P. A. Sequeri, La struttura testimoniale delle scritture sacre. Teologia del testo, in: La Rivelazione attestata (n. 38) 3–27. Die Moraltheologie scheint zwischen einer stärkeren Berücksichtigung der biblischen Quellen und einer Erneuerung des Naturrechts zu schwanken; das erste dient der Profilierung, das zweite der Universalisierung der Ethik.

⁵⁶ Cf. H. J. Holtzmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie, vol. I-II, herausgegeben von A. Jülicher und W. Bauer, Freiburg im Breisgau 1887; Tübingen 1911.

auch darzustellen, inwiefern die Orientierung des Glaubens an der Wahrheit des Evangeliums überhaupt denkmöglich ist und wie sie sich in der Geschichte der Kirche vollzogen hat.

Zweitens: Die Exegese kann die Einheit der Schrift so darstellen, wie sie sich in den Texten darstellt. Sache der Dogmatik ist es, die *oeconomia revelationis* mit dem eschatologischen Angelpunkt des Christusgeschehens aufzuweisen⁵⁷, und zwar nicht nur im Blick auf die innerbiblischen Traditionsprozesse, sondern auf das Offenbarungsgeschehen, das mit der Schöpfung anhebt und sich dem Geist verdankt, der weht, wo er will (Joh 3,8; cf. Koh 11,5).

Drittens: Die Exegese ist in ihrer Schriftauslegung darauf konzentriert, das Wort Gottes so zu hören, wie es im Echo des Schriftwortes aus der Vergangenheit herüberönt. Die Dogmatik hingegen sammelt, ordnet und beurteilt nicht nur die Rezeptionsgeschichte der Schrift im Rahmen der Überlieferungsgeschichte des Evangeliums, also der Tradition und der Traditionen; sie reflektiert auch die Bedingung der Möglichkeit, ihre jeweils gegenwärtige Bedeutung zu erhellen. Sie fragt, welches Wesen, welche Implikationen und welche Konsequenzen der Wahrheit eignen, die in der Heiligen Schrift zur Sprache kommt.

4.2.2 Der Stellenwert der Bibel in der Dogmatik

Der Stellenwert der Bibel in der Dogmatik⁵⁸ ist trotz der prinzipiellen Aufwertung, die ihr widerfahren ist, unterschiedlich.

Vergleichsweise gering ist er in transzendentaltheologischen Konzepten. Signifikant ist die Theologie Karl Rahners⁵⁹. Sie paktiert zwar mit historischer Forschung, weil sie den Weg vom Geheimnis des Menschen aus zum Geheimnis Gottes sucht und deshalb beim gelebten Leben ansetzt. Sie gibt auch der historischen Jesusforschung die Schlüsselstellung in der Christologie.⁶⁰ Aber obwohl sie den Zeugniskarakter der Heiligen Schrift betont, werden doch sogar die ältesten Zeugnisse des Glaubens, z. B. das Glaubensbekenntnis 1 Kor 15,3–5, als „spät“ klassifiziert; sie rücken ins zweite Glied gegenüber der dogmatisch, nämlich philosophisch-theologisch bewährten Konstruktion des Offenbarungsgeschehens. Das Ziel ist eine theologische Subjektphilosophie, die sich zwar *prinzipiell*, aber nicht *in concreto* am Schriftzeugnis messen läßt, vielmehr selbst die entscheidenden Beurtei-

⁵⁷ Cf. W. Pannenberg, Offenbarung und „Offenbarungen“ im Zeugnis der Geschichte, in: Handbuch der Fundamentalthologie, vol. II: Traktat Offenbarung (1985) 84–107.

⁵⁸ Zu älteren Konzepten cf. D. H. Kelley, The Use of Scripture in Recent Theology, Philadelphia 1975.

⁵⁹ Herausragend: K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg im Breisgau [u. a.] 1976.

⁶⁰ Bei Rahner fehlt es an einer hermeneutischen Kritik der – damals herrschenden und von der katholischen Exegese gerade neu entdeckten – Kriterien historisch-kritischer Jesusforschung; das hängt aber nicht mit dem transzendentaltheologischen Ansatz als solchem, sondern der Zeit des Rahnerschen Entwurfes zusammen.

lungskriterien entwickelt, was weshalb und wie in der Bibel wichtig ist.⁶¹ Das Hauptproblem scheint, wie im transzendentaltheologischen Horizont die Geschichte – und zwar als vom Heilshandeln Gottes bestimmte Geschichte des Gottesvolkes, die bleibend auf ihre Ursprungszeit zurückbezogen bleibt – als Ort der Offenbarung beschrieben werden kann; gelänge dies, käme auch der Bibel die basale Bedeutung zu, die ihr gebührt.

Geschichtstheologische Konzeptionen geben der biblischen Urkunde des Glaubens mehr Gewicht. Allerdings zeigen sich an zwei Stellen neue Probleme. Zum einen stellt sich die Frage, welches dogmatische Gewicht der Literalsinn hat und wie er heute zu bestimmen ist, zum anderen, welchen Rang die Bibel in der Dogmatik hat.

Viele Dogmatiken beginnen heute mit einem Kapitel zur Theologie des Alten und Neuen Testaments. Damit ist aber noch nicht geklärt, daß und wie die Normativität des biblischen Zeugnisses zu ihrem Recht kommt. Walter Kasper gelingt in seiner Christologie⁶² und Theologie⁶³ eine prägnante Darstellung der biblischen Grundlagen. Aber in der dogmengeschichtlichen Entfaltung konzentriert er sich auf die christologischen Grunddaten des Menschseins, der Gottessohnschaft und der universalen eschatologischen Heilsbedeutung Jesu Christi. Das ist aber eine Orientierung an der – schriftgemäßen – *regula fidei*, nicht auch an der Schrift selbst. Peter Hünermann entwirft eine ambitioniert offenbarungstheologische Dogmatik, die konsequent bei der differenzierten Erhebung des Schriftzeugnisses ansetzt, aber dann ebenso konsequent den Gedanken einer Entwicklung der biblischen Grundbotschaft zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte hin verfolgt, ohne in dieser Rekonstruktion über den Freiheitsgedanken hinaus das Zeugnis der ganzen Schrift in seiner normativen Kraft noch einmal kritisch einzuholen⁶⁴.

Freilich ist es mit der Forderung, die Ergebnisse der Exegese dogmatisch stärker zu berücksichtigen, nicht getan. Welcher Schriftsinn ist entscheidend, und mit welcher Methodik läßt er sich eruieren?

Wolfhart Pannenberg läßt sich in seiner – auch von Katholiken stark rezipierten – offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Konzeption⁶⁵ von der neutestamentlichen Exegese starke Vorgaben machen, besonders von der Jesusforschung für die Christologie⁶⁶. Protestantischer Tradition verpflichtet, setzt er auf die Normativität des buchstäblichen Schriftsinnes, den er unter neuzeitlichen Bedingungen mit dem identifiziert, was eine universalgeschichts- und offenbarungstheologisch hinreichend über ihre Methodik

⁶¹ Zu illustrieren wäre dies auch an den elaborierten Studien von *Th. Pröpper*, *Evangelium und Vernunft. Konturen einer theologischen Hermeneutik*, Freiburg im Breisgau [u. a.] 2001.

⁶² *Jesus der Christus*, Mainz 1974.
⁶³ *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982.

⁶⁴ *Jesus Christus – Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster 1994.

⁶⁵ *Systematische Theologie*, vol. I-III, Göttingen 1988–1993.

⁶⁶ *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964.

aufgeklärte Exegese⁶⁷ als Ursprungssinn der Schrift eruieren kann. Dies ist ihm die Norm, an der die spätere Dogmenentwicklung bis in die Gegenwart hinein gemessen werden muß – nicht, um sie zu verwerfen, sondern um sie sachkritisch zu beurteilen. Damit bringt Pannenberg – weit davon entfernt, die Legitimität gedanklicher Ausfaltungen der Christologie zu bestreiten – in einer bestimmten Perspektive das traditionskritische Potential der Schrift zur Geltung. Allerdings zeigt sich schon aus dem Abstand weniger Jahre die Relativität exegetischer Forschungsergebnisse, selbst wenn sie einst herrschende Meinung waren und gute Gründe haben oder zu haben schienen. Das ist insofern nicht problematisch, als die Theologie – wie die Kirche – immer unterwegs ist und nie der Weisheit letzten Schluß zieht. Aber es bricht die Grundfrage nach der Bedeutung historischer Forschung, zumal exegetischer, für das Glaubensverständnis und den Glaubensvollzug auf. Der Glaube hat ein inneres Verhältnis zur Geschichte und zur Vernunft. Aber er kann vom aktuellen Forschungsstand der Exegese zwar (mehr oder weniger) beeinflußt, doch nicht abhängig sein. Entscheidend ist freilich die Frage, was als normativer Ursprungssinn, als Literal-sinn der Schrift, zu verstehen sei. Ist er deckungsgleich mit dem, was die historisch-kritische Exegese erarbeitet? Worin liegt seine Verbindlichkeit angesichts der Vielfalt der biblischen Texte, des Unterschiedes zwischen den Testamenten und der langen Geschichte, die in die Bibel eingeschrieben ist?

Von der anderen Seite zeigt sich dasselbe Grundproblem in der „Theodramatik“, die Hans Urs von Balthasar nachzeichnet.⁶⁸ Der Schriftgebrauch ist intensiv und programmatisch; die Theologie ist Schriftauslegung. Aber gleichzeitig verweigert sich Balthasar der Hermeneutik historisch-kritischer Exegese, der er eine Fixierung auf das Historische und eine unkritische, nämlich positivistische Kritik vorwirft; er präferiert eine ganzheitliche, am kanonischen Endtext orientierte, stark von den Kirchenvätern inspirierte, „geistliche“, dem Geheimnis der Inkarnation nachdenkende Schriftauslegung, die dann als solche der systematischen Reflexion ihren entscheidenden Gegenstand und das verbindliche Richtmaß vorgibt. Doch bleibt in diesem Konzept offen, welchen Stellenwert die historische und philologische Differenzierungsarbeit der Bibelwissenschaft hat, ihre religionsgeschichtlichen Forschungen und formgeschichtlichen Analysen. Hermeneutisch formuliert: Der kanonische Schriftsinn wäre nur dann dem Kanon gemäß ver-

⁶⁷ Cf. bereits den frühen Aufsatz: Hermeneutik und Universalgeschichte (1963), in: *id.*, Grundfragen systematischer Theologie (I). Gesammelte Aufsätze, Göttingen ³1979, 91–122, hic 92s. Von diesem Standpunkt aus kritisiert er auch Versuche zu einer Theorie der Exegese, die sich als Hermeneutik ausarbeiten: Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676), Frankfurt am Main 1987 (1973), 381. Allerdings ist dabei ein enger Begriff von Hermeneutik vorausgesetzt, die auf die *Vermittlung* der vergangenen Aussage in die Gegenwart fixiert bleibt und nicht eine allgemeine Theorie des Schriftverständnisses und der Schriftauslegung anvisiert.

⁶⁸ Cf. Theodramatik I: Prolegomena, Einsiedeln 1973, 26–29; Theodramatik II/2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, 53–135.

standen, wenn er die Genese der Bibel nicht auslöschte, sondern aufdeckte und sich nicht mit einer immanenten Exegese begnügte, sondern den Bezug der Texte zur Geschichte verfolgte. Das würde Balthasars Forderung entsprechen, die Theologie müsse „die Sprache des Fleisches“ lernen⁶⁹. Aber es würde Balthasars Schriftgebrauch noch einmal öffnen für historische Vernunft.

5. Der Literalsinn im Fokus der Hermeneutik

Eine wichtige Aufgabe der Zukunft besteht darin, genauer zu bestimmen, was unter heutigen hermeneutischen Bedingungen „Literalsinn“ genannt werden kann. Als „Bestimmung“ ist sowohl das genaue Verständnis als auch die Markierung seines theologischen Stellenwertes gemeint. Zu beidem kann die Exegese Vorschläge unterbreiten.

Der Literalsinn galt der Tradition als der buchstäbliche Grundsinn der Bibel, von dem aus sowohl der geistliche Schriftsinn zu entwickeln wie das dogmatische Urteil zu bilden sei. Die historisch-kritische Exegese hat ihn, dem hermeneutischen Pathos der Reformation und der Aufklärung folgend, mit dem Ursprungssinn identifiziert, wie er sich mit den historischen Methoden der Neuzeit entwickeln lasse. Beide Bestimmungen sind zu differenzieren. Einerseits läßt sich der Literalsinn der Schrift heute nicht wie früher vom „geistlichen Schriftsinn“ unterscheiden, weil – spätestens – die Formgeschichte (wenngleich mit allerlei Übertreibungen) gezeigt hat, daß der buchstäbliche Sinn der Schrift häufig ein metaphorischer, symbolischer, tropologischer, anagogischer, eschatologischer ist. Antiochenische Exegesen wirken deshalb heute oft verkrampfter als alexandrinische. Andererseits muß der historisch-kritisch eruierte Ursprungssinn gegenüber seinem im 19. und 20. Jahrhundert erarbeiteten Verständnis aufgebrochen werden, weil durch die wirkungsgeschichtliche Hermeneutik sich die Wahrnehmung des Textsinns erheblich verfeinert hat. Die exegetische Forschung der letzten Jahrzehnte hat – vom Alten Testament ausgehend – die innere Pluralität und Dynamik des „Ursprungssinns“ betont.⁷⁰ Er ist nicht einförmig, sondern vielschichtig, nicht homophon, sondern polyphon, aber nicht amorph, sondern im wesentlichen, nämlich im Zeugnis Gottes, eindeutig.

5.1 Die Vielschichtigkeit des Literalsinnes

Die innere Vielfalt des Literalsinnes zeichnet sich in diachronischer wie in synchronischer Hinsicht ab. Der ursprüngliche Schriftsinn ist nicht auf die jeweils älteste Überlieferungsstufe festgelegt, sondern entwickelt sich durch

⁶⁹ Theologik, vol. II: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, 225–255.

⁷⁰ Programmatisch: *Cb. Dohmen*, Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: *Th. Sternberg* (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1992, 13–74.

Tradition und Redaktion, Fortschreibung und *relecture* – nicht erst durch die Schriftauslegung, sondern bereits in der Bibel selbst. Von „prophetischer Prophetenauslegung“ ist in heutiger Exegese die Rede⁷¹, von theologischen Schulen, von Sinnpflege, Traditionsbildung und Gedächtniskultur. Paradigmatisch zeigt sich die Vielfalt biblischer Schriftsinne im biblischen Schriftsinn auf dem Weg eines Textes von seiner alttestamentlichen Basis in der hebräischen Bibel über die Septuaginta bis zu seiner neutestamentlichen Rezeption. Früher hatte die Exegese ein besonderes Interesse daran, den jeweils ältesten Sinn zu gewichten und an ihm die jüngeren zu messen, um sie gar als Mißverständnisse oder Verfälschungen zu kritisieren. Heute sieht sie deutlicher, daß Motive und Texte in neuen Situationen neue Bedeutungen gewinnen und daß im biblischen Überlieferungsprozess gerade diejenigen dokumentiert sind, die durch Transformationen den Grundsinn bewahren, entwickeln, verändern, anpassen können. Innerhalb der beiden Testamente ebenso wie zwischen ihnen sind es gerade zentrale Texte, die in einem engen Netz von Motivparallelen, Strukturanalogien, Zitaten, Anspielungen und Variationen miteinander verknüpft sind. Die Exegese versucht, dieses Phänomen auf den Begriff der „Intertextualität“ zu bringen.⁷² Er schillert zwar, weil er im Ursprung mit einem Textverständnis verbunden ist, das den Autor ausblendet und das Personale überhaupt destruiert.⁷³ Aber er hat die Exegese stimuliert, Kontextbezüge zu erkennen, die vorher verstellt, Textreurse zu identifizieren, die vorher verkannt, und wechselseitige Textreferenzen zu entdecken, die vorher vergessen waren.

An diesem Punkt verschränken sich die diachronische und die synchronische Perspektive. Die historisch-kritische Exegese älterer Prägung neigte dazu, den Ursprungssinn auf einen je einzelnen Text, am Ende auf eine „kleine Einheit“, zu fixieren. Tatsächlich besteht die Exegese nicht zuletzt in der Kunst der Unterscheidung der verschiedenen Texte und Traditionsstu-

⁷¹ Cf. O. H. Steck, Prophetische Prophetenauslegung, in: H. G. Geisser (Hg.), Wahrheit der Schrift – Wahrheit der Auslegung. FS G. Ebeling, Zürich 1993, 198–244.

⁷² Den hoffnungsvollen Aufbruch dokumentieren S. *Draisma* (Hg.), Intertextuality in Biblical Writing. FS B. van Iersel, Kampen 1989; R. B. Hays, Echoes of Scripture in the Letters of Paul, New Haven/London 1989. Etappen methodischer Konsolidierung markieren D. *Nolan Fewell* (ed.), Reading Between Texts. Intertextuality and the Hebrew Bible (Literary Currents in Biblical Interpretation), Louisville, Ky. 1992; G. *Aichele/G. A. Philipps* (eds.), Intertextuality and the Bible (Semeia 69/70), Atlanta 1995. Das Dokument einer Ernüchterung ist Ch. M. *Tuckett* (ed.), The Scripture in the Gospel (BETHL 131), Leuven 1997. In den Horizont kanonischer Hermeneutik führt G. *Steins*, Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg im Breisgau [u. a.] 1998, 45–84: „Kanon und Intertextualität“. Eine undogmatische Methodik des theologisch interessierten Textvergleichs verbindet sich mit dem Stichwort in: D. *Sänger* (Hg.), Gottessohn und Menschensohn. Exegetische Studien zu zwei Paradigmen biblischer Intertextualität (BThSt 67), Neukirchen-Vluyn 2004.

⁷³ Cf. J. *Kristeva*, Σημειωτική. Recherches pour une sémanalyse, Paris 1969. Sie bevorzugt inzwischen den Begriff „Transposition“ – konsequent im Rahmen ihres postmodernen Funktionalismus: La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle: Lautréamont et Mallarmé, Paris 1974. Offener, pragmatischer und brauchbarer ist der Begriff, den G. *Genette* prägt: Palimpsestes. La littérature au second degré, Paris 1992.

fen. Jede Harmonisierung wäre ein Verlust. Aber darüber dürfen die Kontexte (die sich zuweilen diachronisch unterscheiden lassen, weil sie sich traditionsgeschichtlich entwickelt haben) nicht vergessen werden: Die Perikope ist Teil einer Schrift, die Schrift Teil eines größeren Werkes, das Werk Teil der Tora, der Weisheitsschriften, der Propheten, der Evangelien, der Apostelschriften, zugleich Teil des Alten respektive des Neuen Testaments und der ganzen Bibel. Werden diese Zusammenhänge beachtet, relativiert sich die Aussage eines einzelnen Textes, eines einzelnen Standpunktes, einer einzelnen Aussage, weil andere, frühere, spätere, bestärkende oder kontrastierende in den Blick kommen. Gerade auf diese Weise wird aber auch das besondere Profil, die spezifische Aussageabsicht, das Proprium eines jeden einzelnen Textes deutlicher. Je besser es gelingt, den Vergleich traditionsgeschichtlich abzustützen, desto genauer gelingt die Justierung des konkreten Schriftsinnes. Umgekehrt kann auf diese Weise deutlicher werden, inwieweit ein Text einer ganzen Schrift, am Ende der gesamten Bibel seinen Stempel aufgedrückt hat.

Die Gattungsforschung verweist darauf, daß wichtige Textformen, besonders Bildworte, nicht auf die Präzision eines Begriffs zurückgeführt, sondern nur dann angemessen verstanden werden können, wenn klar ist, daß sie als Metaphern ein Spektrum an Bedeutungen enthalten, das je nach Situation und Kontext unterschiedliche Farbnuancen hervortreten läßt. Weisheitsworte sind darauf angelegt, in je neue Lebenssituationen kreativ übersetzt zu werden. Geschichtsschreibung stellt nicht nur Fakten fest, deren jeweilige Bedeutung sich im Laufe der Zeit erheblich ändert; sie bringt sie auch in Deutungszusammenhänge, die, für eine Zeit, einen Autor, eine Lesergemeinde signifikant, sich ändern, wenn andere sie betrachten.

Eine weitere Differenzierungsebene eröffnet sich, wenn die traditionelle Fixierung auf die Autorintention aufgegeben wird.⁷⁴ Zwar bleibt diese Perspektive wichtig; Texte haben Verfasser, die sie mit bestimmter Absicht aufgrund bestimmter Erfahrungen, Einsichten und Eingebungen geschrieben haben. *Dei Verbum* 12 fordert folgerichtig die Exegeten dazu auf zu eruieren, was „die Hagiographen wirklich zu sagen beabsichtigten (reapse significare intenderint)“. Aber Texte haben auch Leser, die sie auf ihre Weise mit Sinn gefüllt haben. Die Rezeptionsästhetik hat diese Leistung gewürdigt. In der Literaturwissenschaft ist es Standard, die Perspektive der Leser zu beachten.⁷⁵ Geschieht es, differenziert sich der Schriftsinn erheblich. Die Literaturwissenschaft hat überdies die Differenz zwischen dem „impliziten“ und dem „realen“ Leser herausgearbeitet. Diese Unterscheidung hat für die Exegese eine große Bedeutung. Denn während über die realen Leser der biblischen Texte meist sehr wenig zu erfahren ist und die reine Dokumentation der Auslegungsgeschichte die theologisch entscheidende Wahrheits-

⁷⁴ Cf. *Th. Söding/Ch. Münch*, Kleine Methodenlehre (n. 44), 134–140.

⁷⁵ *M. Martinez/M. Scheffel*, Einführung in die Erzähltheorie, München⁵2003 (1999).

frage offenläßt, zeigen die impliziten Leser doch an, von wem die Texte wie gelesen sein sollten. In der Vielfalt der dadurch eröffneten Perspektiven zeichnet sich ab, daß die Bibel das Buch des Volkes Gottes ist, geschrieben zur größeren Ehre Gottes, angetan, die Gottesliebe und die Nächstenliebe zu fördern. Im Spannungsfeld zwischen Autorintention und Leserrezeption entfaltet sich der Textsinn. Das Thema und die Motive, die Form, die Struktur und der Stil füllen ein Bedeutungspotential, das sich nicht nur dem „Input“ des Autors mit seiner Intention verdankt und nicht mit dem „Output“ historisch zu verifizierender Wirkungen gleichzusetzen ist, sondern sich aus vielen Faktoren speist. Die traditionelle Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts sprach gerne von *sensus plenior*, um Freiraum für die Entwicklung und Schriftgemäßheit der Dogmen zu schaffen. Demgegenüber beharrt eine heutige Hermeneutik des *sensus textus* auf den Besonderheiten eines jeden einzelnen Textes, seinen Absichten und Nebenwirkungen, seinen Grenzen und Grenzüberschreitungen, seinen Stärken und Schwächen, seiner Genese und seinen Wirkungen. Sie setzt darauf, gerade durch die Kritik jeder Harmonisierung die Fülle der biblischen Texte besser zu erkennen. Aber sie isoliert sie auch nicht voneinander, sondern ordnet sie in das Mosaik ein, das die ganze Heilige Schrift bildet.

5.2 Die Eindeutigkeit des Literalsinnes

Die Multiplizierung der Schriftsinne erhöht den Bedeutungsreichtum der Bibel, aber auch das Problem der Normativität, die der Bibel dogmatisch zuerkannt wird, wie sie exegetisch, d. h. von den Texten selbst her, erhoben wird. Die Eindeutigkeit des Literalsinnes muß aber postuliert werden, wenn mit ihm argumentiert werden soll. Der Streit der Interpretationen wird zwar nie aufhören; er ist prinzipiell unabschließbar, weil nicht nur immer neue Kommentare zu ihrer Zeit Fragen stellen, sondern weil auch das Wort Gottes, das die Schrift bezeugt, prinzipiell unauslotbar ist (Röm 11, 33–36). Entscheidend ist aber, daß dieser Streit als ein Streit um die Wahrheit, d. h. um echte Erkenntnis ausgetragen wird, und zwar auf allen Ebenen: bei der Frage, welchen Umfang eine Tradition gehabt hat, genau so wie bei der Bestimmung der Form und Gattung, der historischen Situation, der Autorintention etc.

Die Eindeutigkeit des Schriftsinnes kann nicht so postuliert werden, daß die beschriebene Vielschichtigkeit der Themen, Sprachen, Traditionen, Perspektiven reduziert würde; denn dann würde die Bibel als eine dogmatische Formelsammlung, ein didaktischer Katechismus oder ein kirchliches Gesetzbuch ausgegeben. Ohne daß die Vielschichtigkeit zur Geltung käme, könnte nicht von einer Eindeutigkeit des Schriftsinnes gesprochen werden.

Diese Eindeutigkeit zu bestimmen ist Sache kanonischer Exegese, insofern der Kanon gerade den Wahrheitsanspruch der Bibel ratifiziert. Wenn „kanonische“ Exegese so verstanden wird, daß weder die Formen- und

Themenvielfalt eingegrenzt noch die Genese der Bibel ausgeblendet werden, kann sie die entscheidenden Hinweise geben.

Zum einen würdigt sie den Kanon, wie er sich historisch gebildet hat.⁷⁶ Dies setzt in synchronischer Hinsicht zweierlei voraus: sowohl den permanenten Vergleich der verschiedenen kanonisierten Texte hinsichtlich ihrer Themen, Ansprüche, Aussagen, als auch ihre Ortsbestimmung im Gesamt der Bibel, die als eine große Erzählung bei der Erschaffung der Welt ihren Ausgang nimmt und zum neuen Paradies im himmlischen Jerusalem hinführt, weil Gott sich durch Jesus Christus des Menschen, der in Schuld gefallen ist und sterben muß, angenommen hat, ihn mitsamt der ganzen Schöpfung zu retten. Diese Grundausrichtung der – christlichen – Bibel ist eindeutig. In ihr liegt die Eindeutigkeit des Schriftsinns, die sich im Spiegel der vielen Einzeltexte reflektiert, bricht, verstärkt, verteilt. In diachronischer Hinsicht gewinnt die kanonische Exegese den Weg zur Eindeutigkeit des Schriftsinnes, wenn sie – in möglichst vielen Details – die Geschichte erzählen kann, die zur Entstehung der Bibel geführt hat und die – jedenfalls in Ausschnitten – Teil des kanonischen Gedächtnisses geworden ist.

Zum anderen würdigt die Exegese den Kanon als Kanon, d. h. als Dokument verbindlicher Glaubenszeugnisse, die essentielle Gotteserfahrungen so bezeugen, daß im Spiegel der Schrift die Heilswahrheit Gottes erkannt werden kann. Dies ist der entscheidende Punkt. Um diese Wahrheit in ihrer ganzen Lebendigkeit und Lebensfülle zu erkennen, bedarf es der vielen im Kanon gesammelten Zeugnisse – wie aber auch der Grenzen des Kanons, die durch Gottes geschichtliches Offenbarungshandeln gezogen werden: Grenzen gibt es, weil zwischen Wahr und Falsch, Wesentlich und Nützlich, Grundlegend und Aufbauend unterschieden werden muß; die alt- und neutestamentlichen Grenzen sind es, weil Gottes Offenbarungshandeln in der Geschichte des Gottesvolkes, aufgipfelnd in seiner Selbstoffenbarung durch Jesus Christus, eine bestimmte Zeit hat: die Zeit der Propheten Israels und der Apostel der Kirche.

Seine Einheit findet der Kanon dort, wo er sie selbst thematisiert: in der Einheit Gottes, die neutestamentlich den entscheidenden Impuls zur Trinitätstheologie erfährt, und in der Einheit des Gottesvolkes, die neutestamentlich nicht nur durch die programmatische Universalität des jesuanisch-christologischen Missionsbefehls (Mt 28, 18 ff.) geprägt ist, sondern auch durch das – nach Gottes Willen geschwisterliche – Neben- und Miteinander von Juden und Christen in der Erwartung des Reiches Gottes.

⁷⁶ Cf. für das Neue Testament *H. von Lips*, Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel). Zürich 2004, für das Alte Testament *St. B. Chapman*, The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation (FAT 27), Tübingen 2000; für die gesamte Bibel *H. von Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.