

IST DIE VÄTEREXEGESE NOCH AKTUELL? ANMERKUNGEN ZU RECHTFERTIGUNG DER VÄTEREXEGESE.

Joseph Schumacher, Freiburg

Die folgende Darstellung geht auf einen Vortrag zurück,
der am 6. Juni 1998 im Tschechischen Kolleg in Rom gehalten worden ist.

In ihrer Ausgabe vom 5. Mai 1998 erklärt die Süddeutsche Zeitung, die historisch-kritische Methode der Exegese habe den 52 Jahre alten Göttinger evangelischen Theologen Gerd Lüdemann an die Grenze des Glaubens geführt, wie sie Albert Schweitzer (+ 1965) und nicht wenige andere Theologen an die Grenze des Glaubens geführt habe. Lüdemann bekenne sich offen zum Unglauben mit Berufung auf seine exegetischen Forschungen, trete aber nicht aus der Kirche aus, um seinen Lehrstuhl nicht zu verlieren. Er begründe seine neue Position mit seiner Verpflichtung zur Rationalität und erkläre, seine Wissenschaft habe ihm gezeigt, daß nur 20 % der überlieferten Jesusworte echt seien und daß das Christentum, historisch betrachtet, auf extrem schwachen Füßen stehe. Er sei der Meinung, daß er das freimütig bekenne, was im Grunde alle Theologen wüßten, die meisten von ihnen jedoch nicht zugeben wollten¹.

Mitnichten führt die historisch-kritische Exegese geradewegs in den Unglauben, es sei denn, sie verabsolutiert sich, oder sie ist bestimmt von einer rationalistischen Vorentscheidung, oder sie isoliert die biblischen Zeugnisse und reißt sie aus ihrem Zusammenhang. Die historisch-kritische Schriftauslegung ist nicht als solche problematisch. Sie wird aber problematisch durch Vorentscheidungen. So ist sie problematisch, wenn sie ein deistisches Gottesbild vertritt oder wenn sie die Möglichkeit einer geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes a priori bestreitet oder wenn sie offenbarungs- und institutionskritisch ist, wenn sie prinzipiell den Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift und des Glaubens der Kirche in Frage stellt und damit der Eigenart der Schriften des Alten und des Neuen Testaments nicht gerecht wird². Als wissen-

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

²Das war nicht der Fall bei dem Begründer der historisch-kritischen Bibelerklärung, bei dem Oratorianer Richard Simon (+ 1712). Vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn. Der Beitrag Henri de Lubacs zur Erforschung von Geschichte und Systematik christlicher Bibelhermeneutik (Sammlung Horizonte: Neue Folge, 31), Einsiedeln 1998, 92 ff; J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: J.

schaftlicher Methode kommt der historisch-kritischen Exegese indessen ein entscheidender Platz zu im Hinblick auf die Auslegung der Heiligen Schrift des Alten und des Neuen Testaments. Denn die Bibel ist zu-nächst menschliches Wort. Zunächst ist sie ein literarisches Dokument der Geistesgeschichte der Menschheit. Aber nicht nur - sie ist mehr. Zudem hat die Offenbarung, die in der Bibel bezeugt wird, geschichtlichen Charakter. Die Bibel ist der Niederschlag der Geschichte Gottes mit seinem Volk, einer Geschichte, die sie als Heilsgeschichte bezeugt. Weil die Bibel nun mehr ist als menschliches Wort, entgehen der historisch-kritischen Exegese in ihrer Anwendung auf dieses Buch viele und wesentliche Fakten im Kontext des Alten und des Neuen Testaments und der Entstehung der Kirche. Darum muß die historisch-kritische Schriftauslegung über sich selbst hinausgeführt werden, muß sie sich selbst überschreiten. Denn die Heilige Schrift muß so gelesen werden, wie sie sich darbietet, "als eine Textendgestalt"³, worin sie sich als "Ausdruck des Glaubens der kirchlichen Bekenntnisgemeinschaft"⁴ versteht. Der historisch-kritischen Exegese kommt es zu, den Wortsinn der Heiligen Schrift zu ermitteln. Sie beschäftigt sich mit der Heiligen Schrift auf der Basis der natürlichen Vernunft. Deshalb erkennt sie vieles nicht, deshalb entzieht sich ihr vor allem der tiefere Sinn und der größere Zusammenhang der konkreten Aussagen. Bedenkt sie das nicht, so gerät sie unter Umständen in echte Aporien, vor allem ist die Schrift dann am Ende für sie bestenfalls nur noch ein Arsenal von Trostworten und lebensmäßigen Orientierungshilfen, die man ebensogut auch anderswo finden kann. Man kann das Problem vielleicht so formulieren: Mit der historisch-kritischen Methode der Schrifterklärung kann man in die Schrift hineinkommen, nicht aber kann man mit der historisch-kritischen Exegese in ihr verbleiben. Das zeigt nicht nur die Biographie des oben genannten Exegeten Lüdemann⁵. Der russische Religionsphilosoph Wladimir Solowjew (+ 1900) hat vor mehr als 100 Jahren die Fragwürdigkeit einer sich verabsolutierenden und einer rationalistisch vorentschiedenen historisch-kritischen Exegese beschworen, wenn er in seiner Geschichte vom Antichristen den endzeitlichen Gegenspieler Christi als einen berühmten Exegeten einführt, der den Doktor der Bibelwissenschaften in T-

Ratzinger, Hrsg., Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg 1989, 33.

³R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistlicher Sinn (Anm. 2), 124.

⁴Ebd., 125.

⁵L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979, 357 f.

übingen erworben hat⁶. - Heute ist die historisch-kritische Exegese in eine Krise geraten. Bedeutende Anzeichen dafür sind die immer neuen Formen der Auslegung der Bibel, die man auf dieser Grundlage geschaffen hat, die sich immer mehr vom Text entfernen.

Die historisch-kritische Exegese versteht sich rein religionsgeschichtlich. Sie betrachtet die Heilige Schrift mit den Augen des Philologen und des Historikers. Sie will den Literalsinn der Heiligen Schrift erheben. Damit kann sie jedoch nur das Fundament zum Verständnis dieses Buches legen. Tiefer dringt der Glaube ein, und breiter ist die Einsicht der gläubigen Vernunft. Erst der Glaube und die gläubige Vernunft können den übergeschichtlichen Gehalt der geschichtlichen Ereignisse der Heilsgeschichte erfassen. Die Schrift ist aus dem Glauben geboren, und erst mit dem Glauben kann man in ihr Inneres eintreten⁷. Diese Erkenntnis hat dazu geführt, daß in der Theologie der Gegenwart des öfteren der Ruf nach der geistlichen oder geistigen Schriftauslegung ergangen ist, nach einer theologischen Exegese, nach einer Erneuerung der Erklärung der Bibel im Geiste der Kirchenväter⁸.

Nun ist die Frage der Erkenntnis der Offenbarung, die Frage nach dem "an ita ist", wie Thomas von Aquin (+ 1274) sich ausdrückt⁹, von existentieller Bedeutung für die Kirche, der Weg zu den geoffenbarten übernatürlichen Realitäten, die rechte Interpretation der Heiligen Schrift. Es gilt, daß wir durch das naturgemäß begrenzte menschliche Wort hindurch zu der von Gott intendierten Aussage, zu der transzendenten Wirklichkeit vordringen. Das ist gleichermaßen relevant für den Glauben, für den theologischen Fortschritt und für die Entfaltung der Dogmengeschichte¹⁰.

⁶J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit (Anm. 2), 15.

⁷Ebd., 44.

⁸W. Kasper, Prolegomena zur Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung, in: H. Frankemölle, K. Kertelge, Hrsg., Vom Urchristentum zu Jesus, FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 508-526; L. Scheffczyk (Anm. 5), 345-368; K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner, Hrsg., Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 77-79.

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

¹⁰A. Kolping, Zur theologischen Erkenntnismethode anlässlich der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, in: A. Kolping, Kirche - die komplexe Realität. Eine Auswahl von Aufsätzen, Münster 1989, 82-103.

Hinsichtlich der Erklärung der Heiligen Schrift kommt der berühmten Stelle 2 Petr 1,16-21 eine Schlüsselstellung zu. Zu Recht hat man sie als die "erste kirchliche Hermeneutik biblischer Texte"¹¹ bezeichnet. Sie erklärt, daß das inspirierte Gotteswort nicht eigenmächtig ausgelegt werden darf, daß es vielmehr gemäß dem Willen Gottes ausgelegt werden muß. Für den gläubigen Katholiken wird dieser Wille Gottes erkennbar in der Tradition der Kirche, zunächst, oder in der aktuellen Lehrverkündigung der Kirche, worin das Lehramt zusammenwirkt mit dem "sensus fidelium" und mit der Theologie¹².

Die Bibel enthält das Wort Gottes, und in all ihren Teilen ist sie inspiriert. In ihrer Gesamtheit ist sie nicht nur das Werk des Hagiographen, sondern auch das Werk Gottes¹³. Deshalb können historische und linguistische Methoden sie allein nicht hinreichend erklären¹⁴. Die historisch-kritische Methode ist berechtigt und gar notwendig wegen der menschlichen Dimensionen des biblischen Wortes, aber sie hat ihre Grenzen, und sie hat ihre unausgesprochenen Voraussetzungen¹⁵. Daher bedürfen ihre Ergebnisse der Aneignung in einem Akt des Glaubens an das Wort Gottes in der Bibel und an die Inspiration als spezifische Qualifikation der biblischen Schriften sowie ihrer Einordnung in das Gesamt des Glaubens. Aber sie sind die Grundlage, das Fundament, auf dem der Exeget tiefer eindringen kann in den Inhalt der Offenbarung. Er muß es aber auch wirklich tun. Er darf bei der historisch-kritischen Interpretation nicht stehen bleiben¹⁶. Die

¹¹P. Stuhlmacher, Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik, Göttingen 1979, 67.

¹²W. Kern; F. J. Niemann, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 68 f.

¹³Vgl. J. Ratzinger, Einleitung und Kommentar zu Art. 1-10 und 21-26 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: Lexikon für Theologie und Kirche, Ergänzungsband II, Freiburg ²1967, 499.

¹⁴H. Schürmann, Die neuzeitliche Bibelwissenschaft als theologische Disziplin. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag, in: H. Frankemölle, K. Kertelge, Hrsg., Vom Urchristentum zu Jesus, FS Joachim Gnilka, Freiburg 1989, 527-533.

¹⁵J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit (Anm. 2), 10 (Vorwort). 21-24; ders., Einleitung und Kommentar zu Art. 1-10 u. 21-26 der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (Anm. 13), 499. 576. Vgl. auch D. Kaes, Theologie im Anspruch von Geschichte und Wahrheit. Zur Hermeneutik Joseph Ratzingers (Dissertationen: Theologische Reihe, 75), St. Ottilien 1997, 1-6.

¹⁶H. Schürmann (Anm. 14), 527-533.

Bibel ist inspiriert. Nicht zuletzt deswegen hat sie einen geistigen Sinn¹⁷. Dieser darf allerdings nicht an die Stelle des Literalsinns treten. Nur der Literalsinn hat theologische Beweiskraft, aber der geistige tritt ihm zur Seite, unterstützend und erhellend. Wir dürfen ihn indessen nicht verwechseln mit dem "sensus consequens". Diesen erschließen wir logisch aus dem, was implizit in der Heiligen Schrift enthalten ist. Er hat infolgedessen gegebenenfalls auch theologische Beweiskraft¹⁸.

Der Wortsinn ist entscheidend. Das wird immer wieder hervorgehoben von den älteren und von den neueren Autoren¹⁹. Ohne das Fundament des Wortsinns gerät die theologische Schriftauslegung in das Fahrwasser der Willkür. Aber der Literalsinn wird belanglos, wenn er nicht weitergeführt wird durch die theologische, durch die geistige Schriftauslegung. Auch die isolierte Hinwendung zum Literalsinn, die Leugnung des Sinnzusammenhangs zwischen dem Literalsinn und dem geistigen Sinn, führt in das Fahrwasser der Willkür, zwar nicht inhaltlich, aber methodisch²⁰.*****

Die Ausgangsposition des Exegeten ist der Glaube der Kirche. So sollte es sein. Es ist die Kirche, die ihm das Material seiner Forschung an die Hand gibt. Durch sie nimmt er die Schrift entgegen als Gottes Offenbarung. Das Neue Testament ist der Niederschlag der Predigt der Kirche. Daß es sich dabei um Gottes Offenbarung handelt, das ist historisch-kritisch nicht zu erkennen, historisch-kritisch ist lediglich zu erkennen, daß diese Schriften, speziell die Evangelien, in ihrer Form wie auch in ihrer Inhaltlichkeit die menschlichen Kategorien sprengen, daß sie in ihnen nicht ganz aufgehen, daß sie in ihrer Rätselhaftigkeit auf die Transzendenz verweisen. Die historisch-kritische Methode gilt für die fundamentaltheologische Argumentation, für die Rechtfertigung des Glaubens von außen her. Ebenfalls für die Ökumene. Der Fundamentaltheologe klammert den Glauben methodisch aus. Im Glauben aber bedarf es der

¹⁷M. J. Scheeben, Handbuch der katholischen Dogmatik, Bd. 1: Theologische Erkenntnislehre (1874), Freiburg 1948, Nr. 240.

¹⁸Ebd., Nr. 239.

¹⁹A. Hartmann, Hrsg., Bindung und Freiheit des katholischen Denkens. Probleme der Gegenwart im Urteil der Kirche, Frankfurt/M 1952, 133.

²⁰J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit (Anm. 2), 40.

geistigen Schriftauslegung. Sie ist daher der Dogmatik zugeordnet. Nur die geistige Schriftauslegung erreicht die eigentliche Dimension des "depositum fidei". "Der Historiker kann mit seinen Mitteln kein Handeln Gottes in der Geschichte ausmachen, der Philologe mit den Mitteln der Text-, der Literar- und der Kompositionskritik keine verbindlichen Glaubenswahrheiten. Beide können nur positive Fakten aufgrund historischer Glaubwürdigkeitskriterien erheben und ihren ursprünglichen Sinn nach hermeneutischen Regeln festlegen"²¹. Dabei können sie unter Umständen auf die Einzigartigkeit dieser Literatur aufmerksam machen. Aber als historisch-kritische Exegese vermag sie nicht einmal das Dogma von Chalcedon zu rechtfertigen²². Vielfach übersieht die Exegese heute, daß sie, sofern sie der Theologie zugeordnet ist, sich als Glaubenswissenschaft verstehen muß, wenn sie sich nicht gar dezidiert davon abwendet. Es ist bezeichnend, wenn heute faktisch angesichts der Dominanz der historisch-kritischen Exegese vom Schriftbefund her die dogmatischen Wahrheiten durchweg nicht mehr gestützt und gesichert werden, ja, wenn ihnen in den meisten Fällen gar der Boden entzogen wird²³.

Weil die Schriften des Alten und Neuen Testamentes von Gott eingegeben sind, die Offenbarung Gottes enthalten, deshalb muß man davon ausgehen, daß in ihnen Tieferes gemeint ist als das, was dem bloßen Wortlaut entspricht, daß im Literalsinn stets noch ein tieferer Sinn verborgen ist, der durch die Wörter und Sätze, Bilder und Umschreibungen gewissermaßen verhüllt wird. Ist es doch Gott, der im Menschenwort spricht. Deshalb bezeugt das biblische Wort die Offenbarung, aber nicht so, daß sie darin aufginge. Schon im natürlichen Bereich gilt, daß ein Text mehr besagen kann, als ein Autor sich dabei zu denken vermochte. Um wieviel mehr gilt das für die biblischen Texte, die den Hagiographen und Gott zum Autor haben²⁴.

Dieser tiefere Sinn wird bald als mystisch-geistig, bald als typisch-mystisch-geistig, bald als typisch, bald als allegorisch, bald als parabolisch, bald als symbolisch bezeichnet. Oder man bezeichnet ihn als Real- oder Sachsinn im Unterschied zum Wortsinn. Ist der Wortsinn stets historisch, grammatikalisch, explizit und unmittelbar, so ist der Sachsinn stets geistig und mit-

²¹L. Scheffczyk (Anm. 5), 362.

²²Ebd., 349-355.

²³Ebd., 360.

²⁴J. Ratzinger Schriftauslegung im Widerstreit (Anm. 2), 41.

telbar und implizit²⁵.

Daß die heiligen Schriften einen über den grammatikalischen Sinn hinausgehenden geistigen Sinn haben, einen Sinn, den der Heilige Geist bei der Abfassung der Schriften dem Hagiographen absichtlich nicht explizit eingegeben hat, das wird an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments ausdrücklich gesagt (1 Kor 10,1-11; 2 Kor 3,4-18; Gal 4,21-31). Diesen verborgenen Sinn aber enthüllt Gott selber im Laufe der Geschichte. Damit wird der Dienst am Wort mehr als nur Dienst des toten Buchstabens, er wird zum Dienst des lebendigen Gottes²⁶. Stets herrschte die Meinung in der Kirche, daß nicht nur das explizit Geoffenbarte die Norm des Glaubens ist. Die Unterscheidung zwischen buchstäblichem und geistigem Sinn prägt die katholische Theologie über fast zwei Jahrtausende²⁷.

Die Geschichte der christlichen Bibelauslegung beginnt im Neuen Testament, sofern in ihm das Alte Testament ausgelegt wird, typologisch. Im 1. Petrusbrief wird die Taufe als Antityp zur rettenden Arche des Noe verstanden (1 Petr 3,21). Im 2. Petrusbrief finden wir einen Hinweis darauf, daß die Paulusbriefe der Erklärung bedürfen (2 Petr 3,16).

Paulus interpretiert das Alte Testament christologisch, und zwar typologisch. Typos ist dabei der "Ausdruck für die Vorausdarstellung des Kommenden in einer vorlaufenden Geschichte"²⁸. Paulus sagt: "Diese Ereignisse (des Alten Testaments) sind Vorbilder (typoi) für uns geworden ... dies alles geschah an jenen in vorausbildlicher Weise; aufgeschrieben aber ist es zur Belehrung für uns" (1 Kor 10,6-11). Es geht hier um den Auszug Israels aus Ägypten und die vierzigjährige Wüstenwanderung. Das Alte Testament wird im Neuen im Blick auf das Neue gelesen, nicht nur bei ihm. Auch sonst werden alttestamentliche Ereignisse als Vorausdarstellungen christlicher Personen und Vorgänge gedeutet. Die bekannteste dieser Typo-

²⁵Ebd., 146-148.

²⁶Vgl. W. Grüniger, Hat Gott gesprochen? Wege zur Bibel (Arena-Taschenbuch, 82), Würzburg 1963, 148 f.

²⁷R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 54 f.

²⁸L. Goppelt, Typos, Die typologische oder allegorische Deutung des Alten Testaments im Neuen, Gütersloh 1939, 5.

logien ist die Adam-Christus-Typologie des Römerbriefes (Röm 5,12-21). Paulus erklärt, daß durch den ersten Adam der Tod gekommen ist, durch den zweiten die Erlösung. Im Anschluß an diesen Gedanken bilden die Kirchenväter schon sehr früh die Eva-Maria-Parallele. Eine andere Typologie findet sich bei Paulus im ersten Korintherbrief (1 Kor 10,1-2), wenn er den Durchzug durch das Rote Meer und die Manna-Speisung Israels in der Wüste als Vorbilder der Sakramente der Taufe und der Eucharistie versteht. Im Galaterbrief verwendet er den Begriff der Allegorie oder der Allegorese für diese Form der Interpretation des Alten Testaments (Gal 4,24). Er wird zum Oberbegriff aller Auslegungsweisen, die den Buchstaben überschreiten auf der Grundlage der christologischen Erfüllung. Es geht hier also nicht um eine unkritische Anwendung hellenistischer Hermeneutik auf die Heilige Schrift²⁹. Typologisch interpretiert auch der Hebräerbrief das Alte Testament, wenn er den Hohenpriester des Alten Bundes als Vorbild des wirklichen Hohenpriesters Christus bezeichnet (Hebr 4 und 5) oder wenn er eine Reihe von Vorherbildern und Glaubensvorbildern des Alten Testaments aufzählt (Hebr 11). Alle Autoren des Neuen Testaments interpretieren das Alte Testament auf Christus hin³⁰. Allegorie und Typologie meinen die christologische Auslegung des Alten Testaments im Heiligen Geist. Es geht hier um die Einheit der Schrift, zu der sich auch das Symbolum Nicaeno-Constantinopolitanum bekennt, wenn es das "secundum scripturas" aufgreift und von dem Heiligen Geist spricht, "qui locutus est per prophetas"³¹

Bereits Jesus interpretiert das Alte Testament typologisch, christologisch, jedenfalls ansatzweise, wenn er etwa im Lukas-Evangelium eine Jesaja-Stelle auf sich und sein Wirken bezieht (Lk 4,16-30) oder wenn er auf Jona oder auf die von Mose in der Wüste aufgerichtete Schlange verweist (Mt 12,39 f) und darin einen Hinweis auf seinen Erlösertod sieht (Joh 3,14).

Erst im Neuen Testament erschließt sich für Jesus der eigentliche Sinn des Alten. Daß sich für Jesus der wahre Sinn des Alten Testaments im Licht des Neuen Testaments erschließt, das wird auch deutlich, wenn der Auferstandene den Emmaus-Jüngern seinen Tod und seine

²⁹R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2.), 55.

³⁰R. Voderholzer, Das Wort deutet die Worte. Der auferstandene Herr als Deuter der Schriften des Alten Testaments, in: Die Tagespost vom 22. April 2000.

³¹R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2.), 137.

Auferstehung vom Alten Testament her erklärt (vgl. Lk 24,13 ff). Wiederholt erklärt er, daß er gekommen ist, um das Alte Testament zu erfüllen oder zu vollenden. Im Johannes-Evangelium ist immer wieder von Mißverständnissen, die darauf beruhen, so der Evangelist, daß die Akteure dem buchstäblichen Verständnis der heiligen Schriften verhaftet sind, daß sie das geistige Verständnis der alttestamentlichen Schriften nicht erfaßt haben, das sie zum einem Zeugnis des Messias macht³².

Das ist geistige Schriftauslegung. Genauer gesagt umfaßt der Begriff "geistige Schriftauslegung" die Allegorese und die Typologie und eine Reihe weiterer Methoden und Ansätze, die auf die christologische Interpretation des Alten Testamentes im Neuen Testament zurückgehen³³.

Die Existenz des geistigen Schriftsinns gehört zum Glauben. Er muß allerdings im einzelnen nachgewiesen werden. Das II. Vatikanische Konzil bestimmt, daß die Schrift in dem Geist zu deuten ist, in dem sie geschrieben wurde, unter Berücksichtigung der "analogia fidei" und der Einheit der Schrift³⁴. Damit spielt es auf den geistigen Sinn an. Die Begriffe Allegorese und Typologie kommen nicht vor. Aber es stellt doch fest, daß das Alte Testament auf das Kommen Christi zielt³⁵ und daß das Neue Testament im Alten verborgen ist und daß das Alte Testament erst im Lichte des Neuen Testament recht verstanden werden kann³⁶ Nach H. de Lubac (+ 1991) wurde an dieser Stelle die Lehre vom geistigen Schriftsinns bzw. die dieser Lehre zugrunde liegende Idee zum Rang eines Glaubenssatzes erhoben³⁷.

Es ist ein Grundgedanke bei den Kirchenvätern, daß die Selbsterschließung Gottes im Alten Testament die Vorgeschichte des Neuen ist im Sinne der Vorbildlichkeit. Dabei denken sie

³²R. Voderholzer, Das Wort deutet die Worte (Anm. 30).

³³R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 55.

³⁴Dei Verbum, n. 12.

³⁵Ebd., n. 15.

³⁶Ebd., n. 16.

³⁷H. de Lubac, L'Écriture dans la Tradition, Paris 1966, 10; vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 47-49. 150.

primär an die messianische Hoffnung, die das ganze Alte Testament programmatisch durchzieht, die sich immer deutlicher und immer stärker vor allem in den Prophetenbüchern abzeichnet. Das heißt: Das Mysterium Christi wird für sie im Alten Testament symbolisch dargestellt und vorbereitet. Allgemein bezeichnen die Väter diesen Tatbestand als Typologie oder auch - ungenauer - als Allegorie³⁸. Demgemäß ist die geistige Auslegung der Schrift ein zentrales Moment der Väterexegese, das entscheidende, schon bei den Apostolischen Vätern. Die Väter verstehen das Alte Testament als prophetische Geschichte, als eine Vorausdarstellung des Kommenen, als einen Vorausverweis auf das Neue Testament und - mehr noch - als einen Hinweis auf die künftigen Geheimnisse Christi und der Kirche³⁹. Die Väter gehen davon aus, daß sich die Urzeit in der Endzeit erfüllt und daß der eine Gott in allen Zeiten in gleicher Weise die Offenbarung und in ihr das Heil der Menschen wirkt⁴⁰.

Maßgeblich ist hier das Axiom "cum aliud geritur, aliud figuratur". Demgemäß gehen die Väter davon aus, daß das Alte Testament seine Erfüllung findet mit den Geheimnissen Christi und seiner Kirche (Allegorie = Typologie)⁴¹. Das führt Augustinus zu dem bekannten Axiom, daß das Neue Testament im Alten verborgen ist, und daß das Alte Testament im Neuen offenbar wird⁴².

Man kann nicht sagen, daß die Kirchenväter die geistige Schriftauslegung erfunden haben. Die

³⁸Die Allegorie ist, wie de Henri de Lubac bemerkt, gemäß dem Sprachgebrauch der Kirchenväter im Anschluß an Gal 4,24 als Glaubenssinn zu verstehen. De Lubac zitiert immer wieder Gregor den Großen: "Die Allegorie baut den Glauben auf" (Gregor der Große, *Homiliae in Evangelia* 40,1; vgl. R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* [Anm. 2], 42). Zugleich ist die Allegorie die Voraussetzung für die Typologie. Auf jeden Fall darf sie nicht gegen die Typologie ausgespielt werden, wie es oft geschehen ist. Die Unterscheidung von Allegorese und Typologie ist sachlich nach de Lubac nicht zu begründen (H. de Lubac, *Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera*, Toulouse 1948, 347-366; ders., *Typologie et Allégorisme*, in: *Recherches des sciences religieuses* 34, 1947, 180-226; vgl. R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* [Anm. 2], 27 f).

³⁹J. Schumacher, *Das mariologische Konzept in der Theologie der Römischen Schule*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 98, 1989, 219.

⁴⁰K. H. Schelkle, *Art. Exegese III,2*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche III*, Freiburg² 1959, 1278.

⁴¹W. Kern, F. J. Niemann, (Anm. 12), 72-74.

⁴²Vgl. Augustinus, *Quaestiones in Heptateuchum* 2,73.

geistige Schriftauslegung ist vielmehr der Oberbegriff für die verschiedenen Weisen der neutestamentlichen Autoren, das Alte Testament als Zeugnis des Evangeliums zu verstehen. Der französische Schriftsteller Paul Claudel (+ 1955) stellt fest, daß die Kirchenväter nichts anderes tun als das, was Jesus auf seiner Wanderung mit den Emmausjüngern getan hat. Origenes ist nicht Begründer des geistigen Schriftsinns, sondern Tradent dieser vom Neuen Testament her grundgelegten Hermeneutik. Bestenfalls hat er diese Hermeneutik in gewisser Weise systematisiert. Und er nimmt hier eine bedeutende Stellung ein als Vermittler, obwohl wiederum nicht übersehen werden darf, daß es "inakzeptable Übertreibungen" bei ihm gibt und daß er unter dem Einfluß Philo steht. Im übrigen sind die Unterschiede zwischen den Alexandrinern und den Antiochenern oft übertrieben worden⁴³. Die These von einer weitgehenden Abhängigkeit des Origenes von seinem alexandrinisch-hellenistischen Milieu weist de Lubac zurück, wenn er auf dem fundamentalen Unterschied zwischen christlicher und hellenistischer Schriftauslegung besteht⁴⁴. Die christliche Allegorese geht auf Paulus zurück, also nicht hellenistische Mythen-Allegorese⁴⁵.

Besonders bedeutsam ist die Schriftauslegung der Kirchenväter für die Liturgie und für das Gebet der Kirche geworden.

Im allgemeinen gingen die Väter von einem vierfachen Schriftsinn aus, von einem niederen Sinn und drei höheren Sinnen. Der niedere Sinn, das war der Wortsinn, die drei höheren Sinne, das waren der allegorische, der tropologische und der anagogische Sinn. Der allegorische hatte es mit der Dogmatik zu tun, der tropologische mit der Moral und der anagogische mit der Eschatologie. Das heißt: Der Buchstabe erzählt das historische Faktum, die Allegorie entfaltet die Glaubensmysterien, der moralische Sinn zeigt die Handlungsmaximen und die Anagogie die eschatologische Relevanz oder die Erfüllung. Die Anagogie war eine Weiterführung der Typologie, mit der es begonnen hatte. Die Typologie stellte die Verbindung zwischen den Ereignissen des Alten Testaments und ihrer Erfüllung im Neuen heraus, die vorbildhafte

⁴³R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 55 f; ders., Das Wort deutet die Worte (Anm. 30).

⁴⁴H. de Lubac, A propos de l'Allégorie chrétienne, in: Recherches des sciences religieuses 47, 1959, 5-43; vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 32 f

⁴⁵Ebd., 39.

Bedeutung des Alten Testaments für das Neue, die Anagogie die vorbildhafte Bedeutung des Neuen Testaments für die Endvollendung. So symbolisiert etwa Jerusalem, die historische Stadt des Volkes Israel, die Kirche des Neuen Testaments und die vollendete Gemeinde der Erlösten, das himmlische Jerusalem. Oft werden der typologische und auch der anagogische Sinn mit dem allegorischen vermengt, wodurch freilich nicht wenig Verwirrung entsteht⁴⁶. "Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quo tendas, anagogia", so sagte man im Mittelalter. Das Distichon begegnet uns zuerst um 1260 bei Augustin von Dacien. Augustin von Dänemark war sein wahrer Name⁴⁷. Die Sache bestimmt jedoch das ganze 1. Jahrtausend. Das ist nicht zu bestreiten⁴⁸. Sie kann sich auf die Väter berufen, ja, auf das Neue Testament, mehr noch, sie entspricht der Logik des Glaubens⁴⁹.

Das entscheidende Anliegen der Vätertheologie ist, es, den Zusammenhang des Alten Testaments mit dem Neuen aufzuzeigen. Zum einen ist sie primär Auslegung der Schrift, zum anderen ist sie in erster Linie bemüht, die "concordia testamentorum" zu verifizieren⁵⁰. Es geht ihnen um die die heilsgeschichtlich begründete Einheit der Schrift⁵¹.

In Abwehr des Vorwurfs der Subjektivität und der Willkür der geistigen Schriftauslegung hat bereits Origenes darauf hingewiesen, daß sie nur möglich sei im Kontext des Glaubens und im Geist der Kirche. Tatsächlich ist die Norm der patristischen Schriftauslegung der konkrete Glaube der Kirche und seine Verkündigung⁵².

Der vierfache Schriftsinn behält durchweg seine Gültigkeit von der Väterzeit bis zum Ende des

⁴⁶A. Ziegenaus, Art. Schriftsinn, in: R. Bäumer, L. Scheffczyk, Hrsg., *Marienlexikon VI*, St. Ottilien 1994, 75 f.

⁴⁷R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 2), 35.

⁴⁸Ebd., 36.

⁴⁹Ebd., 27 f.

⁵⁰J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, St. Ottilien² 1992, Vorwort; vgl. R. Voderholzer, *Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn* (Anm. 2), 14 f.

⁵¹Ebd., 88 f.

⁵²W. Kern, F. J. Niemann (Anm. 12), 77 f.; K. H. Schelkle (Anm. 40), 1278-1280.

Mittelalters, wobei sich allerdings das Interesse nach der Väterzeit von der Allegorie auf die Tropologie verlagerte. Das erklärt sich aus der Tatsache, daß es in älterer Zeit zunächst um den ersten Zugang zum Glauben ging, während es später in einer bereits christianisierten Gesellschaft um die Überwindung der heidnischen Sitten bzw. um die Umkehr der Herzen ging. Interessant ist dabei vor allem, daß die tropologische Exegese mit dem Entstehen und mit der Ausbreitung des Mönchtums stark auf das mönchische Leben zugeschnitten wurde⁵³.

Kannte man auch während des ganzen Mittelalters die Methode der vierfachen Schriftauslegung, so hatte sie doch nicht überall den gleichen Stellenwert. Für Thomas von Aquin beispielsweise ist der Literalsinn der einzige Sinn, der bei einer stringenten theologischen Argumentation Verwendung finden darf⁵⁴. Schon sein Lehrer Albertus Magnus hatte den Literalsinn nachdrücklich als das Fundament bezeichnet. Er konnte sich dabei auf Augustinus berufen. Der buchstäbliche Sinn hat in diesem Verständnis allerdings die Anerkennung der Bibel als Urkunde der Offenbarung Gottes und die Anerkennung der Inspiration ihrer Schriften zur Voraussetzung, so daß darin bis zu einem gewissen Grad das eingeschlossen ist, was wir den geistigen Sinn nennen. Auch Bonaventura erklärt, obwohl er stark der Allegorese zuneigt: "Wer den Literalsinn der Heiligen Schrift geringachtet, wird nie zu ihrem geistlichen Verständnis gelangen"⁵⁵. Bei aller Akzentuierung des Literalsinns verwendet Thomas ganz selbstverständlich die überkommenen vier Schriftsinne⁵⁶, und er betont, es sei Aufgabe des guten Auslegers, nicht die Wörter zu betrachten, sondern den Sinn. "Officium est enim boni interpretis non considerare verba, sed sensum"⁵⁷. Dabei betont er allerdings, daß die Vielheit des Sinnes stets ihre Begründung finden muß in dem einen geschichtlichen oder buchstäblichen Sinn⁵⁸.

⁵³Vgl. W. Kern, F. J. Niemann (Anm. 12), 75 f.

⁵⁴Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, q.1, a.10, ad 1; vgl. M. Arias Reyero, *Thomas von Aquin als Exeget*, Einsiedeln 1971, passim und W. Kern, F. J. Niemann (Anm. 12), 77 f.

⁵⁵Vgl. W. Grüninger (Anm. 26), 142 f.

⁵⁶M.-D. Chenu, *Das Werk des heiligen Thomas von Aquin*, Heidelberg 1960, 289.

⁵⁷Thomas v. Aquin, In S. Matthaei Evangelium Lectura XXVII, I n. 2321 (Ed. R. Cai, Turin-Rom 1951, 358). Vgl. M. Arias-Reyero (Anm. 54), 161.

⁵⁸H. Riedlinger, *Zur Unterscheidung der Verstehensbereiche der geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Anmerkungen zu Thomas von Aquin, Summa theologiae, p. I q. I a. 10*, in: A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Hrsg., *Veritati Catholicae*, FS Leo Scheffczyk, Aschaffenburg 1985, 699-

Zuweilen nennt er den geistigen Sinn auch den "sensus rerum". Er ist in seinem Verständnis im Grunde zugleich der Wortsinn⁵⁹, denn Gott sieht, wie er bemerkt, "die res in ihrer ganzen, von ihm ihnen gegebenen Bedeutung" und er will "diese für uns in den die Gegenstände bezeichnenden Worten auch ausdrücken"⁶⁰. Nachdrücklich erklärt er, der Hagiograph in seinem Glauben implizite auf das tiefere Verständnis seiner Worte ausgerichtet ist⁶¹.

Die Bedeutung des historischen Sinnes ist weder der Exegese der Väterzeit noch der des Mittelalters entgangen. Sie ist davon ausgegangen, daß die Erforschung des geschichtlichen und des wörtlichen Sinnes der Schrift die Voraussetzung ist für die Erkenntnis der geistlichen Sinne. Im Literalsinn sah man durchweg das Fundament der weiteren Auslegung der Schrift. Immer wieder begegnet uns daher die Feststellung: "Historia est fundamentum". Dabei ist man indes- sen zutiefst davon überzeugt, daß der Buchstabe tötet, der Geist hingegen lebendig macht, weshalb man es nicht für angemessen hält, bei dieser Interpretation stehen zu bleiben⁶².

Historisch-kritische und theologische Schriftauslegung sind nicht nur miteinander vereinbar, sie sind zutiefst aufeinander angewiesen. In der modernen historisch-kritischen Exegese erhält das vorkritische Festhalten am Buchstaben gewissermaßen seine Perfektion, wenn sie sich eingehend mit den literarischen Gattungen und den Entstehungsprozessen der biblischen Schriften⁶³.

Martin Luther lehnte die drei geistlichen Sinne ab und akzeptierte lediglich den Literalsinn als wirklichen Schriftsinn, theoretisch, faktisch verwendet er die Väterexegese in seinen Schriften immer wieder⁶⁴. Mit seinem Plädoyer für den Literalsinn wollte er dem Wildwuchs der geistli-

706.

⁵⁹Thomas von Aquin, Summa Theologiae I q. 1 a. 10 ad 1; Quodlibetales VII q. 6 a. 15 ad 5.

⁶⁰J. Schildenberger, Art. Schriftsinne, in: Lexikon für Theologie und Kirche IX, Freiburg² 1964, 492.

⁶¹Ebd.

⁶²Vgl. W. Kern, F. J. Niemann (Anm. 12), 77 f.

⁶³R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 57.

⁶⁴H. Riedlinger, Erwägungen zum hermeneutischen Wirken des Heiligen Geistes nach der Magni-ficat-Auslegung Martin Luthers, in: W. Brandmüller, H. Immenkötter, E. Iserloh, Hrsg., Ecclesia

chen Sinne in seiner Zeit entgegentreten. Aber er brauchte die geistliche Schriftauslegung auch nicht, weil für ihn zum einen das Prinzip der “*perspicuitas sacrae Scripturae*” galt und weil er zum andern in der Rechtfertigungslehre das entscheidende Auslegungsprinzip und den Angelpunkt aller Schriftinterpretation gefunden hatte. Die Ablehnung der geistlichen Schriftauslegung erklärt sich bei Luther aber nicht zuletzt aus der Tatsache, daß er der Kirche für die Überlieferung des Glaubens keine Bedeutung zuerkennt. Aber er ist, wie gesagt, nicht ganz konsequent in der Ablehnung der Väterexegese, sofern er sie faktisch immer wieder als legitim erachtet⁶⁵.

Das Konzil von Trient hat wichtige Prinzipien für die Auslegung der Schrift in der Kirche formuliert, wenn es im einzelnen bestimmt hat, daß sich die Schriftauslegung an den Wortlaut der Schrift halten muß, daß sie nichts hinzufügen, aber auch nichts weglassen darf, daß sie nicht erfolgen darf gegen den Schriftsinn, den die Kirche festhält und immer festgehalten hat⁶⁶. Man dachte hier an die gesamte in der Kirche anerkannte theologische Tradition, nicht nur an die konkreten Äußerungen des Lehramtes. Die Schriftauslegung sollte sich im Rahmen dessen halten, was in der Kirche allgemein geglaubt wurde. Deshalb kann man nicht sagen, die Exegese werde damit an das kirchliche Lehramt angekettet. Wenn das Konzil festlegt, daß die Schrift nicht gegen den von der Kirche festgehaltenen Sinn ausgelegt werden darf, so stellt es eine negative Norm auf. Dadurch läßt es viel Raum für die Interpretation, mehr, als wenn es die Deutung einer bestimmten Stelle positiv festlegt hätte⁶⁷.

milicans. Studien zur Konzilien- und Reformationgeschichte. Remigius Bäumer zum 70. Geburtstag gewidmet, Bd. 2, Paderborn 1988, 87-108.

⁶⁵A. Ziegenaus (Anm. 46), 76 f. Es ist bezeichnend, wenn Erasmus von Rotterdam, ein Zeitgenosse Luthers bei aller Wertschätzung des Literalsinns feststellt, die kanonischen Bücher enthielten Mysterien, die ein kurzsichtiger und unreligiöser Exeget übersehe, und wenn er selber reichen Gebrauch macht von der theologischen Interpretation der Schrift (vgl. W. Grüninger [Anm. 26], 143 f und P. Walter, Erasmus von Rotterdam und der mehrfache Schriftsinn, in: M. Schmidt, F. Domínguez Reboiras, Hrsg., Von der Suche nach Gott, FS Helmut Riedlinger [Mystik in Geschichte und Gegenwart, Abt. I: Christliche Mystik, Bd. 15], Stuttgart 1998, 448).

⁶⁶DS 1507.

⁶⁷H. Kümmerlinger, Es ist Sache der Kirche (*iudicare de vero sensu et interpretatione scripturarum sanctarum*), zum Verständnis dieses Satzes auf dem Tridentinum und Vatikanum I, in: Theologische Quartalschrift 149, 1969, 286; vgl. W. Kern, F. J. Niemann (Anm.12), 93.

Die Schrift ist aus der Kirche hervorgegangen. Diesen Gedanken betont de Lubac mit Nachdruck. Die Schrift ist zwar die Norm der Kirche, aber es gab schon die Kirche des Neuen Testaments, bevor es das Neue Testament gab⁶⁸.

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

Dank der Begrenztheit unseres menschlichen Verstehens und unserer menschlichen Ausdrucksweise bleiben angesichts der Aussagen der Schrift viele Fragen offen, sind aber auch häufig verschiedene Deutungen möglich. Da nun findet die Kirche als unbestechliche Hüterin des echten Sinnes der Offenbarungsaussagen und als deren legitime Interpretin im Umgang mit den Glaubensrealitäten und den immer neuen Fragen der Zeit immer neu einen Ansatz. Sie erklärt die Aussagen der Schrift und führt sie in ihrer Mehrdeutigkeit zur Eindeutigkeit⁶⁹. Das tut sie kraft des Heiligen Geistes, primär durch das Magisterium, aber auch durch die Gläubigen gemäß 1 Joh 2,20.27, durch ihren gelebten Glauben.

Die Reformation hat die Schrift von der lebendigen Interpretation durch die Kirche gelöst und zur alleinigen Grundlage des Glaubens und des theologischen Forschens gemacht. Daß aber das tote Wort der expliziten Aussage der Schrift der legitimen Interpretation des lebendigen Geistes bedarf, das lehren uns in alter Zeit die Kirchenväter, in allen Epochen ist das aber die unverbrüchliche Überzeugung der Theologen. In neuerer Zeit haben große Theologen wie Johann Adam Möhler, Matthias Joseph Scheeben, John Henry Newman und viele andere mit Nachdruck darauf hingewiesen, wenn sie sich bewußt den Vätern zuwandten und ihnen größte

⁶⁸H. de Lubac, Quellen kirchlicher Einheit, Einsiedeln 1974, 11; vgl. R. Voderholzer, Die Einheit der Schrift und ihr geistiger Sinn (Anm. 2), 22.

⁶⁹Vinzenz von Lerin, Commonitorium, c. 2: "Paene quot homines sunt, tot ibi sententiae erui posse videantur."

Wertschätzung entgegenbrachten. Bemerkenswert sind im 19. Jahrhundert die Theologen der sogenannten Römischen Schule: Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader und Johannes Baptist Franzelin⁷⁰. Ihre dogmatischen Werke enthalten einen ungeheuren Reichtum an Bildern, Parabeln, Gleichnissen und theologischen Aussagen, die die Väter in der Schrift entdeckt haben dank ihrer Verwendung der Typologie und der Analogie und dank ihres Bemühens, die Heilstatsachen, die geoffenbarten Realitäten, innerlich miteinander zu verbinden⁷¹.

Ein sehr instruktives Zeugnis für die Wertschätzung der Väterexegese begegnet uns in dem Monumentalwerk Passaglias "De Immaculato Conceptu", das in drei Teilen in den Jahren 1834 bis 1856 in Neapel im Druck erschienen ist und 1375 Seiten umfaßt. Passaglia schrieb es zusammen mit seinem Schüler Clemens Schrader. Es enthält eine Unmenge von Väterzitaten im Blick auf Maria und zeigt uns eindrucksvoll den unerschöpflichen Reichtum des Marienlobes, den die Väter in der Schrift entdeckt haben. Nur eine kleine Auswahl der Titel, die Maria hier da zugelegt werden begegnet uns heute in den beinahe 50 Titeln, in denen Maria in der Lauretanischen Litanei angerufen wird⁷².

Die aus der Heiligen Schrift deduzierten Bilder, Vorbilder, Symbole und Attribute, die uns hier begegnen, begegnen uns auch in großer Zahl in der Apostolischen Konstitution "Ineffabilis Deus" vom 8. Dezember 1854, die das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Mariens definierte. Die Nähe dieses Dokumentes zu dem Werk "De Immaculato Conceptu" spricht dafür, daß Passaglia es erstellt hat⁷³. - Das ist patristische Exegese. Dieses Exegese hat auch stark die Konstitution "De ecclesia Christi" ("Pastor aeternus") des I. Vatikanischen Konzils inspiriert⁷⁴.

Die Väterexegese geht davon aus, daß das tote Wort der Schrift durch die Interpretation im

⁷⁰J. Schumacher (Anm. 39), 207-226.

⁷¹Ebd., 221.

⁷²Ebd., 217 f.

⁷³Ebd., 215. 220.

⁷⁴Ebd., 216.

Heiligen Geist zum Leben gebracht wird und werden muß in der Kirche. So hatte es der Herr bereits seinen Jüngern vorausgesagt. Im Johannes-Evangelium heißt es, der Heilige Geist werde ihnen die Wahrheit der Offenbarung Jesu neu zum Bewußtsein bringen (Joh 14,26), er werde sie in alle Wahrheit führen (Joh 16,13). Dabei bleibt die Lehrsubstanz dieselbe. Denn nach dem Abschluß der Offenbarung mit der apostolischen Zeit werden der Kirche keine neuen übernatürlichen Realitäten geoffenbart. Das heißt aber nicht, daß keine Einzelaussagen mehr neu in das aktuelle Bewußtsein der Kirche treten können.

In jüngster Zeit hat Henri de Lubac die Aktualität der Väterexegese herausgearbeitet⁷⁵. Der "Katechismus der katholischen Kirche" bekennt sich wenigstens indirekt zu ihr⁷⁶. Stark hebt das II. Vatikanische Konzil die Väterexegese hervor in der Mariologie⁷⁷.

Gott ist der "auctor principalis" der heiligen Schriften. Ihm sind die auszusagenden übernatürlichen Realitäten gegenwärtig, vollständig. Durch die menschlicherweise begrenzte Aussage hindurch sieht er die übernatürliche Realität als solche und bringt sie zur konkreten Aussage in der Kirche. Wie Gott sich menschlicher Vermittlung für seine Offenbarung bedient, so bedient er sich auch menschlicher Vermittlung für die rechte Interpretation der Aussagen der Offenbarung, für die Interpretation der Aussagen in dem von ihm intendierten Sinn. In diesem Zusammenhang ist an das bekannte Augustinuswort zu erinnern: "Evangelio non crederem nisi me commoveret catholicae ecclesiae autoritas"⁷⁸.

Die "propositio ecclesiae" ist es, die dem Gläubigen die Offenbarkeit einer übernatürlichen Wirklichkeit verbürgt. Sie verbürgt auch den genauen Sinn, den die einzelne Offenbarungsaussage hat, sei es, daß er in logischer Deduktion aus der expliziten Offenbarungsaussage erschlossen wurde, sei es, daß er das Ergebnis der inneren Beschäftigung der Kirche mit den mehrdeutigen Aspekten und Andeutungen der konkreten Offenbarungsaussage ist. Wir dürfen

⁷⁵H. de Lubac, Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968; ders., Der geistige Schriftsinn, Einsiedeln 1956.

⁷⁶Vgl. Katechismus der katholischen Kirche, München 1993, Nr. 688.

⁷⁷Lumen Gentium, nn. 52-69.

⁷⁸Augustinus, Contra epistulam Manichaei, quam vocant fundamenti, c.5.

nicht vergessen, die "regula fidei proxima" ist für den Gläubigen nicht die Schrift, sondern die "propositio ecclesiae". Oft sind es einfach nur Konvenienzen, die hier zur Erkenntnis der Wahrheit führen. Während das natürliche Erkennen nur zur Erkenntnis der Möglichkeit des Geoffenbartseins gelangt, so erhebt das übernatürliche Erkennen die Möglichkeit zur Wirklichkeit oder zur Gewißheit, daß diese Wirklichkeit geoffenbart ist. Mit Berufung auf 1 Kor 2,9-16 nimmt die Kirche hier eine gnadenhafte Hell- und Scharfsichtigkeit in Anspruch, die es ihr erlaubt, tiefer einzudringen in die Offenbarungsaussagen⁷⁹.

Es ist hier wohl zu bedenken: Gegenstand der Theologie sind nicht bestimmte Aussagen der Offenbarung in sich und ihr logisch erschließbarer Zusammenhang, nicht in sich sind sie Gegenstand der Theologie, sondern sofern sie Ausdruck der lehrenden Kirche sind. Die theologische Erkenntnis gründet in den Offenbarungsaussagen und in den daraus abgeleiteten Konklusionen, gewiß, aber auch hier ist die "regula fidei proxima" die "propositio ecclesiae". Die Gewißheit des Glaubens gründet auch hier nicht in der menschlichen Einsicht, sondern in dem übernatürlichen Charisma des kirchlichen Amtes kraft des Wirkens des Heiligen Geistes. Das darf man nicht übersehen⁸⁰.

An der geistigen oder geistlichen Schriftdeutung sind viele Faktoren beteiligt, zunächst die Väterlehre, dann aber auch die Liturgie, die Volksfrömmigkeit, und die Theologie, unter Umständen gar apokryphe Schriften, im ersten Ansatz - wie das etwa bei der Entfaltung der Lehre von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel der Fall ist -, sofern in ihnen Ahnungen aufsteigen, die sich im Laufe der kirchlichen Entwicklung zu begrifflicher Klarheit und kirchlicher Anerkennung durchringen. Bedeutende Momente sind dabei die "analogia fidei" und Konvenienzgründe⁸¹/. Das Ganze muß getragen sein von der erleuchtenden Gnade des Heiligen Geistes, was letztlich erkennbar wird durch die "propositio ecclesiae", wodurch die Glaubenswahrheit als solche bindend wird für alle. Dabei ist es nicht immer leicht, die Position des Lehramtes zu erkennen, sofern es sich nicht in einem "solemne iudicium" artikuliert hat, zumal wenn eine Lehre sich in einem konkreten Punkt noch im Stadium der Entfaltung, "in statu nascendi",

⁷⁹A. Kolping (Anm. 10), 82-90.

⁸⁰Ebd., 93 f.

⁸¹Vgl. DS 3016.

befindet⁸².

Diese Weise der Schriftauslegung wurde nicht zuletzt durch die Enzyklika "Divino afflante Spiritu" vom 30. September 1943 legitimiert und den katholischen Exegeten ans Herz gelegt. Sie unterscheidet allerdings zwischen dem echten geistigen Sinn und den übertragenen Bedeutungen. Sie erklärt, daß der Exeget sich fernhalten soll von ihnen, daß der Prediger sich ihrer jedoch zwar bedienen darf, jedoch maßvoll⁸³.

Nicht anders ist die Stellungnahme des Zweiten Vatikanischen Konzils. Bei aller Wertschätzung, die es dem Literalsinn entgegenbringt, will es auf den geistigen Sinn nicht verzichten. Dabei betont es nachdrücklich die lebendige Überlieferung der Kirche und die Analogie des Glaubens sowie die Einheit der Schrift, die den einzelnen Schriften dank ihrer Inspiriertheit und ihrer Kanonizität zukommt. Ja, es wendet sich dezidiert gegen einen isolierten "sensus historicus" und führt nachdrücklich zum "sensus plenior", zum "sensus divinus", wenn es feststellt, die Schriftausleger sollten erforschen, was die heiligen Schriftsteller zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten habe kundtun wollen. Es liegt nahe, hier den Aussagewillen Gottes und seine Sicht nicht mit dem Aussagewillen und dem Verstehenshorizont des Hagiographen zusammenfallen zu lassen⁸⁴. Dabei versteht es den "sensus plenior" im Grunde nicht als einen zweiten Sinn, sondern als eine Weiterführung des "sensus literarius", der seinerseits über sich selbst hinausweist und auf den "sensus plenior" hin offen ist⁸⁵.

Gerade in neueren einschlägigen theologischen Werken wird der Gedanke der Einheit der

⁸²A. Kolping (Anm. 10), 94-97.

⁸³L. Scheffczyk (Anm. 5), 367. Vgl. A. Reuter, Hrsg., Summa Pontificia. Lehren und Weisungen der Päpste durch zwei Jahrtausende, II, Abensberg 1978, 705.

⁸⁴Dei Verbum, n. 12. Vgl. H. Riedlinger, Zur geschichtlichen und geistlichen Schriftauslegung. Erwägungen im Rückblick auf die hermeneutischen Weisungen der Dogmatischen Konstitution "Dei Verbum" des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: W. Löser, K. Lehmann, M. Lutz-Bachmann, Hrsg., Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 423-450.

⁸⁵A. Ziegenaus (Anm. 46), 76 f.

Schrift als das leitende Prinzip ihrer Interpretation immer wieder hervorgehoben⁸⁶. Für eine religionsgeschichtlich arbeitende Exegese gibt es die Schrift nicht als einheitlichen Forschungsgegenstand, gibt es weder die Inspiriertheit der Einzelschriften noch deren Kanonizität. Sie sieht darin lediglich ein dogmatisches Postulat, begrenzt damit aber notwendig ihren Blick⁸⁷.

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

Angesichts der Einheit der Schrift, die durch die Inspiration und die Kanonizität gegeben ist, ist es legitim, sich bei einer tieferen Auslegung des Glaubens auf Schriftinhalte zu berufen, die so dem jeweiligen Verfasser einer einzelnen Schrift nicht bewußt waren und nicht bewußt sein konnten. Das ist nicht ungewöhnlich in der Geschichte der Kirche und ihres Glaubens. Das geschah etwa, als sich das Lehramt bei der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1854 und ihrer leiblichen Aufnahme in den Himmel im Jahre 1950 unter anderem auf das Protoevangelium Gen 3,15 ("Feindschaft will ich setzen zwischen dir und der Frau") und auf die neutestamentliche Stelle Lk 1,28 ("Sei gegrüßt, du Begnadete" - "kecharitoméne" heißt es da) berufen hat. Eine solche Interpretation geht unverkennbar über den unmittelbaren Sinn der Worte hinaus. Ihre Richtigkeit verbürgt indessen das Lehramt der Kirche in der Geschichte des Glaubens, sofern es geleitet ist vom Heiligen Geist⁸⁸.

Ähnlich ist die Situation, wenn die "zeichenhafte Frau" im 12. Kapitel der Apokalypse, die dem Wortsinn nach Israel oder die Kirche meint, auf Maria hin gedeutet wird im Sinne des "sensus plenior". Das wird wiederum legitimiert durch die Auslegungstradition der Jahrhunderte⁸⁹.

⁸⁶Vgl. J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit (Anm. 2), 43; I. de la Potterie, L'esegesi biblica, scienza della fede, in: L. Pacomio, Hrsg., L'esegesi cristiana oggi, Casale Monferrato (AL) 1991, 150.

⁸⁷O. Kuss, Der Römerbrief. Dritte Lieferung (Rö 8,19-11,36), Regensburg 1978, 932-934.

⁸⁸A. Kolping (Anm. 10), 98 f.

⁸⁹In diesem Zusammenhang ist auch an das Hohelied zu erinnern, das allein wegen seiner typologischen oder allegorischen Bedeutung in den jüdischen wie auch in den christlichen Kanon gekommen ist.

Mit einer derartigen Interpretation - besonders augenscheinlich in der Marienlehre - steht die Kirche in einer langen Tradition. So verfährt nämlich bereits das Neue Testament, wenn etwa der Evangelist Matthäus (Mt 1,23) in der Geburt Jesu aus der Jungfrau Maria die Erfüllung der bedeutsamen mariologischen Stelle Jes 7,14 sieht. Wenn auch der Literalsinn das messianische Verständnis dieser Stelle nicht rechtfertigt, so gibt es doch manche Momente, die auf eine solche tiefere Deutung hin offen sind. So etwa das hebräische "ha almah", das immer eine junge Frau meint, die noch Jungfrau ist, die Übersetzung dieses Wortes mit "parthénos" in der Septuaginta und die Namensgebung des Kindes durch die Mutter, nicht durch den Vater. Es ist bezeichnend, daß es auch in der lukanischen Kindheitsgeschichte (Lk 1,31) die Mutter ist, die dem Kind den Namen gibt⁹⁰.

Die Hinwendung der Exegese zur Schriftauslegung der Väter, ihr Bemühen um den "sensus plenior"⁹¹, bedeutsam für alle Zeiten der Kirchengeschichte, besonders für die Gegenwart, ist nicht wieder, sondern noch aktuell. Die geistige Schriftauslegung steht in engster Beziehung zur Ekklesiologie und erfährt von daher ihre letzte Legitimation. Die Kirche ist Trägerin des Pneuma in einem ganz spezifischen Sinn. Ihr ist in besonderer Weise der Heilige Geist verheißen, der sie in alle Wahrheit einführen, der ihr gleichsam das Weggeleit geben soll (Joh 16,13). Die Kirche ist mehr als eine soziologische Gegebenheit. Außer ihrer menschlichen Seite hat sie eine göttliche, wie das Zweite Vaticanum programmatisch erklärt⁹². In ihrem tiefsten Wesen ist sie ein Glaubensmysterium. Sie verkündigt nicht nur Glaubensgeheimnisse, sie ist auch selber ein eine übernatürliche Realität in ihrem Kern. Die Überlegungen über die Glaubenserkenntnis und ihre Entfaltung in der Kirche führen uns immer wieder zu dem göttlichen Charakter dieser Kirche, deren tiefste Wirklichkeit unausschöpfbar ist. Daher ist es letztlich die Kirche, die den "sensus plenior" des Offenbarungswortes ermöglicht und legitimiert, zugleich aber auch fordert⁹³.

⁹⁰Anders ist das allerdings in der Septuaginta, wo die Namensgebung nicht durch die Mutter erfolgt.

⁹¹W. Kern, F. J. Niemann (Anm. 12); W. Grüninger (Anm. 26), 144 f.

⁹²Lumen gentium, n. 8.

⁹³A. Kolping (Anm. 10), 101.

