

# Reformation als Gewissenstachel

Das Schriftprinzip im Spiegel katholischer Exegese-geschichte

von

KNUT BACKHAUS

»Zwar war es nun um die alte Einheit der theologischen Wissenschaft geschehen, es gab fortan ein katholisches und ein protestantisches Denken, eine katholische und eine protestantische Theologie. Aber jene lernte von dieser, reinigte, orientierte sich an ihr, und im ganzen und großen müssen wir doch bekennen, daß, wenn wir die Interessen der Wissenschaft zum Maßstabe nehmen, die Trennung der Christenheit weit eher als ein *Gewinn* und großartiger *Fortschritt* denn als eine Schädigung sich erwiesen hat.«<sup>1</sup>

Die Reformation soll nicht gefeiert werden. Es soll ihrer gedacht werden, und dies – nach Protestantenart – kritisch. So lautet der offiziöse Tenor vor dem Jubiläum-jahr. Tatsächlich prägt manche kritische Nachfrage das Gedächtnis-bild: das Verhältnis Luthers zum Judentum, die soziale Kehrseite der Verbürgerlichung, der Grobianismus, die Gewaltgeschichte auf allen Seiten. Die Besorgnis wirkt antithetisch-katholisch inspiriert: als könne es um das Hochfest eines Heiligen von heroischem Tugendgrad gehen. Religiöse Erschütterungen sind stets ambivalent; sie besitzen – wie die Reformation – menschliches und widermenschliches Potential. Beides kam zur Entfaltung. Am Ende aller Kritik wird die kaum überraschende Einsicht stehen: Luther war ein Mensch des 16. Jahrhunderts. Er war Bettler, das ist wahr.

Eine Aufarbeitung der Schattenseiten mag nötig sein – gerade für eine Bekenntnis-gemeinschaft, die »in die Jahre« kommt. Aber das Jahr 1517 birgt ein

---

<sup>1</sup> I. VON DÖLLINGER, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie (Rede vor der Versammlung katholischer Gelehrter in der Abtei St. Bonifaz zu München, 29. September 1863) (in: J. FINSTERHÖLZL, Wegbereiter heutiger Theologie. Ignaz von Döllinger, 1969, 227–263), 236. – Die historische deutsche und französische Orthographie wird in diesem Beitrag durchweg beibehalten.

*theologisches* Grundereignis. Nicht um Luther als Heroen und Heiligen geht es, sondern um Luther als Reformator: als anstoßenden und anstößigen, widersprechenden und widersprüchlichen Pionier theologischer Vernunft. Er ist nicht zu verehren, er ist – in Weiterdenken und Widerspruch – ernst zu nehmen.

Ignaz von Döllinger (1799–1890), dem dieser Beitrag das anstößige Motto verdankt, gilt als Doyen der katholischen Kirchengeschichte im 19. Jahrhundert. Aufgewachsen war er mit der Schuldgeschichte der Reformation und einem Lutherbild, das auf die problematischen Seiten setzte. In seinen frühen historischen Arbeiten hatte er entschieden zu dieser Wahrnehmung beigetragen.<sup>2</sup> Sein Denkweg verlief also gleichsam in die Gegenrichtung zur aktuellen Tendenz, welche das Feiern in Gewissenerforschung kehrt. Er lernte im Laufe seines Forscherlebens die Reformation, ohne ihre Schattenseiten zu übersehen, als denkerisches Befreiungsgeschehen zu würdigen. In diesem Sinn wurde ihm die konfessionelle Trennung zu »Gewinn und großartigem Fortschritt«. Der Wissenschaftler, der Gewissenerforschung getrieben hatte, sah Grund zu feiern.

Für den katholischen Neutestamentler verkörpert Luther Alterität und Kollegialität zugleich. Konfessionell wirkt seine Gestalt oft kantig und seine Wirkung fremd. Hier wird Ökumene nötig sein. Aber durch den Fachgenossen Luther und mehr noch durch die hermeneutische Reflexionsgeschichte, die er angestoßen hat, »lernte« die katholische Exegese, »reinigte, orientierte« sich. Hier – »Gewinn und großartiger Fortschritt« – ist die Ökumene längst unnötig geworden.

Döllinger repräsentiert eine Entwicklung, die kennzeichnend für die katholische Theologiegeschichte ist. Die vordergründige Verwerfung der Reformation ging einher mit dem sublimen Rekurs auf ihre Einsichten oder solche Einsichten, die ohne sie nicht möglich geworden wären. Im Gegenzug trieben katholische Forschungen, sofern sie doktrinäre Vorgaben an den ihnen gebührenden Platz verwiesen, auch das Schriftverständnis auf evangelischer Seite voran. Die konfessionelle Antithese schlug hier wie dort in die theologische Synthese um. Dieser Beitrag geht solcher konfessionellen Dialektik im Blick auf ihren neuralgischen Punkt, das Schriftprinzip,<sup>3</sup> nach, und dies aus jenem

---

<sup>2</sup> I. VON DÖLLINGER, Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses, 3 Bde., 1846–1848; DERS., Art. Luther (KL 6, 1851, 651–678) u. ö.; vgl. dazu F. X. BISCHOF, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (MKHS 9), 1997, 35f.

<sup>3</sup> Unter »Schriftprinzip« sei allgemein die theologische Bedeutsamkeit der biblischen Literatur als *norma normans non normata* für Selbstdefinition und Glaubensidentität einer christlichen Denomination verstanden, wie sie sich klassische Form in der lutherisch geprägten Dogmatik gegeben hat: »*solas videlicet sacras literas pro unica regula et norma*

theologischen Herkommen, das durch die Epitheta »neutestamentlich« und »römisch-katholisch« nicht undialektisch umschrieben ist.

### 1. *Reformation als Lernprozess*

Die großen Jubiläen zum Jahr 1517 waren stets auch Anlass zur katholischen Selbstvergewisserung. Die erste Reaktion auf die weltgeschichtliche Wende war jenes theologische Erwachen, das endlich eine Erneuerung herbeiführte, wie sie – tragisch fruchtlos – noch auf dem Fünften Laterankonzil (1512–1517) erstrebt worden war, das just im März des Jahres zum Abschluss gefunden hatte. Papst Hadrian VI. (1522–1523) hat diesem Aufschrecken in seinem Schuldbekenntnis, verlesen auf dem Reichstag zu Nürnberg, klarsichtigen Ausdruck gegeben. Allerdings schloss die Bereitschaft, die eigenen Fehler anzuerkennen, selbst bei diesem reformorientierten Gelehrten keineswegs ein, von der Kritik der Reformatoren zu lernen. Mittelfristig schlug der Schock des Jahres 1517 in eine umfassende Neuorientierung um, die zwar (seit Leopold von Ranke)<sup>4</sup> als »Gegenreformation« allzu einseitig beschrieben wird, die aber Entschlossenheit und Energie zuerst aus dem Wettbewerb und die theologischen Inhalte nicht zuletzt aus dem Widerspruch bezog. Die alte Kirche »at the beginning of the century was self-confident, yet challenged, and by the end was battered, yet self-confident«<sup>5</sup>.

Solche »zerbeulte Zuversicht« speiste sich nun gerade aus jenen Quellen und Prinzipien, die durch die Reformation infrage gestellt worden waren. Nicht nur die drei großen »sola« der Reformation (sola Scriptura, sola fides, sola gratia), sondern auch die »et/et« der katholischen Reform (et Scriptura et traditio, et fides et opera, et gratia et meritum) waren ihrem Wesen nach antithetisch. Sie konnten – letztlich ebenfalls exklusiv – durchaus bedeuten: »keine Bibel ohne Lehramt; keine Frömmigkeit jenseits kontrollierter Praxis; kein Gotteswirken, das kirchlich nicht berechenbar bliebe«. Selbst dort, wo – nach dem vielzitiert-

---

omnium dogmatum agnoscendas« (BSLK 837); dazu näher G. WENZ, *Theologie der Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Eine historische und systematische Einführung in das Konkordienbuch*, Bd. 1, 1996, 166–192. Zur Diskussion und hermeneutischen Entwicklung des Schriftprinzips seit Schleiermacher umfassend J. LAUSTER, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* (HUTH 46), 2004.

<sup>4</sup> L. VON RANKE, *Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation*, Bd. 4 (1843; Werke, Reihe 1. Die historischen Werke, Werk 7), hg. von P. JOACHIMSEN, 1925, 398f.

<sup>5</sup> H. J. HILLERBRAND, *The Division of Christendom. Christianity in the Sixteenth Century*, 2007, 267; vgl. insgesamt 267–287.

ten und nie belegten Wort Clemens Maria Hofbauers<sup>6</sup> – katholischerseits den Deutschen zugebilligt wurde, sie hätten die Reformation veranstaltet, weil sie »das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein«, ging es um das fromme Bedürfnis als solches, wie es allein in der *pietas catholica* zu stillen war, keineswegs um die reformatorische Antwort, die vom Tridentinischen Konzil (1545–1563) ebenso einseitig verstanden wie entschieden verurteilt wurde.

Die folgenden Zeiten standen im Zeichen des leidenschaftlichen Zusammenstoßes in Polemik und Krieg. Nachhaltiger wirkte bis auf den heutigen Tag das leidenschaftslose Auseinanderleben. Reformatorische und katholische Frömmigkeit verzweigten sich in verschiedene Lebenswelten, Glaubenskulturen, Denkmilieus. Wie sehr solche unterschiedlichen Sprach- und Verstehensprämissen noch in ökumenischer Epoche walten, wird im alltäglichen Miteinander oft vergessen, aber blitzlichtartig sichtbar, wenn es unter kontroverstheologischem Donner wieder einmal zu einer irritierenden Vergegnung kommt. Deutlich wahrnehmbar wurde dies im Kontext der 1999 zu Augsburg unterzeichneten »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre«, als die katholische Seite von der lutherischen Theologie letztlich katholische Modi von Rezeptionsgehorsam erwartete und sich enttäuscht sah, weil »Rechtfertigung«, lutherisch gedacht, nicht ohne widerborstiges »Schriftprinzip« lebensfähig bleibt. Aber auch die eher medienstrategisch als theologisch einfallreiche Idee, den amtierenden Papst zum Reformationsjubiläum 2017 nach Wittenberg einzuladen, zeugt von einer überraschenden Verkennung seines kirchlichen Grundansatzes, der allenfalls gestenhafte Nähe zu Leitanliegen der Reformation zulässt.<sup>7</sup>

Aufgabe der Theologie kann es nicht sein, papierne Konferenzraumkonsense zu formulieren, die die je eigene, erfahrungsgesättigte Denkgeschichte ausklammern. Sie hat vielmehr gerade diese Denkgeschichte zu verfolgen, um Konvergenzen und Schnittfelder aufzusuchen, die das Ergebnis des selbster-

---

<sup>6</sup> Zitiert etwa bei N. SÖDERBLOM, *Evangelische Katholizität* (1919; in: DERS., *Ausgewählte Werke*, Bd. 2. *Christliche Frömmigkeit und Konfessionen*, hg. u. übersetzt von D. LANGE, 2012 [Orig. Schwedisch], 165–208), 172. Zu dem vermutlich mündlich überlieferten Diktum, das keineswegs eine reformationsfreundliche Stellungnahme Hofbauers belegt, vgl. die einschränkenden Bemerkungen des Herausgebers aaO 172f, Anm. 7.

<sup>7</sup> Das Urteil des Jesuitendozenten Jorge Mario Bergoglio über die Reformation ist, behutsam formuliert, historisch wie theologisch unterkomplex: Er nimmt sie im Wesentlichen als Häresie oder Schisma wahr und schreibt ihr, namentlich dem Calvinismus, fatale geistige und soziale Fehlentwicklungen zu. Es ist aus theologischer Sicht zu bedauern, dass dieser kaum als sachkundig zu bezeichnende ideengeschichtliche Versuch, 1985 auf der vermittelnden Ebene vorgetragen, nach der Papstwahl, ins Italienische übersetzt, von einem Vertrauten des Papstes mit popularisierender Absicht neu auflegt worden ist: vgl. J. M. BERGOGLIO (FRANCESCO), *Chi sono i gesuiti*, hg. von A. SPADARO, 2014, 21–35.

arbeiteten und -erlittenen, im günstigen Fall gesprächsweise gewonnenen Reflexionswegs waren. So gesehen regt das Gedenken zu 500 Jahren Reformation dazu an, einen ökumenischen Verstehensgewinn zu würdigen, der sich seit etwa 50 Jahren wie von selbst eingestellt hat. Er wurde gerade nicht dadurch erworben, dass die Konfessionen – in Tarifverhandlungen kirchenamtlicher Glaubensschlichtung – einander vergleichend betrachteten, sondern dass Exegeten (und andere Theologen, andere Christen) gemeinsam in die gleiche Richtung schauten und gingen und auf diese Weise wahrnahmen, dass die Pfade sich annäherten, kreuzten, zusammenfanden. Diese Richtung war durch die biblische Literatur angezeigt, entziffert in der nüchternen Grammatik historischer Kritik. Sie führte nicht zu spektakulären Jubelfeiern, wohl aber zu einer genuin theologischen Erfahrung, die unumkehrbar eint: Man lernte das Eigene im Licht des Gemeinsamen und damit auch mit dem Blick des Anderen tiefer zu verstehen.

Der Lernprozess verlief auf katholischer Seite im doppelten Wortsinn bewegt. Hier war in einer halben Lebensspanne aufzuholen, wofür die evangelische Exegese fast ein halbes Jahrtausend Zeit gehabt hatte. Die Um- und Irrwege, Spannungen und Brüche, Wahrhaftigkeitstaten und -opfer in der evangelischen Schriftauslegung füllten längst fachgeschichtliche Handbücher, als die katholische Exegese daranging, sie für sich nachzuholen. Jene Generation, die den Antimodernismus abgelegt hatte, der dem Projekt der historisch verantworteten Exegese auf das Entschiedenste abschwor, hatte sich nun um die Integration eben dieses Projekts in das katholische Selbstverständnis zu mühen. An Gelehrsamkeit hatte es auch zuvor nicht gemangelt. Neu zu justieren war deren Ort in der Neuzeit: »mancher ging dabei zugrunde«, bemerkt ein Teilnehmer dieses Lernprozesses: »wissenschaftlich, kirchlich, menschlich«.<sup>8</sup>

Es war vornehmlich die deutschsprachige Fachkultur, die sich im »Bibelfrühling« nach dem II. Vatikanischen Konzil (1962–1965) entschlossen der evangelischen Forschung öffnete. Dies wurde weithin als geschichtliche und re-

---

<sup>8</sup> O. Kuss, Dankbarer Abschied (tuduv Studien/Reihe Religionswissenschaften 2), 1981, 44. Otto Kuss (1905–1991) war seit 1948 Neutestamentler in Paderborn und seit 1960 in München. Er nahm in der Pionierphase an der Arbeit des Jaeger-Stählin-Kreises (heute: Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen) teil. Als Student hatte er in Berlin Eduard Norden, Werner Jaeger und Eduard Spranger gehört, noch die Aura Wilamowitz-Moellendorfs und Harnacks genossen und sich durch die protestantische Exegese, namentlich Hans Lietzmann und Adolf Deißmann, faszinieren lassen: »Alles, aber auch wirklich alles, was dem heranwachsenden ›Wissenschaftler‹ wichtig schien, war von Protestanten, zumeist ›liberalen‹ Protestanten, gedacht und geschrieben worden« (aaO 23; vgl. 22–29). Umso härter wurde die Rückkehr in ein verengtes konfessionelles Milieu, in dem die Annahme der Markuspriorität oder einer Jüngerschaft Jesu bei dem Täufer Johannes Fachbiographien vernichten konnte.

ligiöse Aufklärung erfahren, jedoch konzentriert am nördlichen Rand und in bildungsaffinen Teilschichten des Orbis Romanus, sodass die Herausforderung durch die reformatorische Exegese auch heute noch keineswegs bewältigt scheint. Insofern freilich die katholische Theologie ungeachtet aller Restriktionen auch vorher nirgends unter einer Eisdecke geruht hatte, brachte sie in die neue Gemeinsamkeit ein hermeneutisches Potential (samt vorkritischer, aber existentiell gereifter Einsichten) mit, das sich gerade nach Schleifung der konfessionellen Bastionen noch entfalten könnte.

Die evangelische und die katholische Exegese stehen, durch die Postmoderne herausgefordert, derzeit in einer neuen Sattelphase. So mag es der Orientierung dienen, die exegetischen Wechselprozesse im Ringen um den sachgerechten Ort der biblischen Literatur nachzuzeichnen. Inmitten der in der Reformationszeit auseinanderbrechenden Fronten stoßen wir auf eine sublimale Republik der Gelehrten, die als Täter und Opfer an den Spannungen ihrer Zeit teilnahmen, aber diese als Denker produktiv umzusetzen wussten. In heuristisch auswählender und historisch vereinfachender Idealtypik sehe ich vier Phasen dieses interdependenten Lernprozesses:

I. Die *Dialektik des Wettbewerbs*: Die katholische Exegese<sup>9</sup> lernt in und mit der Reformation die Bedeutsamkeit der Heiligen Schrift als Grundlage des Christseins neu zu schätzen und sucht die evangelische Schriftkonzentration philologisch und theologisch zu übertreffen (→ Kap. 2).

II. Die *Dialektik der Kritik*: Katholische Exegese erarbeitet sich (vereinzelt) im 17. Jahrhundert die text- und überlieferungsgeschichtlichen Kriterien eines diachronen und differenzierten Umgangs mit der Heiligen Schrift, knüpft gelehrte Fachkontakte über die Konfessionsgrenzen hinaus und sucht das Schriftprinzip theologisch zu relativieren (→ Kap. 3).

III. Die *Dialektik der Frömmigkeit*: Während die von der Aufklärung geprägte evangelische Theologie sich durch Rekurs auf die Vernunft vom Offenbarungsanspruch eines heiligen Buches emanzipiert, führt die Aufklärung in der katholischen Theologie dazu, sich durch die evangelisch inspirierte Wiederentdeckung der Bibel vom Absolutheitsanspruch der (scholastischen und hierarchischen) Vernunft zu emanzipieren (→ Kap. 4).

IV. Die *Dialektik des Dialogs*: Katholische Exegese holt die fachlichen Ausfälle seit Phase II nach und steht derzeit, nicht anders als die evangelische Exegese, vor der Frage nach der Geltung des Schriftprinzips unter postmodernen Voraussetzungen (→ Kap. 5).

---

<sup>9</sup> Für das 16. Jahrhundert ist zu beachten, dass der neuzeitliche (bzw. moderne) Konfessionsbegriff den Zweck einer heuristischen Annäherung hat. Er bezieht sich hier auf die altkirchliche Exegese der frühen Neuzeit unter der reformatorischen Herausforderung zur Verständigung über den biblischen Signifikanzmaßstab.

Die dialektische Dynamik folgt, wie wir sehen werden, lange Zeit nahezu einer Regel: Der katholische Gelehrte eilt seiner bedrängten Kirche gegen die reformatorische Herausforderung mit biblischem Rüstzeug zur Hilfe und sieht sich von dieser Kirche alsbald als Irrgläubiger verurteilt. Das biblische Rüstzeug findet sich allenfalls in der Asservatenkammer der Anathemata wieder. Es sind evangelische Exegeten, die die gegen sie gerichteten Anstöße konstruktiv aufgreifen, absichern und entwickeln.

## 2. *Dialektik des Wettbewerbs*

Die reformatorische Konzentration auf die Bibel hatte ihre Vorgeschichte in der alten Kirche und wirkte auf deren Exegese unmittelbar zurück. 1516 hatte Erasmus von Rotterdam das *Novum Instrumentum omne* veröffentlicht; die Complutensische Polyglotte war 1517, im Todesjahr des Kardinals Jiménez de Cisneros, fertiggestellt worden. Mit der unbefangenen Quellenfreude humanistischer Gelehrsamkeit war es freilich vorbei. Zwar wurde zunächst nicht recht klar, um was es dem theologischen Streit wesentlich ging: kirchliche Missbräuche, Papsttum, Bußpraxis, Laienkelch, Priesterehe, Anthropologie, Christologie. »Somewhere along the line the concept of justification crept into the picture and decades later became the article of faith »on which the church stands or falls.«<sup>10</sup>. Eines aber stand für alle Seiten – die katholische, die reformatorischen Richtungen, die Schwärmer und die Antitrinitarier – fest: Was immer pünktlich und genau die Frage war, die Bibel, die inspirierte Quelle der göttlichen Offenbarung, barg pünktlich und genau die Antwort.

So führte das 16. Jahrhundert zu einer Blüte katholischer Exegese, namentlich in den romanischen Ländern.<sup>11</sup> Der Römerbrief rückte ins perspektivische

<sup>10</sup> HILLERBRAND (s. Anm. 5), 270; vgl. 386f.

<sup>11</sup> DÖLLINGER, *Vergangenheit* (s. Anm. 1), 235–238, hat ihr ein beredtes Denkmal gesetzt. Eine Übersicht bietet G. BEDOUELLE, *La Réforme catholique* (BiToTe 5, 1989, 327–368), 361–368. Kontroverstheologisch zugespitzt: V. BARONI, *La Contre-Réforme devant la Bible. La question biblique*, 1943, 222–300; über den bedeutenden Anteil der Jesuiten an dieser Gelehrsamkeit etwa gleichzeitig und mit deutlich anderem Akzent: A. BEA, *La Compagnia di Gesù e gli studi biblici* (in: P. DEZZA u. a. [Hg.], *La Compagnia di Gesù e le scienze sacre* [AnGr. Series Theologica 29 – Sectio a (n. 3)], 1942, 115–143), bes. 122–133. Zur exegetischen Kultur im Spanien des 16. Jahrhunderts: N. FERNÁNDEZ MARCOS/E. FERNÁNDEZ TEJERO, *Biblia y humanismo. Textos, talentos y controversias del siglo XVI español*, 1997; E. FERNÁNDEZ TEJERO/N. FERNÁNDEZ MARCOS, *Scriptural Interpretation in Renaissance Spain* (in: M. SÆBØ [Hg.], *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation*, Bd. 2. *From the Renaissance to the Enlightenment*, 2008, 231–253).

Zentrum, und mit der Konzentration auf diese Schrift war das lebhaftere Interesse an den Fragen von Glaube und Gnade geweckt. Erst als in Spanien die reformatorische Gefahr gebannt war, starben die philologischen und geschichtlichen Studien im Würgegriff der Inquisition den Erstickungstod.<sup>12</sup> In Frankreich hielt der Calvinismus das katholische Denken noch ein Jahrhundert länger in Atem. Insgesamt hat die Forschungsgeschichte diese schöpferische Epoche ungenügend aufgearbeitet: Protestantischerseits traute man ihr keinen exegetischen Fortschritt zu, katholischerseits misstraute man ihren theologischen Positionen.

Unter den philologisch hochgebildeten Bibelkommentatoren ist allenfalls der wirkungsreiche Jesuit Juan de Maldonado (Maldonado; um 1533–1583), ein Freund Montaignes, über Fachkreise hinaus bekannt.<sup>13</sup> Für die uns interessierende Dialektik mag Sixtus von Siena (1520–1569), Pionier der biblischen Einleitungswissenschaft, als bezeichnendes Beispiel dienen. In der *Bibliotheca Sancta* stellte dieser Dominikaner einen bibelkundlichen Wissensspeicher zur Verfügung, aus dem mit seiner Kanonkritik und seiner Kenntnis jüdischer Biblizität in den kommenden Jahrhunderten auch lutherische, reformierte und anglikanische Gelehrte reichlich schöpfen sollten. Auf solche Weise kaum bemerkt, drangen damit freilich zugleich renaissance-katholische Plausibilitäten in die reformatorische Dogmenentwicklung ein. Vor allem Sixtus' rationalistisch systematisierende Hermeneutik trug, wie jedenfalls beklagt wurde, zur Selbstentfremdung der Reformation von den christozentrischen Anfängen bei Luther über die Spätorthodoxie bis zur anthropozentrischen Aufklärung bei.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Der *Index librorum prohibitorum et expurgandorum novissimus* für das spanische Königreich (Madrid 1667) wurde als Folioband von fast 1000 Seiten gedruckt: Es muss viel und frei gedacht worden sein, um solche Kataloge zu füllen; dazu eindrücklich DÖLLINGER, *Vergangenheit* (s. Anm. 1), 238 mit Anm. 27\*. M. REISER, Einführung (in: DERS., *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* [WUNT 217], 2007, 1–38), 18f, betont, dass die alttestamentliche Philologie im Spanien des 16. Jahrhunderts nicht nur als Reaktion auf die Reformation, sondern auch als Spätfrucht der hebräischen Exegese des Mittelalters zu erklären ist. Auch damit war es freilich im Zuge der strikten Rekatholisierung alsbald vorbei.

<sup>13</sup> Zur exegetischen und hermeneutischen Leistung BEDOUELLE (s. Anm. 11) 363f; H. GRAF REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3. Renaissance, Reformation, Humanismus, 1997, 201–211; K. REINHARDT, *Bibelkommentare spanischer Autoren (1500–1700)*, Bd. 2. Autoren M–Z, 1999, 9–19; biographisch P. SCHMITT, *La réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534–1583)* (ThH 74), 1985. Zur Freundschaft des spanischen Jesuiten mit dem skeptischen Freidenker aus dem Périgord SCHMITT, aaO 495–505; A. LEGROS, *Montaigne et Maldonat* (Montaigne Studies 13, 2001, 65–98).

<sup>14</sup> »Protestants especially might ponder the fact that Sixtus' *Bibliotheca sancta* was highly esteemed and constantly used by non-Catholics during the sixteenth and seventeenth centuries; it would seem more than likely that Sixtus played some small part in the

Mag ein derartiges ideengeschichtliches Konstrukt auch fragwürdig bleiben, wirft es doch fraglos ein bezeichnendes Licht auf eine unerwartbare Ökumene.

Auf katholischer Seite verlief der gegenläufige Lernprozess weniger subtil. Es besitzt seine eigene Dramatik, wenn ein Exeget vor dem versammelten Trienter Konzil nichts Geringeres forderte, als den Grundsatz des »sola Scriptura« zum dogmatischen Leitprinzip zu erheben.<sup>15</sup> In einer Wortmeldung zur Generalversammlung am 26. Februar 1546 behauptete der Dominikanergelehrte und Bischof von Chioggia Giacomo (Jacopo) Nacchianti (Naclantus; um 1500–1569)<sup>16</sup> unter Berufung auf Augustinus, zur Verblüffung der anderen Konzils Teilnehmer: »Nemo enim ignorat, contineri in sacris libris omnia ea, quae ad salutem pertinent« (CT V, p. 18 l. 28f; vgl. p. 18f). Zum Eklat kam es in der Konzilsaula am 5. April, als Bischof Nacchianti gar das Prinzip »Schrift und Tradition«, das zum Identitätssignum des Katholizismus werden sollte, als frömmigkeitswidrig (»impium«) bezeichnete.<sup>17</sup>

Am Ende fand er mit seinem Vorstoß eher Interesse bei der Inquisition als bei der Mehrheit. Die Bestürzung, die das Bekenntnis eines Trienter Konzils-

---

Protestant *via dolorosa* from Christocentric Reformation through the scholasticism of later Orthodoxy to anthropocentric Enlightenment«: J. W. MONTGOMERY, *Sixtus of Siena and Roman Catholic Biblical Scholarship in the Reformation Period* (ARG 54, 1963, 214–234), 233. Zu Sixtus' konfessionsübergreifender fachgeschichtlicher Bedeutung aaO 216–220; zum Charakter der Bibliotheca Sancta aaO 225–233. Zur bewegten Lebensgeschichte des Gelehrten, in die auch eine Verurteilung zum Feuertod wegen (jüdisch oder reformatorisch geprägter?) Häresie fällt, aaO 220–225. Zur exegetischen Würdigung auch BEDOUELLE (s. Anm. 11), 339–342; B. ROUSSEL, *La Bible de 1530 à 1600* (BiToTe 5, 1989, 123–305), 172–188. 257f.

<sup>15</sup> Das Konzil wandte sich dem Problemkomplex von Schrift und Tradition gleich in seiner ersten Tagungsperiode 1545/47 zu; dazu H. JEDIN, *Geschichte des Konzils von Trient*, Bd. 2. Die erste Trienter Tagungsperiode 1545/1547, 1957, 42–82; H. HOLSTEIN, *Trente – De l'ouverture du concile à la cinquième session* (HCO 10, 1975, 219–283), 231–258.

<sup>16</sup> Zu dieser bestechenden Persönlichkeit F. LAUCHERT, *Die italienischen literarischen Gegner Luthers* (1912), Nachdr. 1972, 584–612; H. FELD, *Art. Nacchianti, Jacopo* (BBKL 6, 1993, 426–428).

<sup>17</sup> Bei der Beratung über das Dekret »De libris sacris« fügte Nacchianti seiner Ablehnung des Abschnitts »de pari pietatis etc.«, nach dem den biblischen Schriften und den heiligen Überlieferungen gleiche Ehrerbietung geschuldet sei, die Begründung bei: »quod ponere est impium« (CT V, p. 71 l. 16). Das Adjektiv führte zu scharfen Reaktionen unter den Konzilsvätern (vgl. CT V, p. 71f), sodass er sich genötigt sah abzuschwächen: »Quod dixerat »impium«, dixit, quod non intellexerit, quod deputati sint impii vel decretum sit impium, sed esset impium, debere par pietas scriptis libris et traditionibus« (CT V, p. 71 l. 32f). Schließlich war er gezwungen, sich – freilich diplomatisch – für das Ärgernis zu entschuldigen: »Non intentionis fuit offendere synodum, et dolet et poenitet offensus« (CT V, p. 72 l. 9). Zur erregten Debatte am 5. April 1546 ausführlicher der Kommentar des Konzils promotors Hercules Severolus: CT I, pp. 44–47.

vaters zum reformatorisch gefärbten Schriftprinzip auslöste, dokumentiert ein Brief des Bischofs von Belcastro, Giacomo Giacomelli, vom 13. August 1545: Sein gehirntrockener (»ha un cervello secco«) Amtsbruder vertrete fraglos bizarre Gespinste und äußerst gefährliche Meinungen, die denen der Irrgläubigen verwandt seien (»convengono con li heretici«). Der theologische Anspruch, »che magis credendum erat sacrae scripturae quam ecclesiae«, werde zu Trient allseits als »principio de tutte heresie Lutherane« angesehen.<sup>18</sup> Gleichwohl war dieser ebenso kühne wie kundige Anwalt des Schriftprinzips unter den Konzilsteilnehmern keineswegs isoliert.<sup>19</sup> Sein Plädoyer belegt beispielhaft, wie tief der reformatorische Rekurs auf die Bibel in der einst gemeinsamen theologischen Erkenntnislehre auch bei jenen verwurzelt war, die der Reformation grundsätzlich skeptisch gegenüberstanden.<sup>20</sup>

Reformatorische Theologie pflegt die innere Verbundenheit der drei »sola« zu betonen. Der Blick auf die katholische Parallelentwicklung bestätigt diesen Nexus. Auf das Schriftprinzip folgte der Gnadenprimat – auch wenn man reformatorische Grundsätze als solche bestritt. Der Schwerpunkt biblischer Gelehrsamkeit verlagerte sich seit der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts allmäh-

<sup>18</sup> Iacobus Iacomellus, episc. Bellicastrensis, Cosimo Iacomello, fratri suo (Trient, 13. 8. 1545): CT X, pp. 172–174, hier: p. 173 l. 37–46. 1548, wurde ein Inquisitionsprozess gegen Nacchianti eröffnet, der aber zu keiner Verurteilung führte. Zum Vorgang JEDIN (s. Anm. 15), 51f. 71f. 458f, Anm. 21; FELD (s. Anm. 16), 427. Zur Frage nach kryptoluthersisch gesinnten Konzilsteilnehmern JEDIN (s. Anm. 15), 21f.

<sup>19</sup> Für Hubert Jedin ist Nacchianti zwar ein »schwieriger Charakter« (vgl. JEDIN [s. Anm. 15], 43), genoss in der Sache aber durchaus Rückhalt: Auch die Ordensgeneräle Girolamo Seripando OESA und Agustino Bonuccio OSM sowie der Bischof Pietro Bertano OP äußerten theologische Bedenken gegen die Gleichwertung von Schrift und Tradition (aaO 71f). Letztlich ersetzte man die im Schema vorgegebene paritätische Verhältnisbestimmung »partim/partim« durch ein offeneres »et«. Zu dieser Diskussion J. R. GEISELMANN, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen (QD 18), 1962, 91–107. 143–160; BEDOUELLE (s. Anm. 11), 327–332. Zum »Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis ›Sacrosancta‹« (1546) A. BUCKENMAIER, »Schrift und Tradition« seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption (KKTS 62), 1996, 124–129. Zu beachten ist, dass der Begriff »traditio(nes)« zur Zeit dieser Debatte theologisch noch recht unscharf war und zwischen materialer und formaler Suffizienz der Schrift nicht hinreichend unterschieden wurde.

<sup>20</sup> Der sola Scriptura-Grundsatz als solcher bringt noch nicht eine spezifisch reformatorische Schrifttheologie zur Geltung. Er dient vorreformatorisch in affirmativer Funktion der großkirchlichen Theologie und in kritischer Funktion (mit Relativierung oder Negation des lehramtlichen Auslegungsmonopols) als Berufungsinstanz für die *lex divina*; vgl. dazu G. EBELING, »Sola scriptura« und das Problem der Tradition (1963; in: DERS., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen [KiKonf 7], [1964] <sup>2</sup>1966, 91–143), 120f.

lich in die spanischen Niederlande, wo sie in Löwen und Douai zu einem goldenen Jahrhundert fand.<sup>21</sup> Es waren zwei vor allem als Exegeten lehrende Löwener Theologen, die Spielarten des »sola gratia« und »sola fides« in die katholische Theologie einbrachten. Michel de Bay (Michael Bajus; 1513–1589), der noch in subalternen Stellung an der Spätphase des Trienter Konzils teilnahm, wandte sich mit humanistischer Verve der Heiligen Schrift zu. Er las sie im Licht der wiederentdeckten Kirchenväter und nutzte – wie die protestantische Exegese und in Absetzung von der herkömmlichen Scholastik – Augustinus als Lektüreschlüssel. So fand er zu einer denkbar pessimistischen Anthropologie, die durch radikale Gnadentheozentrik ausbalanciert wurde. Seine Lehre wurde mehrfach lehramtlich verurteilt. In seinen Spuren entwickelte der Löwener Exeget und Bischof von Ypern Cornelius Jansen d. J. (Jansenius; 1585–1638) einen katholischen Augustinismus, streng gegen die reformatorische Doktrin gerichtet und doch vielfach von ihr beeinflusst. So traten Schriftzentrierung und Augustinus-Prägung – nicht am Rand, sondern in der Mitte der katholischen Kirche – vereint auf. Man hat den Jansenismus, der sich auf den Yperner Bischof berief und in Frankreich und den Niederlanden weit verbreitet war, als eine katholische Variante des Pietismus betrachtet.<sup>22</sup> In Frankreich heftig verfolgt, teilte er nicht nur manche Überzeugung mit den Protestanten, sondern auch die Bereitschaft, für diese Überzeugungen einzustehen. Man lernte viel voneinander, ausgenommen die wechselseitige Sympathie.

### 3. *Dialektik der Kritik*

Die katholische Bibelgelehrsamkeit des 16. Jahrhunderts verband die selbstverständliche Basis der Heiligen Schrift mit dem kompetitiven Streben nach ihrer überzeugenden Anwendung. Im 17. Jahrhundert war das Schriftprinzip als solches der skeptischen Nachfrage ausgesetzt. Während es einerseits begründungs- und unterscheidungspflichtig wurde, die inspirierten Texte als normative Lösung für theologische und ethische Fragestellungen zu beanspruchen, wurden diese Texte andererseits selbst zum Gegenstand empirischer Untersu-

<sup>21</sup> Vgl. W. FRANÇOIS, *Efficacious Grace and Predestination in the Bible Commentaries of Estius, Jansenius and Fromondus* (in: D. BURKARD/T. THANNER [Hg.], *Der Jansenismus – eine »katholische Häresie«? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit* [RGST 159], 2014, 117–143).

<sup>22</sup> »Les jansénistes ressemblent aux hérétiques par la réformation de mœurs« (B. PASCAL, *Pensées*, ed. L. BRUNSCHVIG, fr. 887). Zu einem Vergleich der beiden Strömungen unter politischem Aspekt E. HINRICHS, *Jansenismus und Pietismus – Versuch eines Strukturvergleichs* (in: H. LEHMANN/H.-J. SCHRADER/H. SCHILLING [Hg.], *Jansenismus, Quietismus, Pietismus* [AGP 42], 2002, 136–158).

chung. Vom reformatorischen Schriftprinzip her war diese Entwicklung keineswegs vorprogrammiert.<sup>23</sup>

Ironischerweise gehört zu den Anfängen der historischen Bibelkritik, des Markenzeichens evangelischer Exegese, der katholische Versuch, die Selbstwidersprüchlichkeit des »sola Scriptura« zu erweisen und die *particula exclusiva* letztlich auf die *traditio* zu übertragen. Am Ende war es abermals der katholische Gelehrte, den die kirchliche Verurteilung traf. Die von ihm Befehdeten verbreiteten sein verurteiltes Werk und rühmten ihn dankbar als Wegbereiter jener kritischen Methoden, die sie weiterentwickelten, während die katholische Seite in heiligen Wortlauten erstarrte, als verdankte sie ihre Hermeneutik der altlutherischen Orthodoxie.

Richard Simon (1638–1712),<sup>24</sup> der maßgebliche Wegbereiter der Text-, Übersetzungs-, Überlieferungs- und Kanonkritik des Alten und Neuen Testaments,

---

<sup>23</sup> Die Exegese der Reformatoren steht eher in der mittelalterlich-konfessorischen als in der humanistisch-kritischen Tradition und kann, obschon dies mitunter geschieht, für die Vorgeschichte der historisch-kritischen Exegese kaum beansprucht werden; dazu H. GRAF REVENTLOW, Wurzeln der modernen Bibelkritik (in: DERS./W. SPARN/J. WOODBRIDGE [Hg.], *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung* [Wolfenbütteler Forschungen 41], 1988, 47–63), bes. 52f; M. REISER, Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluß der Aufklärung (2005; in: DERS., *Bibelkritik* [s. Anm. 12], 219–275), 233f; DERS., Einführung (s. Anm. 12), 31–33. Wo gleichwohl ein innerer Sachzusammenhang hergestellt werden soll, ist weniger an die kritische Textarbeit als solche als an die hermeneutische Grundentscheidung anzuknüpfen und nicht deskriptiv, sondern normativ-systematisch zu argumentieren; so eindringlich bei G. EBELING, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950; in: DERS., *Wort und Glaube*, [1960] <sup>3</sup>1967, 1–49), bes. 40–46.

<sup>24</sup> Zu Simons exegetischer Leistung BARONI (s. Anm. 11), 440–462; H.-J. KRAUS, Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, (1956) <sup>3</sup>1982, 65–70; W. G. KÜMMEL, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (OA.PT 3), (1958) <sup>2</sup>1970, 41–50; W. MCKANE, *Selected Christian Hebraists*, 1989, 111–150; J. D. WOODBRIDGE, Richard Simon le »père de la critique biblique« (BiToTe 6, 1989, 193–206); H. GRAF REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 4. Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, 2001, 87–92. Speziell zu den mit der Entdeckung der Text-, Kanon- und Überlieferungskritik verbundenen hermeneutischen Grundsatzfragen D. BARTHÉLEMY, *Critique textuelle de l'Ancient Testament I* (OBO 50/1), 1982, \*46–\*63; M. REISER, Richard Simons biblische Hermeneutik (in: DERS., *Bibelkritik* [s. Anm. 12], 185–217); J. W. ROGERSON, *Early Old Testament Critics in the Roman Catholic Church – Focussing on the Pentateuch* (in: SÆBØ [s. Anm. 11], 837–850), 838–843. Umfassend biographisch K. H. GRAF, Richard Simon (in: E. REUSS/E. CUNITZ [Hg.], *Beiträge zu den theologischen Wissenschaften. Erstes Bändchen*, [1847] <sup>2</sup>1851), 158–242; J. STEINMANN, Richard Simon et les origines de l'exégèse biblique, 1960; P. AUVRAY, Richard Simon (1638–1712). *Étude bio-bibliographique*, 1974; S. MÜLLER, *Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712)* (MThS.6 66),

führte eine denkwürdige Gelehrtenexistenz im Niemandsland zwischen den Konfessionen. Als Priester und Oratorianer war er mit selbstverständlicher Pietät seiner Heimatkirche zugeneigt. Aber die gemeinsame Arbeit am Text verband ihn über die Grenzen von Denomination und Religion hinweg mit den unterschiedlichsten Gesprächspartnern und Gegnern. Als Hebraist an der Textkompetenz jüdischer Gelehrter interessiert, lernte er das Judentum auch aus einer Binnenperspektive kennen. In einer Frühschrift widmete er sich mit der ihm eigenen nüchtern-rationalen Gelehrsamkeit beherzt der Auseinandersetzung mit dem gewalttätigen christlichen Antijudaismus und scheute sich nicht, die verfolgten Juden den frühchristlichen Märtyrern gleichzusetzen.<sup>25</sup> Von Vertrauen auf die konfliktberuhigende Kraft der Philologie zeugt auch die Einladung seitens reformierter Denkgefährten, eine geplante katholisch-calvinistische »Einheitsübersetzung« ins Französische, die »Bible de Charenton«, zu redigieren (1676/77). Simons Vorstellungen zu diesem Projekt wirken überraschend modern. Er insistierte auf der kritisch etablierten Urtextgrundlage und wollte die auf beiden Seiten grassierenden Anpassungen an das je eigene dogmatische System vermeiden:

»Il ne s'agit pas de décider en controversiste, mais de bien décider et conformément à la signification propre des mots qui sont dans l'écriture. Un Calviniste qui traduit selon les préjugés de sa secte croit bien décider; de même un Catholique qui traduit par rapport à ses sentimens particuliers, croit aussi-bien décider.«<sup>26</sup>

---

2004; DERS., Richard Simon (1638–1712). Exeget, Theologe, Philosoph und Historiker. Eine Biographie, 2005. Zur Übersicht J. LE BRUN, Art. Simon (Richard) (DBS 12, 1996, 1353–1383); CH. VOIGT, Richard Simon (1638–1712) (in: F. W. GRAF [Hg.], *Klassiker der Theologie*, Bd. 2. Von Richard Simon bis Karl Rahner, 2005, 26–36).

<sup>25</sup> R. SIMON, *Factum servant de réponse au livre intitulé: Abrégé du procès fait aux Juifs de Mets*, Paris 1670 (verschollen); erhalten in: *Bibliothèque critique, ou recueil de diverses pièces critiques, dont la plupart ne sont point imprimées, ou ne se trouvent que très-difficilement* I, Amsterdam 1708, 109–131; Bezug auf ähnliche Anschuldigungen gegen die Urchristen nach Minucius Felix und Tertullian: aaO 121; vgl. AUVRAY (s. Anm. 24), 25–27; MÜLLER, *Kritik* (s. Anm. 24), 43f. Zum Verhältnis Simons zum Judentum M. YARDENI, *La vision des Juifs et du Judaïsme dans l'œuvre de Richard Simon* (REJ 129, 1970, 179–203); G. G. STROUMSA, *Jewish Myth and Ritual and the Beginnings of Comparative Religion: The Case of Richard Simon* (in: A. DESTRO / M. PESCE [Hg.], *Religions and Cultures [International conference of Mediterranean 1]*, 2001, 27–48), 33–44; zum Hintergrund jüdischer Gelehrsamkeit bei Simon B. E. SCHWARZBACH, *Les sources rabbiniques de la critique biblique de Richard Simon* (BiToTe 6, 1989, 207–231). – Historische Editionen werden hier und im Folgenden mit Erscheinungsort angezeigt.

<sup>26</sup> *Lettre II à Monsieur D. H.* (in: *Lettres choisies de M. Simon. Où l'on trouve un grand nombre de faits anecdotes de littérature. Revuë, corrigée et augmentée par M. Bruzen de la Martinière*, 4 Bde., Amsterdam [1694 u. ö.] 1730, 3, 267–281), 277f.

Das kühne Unterfangen scheiterte und brachte dem Idealisten gerade aufgrund seiner philologischen Akribie, die hier wie dort als Illoyalität empfunden wurde, Verdross von calvinistischer wie katholischer Seite ein.<sup>27</sup>

Simons bahnbrechendes Opus, die *Histoire Critique du Vieux Testament*, ging im Frühjahr des folgenden Jahres in den Druck (Paris 1678), gelangte jedoch nie zum Verkauf. Es führte bereits nach wenigen Wochen zum Ausschluss des Verfassers aus dem Oratorium und wurde im Sommer auf öffentlichen Beschluss hin verbrannt. Ausschlaggebend war die Intervention des ebenso geistwie einflussreichen Bischofs Jacques-Bénigne Bossuet (1627–1704). Dieser nahm zunächst Anstoß daran, dass Simon die Verfasserschaft des Mose für den Pentateuch in Zweifel zog, und weitete nach näherem Einblick seine Empörung auf die kritische Untersuchung als solche aus, die den Charakter der inspirierten Schriften verletzte. 1685 erschien das Werk außerhalb des katholischen Zensurbereichs bei dem Verleger Reinier Leers zu Rotterdam. Es gehört zu den Pirouetten unserer dialektischen Hermeneutik, dass Simon sich selbst unter der fingierten Identität eines protestantischen Religionsdieners namens Pierre Ambrun eine empfehlende »Reaktion« schrieb: Das kritische Werk sei entgegen ungerechtfertigten Bedenken kirchlicher Obrigkeiten dem katholischen Schriftverständnis treu ergeben und gehöre überdies in die Hände solcher Protestanten, denen es um die Solidität ihres eigenen Umgangs mit der Bibel gehe.<sup>28</sup> Simon blieb, in den Pfarrwinkel verbannt, unbeirrbar seinen bibelkritischen Projekten treu. Er wurde geduldet, mitunter, wenn man ihn brauchte, auch gefördert; seine Werke wurden meistens in katholischem Hoheitsgebiet verboten und im calvinistisch geprägten Rotterdam gedruckt.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> Zu diesem für das Jahrhundert des dreißigjährigen Krieges erstaunlichen »ökumenischen« Projekt BARONI (s. Anm. 11), 348–351; STEINMANN (s. Anm. 24), 91–96; AUVRAY (s. Anm. 24), 36–38. 93–95; F.-J.-M. LAPLANCHE, *L'Écriture, le sacré et l'histoire. Érudits et politiques protestants devant la Bible en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, 1986, 565–571; F. DELFORGE, *Les éditions protestantes de la Bible en langue française* (BiToTe 6, 1989, 325–340), 332–334; MÜLLER, *Kritik* (s. Anm. 24), 49f.

<sup>28</sup> Réponse de Pierre Ambrun, Ministre du Saint Evangile, à L'Histoire critique du Vieux Testament, composée par le P. Simon de l'Oratoire de Paris, Rotterdam 1685. Zu den Vorgängen um die Veröffentlichung AUVRAY (s. Anm. 24), 45–53. 79f; MÜLLER, *Kritik* (s. Anm. 24), 183–188. Zum Opus als solchem A. BERNUS, *Richard Simon et son Histoire Critique du Vieux Testament. La critique biblique au siècle de Louis XIV* (1869), Nachdr. 1969; AUVRAY (s. Anm. 24), 54–66; MÜLLER, *Kritik* (s. Anm. 24), 188–204. Auf der anderen Seite ließ etwa der Hugenotte Louis Cappel seine *Critica sacra* – nach vergeblichen Anläufen in der reformierten Schweiz und den Niederlanden – 1650 in katholischem Gebiet und mit Unterstützung katholischer Gelehrter drucken; dazu LAPLANCHE (s. Anm. 27), 224–229; REISER, *Prinzipien* (s. Anm. 23), 229f.

<sup>29</sup> Zu nennen sind besonders die neutestamentlichen Kritiken: *Histoire critique du texte de Nouveau Testament, où l'on établit la vérité des actes sur lesquels la Religion*

Das kritische Bemühen des gelehrten Klerikers um die textlichen und literarischen Grundlagen der biblischen Literatur wandte sich gegen zwei Fronten: einerseits gegen die metaphysisch gespeiste grundsätzliche Offenbarungskritik bei Baruch de Spinoza,<sup>30</sup> andererseits gegen die Bindung der Offenbarung an das Medium eines heiligen Buches, wie er sie in der reformatorischen Bibelzentrierung wahrnahm.<sup>31</sup> Die Problemgeschichte der Textvarianten, -versionen und -übersetzungen schien ihm zu belegen, dass die Heilige Schrift sich weder durch Klarheit auszeichnete noch zu ihrer Selbstausslegung eignete. Diachron verwies sie auf ihre eigene Überlieferung und somit synchron auf das Lehramt der Kirche. Die normative Berufung auf die Heilige Schrift, so betonte er, verdanke sich der *traditio theologica* und erfordere diese.<sup>32</sup> Indem er das exklusive Schriftprinzip infrage stellte, verschaffte sich der Kritiker die Distanz vom nicht länger sakrosankten Bibeltext und damit die Freiheit, ihn unbefangen zu erforschen.<sup>33</sup> Sublim war die kontroverstheologische Spitze freilich auch ad intra gerichtet. Das verbreitete katholische Offenbarungsverständnis sah zwar die

---

Chrétienne est fondée, Rotterdam 1689; *Histoire critique des versions du Nouveau Testament, où l'on fait connoître quel a été l'usage de la lecture des Livres Sacrés dans les principales Eglises du monde*, Rotterdam 1690; *Histoire critique des principaux commentateurs du Nouveau Testament, depuis le commencement du Christianisme jusques à nôtre tems*, Rotterdam 1693. Zu diesen Opera näher AUVRAY (s. Anm. 24), 101–106; MÜLLER, Kritik (s. Anm. 24), 205–219.

<sup>30</sup> Zur Auseinandersetzung mit seinem offenbarungsskeptischen Widerpart vgl. J. D. WOODBRIDGE, Richard Simon's Reaction to Spinoza's »Tractatus Theologico-Politicus« (in: K. GRÜNDER / W. SCHMIDT-BIGGEMANN [Hg.], *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung*, 1984, 201–226); MÜLLER, Kritik (s. Anm. 24), 325–440, bes. 430–440.

<sup>31</sup> Dass Frageansatz und Durchführung der historischen Kritik in der Tat die altprotestantische Lehre von der Verbalinspiration destruierte, zum Königsweg neuzeitlichen Denkens in der protestantischen Theologie wurde und zur Krise des Schriftprinzips führte, betont LAUSTER (s. Anm. 3), bes. 1f. 19–25. Von Simons Wahrnehmung des Schriftprinzips, wie es am ehesten in der altprotestantischen Orthodoxie gepflegt wurde, ist allerdings die christozentrische Hermeneutik der Reformatoren zu unterscheiden. Eine historisch informierte, systematische Darlegung zum Schriftprinzip als solchem, zu dem – nicht text-, sondern sachbezogenen – Axiom von der Klarheit der Schrift sowie zu einem dem Schriftprinzip kongruenten Traditionsbegriff bietet eindrücklich EBELING, *Scriptura* (s. Anm. 20); zu Ebelings Interpretation des Schriftprinzips LAUSTER (s. Anm. 3), 295–308.

<sup>32</sup> Gründlich zur Hermeneutik Simons im Allgemeinen und zum Ort der Bibelkritik im Dreieck von Kirche, Schrift und Tradition im Besonderen MÜLLER, Kritik (s. Anm. 24), 219–291. 399–429; ferner REISER, *Hermeneutik* (s. Anm. 24), 198–214. MÜLLER, Kritik (s. Anm. 24), 50–113, zeichnet die Auseinandersetzung nach, die Simon ein unbeirrbares Gelehrtenleben lang mit allen möglichen Lagern von Spinoza über den – seinerseits der calvinistischen Heimatkirche suspekten – kritischen Widerpart Jean Le Clerc bis hin zum frommen Jansenismus von Port-Royal führte.

<sup>33</sup> Vgl. J. LE BRUN, *Das Entstehen der historischen Kritik im Bereich der religiösen Wissenschaften im 17. Jahrhundert* (TThZ 89, 1980, 100–117).

Heilige Schrift nicht als einzige Basis und Maßstab der Tradition, erklärte aber aus Gründen der Tradition – die von unterreflektiertem Herkommen nicht immer geschieden war – die Heilige Schrift im überkommenen »Aggregatzustand« für sakrosankt. Zwar verwahrte sich Simon also gegen das reformatorische Schriftprinzip, aber er war der Reformation für die Konkurrenz ernstzunehmender Bibellektüre durchaus dankbar, wie er etwas gewunden zum Ausdruck bringt: »comme les Ariens ont donné autrefois occasion aux Orthodoxes d'étudier avec plus de soin la lettre de Livres Sacrez, les Protestans ont aussi servi de motif aux Catholiques, pour examiner avec plus d'application le texte de la Bible«. <sup>34</sup> Jedenfalls setzte er seine Schwerpunkte eher auf tragfähige Textgrundlagen als auf kontroverse Textauslegungen. Das philologische Urteil blieb bis hin zum dogmatisch so heiklen Comma Ioanneum von der Parteienpolemik unberührt. <sup>35</sup> Die hermeneutischen Grundentscheidungen wurzelten in der durchaus interkonfessionellen Einsicht, dass das Christentum keine Buchreligion ist und die Heilige Schrift – anders als der Koran nach islamischem Verständnis – humano modo entstand. Die menschliche Überlieferung war nicht der Gegensatz

---

<sup>34</sup> R. SIMON, *Histoire critique du texte de Nouveau Testament*, Preface, 6. Wie ernst es Simon mit der Betonung seiner katholischen Orthodoxie meinte, ist umstritten. Nicht-katholische Beobachter, die den kritischen Querkopf mit der katholischen Stromlinie kaum für vereinbar hielten, sprachen ihr oft strategische Bedeutung zu, und da Wissenschaftlichkeit mit dem protestantischen System einherging, war Simon ihnen ein »anonymer Protestant«: »Nicht mehr das eigentlich katholische Princip war es, welchem R. Simon jetzt huldigte, sondern ein ächt protestantisches, jedoch nicht das Princip der protestantischen Schuldogmatik, sondern das eigentlich wissenschaftliche Princip des Protestantismus überhaupt« (K. A. CREDNER, *Einleitung in das Neue Testament*. Erster Theil. Erste Abtheilung, Halle 1836, 35). Ähnlich GRAF (s. Anm. 24), 241: »Katholik war er eigentlich blos dem Namen nach, und er liefert einen neuen Beweis der Elasticität des Bandes, das die Glieder der ewig einen, unwandelbaren Kirche umschließt [...]. Er war im wahren Sinne des Wortes Protestant, und darum eben verwarfen ihn die meisten der damaligen Protestanten, weil sie es nur dem Namen nach waren« (vgl. aaO 194f). Katholische Hermeneutiker dagegen beurteilen Simon als authentischen Katholiken; so MÜLLER, *Kritik* (s. Anm. 24), z. B. 399–409, und nachdrücklich REISER, *Hermeneutik* (s. Anm. 24), 193–196 u. ö.; vgl. ROGERSON (s. Anm. 24), 842f. Vermutlich pflegte Simon, nicht anders als seine evangelischen Zunftgenossen, eine kontroverstheologisch häufig zu beobachtende Betrachtungsweise: Man vergleicht die ideale Gestalt des eigenen Systems mit der real vorfindlichen des fremden und gelangt so zur Selbstbestätigung. Die Kollision mit der orthodoxen Bibeltreue gehörte für Simon ins vorfindliche, nicht ins normative Feld des eigenen Systems.

<sup>35</sup> Die textgeschichtliche Interpolation 1Joh 5,7 bot vor allem für die Auseinandersetzung mit den Sozinianern der katholischen wie evangelischen Dogmatik einen willkommenen biblischen Beleg für die Trinitätstheologie. Zu dieser für Simon von beiden konfessionellen Seiten her bedrängenden textkritischen Kontroverse A. BLUDAU, *Richard Simon und das Comma Johanneum* (Kath. 84, 1904, 29–42), 114–122.

zur Kommunikation mit dem Göttlichen, sondern deren historisch aufweisbare Form.<sup>36</sup> Inspiration konnte nicht für den (tradierten) Wortlaut der biblischen Bücher postuliert werden, sondern nur für den dynamischen Überlieferungsprozess der kirchlichen Lebens- und Lesegemeinschaft.

In dieser Hinsicht hat es Verwunderung erregt, wie selbstverständlich die evangelische Theologie solche Prämissen akzeptiert hat: »Niemand hat die Herkunft seines Überlieferungsdenkens einmal ins Licht gerückt und die Probleme ernstlich überdacht, die sich auf dem Boden des protestantischen Schriftprinzips sofort einstellen, wenn der Begriff der *traditio* aufgenommen wird.«<sup>37</sup> Man mag sich mit keiner geringeren Verwunderung fragen, warum auch nachdenkliche katholische Theologen eben diese Prämissen von Anfang an auf das Entschiedenste angriffen.<sup>38</sup> Untersuchte Simon die biblischen Schriften als tra-

---

<sup>36</sup> So in dem Schreiben an seinen Zensor, in dem er die theologische Vereinbarkeit von Inspiration und Textkritik – nicht zuletzt gegen Bossuet – begründet: »il ne faut pas sous pretexte de cette inspiration, combattre la raison et l'expérience. Ce sont des hommes qui ont esté les instrumens de Dieu, et qui pour estre Prophetes n'ont pas cessé d'estre hommes. Le St. Esprit les a conduits d'une manière qu'ils ne se sont jamais trompés dans ce qu'ils ont escrit; mais on ne doit pas croire pour cela qu'il n'y ait rien dans leurs expressions que de divin et de surnaturel. Au moins n'est-ce pas la pensée des Peres, ni de nos plus savans Theologiens, qui sont bien éloignés de l'imagination de quelques Docteurs Mahomettans, qui veulent que leur Alcoran ait été composé dans le ciel, et que Dieu l'ait envoyé à leur faux Prophete par le ministere de l'Ange Gabriel« (Lettre à Monsieur l'Abbé P[irot], D[octeur] et P[rofesseur] en Th[éologie], touchant l'inspiration des livres sacrés, Rotterdam 1687, 3). Zu diesem hermeneutisch wichtigen Schreiben AUVRAY (s. Anm. 24), 89–92; MÜLLER, Kritik (s. Anm. 24), 68–71; ferner REISER, Prinzipien (s. Anm. 23), 257f.

<sup>37</sup> KRAUS (s. Anm. 24), 68f. Dass die frühe Reaktion protestantischer Gelehrter auf Simons Schriftkritik durchaus die theologische Brisanz erfasste, belegt deutlich John Evelyns Hilferuf an den Bischof von Oxford (1682): »[A]fter all is done, whether he [scil. Simon] be really a Papist, Socinian, or merely a Theist, or something of all three, is not easy to discover; but this is evident – as for the Holy Scriptures, one may make what one will of them, for him; and then, are not we of the Reformed Religion in a blessed condition! [...] It is worthy the public concern to ward the deadly blows which sap the roots, and should by no means be abandoned to hazard, or the feeble attempts of any single champion, who, if worsted, would but add to the triumph of our enemies, Papists and Atheists« (Diary and Correspondence of John Evelyn, F. R. S. III, hg. von W. BRAY, 1854, 264–267), 265; vgl. WOODBRIDGE, Reaction (s. Anm. 30), 219.

<sup>38</sup> Zum hermeneutischen und theologischen Kern der Auseinandersetzung zwischen Bossuet und Simon V. BEDON, Simon, Bossuet et la Bible (NRTh 120, 1998, 60–74). Der kultivierte, als Apologet glänzende und gegen potentielle Gefährder intransigente Bischof sah durch die Untersuchung irrtumsanfälliger Textüberlieferungen den Wahrheitsanspruch und die Inspiration der Heiligen Schrift als solche bestritten. AUVRAY (s. Anm. 24), 52f, bringt diese Besorgnis auf den Punkt: »ces apologistes, incapables se suivre leur interlocuteur dans ses discussions techniques, ont tendance à juger une doctrine par ses conséquences«.

diertes Werk, so war das protestantische Schriftprinzip infrage gestellt, aber insofern er das Traditum als Menschenwerk untersuchte, schien *alles* infrage gestellt, und der kritische Sieg über Luther und Calvin wollte nicht überzeugen, wenn der Sieger am Ende skeptisch bei Spinoza zu stehen schien.<sup>39</sup> Während somit die evangelische Exegese allmählich einen theologisch verantworteten Zugang zum Denken in Überlieferungen gewann, verwahrte sich katholische Obrigkeit im Namen der absolut gesetzten Schrift gegen die theologische Würdigung von Überlieferung und verteidigte eisern Verbalinspiration, Verfasserfragen und die Vulgata als quasi-inspirierten *textus receptus*. Man hat Simons Niederlage einen Pyrrhus-Sieg für Bossuet, »la plus cuisante défaite de l'Église des temps modernes«, genannt.<sup>40</sup>

Es wird gefragt, ob Simon ein »Klassiker der Theologie« gewesen sei.<sup>41</sup> Vermutlich war er dazu philologisch zu hartnäckig und theologisch zu geschmeidig. Das Standbein war die Textarbeit, das Spielbein die Offenbarung. Ein theologischer Klassiker war er mithin kaum, wohl aber – dies ist vielleicht mehr wert – ein Pionier nüchterner Kompetenz und redlicher Vernunft in der Theologie. Das letzte Kapitel in der Biographie Paul Auvrays trägt eine Überschrift, die die weitere katholische Exegesegeschichte in ein trübes Licht setzt: »Un homme sans postérité«.

Während also Simon katholischerseits der *damnatio memoriae* verfiel,<sup>42</sup> griffen ihn jene »haeretici«, die er nach seiner Grabinschrift in die Schranken ge-

<sup>39</sup> Treuherzig CREDNER (s. Anm. 34), 31: »Eigentlichen Gewinn von den bisherigen Erfahrungen und von der bisher gemachten Ausbeute zu ziehen verstand jedoch zuerst der Dominikaner [sic!] Richard Simon [...] Seinem kirchlichen Eifer gelang es, den Protestanten das Mangelhafte ihrer Schriftauslegung, welche die Zuziehung der Tradition verschmäht, anschaulich zu machen. Allein wegen der Opfer, die dieser Beweis gekostet hatte, wünschten selbst die Katholiken denselben nicht geführt zu sehen«.

<sup>40</sup> So, freilich zu Eloge und Elegie neigend, STEINMANN (s. Anm. 24), 7; vgl. AUVRAY (s. Anm. 24), 174–176; WOODBRIDGE, Simon (s. Anm. 24), 193f.

<sup>41</sup> VOIGT (s. Anm. 24), 33.

<sup>42</sup> Seine Hauptwerke wurden indiziert. Noch 1912, also auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise, richtet der lexikalische Eintrag zu Richard Simon im repräsentativen *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. VIGOUROUX, Bd. 5, 1743–1746 (A. INGOLD), diesen fachlich wie persönlich nachgerade hin. Das Urteil Bossuets, das dieser ein Vierteljahrtausend zuvor abgelegt hatte, wird schlicht wiederholt und verschärft. Was bleibt, ist ein eitler und rationalistischer »précurseur du modernisme« (1744), über den der Lexikonartikel zustimmend mit einem Zitat Bossuets schließt: »Richard Simon ne s'excusera jamais [...] d'avoir renversé les fondements de la foi, et avec le caractère de prêtre d'avoir fait le personnage d'un ennemie de l'Église«. Teilweise kommen die einzelnen Lemmata in diesem durchaus detailgelehrten Lexikon – etwa zum Thema der Mose-Verfasserschaft beim Pentateuch – denkerisch über die erste Hälfte des 17. Jahrhunderts kaum hinaus. Es möchte einem chronologisch unmöglich vorkommen, dass im gleichen Jahr Harnack lehrte und Bultmann sich habilitierte. Dass neben dem geistesgeschichtlichen Anachronismus frei-

wiesen hatte,<sup>43</sup> seit der Frühaufklärung offensiv auf.<sup>44</sup> Johann David Michaelis stellte den Franzosen der deutschen Gelehrtenrepublik als Bahnbrecher der wissenschaftlichen Arbeit an Text- und Kanonüberlieferung vor: »[B]eynahe kann man ihn den Vater der neuern Critik nennen.«<sup>45</sup> Es war maßgeblich Johann Salomo Semler, der Simons Rezeption in der protestantischen Exegese förderte und dessen Arbeit fortsetzte. Vor allem regte er eine Übersetzung der neutestamentlichen Kritiken ins Deutsche an, die er selbst annotierte.<sup>46</sup> Dabei sah er den katholischen Gelehrten in gemeinsamer Frontstellung gegen eine graue Ökumene orthodoxer Bildungsferne: Die *doctores* und *professores theologiae* »suchten, mit dem großen Haufen der römischen Kirche, ferner die alten Vorurtheile und Schulmeynungen, als ungezweifelte Vormauern der sogenannten Theologie, die sie in gemeinschaftlicher Unwissenheit gesammelt hatten, stets zu beschützen [...] Ernsthafte, gelehrte Protestanten konnten und sollten also diese neue Erscheinung in der römischen Kirche für eine neue Gelegenheit

---

lich auch die Topographie berücksichtigt werden muss, zeigt der Aufsatz von Augustinus Bludau, dessen Urteil über Simon in der ultramontanen Zeitschrift »Katholik« 1904 beifällig ausfällt (BLUDAU [s. Anm. 35], 29f).

<sup>43</sup> Text des Epitaphs bei AUVRAY (s. Anm. 24), 172.

<sup>44</sup> Vgl. zur Rezeption Simons in der protestantischen Exegese J. D. WOODBRIDGE, *German Responses to the Biblical Critic Richard Simon: from Leibniz to J. S. Semler* (in: REVENTLOW/SPARN/WOODBRIDGE [s. Anm. 23], 65–87); DERS., *Simon* (s. Anm. 24), 204–206; VOIGT (s. Anm. 24), 33f.

<sup>45</sup> J. D. MICHAELIS, Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes. Erster Theil, Göttingen (1750) <sup>2</sup>1765, 677f (Zitat: 678).

<sup>46</sup> (1) R. SIMON, *Richard Simons Kritische Schriften über das neue Testament. Erster Theil. Welcher die kritische Historie des Textes des neuen Testaments enthält. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Matthias August Cramer. Nebst einer Vorrede und mit Anmerkungen begleitet von D. Johann Salomon Semler, Halle 1776; Vorrede Semlers: 3–18.* (2) DERS., *Richard Simons Kritische Schriften über das neue Testament. Zweyter Teil. Welcher die erste Abtheilung von der kritischen Historie der Übersetzungen des neuen Testaments enthält. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Matthias August Cramer. Mit einer Vorrede und Anmerkungen von D. Johann Salomon Semler, Halle 1777; Vorrede Semlers: VII–XII.* (3) DERS., *Richard Simons Kritische Schriften über das neue Testament. Dritter Theil. Welcher die zweyte Abtheilung von der kritischen Historie der Übersetzungen des neuen Testaments enthält. Aus dem Französischen übersetzt von Heinrich Matthias August Cramer. Mit einer Vorrede und Anmerkungen von D. Johann Salomon Semler, Halle 1780; Vorrede Semlers: V–LVIII.* Zu diesen Editionen näher REISER, *Hermeneutik* (s. Anm. 24), 193f; M. SCHRÖTER, *Aufklärung durch Historisierung. Johann Salomo Semlers Hermeneutik des Christentums* (Hallesche Beiträge zur Europäischen Aufklärung 44), 2012, 86–90. Zum Verhältnis Semlers zu Simon allgemein G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther* (FSThR 8), 1961, 184–187; WOODBRIDGE, *Responses* (s. Anm. 44), 80–84.

ansehen, an den alten Vorurtheilen nicht selbst Theil zu nehmen«. <sup>47</sup> In seinen Memoiren erinnert er sich, dass der Name dieses »dreistern Forschers« und »böartigen antiscrripturarius« »unter den teutschen Theologis fast geradehin verschrieen« gewesen sei:

»Ich sahe es, daß protestantische Theologen in jener Zeit die Kritik eben so wenig, ja noch weniger kanten, als die meisten römischen Gelerten; da ein Morinus und Richard Simon freilich einen neuen Weg baneten; den aber beiderseitige Dogmatiker immer wieder mit Schlüssen zu verschütten sich bemüheten«. <sup>48</sup>

Mit Johann Gottfried Herder erreicht Simon die Mitte der protestantischen Aufklärung. Im ersten Brief an den Theologiestudenten (»Daß man die Bibel menschlich lesen müsse, als ein Buch von menschlicher Schrift und Sprache«) empfiehlt er den »Vater der Kritik A. und N.T. in den neuern Zeiten« als Lektüre für die spätere Studienphase. <sup>49</sup> Er teilt – jetzt mit dem dogmenkritischen Impetus, der jenem fehlte – dessen Grundgedanken vom *modus humanus* der Bibelüberlieferung und damit auch die Frontstellung gegen die theologische Überfrachtung des Schriftprinzips:

»[A]ls sey dies Buch etwa im Himmel geschrieben worden und nicht auf Erden, von Engeln und nicht von Menschen. Durch solche Voraussetzungen thun wir der Bibel nicht Ehre an, sondern Schande und Schaden: ein großer Theil der frechsten Einwürfe gegen sie ist aus diesem lustigen Rüsthause genommen, und manche Gegner streiten noch immer auf solchem Felde, als ob sie für Mahomed's Koran und einen Gabriel, der ihn vom Himmel gebracht habe, stritten. Ich mag nicht von dieser Parthei seyn; nicht, weil der Feind fürchterlich, sondern weil der ganze Streitplan Feengrund ist«. <sup>50</sup>

Die Entwicklung der katholischen Exegese fand nach kirchenamtlichem Streitplan für die nächsten Jahrhunderte auf diesem Feengrund statt.

<sup>47</sup> J. J. SEMLER, *Schriften*. Erster Theil, Vorrede (s. Anm. 46), 6. 9.

<sup>48</sup> Lebensbeschreibung von ihm selbst abgefaßt (in: SIMON, *Schriften*. Zweiter Theil, Halle 1782 [s. Anm. 46]), 336; vgl. aaO 10. 21f. 121. Morinus ist der Textkritiker und Oratorianer Jean Morin (1591–1659); vgl. BARTHÉLEMY (s. Anm. 24), \*17–\*21; P. GIBERT, *The Catholic Counterpart and Response to the Protestant Orthodoxy* (in: SÆBØ [s. Anm. 11], 758–773), 767–772.

<sup>49</sup> J. G. HERDER, *Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. Erster Theil, Nach der zweiten verbesserten Auflage 1785, hg. von J. G. MÜLLER (1785; in: DERS., *Sämmtliche Werke*. Neunter Theil, Tübingen 1808, 7).

<sup>50</sup> AaO 3f.

#### 4. Dialektik der Frömmigkeit

Während eine perspektivisch weite Gelehrsamkeit im Stile Simons in der katholischen Exegese kaum<sup>51</sup> und seine differenzierte Hermeneutik vorerst keine Fortsetzung fand, griff die Aufklärung auf seine kritischen Impulse zurück, um ihre Skepsis gegenüber dem Offenbarungsrang eines Buches zu begründen.<sup>52</sup> Augustin Bea fasst die katholische Exegese, wie sie ungefähr vom Ende des 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts den Hauptstrom kennzeichnete, unter der Überschrift »Il periodo di decadenza« zusammen.<sup>53</sup> Der Rückzug in die Glaubensburg schottete die Katholiken vor den Gefährdungen durch die neuzeitlichen Aufbrüche ab und lähmte zugleich ihre intellektuelle Regsamkeit. Eduard Reuss hat es richtig gesehen: »Wo der römische Klerus keine widerstreitende Kirche sich gegenüber hat, scheint er in die geistige Trägheit des ewigen Friedens versunken.«<sup>54</sup>

Dort, wo katholische Theologie – auch unter fürstlichem bzw. fürstbischöflichem Druck und vor allem in den südlichen Teilen des deutschen Reiches – aus der Glaubensburg spähte oder sie verließ, um zeitgenössische Philosophie oder protestantische Exegese wahrzunehmen, kam es zur »leisen Teilnahme an den aufklärenden (rationalistischen) Tendenzen der Zeit«<sup>55</sup>. Jedoch greift auch hier das von uns verfolgte Wechselspiel. In evangelisch geprägter Kultur geriet das Schriftprinzip als solches in Misskredit, wie es beizend Lichtenberg zum Ausdruck gebracht hat:

»Die größte Inconsequenz, die sich die menschliche Natur je hat zu Schulden kommen lassen, ist wohl gewiß, daß sich die Vernunft sogar unter das Joch eines *Buches* geschmiegt

<sup>51</sup> Unter den wenigen katholischen Exegeten, die auf der Ebene Simons genannt werden können, ragt der französische Benediktiner Augustin Calmet (1672–1757) an Fleiß hervor, der die gesamte biblische Literatur mit Blick auf Literalsinn und Realien sowohl kommentierte (A. CALMET, *Commentaire littéral sur tous les livres de l’Ancien et du Nouveau Testament*, 26 Bde. [einschl. Ergänzungsbänden], Paris 1707–1716 u. ö.) als auch umfassend lexikalisch erschloss (DERS., *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible*, 4 Bde., Genf [1721] <sup>2</sup>1730). Die irenische Art seiner eher produktiven als originellen Gelehrsamkeit ermöglichte es ihm, ohne Anstoß in der eigenen Kirche zu erregen, fast über zwei Jahrhunderte Wirkung auch bei Protestanten und – über seinen Frommsinn spottenden – Freidenkern zu entfalten. Der Untertitel des Aufsatzes von B. E. SCHWARZBACH beschreibt sein Wesen pointiert: *Dom Augustin Calmet. Man of the Enlightenment despite Himself* (ARelG 3, 2001, 135–148); vgl. ROGERSON (s. Anm. 24), 843–846.

<sup>52</sup> Zu den interessierten Nutzern Simons gehören Voltaire, Rousseau und Diderot; vgl. M.-H. COTONI, *Voltaire, Rousseau, Diderot* (BiToTe 7, 1986, 779–803), 782f. 791. 797.

<sup>53</sup> BEA (s. Anm. 11), 134.

<sup>54</sup> E. REUSS, *Die Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments*, (1842) <sup>6</sup>1887, 672; vgl. REISER, *Einführung* (s. Anm. 12), 6f.

<sup>55</sup> REUSS (s. Anm. 54), 672; vgl. aaO 672–674.

hat. Man kann sich nichts entsetzlicher denken, und dieses Beyspiel allein zeigt, was für ein hülfloses Geschöpf in *Concreto*, ich meine in diese zweybeinigte Pihole aus Erde, Wasser und Salz eingeschlossen, ist. [...] Daß in einem Buche steht, es sey von Gott, ist noch kein Beweis, daß es von Gott sey; daß aber unsere Vernunft von Gott sey, ist gewiß, man mag nun das Wort *Gott* nehmen, wie man will.<sup>56</sup>

Die evangelische Exegese, die an dieses Buch nun einmal verwiesen war, neigte dazu, es mit den als vernünftig geltenden Methoden dem aufgeklärten Weltbild einzuordnen. Zunächst geschah dies in der überschwänglichen Weise der rationalistischen Schriftauslegung, die auf ihrer Suche nach zeitlosen Vernunftwahrheiten keinen eigenen Zugang zur Geschichte zu finden vermochte.<sup>57</sup> Erst unter den Voraussetzungen des Historismus gelangte die evangelische Forschung mit dem scheinbar interesselosen Verfahren kritischer Rekonstruktion zu genuin geschichtlichem Bewusstsein, das freilich mit dem Anspruch der Bibelfrömmigkeit auf zeitüberlegene Glaubenswahrheiten nur mühselig zu vereinbaren war. So oder so war das herkömmliche Schriftprinzip als solches, nach dem die Bibel der nicht-normierte Maßstab des Denkens und Handelns zu sein hatte, fundamental erschüttert. Die Vernunft befreite sich von der Autorität des heiligen Buches.

In denkwürdiger Widerläufigkeit führte auf katholischer Seite die Aufklärung, etwas zeitversetzt, zur entgegengesetzten Konsequenz. Eben dieses Buch wurde zum Maßstab eines befreienden Umgangs mit der Vernunft. Letztere wurde freilich vor allem in Gestalt von scholastischer Systemvernunft und hierarchischem Zweckrationalismus erlebt. Nicht die rationale, sondern die existentielle Dimension, gewissermaßen das (undogmatische) Leben statt die (dogmatische) Stimmigkeit, galt es zu entdecken. Für die katholische Aufklärungstheologie erwies sich, auf das Ganze gesehen, keineswegs das evangelische Pendant als inspirierend, sondern die – als reformtreibend und riskant erlebte – althergebrachte evangelische Biblizität.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> G. CH. LICHTENBERG, Georg Christoph Lichtenberg's vermischte Schriften nach dessen Tode aus den hinterlassenen Papieren gesammelt und hg. von L. CH. LICHTENBERG/F. KRIES. Zweyter Band, Göttingen 1801 u. ö., 58f.

<sup>57</sup> Vgl. REVENTLOW, Wurzeln (s. Anm. 23), 62f.

<sup>58</sup> Zwar gab es auch eine offensivere und sogar radikale Spielart katholischer Aufklärungsexegese, aber das in der Regel düstere kirchliche Geschick ihrer Vertreter wirft ein bezeichnendes Licht auf die normative Gestalt des Katholischen in der Aufklärungszeit. Am bekanntesten ist die *Causa* des Mainzer Exegeten Johann Lorenz Isenbiehl (1744–1818), der die Grundlagen seines Faches zu Göttingen bei Johann David Michaelis erworben hatte. Seine nicht-christologische Auslegung von Jes 7,14 führte im deutschsprachigen Raum zu einer heftigen Grundsatzkontroverse, ihn selbst dagegen ins bischöfliche Gefängnis; vgl. näher M. REISER, Aufruhr um Isenbiehl oder: Was hat Jes 7,14 mit Jesus und Maria zu tun? (in: DERS., Bibelkritik [s. Anm. 12], 277–330), 278–287. Einen Überblick über die katholische Exegese in Kontakt mit der Aufklärung bietet Y.-C. GÉ-

Die katholische Bibelbewegung etwa im letzten Drittel des 18. und ersten Drittel des 19. Jahrhunderts umfasste höchst unterschiedliche Schichten und Strömungen.<sup>59</sup> Sie reichten von erwecklichen Schriftzirkeln im einfachen Kirchenvolk über eine kult- und brauchtumskritische, pädagogisch und moralisch ausgerichtete Bibelpastoral bis zu anspruchsvollen Reformoffensiven im Hochschulwesen, etwa zur Stärkung der Exegese und zur biblischen Durchdringung der anderen theologischen Disziplinen. Die Aufklärung stand vor allem beim Bildungsbemühen im Hintergrund, das vom Neuen Testament her die Urteilskraft des einzelnen Gläubigen stärken und die kirchliche Lehre insgesamt heilsam verflüssigen sollte. Wirkungsreich – und bei katholischen Amtsträgern hochumstritten – war hier namentlich der bayerische Reformtheologe und Regensburger Bischof Johann Michael Sailer (1751–1832).<sup>60</sup> Gleichzeitig wurde die Bibel als gesunde Speisung durch das Gotteswort entdeckt. So diente sie einerseits aufklärungsferner Orthodoxie als Appellationsinstanz gegen die autonome Vernunft, andererseits individueller Frömmigkeit als Appellationsinstanz gegen das amtlich verfügte Glaubensleben. Die für Katholiken in diesem Ausmaß neue Erfahrung mit der Bibel sprengte die konfessionellen Grenzen, sei es durch überkonfessionelle Bibelkreise, die ökumenische Arbeit mit den evangelischen Bibelgesellschaften oder den fachtheologischen Austausch. So avancierten in eigenartiger Ungleichzeitigkeit Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke, Gerhard Tersteegen, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Friedrich Christoph Oetinger sowie Johann Caspar Lavater zu befreienden Autoritäten.<sup>61</sup>

Die biblischen Grundsätze etwa der unter Geistlichen wie Laien einflussreichen Allgäuer Erweckungsbewegung<sup>62</sup> lassen sich an der kirchenamtlichen Verwerfung dieses »After-Mystizismus« ablesen.<sup>63</sup> Die verurteilten Lehrpunkte

---

LÉBART, La Bible dans l'*Aufklärung* catholique (BiToTe 7, 1986, 563–577); vgl. auch REISER, Prinzipien (s. Anm. 23), 241. 245f.

<sup>59</sup> Einen gründlichen Einblick bietet P. SCHEUCHENPFLUG, Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (STPS 27), 1997; vgl. zum Folgenden bes. die Gesamtanalyse aaO 402–420.

<sup>60</sup> Zu seinem bibeltheologischen, -spirituellen und -pastoralen Wirken aaO 19–61; zum nachhaltigen Einfluss seiner »Schule« aaO 62–99. Der unmittelbare Nachfolger im Regensburger Bischofsamt, Ignatius von Senestrey (1818–1906), strengte in Rom ein Inquisitionsverfahren gegen Sailer an; vgl. H. WOLF, Der Fall Sailer vor der Inquisition. Eine posthume Anklageschrift gegen den Theologen und Bischof aus dem Jahre 1873 (ZKG 101, 1990, 344–370).

<sup>61</sup> Vgl. im Einzelnen SCHEUCHENPFLUG (s. Anm. 59), bes. 416–420.

<sup>62</sup> Zur Allgäuer Erweckungsbewegung aaO 186–215.

<sup>63</sup> Pastoral-Schreiben des General-Vikariates der Diözese Augsburg an die sämtliche Bisthums-Geistlichkeit, in Betreff der neuen schwärmerischen after-mystischen Lehren und Sekten (veröffentlicht in: Litteraturzeitung für katholische Religionslehrer 11, 1820, 129–176 [entspricht den drei Heftnummern 35–37 des Jahrgangs]).

wirken wie eine katholische Entdeckung dessen, was einst mit dem Schriftprinzip verbunden war:

»20. »Die einzige Glaubensquelle oder Glaubensregel ist die heilige Schrift, vorzüglich das neue Testament.« 21. »Die heilige Schrift leget jedem Gläubigen der heilige Geist aus.« [...] 22. »Die heilige Schrift ist ein stetes Zeugniß unserer *inwendigen* Erfahrung.« [...] 24. »Es ist strenge unbedingte Pflicht, die heilige Schrift zu lesen und zu betrachten.«<sup>64</sup>

Solche Bibellese führte offenkundig – wie dreihundert Jahre zuvor – zur Hochschätzung der Rechtfertigung *sola gratia*, des Fiduzialglaubens wie zur Nachordnung des Sakraments und Amtes. Im Zeichen der »Wiedergeburt« wurde die dogmatisch ausgerichtete Kirche, die individuelle Bibellektüre verbot oder kontrollierte, als fremd oder widerchristlich empfunden und die Nähe zu »Lutheranern, Calvinisten, Zwinglianern, Herrenhutern, Quäkern, Zinzendorfianern, mährischen Brüdern, Dissentern, Nonkonformisten usw.« als spirituelle Chance entdeckt.<sup>65</sup>

Das Ende der katholischen Aufklärung wie der freieren biblischen Frömmigkeit kam äußerlich mit der staatlichen Restaurationspolitik und der kirchlichen Selbstaffirmation, wie sie vor allem unter Pius IX. vorangetrieben wurde. Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass die »Aufklärung durch Schriftprinzip« gerade dort auf ihre inneren Grenzen stieß, wo sich eine zeit-sensible und der Aufklärung durchaus verbundene Theologie im Zeichen des deutschen Idealismus konsequent dem Entwicklungsgedanken zuwandte, wie dies vor allem in der (katholischen) Tübinger Schule geschah. Namentlich Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887) erarbeiteten eine Geschichtstheologie, in der grundsätzlich der biblischen Literatur die Bedeutung des genuinen Anfangszeugnisses zukam; das Interesse haftete indes an der dynamischen Entfaltung dieses Anfangs stärker als an dessen normativer Zementierung.<sup>66</sup> Der Oxforder Konvertit John Henry Newman (1801–1890) – Außenseiter im Feld der neuscholastischen Mehrheitstheologie – entwarf unter dem im anglikanischen Raum stärker waltenden patristischen Einfluss ein kriteriengeleitetes phänomenologisches Kontinuitätsmodell der christlichen Glaubenslehre, in der die Bibel zwar als Spiegel des Gottesworts Pietät und »mystical interpretation« erheischte, aber von der materialen Lehrentfaltung nachgerade abgekoppelt war.<sup>67</sup>

<sup>64</sup> AaO 140f.

<sup>65</sup> Vgl. bes. aaO 135–144.

<sup>66</sup> Vgl. J. R. GEISELMANN, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, 1964, bes. 44–128. 280–368; BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 141–156.

<sup>67</sup> J. H. NEWMAN, *An Essay on the Development of Christian Doctrine*, ([1845] <sup>3</sup>1878) Nachdr. 1968. Zur Würdigung BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 168–172, und LAUSTER (s. Anm. 3), 367, der die bahnbrechende Monographie (445 Seiten) mit der Gattungsbe-

Im Ergebnis verwies gerade der fortschrittlichere Teil der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts die biblische Literatur an ihren geschichtlichen Ort und verabschiedete sich von den zu Trient noch kompromisshaft bewahrten Resten des Schriftprinzips. Wie auf evangelischer Seite vor allem die Vermittlungstheologie schmerzhaft spürte, war dessen philosophische Kompatibilität längst problematisch geworden, sodass die Denkfigur einer organischen Lehrentwicklung im Sinne der *sola traditio* durchaus die zeitgemäßere Alternative bot.<sup>68</sup> Der Heiligen Schrift blieb die Bedeutsamkeit einer Ur-Kunde der Offenbarung, aber ungeachtet der Betonung ihrer materialen Suffizienz verlor sie dogmatisch ihre Normativität und wohl gar ihr Vetorecht. Als Spiegel des zeithobenen Urgeschehens überdauerte sie im Reservat der Frömmigkeit.

Abermals führte dieser sensible schrifthermeneutische Anschluss an zeitgenössische Denkformen ins katholische Desaster. Tatsächlich waren zwei Inkonsistenzen zu bewältigen:

(a) *Wie war die geschichtliche Vielfalt an theologischer Tradition und die ekklesiale Breite ihrer Geltungsansprüche zu vereindeutigen?* Faktisch fand diese Frage eine formale Antwort in der Monopolisierung des römischen Lehramts, wie sie auf dem Ersten Vatikanischen Konzil (1869/70) gipfelte. Die Kollision zwischen neuscholastischer Doktrin und geschichtlichem Forschen fand ihren symbolischen Ausdruck in der Exkommunikation Döllingers.<sup>69</sup>

(b) *Wie war die biblische Ur-Kunde in die von ihr begründete theologische Entfaltung selbst zu integrieren?* Der theologisch stringenteste Vermittlungsversuch war die Studie »L'évangile et l'église« (1902) des Pariser Exegeten Alfred Loisy (1857–1940), die kraftvoll, textkundig und offensiv auf die Herausforderung von Adolf Harnacks »Wesen des Christentums« (1900) reagierte.<sup>70</sup> Auch diesmal freilich wurde das römische Lehramt seines Verteidigers nicht froh, sah es doch den biblischen Wahrheitsanspruch, den es hütete und letztverbindlich auslegte, durch die historische Betrachtung unerträglich relativiert. So wurde gerade diese Untersuchung zur Initialzündung der Antimodernis-

---

zeichnung »Aufsatz« denn doch unterschätzt. Zu Newmans entwicklungstheologischem Ansatz I. KER, John Henry Newman. A Biography, (1988) 1990, 257–315; zur »mystical interpretation« aaO 338–346.

<sup>68</sup> Vgl. LAUSTER (s. Anm. 3), 365f.

<sup>69</sup> Dazu eingehend BISCHOF (s. Anm. 2), bes. 122–305.

<sup>70</sup> A. LOISY, *L'évangile et l'église*, Ceffonds (1902) <sup>4</sup>1908 u. v. ö. Zu Loisy C. ARNOLD, Alfred Loisy (1857–1940) (in: F. W. GRAF [s. Anm. 24], 155–170) sowie die vorzügliche ideengeschichtliche Würdigung von H. HILL, *The Politics of Modernism*. Alfred Loisy and the Scientific Study of Religion, 2002. Zur »question biblique« in der Modernismuskrisis CH. THEOBALD, *L'exégèse catholique au moment de la crise moderniste* (BiToTe 8, 1985, 387–439); BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 179–184; REISER, *Prinzipien* (s. Anm. 23), 246–249.

mus-Kampagnen unter Pius X.<sup>71</sup> Damit wurde für Jahrzehnte das historische Denken entweder auf den Rang reiner Musealität, etwa mittels Realienkunde, reduziert oder theologisch a limine abgewiesen. Die Kollision zwischen lehramtlicher Bibeladministration und historischer Kritik fand ihren symbolischen Ausdruck in der Exkommunikation Loisy's.

So kehrte die katholische Exegese-geschichte dorthin zurück, wo sie mit Simon aufgehört hatte. Auch die Repressalien wiederholten sich, diesmal auf breiter Ebene – und jener Geistesschärfe, die immerhin einen Bossuet noch ausgezeichnet hatte, kläglichst entbehrend. Am Ende einer anspruchsvollen und aussichtsreichen Synthese von Bibel und Geschichte, Evangelium und Kirche war somit nicht nur das Schriftprinzip gescheitert, sondern das historisch und dogmatisch verantwortbare Traditionsprinzip gleich mit ihm, und die Heilige Schrift hatte ihre Bedeutung als Signifikanz- und Korrektivmaßstab nachbiblischer Theologie eingebüßt. Abermals fand sich die katholische Schriftauslegung nach kirchenamtlichem Streitplan auf dem Feengrund wieder.

### 5. *Dialektik des Dialogs*

So ragte fortan die biblische Wahrheit, vom lehramtlichen Deutungsmonopol nicht unterschieden, wie ein zeitloser Fels in das Gaukelspiel der Geschichte. Aus dem eigenen Zusammenhang herausgeschlagene Zitatbrocken untermauerten das unumstößliche Gebäude der Kirchenlehre. Im Ursprungsland der Reformation mit einer entwickelten Geschichtsforschung und der gesellschaftlichen Nähe der Konfessionen schien freilich die »geistige Trägheit des ewigen Friedens« abermals verwehrt. Hier stieß vor allem die seit der Hieronymus-Enzyklika Benedikts XV., »Spiritus Paraclitus« (1920), geförderte (und zugleich domestizierte) katholische Bibelbewegung auf lebhaftes Echo.<sup>72</sup> Der Streit um das geschichtliche Leitparadigma wurde vor allem zwischen der deutschen

---

<sup>71</sup> Unmittelbar reagierte das Sanctum Officium mit dem Dekret »Lamentabili sane exitu«, das 65 Thesen verurteilte (DS 3401–3466), die wesentlich von der »emancipatio exegeseos a Magisterio Ecclesiae« (DS 3401–3408), Inspiration und Inerranz der Heiligen Schrift (DS 3409–3419) sowie dem Verhältnis zwischen Offenbarung und Dogmen (DS 3420–3426) handelten. Die Enzyklika »Pascendi dominici gregis« stellte dann – auf einem beklagenswerten intellektuellen Niveau – eine lehramtliche Generalabrechnung mit dem von Pius X. wahrgenommenen Modernismus dar. Die kritische Bibelwissenschaft wird verzerrt dargestellt und in toto verworfen.

<sup>72</sup> Vgl. F. ANNEN, Der biblische Aufbruch in der katholischen Kirche und das Konzil (in: M. BELOK / U. KROPAČ [Hg.], Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil [FoPa 2], 2005, 14–42), 17f.

Theologie und der römischen Kurie ausgetragen.<sup>73</sup> Die Spannungen milderten sich allmählich seit der Bibelenzyklika »Divino Afflante Spiritu« (1943), mit der Pius XII., nicht zuletzt unter dem Einfluss seines Beraters, des deutschen Bibliikers Augustin Bea SJ (1881–1968), die geschichtliche Individualität und Dynamik von biblischen Texten lehramtlich würdigte.<sup>74</sup> Die »brume nordiche« (»nördliche Nebelschwaden«) blieben zwar im Visier der römischen Wetterbeobachter,<sup>75</sup> aber Verstehensverfahren, einmal leibhaftig durchlebt, sind mit administrativen Maßnahmen selten einzudämmen.

So nahm die Diskussion um Bedeutung und Auslegung der Heiligen Schrift auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965) eine Wendung, die sich der Geschichtlichkeit des Offenbarungsverständnisses nicht nur notgedrungen öffnete, sondern diese mit offensiver Hermeneutik aufnahm.<sup>76</sup> In der Vorbereitung hatte zunächst wenig darauf hingewiesen, dass hier ein schrifttheologischer Paradigmenwechsel bevorstand. Das Schema »De fontibus revelationis« schrieb die These zweier gleichberechtigter Offenbarungsquellen steril fort und betonte die Inerranz der Heiligen Schrift und den historischen Dokumentationswert

---

<sup>73</sup> Zur Entwicklung von der ersten Bibelenzyklika, »Providentissimus Deus« (1893), bis zur Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils H.-J. KLAUCK, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II (1998; in: DERS., Religion und Gesellschaft im frühen Christentum. Neutestamentliche Studien [WUNT 152], 2003, 360–393), 363–376.

<sup>74</sup> Zu Ort und Inhalt dieser Enzyklika aaO 370–372; ANNEN (s. Anm. 72), 25–27. Zum pionierhaften Wirken Augustin Beas N. LOHFINK, Augustin Bea und die moderne Bibelwissenschaft (1981; in: DERS., Studien zur biblischen Theologie [SBAB 16], 1993, 49–63).

<sup>75</sup> Die Metapher stammt aus dem Aufsehen erregenden, geharnischten Artikel des römischen Kuriexegeten Antonino Romeo gegen die Unterminierung der katholischen Kirche durch die jüngere, namentlich von »nördlichen« – gemeint waren vor allem deutsche und französische – Theologen betriebene kritische Bibelwissenschaft: A. ROMEO, L'Enciclica »Divino Afflante Spiritu« e le »opiniones novae« (Div. 4, 1960, 387–456), 435, Anm. 114; vgl. dazu näher ANNEN (s. Anm. 72), 28–31.

<sup>76</sup> Im Vorfeld des II. Vatikanums war bereits Gerhard Ebeling auf die jüngere Entwicklung eingegangen: »Zumindest eine bestimmte Richtung katholischer Theologie der Gegenwart kann ein ›Schriftprinzip‹ vertreten, das den Gesichtspunkt der Tradition in sich trägt, während umgekehrt evangelische Theologie, wie es scheint, eine Art ›Traditionsprinzip‹ zu akzeptieren lernt als Korrektiv zu dem als zu eng empfundenen reformatorischen Schriftprinzip. Es ist in der Tat eine merkwürdige Situation, daß katholische Theologen sich für die Inanspruchnahme des »*sola scriptura*« ereifern, evangelische Theologen es dagegen für obsolet erklären« (EBELING, Scriptura [s. Anm. 20], 97). Gegen eine übereilte ökumenische Konsensfeststellung wies Ebelings Studie aber auf, dass das Schriftprinzip aus reformatorischer Sicht nicht nur das Traditionselement einschließt, sondern auch grundlegend determiniert, und zwar in einer Weise, deren Vereinbarkeit mit dem katholischen Traditionsverständnis ihm (vorerst) nicht ersichtlich schien.

der Evangelien, als habe es in den Jahrhunderten seit Trient keinerlei Fortschritt in empirischem Wissen und theologischem Verstehen gegeben.<sup>77</sup> Zugleich verstärkten sich die Bemühungen, die historisch-kritische Exegese als Ganze zu verurteilen.<sup>78</sup> Es gehört zu den Überraschungen des Konzils, wie energisch der Widerstand war, auf den diese Tendenz bei Bischöfen und Theologen stieß. In der Tat stand hier nicht nur eine bestimmte Lehrposition, sondern der biblische Rahmen des kirchlichen Selbstverständnisses als Ganzes zur Debatte. Im Missbehagen an Ton und Richtung des Schemas brachte sich zweifellos auch die im ökumenischen Dialog vertiefte Wertschätzung der Heiligen Schrift zur Geltung.<sup>79</sup> Es erwies sich als Glücksfall, dass zu den abschließenden Beratungen problemsensible Kenner der Theologiegeschichte, aus Deutschland etwa Karl Rahner und Joseph Ratzinger, hinzugezogen wurden.<sup>80</sup> In der *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione* »*Dei Verbum*« (1965) ermutigte das Konzil die katholischen Exegeten ausdrücklich, sich der üblichen fachlichen Denkweisen

<sup>77</sup> Zum Text des Schemas L. PACOMIO, *Dei Verbum*. Genesi della costituzione sulla Divina Rivelazione. Schemi annotati in sinossi, 1971, 22–31. Inspiration und Inerranz der Heiligen Schrift werden in Caput II (art. 7–14) behandelt; die Historizität der Evangelien in Caput IV (bes. art. 20–22). Die gesamte neuzeitliche Jesus-Forschung ist rasch, aber gründlich abgetan: »haec Sacrosancta Vaticana Synodus illos damnat errores, quibus denegatur vel extenuatur, quovis modo et quavis causa, germana veritas historica et obiectiva factorum vitae Domini nostri Iesu Christi, prout in Sanctis illis Evangeliiis narrantur« (art. 21). Der katholische Exeget erscheint vorrangig als Adressat obrigkeitlicher Warnung und Ermahnung (vgl. art. 28).

<sup>78</sup> Zur Genese der Konstitution J. RATZINGER, Kommentar (in: DERS./A. GRILLMEIER/B. RIGAUX, *Constitutio Dogmatica de Divina Revelatione*: Kommentar, in: LThK<sup>2</sup>. Das Zweite Vatikanische Konzil 2, 1967, 497–583 [RATZINGER: 498–528. 571–581; GRILLMEIER: 528–557; RIGAUX: 558–570]), 498–503; GRILLMEIER, aaO 528–544; PACOMIO (s. Anm. 77); BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 208–232; KLAUCK, Exegese (s. Anm. 73), 374f; ANNEN (s. Anm. 72), 31–38; H. HOPING, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* über die göttliche Offenbarung (HThK Vat. II 3), 2005, 695–831, 716–735; K. SCHELKENS, Catholic Theology of Revelation on the Eve of Vatican II. A Redaction History of the Schema *De fontibus revelationis* (1960–1962) (BSCH 41), 2010.

<sup>79</sup> Charakteristisch ist die Rede des Bischofs von Brügge, Emiel-Jozef De Smedt, der für das vatikanische Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen Stellung nahm und stärkere Rücksicht auf das in der Ökumene gewachsene Bewusstsein für die Bibel anmahnte: »Problema est hoc: Quid requiritur in aliqua doctrina et in stylo alicuius schematis ut revera inservire possit ad meliorem dialogum inter catholicos et non-catholicos obtinendum?« (zit. bei SCHELKENS [s. Anm. 78], 271f, Anm. 28); vgl. RATZINGER (s. Anm. 78), 500.

<sup>80</sup> Zur Mitarbeit Karl Rahners an der Offenbarungskonstitution und seiner schrift-theologischen Positionierung in der Konzilszeit BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 282–300; entsprechend zu Joseph Ratzinger aaO 305–312.

und Methoden zu bedienen. Dies war aber, so befreiend es damals zweifellos wirkte, gewissermaßen nur der handwerkliche Teil. Wesentlich war, dass hier die katholische Kirche – nicht ohne zögerliche Kompromisse, jedoch in höchster Verbindlichkeit – ihren tiefverwurzelten und seit Jahrhunderten gepflegten Widerstand »gegen die Geschichte« aufgab.<sup>81</sup> Das instruktionstheoretische Offenbarungsmodell, nach dem die Bibel im Wesentlichen zeitenthobene Satz-wahrheiten im lehramtlichen Koordinatensystem zur Verfügung stellte, wurde durch ein offenbarungstheologisches Verständnis abgelöst, das sich seinerseits aus einem biblisch-personalen Gottesbild nährt. Der wichtige Artikel 12 des dritten Kapitels hebt mit einem Satz an, der von Simon oder Herder hätte stammen können: »Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit [...]«. So kamen auf der Ebene der maßgeblichen katholischen Lehr-versammlung zwei Strömungen zusammen, die sich nicht zuletzt auch protes-tantischen Quellen verdankten: die christozentrische Bibelfrömmigkeit einer-seits und die kritische Bibelwissenschaft andererseits.

Dass Offenbarungsglaube und Kritik vor katholischem Horizont harmoni-scher zusammenfließen sollten, als es unter evangelischen Prämissen geschehen war, blieb freilich eine erst noch einzulösende Zuversicht. Die Artikel 9 und 10 der Konstitution, die das Verhältnis zwischen Heiliger Schrift, Tradition und Lehramt beschreiben, wirken nachgerade wie ein Musterbeispiel dafür, wie eine im Kompromiss gefundene Sprache ernste Fragen nicht ernsthaft beantwortet, sondern fromm zudeckt.<sup>82</sup> So mochte es scheinen, dass die Exegeten bei ge-nauer Handhabung jener Methoden am Ende dort ankamen, wo das Lehramt auch ohne sie schon lange war. Hermeneutisch lag (und liegt) in dem ungeklär-ten Verhältnis zwischen Exegese und Dogmatik, Bibel und Lehre ein »weißer Fleck« der Konstitution.<sup>83</sup> Die hier angelegte Spannung wurde indes kaum mehr schmerzhaft durchlebt. Konflikte fanden eher dort statt, wo systematische Theologie als »konsequente Exegese« betrieben wurde. Die Exegeten indes ge-nossen Narrenfreiheit: Sie pflegten die Erinnerung an die Anfänge, die zur »ge-

---

<sup>81</sup> Zur Kommentierung RATZINGER/GRILLMEIER/RIGAU (s. Anm. 78); HOPING (s. Anm. 78), 736–819. Zur systematischen Würdigung BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 239–281; aus evangelisch-systematischer Sicht LAUSTER (s. Anm. 3), 374–383.

<sup>82</sup> Vgl. bes. art. 9: »Sacra Traditio ergo et Sacra Scriptura arcte inter se connectuntur atque communicant. Nam ambae, ex eadem divina scaturigine promanantes, in unum quodammodo coalescunt et in eundem finem tendunt«; art. 10: »Patet igitur Sacram Traditionem, Sacram Scripturam et Ecclesiae Magisterium, iuxta sapientissimum Dei consilium, ita inter se connecti et consociari, ut unum sine aliis non consistat«.

<sup>83</sup> Der Ausdruck bei N. LOHFINK, Der weiße Fleck in Dei Verbum Artikel 12 (1992; in: DERS., Studien [s. Anm. 74], 78–96), dort bezogen auf die in »Dei Verbum« nicht geklärte Beziehung zwischen diachronen und synchronen Methoden, letztere mit einem unmittelbaren theologischen Anspruch für das kirchliche Heute.

fährlichen Erinnerung« so schnell nicht wurde, wenn nur der exegetische Schuster bei seinem historischen Leisten blieb.<sup>84</sup>

Blieb (und bleibt) also die Frage der theologischen Applikation auch beunruhigend offen, so gelang doch auf der Ebene der Interpretation eine fachlich gediegene und hermeneutisch weite Klärung mit dem Dokument »L'interprétation de la Bible dans l'Église«, das die Päpstliche Bibelkommission 1993 zum 50. Jahrestag der Enzyklika »Divino Afflante Spiritu« vorlegte.<sup>85</sup> Die Denkschrift – erarbeitet von Fachexegeten, die seitens des Lehramts mit dieser Aufgabe betraut waren – stellt den historischen Methodenverbund in seiner pluralen Interdependenz auf dem aktuellen Stand der Diskussion vor und reflektiert ihn sachkundig und weiterführend. Für viele Bereiche der katholischen Weltkirche war diese Konfrontation mit der historischen Kritik durchaus gewöhnungsbedürftig. Die Dialektik erhob nun (cum grano salis) nachgerade die Formgeschichtler Martin Dibelius und Rudolf Bultmann – Protoypen der einst so bitter verworfenen historisch-kritischen Methoden – zur »Ehre der Altäre«.<sup>86</sup> Hier mag die Sorge vor einer »gnostischen« Verflüchtigung der geschichtlichen Erdhaftung des Christentums mitgeschwungen haben, wie sie in neueren Auslegungsansätzen zur Geltung kam. Vielleicht dürfte kein Vorgang den Lerntransfer von der protestantischen zur katholischen Exegese denkwürdiger kennzeichnen als die Tatsa-

---

<sup>84</sup> Das hermeneutische Leitwort von »Dogmatik als konsequenter Exegese« geht auf Eberhard Jüngel, das von der biblischen Memoria als »gefährliche[r] Erinnerung« auf Johann Baptist Metz zurück.

<sup>85</sup> Bib. 74, 1993, 451–528. Wir zitieren nach der offiziellen deutschsprachigen Ausgabe: Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), 1993. Zur Kommentierung: L. RUPPERT und H.-J. KLAUCK, in: Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23.4.1993 (SBS 161), 1995 (RUPPERT: 9–61; KLAUCK: 62–90); aus evangelisch-systematischer Sicht LAUSTER (s. Anm. 3), 383–388.

<sup>86</sup> Methodologisch wird das Opus Bultmanns im ersten Teil gewürdigt (Die Interpretation der Bibel [s. Anm. 85], 31f), hermeneutisch im zweiten Teil neben den philosophischen Beiträgen von Hans-Georg Gadamer und Paul Ricœur (aaO 64–68); Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs werden zumindest erwähnt (aaO 64, Anm. 12). Eine so breite Berücksichtigung exegetischer und hermeneutischer Perspektiven aus der deutschsprachigen und namentlich der protestantischen Forschung in einem vatikanischen Dokument stellt ein erfreuliches Novum dar. Kritik wird allerdings an dem existenzphilosophischen Überbau sowie am Entmythologisierungsprogramm geübt (aaO 67). Hier wäre eine differenziertere Wahrnehmung der Hermeneutik Bultmanns wünschenswert gewesen. Auf dem Zweiten Vatikanum war freilich noch erwogen worden, sich von Bultmanns Geschichtsbild direkt abzusetzen; vgl. RIGAUX (s. Anm. 78), 568. Die frühe Kommentierung der Offenbarungskonstitution durch den Konzilsperitus Joseph Ratzinger wirkt bei aller Differenzierung innovativ offen gegenüber Bultmann und seiner »Schule« (vgl. etwa RATZINGER [s. Anm. 78], 514, 522f, Anm. 25).

che, dass das (wenn ich recht sehe)<sup>87</sup> erste kirchenamtliche Dokument mit über-regionaler Wirkungsweite, das Rudolf Bultmanns exegetisches Lebenswerk positiv würdigt, aus dem Vatikan stammt.

Andererseits sahen sich auch die historisch arbeitenden Fachkulturen mit ihrem »blind spot«, der synchronen und der rezipientenorientierten Auslegung, konfrontiert. Stellt man sich das Organon-Modell, das Karl Bühler zur Beschreibung von Textkommunikation entwickelt hat, vor Augen, so ist rasch ersichtlich, dass der konventionelle Methodenverband (Textkritik, Literarkritik, Gattungs- und Formgeschichte, Traditionskritik, Motiv- und Begriffsgeschichte, Redaktionskritik) zwar die linke Hälfte (zwischen »Sender« und »Text«) vollständig abdeckt, die rechte Hälfte zwischen »Text« und »Empfänger« indes Niemandsland bleibt.<sup>88</sup> Was sich auf diese Weise konzeptionell der fachexegetischen Achtsamkeit entzieht, ist nichts Geringeres als die Gegenwartsrelevanz der biblischen Texte, das »Mea res agitur« für die Lesenden, sodass sich bei allem Respekt für den Aufwand historischer Kritik die Frage kaum vermeiden lässt, wofür er sich lohne. Mit beträchtlicher hermeneutischer Sensibilität machte die Bibelkommission auf die empfängerzentrierten Zugänge aufmerksam, ohne diese – wie es bei den Pionieren der verschiedenen Richtungen allzu leicht der Fall ist – absolut zu setzen.

Hier scheint insofern ein wichtiger Fortschritt erreicht, als die Pluralität postmoderner Lektüren in geschichtliche Kommunikation eingebunden und theologisch überprüfbar wird. Erst wo der Text als Organon im Zentrum des Methodenverbands steht, ist der Weg zwischen der Skylla des Historismus und der Charybdis des unverbindlichen Selbstgesprächs gefunden. Damit stellt sich die Frage nach der theologischen Tradition auch methodologisch in einem inklusiven Sinn: Sie kommt nicht neben der Schrift oder an ihrer Stelle zur Geltung, sondern als deren Sinnkarriere. Das Schriftprinzip kommt demnach in der Überlieferung zu sich selbst: »Divina eloquia cum legente crescunt« (Gregor d. Gr., in Ezech. 1,7,8). Tradition ist die Bedingung der Möglichkeit, dass die Heilige Schrift tatsächlich Schrift, also Anspruch bleibt. Dies schließt ein, dass

---

<sup>87</sup> Herr Kollege Christof Landmesser (Tübingen), Vorsitzender der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft, war so freundlich, mich über die wechselvolle Rezeption Bultmanns in der evangelischen Kirchenöffentlichkeit zu unterrichten. Zur Rekonkiliation gehört vor allem der Besuch des hannoverschen Landesbischofs Eduard Lohse 1972, bei dem dieser Bultmann das Bedauern der VELKD über verletzendes Stellungnahmen in der Vergangenheit zum Ausdruck brachte. Zum Vorgang vgl. K. HAMMANN, Rudolf Bultmann. Eine Biographie (2009) <sup>3</sup>2012, 432; vgl. 499f. Vgl. auch E. LOHSE, Die evangelische Kirche vor der Theologie Rudolf Bultmanns (ZThK 82, 1985, 173–191).

<sup>88</sup> Dazu ausführlicher K. BACKHAUS, »Die göttlichen Worte wachsen mit dem Leser«. Exegese und Rezeptionsästhetik (in: E. GARHAMMER/G. LANGENHORST [Hg.], Predigt als offenes Kunstwerk. Homiletik und Rezeptionsästhetik, 1998, 149–167).

sie, insofern »sui ipsius interpres«, nicht nur affirmativ, sondern auch als kritischer Maßstab der Tradition wirkt.

Insofern der exegetische Relevanzverlust heute eine konfessionsübergreifende Erfahrung ist, ist an dieser Stelle die gemeinsame hermeneutische Reflexion herausgefordert. In der Tat spiegelt sich in wichtigen ökumenischen Dialogen eine Konvergenz wider, die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition zu korrelieren.<sup>89</sup> Dabei scheint mir weniger die irenische Neigung weiterführend, frühere Verwerfungen als vermeidbare Fehldeutungen zu bagatellisieren, als vielmehr die auf den je eigenen konfessionellen Wegen erzielte literaturwissenschaftliche, theologische und nicht zuletzt glaubenspraktische Einsicht, dass die Heilige Schrift beim lesenden Subjekt bzw. der kirchlichen Lesegemeinschaft ankommen muss und »Tradition« – mit allem Chancen- und Risikopotential – der Modus solcher Ankunft ist. Die katholische Mentalität mag eher das Chancen-, die evangelische eher das Risikopotential wahrnehmen. Gerade so balancieren sich die Perspektiven aus. Jedenfalls haben sowohl das protestantische »sola« als auch das katholische »et« für den Hauptstrom der derzeitigen Theologie den kontroverstheologischen Charakter verloren. Wird das Schriftprinzip (a) offenbarungstheologisch und christozentrisch verstanden, (b) als Ermöglichungsgrund, Maßstab, Grenze und Ärgernis von kirchlicher Tradition geschichtlich verortet und (c) rezipientenorientiert erweitert, so finden die verschiedenen konfessionellen Denkwege aus ihrem eigenen Herkommen zusammen – und sei es zu einem fruchtbaren Streit.<sup>90</sup>

<sup>89</sup> Als die wichtigsten einschlägigen Dokumente sind hier international der sogenannte Malta-Bericht und auf deutschsprachiger Ebene die Gesprächsresultate des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen zu nennen: Bericht der Evangelisch-lutherischen/Römisch-katholischen Studienkommission »Das Evangelium und die Kirche« (DWÜ 1), (1972) <sup>2</sup>1991, 248–271, bes. 252–257 (nn. 14–34); Gemeinsame Erklärung (in: W. PANNENBERG/TH. SCHNEIDER [Hg.], Verbindliches Zeugnis I: Kanon – Schrift – Tradition [DiKi 7], 1992, 371–397), bes. 385–388 (III.1: Ökumenische Konvergenzen); Abschließender Bericht (in: TH. SCHNEIDER/W. PANNENBERG [Hg.], Verbindliches Zeugnis, Bd. 3. Schriftverständnis und Schriftgebrauch [DiKi 10], 1998, 288–389), bes. 360–370 (9.3: Die Heilige Schrift als alleiniger Maßstab der Verkündigung und die Tradition als Ort der Vergewisserung). Zu den ökumenischen Dialogen über Schriftprinzip und Traditionsverständnis BUCKENMAIER (s. Anm. 19), 453–478; H. KIRCHNER, Wort Gottes, Schrift und Tradition (ÖkSt 9), 1998, bes. 102–128.

<sup>90</sup> Zu diesem Resultat gelangen auch die umsichtigen und durchdringenden Überlegungen bei LAUSTER (s. Anm. 3), bes. 388–400. Die Konvergenz schließt Kontroversen nicht aus. So ist (wie EBELING, Scriptura [s. Anm. 20], bes. 112–140, herausstellt) auch dort, wo »Tradition« als Qualität der »Schrift« selbst in den Blick gerät, noch nicht geklärt, wie sich beide Größen normativ verhalten: Ist die Kirche als sozial verdichtete Tradition der Maßstab zum sachgerechten Verständnis der Schrift oder die Schrift Prüfstein der Sache, um die es den (verschiedenen) Traditionsprozessen geht? Eine theologische

Blicken wir auf die katholische Exegese-geschichte zurück, so hatte Döllinger Recht: Die Trennung der Christenheit hat sich hier als Gewinn und Fortschritt erwiesen. Ohne die Reformation hätte sich die katholische Exegese undramatischer, unkritischer und unergiebig entwickelt. Es wird zu den künftigen Aufgaben der Exegese gehören, die konfessionelle Antithese nicht auszuklammern, sondern ihr hermeneutisches Potential auszuschöpfen. Darin liegt, folgen wir Karl Barth,<sup>91</sup> nicht zuletzt eine Chance für die rechte Würdigung der Reformation. Denn dem kann sie keine aktuelle Antwort bieten, der nicht am Katholizismus das rechte Fragen gelernt hat.

### *Summary*

Post-Reformation exegesis developed in a dialectical learning process between Protestant and Roman Catholic scholarship. In the sublime republic of the learned, the exegetes – separated by denomination, but united around the biblical literature by response, criticism, and competition – exerted mutual influence upon each other. With the example of the career of the »scriptural principle« in Roman Catholic exegesis, this paper discusses four phases of such an interdependence: the philological and theological contest in the 16<sup>th</sup> century; the transfer of critical studies on the biblical text and its tradition in the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries; the Roman Catholic Bible movement in the Age of Enlightenment; the Roman Catholic reception of historical criticism as well as its present transformation. From a biblical scholar's point of view, the denominational tensions reveal fruitful hermeneutic potential.

---

und eminent praktische Herausforderung – nicht nur für den ökumenischen Dialog, sondern auch für den binnenkatholischen Diskurs – liegt in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen »Selbstausslegung« der Schrift und funktionaler Bedeutung der Fachexegese einerseits und des kirchlichen, namentlich des päpstlichen Lehramts andererseits. Die Selbstbescheidung »Magisterium non supra verbum Dei est, sed eidem ministrat« (Dei Verbum, art. 10) ist eine programmatische Richtungsanzeige, die aber – auch im Mikrokontext der Konstitution selbst – noch immer mehr hermeneutische Probleme aufwirft als löst und weit davon entfernt ist, im kirchlichen Alltag befriedigend umgesetzt zu werden. Andererseits hat sich der Exeget auch selbstkritisch nach jener Gestalt von wissenschaftlicher Schriftauslegung zu fragen, die tatsächlich für die kirchliche Leser- und Lebensgemeinschaft anschlussfähig bleibt bzw. wird.

<sup>91</sup> K. BARTH, Der römische Katholizismus als Frage an die protestantische Kirche (1928; in: DERS., Gesamtausgabe, Bd. 3. Vorträge und kleinere Arbeiten: 1925–1930, hg. von H. SCHMIDT, 1994, 303–343), bes. 313: »Ich würde aber allen Ernstes fragen, ob der Protestantismus dem eine aktuelle Antwort sein kann, dem der Katholizismus wirklich keine aktuelle Frage sein sollte, ob wir mit der Kirche der Reformation noch irgend etwas zu tun haben sollten, wenn wir den Widerpart, mit dem sie gerungen hat, unterdessen etwa einfach losgelassen haben sollten«.