
115

Päpstliche Bibelkommission

Die Interpretation
der Bibel
in der Kirche

23. April 1993

Päpstliche Bibelkommission

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

**Ansprache Seiner Heiligkeit
Johannes Paul II. und Dokument der
Päpstlichen Bibelkommission**

23. April 1993

2., korrigierte Auflage 1996

**Herausgeber:
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz
Kaiserstraße 163, 53113 Bonn**

Inhaltsverzeichnis

Seine Heiligkeit Johannes Paul II.

Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche.....	7
I. Von „Providentissimus Deus“ zu „Divino afflante Spiritu“	9
II. Die Übereinstimmung der katholischen Exegese mit dem Geheimnis der Menschwerdung	11
III. Das neue Dokument der Bibelkommission	16
Abschluß.....	19

Päpstliche Bibelkommission

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Geleitwort zum Dokument der Bibelkommission von Kardinal Joseph Ratzinger.....	23
---	----

Einführung	26
-------------------------	-----------

A. Die aktuelle Problematik.....	26
---	-----------

B. Ziel dieses Dokumentes	29
--	-----------

I. Methoden und Zugänge für die Interpretation	30
---	-----------

A. Historisch-kritische Methode	30
--	-----------

1. Zur Geschichte dieser Methode	30
--	----

2. Prinzipien	32
---------------------	----

3. Beschreibung	33
-----------------------	----

4. Bewertung	34
--------------------	----

B. Neue Methoden der literarischen Analyse	36
---	-----------

1. Die rhetorische Analyse	37
----------------------------------	----

2. Die narrative Analyse.....	39
-------------------------------	----

3. Die semiotische Analyse	41
----------------------------------	----

C. Auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift	44
---	-----------

1. Kanonischer Zugang („Kanonkritik“)	44
---	----

2. Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition.....	47
---	----

3. Der Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes.....	48
---	----

D. Zugänge über Humanwissenschaften	50
--	-----------

1. Soziologischer Zugang	50
--------------------------------	----

2. Zugang über die Kulturanthropologie.....	52
---	----

3. Psychologische und psychoanalytische Zugänge	53
E. Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift	55
1. Der Zugang zur Heiligen Schrift im Umfeld von Befreiung .	55
2. Feministischer Zugang.....	58
F. Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift .	61
II. Probleme der Hermeneutik.....	64
A. Philosophische Hermeneutiken	64
1. Moderne Perspektiven	64
2. Der Beitrag der Hermeneutik zur Exegese.....	66
B. Sinn der inspirierten Schrift	68
1. Der wörtliche Sinn (<i>sensus litteralis</i>)	69
2. Der geistliche Sinn (<i>sensus spiritualis</i>)	71
3. Der <i>sensus plenior</i>	73
III. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpreta- tion	75
A. Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition	76
1. „Wiederaufnahmen“ (<i>relectures</i>)	76
2. Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament.....	77
3. Einige Schlußfolgerungen	80
B. Die Interpretation innerhalb der Tradition der Kirche	81
1. Die Entstehung des Kanons.....	82
2. Die Exegese der Kirchenväter	83
3. Die Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei der In- terpretation	86
C. Der Auftrag der Exegeten.....	89
1. Hauptsächliche Aspekte	90
2. Forschung	91
3. Lehre und Unterricht	92
4. Veröffentlichungen	93
D. Beziehungen zu den anderen theologischen Disziplinen	94
1. Theologie und Vorverständnis der biblischen Texte.....	94
2. Exegese und dogmatische Theologie	95
3. Exegese und Moraltheologie.....	96

4. Verschiedene Gesichtspunkte und notwendiges Zusammenwirken	97
IV. Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche	100
A. Aktualisierung	100
1. Prinzipien	100
2. Methoden	101
3. Grenzen	103
B. Inkulturation	104
C. Vom Gebrauch der Bibel	106
1. In der Liturgie	106
2. Die <i>Lectio divina</i> oder geistliche Lesung	107
3. In der Seelsorge	108
4. In der Ökumene	111
Schlußfolgerungen	114
Nachwort zur Übersetzung	117

Seine Heiligkeit Johannes Paul II. Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche

Diese Ansprache wurde am Freitag, dem 23. April 1993 gehalten, im Lauf einer Audienz zur Hundertjahrfeier der Enzyklika Leos XIII. Providentissimus Deus und zur Fünfzigjahrfeier der Enzyklika Pius' XII. Divino afflante Spiritu, zweier Enzykliken, die den biblischen Studien gewidmet sind.

Die Audienz fand in der Sala Clementina des Vatikanpalastes statt, in Gegenwart der Kardinäle, des beim Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Korps, der Päpstlichen Bibelkommission und des Professorenkollegiums des Päpstlichen Bibelinstituts.

Während der Audienz überreichte Kardinal J. Ratzinger dem Papst das Dokument der Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche.

Meine Herren Kardinäle,
meine Herren Chefs der diplomatischen Vertretungen,
meine Herren Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission, meine Herren
Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes!

1. Aus ganzem Herzen danke ich Herrn Kardinal Ratzinger für die Empfindungen, die er zum Ausdruck brachte, als er mir das von der Päpstlichen Bibelkommission ausgearbeitete Dokument über die Interpretation der Bibel in der Kirche vorgelegt hat. Mit Freude nehme ich dieses Dokument an als Frucht einer kollegialen Arbeit, die auf Ihre Initiative, Herr Kardinal, zurückgeht und mehrere Jahre hindurch beharrlich weitergeführt wurde. Sie entspricht einem Anliegen, das mir am Herzen liegt, denn die Interpretation der Heiligen Schrift ist für den christlichen Glauben und das Leben der Kirche von entscheidender Wichtigkeit. Das Konzil hat uns sehr gut in Erinnerung gerufen: „In den Heiligen Büchern kommt der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Got-

tes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglischer Quell des geistlichen Lebens ist“ (*Dei Verbum*, 21). Die Weise der Auslegung der biblischen Texte für die Männer und Frauen von heute hat direkte Folgen für ihr persönliches und gemeinschaftliches Verhältnis zu Gott, und sie ist ferner eng mit der Sendung der Kirche verbunden. Es geht also um ein lebenswichtiges Problem, das Ihre ganze Aufmerksamkeit verdient hat.

2. Ihre Arbeit geht in einer sehr glücklichen Stunde zu Ende, denn sie bietet mir Gelegenheit, mit Ihnen zwei bedeutungsvolle Jahrestage zu begehen: die hundert Jahre seit der Enzyklika *Providentissimus Deus* und die fünfzig Jahre seit Erscheinen der Enzyklika *Divino afflante Spiritu*, die sich beide mit biblischen Fragen befassen. Am 18. November 1893 veröffentlichte Papst Leo XIII. in seiner großen Aufmerksamkeit für intellektuelle Probleme seine Enzyklika über die Studien der Heiligen Schrift mit dem Ziel, wie er schrieb: „sie anzuregen und zu empfehlen“ und sie ferner „in einer Weise auszurichten, die besser den Bedürfnissen der Zeit entspricht“ (*Enchiridion Biblicum*, 82). Fünfzig Jahre später machte Papst Pius XII. den katholischen Exegeten in seiner Enzyklika *Divino afflante Spiritu* neuen Mut und schenkte ihnen neue Weisungen. Inzwischen hatte das päpstliche Lehramt seine ständige Aufmerksamkeit für die mit der Heiligen Schrift verbundenen Probleme in zahlreichen Äußerungen gezeigt. Im Jahre 1902 schuf Leo XIII. die Bibelkommission; 1909 gründete Pius X. das Bibelinstitut. 1920 feierte Benedikt XV. den 1500. Jahrestag seit dem Tod des hl. Hieronymus in einer Enzyklika über die Interpretation der Bibel. Der lebhafteste Antrieb, der damit den Bibelstudien gegeben wurde, fand dann seine volle Bestätigung im Zweiten Vatikanischen Konzil, so daß die ganze Kirche davon Vorteil hatte. Die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* klärt die Arbeit der katholischen Exegeten und lädt die Hirten und Gläubigen ein, sich eifriger mit dem Wort Gottes zu nähren, das in den heiligen Schriften enthalten ist.

Heute möchte ich einige Aspekte der Lehre dieser beiden Enzykliken und die bleibende Gültigkeit ihrer Ausrichtung trotz der sich wandelnden Verhältnisse herausstellen, um noch mehr Nutzen daraus zu ziehen.

I. Von „Providentissimus Deus“ zu „Divino afflante Spiritu“

3. Zunächst ist zwischen diesen beiden Dokumenten ein wichtiger Unterschied festzustellen. Es geht um den polemischen, oder genauer gesagt, apologetischen Teil der beiden Enzykliken. Beide zeigen nämlich das Anliegen, auf Angriffe gegen die katholische Interpretation der Bibel zu antworten, doch gingen diese Angriffe nicht in die gleiche Richtung. *Providentissimus Deus* einerseits will die katholische Interpretation der Bibel vor allem gegen die Angriffe der rationalistischen Wissenschaft in Schutz nehmen; *Divino afflante Spiritu* andererseits will mehr die katholische Interpretation gegen Angriffe verteidigen, die sich der Verwendung der Wissenschaft durch die Exegeten entgegenstellen und eine nicht wissenschaftliche, sogenannte „spirituelle“ Interpretation der heiligen Schriften durchsetzen wollten.

Dieser radikale Wandel der Perspektive hing natürlich mit den Umständen zusammen. *Providentissimus Deus* erschien in einer Zeit, die durch heftige Polemik gegen den Glauben der Kirche gekennzeichnet war. Die liberale Exegese leistete dieser Polemik einen wichtigen Beitrag, denn sie bot alle Möglichkeiten der Wissenschaften von der Textkritik bis zur Geologie auf und bezog ferner die Philosophie, die literarische Kritik, die Geschichte der Religionen, die Archäologie und weitere Disziplinen ein. Dagegen erschien *Divino afflante Spiritu* kurze Zeit nach einer ganz anderen Polemik, die vor allem in Italien gegen das wissenschaftliche Studium der Bibel gerichtet war. Ein kleines anonymes Werk hatte weite Verbreitung gefunden und wollte gegen das Front machen, was es als „sehr große Gefahr für die Kirche und die Seelen“ bezeichnete, nämlich „das kritisch-wissenschaftliche System beim Studium und der Interpretation der Heiligen Schrift sowie seine schlimmen Abweichungen und Verirrungen“.

4. Im einen wie im anderen Fall war die Reaktion des Lehramtes bezeichnend, denn statt sich mit einer rein abwehrenden Antwort zu begnügen, ging es dem Problem auf den Grund und zeigte so – nehmen wir das gleich zur Kenntnis – den Glauben der Kirche an das Geheimnis der Menschwerdung auf.

Gegen die Angriffe der liberalen Exegese, die Behauptungen als auf wissenschaftlichen Ergebnissen beruhende Folgerungen hinstellte, hätte man mit einer Verurteilung des Nutzens der Wissenschaften bei der Interpreta-

tion der Bibel reagieren und den katholischen Exegeten befehlen können, sich an eine „spirituelle“ Erklärung der Texte zu halten.

Providentissimus Deus wählte nicht diesen Weg. Ganz im Gegenteil lädt die Enzyklika die katholischen Exegeten nachdrücklich ein, wirklich wissenschaftliche Fachkenntnis zu erwerben, um ihre Gegner auf deren eigenem Gebiet zu überholen. Sie sagt: „Das erste Werkzeug findet sich im Studium der alten Sprachen des Orients sowie in der Anwendung der wissenschaftlichen Kritik“ (*EnchB* 118). Die Kirche hat keine Furcht vor der wissenschaftlichen Kritik. Sie mißtraut nur vorgefaßten Meinungen, die sich angeblich auf die Wissenschaft gründen, jedoch diese tatsächlich heimlich ihr Gebiet überschreiten lassen.

Fünfundzwanzig Jahre später kann Pius XII. in *Divino afflante Spiritu* die Fruchtbarkeit der in *Providentissimus Deus* gegebenen Richtlinien feststellen: „Dank einer besseren Kenntnis der biblischen Sprachen und alles dessen, was den Orient betrifft . . . ist eine gute Zahl von Fragen, die zur Zeit Leos XIII. gegen die Echtheit, das Alter sowie Integrität und historischen Wert der Heiligen Bücher . . . vorgebracht wurden, heute geklärt und gelöst“ (*EnchB* 546). Die Arbeit der katholischen Exegeten, „die von den intellektuellen Waffen ihrer Gegner korrekten Gebrauch gemacht haben“ (562), hatte ihre Früchte gebracht. Und gerade aus diesem Grund zeigt sich *Divino afflante Spiritu* weniger als *Providentissimus Deus* um den Kampf gegen die Positionen der rationalistischen Exegese besorgt.

5. Doch war es notwendig geworden, auf Angriffe zu antworten, die von Vertretern einer sogenannten „mystischen“ (552) Exegese erhoben wurden, um das Lehramt zur Verurteilung der Bemühungen der wissenschaftlichen Exegese zu veranlassen. Wie antwortet die Enzyklika? Sie hätte sich mit der Betonung des Nutzens und selbst der Notwendigkeit dieser Bemühungen zur Verteidigung des Glaubens begnügen können, das aber hätte zu einer gewissen Trennung von wissenschaftlicher Exegese für den äußeren Gebrauch und der geistlichen Interpretation geführt, die für den Gebrauch im Inneren bestimmt war. In *Divino afflante Spiritu* hat Pius XII. bewußt vermieden, in diesem Sinn vorzugehen. Im Gegenteil hat er das enge Band zwischen beiden Vorgehensweisen betont, indem er einmal die „theologische“ Tragweite des methodisch bestimmten Literalsinns hervorhebt (*EnchB* 551) und andererseits feststellt: Wenn der geistliche Sinn als Sinn eines biblischen Textes anerkannt werden soll, so muß er Garantien für seine Echtheit vorlegen. Eine bloß subjektive Inspiration

genügt nicht. Man muß aufweisen können, daß es sich um einen „von Gott selbst gewollten“ Sinn handelt, also um eine geistliche Bedeutung, die „Gott selbst“ dem inspirierten Text gegeben hat (*EnchB* 552–553). Die Festlegung des geistlichen Sinnes gehört also ebenfalls in den Bereich der exegetischen Wissenschaft.

Wir stellen somit fest, daß trotz der großen Verschiedenheit der zu lösenden Schwierigkeiten die beiden Enzykliken auf tieferer Ebene vollkommen übereinstimmen. Die eine wie die andere lehnen den Bruch zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, zwischen der wissenschaftlichen Forschung und der Rücksicht auf den Glauben, zwischen dem Literalsinn und dem geistlichen Sinn ab. Sie zeigen damit ihre volle Übereinstimmung mit dem Geheimnis der Menschwerdung.

II. Die Übereinstimmung der katholischen Exegese mit dem Geheimnis der Menschwerdung

6. Das enge Verhältnis, das die inspirierten biblischen Texte mit dem Geheimnis der Menschwerdung verbindet, wurde in der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* mit folgenden Worten beschrieben: „Ebenso wie das gleichwesentliche Wort Gottes den Menschen in allem, die Sünde ausgenommen, ähnlich wurde, so sind die in menschlichen Sprachen ausgedrückten Worte Gottes der menschlichen Sprache in allem gleichgeworden, ausgenommen der Irrtum“ (*EnchB* 559). Diese Formulierung wurde fast wörtlich von der Konstitution *Dei Verbum* des Konzils (Nr. 13) übernommen und hebt einen bedeutungsreichen Parallelismus hervor.

Es stimmt, daß das schriftliche Niederlegen der Worte Gottes dank des Charismas der Inspiration der Bibel ein erster Schritt auf die Menschwerdung des Wortes Gottes hin war. Diese geschriebenen Worte bildeten nämlich ein festes Werkzeug der Kommunikation und *Communio* zwischen dem auserwählten Volk und seinem einzigen Herrn. Andererseits wurde es dank des prophetischen Aspektes dieser Worte möglich, die Erfüllung des Planes Gottes zu erkennen, „als das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat“ (*Joh* 1,14). Nach der himmlischen Verherrlichung der Menschheit des fleischgewordenen Wortes wird weiterhin dank der geschriebenen Worte sein Weilen unter uns in bleibender Weise bezeugt. In Einheit mit den inspirierten Schriften des Alten Bundes bilden die inspirierten Schriften des Neuen Bundes ein feststellbares Werkzeug

der Kommunikation und *Communio* zwischen dem glaubenden Volk und Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Dieses Werkzeug aber kann gewiß nicht vom Strom des geistlichen Lebens getrennt werden, der aus dem Herzen des gekreuzigten Jesus entspringt und sich dank der Sakramente der Kirche verbreitet. Doch hat es dennoch seinen eigenen Gehalt gerade als geschriebener Text, der den Glauben weckt.

7. Die beiden Enzykliken verlangen folglich von den katholischen Exegeten, mit dem Geheimnis der Menschwerdung in voller Übereinstimmung zu bleiben, einem Geheimnis der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in einer klar bestimmten historischen Gestalt. Das irdische Dasein Jesu wird daher nicht nur durch die Orte und Verhältnisse zu Anfang des 1. Jahrhunderts in Judäa und Galiläa bestimmt, sondern auch durch seine Verwurzelung in der langen Geschichte eines kleinen Volkes im alten Vorderen Orient mit seinen Schwächen und mit seiner Größe, mit seinen Männern Gottes und seinen Sündern, mit seiner langsamen kulturellen Entwicklung und seinen politischen Verwicklungen, mit seinen Niederlagen und seinen Siegen, mit seinem Verlangen nach Frieden und dem Reiche Gottes. Die Kirche Christi nimmt den Realismus der Menschwerdung ernst, und daher mißt sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu. Weit davon entfernt, dieses abzulehnen, wie es die Vertreter der „mystischen“ Exegese gewollt hätten, haben meine Vorgänger es kräftig empfohlen. Leo XIII. schrieb: „Unsere katholischen Exegeten sollen die kritische Untersuchung, die zum gründlichen Erfassen der Aussagen der heiligen Schriftsteller höchst nützlich ist, mit Unserer vollen Billigung (*nobis vehementer probantibus*) pflegen“ (Apostolisches Schreiben *Vigilantiae* zur Gründung der Bibelkommission, vom 30. Oktober 1902, *EnchB* 142). Der gleiche Ausdruck „volle Billigung“, das gleiche Adverb „vehementer“ findet sich in *Divino afflante Spiritu* wieder, wo von den textkritischen Forschungen die Rede ist (vgl. *EnchB* 548).

8. *Divino afflante Spiritu* hat den Exegeten bekanntlich vor allem das Studium der literarischen Genera empfohlen, die in den heiligen Büchern verwendet werden. Die Enzyklika geht so weit, zu sagen, die katholische Exegese müsse „die Überzeugung gewinnen, daß dieser Teil ihrer Aufgabe nicht ohne schweren Schaden für die katholische Exegese vernachlässigt werden kann“ (*EnchB* 560). Diese Empfehlung geht von dem Anliegen aus, den Sinn der Texte möglichst exakt und genau, also in ihrem kulturellen und historischen Zusammenhang zu verstehen. Eine falsche

Vorstellung von Gott und der Menschwerdung hat eine gewisse Anzahl von Christen zu einer entgegengesetzten Stellungnahme veranlaßt. Sie haben die Neigung, zu glauben, bei Gott als absolutem Wesen müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von allen Einflüssen der menschlichen Sprache. Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren, um Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern. Der Gott der Bibel ist nicht ein absolutes Wesen, das alles, womit es in Berührung kommt, zermalmt, um alle Unterschiede und Nuancen zu unterdrücken. Er ist im Gegenteil der Schöpfergott, der die erstaunliche Vielfalt der Wesen „ein jedes nach seiner Art“ geschaffen hat, wie es der Bericht der Genesis wiederholt sagt (vgl. *Gen* 1). Weit davon entfernt, die Unterschiede zu beseitigen, achtet und schätzt Gott sie (vgl. *1 Kor* 12,18.24.28). Wenn er sich in einer menschlichen Sprache ausdrückt, gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf. Das macht die Aufgabe der Exegeten so komplex, so notwendig und so erregend! Kein einziger menschlicher Aspekt der Sprache darf vernachlässigt werden. Die neueren Fortschritte der linguistischen, literarischen und hermeneutischen Forschungen haben die Bibel-exegese dahin geführt, dem Studium der literarischen Genera zahlreiche andere Gesichtspunkte hinzuzufügen (rhetorische, erzählende und strukturelle); weitere Humanwissenschaften wie die Psychologie und die Soziologie haben ebenfalls Beiträge geleistet. Auf all dies kann man den Auftrag anwenden, den Leo XIII. den Mitgliedern der Bibelkommission gab: „Sie sollen nichts als ihrem Fachgebiet fremd betrachten, was die emsige Forschung der modernen Zeiten Neues gefunden hat; ganz im Gegenteil sollen sie einen Geist der Wachheit pflegen, um unverzüglich das zu übernehmen, was jede Stunde der Bibelexegese an Nützlichem bietet“ (*Vigilantiae, EnchB* 140). Das Studium der menschlichen Beschaffenheit des Wortes Gottes muß daher mit immer neuem Interesse weitergehen.

9. Dennoch genügt dieses Studium nicht. Um den Zusammenhang zwischen dem Glauben der Kirche und der Inspiration der Heiligen Schrift zu wahren, muß die katholische Exegese darauf achten, bei den menschlichen Aspekten der biblischen Texte nicht stehenzubleiben. Sie soll und muß vor allem dem christlichen Volk helfen, in den Texten deutlicher das

Wort Gottes zu erfassen, um es besser aufzunehmen und im Vollmaß in Gemeinschaft mit Gott zu leben. Dazu ist es natürlich notwendig, daß der Exeget selber in den Texten das Wort Gottes erfaßt, was ihm aber nur möglich ist, wenn seine intellektuelle Arbeit durch ein eifriges geistliches Leben getragen wird.

Fehlt diese Stütze, so bleibt die exegetische Forschung unvollständig; sie verliert ihr Hauptziel aus dem Auge und begnügt sich mit sekundären Aufgaben. Sie kann sogar zu einer Art Ablenkung werden. Das bloße Studium der menschlichen Aspekte der Texte kann vergessen lassen, daß das Wort Gottes einen jeden einlädt, aus sich selbst herauszugehen, um im Glauben und in der Liebe zu leben.

Die Enzyklika *Providentissimus Deus* erinnerte hier an den besonderen Charakter der heiligen Bücher und an die sich daraus ergebende Forderung für ihre Interpretation. Sie erklärt: „Die Heiligen Bücher dürfen nicht mit gewöhnlichen Schriften auf eine Stufe gestellt werden, denn da sie vom Heiligen Geist selbst eingegeben wurden, besitzen sie einen äußerst wichtigen, geheimnisvollen und unter zahlreichen Aspekten auch schwierigen Sinn, so daß wir zu ihrem Verständnis und ihrer Auslegung immer der Herabkunft dieses gleichen Heiligen Geistes bedürfen, mit anderen Worten seines Lichtes und seiner Gnade, um die wir gewiß in demütigem Gebet bitten, die wir aber auch in einem heiligen Leben hüten müssen“ (*EnchB* 89). In einer kürzeren Formulierung, die auf den hl. Augustinus zurückgeht, sprach *Divino afflante Spiritu* die gleiche Forderung aus: „Sie sollen beten, um zu verstehen!“ (*EnchB* 569).

Ja, wollen wir zu einer vollgültigen Interpretation der vom Heiligen Geist inspirierten Worte gelangen, müssen wir uns selbst vom Heiligen Geist führen lassen und daher beten, ja viel beten und im Gebet um das innere Licht des Geistes bitten und es gelehrig annehmen; wir müssen um die Liebe bitten, die allein zum Verstehen der Sprache Gottes fähig macht, der ja „Liebe ist“ (*1 Joh* 4,8.16). Auch während der Arbeit der Interpretation selbst müssen wir uns so gut wie möglich in der Gegenwart Gottes halten.

10. Die Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist erzeugt und verstärkt eine weitere für eine richtige Ausrichtung der Exegese notwendige Haltung: die Treue zur Kirche. Der katholische Exeget hegt nicht die individualistische Illusion, die glauben macht, man könne außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden die biblischen Texte besser verstehen. Das

Gegenteil ist wahr, denn die Texte sind nicht individuellen Forschern in die Hand gegeben „zur Befriedigung ihrer Neugier oder um ihnen Studien- oder Forschungsobjekte zu verschaffen“ (*Divino afflante Spiritu, EnchB* 566); sie sind der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Christi anvertraut, um ihren Glauben zu nähren und zu einem Leben der Liebe anzuleiten. Die Achtung vor dieser Zielsetzung bestimmt die Gültigkeit der Interpretation. *Providentissimus Deus* hat an diese grundlegende Wahrheit erinnert und bemerkt, daß, weit davon entfernt, die biblische Forschung zu behindern, die Achtung vor dieser Tatsache ihren echten Fortschritt fördert (vgl. *EnchB* 108–109). Tröstlich ist die Feststellung, daß jüngere Studien der hermeneutischen Philosophie diese Sichtweise bestätigt haben und daß Exegeten verschiedener Konfessionen mit analogen Perspektiven gearbeitet und zum Beispiel die Notwendigkeit betont haben, jeder biblische Text sei als ein Teil des ganzen von der Kirche anerkannten Kanons der heiligen Schriften zu deuten, daß man ferner den Beiträgen der Exegese der Kirchenväter größere Aufmerksamkeit schenken müsse.

Der Kirche treu sein bedeutet nämlich, sich entschlossen in den Strom der großen Überlieferung zu stellen, der unter Anleitung des Lehramtes einen besonderen Beistand des Heiligen Geistes sichert. Die Kirche hat die kanonischen Schriften als von Gott an sein Volk gerichtetes Wort anerkannt und nie aufgehört, sie zu betrachten und ihre unerschöpflichen Reichtümer zu entdecken. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies erneut bekräftigt: „Alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottgegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen“ (*Dei Verbum*, 12).

Weiter sagt das Konzil, indem es eine Aussage von *Providentissimus Deus* wieder aufgreift: „Aufgabe der Exegeten ist es . . . auf eine tiefere Erfassung des Sinnes der heiligen Schriften hinzuarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“ (*Dei Verbum*, 12; vgl. *Providentissimus Deus, EnchB* 109: „ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur“).

11. Um diese sehr wichtige kirchliche Aufgabe besser zu erfüllen, muß es den Exegeten am Herzen liegen, die Predigt des Wortes Gottes zu pflegen, indem sie entweder einen Teil ihrer Zeit diesem Dienst widmen oder gute Beziehungen zu denen halten, die dieses Amt ausüben, und ihnen helfen, z. B. durch das Anbieten von pastoral-exegetischen Veröffentlichungen.

chungen (vgl. *Divino afflante Spiritu*, *EnchB* 551). So werden sie sich nicht auf den verschlungenen Wegen einer abstrakten wissenschaftlichen Forschung verlieren, was sie vom wahren Sinn der Schriften entfernen würde. Tatsächlich ist dieser Sinn nämlich nicht von deren Zielsetzung zu trennen: die Gläubigen in persönlichen Kontakt mit Gott zu bringen.

III. Das neue Dokument der Bibelkommission

12. Unter diesen Perspektiven öffnet sich nach einer Aussage von *Providentissimus Deus* „der persönlichen Arbeit eines jeden Exegeten ein weites Feld“ (*EnchB* 109). Fünfzig Jahre später traf *Divino afflante Spiritu* mit anderen Worten wiederum die gleiche anregende Feststellung: „Es bleiben also zahlreiche und unter diesen sehr wichtige Punkte zu diskutieren und zu erklären, bei deren Ergründung sich Geist und Talent der katholischen Exegeten frei entfalten können und müssen“ (*EnchB* 565).

Was im Jahre 1943 galt, bleibt auch in unseren Tagen weiter gültig, denn der Fortschritt der Forschungen hat für bestimmte Probleme Lösungen und zugleich neue Fragen gebracht, die studiert werden müssen. In der Exegese gilt ebenso wie in den anderen Wissenschaften: Je weiter man die Grenzen des Unbekannten hinauschiebt, desto mehr erweitert man den Forschungsbereich. Weniger als fünf Jahre nach der Veröffentlichung von *Divino afflante Spiritu* klärte die Entdeckung der Manuskripte von Qumran von einem Tag zum anderen eine große Zahl von biblischen Problemen und öffnete weitere Forschungsbereiche. Danach wurden zahlreiche weitere Entdeckungen gemacht, man fand ferner neue Methoden der Forschung und Analyse heraus.

13. Dieser Wandel der Lage hat eine neue Prüfung der Probleme notwendig gemacht. Die Päpstliche Bibelkommission hat sich an diese Aufgabe gemacht und stellt heute unter dem Titel: *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* die Frucht ihrer Arbeit vor.

Was bei diesem Dokument auf den ersten Blick überraschen wird, ist die Offenheit des Geistes, in dem es abgefaßt ist. Die Methoden, Zugangs- und praktischen Vorgehensweisen in der Exegese von heute werden geprüft und trotz einiger zuweilen auch schwerwiegender Vorbehalte, die notwendig auszusprechen waren, wird in fast allen Fällen zugegeben, daß

sie wertvolle Elemente für eine integrale Interpretation des biblischen Textes bieten.

Die katholische Exegese ist ja keine eigene und ausschließliche Interpretationsmethode; beginnend bei der historisch-kritischen Grundlage, frei von philosophischen oder anderen Voraussetzungen, die gegen die Wahrheit unseres Glaubens gerichtet sind, wendet sie vielmehr alle aktuellen Methoden an und sucht in allen den „Samen des Wortes“.

14. Ein weiterer charakteristischer Zug dieser Zusammenfassung ist ihr Gleichgewicht und ihr maßvoller Charakter. Bei ihrer Interpretation der Bibel versteht sie die Diachronie und die Synchronie auszugleichen, indem sie anerkennt, daß beide Gesichtspunkte sich ergänzen und unerläßlich sind, wenn die ganze Wahrheit des Textes ins Licht treten und die berechtigten Bedürfnisse des modernen Lesers befriedigt werden sollen.

Noch wichtiger bleibt, daß die katholische Exegese ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die menschlichen Aspekte der biblischen Offenbarung richtet, was zuweilen zum Fehler der historisch-kritischen Methode wird, aber auch nicht nur auf die göttlichen Aspekte, wie es der Fundamentalismus möchte; sie bemüht sich, die einen wie die anderen zu erhellen, vereint in der göttlichen „Herablassung“ (*Dei Verbum*, 13), die die Grundlage der ganzen Heiligen Schrift bildet.

15. Man wird endlich den Akzent bemerken, den dieses Dokument auf die Tatsache setzt, daß das handelnde Wort der Bibel sich universal in Zeit und Raum an die ganze Menschheit richtet. Wenn „Gottes Worte ... menschlicher Rede ähnlich geworden“ sind (*Dei Verbum*, 13), dann, um von allen verstanden zu werden. Sie dürfen nicht fern sein, „über deine Kraft gehen oder außerhalb deiner Reichweite bleiben ... Nein, das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (*Dtn* 30,11.14).

Dies ist das Ziel der Interpretation der Bibel. Wenn die erste Aufgabe der Exegese im Finden des echten Sinns des heiligen Textes oder gar seiner unterschiedlichen Bedeutungen besteht, dann muß sie diesen Sinn dem Adressaten der Heiligen Schrift mitteilen, und dieser ist, wenn möglich, jeder Mensch.

Die Bibel übt ihren Einfluß im Lauf der Jahrhunderte aus. Ein ständiger Prozeß der Aktualisierung paßt die Interpretation an die zeitgenössische Mentalität und Sprache an. Der konkrete und unmittelbare Charakter der biblischen Sprache erleichtert dabei diese Anpassung in hohem Maße, aber ihre Verwurzelung in einer alten Kultur ruft mehr als eine Schwierigkeit hervor. Man muß darum das biblische Denken ohne Unterlaß in die zeitgenössische Sprache übersetzen, damit es in einer den Hörern angepaßten Sprache ausgedrückt ist.

Diese Übersetzung muß indessen dem Original treu bleiben und darf die Texte nicht pressen, um sie einem Verständnis oder einer Auffassung anzupassen, die in einer gegebenen Stunde gerade beliebt sind. Es gilt, den vollen Glanz des Wortes Gottes aufzuzeigen, selbst wenn es sich „in menschlichen Worten ausdrückt“ (*Dei Verbum*, 13).

Die Bibel ist heute auf allen Kontinenten und unter allen Völkern verbreitet. Doch wenn sie tiefreichend wirken soll, muß sie eine Inkulturation nach dem einem jeden Volk eigenen Genius durchmachen. Vielleicht verstehen jene Nationen, die weniger von den Entgleisungen der modernen westlichen Zivilisation geprägt sind, die Botschaft der Bibel besser als jene, die infolge der Säkularisierung und der Auswüchse der Entmythologisierung gleichsam unempfänglich für das Wirken des Wortes Gottes geworden sind.

In unserer Zeit ist ein nachhaltiges Bemühen notwendig, nicht nur von seiten der Gelehrten und der Prediger, sondern auch von seiten der Verbreiter des biblischen Denkens unter dem Volk: Sie müssen alle verfügbaren Mittel anwenden – und deren gibt es heute viele –, damit die universale Bedeutung der Botschaft der Bibel weithin anerkannt wird und ihre Heilswirksamkeit sich überall zeigen kann.

Mit Hilfe dieses Dokumentes kann die Interpretation der Bibel in der Kirche neuen Schwung finden zum Wohl der ganzen Welt, um die Wahrheit an der Schwelle des dritten Jahrtausends aufleuchten zu lassen und die Liebe zu vervollkommen.

Abschluß

16. Abschließend habe ich die Freude, wie meine Vorgänger Leo XIII. und Pius XII. den katholischen Exegeten und zumal euch, den Mitgliedern der Päpstlichen Bibelkommission, zugleich meinen Dank und meine Ermunterung auszusprechen.

Ich danke euch herzlich für die ausgezeichnete Arbeit, die ihr im Dienst des Wortes Gottes und des Volkes Gottes leistet: eine Arbeit der Forschung, der Lehre und der Publikationen; für die Hilfe, die ihr der Theologie, der Liturgie des Wortes und dem Dienst der Predigt schenkt; für die Initiativen, die den Ökumenismus und die guten Beziehungen zwischen Christen und Juden fördern; für eure Beteiligung an den Bemühungen der Kirche, auf die Bestrebungen und Schwierigkeiten der modernen Welt Antwort zu geben.

Weiterhin meine warme Ermunterung für den neu zu bewältigenden Abschnitt! Die wachsende Kompliziertheit der Aufgabe erfordert die Bemühungen aller und eine weitreichende internationale Zusammenarbeit. In einer Welt, in der die wissenschaftliche Forschung auf vielen Gebieten noch größere Bedeutung annimmt, ist es unerlässlich, daß die exegetische Wissenschaft ein vergleichbares Niveau aufweist. Dies ist einer der Aspekte der Inkulturation des Glaubens, die einen Teil der Sendung der Kirche ausmacht, in Verbindung mit der Aufnahme des Geheimnisses der Menschwerdung.

Möge Christus Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes, euch bei euren Forschungen leiten, er, der den Geist seiner Jünger für das Verständnis der Schriften geöffnet hat (vgl. *Lk* 24,45).

Möge die Jungfrau Maria euch als Vorbild dienen, nicht nur in ihrer großherzigen Gelehrigkeit gegenüber dem Worte Gottes, sondern auch und vor allem durch ihre Art, das, was ihr gesagt wurde, aufzunehmen. Der hl. Lukas berichtet uns, daß Maria die Worte Gottes und die sich erfüllenden Ereignisse in ihrem Herzen bedachte: „Sie dachte darüber in ihrem Herzen nach“ (*Lk* 2,19). Durch ihre Aufnahme des Wortes ist sie das Vorbild und die Mutter der Jünger (vgl. *Joh* 19,27). Möge sie euch also lehren, das Wort Gottes ohne Vorbehalt nicht nur in der intellektuellen Forschung, sondern auch in eurem ganzen Leben aufzunehmen!

Damit eure Arbeit und euer Wirken immer mehr dazu beitragen, das Licht der heiligen Schriften hell erstrahlen zu lassen, erteile ich euch aus ganzem Herzen meinen Apostolischen Segen.

(Orig. franz. in O.R. 24. 4. 93)

Päpstliche Bibelkommission

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Geleitwort zum Dokument der Bibelkommission

Das Studium der Bibel ist gleichsam die Seele der Theologie, so sagt das Zweite Vatikanum im Anschluß an ein Wort von Papst Leo XIII. (*Dei Verbum*, 24). Dieses Studium ist nie abgeschlossen; jede Zeit wird auf ihre Weise neu nach dem Verstehen der heiligen Bücher suchen müssen. In der Geschichte der Auslegung hat das Entstehen der historisch-kritischen Methode eine neue Epoche eröffnet. Mit ihr haben sich neue Möglichkeiten aufgetan, das biblische Wort in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen. Wie alles Menschliche so birgt auch diese Methode mit ihren positiven Möglichkeiten Gefährdungen in sich: Die Suche nach dem Ursprünglichen kann dazu führen, daß das Wort ganz in die Vergangenheit zurückgestellt und nicht mehr in seiner Gegenwärtigkeit vernommen wird. Sie kann dazu führen, daß nur noch die menschliche Dimension des Wortes als real erscheint, während der eigentliche Autor, Gott, sich dem Zugriff einer Methode entzieht, die eben zum Verstehen der menschlichen Dinge erarbeitet wurde. Die Anwendung einer „profanen“ Methode auf die Bibel mußte Auseinandersetzungen herausfordern. Alles, was dazu hilft, Wahrheit besser zu erkennen und eigene Vorstellungen in Zucht zu nehmen, ist hilfreich und wertvoll für die Theologie. In diesem Sinne mußte die Methode Eingang in ihre Arbeit finden. Alles, was unseren Horizont einschränkt und uns hindert, über das bloß Menschliche hinauszuschauen und hinauszuhören, muß aufgebrochen werden. So hat das Aufkommen der historisch-kritischen Methode zugleich ein Ringen um ihre Tragweite und um ihre rechte Gestaltung in Bewegung gesetzt, das noch keineswegs abgeschlossen ist.

In diesem Ringen hat das Lehramt der katholischen Kirche mehrmals mit gewichtigen Dokumenten Stellung bezogen. Zunächst hat Papst Leo XIII. am 18. November 1893 mit der Enzyklika *Providentissimus Deus* einige Markierungen in die Landkarte der Exegese eingezeichnet. Wenn sich Leo XIII. in der Zeit eines äußerst selbstsicheren und geradezu dogmatisch auftretenden Liberalismus überwiegend kritisch geäußert hatte, ohne das Positive der neuen Möglichkeiten auszuschließen, so konnte fünfzig Jahre später aufgrund der fruchtbaren Arbeit großer katholischer Exegeten Papst Pius XII. in seinem Schreiben *Divino afflante Spiritu* vom 30. September 1943 vor allem positiv ermutigen, die modernen Methoden für das Verstehen der Bibel fruchtbar zu machen. Die Konstitution des Zwei-

ten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, vom 18. November 1965 griff dieses alles auf; sie hat uns eine Synthese zwischen den bleibenden Einsichten der Vätertheologie und den neuen methodischen Erkenntnissen der Moderne geschenkt, die maßgebend bleibt.

Inzwischen hat sich das methodische Spektrum exegetischer Arbeit in einer Weise ausgeweitet, wie es vor dreißig Jahren noch nicht abzusehen war. Neue Methoden und neue Zugänge bieten sich an, vom Strukturalismus bis hin zur materialistischen, zur psychoanalytischen, zur liberationalistischen Exegese. Andererseits sind auch neue Versuche im Gang, die Methoden der Väterexegese wiederzugewinnen und erneuerte Formen geistlicher Auslegung der Heiligen Schrift zu erschließen. So hielt es die Päpstliche Bibelkommission für ihre Pflicht, hundert Jahre nach *Providentissimus Deus* und fünfzig Jahre nach *Divino afflante Spiritu* eine Standortbestimmung katholischer Exegese in dieser gegenwärtigen Situation zu suchen. Die Päpstliche Bibelkommission ist nach ihrer im Anschluß an das Zweite Vatikanum erfolgten Neugestaltung kein Organ des Lehramts, sondern eine Kommission aus Gelehrten, die in ihrer zugleich wissenschaftlichen und kirchlichen Verantwortung als gläubige Exegeten zu wesentlichen Problemen der Schriftauslegung Stellung nehmen und sich dabei vom Vertrauen des Lehramts getragen wissen. Auf diese Weise ist das hier vorliegende Dokument entstanden. Es gibt einen fundierten Überblick über das Panorama gegenwärtiger Methoden und bietet so dem Fragenden Orientierung über Möglichkeiten und Grenzen dieser Wege. Dies alles voraussetzend stellt sich der Text dann der Frage danach, wie denn der Sinn der Heiligen Schrift erkannt werden könne, dieser Sinn, in dem Menschenwort und Gotteswort, die Einmaligkeit historischen Geschehens und das Immerwährende des ewigen Wortes ineinandergreifen, das jeder Zeit gleichzeitig ist. Das biblische Wort kommt aus einer realen Vergangenheit, aber nicht nur aus Vergangenheit, sondern zugleich aus der Ewigkeit Gottes. Es führt uns in die Ewigkeit Gottes hinein, aber wieder auf dem Weg über die Zeit, zu der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehören. Ich glaube, daß das Dokument für die große Frage nach dem rechten Weg zum Verstehen der Heiligen Schrift wirklich hilfreich ist und Weiterführendes sagt. Es greift die Linie der Enzykliken von 1893 und 1943 auf und führt sie in einer fruchtbaren Weise weiter. Den Mitgliedern der Bibelkommission möchte ich für das geduldige und oft mühsame Ringen danken, in dem allmählich dieser Text gewachsen ist. Ich wünsche dem Dokument eine weite Verbreitung, damit es ein wirksamer

Beitrag werde auf der Suche nach einer tieferen Aneignung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift.

Rom, am Fest des heiligen Evangelisten Matthäus 1993

Joseph Cardinal Ratzinger

Einführung

Die Interpretation der biblischen Texte stößt auch heute auf reges Interesse und gibt zu wichtigen Diskussionen Anlaß. Diese haben in den letzten Jahren neue Dimensionen gewonnen. Da die Bibel für den christlichen Glauben, für das Leben der Kirche und für die Beziehungen zwischen Christen und Gläubigen anderer Religionen von entscheidender Bedeutung ist, wurde die Päpstliche Bibelkommission ersucht, sich zu diesem Thema zu äußern.

A. Die aktuelle Problematik

Das Problem der Bibelauslegung ist keine moderne Erfindung, wie man manchmal glauben machen will. In der Bibel selbst sehen wir, daß ihre Auslegung Schwierigkeiten bereitet. Neben eindeutigen Texten enthält sie dunkle Stellen. Als Daniel gewisse Prophetenworte von Jeremia las, suchte er lange nach ihrem Sinn (*Dan 9,2*). In der Apostelgeschichte hören wir, wie ein Äthiopier im 1. Jahrhundert in bezug auf einen Abschnitt des Jesaja-Buches (*Jes 53,7-8*) sich in der gleichen Lage befand und sich an einen Interpreten wenden mußte (*Apg 8,30-35*). Im 2. Petrusbrief lesen wir, daß „keine Weissagung der Heiligen Schrift eigenmächtig ausgelegt werden darf“ (*2 Petr 1,20*), und weiter, daß in den Briefen des Apostels Paulus „manches schwer zu verstehen (ist), und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, diese Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdrehen“ (*2 Petr 3,16*).

Das Problem ist also nicht neu, doch hat es im Laufe der Zeit an Gewicht gewonnen: um zu den Fakten und Aussagen der Bibel vorzudringen, müssen die Leser sich um fast zwanzig oder dreißig Jahrhunderte zurückversetzen, und das ist nicht ohne Schwierigkeiten möglich. Zudem sind heutzutage die Probleme der Interpretation wegen der Fortschritte der Geisteswissenschaften komplexer geworden. Wissenschaftliche Methoden wurden zur Erschließung der Texte der Antike entwickelt. Inwieweit sind diese Methoden auch für die Auslegung der Heiligen Schrift geeignet? Aus pastoraler Klugheit hat die Kirche lange Zeit sehr zurückhaltend auf diese Frage reagiert, denn oft waren diese Methoden trotz ihrer positiven Werte an Optionen gebunden, die dem christlichen Glauben entgegenge-

setzt waren. Schließlich hat eine positive Entwicklung stattgefunden, die durch eine ganze Reihe päpstlicher Dokumente gekennzeichnet ist, angefangen von der Enzyklika *Providentissimus* von Leo XIII. (18. Nov. 1893) bis zur Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von Pius XII. (30. Sept. 1943). Diese Entwicklung wurde durch die Erklärung *Sancta Mater Ecclesia* (21. April 1964) der Päpstlichen Bibelkommission und vor allem durch die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* des II. Vatikanischen Konzils (18. Nov. 1965) bestätigt.

Die *Fruchtbarkeit* dieser konstruktiven Haltung zeigte sich deutlich. Die biblischen Studien in der katholischen Kirche nahmen einen bemerkenswerten Aufschwung, und ihr wissenschaftlicher Wert wurde im Kreis der Wissenschaftler und unter den Gläubigen immer mehr anerkannt. Der ökumenische Dialog wurde dadurch wesentlich erleichtert. Der Einfluß der Bibel auf die Theologie verstärkte sich und half mit zu einer theologischen Erneuerung. Das Interesse an der Bibel wuchs bei den Katholiken und diente dem Fortschritt des christlichen Lebens. All jene, die eine ernsthafte Ausbildung auf diesem Gebiet erworben haben, erachten es als unmöglich, auf den Stand einer vor-kritischen Auslegung zurückzukommen, die sie zu Recht als ungenügend erachten.

Zum gleichen Zeitpunkt, wo die am weitesten verbreitete wissenschaftliche Methode — die „historisch-kritische“ — in der Exegese, also auch in der katholischen Exegese, allgemein angewendet wird, wird diese Methode *in Frage gestellt*: einerseits durch das Aufkommen anderer Methoden und Zugänge in der wissenschaftlichen Welt selbst und andererseits durch die Kritik vieler Christen, die diese Methode vom Standpunkt des Glaubens aus als mangelhaft erachten. Zur historisch-kritischen Methode, die sich, wie ihr Name sagt, besonders mit der historischen Entwicklung der Texte bzw. Traditionen beschäftigt, treten heute Methoden in Konkurrenz, die auf einem *synchronen* Verständnis der Texte bestehen, sei es in bezug auf die Sprache, die Komposition, die narrative Struktur oder die rhetorische Form. Außerdem wird bei vielen der Versuch der diachronen Methoden, die Vergangenheit zu rekonstruieren, durch die Tendenz ersetzt, die Texte zu hinterfragen, indem man sie in die Perspektive der heutigen Zeit setzt, sei es unter philosophischer, psychoanalytischer, soziologischer oder politischer Hinsicht. Dieser Pluralismus der Methoden und Zugänge wird von den einen als Reichtum geschätzt, bei andern jedoch hinterläßt er den Eindruck einer großen Verwirrung.

Ob diese Verwirrung nun real oder vermeintlich ist, jedenfalls liefert sie den Gegnern der wissenschaftlichen Exegese neue Argumente. Ihrer Meinung nach zeigt der Konflikt bei der Interpretation, daß man nichts dabei gewinnt, wenn die biblischen Texte den Ansprüchen der wissenschaftlichen Methoden unterworfen werden. Im Gegenteil, man verliere dabei viel. Sie betonen, die wissenschaftliche Exegese schaffe Verwirrung und löse Zweifel in Dingen aus, die vorher mühelos angenommen wurden; sie dränge gewisse Exegeten zu Positionen, die dem Glauben der Kirche in so wichtigen Fragen widersprächen, wie der jungfräulichen Empfängnis Jesu, seinen Wundern, ja sogar seiner Auferstehung und seiner Gottheit.

Auch wenn es nicht zu solchen Negierungen kommt, so charakterisiere sich ihrer Meinung nach die wissenschaftliche Exegese doch durch ihre Sterilität in bezug auf das christliche Leben. Statt einen leichteren und sichereren Zugang zu den frischen Quellen des Wortes Gottes zu schaffen, mache sie aus der Bibel ein verschlossenes Buch, dessen doch immer problematische Interpretation raffinierte technische Mittel erheische und so aus der Bibel ein Reservat für Spezialisten mache. Für diese gilt, so glauben einige, das Wort des Evangeliums: „Ihr habt den Schlüssel (der Tür) zur Erkenntnis weggenommen; ihr selbst seid nicht hineingegangen, und die, die hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert“ (*Lk* 11,52; vgl. *Mt* 23,13).

Folglich ist man nun der Meinung, es *sei* notwendig, an die Stelle der geduldigen Arbeit der wissenschaftlichen Exegese einfachere Zugänge zu eröffnen, wie z. B. die eine oder andere Form synchroner Lesung, die man als genügend erachtet; oder man preist sogar eine sogenannte „geistliche“ Lesung der Bibel an, womit man eine Lektüre meint, die einzig und allein durch die persönliche, subjektive Eingebung geleitet ist und die diese Eingebung nähren soll. Einige suchen in der Bibel den Christus ihrer persönlichen Auffassung und die Befriedigung ihrer spontanen Religiosität. Andere behaupten, in ihr direkte Antworten auf vielerlei persönliche und die Gemeinschaft betreffende Fragen zu finden. Viele Sekten bieten eine Interpretation als allein wahr an, die sie, so behaupten sie, in einer Offenbarung erhalten hätten.

B. Ziel dieses Dokumentes

Es geht also darum, die verschiedenen Aspekte der heutigen Situation in bezug auf die Interpretation der Bibel ernsthaft zu bedenken, Kritik, Klagen und Erwartungen aufmerksam anzuhören und die durch die neuen Methoden und Zugänge eröffneten Möglichkeiten zu nützen. Schließlich soll die Orientierung, die dem Auftrag der Exegese in der katholischen Kirche am besten entspricht, genau bestimmt werden.

Das ist das Ziel dieses Dokumentes. Die Päpstliche Bibelkommission möchte die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreuen Auslegung führen. Sie erhebt nicht den Anspruch, zu allen Fragen Stellung zu beziehen, die sich in bezug auf die Bibel stellen, wie z. B. die Theologie der Inspiration. Sie will nur die Methoden prüfen, die erlauben sollen, den ganzen Reichtum, der in den biblischen Texten enthalten ist, zu erschließen, damit das Wort Gottes immer mehr zur geistigen Nahrung für die Glieder seines Volkes werden kann, zur Quelle für ein Leben aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe und zum Licht für die ganze Menschheit (vgl. *Dei Verbum*, 21).

Um dieses Ziel zu erreichen, will dieses Dokument:

1. eine kurze Beschreibung der verschiedenen Methoden und Zugänge¹ mit ihren Möglichkeiten und Grenzen geben;
2. Fragen der Hermeneutik ansprechen;
3. Überlegungen über die spezifischen Dimensionen der katholischen Interpretation der Bibel und über ihren Bezug zu den andern theologischen Disziplinen vorlegen;
4. die Stellung erwägen, die der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche zukommt.

¹ Unter exegetischer „Methode“ verstehen wir die gesamten wissenschaftlichen Vorgehensweisen zur Auslegung der Texte. Wir sprechen von „Zugängen“, wenn es sich um Forschung nach einem bestimmten Gesichtspunkt handelt (Anm. der Bibelkommission).

I. Methoden und Zugänge für die Interpretation

A. Historisch-kritische Methode

Die historisch-kritische Methode ist die unerläßliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinnes alter Texte. Da die Heilige Schrift, als „Wort Gottes in menschlicher Sprache“, in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfaßt wurde, läßt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sondern es erfordert auch ihre Anwendung.

1. Zur Geschichte dieser Methode

Will man diese Methode in ihrem heutigen Stand richtig bewerten, muß man einen Blick auf ihre Geschichte werfen. Gewisse Elemente dieser Interpretationsmethode sind sehr alt. Sie wurden in der Antike von griechischen Kommentatoren der klassischen Literatur angewandt und später, in der patristischen Zeit, von Autoren wie Origenes, Hieronymus und Augustinus. Die Methode war damals noch wenig ausgearbeitet. Ihre modernen Formen sind das Ergebnis von Vervollkommnungen, besonders seit den Humanisten der Renaissance und ihrem *recursus ad fontes*. Die *Textkritik* des Neuen Testaments entwickelte sich jedoch als wissenschaftliche Disziplin erst seit etwa 1800, nachdem man sich vom *Textus receptus* losgelöst hatte, während die *Literarkritik* schon auf das 17. Jahrhundert zurückgeht. Bahnbrechend war das Werk von Richard Simon, der die Aufmerksamkeit auf die Doppelungen, die Differenzen im Inhalt und auf die Stilunterschiede, wie man sie im Pentateuch feststellen kann, lenkte, Feststellungen, die mit der Vorstellung eines einzigen Autors Mose nicht vereinbar sind. Im 18. Jahrhundert genügte für Jean Astruc noch die Erklärung, Mose hätte sich eben verschiedener Quellen bedient (besonders zweier Hauptquellen), um das Buch Genesis zu verfassen. Doch die Kritik bestritt in der Folge immer entschiedener die Verfasserschaft Moses für den Pentateuch selbst. Die Literarkritik beschränkte sich lange Zeit auf das Bestreben, in den Texten die verschiedenen Quellen (Dokumente) voneinander zu scheiden. So entwickelte sich dann im 19. Jahrhundert die „Urkundenhypothese“, die der Redaktion des Pentateuchs Rechnung zu tragen versucht. Vier zum Teil parallele Dokumente bzw. Quellenschrif-

ten aus verschiedenen Epochen wären miteinander verschmolzen worden: der Jahwist (J), der Elohist (E), das Deuteronomium als Quelle (D) und die Priesterschrift (P). Die letztere hätte dem Endredaktor dazu gedient, das Ganze zu strukturieren. In analoger Weise berief man sich auf die Zweiquellenhypothese, um die beobachteten Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den drei synoptischen Evangelien zu erklären; gemäß dieser Hypothese wären die Evangelien von Matthäus und Lukas aufgrund zweier Hauptquellen entstanden: dem Evangelium von Markus einerseits, und andererseits einer Sammlung von Worten Jesu (genannt Q = Quelle). Im wesentlichen werden diese beiden Hypothesen auch heute noch in der wissenschaftlichen Exegese vertreten, sind jedoch auch umstritten.

Im Bestreben, die Chronologie der biblischen Texte zu erstellen, beschränkte sich die Literarkritik auf die Abtrennung und Zergliederung von Texteinheiten, um die verschiedenen Quellen zu unterscheiden. Sie wendete der Endgestalt des biblischen Textes nicht genügend Aufmerksamkeit zu. Die Botschaft, die dieser in seiner jetzigen Form zum Ausdruck bringt, war ihr nicht von Bedeutung (man zeigte wenig Achtung für das Werk der Redaktoren). Aus diesem Grunde konnte die historisch-kritische Methode als zersetzend und zerstörerisch erscheinen, dies um so mehr, als gewisse Exegeten unter dem Einfluß der vergleichenden Religionsgeschichte, so wie sie damals gepflegt wurde, oder philosophischer Anschauungen negative Urteile über die Bibel äußerten.

Hermann Gunkel hat die Methode aus dem Ghetto einer eng verstandenen Literarkritik herausgeführt. Obwohl er die Bücher des Pentateuchs² weiterhin als Sammelwerke betrachtete, so wandte er doch seine Aufmerksamkeit der besonderen Beschaffenheit der verschiedenen Abschnitte zu. Er versuchte, die Gattung jeder einzelnen Einheit (z. B. „Legende“ oder „Hymnus“), sowie ihre Herkunft oder ihren „Sitz im Leben“ (z. B. Rechtswesen, Liturgie usw.) zu bestimmen. Mit dieser Erforschung der literarischen Gattungen ist die „kritische Erforschung der Formen“ verbunden, die „Formgeschichte“, die in die Exegese der Synoptiker durch Martin Dibelius und Rudolf Bultmann eingeführt wurde. Letzterer verband das Studium der Formgeschichte mit einer biblischen Hermeneutik,

² Gemeint sind die Quellenschriften des Pentateuch.

die bei der existentialistischen Philosophie von Martin Heidegger Anregung suchte. Die Folge davon war, daß die Formgeschichte oft zu ernsthaften Vorbehalten führte. Doch diese Methode an und für sich führte zum Ergebnis, daß deutlich wurde, wie die neutestamentliche Überlieferung ihre Herkunft³ in der christlichen Gemeinde hatte, und ihre Form von der Urkirche empfing, daß sie von der Verkündigung Jesu selbst zur Verkündigung über Jesus als dem Christus gelangte. Zur Formgeschichte gesellte sich die Redaktionsgeschichte, eine kritische Untersuchung der Redaktion. Diese versuchte, den persönlichen Beitrag jedes Evangelisten und die theologische Ausrichtung, die seiner Redaktionsarbeit zugrunde lag, hervorzuheben. Durch die Anwendung dieser letzten Methode wurde die Reihe der verschiedenen Schritte der historisch-kritischen Methode vollständiger: von der Textkritik kommt man zur Literarkritik, die die Texte zerlegt (Quellenforschung), dann zu einer kritischen Erforschung der Formen und schließlich zu einer redaktionsgeschichtlichen Analyse, die dem Text als ganzem ihre Aufmerksamkeit schenkt. So wurde ein klareres Verständnis der Absicht der Verfasser und der Redaktoren der Bibel möglich, und dadurch auch der Botschaft, die sie den ersten Empfängern vermitteln wollten. Die historisch-kritische Methode gewann dadurch eine hervorragende Bedeutung.

2. Prinzipien

Die Grundprinzipien der historisch-kritischen Methode in ihrer *klassischen* Form sind die folgenden:

Es ist eine *historische Methode*; nicht nur, weil sie sich auf alte Texte bezieht — im vorliegenden Fall auf die der Bibel — und deren historische Tragweite erforscht, sondern auch und vor allem, weil sie versucht, den historischen Prozeß der Entstehung der biblischen Texte zu klären: dieser diachrone Prozeß war oft kompliziert und von langer Dauer. In den verschiedenen Stadien ihrer Entstehung wandten sich die Bibeltexe an verschiedene Kategorien von Zuhörern oder Lesern, die sich in verschiedenen Situationen in Raum und Zeit befanden.

³ Der Ausdruck „ihre Herkunft“ (frz.: son origine) ist mißverständlich. Gemeint ist die Herkunft *der Gestaltung* der neutestamentlichen Überlieferung.

Es ist eine *kritische* Methode, denn sie arbeitet in ihrem ganzen Vorgehen (von der Textkritik bis zur Redaktionskritik) mit Hilfe wissenschaftlicher, möglichst objektiver Kriterien, um so dem heutigen Leser den Zugang zum Inhalt der biblischen Texte zu ermöglichen, deren Sinn oft schwer zu erfassen ist.

Als analytische Methode erforscht sie den biblischen Text auf die gleiche Art und Weise wie sie jeden anderen Text der Antike erforscht. Sie erläutert ihn als Erzeugnis der menschlichen Sprache. Sie hilft dadurch aber dem Exegeten, vor allem in der Erforschung der Redaktion der Texte, den Inhalt der in der Bibel enthaltenen göttlichen Offenbarung besser zu erfassen.

3. Beschreibung

Im derzeitigen Stand ihrer Entwicklung durchläuft die historisch-kritische Methode folgende Etappen:

Die *Textkritik*, die seit langer Zeit geübt wird, eröffnet die Reihe der wissenschaftlichen Forschungsvorgänge. Indem sie sich auf das Zeugnis der ältesten und besten Manuskripte stützt, wie auch auf die *Papyri*, die alten Übersetzungen und die Patristik, versucht sie, nach bestimmten Regeln, einen biblischen Text zu erstellen, der dem Originaltext so nahe wie möglich kommt.

Danach wird der Text einer linguistischen (morphologischen und syntaktischen) und semantischen Analyse unterzogen, die die Erkenntnisse der historisch-philologischen Forschung benützt. Die *Literarkritik* bemüht sich dann, Anfang und Ende der großen und kleinen Texteinheiten zu bestimmen und die innere Kohärenz des Textes zu prüfen. Die Existenz von Dubletten, unvereinbaren Gegensätzen und anderen Indizien lassen den zusammengesetzten Charakter gewisser Texte erkennen; man unterteilt sie in kleine Einheiten, um deren mögliche Zugehörigkeit zu verschiedenen Quellen zu ermitteln. Die *Gattungskritik* versucht, die literarischen Gattungen, ihr Ursprungsmilieu, ihre spezifischen Merkmale und ihre Entwicklung zu bestimmen. Die *Traditionskritik* situiert die Texte in den Überlieferungsströmen, deren Entwicklung im Laufe der Geschichte sie zu präzisieren versucht. Die *Redaktionskritik* schließlich untersucht die Veränderungen, die die Texte erfahren haben, bevor sie zu ihrer endgülti-

gen Form gelangten; sie analysiert diese Endgestalt, indem sie die Texte unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweiligen Orientierungen voneinander unterscheidet. Während man in den früheren Schritten versucht hat, den Text in seinem Werden in einer diachronen Perspektive zu erklären, so schließt dieser letzte Schritt mit einer synchronen Untersuchung: Man erläutert nun den Text als solchen, dank der gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Elemente untereinander, und betrachtet ihn unter dem Gesichtspunkt einer Botschaft, die der Verfasser seinen Zeitgenossen vermitteln will. So kann auch die pragmatische Funktion des Textes berücksichtigt werden.

Wenn die untersuchten Texte einer historischen literarischen Gattung⁴ angehören oder in Verbindung mit geschichtlichen Ereignissen stehen, so ergänzt die historische Kritik die Literarkritik, um die geschichtliche Bedeutung des Textes im modernen Sinn des Ausdrucks festzustellen.

Auf diese Weise werden die verschiedenen Stufen der konkreten Entwicklung der biblischen Offenbarung ans Licht gebracht.

4. *Bewertung*

Welcher Wert kommt der historisch-kritischen Methode zumal im gegenwärtigen Stand ihrer Entwicklung zu?

Wenn diese Methode auf objektive Weise angewendet wird, schließt sie kein *Apriori* in sich. Wenn solche *Apriori* ihre Anwendung bestimmen, so kommt dies nicht von der Methode her, sondern von hermeneutischen Optionen, die die Auslegung bestimmen und tendenziös sein können.

Zu Beginn war die Methode auf Quellenkritik und Religionsgeschichte ausgerichtet; doch danach ergab sich, daß sie einen neuen Zugang zur Bibel eröffnete, indem sie aufzeigte, daß diese eine Sammlung von Schriften ist, die meistens, besonders im Alten Testament, nicht von einem einzigen Verfasser stammen, sondern eine lange Vorgeschichte haben. Diese

⁴ „Historisch“ ist hier nicht im Sinne der modernen Geschichtswissenschaft gemeint, sondern im Hinblick auf biblische Geschichtsdarstellung.

wiederum ist unentwirrbar mit der Geschichte Israels oder derjenigen der Urkirche verflochten. Vorher war sich die jüdische und christliche Auslegung der Bibel der konkreten historischen Gegebenheiten, in denen das Wort Gottes Wurzeln gefaßt hatte, nicht so klar bewußt. Ihre Kenntnis war summarisch und unscharf. Die Konfrontation der traditionellen Exegese mit einer wissenschaftlichen Methode, die in ihren Anfängen bewußt vom Glauben absah, ihm manchmal sogar widersprach, war gewiß ein schmerzlicher Prozeß; doch später stellte er sich als heilsam heraus: nachdem die Methode endlich von den ihr anhaftenden Voreingenommenheiten befreit war, führte sie zu einem genaueren Verständnis der Wahrheit der Heiligen Schrift (vgl. *Dei Verbum*, 12). Gemäß *Divino afflante Spiritu* ist die Erforschung des Literalsinnes der Heiligen Schrift eine wesentliche Aufgabe der Exegese. Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist es notwendig, die literarische Gattung der Texte zu bestimmen (vgl. *EnchB* 560). Dazu ist die Hilfe der historisch-kritischen Methode unentbehrlich.

Gewiß, die klassische Anwendung der historisch-kritischen Methode zeigt auch Grenzen, denn sie beschränkt sich auf die Forschung nach dem Sinn des biblischen Textes in den historischen Bedingungen seiner Entstehung und interessiert sich nicht für die weiteren Sinnmöglichkeiten, die im Verlauf späterer Epochen der biblischen Offenbarung und Kirchengeschichte zu Tage getreten sind. Gleichwohl hat diese Methode zu exegetischen und bibeltheologischen Werken von großem Wert beigetragen.

Seit langem hat man auf eine Vermischung der Methode mit einem philosophischen System verzichtet. Jüngst hat eine exegetische Tendenz die Methode im Sinn einer Betonung der Textgestalt auf Kosten des Interesses für seinen Inhalt umgebogen. Doch wurde diese Tendenz durch eine differenzierte Semantik (Semantik der Worte, der Sätze, des Textes) und die Erforschung der pragmatischen Dimension der Texte korrigiert.

Was den Einschluß einer synchronen Analyse der Texte in die Methode betrifft, muß man anerkennen, daß es sich um ein legitimes Unterfangen handelt. Denn der Text in seiner Endgestalt und nicht in irgendeiner früheren Fassung ist der Ausdruck von Gottes Wort.⁵ Die diachrone Rekon-

⁵ Das bedeutet freilich nicht, daß Vorstufen des Textes theologisch ohne Bedeutung wären; vielmehr bereiten sie den Endtext als den verbindlichen Ausdruck von „Gottes Wort“ vor, zielen auf ihn hin und tragen zu seinem Verständnis bei.

struktion bleibt jedoch unentbehrlich, um die geschichtliche Dynamik, die der Heiligen Schrift innewohnt, und ihre reiche Komplexität aufzuzeigen: so spiegelt z. B. das Bundesbuch (*Ex* 21-23) eine andere politische, soziale und religiöse Situation der israelitischen Gesellschaft wieder als die anderen Gesetzessammlungen im Deuteronomium (*Dtn* 12-26) oder im Buch Levitikus (Heiligkeitgesetz, *Lev* 17-26). Man konnte der alten historisch-kritischen Exegese ihre historistische Tendenz vorwerfen, doch darf man auch nicht in das gegenteilige Extrem verfallen, d. h. in eine ausschließlich synchrone Exegese, die die Geschichte der Texte ignoriert.

So ist es Ziel der historisch-kritischen Methode, in vorwiegend diachroner Weise *den* Sinn hervorzuheben, den die Verfasser und Redaktoren ausdrücken wollten. Zusammen mit anderen Methoden und Zugängen öffnet sie so dem modernen Leser den Zugang zum Verständnis der Bibeltex-te, wie sie heute vorliegen.

B. Neue Methoden der literarischen Analyse

Keine wissenschaftliche Methode der Erforschung der Bibel kann dem Reichtum der biblischen Texte ganz gerecht werden. So kann auch die historisch-kritische Methode nicht den Anspruch erheben, allem zu genügen. Sie läßt unweigerlich zahlreiche Aspekte der Texte, die sie erforscht, im dunkeln. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß heute auch andere Methoden und Zugänge vorgeschlagen werden, um den einen oder andern wichtigen Aspekt eines Textes tiefer zu erfassen.

In diesem Abschnitt (B) möchten wir einige jüngst entwickelte Methoden der literarischen Analyse vorstellen. In den folgenden Abschnitten (C, D, E) werden wir kurz verschiedene neue Zugänge prüfen; die einen beziehen sich auf Forschungen zur Tradition, andere auf die „Geisteswissenschaften“, andere wieder auf besondere zeitgenössische Situationen. Schließlich (F) werden wir uns der fundamentalistischen Lektüre der Bibel zuwenden, die jede methodische Interpretationsbemühung ablehnt.

Die biblische Exegese, die die Fortschritte der heutigen Sprach- und Literaturwissenschaften nutzt, macht sich immer mehr die neuen Methoden der Literaturanalysen zu eigen, besonders die rhetorische, narrative und semiotische Analyse.

1. Die rhetorische Analyse

In Wirklichkeit ist die rhetorische Analyse als solche keine neue Methode. Neu ist einerseits ihre systematische Anwendung auf die Interpretation der Bibel und andererseits die Entstehung und Entwicklung einer „Neuen Rhetorik“.

Die Rhetorik ist die Kunst, mit einer Rede zu überzeugen. Da im Grunde genommen alle biblischen Texte bis zu einem gewissen Grad überzeugen wollen, gehört eine gewisse Kenntnis der Rhetorik zum normalen Rüstzeug der Exegeten. Die rhetorische Analyse muß kritisch angewendet werden, denn die wissenschaftliche Exegese muß kritischen Ansprüchen genügen.

Viele neuere biblische Forschungen haben der Rhetorik in der Heiligen Schrift große Aufmerksamkeit geschenkt. Man kann drei verschiedene Zugänge unterscheiden. Der erste stützt sich auf die klassische, griechisch-lateinische Rhetorik; der zweite widmet seine Aufmerksamkeit den Abfassungsprozessen im semitischen Kulturraum; der dritte geht von modernen Erkenntnissen aus, die man „Neue Rhetorik“ nennt.

Jede Rede wird in einer bestimmten Situation gehalten, die aus drei Elementen besteht: der Redner (oder Verfasser), die Rede (oder der Text) und die Hörerschaft (oder die Empfänger). Die *klassische Rhetorik* unterscheidet somit drei Überzeugungsfaktoren, die zur Qualität einer Rede beitragen: die Autorität des Redners, die Argumentation der Rede und die Emotionen, welche die Rede in der Hörerschaft auslöst. Verschiedenheit von Situation und Hörerschaft beeinflussen die Rede sehr stark. Seit Aristoteles unterscheidet die klassische Rhetorik drei Redegattungen: die forensische (vor dem Gericht), die beratende (in den politischen Versammlungen) und die anschauliche (bei Feiern).

In der hellenistischen Kultur hatte die Rhetorik einen enormen Einfluß. Aus diesem Grund benützt eine immer größere Zahl von Exegeten die klassische Literatur zur Rhetorik, um gewisse Aspekte der biblischen Schriften, besonders des Neuen Testaments, genauer analysieren zu können.

Andere Exegeten wiederum richten ihre Aufmerksamkeit auf die spezifischen Merkmale der *biblischen Literaturtradition*. Da diese in der semiti-

schen Kultur beheimatet ist, hat sie, wie die semitische Kultur ganz allgemein, eine betonte Vorliebe für symmetrische Kompositionen, die zwischen den verschiedenen Textelementen Verbindungen schaffen. Die Erforschung der vielfältigen Formen des Parallelismus und anderer semitischer Kompositionsweisen erlaubt es, die literarische Struktur der Texte besser zu erfassen und dadurch zu einem besseren Verständnis ihrer Botschaft zu gelangen.

Die „*Neue Rhetorik*“ geht von einem allgemeineren Standpunkt aus. Sie will nicht nur eine Art Inventar der Stilfiguren, der Redekunst und der Gattungen von Rede sein. Sie erforscht, warum dieser oder jener spezifische Sprachgebrauch hier oder dort wirksam ist und Überzeugung wecken kann. Sie will „realistisch“ sein, indem sie sich nicht einfach auf eine Formanalyse beschränkt. Sie widmet der Situation des Gesprächs die notwendige Beachtung. Sie erforscht Stil und Komposition als Mittel zu dem Zweck, die Hörerschaft zu beeinflussen. Zu diesem Zweck profitiert sie von den neueren Forschungsergebnissen gewisser Disziplinen wie Semiotik, Anthropologie und Soziologie.

Will man die „*Neue Rhetorik*“ auf die Bibel anwenden, so heißt dies, daß sie bis zum Kern der Sprache der Offenbarung als religiöse Sprache, die überzeugen soll, vordringen und ihre Wirkung im Kontext der sozialen Kommunikation bestimmen will.

Die rhetorischen Analysen verdienen hohe Beachtung, besonders in ihren jüngsten Ergebnissen, denn diese bereichern die kritische Erforschung der Texte. Sie beheben eine lange Vernachlässigung und lassen ursprüngliche Perspektiven hervortreten oder setzen sie neu ins Licht.

Die „*Neue Rhetorik*“ zieht zu Recht die Aufmerksamkeit auf die Überzeugungskraft der Sprache. Die Bibel ist nicht einfach eine Bekundung von Wahrheiten. Sie ist Botschaft und hat Kommunikationsfunktion in einem bestimmten Kontext. Dieser Botschaft liegt eine Argumentationsdynamik und eine rhetorische Strategie zugrunde.

Die rhetorischen Analysen haben jedoch auch ihre Grenzen. Sind sie rein deskriptiv, so haben ihre Ergebnisse oft nur stilistisches Interesse. Wegen ihrer Synchronie können sie nicht behaupten, eine unabhängige Methode darzustellen, die sich selbst genügt. Ihre Anwendung auf biblische Texte wirft Fragen auf: Gehörten die Verfasser dieser Texte einem hochkulti-

vierten Milieu an? Bis zu welchem Punkt benützten sie bei der Abfassung ihrer Texte die Rhetorikregeln? Welche Rhetorik ist für die Analyse solcher Texte geeigneter: die griechisch-lateinische oder die semitische? Ist man nicht versucht, gewissen biblischen Texten eine allzu entwickelte Rhetorik zuzuschreiben? Solche und andere Fragen wollen selbstverständlich vom Gebrauch solcher Analysen nicht abraten; sie wollen nur davor warnen, sich ihrer ohne Unterscheidung zu bedienen.

2. Die narrative Analyse

Die narrative Exegese bietet eine Verständnis- und Kommunikations-Methode für die biblische Botschaft, die deren Erzählungs- und Zeugnischarakter entspricht. Dieser Charakter ist eine Hauptform der Kommunikation zwischen Menschen und somit eine Charakteristik auch der Heiligen Schrift. In ihr legt das Alte Testament eine Heilsgeschichte dar, deren Erzählung sich auswirkt und zum Inhalt des Glaubensbekenntnisses, der Liturgie und der Katechese führt (vgl. *Ps* 78,3-4; *Ex* 12,24-27; *Dtn* 6,20-25; 26,5-11). Die Verkündigung des christlichen Kerygmas ihrerseits enthält die Erzählungsfolge von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, Geschehnisse, deren ausführliche Erzählung in den Evangelien enthalten ist. Auch die Katechese bietet sich in narrativer Form dar (vgl. *1 Kor* 11,23-25).

Was die narrativen Zugänge betrifft, ist es wichtig, analytische Methoden und theologische Reflexion zu unterscheiden.

Zahlreiche analytische Methoden werden heute verwendet. Die einen gehen von der Erforschung der narrativen Modelle der Vergangenheit aus. Die andern stützen sich auf aktuelle „Narratologien“, die gewisse Gemeinsamkeiten mit der Semiotik haben können. Die narrative Analyse widmet ihre Aufmerksamkeit besonders den Textelementen, auf denen der Spannungsbogen, die Charaktere und der Gesichtspunkt des Erzählers beruhen; sie erforscht die Art und Weise, wie eine Geschichte erzählt wird, um den Leser in „die Welt der Erzählung“ und ihr Wertsystem miteinzubeziehen.

Verschiedene Methoden unterscheiden zwischen „realem Autor“ und „implizitem Autor“, zwischen „realem Leser“ und „implizitem Leser“. Der „reale Autor“ ist derjenige, der die Erzählung verfaßt hat. Mit „im-

plizitem Autor“ bezeichnet man das Bild des Autors, so wie es der Text nach und nach durch die Lektüre erscheinen läßt (seine Kultur, sein Temperament, seine Tendenzen, sein Glaube usw.). Beim „realen Leser“ geht es um alle Personen, die Zugang zum Text haben, angefangen von den ersten Empfängern, die ihn gelesen oder gehört haben, bis zu den heutigen Lesern oder Hörern. Unter dem „impliziten Leser“ versteht man denjenigen, der vom Text vorausgesetzt oder produziert wird, der fähig ist, die notwendigen geistigen und affektiven Bewegungen zu vollziehen, um in die Welt der Erzählung einzutreten und so darauf zu antworten, wie es der reale Autor durch den impliziten Autor erstrebt.

Ein Text übt seinen Einfluß solange aus, als die realen Leser (z. B. wir, am Ende des 20. Jahrhunderts) sich mit dem impliziten Leser identifizieren können. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Exegese, diese Identifikation zu erleichtern.

Aus der narrativen Analyse entsteht eine neue Art und Weise, die Tragweite der Texte zu ermessen. Während die historisch-kritische Methode den Text eher als „Fenster“ sieht, das Beobachtungen zu einer gegebenen Epoche erlaubt (nicht nur zu den erzählten Einzelheiten, sondern auch zur Situation der Gemeinschaft, für welche die Erzählung bestimmt war), so hebt man nun hervor, daß der Text auch die Funktion eines „Spiegels“ hat, in dem Sinne, daß er ein bestimmtes Bild der Welt widerspiegelt – der „Welt der Erzählung“ –, das seinen Einfluß auf den Leser ausübt und ihn veranlaßt, bestimmte Werte anzunehmen.

Die *theologische Reflexion* hat sich mit dieser spezifisch literarischen Forschungsgattung verbunden, um den Einfluß der Erzählungsart – also des Zeugnisses – der Heiligen Schrift auf die Annahme des Glaubens zu bestimmen und von da aus eine Hermeneutik für das konkrete Leben und für die Pastoral abzuleiten. Das ist eine Reaktion auf die Reduktion des inspirierten Textes auf eine Reihe theologischer Thesen, die nach Kategorien und in einer Sprache formuliert sind, die nicht biblisch sind. Man erwartet von der narrativen Exegese, daß sie in neuen historischen Kontexten die Bedeutungs- und Kommunikationsformen des biblischen Erzählens transponiert, um so seine Wirkkraft für das Heil besser erfahren zu lassen. Es wird auf die Notwendigkeit Gewicht gelegt, „das Heil zu erzählen“ („informativer“ Aspekt der Erzählung) und es „im Blick auf das Heil zu erzählen“ („performativer“ Aspekt). Explizit oder implizit enthält

ja die biblische Erzählung tatsächlich einen existentiellen Anruf an den Leser.

Die narrative Analyse ist für die Exegese der Bibel offensichtlich von Nutzen, denn sie entspricht der narrativen Natur einer sehr großen Zahl biblischer Texte. Sie kann dazu beitragen, den oft mühsamen Übergang vom Sinn des Textes in seinem historischen Kontext – so wie die historisch-kritische Methode ihn zu definieren versucht – zur Bedeutsamkeit des Textes für den heutigen Leser zu erleichtern. Demgegenüber nimmt die Komplexität der Interpretationsprobleme mit der Unterscheidung von „realem Autor“ und „implizitem Autor“ zu.

Was die Bibel betrifft, kann sich die narrative Analyse nicht damit begnügen, dieser irgendeine vorfabrizierte Modelle überzustülpen. Die Analyse muß sich bemühen, der Eigenart der Bibel Rechnung zu tragen. Der synchrone Zugang zu den Texten muß durch diachrone Forschungen ergänzt werden. Ferner muß sie sich vor der möglichen Tendenz hüten, jede systematisierende, lehrhaft formulierte Interpretation der in der Bibel enthaltenen Erzählungen auszuschließen. Sie würde dadurch in Widerspruch treten zur biblischen Tradition, die solche lehrhaften Texte enthält, und zur kirchlichen Tradition, die auf diesem Weg weitergegangen ist. Und schließlich darf man die existentielle subjektive Wirksamkeit des auf narrative Weise übermittelten Wortes Gottes nicht als ausreichendes Kriterium für allein wahre Interpretation betrachten.

3. Die semiotische Analyse

Unter den sogenannten synchronen Methoden, d.h. den Methoden, die sich auf die Erforschung des biblischen Textes konzentrieren, so wie er sich in seiner Endfassung darbietet, finden wir die semiotische Analyse, die sich in den letzten zwanzig Jahren in gewissen Kreisen sehr stark entwickelt hat. Diese Methode, die zuerst mit dem allgemeinen Begriff „Strukturalismus“ bezeichnet wurde, hat zu ihrem Ahnen den schweizerischen Linguisten Ferdinand de Saussure. Dieser hat zu Beginn dieses Jahrhunderts eine Theorie ausgearbeitet, nach der jede Sprache ein System von Beziehungen ist, das bestimmten Regeln gehorcht. Linguisten und Literaturwissenschaftler nahmen entscheidend Einfluß auf die Entwicklung der Methode. Die Mehrheit der Bibliker, die die Semiotik für die Erforschung der Bibel benützen, beruft sich auf Algirdas J. Greimas

und die Pariser Schule, deren Gründer er ist. Ähnliche Methoden oder Zugänge, die auf der modernen Linguistik gründen, entwickelten sich aber auch anderswo. Wir wollen hier als ein Beispiel kurz die Methode Greimas' vorstellen und analysieren.

Die Semiotik ruht auf drei Hauptprinzipien oder Hauptvoraussetzungen:

Das Immanenzprinzip: jeder Text formt eine Bedeutungseinheit; die Analyse betrachtet den ganzen Text, doch nur den Text; sie stützt sich auf keine „äußeren“ Gegebenheiten wie z. B. Verfasser, Empfänger, erzählte Ereignisse oder Redaktionsgeschichte.

Das Prinzip der Sinnstruktur: einen Sinn gibt es nur durch und in der Beziehung, besonders in der Beziehung der Differenzen zueinander; die Analyse eines Textes besteht somit darin, das Netz der Beziehungen zwischen den Elementen zu ermitteln (Oppositionen, Identifikationen), woraus sich dann der Sinn des Textes ergibt.

Das Prinzip der Textgrammatik: jeder Text benützt eine Grammatik, d. h. eine gewisse Anzahl von Regeln oder Strukturen; in einer Einheit von Sätzen, die man Rede nennt, gibt es verschiedene Ebenen, von denen jede ihre eigene Grammatik hat.

Der Gesamthalt eines Textes kann auf drei Ebenen analysiert werden:

Narrative Ebene: In einem Text werden die Veränderungen erforscht, die zwischen der Anfangs- und der Schlußsituation stattgefunden haben. Innerhalb eines narrativen Bogens sucht die Analyse die verschiedenen Phasen herauszuarbeiten, die miteinander logisch verbunden sind und zur Transformation geführt haben. In jeder dieser Phasen präzisiert man die Beziehungen zwischen den „Rollen“, die von „Aktanten“ ausgeführt werden, die die Situationen definieren und die Transformation herbeiführen.

Diskursive Ebene: Die Analyse besteht in drei Arbeitsgängen: (a) die Figuren, d. h. die Bedeutungselemente eines Textes (handelnde Personen, Zeit und Ort) werden bestimmt und klassifiziert; (b) die Bahn, die jede Figur eines Textes durchläuft, wird bestimmt, um festzustellen, in welcher Weise dieser Text sie benützt; (c) die thematischen Werte der Figuren werden untersucht; diese Untersuchung besteht in der Beantwortung der

Frage, „in wessen Namen“ (=Wert) die Personen in einem gegebenen Text gerade diese Entwicklung durchlaufen.

Logisch-semantische Ebene: Diese ist die tiefste Ebene. Sie ist auch die abstrakteste. Sie beruht auf dem Postulat, daß jeder Rede und ihrer narrativen und diskursiven Gestaltung logische Formen und Formen des Bedeutens zugrunde liegen. Auf dieser Ebene besteht die Analyse darin, die Logik zu präzisieren, die den grundlegenden Gliederungen des erzählerischen und figurativen Bogens eines Textes innewohnt. Zu diesem Zweck wird oft ein Instrument verwendet, das man „semiotisches Viereck“ („carré sémiotique“) nennt; es benützt die Beziehungen zwischen zwei „gegensätzlichen“ und zwei „sich widersprechenden“ Ausdrücken (z. B. weiß und schwarz; weiß und nicht-weiß, schwarz und nicht-schwarz).

Die Theoretiker bauen die semiotische Methode immer weiter aus. Die gegenwärtigen Forschungen beziehen sich namentlich auf die „Ausdrucksweise“ („Enonciation“) und auf die „Intertextualität“. Zuerst wurde diese Methode auf die erzählenden Texte der Heiligen Schrift angewendet, da sich diese besser dazu eignen. Doch überträgt man sie immer mehr auch auf andere Gattungen biblischer Darstellung.

Diese sehr geraffte Beschreibung der Semiotik und vor allem die Darstellung ihrer Voraussetzungen lassen den Gewinn und die Grenzen dieser Methode bereits erahnen. Indem sie vermehrt darauf aufmerksam macht, daß jeder biblische Text ein kohärentes Ganzes ist, das bestimmten linguistischen Gesetzen gehorcht, trägt die Semiotik zu unserem Verständnis der Bibel, dem Wort Gottes in menschlicher Sprache bei.

Die Semiotik kann zur Erforschung der Bibel nur dann gebraucht werden, wenn man diese Methode der Analyse von gewissen in der strukturalistischen Philosophie entwickelten Voraussetzungen frei macht, d. h. wenn man sie von der Negierung des erzählenden Subjekts und des außer-textlichen Bezugs löst. Die Bibel ist ein Wort über die Wirklichkeit. Gott hat es in einer Geschichte gesprochen. In ihr wendet er sich auch heute noch an uns durch die Vermittlung von menschlichen Verfassern. Der semiotische Zugang muß für die Geschichte offen sein: zuerst für die Geschichte der Akteure der Texte, dann für die der Textverfasser und für die ihrer Leser. Bei denjenigen, die die semiotische Analyse verwenden, ist das Risiko groß, sich mit einer formellen Erforschung des Inhaltes zu begnügen und so an der Botschaft der Texte vorbeizugehen.

Wenn die semiotische Analyse sich nicht in den Labyrinthen einer komplizierten Sprache verliert, wenn sie in einfacher Sprache in ihren Hauptelementen dargelegt wird, kann sie in uns Christen das berechtigte Bedürfnis wecken, den biblischen Text zu studieren und seine Sinndimensionen zu entdecken, auch wenn wir nicht im Besitz aller historischer Kenntnisse sind, die sich auf den Text und seine sozio-kulturelle Welt beziehen. So kann sich diese Methode selbst in der Seelsorge, besonders für eine Aneignung der Heiligen Schrift in nicht spezialisierten Kreisen⁶, als nützlich erweisen.

C. Auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift

Obschon sich die oben dargestellten literarischen Methoden von der historisch-kritischen Methode durch größere Gewichtung der inneren Einheit der erforschten Texte unterscheiden, genügen sie allein für die Interpretation der Bibel nicht, da sie jeden Text isoliert für sich untersuchen. Die Bibel ist aber nicht einfach eine Sammlung von Texten ohne Beziehungen untereinander. Sie ist vielmehr eine Einheit von Zeugnissen einer einzigen großen Tradition. Um ihrem Forschungsgegenstand zu entsprechen, muß die biblische Exegese dieser Tatsache Rechnung tragen. Mehrere moderne Zugänge zur Heiligen Schrift werden in dieser Perspektive verständlich.

1. Kanonischer Zugang („Kanonkritik“)

Der „kanonische“ Zugang entstand vor ca. zwanzig Jahren in den USA. Nachdem festgestellt worden ist, daß es der historisch-kritischen Methode manchmal schwerfällt, theologisch relevante Ergebnisse zu erzielen, möchte der „kanonische“ Zugang eine theologische Interpretationsmethode anwenden, die sich explizit im Rahmen des Glaubens bewegt: sie stützt sich auf die Bibel als Ganzes.

Jeder biblische Text wird demgemäß im Lichte des Kanons der Heiligen Schrift interpretiert, d. h. im Licht der Bibel als Weisung für den Glauben

⁶ Kreise ohne besondere Fachkenntnisse.

einer Gemeinschaft von Gläubigen. Die Methode sucht jeden Text innerhalb des einzigen Planes Gottes zu situieren, um eine Aktualisierung der Heiligen Schrift für unsere Zeit anzustreben. Dadurch soll die historisch-kritische Methode nicht ersetzt, sondern ergänzt werden.

Es wurden zwei verschiedene Gesichtspunkte vorgeschlagen:

Brevard S. Childs konzentriert sein Interesse auf die kanonische Endform des Textes (Buch oder Sammlung von Büchern), die Form, die von der Gemeinschaft als die Autorität angenommen wird, die ihren Glauben ausdrückt und ihr Leben lenkt.

James A. Sanders seinerseits schenkt seine Aufmerksamkeit mehr dem „kanonischen Vorgang“ – der progressiven Entwicklung der von der Glaubensgemeinschaft als normativ anerkannten Schriften – als der stabilisierten Endform des Textes. Die kritische Erforschung dieses Vorganges versucht herauszufinden, auf welche Weise die alten Traditionen in einem anderen Kontext neu gebraucht wurden, bevor sie ein Ganzes bildeten, das dauerhaft und anpassungsfähig zugleich ist, kohärent und verschiedenartige Elemente umfassend, ein Ganzes, aus dem die Glaubensgemeinschaft ihre Identität schöpfen kann. Bei diesem Prozeß wurden, und werden auch heute noch nach der Fixierung des Kanons, hermeneutische Methoden angewendet; sie gleichen oft der Art des Midrasch und dienen der Aktualisierung des biblischen Textes. Indem sie sich auf eine Interpretation berufen, die es sich zur Aufgabe macht, die Tradition zu aktualisieren, begünstigen sie eine fortwährende Interaktion zwischen der Gemeinschaft und ihren heiligen Schriften.

Der kanonische Zugang reagiert zu Recht gegen eine Überbewertung dessen, was als originell und ursprünglich angesehen wird, als ob dies allein authentisch wäre. Die inspirierte Schrift ist jedoch in Wirklichkeit jene Heilige Schrift, die von der Kirche als ihre Glaubensregel anerkannt wurde.⁷ In dieser Hinsicht kann man das Gewicht entweder auf die Endgestalt legen, in der sich heute jedes Buch der Bibel befindet, oder auf die Gesamtheit, die den Kanon bildet. Ein Buch wird nur im Lichte des ganzen Kanons zum „biblischen Buch“.

⁷ Diese Aussage darf freilich nicht im Sinne einer „inspiratio consequens“ mißverstanden werden.

Die Glaubensgemeinschaft ist unzweifelhaft der angemessene Kontext für die Interpretation der kanonischen Texte. In ihr bereichern der Glaube und der Heilige Geist die Exegese. Die kirchliche Autorität, die im Dienste der Gemeinschaft steht, muß darüber wachen, daß die Interpretation der großen Tradition, aus der die Texte hervorgingen, treu bleibt (vgl. *Dei Verbum*, 10).

Der kanonische Zugang wirft verschiedene Probleme auf, besonders wenn er versucht, den „kanonischen Vorgang“ zu definieren. Von wann an kann man einen Text als „kanonisch“ betrachten? Es läßt sich die Position vertreten, dies sei von dem Zeitpunkt an der Fall, an dem eine Gemeinschaft dem Text normative Autorität zuerkennt; dies kann sogar vor der definitiven Festlegung dieses Textes geschehen. Von einer „kanonischen“ Hermeneutik spricht man, wenn die Wiederholung der Traditionen, trotz neuen religiösen, kulturellen, theologischen Bedingungen in sich verändernden Situationen, die Identität der Botschaft aufrechterhält. Doch stellt sich die Frage: Soll der Interpretationsprozeß, der zur Bildung des Kanons geführt hat, auch heute noch als Interpretationsregel für die Heilige Schrift gelten?

Andererseits verursachen die komplexen Beziehungen zwischen dem jüdischen und dem christlichen Kanon der heiligen Schriften zahlreiche Interpretationsprobleme. Die christliche Kirche hat als „Altes Testament“ die Schriften übernommen, die in der jüdisch-hellenistischen Gemeinschaft maßgebend waren; darunter finden sich solche, die nicht oder in anderer Form in der hebräischen Bibel enthalten sind. Das *Corpus* der Texte ist somit verschieden. Aus diesem Grund kann die kanonische Interpretation beider „Schriften“ nicht identisch sein, da ja jeder Text in seiner Beziehung zum ganzen *Corpus* gelesen werden muß. Vor allem aber liest die Kirche das Alte Testament im Lichte des österlichen Geschehens – Tod und Auferstehung Jesu Christi. Das führte zu etwas grundlegend Neuem und verleiht den heiligen Schriften mit souveräner Autorität einen entscheidenden und definitiven Sinn (vgl. *Dei Verbum*, 4). Diese neue Sinnbestimmung gehört voll und ganz zum christlichen Glaubensgut. Trotzdem darf sie deshalb der älteren, kanonischen Interpretation, die dem christlichen Osterglauben vorausging, nicht jede Bedeutung absprechen. Denn jede Phase der Heilsgeschichte muß auch in ihrem Eigenwert geachtet werden. Das Alte Testament seines Sinnes zu entleeren, hieße das Neue Testament von seinen geschichtlichen Wurzeln abschneiden.

2. Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition

Das Alte Testament erhielt seine Endgestalt im Judentum der letzten vier oder fünf Jahrhunderte, die der christlichen Zeitrechnung vorausgingen. Dieses Judentum war das Ursprungsmilieu des Neuen Testaments und der entstehenden Kirche. Zahlreiche Studien der alten jüdischen Geschichte und namentlich die Forschungen, zu denen die Entdeckungen von Qumran Anlaß gaben, haben die Komplexität der jüdischen Welt dieser Zeit, sei es im Land Israel oder in der Diaspora, ins Licht gestellt.

Die Interpretation der Heiligen Schrift begann in diesem Milieu. Eines der ältesten Zeugnisse der jüdischen Interpretation der Bibel ist die antike griechische Übersetzung, die Septuaginta. Die aramäischen Targumim stellen ein anderes Zeugnis des gleichen Bemühens dar, das sich bis heute fortsetzt. Das Judentum hat eine außergewöhnliche Summe von gelehrten Mitteln im Dienst der Erhaltung des Textes des Alten Testaments und der Sinnerklärung der biblischen Texte hervorgebracht. Zu allen Zeiten haben die besten christlichen Exegeten, seit Origenes und Hieronymus versucht, die jüdische biblische Gelehrsamkeit für ein besseres Verständnis der Heiligen Schrift zu nutzen. Zahlreiche moderne Exegeten folgen diesem Beispiel.

Im besonderen erlauben uns die alten jüdischen Traditionen, die Septuaginta besser kennenzulernen, eine jüdische Bibel in griechischer Sprache, die den ersten Teil der christlichen Bibel zumindest während der ersten vier Jahrhunderten der Kirche bildete, was im Orient bis heute der Fall ist. Die reiche und mannigfaltige jüdische, außerkanonische Literatur, die man apokryph oder zwischentestamentlich nennt, ist eine wichtige Quelle für die Interpretation des Neuen Testaments. Die verschiedenen exegetischen Vorgehensweisen, die im Judentum der verschiedenen Richtungen praktiziert wurden, lassen sich im Alten Testament selber wiederfinden, z. B. in den Chronikbüchern in ihrem Verhältnis zu den Königsbüchern, und im Neuen Testament, z. B. in gewissen exegetischen Beweisführungen bei Paulus. Die Vielfalt der Formen (Parabeln, Allegorien, Antihologien und Centos, „relectures“,⁸ *pescher*, Verbindung von weit auseinanderliegenden Texten, Psalmen und Hymnen, Visionen, Offenbarungen

⁸ Centos sind Zitatmosaikern aus antiken Dichtern. Unter „relecture“ versteht man eine umgestaltende und akzentuierende Wiederaufnahme.

und Träume, weisheitliche Kompositionen usw.) ist dem Alten und Neuen Testament gemeinsam, so wie auch der Literatur aller jüdischen Kreise vor und nach der Zeit Jesu. Die Targumim und die Midraschim repräsentieren die Homiletik und die biblische Interpretation breiter Kreise des Judentums der ersten Jahrhunderte.

Zahlreiche Exegeten des Alten Testaments wenden sich außerdem an jüdische Kommentatoren, Grammatiker und Lexikographen des Mittelalters oder der neueren Zeit, um zum besseren Verständnis unklarer Abschnitte oder seltener oder nur einmal vorkommender Wörter zu gelangen. Weit mehr als früher bezieht man sich heute in der exegetischen Diskussion auf solche jüdische Werke.

Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente, jedoch unter der Bedingung, daß dieses Wissen sachgerecht eingesetzt wird. Das alte Judentum war sehr mannigfaltig. Die pharisäische Form, die später im Rabbinismus weiterlebte, ist nicht die einzige Form. Die alten jüdischen Texte verteilen sich auf mehrere Jahrhunderte, und es ist wichtig, sie chronologisch einzuordnen, bevor man sie miteinander vergleicht. Vor allem ist der Gesamtrahmen der jüdischen und der christlichen Gemeinschaft grundlegend verschieden: auf jüdischer Seite geht es, wenn auch in mannigfaltigen Formen, um eine Religion, die ein Volk und eine Lebenspraxis auf der Basis einer geoffenbarten Schrift und einer mündlichen Tradition bestimmt, während auf christlicher Seite der Glaube an den gestorbenen, auferstandenen und nun lebendigen Herrn Jesus, den Messias und Sohn Gottes, Fundament der Gemeinschaft ist. Diese zwei Ausgangspunkte schaffen für die Interpretation der heiligen Schriften zwei Kontexte, die trotz vieler Kontakte und Ähnlichkeiten radikal verschieden sind.

3. Der Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes

Dieser Zugang beruht auf zwei Grundtatsachen: a) ein Text wird nur dann zum literarischen Werk, wenn er Leser findet, die ihn lebendig werden lassen, indem sie ihn sich zu eigen machen; b) diese Aneignung des Textes, die individuell oder gesellschaftlich und in verschiedenen Bereichen (Literatur, Kunst, Theologie, Aszetik und Mystik) stattfinden kann, trägt zum besseren Verständnis des Textes selbst bei.

Dieser Zugang zum Text entfaltete sich hauptsächlich zwischen 1960 und 1970 in den Literaturwissenschaften, obwohl man ihn auch schon in der Antike kannte. Damals begann sich die Literaturkritik intensiv für die Beziehung zwischen Text und Leserschaft zu interessieren. Die biblische Exegese profitierte von dieser Forschung, dies um so mehr, als die philosophische Hermeneutik ihrerseits die notwendige Distanz zwischen Werk und Autor, wie zwischen Werk und Lesern betonte. Deshalb begann man, in der Interpretationsarbeit die Geschichte der Wirkung eines Buches oder eines Abschnittes der Heiligen Schrift zu beachten (Wirkungsgeschichte oder Rezeptionsgeschichte). Man bemüht sich, den Entwicklungsverlauf der Interpretation im Rahmen der Funktion der sich wandelnden Situation der Leser zu verfolgen und die Bedeutung der Tradition und ihrer Funktion für das Verständnis der biblischen Texte zu bestimmen.

In der Begegnung des Textes mit den Lesern entsteht eine Dynamik; denn der Text besitzt eine Ausstrahlung und löst Reaktionen aus. Er läßt einen Ruf erklingen, der von den Lesern, sei es einzeln oder gemeinsam, gehört wird. Leser und Leserin sind übrigens nie isolierte Individuen. Sie gehören zu einem sozialen Raum und befinden sich innerhalb einer Tradition. Sie gehen den Text mit ihren Fragen an, wählen aus, schlagen eine Auslegung vor und können schließlich ein neues Werk schaffen oder Initiativen ergreifen, die ihnen direkt von ihrer Lektüre der Heiligen Schrift eingegeben werden.

Beispiele für diesen Zugang sind bereits zahlreich. Die Geschichte der Auslegung des „Hohenliedes“ ist dafür ein besonders deutliches Zeugnis. Sie zeigt, wie dieses Buch in der Zeit der Kirchenväter, im lateinisch-monastischen Milieu des Mittelalters oder in der Mystik wie beim hl. Johannes vom Kreuz aufgenommen wurde. Sie erlaubt daher, alle Sinndimensionen dieser Dichtung besser zu erfassen. Auf gleiche Weise ist es im Neuen Testament möglich und nützlich, den Sinn einer Perikope (z. B. der reiche junge Mann in *Mt* 19,16-26 par.) im Lichte der im Lauf der Kirchengeschichte durch sie ausgelösten Impulse zu interpretieren.

Doch die Geschichte zeigt auch die Existenz von falschen und einseitigen Tendenzen der Interpretation, die unheilvolle Auswirkungen hatten, z. B. wenn sie zum Antisemitismus oder zu anderen Rassendiskriminierungen oder etwa zu millenaristischen Illusionen führten. Daraus wird ersichtlich, daß dieser Zugang allein für die Interpretation nicht genügen kann. Eine Differenzierung ist notwendig. Man muß sich davor hüten, den einen

oder ändern Zeitpunkt der Wirkungsgeschichte eines Textes zu privilegieren, um ihn zur einzigen Interpretations-Regel dieses Textes zu erheben.

D. Zugänge über Humanwissenschaften

Um sich mitzuteilen, hat das Wort Gottes im konkreten Leben eines Volkes Wurzeln gefaßt (vgl. *Sir* 24,12). Es bahnte sich einen Weg durch die psychologischen Bedingungen der biblischen Verfasser hindurch. Deshalb können die Humanwissenschaften – besonders die Soziologie, Anthropologie und Psychologie – zu einem besseren Verständnis gewisser Aspekte der Texte vieles beitragen. Es muß jedoch beachtet werden, daß es verschiedene Schulen mit beträchtlichen Divergenzen bezüglich der Natur dieser Wissenschaften gibt. Trotzdem haben tatsächlich zahlreiche Exegeten aus den neuesten Forschungen auf diesen Gebieten Gewinn gezogen.

1. Soziologischer Zugang

Religiöse Texte stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zu den Gesellschaften, in denen sie entstehen. Diese Feststellung gilt zweifellos auch für die biblischen Texte. Folglich benötigt die kritische Erforschung der Bibel eine möglichst genaue Kenntnis des für die verschiedenen Milieus charakteristischen sozialen Verhaltens, in denen die biblischen Traditionen entstanden sind. Diese sozio-historische Information muß durch eine korrekte soziologische Erklärung ergänzt werden, die im Einzelfall die Bedeutung der sozialen Existenzbedingungen wissenschaftlich auswertet.

Die soziologische Betrachtungsweise hat schon seit langem Einzug in die Geschichte der Exegese gehalten. Davon zeugt die Aufmerksamkeit, die die Formgeschichte dem Entstehungsmilieu („Sitz im Leben“) der Texte geschenkt hat: allgemein wird anerkannt, daß die biblischen Traditionen die Charakteristika ihrer sozialgeschichtlichen Überlieferungsmilieus widerspiegeln. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erforschte die „Chicago-Schule“ die sozio-historische Situation der Urchristenheit und gab dadurch der historischen Kritik einen starken Impuls. Seit den letzten zwan-

zig Jahren (1970-1990) gehört der soziologische Zugang zu den biblischen Texten voll und ganz zur exegetischen Forschung.

Zahlreich sind die Fragen, die sich von daher für die Exegese des Alten Testaments stellen. So muß man sich zum Beispiel fragen, welche verschiedenen sozialen und religiösen Organisationsformen Israel im Verlaufe seiner Geschichte kannte. Reicht das ethnologische Modell einer akephalen segmentären Gesellschaft als Ausgangsbasis für die Beschreibung der vorstaatlichen Epoche Israels aus? Wie gelangte man von einem losen Sippenverband zu einem monarchisch organisierten Staat und von da zu einem Gemeinwesen, das seine Einheit allein aus Religion und Abstammung erhält? Welche wirtschaftlichen, militärischen und sonstigen Veränderungen wurden in der Struktur der Gesellschaft durch die Bewegung der politischen und religiösen Zentralisation bewirkt, die zur Monarchie führte? Trägt die Erforschung der Verhaltensnormen im Alten Orient und in Israel nicht wirksamer zum Verständnis des Dekalogs bei als die rein literarischen Rekonstruktionsversuche eines postulierten Urtextes?⁹

Für die Exegese des Neuen Testamentes stellen sich natürlich andere Fragen. Man muß sich zum Beispiel fragen: Welcher Wert ist der Theorie einer Charismatikergruppe, die ohne festen Wohnsitz, ohne Familie und ohne Habe umhergezogen ist, beizumessen, um die vorösterliche Lebensform Jesu und seiner Jünger zu erklären? Besteht eine Kontinuität zwischen der radikalen Loslösung¹⁰, wie sie von Jesus geübt wurde und zu der er die Jünger in seiner Nachfolge aufrief, und der Haltung der christlichen, nachösterlichen Bewegung in den verschiedensten Milieus der Urkirche? Was wissen wir von der sozialen Struktur der paulinischen Gemeinden im Rahmen der von Fall zu Fall in Frage kommenden entsprechenden städtischen Kultur?

Im allgemeinen hat der soziologische Zugang für die exegetische Arbeit viele positive Aspekte; insbesondere wird sie dadurch offener. Für die historische Kritik ist es unerlässlich, die soziologischen Gegebenheiten zu kennen. Diese tragen dazu bei, die wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Situation der biblischen Welt verständlich zu machen. Die dem Exegeten

⁹ „Urtext“ im Sinne von „Urform“.

¹⁰ Von Familie und Besitz.

gestellte Aufgabe, das Glaubenszeugnis der apostolischen Kirche adäquat zu erfassen, kann ohne die exakte wissenschaftliche Erforschung der engen Zusammenhänge der neutestamentlichen Texte mit dem sozialen Kontext der Urkirche nicht erfüllt werden. Die Anwendung von soziologischen Modellen eröffnet dem Bibliker viele neue Möglichkeiten, die damaligen geschichtlichen Verhältnisse zu erforschen, doch müssen diese Modelle selbstverständlich der zu untersuchenden Realität angepaßt werden.

Wir müssen indes auch auf einige Risiken hinweisen, die der soziologische Zugang für die Exegese mit sich bringt. Die Arbeit der Soziologie besteht darin, lebende Gesellschaften zu erforschen. So wäre es in der Tat nicht erstaunlich, daß Schwierigkeiten auftauchen, wenn man diese Methoden auf längst vergangene soziale Verhältnisse anwenden will. Die biblischen und außerbiblischen Texte stellen nicht ohne weiteres eine genügend große Dokumentation dar, um eine Gesamtübersicht der damaligen Gesellschaft zu bieten. Die soziologische Methode hat außerdem gelegentlich die Tendenz, den wirtschaftlichen und institutionellen Aspekten der menschlichen Existenz ein größeres Gewicht zuzuerkennen als ihren persönlichen und religiösen Dimensionen.

2. Zugang über die Kulturanthropologie

Der Zugang zu den biblischen Texten, der sich auf die Forschungen der Kulturanthropologie stützt, steht in enger Beziehung mit dem soziologischen Zugang. Der Unterschied zwischen diesen beiden Zugängen liegt gleichzeitig auf der Ebene der Sensibilität, der Methode und der Realitätsaspekte, die hier die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Während der soziologische Zugang – wie wir eben sahen – vor allem die wirtschaftlichen und institutionellen Aspekte analysiert, interessiert sich der anthropologische Zugang an einer Vielzahl anderer Aspekte, die sich in Sprache, Kunst, Religion widerspiegeln, aber auch in Kleidung, Schmuck, Festen, Tänzern, Mythen, Legenden und allem, was zur Ethnologie gehört.

Im allgemeinen versucht die Kulturanthropologie die Charakteristika der verschiedenen Menschentypen in ihrem sozialen Umfeld zu definieren – z. B. des Menschen des Mittelmeerraums – mit allen Untersuchungen ihres ländlichen oder städtischen Milieus, der von der Gesellschaft anerkannten Werte (Ehre und Unehre, Verschwiegenheit, Treue, Tradition, Art der Erziehung, Schulen), der Art und Weise, wie die soziale Kontrolle

ausgeübt wird, der Vorstellungen über Familie, Haus, Verwandtschaft, Stellung der Frau, der institutionellen Binome wie Patron – Klient, Eigentümer – Mieter, Wohltäter – Empfänger, freier Mensch – Sklave, ferner der Begriffe heilig und profan, der Tabus, der Initiationsrituale, der Magie, des Ursprungs der natürlichen Produktionsmittel, der Gewalt, der Information usw.

Auf der Basis dieser verschiedenen Elemente werden Typologien und „Modelle“ erstellt, die in mehreren Kulturen vorkommen.

Diese Forschungsrichtung kann natürlich für die Interpretation der biblischen Texte nützlich sein. Sie wird hauptsächlich für die Erforschung der Verwandtschaftsbegriffe im Alten Testament gebraucht, für die Stellung der Frau in der israelitischen Gesellschaft, für den Einfluß von Agrarriten usw. In Texten, die die Lehre Jesu wiedergeben, z. B. die Gleichnisse, können viele Einzelzüge durch diese Methode erhellt werden. Das Gleiche gilt für solche Grundbegriffe wie „Reich Gottes“ oder für die Art, die Zeit in der Heilsgeschichte zu verstehen, sowie für die Prozesse der Gemeindebildung in der Urkirche. Dieser Zugang erlaubt eine bessere Unterscheidung zwischen bleibenden Elementen der biblischen Botschaft, die in der menschlichen Natur begründet sind, und kontingenten Prägungen, die von besonderen Kulturen herrühren. Allerdings ist dieser Zugang ebenso wie andere besondere Zugänge allein nicht in der Lage, den spezifischen Beitrag der Offenbarung zu erfassen. Dies darf man bei der Beurteilung der Bedeutung seiner Ergebnisse nicht aus dem Auge verlieren.

3. Psychologische und psychoanalytische Zugänge

Psychologie und Theologie haben den gemeinsamen Dialog nie abgebrochen. Die moderne Ausweitung der psychologischen Forschung auf die dynamischen Strukturen des Unbewußten hat zu neuen Interpretationsversuchen alter Texte geführt, so auch der Bibel. Ganze Werke wurden der psychoanalytischen Deutung der biblischen Texte gewidmet. Lebhaftige Diskussionen folgten darauf: wie weit und unter welchen Bedingungen können psychologische und psychoanalytische Forschungen zu einem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift beitragen?

Die psychologischen und psychoanalytischen Forschungen tragen zur Bereicherung der biblischen Exegese bei, denn dank ihnen können Bibeltex-

te als Lebenserfahrungen und Verhaltensmuster verstanden werden. Man weiß, daß Religion immer in einem Dialog- und Spannungsverhältnis zum Unbewußten steht. Sie trägt in beachtlichem Maße zur richtigen Orientierung der menschlichen Triebe bei. Die Dimensionen, die die historische Kritik methodisch erforscht, sind durch die Analyse der verschiedenen Realitätsebenen, die in den Texten ausgesprochen werden, zu ergänzen. Die Psychologie und die Psychoanalyse bemühen sich, in diese Richtung zu gehen. Sie öffnen einem multidimensionalen Verständnis der Heiligen Schrift den Weg und helfen so, die menschliche Sprache der Offenbarung aufzuschlüsseln.

Die Psychologie und in ihrer Weise auch die Psychoanalyse haben im besonderen ein neues Symbolverständnis gebracht. Die symbolische Sprache erlaubt es, Sphären der religiösen Erfahrung auszudrücken, die dem rein begrifflichen Denken nicht zugänglich, für die Frage nach der Wahrheit aber wertvoll sind. Interdisziplinäre Forschung, die von Exegeten und Psychologen oder Psychoanalytikern gemeinsam durchgeführt wird, bringt deshalb echte Vorteile mit sich, die objektiv begründet sind und sich in der Pastoral bewähren.

Zahlreiche Beispiele können aufgeführt werden, die die Notwendigkeit gemeinsamer Bemühung der Exegeten und Psychologen zeigen, so z. B. wenn es darum geht, den Sinn der kultischen Riten, der Opfer, der Tabus zu erhellen, die bildliche Sprache der Bibel zu entschlüsseln, die metaphorische Tragweite der Wundererzählungen, die Triebkräfte des in den apokalyptischen Visionen und Auditionen sich abspielenden Dramas zu bestimmen. Es geht nicht einfach darum, die symbolische Sprache der Bibel zu beschreiben, sondern auf ihren Offenbarungs- und Aufrufs-Charakter einzugehen: in ihr tritt die numinose Realität Gottes in Kontakt mit dem Menschen .

Selbstverständlich muß der Dialog zwischen Exegese und Psychologie oder Psychoanalyse im Hinblick auf ein besseres Verständnis der Bibel kritisch sein und die jeder Disziplin eigenen Grenzen beachten. Eine atheistische Psychologie oder Psychoanalyse wäre naturgemäß nicht in der Lage, Glaubenswirklichkeiten adäquat zu verstehen. Psychologie und Psychoanalyse sind sicher von Nutzen, wenn es darum geht, das Ausmaß menschlicher Verantwortung zu bestimmen; sie dürfen aber nicht die Wirklichkeit von Sünde und Heil in Frage stellen. Man muß sich außerdem davor hüten, spontane Religiosität mit der biblischen Offenbarung zu

verwechseln oder den geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft anzutasten, der ihr den Wert eines einmaligen Ereignisses verleiht.

Außerdem muß man beachten, daß man nicht einfach von „psychoanalytischer Exegese“ sprechen kann, als ob es nur *eine* gäbe. In Wirklichkeit gibt es je nach den verschiedenen Schulen und Richtungen der Psychologie eine große Zahl von Erkenntnissen, die dazu dienen können, das menschliche und theologische Verständnis der Bibel zu vertiefen. Es ist keineswegs von Vorteil für die gemeinsame Aufgabe, wenn man gewisse Positionen der verschiedenen Schulen verabsolutiert, im Gegenteil, es schadet ihr eher.

Die Humanwissenschaften beschränken sich nicht auf die Soziologie, Kulturanthropologie und Psychologie. Auch andere Forschungsrichtungen können für die Bibelauslegung nützlich sein. In all diesen Bereichen muß man die gegenseitigen Kompetenzen respektieren und zur Kenntnis nehmen, daß nur selten die gleiche Person zugleich in der Exegese und einer Humanwissenschaft qualifiziert ist.

E. Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift

Die Auslegung eines Textes hängt immer von der Mentalität und der Situation seiner Leser ab. Diese wenden gewissen Aspekten besondere Aufmerksamkeit zu und vernachlässigen unbewußt andere. Es ist deshalb unvermeidlich, daß die Exegeten in ihrer Arbeit unter dem Einfluß aktueller Denkströmungen neue Gesichtspunkte entdecken, die vorher nicht genügend wahrgenommen wurden. Dies verlangt jedoch kritisches Unterscheidungsvermögen. Heute sind es besonders die Befreiungsbewegungen und der Feminismus, die auf die größte Beachtung stoßen.

1. Der Zugang zur Heiligen Schrift im Umfeld von Befreiung

Die Befreiungstheologie ist ein komplexes Phänomen, das man nicht ungehörig vereinfachen darf. Als theologische Bewegung konsolidierte sie sich in den siebziger Jahren. Zusammen mit den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten der lateinamerikanischen Länder waren es zwei große kirchliche Ereignisse, die sie hervorbrachten: das 2. Vatikanische Konzil mit seinem ausgesprochenen Willen zum *aggiornamento*

namento und zur Ausrichtung der kirchlichen Seelsorge auf die Bedürfnisse der heutigen Welt; die 2. Vollversammlung des CELAM 1968 in Medellin, die die Lehre des Konzils den Bedürfnissen Lateinamerikas anpaßte. Diese Bewegung hat sich dann in anderen Ländern und Erdteilen verbreitet (Afrika, Asien, farbige Bevölkerung der USA).

Es ist schwierig zu sagen, ob es „eine“ Befreiungstheologie gibt und welches ihre Methode ist. Es ist ebenso schwierig, adäquat zu beschreiben, wie sie die Bibel liest und so ihren Beitrag und ihre Grenzen herauszuarbeiten. Man kann sagen, daß es sich nicht um eine besondere Methode handelt. Sie liest die Heilige Schrift von eigenen sozio-kulturellen und politischen Standpunkten aus und bezieht sie auf die konkreten Bedürfnisse des Volkes, das ja in der Bibel Nahrung für seinen Glauben und sein Leben finden soll.

Man begnügt sich also nicht mit einer objektivierenden Auslegung des Textes, die sich auf seine Aussage in seinem ursprünglichen Kontext konzentriert. Man sucht vielmehr nach einem Verständnis, das aus der gelebten Situation des Volkes erwächst. Wenn dieses in Unterdrückung lebt, muß es auf die Bibel zurückgreifen, um die Nahrung finden zu können, die es in seinem Ringen und in seinen Hoffnungen unterstützt. Die konkrete Realität darf nicht ignoriert werden, im Gegenteil, sie muß direkt angegangen und durch das Licht des Wortes der Heiligen Schrift erhellt werden. Von diesem Licht her entsteht die authentische christliche Praxis, die durch Gerechtigkeit und Liebe auf eine Wandlung der Gesellschaft hinzielt. Der Glaube findet in der Heiligen Schrift den Ansporn, sich für die integrale Befreiung einzusetzen.

Dieser Zugang basiert auf folgenden Grundeinsichten:

Gott ist in der Geschichte seines Volkes gegenwärtig, um es zu erlösen. Er ist der Gott der Armen, der weder Unterdrückung noch Ungerechtigkeit duldet.

So kann auch die Exegese nicht neutral bleiben, sondern muß wie Gott für die Armen Partei ergreifen und sich im Kampf für die Befreiung der Unterdrückten engagieren.

Wer an diesem Kampf teilnimmt, findet in den biblischen Texten einen Sinngehalt, der nur offenbar wird, wenn sie im Kontext wirklicher Solidarität mit den Unterdrückten gelesen werden.

Die Gemeinschaft der Armen ist der beste Adressat der Bibel als Wort der Befreiung, denn die Befreiung der Unterdrückten ist ein gemeinschaftlicher Prozeß. Die biblischen Texte sind ja überdies für Gemeinschaften geschrieben worden, und es sind Gemeinschaften, denen die Bibellesung in erster Linie anvertraut ist. Dank der den „Gründungsereignissen“ (Auszug aus Ägypten, Leidensgeschichte und Auferstehung Jesu) innewohnenden Kraft, im Laufe der Geschichte neue Realisierungen hervorzu- bringen, ist und bleibt das Wort Gottes immer aktuell.

Die Befreiungstheologie enthält unbezweifelbar wertvolle Elemente: ein tiefer Sinn für die erlösende Gegenwart Gottes, Betonung der gemeinschaftlichen Dimension des Glaubens, Dringlichkeit einer befreienden Praxis, die in Gerechtigkeit und Liebe wurzelt, eine neue Aneignung der Bibel, die aus dem Wort Gottes Licht und Nahrung für das Volk Gottes inmitten seiner Kämpfe und seiner Hoffnungen schöpft. So ist die volle Aktualität des inspirierten Textes hervorgehoben.

Eine solche engagierte Art, die Bibel zu lesen, enthält indes Risiken. Doch da sie an eine Bewegung gebunden ist, die noch ganz im Werden begriffen ist, haben die folgenden Bemerkungen nur vorläufigen Charakter:

Diese Weise, die Bibel zu lesen, stützt sich vor allem auf narrative und prophetische Texte, die Unterdrückungssituationen erhellen und eine Praxis inspirieren und so auf eine soziale Veränderung hin orientiert sind. Hier und da kann sie wohl etwas voreingenommen sein und nicht allen Texten der Bibel ihre gleiche Aufmerksamkeit schenken. Die Exegese kann nie ganz neutral sein; sie muß sich jedoch vor Einseitigkeit hüten. Außerdem gehört das soziale und politische Engagement nicht direkt zu den Aufgaben des Exegeten.

Theologen und Exegeten mußten sich der Instrumente der Gesellschaftsanalyse bedienen, um die biblische Botschaft im sozio-politischen Kontext zum Tragen zu bringen. Gewisse Strömungen der Befreiungstheologie haben in dieser Perspektive eine Analyse vorgenommen, die von materialistischen Doktrinen inspiriert war. Die Bibel wurde dann in diesem Rahmen gelesen. Dies wirft Fragen auf, namentlich, was das marxistische Prinzip des Klassenkampfes anlangt.

Unter dem Druck ungeheurer sozialer Probleme wurde der Akzent eher auf eine irdische Eschatologie gelegt, manchmal auf Kosten der transzen-

denen endzeitlichen Dimension der Heiligen Schrift.

Die sozialen und politischen Veränderungen führen diesen befreiungstheologischen Zugang zur Heiligen Schrift dazu, sich neuen Fragen zu stellen und neue Orientierungen zu suchen. Für seine weitere Entwicklung und seine Fruchtbarkeit in der Kirche wird es entscheidend sein, seine hermeneutischen Voraussetzungen, seine Methoden sowie seine Kohärenz mit dem Glauben und der Tradition der gesamten Kirche zu klären.

2. *Feministischer Zugang*

Die feministische Bibelhermeneutik entstand am Ende des 19. Jahrhunderts in den USA, im sozio-kulturellen Kontext des Kampfes für die Frauenrechte, mit dem Komitee der Bibelrevision. Dieses brachte „The Woman’s Bible“ in zwei Bänden (New York 1885, 1898) heraus. Seit den siebziger Jahren unseres Jahrhunderts, im Gefolge der Frauen-Emanzipation trat diese Strömung mit neuer Kraft in Erscheinung und hatte eine enorme Entwicklung, hauptsächlich in Nordamerika. Genau genommen, muß man verschiedene feministische biblische Hermeneutiken unterscheiden, denn der Umgang mit der Heiligen Schrift ist in diesem Umkreis sehr verschieden. Ihre Einheit kommt vom gemeinsamen Thema, der Frau, und vom verfolgten Ziel, der Befreiung der Frau und der Erlangung gleicher Rechte wie die des Mannes.

Wir wollen hier drei Hauptformen der feministischen Bibelhermeneutik erwähnen: die radikale, die neu-orthodoxe und die kritische Form.

Die *radikale* Form weist die Autorität der Bibel total zurück, indem sie sagt, die Bibel sei ein Produkt von Männern mit dem Zweck, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu sichern (Androzentrismus).

Die *neu-orthodoxe* Form nimmt die Bibel als prophetisches Buch und ist bereit, sich ihrer in dem Maß zu bedienen, als sie für die Schwachen, also auch für die Frauen Partei ergreift; diese Orientierung gilt als „Kanon im Kanon“, um all das ins Licht zu stellen, was der Befreiung der Frau und ihrer Rechte dient.

Die *kritische* Form benützt eine subtile Methodologie und versucht, Stellung und Rolle der christlichen Frau innerhalb der Jesus-Bewegung und

in den paulinischen Gemeinden zu entdecken. Zu dieser Zeit hätte man sich zur Gleichberechtigung der Geschlechter bekannt. Doch diese Situation wäre dann zum großen Teil schon in den heiligen Schriften des Neuen Testaments und erst recht später verwischt worden, da der Patriarchalismus und der Androzentrismus immer mehr die Oberhand gewannen.

Die feministische Hermeneutik hat keine eigene neue Methode ausgearbeitet. Sie bedient sich gängiger Methoden der Exegese, speziell der historisch-kritischen. Sie fügt aber zwei Forschungskriterien hinzu.

Das erste ist das feministische Kriterium, das der Frauen-Emanzipation entnommen ist und sich auf der Linie der allgemeineren Bewegung der Befreiungstheologie bewegt. Es benützt eine Hermeneutik des Verdachtes: da die Geschichte regelmässig durch die Sieger geschrieben wird, kann man nur zur Wahrheit gelangen, wenn man sich nicht einfachhin auf die Texte verläßt, sondern in ihnen nach Indizien sucht, die andere Sachverhalte durchblicken lassen.

Das zweite Kriterium ist soziologischer Art. Es stützt sich auf die Erforschung der Gesellschaft der biblischen Epoche, ihrer sozialen Schichten und der Stellung der Frau.

Was die neutestamentlichen Texte anlangt, so ist letzten Endes das Forschungsziel nicht die Auffassung von der Frau, wie sie im Neuen Testament erscheint, sondern die geschichtliche Rekonstruktion von zwei verschiedenen Situationen der Frau im 1. Jahrhundert: die gewöhnliche in der jüdischen und griechisch-römischen Welt und die schöpferisch neue, die in der Bewegung Jesu und in den paulinischen Gemeinden aufgefunden war, wo alle, Männer und Frauen, eine „Gemeinschaft von Jüngern und Jüngerinnen Jesu“ geformt hätten, die „alle gleich“ waren. Man beruft sich für diese Ansicht auf den Text von *Gal* 3,28. Es geht darum, für die heutige Zeit die vergessene Geschichte der Rolle der Frau in der Urkirche wieder zu entdecken.

Die positiven Beiträge der feministischen Exegese sind zahlreich. Seit ihrem Aufkommen nehmen die Frauen aktiver an der exegetischen Forschung teil. Es ist ihnen oft besser als den Männern gelungen, die Präsenz, die Bedeutung und die Rolle der Frau in der Bibel, in der Geschichte der christlichen Ursprünge und in der Kirche wahrzunehmen. Der moderne kulturelle Horizont, der der Würde und der Rolle der Frau in Gesellschaft

und Kirche mehr Beachtung schenkt, läßt uns dem biblischen Text neue Fragen stellen, aus denen sich Gelegenheiten für Neuentdeckungen ergeben. Die frauliche Sensibilität findet und korrigiert gewisse geläufige Interpretationen, die tendenziös waren und darauf hinausliefen, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu rechtfertigen.

Was das Alte Testament betrifft, so haben sich verschiedene Studien um ein besseres Verständnis des Gottesbildes bemüht. Der Gott der Bibel ist nicht die Projektion einer patriarchalen Mentalität. Er ist Vater; er ist aber auch ein Gott der Zärtlichkeit und mütterlicher Liebe.

In dem Maß, in dem sich die feministische Exegese einem einseitigen Programm verschreibt, setzt sie sich der Versuchung aus, die biblischen Texte in tendenziöser und damit in anfechtbarer Weise zu interpretieren. Um ihre Thesen zu belegen, muß sie dann oft in Ermangelung besserer Argumente auf das *Argumentum e silentio* zurückgreifen. Dieses ist, wie man weiß, meist unzuverlässig; es genügt jedenfalls nicht, um solide Schlußfolgerungen zu ziehen. Andererseits ist der Versuch fragwürdig, mit Hilfe flüchtiger Indizien in den Texten eine geschichtliche Situation zu rekonstruieren, die diese Texte angeblich verschleiern wollen. Ein solcher Versuch führt nämlich in seiner letzten Konsequenz dazu, den Inhalt der inspirierten Texte selbst zurückzuweisen, um ihm dafür eine andere, hypothetische Konstruktion vorzuziehen.

Die feministische Exegese wirft häufig die Machtfrage in der Kirche auf, die bekanntlich Gegenstand von Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten ist. In diesem Bereich kann die feministische Exegese der Kirche nur in dem Maße nützlich sein, als sie nicht dem Übel erliegt, das sie selbst anklagt, und ihrerseits die Lehre des Evangeliums über die Macht als Dienst nicht aus dem Auge verliert, eine Lehre, die Jesus an alle seine Jünger, Männer und Frauen, gerichtet hat.¹¹

¹¹ Über den Text dieses letzten Abschnittes wurde abgestimmt. 11 von 19 Stimmen sprachen sich für ihn aus, 4 dagegen, und 4 enthielten sich der Stimme. [Gegenstand der Abstimmung war die Warnung an die Adresse der Frauen, die dieser Satz enthält.] Die Minorität der Kommissionsmitglieder [hielt eine solche Kritik von seiten von Männern für wenig angebracht. Sie] verlangte, daß das Resultat dieser Abstimmung im Text publiziert werde. Die Kommission hat sich dazu verpflichtet.

F. Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift

Die fundamentalistische Verwendung der Bibel geht davon aus, daß die Heilige Schrift – das inspirierte Wort Gottes und frei von jeglichem Irrtum – wortwörtlich gilt und bis in alle Einzelheiten wortwörtlich interpretiert werden muß. Mit solcher „wortwörtlicher Interpretation“ meint sie eine unmittelbare buchstäbliche Auslegung, d. h. eine Interpretation, die jede Bemühung, die Bibel in ihrem geschichtlichen Wachstum und in ihrer Entwicklung zu verstehen, von vorneherein ausschließt. Eine solche Art, die Bibel zu lesen, steht im Gegensatz zur historisch-kritischen Methode, aber auch zu jeder anderen wissenschaftlichen Interpretationsmethode der Heiligen Schrift.

Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift hat seine Wurzeln in der Zeit der Reformation, wo man dafür kämpfte, dem Literalsinn der Heiligen Schrift treu zu bleiben. Nach der Aufklärung erschien diese Art, die Bibel zu lesen, im Protestantismus als Reaktion auf die liberale Exegese. Der Begriff „fundamentalistisch“ wurde auf dem Amerikanischen Bibelkongreß geprägt, der 1895 in Niagara im Staate New York stattfand. Die konservativen protestantischen Exegeten legten damals „fünf Punkte des Fundamentalismus“ fest: die Lehre von der wörtlichen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, der Gottheit Christi, der jungfräulichen Geburt Jesu, der stellvertretenden Sühne Jesu und der körperlichen Auferstehung bei der Wiederkunft Christi. Als der fundamentalistische Umgang mit der Bibel sich in anderen Weltteilen ausbreitete, führte er in Europa, Asien, Afrika und Südamerika zu weiteren Spielarten, die alle auch die Bibel „buchstäblich“ lesen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand der fundamentalistische Gebrauch der Bibel in religiösen Gruppen und Sekten wie auch unter den Katholiken immer mehr Anhänger.

Obschon der Fundamentalismus mit Recht auf der göttlichen Inspiration der Bibel, der Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes und den anderen biblischen Wahrheiten insistiert, die in den fünf genannten Grundsätzen enthalten sind, so wurzelt seine Art, diese Wahrheiten darzulegen, doch in einer Ideologie, die nicht biblisch ist, mögen ihre Vertreter auch noch so sehr das Gegenteil behaupten. Denn diese verlangt ein totales Einverständnis mit starren doktrinären Haltungen und fordert als einzige Quelle der Lehre im Hinblick auf das christliche Leben und Heil eine Lektüre der Bibel, die jegliches kritisches Fragen und Forschen ablehnt.

Das Grundproblem dieses fundamentalistischen Umgangs mit der Heiligen Schrift besteht darin, daß er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen. Für den Fundamentalismus ist die enge Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Beziehung zu Gott ein Ärgernis. Er weigert sich zuzugeben, daß das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt und unter göttlicher Inspiration von menschlichen Autoren niedergeschrieben wurde, deren Fähigkeiten und Mittel beschränkt waren. Er hat deshalb die Tendenz, den biblischen Text so zu behandeln, als ob er vom Heiligen Geist wortwörtlich diktiert worden wäre. Er sieht nicht, daß das Wort Gottes in einer Sprache und in einem Stil formuliert worden ist, die durch die jeweilige Epoche der Texte bedingt sind. Er schenkt den literarischen Gattungen und der menschlichen Denkart, wie sie in den biblischen Texten vorliegen, keinerlei Beachtung, obschon sie Frucht einer sich über mehrere Zeitepochen erstreckenden Erarbeitung sind und Spuren ganz verschiedener historischer Situationen tragen.

Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten der biblischen Texte, besonders was historische Fakten oder sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft. Oft faßt er als geschichtlich auf, was gar nicht den Anspruch auf Historizität erhebt; denn für den Fundamentalismus ist alles geschichtlich, was in der Vergangenheitsform berichtet oder erzählt wird, ohne daß er auch nur der Möglichkeit eines symbolischen oder figurativen Sinnes die notwendige Beachtung schenkt.

Der Fundamentalismus hat oftmals die Tendenz, die Probleme des biblischen Textes in seiner hebräischen, aramäischen oder griechischen Sprachgestalt zu ignorieren. Nicht selten ist er eng an eine bestimmte, alte oder neue Übersetzung gebunden. Auch geht er nicht auf die Tatsache von „*relectures*“ in gewissen Abschnitten innerhalb der Bibel selbst ein.

Was die Evangelien anlangt, so trägt der Fundamentalismus dem Wachsen der Tradition der Evangelien keine Rechnung, sondern verwechselt naiv den Endtext dieser Tradition (das, was von den Evangelisten geschrieben wurde) mit ihrer Erstform (die Taten und Worte des geschichtlichen Jesus). Zugleich vernachlässigt er eine wichtige Dimension: die Art und Weise, wie die ersten christlichen Gemeinden selbst die Wirkung von Jesus und seiner Botschaft verstanden haben. Dabei bezeugt gerade dieses urchristliche Verständnis die apostolische Herkunft des christlichen Glau-

bens und ist ihr direkter Ausdruck. Der Fundamentalismus macht so den vom Evangelium selbst intendierten Anspruch unkenntlich.

Dem Fundamentalismus kann man auch eine Tendenz zu geistiger Enge nicht absprechen. Er erachtet z. B. eine alte vergangene Kosmologie, weil man sie in der Bibel findet, als übereinstimmend mit der Realität. Dies verhindert jeglichen Dialog mit einer offenen Auffassung der Beziehungen zwischen Kultur und Glauben. Er stützt sich auf eine unkritische Interpretation gewisser Bibeltex-te, um politische Ideen und soziales Verhalten zu rechtfertigen, das von Vorurteilen gekennzeichnet ist, die ganz einfach im klaren Gegensatz zum Evangelium stehen, wie z. B. Rassen-diskrimination und dgl. mehr.

Und schließlich trennt der Fundamentalismus die Interpretation der Bibel von der Tradition, weil er auf dem Prinzip der „sola Scriptura“ beruht. Die Tradition, die vom Geist Gottes geführt wird, entwickelt sich jedoch innerhalb der Glaubensgemeinschaft organisch aus der Heiligen Schrift heraus. Es fehlt dem Fundamentalismus die Erkenntnis, daß das Neue Testament in der christlichen Kirche entstanden ist und daß es Heilige Schrift dieser Kirche ist, deren Existenz der Abfassung ihrer Schriften schon vorausging. Aus diesem Grund ist der Fundamentalismus oft „antikirchlich“. Er erachtet die Glaubensbekenntnisse, die Dogmen und das liturgische Leben, die Teil der kirchlichen Tradition geworden sind, als nebensächlich. Das Gleiche gilt für die Lehrfunktion der Kirche selbst. Er stellt sich als eine Form privater Interpretation dar, die nicht erkennt, daß die Kirche auf der Bibel gründet und ihr Leben und ihre Inspiration aus den heiligen Schriften bezieht.

Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, läßt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewußt die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt.

II. Probleme der Hermeneutik

A. Philosophische Hermeneutiken

Der Weg der Exegese muß in dem Sinn neu überdacht werden, als sie der zeitgenössischen philosophischen Hermeneutik Rechnung tragen muß. Diese hebt die Implikation der Subjektivität im Erkennen, besonders im geschichtlichen Erkennen, hervor. Die hermeneutische Reflexion hat mit den Arbeiten von Friedrich Schleiermacher, Wilhelm Dilthey und besonders mit Martin Heidegger einen neuen Aufschwung genommen. Im Gefolge dieser Philosophen, aber auch unabhängig von ihnen, haben verschiedene Autoren die zeitgenössische hermeneutische Theorie und ihre Anwendung auf die Heilige Schrift vertieft. Unter ihnen sind namentlich Rudolf Bultmann, Hans-Georg Gadamer und Paul Ricoeur zu erwähnen. Es ist hier nicht möglich, eine Zusammenfassung ihrer Arbeiten zu geben. Es muß genügen, einige zentrale Ideen ihrer Philosophie zu skizzieren, die die biblische Interpretation beeinflußt haben.¹²

1. Moderne Perspektiven

Da zwischen der Welt des 1. und 20. Jahrhunderts eine kulturelle Distanz liegt, hat *Bultmann* mit Nachdruck auf das ‚Vorverständnis‘ hingewiesen, das für jedes Verstehen notwendig ist. Er hat in diesem Sinne eine existentielle Interpretationstheorie der neutestamentlichen Texte ausgearbeitet. Es geht ihm darum, daß die Realität, von der die Heilige Schrift handelt, den heutigen Menschen anspricht. Indem er sich auf Heidegger beruft, stellt er fest, daß die Exegese eines biblischen Textes ohne bestimmte, das Verstehen bedingende Voraussetzungen eben nicht möglich ist. Das ‚Vorverständnis‘ beruht auf einem Lebensverhältnis des Interpreten zur Sache, von der der Text spricht. Das ‚Vorverständnis‘ muß sich aber vertiefen und erweitern, ja sogar verändern und korrigieren las-

¹² Die Hermeneutik des Wortes, wie sie von Gerhard Ebeling und Ernst Fuchs entwickelt wurde, geht von einem andern Zugang aus und gehört zu einem andern Bereich des Denkens. Es geht bei ihr eher um eine hermeneutische Theologie als um eine hermeneutische Philosophie. Ebeling geht immerhin mit Autoren wie Bultmann und Ricoeur in der Betonung der Bedingung einig, daß das Wort Gottes nur dann seinen vollen Sinn erhält, wenn es seine Adressaten erreicht.

sen durch das, von dem der Text spricht, damit der Interpret dem Subjektivismus entgeht.

Die Frage, die sich stellt, ist die nach der richtigen Begrifflichkeit, mit der die Heilige Schrift angegangen werden muß, damit sie der heutige Mensch verstehen kann. Die Antwort glaubt *Bultmann* in Heideggers Existentialanalyse zu finden. Die Existenziale Heideggers hätten eine universale Bedeutung und würden die am besten geeigneten Strukturen und Begriffe anbieten, die menschliche Existenz zu verstehen, wie sie sich in der Botschaft des Neuen Testaments offenbart.

Gadamer unterstreicht ebenfalls die geschichtliche Distanz zwischen dem Text und seinem Interpreten. Er nimmt die Theorie vom hermeneutischen Zirkel wieder auf und entwickelt sie weiter. Die Vorwegnahmen und die Vorverständnisse, die unser Verstehen kennzeichnen, kommen aus der Tradition, die uns trägt. Diese besteht aus einer Gesamtheit von historischen und kulturellen Gegebenheiten, die unsere Lebenswelt, unseren Verstehenshorizont darstellen. Der Interpret ist aufgefordert, mit der Realität, von der der Text spricht, in Dialog zu treten. Das Verstehen ereignet sich in der Verschmelzung der beiden Horizonte, dem des Textes und dem des Lesers („Horizontverschmelzung“). Sie ist nur möglich, wenn es eine Entsprechung („Zugehörigkeit“) gibt, d.h. eine grundlegende Verwandtschaft zwischen dem Interpreten und seinem Objekt.¹³ Die Hermeneutik ist ein dialektischer Vorgang: das Verständnis eines Textes ist immer auch ein erweitertes Selbstverständnis.

Vom hermeneutischen Denken *Ricoeurs* ist zuerst die Betonung festzuhalten, die er auf den Vorgang der Distanzierung als eine unentbehrliche Voraussetzung für eine echte Aneignung des Textes legt. Eine erste Distanz liegt zwischen dem Text und seinem Autor; denn sobald er verfaßt ist, bekommt der Text eine gewisse Autonomie seinem Autor gegenüber; er beginnt eine ‚Sinn-Karriere‘. Eine andere Distanz trennt den Text von seinen jeweiligen Lesern; diese müssen die Andersartigkeit der Welt des Textes respektieren. Die Methoden der literarischen und geschichtlichen Analyse sind somit für die Interpretation notwendig. Der Sinn eines Textes kann jedoch nur dann voll erfaßt werden, wenn er im Erleben der Leser aktualisiert wird, die ihn sich aneignen. Diese sind aufgerufen, aus ih-

¹³ Es handelt sich um eine grundlegende Verwandtschaft zwischen dem Denken des Interpreten und den Aussagen des Textes.

rer Situation heraus neue Bedeutungen in der Perspektive des grundlegenden Sinnes, wie er vom Text ausgeht, freizusetzen. Die Kenntnis der Bibel darf nicht etwa an der Sprache hängenbleiben. Sie muß vielmehr bis zur Realität vordringen, von der der Text spricht. Die religiöse Sprache der Bibel ist eine symbolische Sprache, die „zu denken gibt“, eine Sprache, deren Sinnreichtum sich nie erschöpft. Es ist eine Sprache, die eine transzendente Realität meint und auf sie verweist und zugleich im Menschen den Sinn für die Tiefendimension seines Seins weckt.

2. Der Beitrag der Hermeneutik zur Exegese

Wie sind diese zeitgenössischen Theorien der Textinterpretation zu beurteilen? Die Bibel ist Wort Gottes für alle aufeinanderfolgenden Zeiten. Deshalb darf man sich keiner hermeneutischen Theorie verschließen, die es erlaubt, Methoden der literarischen und historischen Kritik in ein weiteres Interpretationsmodell einzubetten. Es geht darum, die Distanz zwischen der Epoche der Autoren und ersten Adressaten der biblischen Texte und unserer heutigen Zeit zu überbrücken, um so die Botschaft der Texte in richtiger Weise zu aktualisieren, damit sie das Glaubensleben der Christen nährt. Jede Textexegese muß durch eine „Hermeneutik“ im modernen Sinn des Wortes ergänzt werden.

Die Notwendigkeit einer Hermeneutik, d. h. einer Interpretation im Heute unserer Welt, findet ihre Berechtigung in der Bibel selbst sowie in der Geschichte ihrer Interpretation. Die gesamten heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments sind Produkte eines langen Prozesses der Neu-Interpretation der Gründungsereignisse im Zusammenhang mit dem Leben der Gemeinschaften der Gläubigen. In der kirchlichen Tradition waren die Kirchenväter, die ersten Ausleger der Heiligen Schrift, der Ansicht, daß ihre Textexegese erst dann vollständig war, wenn sie den Sinn des Textes für die Christen ihrer Zeit, in ihrer Situation aufgezeigt hatten. Man ist der Absicht der biblischen Texte nur in dem Maß treu, in dem man versucht, durch ihre Formulierungen hindurch die Wirklichkeit des Glaubens zu erreichen, die in ihnen zur Sprache kommt, und diese mit der Glaubenserfahrung der heutigen Zeit verbindet.

Die moderne Hermeneutik ist eine gesunde Reaktion auf den historischen Positivismus und auf die Versuchung, bei der Erforschung der Bibel Kriterien der Objektivität anzuwenden, die für die Naturwissenschaften Gel-

tung haben. Einerseits sind die Ereignisse, die in der Bibel erwähnt werden, interpretierte Ereignisse. Andererseits impliziert jede Exegese der Erzählungen von diesen Ereignissen notwendigerweise die Subjektivität des Exegeten. Das richtige Verständnis des biblischen Textes ist nur dem zugänglich, der eine lebendige Beziehung zu dem hat, wovon der Text spricht. Die Frage, die sich jedem Interpreten stellt, ist die: Welche hermeneutische Theorie ermöglicht es, die tiefe Wirklichkeit zu erfassen, von welcher die Heilige Schrift spricht, und diese für den heutigen Menschen klar und sinnvoll auszudrücken?

Man muß in der Praxis freilich anerkennen, daß gewisse hermeneutische Theorien zur Interpretation der Heiligen Schrift ungeeignet sind. So schließt Bultmanns existentielle Interpretation die biblische Botschaft in die Enge einer besonderen Philosophie ein. Zudem ist die religiöse Botschaft der Bibel – wegen der Voraussetzungen, die diese Hermeneutik leiten – ihrer objektiven Wirklichkeit größtenteils entleert, weil sie zu weitgehend „entmythologisiert“ wird. Auch tendiert sie dahin, die biblischen Texte einer anthropologischen Konzeption zu unterwerfen. Die Philosophie wird so zur Interpretationsnorm anstatt zum Instrument des Verstehens dessen, was das zentrale Objekt jeglicher Interpretation der Heiligen Schrift ist: die Person Jesu Christi und die Heilsereignisse, die in unserer Geschichte stattgefunden haben. Eine authentische Interpretation der Heiligen Schrift ist somit zuerst die Annahme eines in diesen Ereignissen gegebenen Sinnes, der in ausgezeichneter Weise in der Person Jesu Christi aufscheint.

Dieser Sinn kommt in den Texten zur Sprache. Um dem Subjektivismus zu entgehen, muß eine gute Aktualisierung auf der Untersuchung des Textes beruhen, und die Voraussetzungen der Textinterpretation müssen sich immer wieder am Text selbst überprüfen lassen.

Auch wenn die biblische Hermeneutik zur allgemeinen Hermeneutik literarischer und geschichtlicher Texte gehört, ist sie dennoch zugleich ein Sonderfall dieser Hermeneutik. Ihre besonderen Charakteristika kommen ihr von ihrem Objekt her zu. Die Heilsereignisse und ihre Erfüllung in der Person Jesu Christi geben der gesamten Geschichte der Menschheit Sinn. Die neuen geschichtlichen Interpretationen¹⁴ können nichts anderes sein

¹⁴ Das Heilsgeschehen erfuh im Laufe der Geschichte immer wieder neue Interpretationen.

als die Entschleierung oder die Entfaltung der Fülle dieses Sinnes. Die biblische Erzählung dieser Ereignisse kann durch den Verstand allein nicht voll erfaßt werden. Ihre Interpretation bedarf besonderer Voraussetzungen, z. B. des in der kirchlichen Gemeinschaft gelebten Glaubens und der Führung durch den Heiligen Geist.¹⁵ Mit dem Wachsen des Lebens im Geiste weitet sich bei der Leserschaft das Verständnis der Wirklichkeiten, von denen der biblische Text spricht.

B. Sinn der inspirierten Schrift

Der moderne Beitrag der philosophischen Hermeneutiken und die neueren Entwicklungen der Literaturwissenschaft ermöglichen der biblischen Exegese ein tieferes Verständnis ihrer Aufgabe, deren Komplexität deutlicher zutage tritt. Die ältere Exegese, die natürlich noch nicht modernen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen konnte, wies jedem Text der Heiligen Schrift verschiedene Sinnebenen zu. Die geläufigste Unterscheidung war die zwischen Literal- und geistlichem Sinn. Die mittelalterliche Exegese unterschied im geistlichen Sinn drei verschiedene Aspekte: den Bezug auf die offenbarte Wahrheit, auf das konkrete Leben und auf die letzte Erfüllung. Von da kommt das berühmte Distichon des Dominikaners Augustinus von Dänemark (XIII. Jh.): „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quid speres anagogia.“

Als Reaktion auf die Theorie des vielfachen Schriftsinnes hat die historisch-kritische Exegese mehr oder weniger offen die These eines einzigen Sinnes vertreten, derzufolge ein Text nicht gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben kann. Das ganze Bemühen der historisch-kritischen Exegese geht dahin, *den* genauen Wort-Sinn dieses oder jenes biblischen Textes in der Situation seiner Entstehung zu bestimmen.

Doch läßt sich diese These heute angesichts der Erkenntnisse der Sprachwissenschaften und der philosophischen Hermeneutiken, die die Polysemie geschriebener Texte anerkennen, so nicht mehr halten.

Das Problem ist nicht einfach, und es stellt sich nicht in gleicher Weise für alle Textgattungen: geschichtliche Erzählungen, Gleichnisse, Propheten-

¹⁵ Der französische Text spricht von dem „Licht des heiligen Geistes“.

worte, Gesetze, Sprichwörter, Gebete, Hymnen usw. Man kann jedoch einige allgemeine Grundsätze nennen, ohne dabei die verschiedenen Auffassungen zu übersehen, die vertreten werden.

1. Der wörtliche Sinn (sensus litteralis)

Es ist nicht nur legitim, sondern unerlässlich, den genauen Sinn der Texte, so wie sie von ihren Autoren verfaßt wurden, zu bestimmen. Er heißt wörtlicher Sinn, *sensus litteralis*. Schon Thomas von Aquin hat auf seine grundlegende Bedeutung hingewiesen (S. Th. I, q.1, a.10, ad 1).

Der wörtliche Sinn darf nicht mit dem „buchstäblichen“ verwechselt werden, wie es die Fundamentalisten zu tun pflegen. Es genügt z. B. nicht, einen Text buchstäblich zu übersetzen, um seinen wörtlichen Sinn zu erhalten. Man muß ihn den literarischen Konventionen der Zeit entsprechend verstehen. Ist ein Text metaphorisch, so ist sein wörtlicher Sinn nicht derjenige, der sich aus einem wortwörtlichen Verständnis ergibt (z. B. „eure Lenden seien gegürtet“, *Lk* 12,35), sondern derjenige, der der metaphorischen Verwendung entspricht („seid immer bereit“). Handelt es sich um eine Erzählung, so erlaubt der wörtliche Sinn nicht unbedingt die Beteuerung, die erzählten Fakten hätten in der Tat stattgefunden; denn es kann sein, daß eine Erzählung nicht der Gattung geschichtlicher Erzählungen angehört, sondern ein Produkt der Phantasie ist.

Der wörtliche Sinn der Heiligen Schrift ist derjenige, der von den inspirierten menschlichen Autoren direkt ausgedrückt wurde. Da er Frucht der Inspiration ist, ist dieser Sinn auch der von Gott, dem eigentlichen Autor (*auctor principalis*), gewollte. Er läßt sich mit Hilfe einer genauen Analyse des Textes im Rahmen seines literarischen und geschichtlichen Kontextes ermitteln. Die Hauptaufgabe der Exegese ist es, diese Analyse sorgfältig durchzuführen, wobei alle Möglichkeiten der literarischen und geschichtlichen Forschungen auszuschöpfen sind, um den wörtlichen Sinn der biblischen Texte mit größtmöglicher Genauigkeit zu erfassen (vgl. *Divino afflante Spiritu*, *EnchB* 550). Zu diesem Zweck ist die Erforschung der antiken literarischen Gattungen von ganz besonderer Notwendigkeit (*ebd.* 560).

Gibt es nur *einen* wörtlichen Sinn eines Textes? Im allgemeinen ja; aus zwei Gründen handelt es sich dabei jedoch nicht um ein absolutes Prinzip.

Einerseits ist es möglich, daß ein menschlicher Autor sich gleichzeitig auf verschiedene Realitätsebenen beziehen will. Dies kommt in der Lyrik oft vor. Die biblische Inspiration schließt diese Möglichkeit der menschlichen Sprache und Psychologie nicht aus; das vierte Evangelium liefert dafür viele Beispiele. Andererseits ist es auch dann, wenn ein menschlicher Ausdruck scheinbar nur *eine* Bedeutung hat, durchaus möglich, daß die göttliche Inspiration ihn so steuert, daß Mehrdeutigkeit entsteht. Dies ist der Fall beim Wort von Kajaphas in *Joh* 11,50. Es drückt gleichzeitig eine politische unmoralische Berechnung und eine göttliche Offenbarung aus. Diese zwei Aspekte gehören beide zum wörtlichen Sinn, denn sie sind beide durch den Kontext gegeben. Obschon es sich hier um einen Extremfall handelt, ist er doch bedeutungsvoll. Er warnt vor einer zu engen Auffassung des wörtlichen Sinnes der inspirierten Texte.

Bei vielen Texten ist es insbesondere angebracht, auf ihren *dynamischen Charakter* zu achten. Der Sinn der Königspsalmen zum Beispiel darf nicht ausschließlich auf die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung eingeschränkt werden. Wenn er vom König spricht, ruft der Psalmist zugleich den Gedanken an eine konkrete Institution und an eine Idealvision des Königtums, das dem Plan Gottes entspricht, hervor, so daß sein Text über die königliche Institution, wie sie in der Geschichte real erscheint, weit hinausgeht. Die historisch-kritische Exegese hatte zu oft die Tendenz, den Sinn der Texte ausschließlich mit genauen geschichtlichen Ereignissen in Verbindung zu bringen und ihn darauf zu fixieren. Sie muß demgegenüber vielmehr versuchen, die Richtung des im Text ausgedrückten Gedankens zu bestimmen, eine Richtung, die den Exegeten nicht dazu einläßt, den Sinn aufzuhalten, sondern ihm im Gegenteil nahelegt, die mehr oder weniger voraussehbaren Entfaltungen des Sinnes zu erfassen.

Eine Strömung der modernen Hermeneutik hat den unterschiedlichen Stellenwert hervorgehoben, der dem menschlichen Wort zukommt, sobald es geschrieben ist. Ein geschriebener Text kann in neuen Situationen eine andere Beleuchtung erhalten, so daß sich seinem Sinn neue Bedeutungen hinzufügen. Diese Fähigkeit des geschriebenen Textes ist besonders im Fall der biblischen Texte gegeben, die als Wort Gottes anerkannt werden. In der Tat, was die Glaubensgemeinschaft dazu bewegte, sie aufzubewahren, ist die Überzeugung, in ihnen Licht und Leben auch für die kommenden Generationen zu finden. Der wörtliche Sinn ist von Anfang an für spätere Entwicklungen offen, die durch „Wiederaufnahmen“ (*relectures*) in neuen Kontexten ausgelöst werden.

Daraus ergibt sich nicht, daß einem biblischen Text irgendein beliebiger Sinn beigelegt werden kann, indem man ihn auf subjektive Weise interpretiert. Im Gegenteil, man muß jede Interpretation als unauthentisch zurückweisen, die dem Sinn zuwiderläuft, den die menschlichen Autoren in dem von ihnen niedergeschriebenen Text ausgedrückt haben. Ließe man einen heterogenen Sinn zu, würde man die biblische Botschaft in ihren Wurzeln treffen und subjektiver Willkür überlassen; denn diese Botschaft ist ein Wort, das Gott in der Geschichte gesprochen hat.

2. *Der geistliche Sinn (sensus spiritualis)*

Man darf jedoch den Ausdruck „heterogen“ nicht in zu engem Sinne auffassen, der jegliche Möglichkeit höherer Erfüllung von vornherein ausschliesse. Das österliche Geschehen, Tod und Auferstehung Jesu, haben einen völlig neuen geschichtlichen Kontext geschaffen, der auf neue Art die alten Texte erhellt und zu einer Veränderung des Sinnes führt. So müssen namentlich gewisse Texte, die in früheren Situationen als hyperbolisch betrachtet werden mußten (z. B. das Prophetenwort, in welchem Gott in bezug auf einen Davidssohn verhieß, dessen Thron „für immer“ zu festigen *2 Sam 7,12-13; 1 Chr 17,11-14*), nunmehr wörtlich genommen werden, weil „Christus, von den Toten auferstanden, nicht mehr stirbt“ (*Röm 6,9*). Exegeten, die einen engen, „historistischen“ Begriff vom wörtlichen Sinn haben, werden der Meinung sein, daß es sich hier um Heterogenität handelt. Diejenigen, die dem dynamischen Aspekt der Texte offen gegenüberstehen, werden hingegen darin eine tiefe Kontinuität erkennen und zugleich einen Übergang auf eine andere Stufe: Christus herrscht für immer, jedoch nicht auf dem irdischen Thron Davids (vgl. auch *Ps 2,7-8; 110,1.4*).

In Fällen dieser Art spricht man vom „geistlichen Sinn“. In der Regel läßt sich der geistliche Sinn in der Perspektive des christlichen Glaubens als der Sinn definieren, den die biblischen Texte ausdrücken, wenn sie unter dem Einfluß des Heiligen Geistes im Kontext des österlichen Mysteriums Christi und des daraus folgenden neuen Lebens gelesen werden. Diesen Kontext gibt es tatsächlich. Das Neue Testament erkennt darin die Erfüllung der Schriften. So ist es natürlich, die Schriften im Lichte dieses neuen Kontextes zu lesen, der das Leben im Heiligen Geiste ist.

Aus dieser Definition ergeben sich mehrere nützliche Klärungen der Beziehung zwischen geistlichem und wörtlichem Sinn:

Entgegen einer weit verbreiteten Meinung unterscheiden sich die beiden Sinne nicht notwendigerweise. Wenn ein biblischer Text sich direkt auf das Ostergeheimnis Christi oder auf das daraus folgende neue Leben bezieht, so ist sein wörtlicher Sinn ein geistlicher. Dies ist im allgemeinen im Neuen Testament der Fall. Deshalb spricht die christliche Exegese von geistlichem Sinn meistens in bezug auf das Alte Testament. Doch schon im Alten Testament gibt es manche Texte, die als wörtlichen Sinn einen religiösen und geistlichen Sinn haben. Der christliche Glaube erkennt in ihnen einen Sinn, der das neue, durch Christus gebrachte Leben vorwegnimmt.

Wenn eine Unterscheidung vorliegt, so darf der geistliche Sinn nie ohne Bezug zum wörtlichen Sinn bestimmt werden. Dieser bleibt die unerlässliche Basis. Sonst könnte man nicht von „Erfüllung“ der Heiligen Schrift sprechen. Damit von Erfüllung die Rede sein kann, ist eine kontinuierliche und homogene Beziehung wesentlich. Es muß aber auch ein Übergang auf eine höhere Stufe der Wirklichkeit stattfinden.

Der geistliche Sinn darf nicht mit subjektiven Interpretationen verwechselt werden, die aus Einbildungskraft oder intellektueller Spekulation stammen. Der geistliche Sinn ist das Ergebnis der Beziehung zwischen dem Text und Wirklichkeiten, die ihm nicht fremd sind, nämlich dem Osterereignis in seiner unerschöpflichen Fruchtbarkeit, das den Höhepunkt der göttlichen Geschichtsmächtigkeit im Leben Israels zugunsten der ganzen Menschheit darstellt.

Eine in Gemeinschaft oder individuell vollzogene geistliche Lesung entdeckt einen authentischen geistlichen Sinn nur dann, wenn sie sich in diese Perspektive versetzt. Denn dann werden die drei Realitätsebenen miteinander in Beziehung gebracht: biblischer Text, Ostergeheimnis und gegenwärtige Situation des Lebens im Heiligen Geiste.

Da die frühere Exegese davon überzeugt war, daß das Mysterium Christi der Schlüssel zur Auslegung aller Schriften ist, lag ihr daran, einen geistlichen Sinn bis in die winzigsten Einzelheiten der biblischen Texte zu finden, z. B. in jeder Vorschrift der Ritualgesetze, wobei sie sich entweder rabbinischer Methoden bediente oder sich von der hellenistischen Allegorese inspirieren ließ. Die moderne Exegese kann solchen Interpretationsversuchen keinen wirklichen Wert mehr für heute beimessen, wel-

chen pastoralen Nutzen sie auch immer in der Vergangenheit gebracht haben mag (vgl. *Divino afflante Spiritu*, *EnchB* 553).

Einer der möglichen Aspekte des geistlichen Sinnes ist der typologische Sinn. Von diesem wird gewöhnlich gesagt, er gehöre nicht zur Heiligen Schrift selbst, sondern zu den in der Heiligen Schrift zur Sprache gebrachten Realitäten: Adam versinnbildlicht Christus (vgl. *Röm* 5,14), die Sintflut versinnbildlicht die Taufe (*1 Petr* 3,20-21), usw. Tatsächlich basiert der typologische Bezug normalerweise auf der Art und Weise, wie die Heilige Schrift die alte Wirklichkeit beschreibt (vgl. die Stimme Abels: *Gen* 4,10; *Hebr* 11,4; 12,24), und nicht einfach auf dieser Wirklichkeit an und für sich. Es handelt sich also in Wirklichkeit um einen von der Heiligen Schrift geschaffenen Sinn.

3. *Der sensus plenior*

Der *sensus plenior*, eine relativ neue Kategorie, gibt zu Diskussionen Anlaß. Man kann ihn als tieferen Sinn eines Textes definieren, der von Gott gewollt ist, aber vom menschlichen Autor nicht klar ausgedrückt wurde. Man stößt auf ihn, wenn man einen biblischen Text im Lichte anderer biblischer Texte, die auf ihm fußen, oder in seiner Beziehung zur inneren Entwicklung der Offenbarung untersucht.

Es handelt sich somit entweder um den Sinn, den ein biblischer Autor einem ihm bekannten früheren biblischen Text zuerkennt, wenn er ihn in einem neuen Kontext wiederverwendet, der ihm einen neuen wörtlichen Sinn verleiht; oder es geht um die Bedeutung, die eine authentische Lehrtradition oder eine Konzilsdefinition einem Text der Bibel zuerkennt. Der Kontext von *Mt* 1,23 zum Beispiel gibt dem Prophetenwort von *Jes* 7,14 von der *‘almāh*, die empfangen wird, einen *sensus plenior*, indem *Mt* die Übersetzung der Septuaginta übernimmt: „Die *Jungfrau* (*parthénos*) wird ein Kind empfangen“. Die Lehre der Kirchenväter und der Konzilien über die Heiligste Dreifaltigkeit bringt den *sensus plenior* der Aussagen des Neuen Testaments über Gott Vater, Sohn und Heiligen Geist zum Ausdruck. Die Definition der Erbsünde durch das Konzil von Trient kann ebenso als *sensus plenior* der Lehre von Paulus in *Röm* 5,12-21 bezüglich der Auswirkungen der Sünde Adams auf die Menschheit verstanden werden. Wo aber eine solche Kontrolle durch einen expliziten biblischen Text oder durch eine authentische Lehrtradition fehlt, könnte das Zurückgrei-

fen auf einen sogenannten *sensus plenior* zu subjektiven Auslegungen Anlaß geben, denen jede Berechtigung fehlen würde.

Alles in allem könnte man den Ausdruck *sensus plenior* als eine andere Bezeichnung des geistlichen Sinnes in dem Fall auffassen, wo sich der geistliche Sinn vom wörtlichen Sinn eines biblischen Textes unterscheidet. Er beruht darauf, daß der Heilige Geist, der Hauptverfasser der Bibel, den menschlichen Verfasser in der Auswahl seiner Ausdrücke so führen kann, daß diese eine Wahrheit ausdrücken, die dem Autor selbst nicht in ihrer ganzen Tiefe bewußt war. Diese wird erst mit der Zeit umfassender offenbart, einerseits dank späterer göttlicher Heilssetzungen in der Geschichte, die die Tragweite der Texte besser zeigen, andererseits auch dank der Aufnahme der Texte in den Kanon der Heiligen Schrift. So wird ein neuer Kontext geschaffen, der Sinnmöglichkeiten erscheinen läßt, die der ursprüngliche Kontext im dunkeln gelassen hatte.

III. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation

Die katholische Exegese unterscheidet sich nicht durch eine besondere wissenschaftliche Methode. Sie stimmt der Erkenntnis zu, daß die biblischen Texte das Werk menschlicher Autoren sind, die sich ihrer eigenen Ausdrucksmöglichkeiten bedient haben und mit den Mitteln arbeiteten, die ihnen je nach Zeit und Milieu zur Verfügung standen. Daher benützt sie ohne Vorbehalte alle wissenschaftlichen Methoden und Zugänge, die den Sinn der Texte in ihrem sprachlichen, literarischen, soziokulturellen, religiösen und historischen Umfeld erschließen, indem sie diesen Sinn genauer erfaßt, wenn sie die Quellen erforscht und der Persönlichkeit des jeweiligen Autors Rechnung trägt (vgl. *Divino afflante Spiritu*, *EnchB* 557). Sie leistet einen aktiven Beitrag zur Weiterentwicklung der Methoden und zum Fortschritt der biblischen Wissenschaft.

Ihre Charakteristik ist es, bewußt in der Linie der lebendigen Tradition der Kirche zu stehen, deren oberstes Anliegen es ist, die Offenbarung zu bewahren, wie sie von der Bibel bezeugt wird. Wie oben erwähnt wurde, haben die modernen Hermeneutiken die Unmöglichkeit gezeigt, einen Text zu interpretieren, ohne von irgendeinem Vorverständnis auszugehen. Die katholische Exegese geht die biblischen Schriften mit einem Vorverständnis an, das die moderne wissenschaftliche Kultur und die religiöse Tradition, die von Israel und der christlichen Urgemeinde her stammt, eng miteinander verbindet. Ihre Interpretation steht somit in Kontinuität mit der Interpretationsdynamik, die innerhalb der Bibel selbst zutage tritt und sich im Leben der Kirche fortsetzt. Sie entspricht der Notwendigkeit der unabdingbaren „Verwandtschaft“ zwischen dem Interpretieren und dem Gegenstand, von dem der biblische Text handelt. Diese innere „Verwandtschaft“ ist eine Bedingung der Möglichkeit für alles exegetische Arbeiten.

Jedes Vorverständnis hat jedoch auch seine Gefahren. Im Fall der katholischen Exegese besteht das Risiko darin, den biblischen Texten einen Sinn zu geben, den sie nicht ausdrücken, sondern der Frucht einer späteren Entwicklung der Tradition ist. Der Exeget muß sich vor dieser Gefahr hüten.

A. Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition

Die Texte der Bibel sind Ausdruck religiöser Traditionen, die bereits vor ihnen bestanden. Sie machen sich diese Traditionen in ganz verschiedenen Weisen je nach der Kreativität der Autoren zu eigen. Im Laufe der Zeit sind mannigfaltige Traditionen zusammengefloßen, um schließlich *eine* gemeinsame große Tradition zu bilden. Die Bibel zeigt diesen Prozeß sehr klar auf: sie hat zu seiner Verwirklichung beigetragen, und sie reguliert ihn weiterhin.

„Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition“ hat vielfältige Aspekte. Man kann unter diesem Begriff die Art und Weise verstehen, wie die Bibel menschliche Grunderfahrungen oder besondere Ereignisse der Geschichte Israels interpretiert, oder aber die Art, wie die biblischen Texte schriftliche oder mündliche Quellen benützen – von denen manche aus andern Religionen oder Kulturen herkommen mögen –, indem sie diese neu interpretieren. Doch da das gestellte Thema die Interpretation *der Bibel* ist, sollen nicht diese komplexen Fragen erörtert werden, sondern nur einige Beobachtungen zur Interpretation der biblischen Texte innerhalb der Bibel selbst vorgelegt werden.

1. „Wiederaufnahmen“ (*relectures*)

Was der Bibel ihre innere und einzigartige Einheit verleiht, beruht unter anderem auf der Tatsache, daß die späteren biblischen Schriften sich oft auf die früheren stützen. Sie machen Anspielungen auf sie, indem sie diese wiederaufnehmen und aus ihnen – manchmal weit entfernt vom ursprünglichen Sinn – neue Sinn-Aspekte entwickeln, oder aber sie beziehen sich direkt auf ihn, sei es, um diesen Sinn zu vertiefen, sei es, um seine Erfüllung aufzuzeigen.

So wird „das Erbe“ eines Landes, wie Gott es Abraham für seine Nachkommen verheißen hatte (*Gen* 15,7.18), zum Eintritt in das Heiligtum Gottes (*Ex* 15,17), zur Teilnahme an der Ruhe Gottes (*Ps* 132,7-8), die den wahrhaft Glaubenden vorbehalten ist (*Ps* 95,8-11; *Hebr* 3,7-4,11), und schließlich zum Eingehen in das himmlische Heiligtum (*Hebr* 6,12.18-20), „das ewige Erbe“ (*Hebr* 9,15).

Die Weissagung des Propheten Natan, der David ein „Haus“, d. h. eine dynastische Erbfolge, „beständig auf immer“ (2 *Sam* 7,12-16) verspricht, wird an mehreren Stellen wiederholt (2 *Sam* 23,5; 1 *Kön* 2,4; 3,6; 1 *Chr* 17,11-14), vor allem in Notzeiten (*Ps* 89,20.38), nicht ohne bedeutsame Abwandlungen. Sie wird auch durch weitere Prophetenworte ergänzt (*Ps* 2,7-8; 110,1,4; *Am* 9,11; *Jes* 7,13-14; *Jer* 23,5-6 usw.), von denen einige das Wiederkommen von Davids Reich selbst verkünden (*Hos* 3,5; *Jer* 30,9; *Ez* 34,24; 37,24-25; vgl. *Mk* 11,10). Das verheißene Reich hat universale Dimensionen (*Ps* 2,8; *Dan* 2,35.44; 7,14; vgl. *Mt* 28,18). Es realisiert die Berufung des Menschen in ihrer Fülle (*Gen* 1,28; *Ps* 8,6-9; *Weish* 9,2-3; 10,2).

Jeremias Weissagung über die 70 Jahre der verdienten Strafe Jerusalems und Judas (*Jer* 25,11-12; 29,10) ist in 2 *Chr* 25,20-23 wiederaufgenommen, wo ihre Verwirklichung aufgezeigt wird. Viel später meditiert sie der Autor des Buches Daniel von neuem in der Überzeugung, daß dieses Wort Gottes noch einen verborgenen Sinn enthält, der die gegenwärtige Situation erhellen kann (*Dan* 9,24-27).

Die grundlegende Überzeugung, daß die vergeltende Gerechtigkeit Gottes die Guten belohnt und die Bösen bestraft (*Ps* 1,1-6; 112,1-10; *Lev* 26,3-33 u. a.), stößt sich oft an unmittelbarer gegenteiliger Erfahrung. So läßt die Heilige Schrift kräftigen Einwänden und Bestreitungen Raum (*Ps* 44; *Ijob* 10,1-7; 13,3-28; 23-24) und geht diesem Geheimnis immer tiefer nach (*Ps* 37; *Ijob* 38-42; *Jes* 53; *Weish* 3-5).

2. Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament

Die intertextuellen Bezüge sind in den Schriften des Neuen Testaments von größter Dichte, die zahlreiche Anspielungen auf das Alte Testament und ausdrückliche alttestamentliche Zitate enthalten. Für die Verfasser des Neuen Testaments hat das Alte Testament göttlichen Offenbarungswert. Sie verkünden, daß diese Offenbarung ihre Erfüllung im Leben, in der Lehre und vor allem im Tod und in der Auferstehung Jesu gefunden hat, in denen die Quelle der Versöhnung und des ewigen Lebens liegt. „Christus ist für unsere Sünden gestorben gemäß der Schrift, und er ist begraben worden. Er ist am dritten Tag auferweckt worden gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas ...“ (1 *Kor* 15,3-5): dies ist der eigentliche Kern der apostolischen Verkündigung (1 *Kor* 15,11).

Zwischen den Ereignissen, die die Heilige Schrift erfüllen, und der Heiligen Schrift selbst bestehen nie nur einfache materielle Übereinstimmungen, sondern wechselseitige Erhellungen und dialektischer Fortschritt: man stellt zugleich fest, daß die Heilige Schrift den Sinn der Ereignisse offenbart und die Ereignisse den Sinn der Heiligen Schrift offenbaren. Mit anderen Worten, die Ereignisse zwingen dazu, gewisse Aspekte der herkömmlichen Interpretation beiseite zu lassen, eine neue Auslegung anzunehmen.

Von Anfang seines öffentlichen Wirkens an hat Jesus eine persönliche und originelle Haltung in bezug auf die Heilige Schrift eingenommen, die sich von der Interpretation seiner Epoche, derjenigen der „Schriftgelehrten und der Pharisäer“, unterschied (*Mt* 5,20). Dafür gibt es zahlreiche Beweise, so z. B. die Antithesen der Bergpredigt (*Mt* 5,21-48), die souveräne Freiheit Jesu in der Beobachtung des Sabbats (*Mk* 2,27-28 par.), seine Art, die Vorschriften über rituelle Reinheit zu relativieren (*Mk* 7,1-23 par.), andererseits seine radikalen Forderungen auf anderen Gebieten (*Mt* 10,2-12 par.; 10,17-27 par.) und vor allem seine offene Haltung gegenüber „den Zöllnern und den Sündern“ (*Mk* 2,15-17 par.). Dies entspringt nicht dem Bedürfnis nach der Rolle des Außenseiters, sondern zutiefst der Treue zum Willen Gottes, wie er sich in der Heiligen Schrift ausdrückt (vgl. *Mt* 5,17; 9,13; *Mk* 7,8-13 par.; 10,5-9 par.).

Tod und Auferstehung Jesu haben die begonnene Entwicklung zu ihrem Höhepunkt geführt, indem sie in gewissen Punkten einen totalen Bruch und zugleich eine unerwartete Öffnung zeitigten. Der Tod des Messias, des „Königs der Juden“ (*Mk* 15,26 par.) hat eine Umwandlung der innerweltlichen Auslegung der Königspsalmen und der messianischen Weissagungen hervorgebracht. Jesu Auferstehung und seine himmlische Verherrlichung als Gottes Sohn haben diesen gleichen Texten eine Sinnfülle gegeben, die vorher unvorstellbar war. Ausdrücke, die zuvor hyperbolisch schienen, müssen von nun an wörtlich genommen werden. Sie erscheinen als von Gott vorbereitet, um die Herrlichkeit Jesu Christi auszudrücken, denn Jesus ist wahrhaft „Herr“ (*Ps* 110,1) im stärksten Sinn des Wortes (*Apg* 2,36; *Phil* 2,10-11; *Hebr* 1,10-12); er ist Sohn Gottes (*Ps* 2,7; *Mk* 14,62; *Röm* 1,3-4), Gott mit Gott (*Ps* 45,7; *Hebr* 1,8; *Joh* 1,1; 20,28); „seiner Herrschaft wird kein Ende sein“ (*Lk* 1,32-33; vgl. *1 Chr* 17,11-14; *Ps* 45,7; *Hebr* 1,8), und er ist zugleich „Priester auf ewig“ (*Ps* 110,4; *Hebr* 5,6-10; 7,23-24).

Die Verfasser des Neuen Testamentes haben das Alte im Lichte der österlichen Ereignisse neu gelesen. Der vom verherrlichten Christus gesandte Heilige Geist (vgl. *Joh* 15,26; 16,7) hat sie dessen „geistlichen“ Sinn entdecken lassen. Mehr denn je sind sie so dahin geführt worden, einerseits den prophetischen Wert des Alten Testamentes hervorzuheben, andererseits aber auch dessen Wert als Heilsinstitution stark zu relativieren. Dieser zweite Gesichtspunkt, der schon in den Evangelien sichtbar wird (vgl. *Mt* 11,11-13 par.; 12,41-42 par.; *Joh* 4,12-14; 5,37; 6,32), tritt in manchen paulinischen Schriften sowie im Hebräerbrief überaus klar zu Tage. Paulus und der Verfasser des Hebräerbriefes zeigen auf, daß die Thora als Offenbarung selbst ihr eigenes Ende als System der Gesetzgebung ankündigt (vgl. *Gal* 2,15-6,1; *Röm* 3,20-21; 6,14; *Hebr* 7,11-19; 10,8-9). Daraus folgt, daß die Heiden, die zum Glauben an Christus kommen, nicht allen Vorschriften der biblischen Gesetzgebung unterworfen werden müssen, die von nun an gesamthaft auf den Rang von Institutionen eines bestimmten Volkes beschränkt sind. Die Gläubigen aus dem Heidentum sollen sich aber vom Alten Testament als dem Wort Gottes nähren, denn es erlaubt ihnen, alle Dimensionen des österlichen Geheimnisses zu entdecken, aus dem sie leben (vgl. *Lk* 24,25-27.44-45; *Röm* 1,1-2).

Innerhalb der christlichen Bibel sind die Beziehungen zwischen Neuem und Altem Testament zweifellos komplex. Wenn es um die Benützung bestimmter Texte geht, lesen sie die Verfasser des Neuen Testaments natürlich im Rahmen der Kenntnisse und Interpretationsweisen ihrer Epoche. Es wäre ein Anachronismus, wollte man von ihnen verlangen, sich der modernen wissenschaftlichen Methoden zu bedienen. Der Exeget muß vielmehr die früheren Interpretationsweisen kennenlernen, um ihren Gebrauch verstehen und würdigen zu können. Andererseits soll er selbstverständlich dem keinen absoluten Wert beimessen, was nur von der Begrenzung menschlicher Auslegungskunst Zeugnis ablegt.

Schließlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß, wie schon im Alten Testament, innerhalb des Neuen Testamentes verschiedene Perspektiven nebeneinander stehen, die sich manchmal in Spannung zueinander befinden, so z. B., was die Situation Jesu anlangt (*Joh* 8,29; 16,32 und *Mk* 15,34) oder die Geltung des Gesetzes des Mose (*Mt* 5,17-19 und *Röm* 6,14) oder die Notwendigkeit der Werke, um gerechtfertigt zu werden (*Jak* 2,24 und *Röm* 3,28; *Eph* 2,8-9). Es ist gerade eine Eigenart der Bibel, kein strenges System zu bilden, sondern im Gegenteil in der Dynamik von Spannungen zu stehen. Die Bibel hat verschiedene Weisen, die gleichen

Ereignisse zu interpretieren oder die gleichen Probleme zu bedenken. Sie läßt somit ein, Vereinfachungen und geistige Enge zurückzuweisen.

3. Einige Schlußfolgerungen

Aus dem Gesagten ergibt sich, daß die Bibel selbst zahlreiche Hinweise und Anregungen zur Kunst der Interpretation enthält. In der Tat, seit ihren Anfängen ist die Bibel selbst Interpretation. Ihre Texte wurden von den Gemeinschaften des Alten Bundes und der apostolischen Zeit als gültiger Ausdruck ihres Glaubens anerkannt. Gemäß der Auslegung dieser Gemeinschaften und in Abhängigkeit von ihr wurden diese Texte als Heilige Schrift anerkannt. So wurde z. B. das Hohelied im Zusammenhang mit seiner Deutung auf die Beziehung zwischen Gott und Israel als Heilige Schrift anerkannt. Während der ganzen Entstehungszeit der Bibel wurden die zu ihr gehörenden Schriften in vielen Fällen neu aufgenommen und neu interpretiert, um auf neue, unbekannte Situationen Antworten zu geben.

Die Art und Weise, wie die Heilige Schrift selbst Texte interpretiert, legt folgende Bemerkungen nahe:

Da die Heilige Schrift aufgrund der Übereinstimmung von gläubigen Gemeinschaften entstand, die in ihrem Text den Ausdruck des geoffenbarten Glaubens erkannten, muß gerade auch ihre Interpretation selber wieder für den lebendigen Glauben der kirchlichen Gemeinschaften zur Quelle einer Übereinstimmung in den wesentlichen Punkten werden.

Da der Ausdruck des Glaubens, wie man ihn in der von allen anerkannten Heiligen Schrift fand, sich immer wieder erneuern mußte, um neuen Situationen zu begegnen – was die wiederholten „Wiederaufnahmen“ („*relectures*“) vieler biblischer Texte erklärt –, bedarf die Auslegung der Bibel in gleicher Weise einer schöpferischen Dimension und der Stellung neuer Fragen, um von der Bibel her Antwort auf sie zu finden.

Da die Texte der Heiligen Schrift manchmal in Spannung zueinander stehen, ist die Interpretation notwendigerweise pluralistisch. Keine einzelne Interpretation kann den Sinn des Ganzen erschöpfen, der wie eine Symphonie mehrstimmig ist. Die Auslegung eines einzelnen Textes darf also nicht exklusivistisch geschehen.

Die Heilige Schrift steht in fortwährendem Dialog mit den Glaubensgemeinschaften: sie ist ja aus ihren Glaubenstraditionen hervorgegangen. Ihre Texte haben sich in der Beziehung zu diesen Traditionen entwickelt und andererseits zu ihrer Entwicklung beigetragen. Daraus folgt, daß die Auslegung der Heiligen Schrift innerhalb der Kirche stattfindet, in ihrer Pluralität und ihrer Einheit, und in ihrer Glaubenstradition.

Die Glaubenstraditionen bildeten das lebendige Umfeld, in das sich die literarische Tätigkeit der Verfasser der Heiligen Schrift einfügen konnte. Hierzu gehörten auch das liturgische Leben und die äußere Tätigkeit der Gemeinschaften, ihre geistige Welt, ihre Kultur und ihr geschichtliches Schicksal. Die biblischen Verfasser nahmen an alledem teil. In ähnlicher Weise verlangt also die Auslegung der Heiligen Schrift die Teilnahme der Exegeten am ganzen Leben und Glauben der Glaubensgemeinschaft ihrer Zeit.

Der Dialog mit der Heiligen Schrift in ihrer Gesamtheit, also auch mit dem Verständnis des Glaubens, das früheren Epochen eigen war, geht notwendigerweise mit dem Dialog mit der zeitgenössischen Generation einher. Dies hat zur Folge, daß sich die Herstellung einer Beziehung von Kontinuität, aber auch die Feststellung von Verschiedenheiten ergibt. Daraus folgt, daß die Interpretation der Heiligen Schrift in Überprüfung und Auswahl besteht: sie bleibt in Kontinuität mit früheren exegetischen Traditionen, von denen sie viele Elemente beibehält und sich zu eigen macht; in gewissen Punkten aber befreit sie sich davon, um fortschreiten zu können.

B. Die Interpretation innerhalb der Tradition der Kirche

Die Kirche, das Volk Gottes, ist überzeugt, daß ihr der Heilige Geist beim Verständnis und bei der Interpretation der Heiligen Schrift beisteht. Die ersten Jünger Jesu waren sich bewußt, daß sie nicht in der Lage waren, sofort alle Aspekte der ganzen Fülle, die ihnen geschenkt wurde, zu verstehen. In ihrem Gemeinschaftsleben, das sie mit Ausdauer pflegten, erfuhren sie eine ständige Vertiefung und eine fortschreitende Erkenntnis der geschenkten Offenbarung. Darin erkannten sie den Einfluß und das Wirken des von Jesus versprochenen „Geistes der Wahrheit“, der sie zum ganzen Reichtum der Wahrheit führt (*Joh 16,12-13*). So geht auch die Kirche, gestützt auf die Zusage Christi, ihren Weg: „Der Beistand aber, der

Heiliger Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, der wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (*Joh* 14,26).

1. Die Entstehung des Kanons

Vom Heiligen Geist geleitet und im Licht der erhaltenen, lebendigen Überlieferung hat die Kirche die Schriften festgestellt, die als Heilige Schrift zu betrachten sind, in dem Sinne, als „sie unter Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche übergeben sind“ (*Dei Verbum*, 11) und „die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“, enthalten (*ebd.*).

Die Feststellung eines „Kanons“ der Heiligen Schrift war das Resultat eines langen Prozesses. Die Gemeinschaften des Alten Bundes (von besonderen Gruppen wie den prophetischen Kreisen oder dem priesterlichen Umfeld an bis zum gesamten Volk) haben in einer gewissen Anzahl von Texten das Wort Gottes erkannt, das ihren Glauben weckte und ihrem Leben eine Richtung gab; sie haben diese Texte wie ein Erbe zu treuen Händen erhalten, das es zu bewahren und weiterzugeben galt. So sind diese Texte nicht mehr nur Ausdruck der Inspiration einzelner Autoren; sie sind zum gemeinsamen Besitz des Gottesvolkes geworden. Das Neue Testament verehrt diese heiligen Texte, die es vom jüdischen Volk als wertvolles Erbe erhalten hat. Es erachtet sie als „heilige Schriften“ (*Röm* 1,2), „die vom Geist Gottes eingegeben wurden“ (*2 Tim* 3,16; vgl. *2 Petr* 1, 20-21) und „(die) nicht aufgegeben werden können“ (*Joh* 10,35).

Mit diesen Texten, die das „Alte Testament“ bilden (vgl. *2 Kor* 3,14), hat die Kirche jene Schriften eng verbunden, in denen sie einerseits das authentische, vom Heiligen Geist garantierte Zeugnis der Apostel (vgl. *Lk* 1,2; *1 Joh* 1,1-3 bzw. *1 Petr* 1,12) über „alles, was Jesus getan und gelehrt hat“ (*Apg* 1,1), und andererseits die Lehren erkannte, die die Apostel selbst und andere Jünger verkündet hatten, um die Gemeinschaft der Glaubenden zu schaffen. Diese zweite Reihe von Schriften hat schließlich den Namen „Neues Testament“ erhalten.

In diesem Prozeß haben viele Faktoren eine Rolle gespielt: die Gewißheit, daß Jesus – und die Apostel mit ihm – das Alte Testament als inspirierte

Schrift anerkannt haben und daß das österliche Mysterium Jesu dessen Erfüllung darstellt; die Überzeugung, daß die Schriften des Neuen Testaments letztlich aus der apostolischen Verkündigung stammen (was nicht heißen will, daß sie alle von den Aposteln selbst verfaßt wurden); die Feststellung, daß sie mit der Regel des Glaubens übereinstimmen und in der christlichen Liturgie verwendet wurden; die Erfahrung schließlich, daß sie mit dem kirchlichen Leben der Gemeinschaften im Einklang stehen und fähig sind, dieses Leben zur Entfaltung zu bringen.

Indem die Kirche den Kanon der Schriften feststellte, hat sie ihre eigene Identität deutlich erkannt und definiert, so daß die Heilige Schrift fortan wie ein Spiegel ist, in dem die Kirche ihre Identität immer wieder entdecken und durch die Jahrhunderte hindurch die Art und Weise verifizieren kann, wie sie selbst fortwährend auf den Ruf des Evangeliums antwortet und wie sie sich ihrem Auftrag als dessen Übermittlerin entsprechend verhält (vgl. *Dei Verbum*, 7). Dies verleiht den kanonischen Schriften einen Heilswert und eine theologische Stellung, wodurch sie sich radikal von anderen alten Texten unterscheiden. Wenn diese zwar auch Licht auf die Anfänge des Glaubens werfen können, so können sie doch niemals die Autorität der heiligen Schriften beanspruchen, die als kanonisch und damit als für das Verständnis des christlichen Glaubens grundlegend erachtet werden.

2. Die Exegese der Kirchenväter

Seit dem Beginn war man der Überzeugung, daß der gleiche Heilige Geist, der die Verfasser des Neuen Testaments zur Niederschrift der Heilsbotschaft drängte (*Dei Verbum*, 7; 18), auch der Kirche bei der Auslegung ihrer inspirierten Schriften ständig beisteht (vgl. Irenäus, *Adv. Haer.* 3.24.1; vgl. 3.1.1; 4.33.8; Origenes, *De Princ.*, 2.7.2; Tertullian, *De Praescr.*, 22).

Den Kirchenvätern, die beim Bildungsprozeß des Kanons eine besondere Rolle spielten, kommt gleicherweise eine grundlegende Rolle im Hinblick auf die lebendige Überlieferung zu, welche die Lesung und Interpretation der heiligen Schriften in der Kirche fortwährend begleitet und führt (vgl. *Providentissimus*, *EnchB* 110-111; *Divino afflante Spiritu*, 28-30, *EnchB* 554; *Dei Verbum*, 23; Päpstliche Bibelkommission, *Instructio de historica*

*evangeliorum veritate*¹⁶, 1). Der eigene Beitrag der Exegese der Kirchenväter innerhalb der großen Tradition besteht in folgendem: sie hat aus dem Ganzen der Heiligen Schrift die grundlegenden Orientierungen herausgearbeitet, die der Lehrtradition der Kirche ihre Form gaben, und sie hat eine reiche theologische Lehre hervorgebracht, die der Belehrung und geistlichen Nahrung der Gläubigen bis heute dient.

Bei den Kirchenvätern nehmen Lesung und Interpretation der Heiligen Schrift einen beträchtlichen Platz ein. Davon zeugen zuerst jene Werke, die direkt dem Verständnis der heiligen Schriften gewidmet sind, insbesondere die Homilien und Kommentare, aber auch Kontroversschriften und Werke der Theologie, in denen die Berufung auf die Heilige Schrift als Hauptargument dient.

Der gewöhnliche Ort der biblischen Lesung ist die Kirche, im Rahmen der Liturgie. Deshalb ist die vorgetragene Auslegung der Väter immer theologischer, pastoraler und gnadenbezogener Natur und steht im Dienste der Gemeinschaften und der einzelnen Gläubigen.

Für die Kirchenväter ist die Bibel vor allem „Buch Gottes“, einzigartiges Werk eines einzigen Autors. Sie reduzieren aber dadurch die menschlichen Autoren keineswegs zu passiven Instrumenten. Sie verstehen es durchaus, diesem oder jenem Buch, für sich genommen, ein eigenes Ziel zuzuweisen. Von ihrem Standpunkt aus widmen sie jedoch der geschichtlichen Entwicklung der Offenbarung nur geringe Aufmerksamkeit. Zahlreiche Kirchenväter erklären den *Logos*, das Wort Gottes, als Autor auch des Alten Testaments und versichern, daß die ganze Heilige Schrift eine christologische Relevanz hat.

Außer einigen Exegeten der antiochenischen Schule (besonders Theodor von Mopsuestia) fühlen sich die Väter berechtigt, einen Satz aus seinem Kontext herauszunehmen und in ihm so herausgelöst und kontextunabhängig eine von Gott geoffenbarte Wahrheit zu erkennen. In der Apologetik mit den Juden oder in dogmatischen Streitgesprächen mit anderen Theologen zögern sie nicht, sich auf Interpretationen solcher Art zu stützen.

¹⁶ Lateinischer Text im Anhang von EnchB⁴ (1965) 3*-11*; lateinischer Text und deutsche Übersetzung: Joseph A. Fitzmyer, Die Wahrheit der Evangelien (SBS 1) Stuttgart 1965.

Da den Vätern vor allem daran lag, aus der Botschaft der Bibel in Einheit mit ihren Brüdern zu leben, begnügten sie sich oftmals mit dem in ihrem Umfeld gängigen biblischen Text. Origenes, der sich methodisch für die hebräische Bibel interessierte, ging es vor allem darum, mit den Juden aufgrund von Texten zu argumentieren, die für sie annehmbar waren. Hieronymus, der Herold der *hebraica veritas*, erscheint als Außen-seiter.

Die Väter benützten mehr oder weniger häufig die allegorische Methode, um den Anstoß aus dem Weg zu räumen, den gewisse Christen und die heidnischen Gegner des Christentums an manchem Abschnitt der Bibel nehmen konnten. Die wörtliche Bedeutung und der geschichtliche Bezug der Texte wurden jedoch nur sehr selten aufgegeben. Der Rückgriff der Väter auf die Allegorie geht im allgemeinen über das Phänomen einer Adaptation der allegorischen Methode der heidnischen Autoren hinaus.

Der Rückgriff auf die Allegorie beruht auch auf der Überzeugung, daß die Bibel, das „Buch Gottes“, von ihm seinem Volk, der Kirche, gegeben worden ist. Grundsätzlich darf daher in ihr nichts als veraltet oder als definitiv überholt übergangen werden. Gott richtet eine stets aktuelle Botschaft an sein christliches Volk. In ihren Erläuterungen der Bibel bringen die Väter typologische und allegorische Interpretationen oft durcheinander und vermischen sie zu einem fast unentwirrbaren Geflecht. Dies geschieht immer aus pastoralen und pädagogischen Gründen. Denn alles, was geschrieben steht, wurde für unsere Belehrung geschrieben (vgl. *1 Kor* 10,11).

In der Überzeugung, daß es sich um das „Buch Gottes“, also um ein unauslotbares Buch handelt, glauben die Väter, manche Abschnitte einem bestimmten allegorischen Schema gemäß interpretieren zu können, doch stellen sie jedem einzelnen frei, etwas anderes vorzuschlagen, wenn dabei nur die Analogie des Glaubens gewahrt bleibt.

Die allegorische Interpretation der Schriften, die für die patristische Exegese charakteristisch ist, wirkt auf den heutigen Menschen befremdlich. Doch die Erfahrung der Kirche, die sich in solchen Interpretationen ausdrückt, stellt auch heute noch einen nützlichen Beitrag dar (vgl. *Divino afflante Spiritu*, 31-32; *Dei Verbum*, 23). Die Väter lehren, wie die Bibel innerhalb einer lebendigen Tradition in wahren christlichem Geist theologisch zu lesen ist.

3. Die Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei der Interpretation

Da die heiligen Schriften der Kirche geschenkt wurden, sind sie ein gemeinsamer Schatz des ganzen Volkes der Gläubigen: „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift bilden den einen der Kirche überlassenen heiligen Schatz des Wortes Gottes. Voller Anhänglichkeit an ihn verharrt das ganze heilige Volk, mit seinen Hirten vereint, ständig in der Lehre und Gemeinschaft der Apostel...“ (*Dei Verbum*, 10; vgl. auch 21). Die Vertrautheit der Gläubigen mit den Texten der Heiligen Schrift war freilich nicht in allen Epochen der Kirchengeschichte gleich. Jedoch in allen wichtigen Zeiten der Erneuerung im Leben der Kirche, von der monastischen Bewegung der ersten Jahrhunderte angefangen bis zur Zeit des 2. Vatikanischen Konzils, haben die heiligen Schriften immer eine Stellung ersten Ranges eingenommen.

Das gleiche Konzil lehrt, daß alle Getauften, wenn sie im Glauben an Christus an der Eucharistiefeyer teilnehmen, die Gegenwart Christi auch in seinem Wort erkennen dürfen, „denn in seinem Wort ist er gegenwärtig, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (*Sacrosanctum Concilium*, 7). Diesem Hören des Wortes entspricht der „Glaubenssinn“ (*sensus fidei*), der das ganze Volk (Gottes) auszeichnet (vgl. *Lumen Gentium*, 12) ... „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird“, empfängt das Gottesvolk „nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes (vgl. *1 Thess 2,13*)“ (*ebd.*). Dabei steht es „unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft“ (*ebd.*) es „den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. *Jud 3*) unverlierbar fest(hält). Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“ (*ebd.*).¹⁷

So haben alle Glieder der Kirche eine Rolle bei der Interpretation der heiligen Schriften zu übernehmen. In Ausübung ihres pastoralen Amtes sind *die Bischöfe* als Nachfolger der Apostel die ersten Zeugen und Garanten der lebendigen Tradition, in deren Licht die heiligen Schriften in jeder Zeit interpretiert werden. „Unter der erleuchtenden Führung des Geistes

¹⁷ Der im Dokument zitierte französische Konzilstext und die offizielle deutsche Übersetzung weichen in *Lumen Gentium*, 12, beträchtlich voneinander ab.

der Wahrheit“ müssen sie das Wort Gottes „in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten.“¹⁸ (*Dei Verbum*, 9; vgl. *Lumen Gentium*, 25). Als Mitarbeiter der Bischöfe haben die *Priester* als erste Aufgabe die Verkündigung des Wortes (*Presbyterorum Ordinis*, 4). Sie sind mit einem besonderen Charisma für die Interpretation der Heiligen Schrift versehen, wenn sie nicht ihre eigenen Gedanken, sondern das Wort Gottes vortragen und die ewige Wahrheit des Evangeliums auf die konkreten Lebensverhältnisse anwenden (*ebd.*). Es kommt den *Priestern und den Diakonen* zu, besonders bei der Sakramentspendung die Einheit aufzuweisen, die Wort und Sakrament im Dienst der Kirche hervorbringen.

Als Vorsteher der eucharistischen Gemeinschaft und Erzieher im Glauben obliegt es den „Dienern des Wortes“ als ihre Hauptaufgabe, nicht nur zu lehren, sondern den Gläubigen zu helfen, das zu vernehmen und zu verstehen, was das Wort Gottes ihnen im Innersten ihres Herzens sagt, wenn sie die heiligen Schriften hören und meditieren. So wird die gesamte *Ortskirche*, nach dem Modell Israels, des Volkes Gottes (*Ex* 19,5-6), zu einer Gemeinschaft, die weiß, daß Gott zu ihr spricht (vgl. *Joh* 6,45), und die es sich angelegen sein läßt, ihn in Glauben und Liebe zu hören und sich durch sein Wort führen zu lassen (*Dtn* 6,4-6). Solche Gemeinschaften, die wirklich auf das Wort Gottes hören, werden, wenn sie im Glauben und in der Liebe mit der ganzen Kirche vereint bleiben, in ihrem Umfeld zu kraftvollen Brennpunkten der Evangelisierung und des Dialoges, wie auch zu Trägern sozialer Veränderungen (*Evangelii Nuntiandi*¹⁹, 57-58; *Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung*²⁰, 69-70).

Der Heilige Geist ist natürlich auch den *einzelnen Christen und Christinnen* gegeben, so daß ihr Herz „in ihnen brennt“ (vgl. *Lk* 24,32), wenn sie im persönlichen konkreten Lebenszusammenhang beten und sich betend die heiligen Schriften aneignen. Deshalb verlangt das 2. Vatikanische Konzil dringend, daß der Zugang zu den heiligen Schriften auf alle mögliche Arten erleichtert werde (*Dei Verbum*, 22; 25). Man darf nie vergessen, daß eine solche Lesung der Heiligen Schrift nie rein individuell ist, denn der Gläubige liest und interpretiert die Heilige Schrift immer innerhalb des

¹⁸ Auch hier differieren die französische und deutsche Version des Konziltextes beträchtlich.

¹⁹ enthalten in: Arbeitshilfe 66.

²⁰ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 70.

Glaubens der Kirche, und er vermittelt in der Folge der Gemeinschaft die Frucht seiner Lektüre und bereichert so den gemeinsamen Glauben.

Die ganze biblische Überlieferung und namentlich die Lehre Jesu in den Evangelien nennen als bevorzugte Hörer des Wortes Gottes diejenigen, die von der Welt als *Leute einfacher Herkunft* betrachtet werden. Jesus hat erkannt, daß die den Gelehrten und Weisen verborgenen Dinge den einfachen Leuten geoffenbart wurden (*Mt 11,25; Lk 10,21*) und daß das Reich Gottes denen gehört, die den Kindern gleichen (*Mk 10,14 par.*).

In der gleichen Linie verkündete Jesus: „Selig ihr Armen, denn euer ist das Reich Gottes“ (*Lk 6,20; vgl. Mt 5,3*). Es ist eines der Zeichen der messianischen Zeit, daß die Frohbotschaft den Armen gebracht wird (*Lk 4,18; 7,22; Mt 11,5; vgl. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung, 47-48*). Diejenigen, die sich in ihrer Ohnmacht und ohne alle menschliche Macht- und Hilfsmittel gezwungen sehen, ihre einzige Hoffnung auf Gott und seine Gerechtigkeit zu setzen, haben für das Wort Gottes eine Auffassungsgabe und ein Verständnis, was die gesamte Kirche ernst nehmen muß und auch eine Antwort auf sozialem Gebiet verlangt.

Indem die Kirche die Verschiedenheit der Gaben und Funktionen anerkennt, die der Heilige Geist in den Dienst der Gemeinschaft stellt, insbesondere die Gabe des Lehrens (*1 Kor 12,28-30; Röm 12,6-7; Eph 4, 11-16*), schenkt sie ihre Wertschätzung denen, die das besondere Charisma haben, durch ihre Kompetenz in der Schriftauslegung zum Aufbau des Leibes Christi beizutragen (*Divino afflante Spiritu, 46-48, EnchB 564-565; Dei Verbum, 23; Päpstliche Bibelkommission, Instructio de historica evangeliorum veritate, Einführung*). Obwohl ihre Arbeiten nicht immer auf Wertschätzung stießen, wie dies heute der Fall ist, so stehen die *Exegeten*, die ihr Wissen in den Dienst der Kirche stellen, doch in einer reichen Tradition, die von den ersten Jahrhunderten an, seit Origenes und Hieronymus bis in die jüngste Zeit zu Pater Lagrange und anderen führt, und die bis heute fort dauert. Besonders die Erforschung des Literalsinns der Heiligen Schrift, die heute vor allem betont wird, verlangt vereinte Anstrengungen aller, die sich auf dem Gebiet der alten Sprachen, der Geschichte und Kulturen, der Textgeschichte und der Analyse der literarischen Formen und in den Methoden der wissenschaftlichen Kritik auskennen. Von dieser Beachtung des Textes in seinem ursprünglichen historischen Kontext abgesehen, erwartet die Kirche von den Exegeten, daß sie

vom gleichen Heiligen Geist, der die Heilige Schrift inspiriert hat, angeleitet sind, um sicherzustellen, „daß die größtmögliche Zahl von Dienern des Wortes Gottes in der Lage sind, dem Volk Gottes wirklich die Nahrung der heiligen Schriften zu reichen“ (*Divino afflante Spiritu*, 24; 53-55, *EnchB* 551, 567; *Dei Verbum*, 23; Paul VI, *Sedula Cura* [1971]). Eine besondere Freude ist heute die wachsende Zahl von *Frauen*, die als Exegetinnen oft in die Interpretation der Heiligen Schrift neue Einsichten einbringen und Aspekte ins Licht rücken, die in Vergessenheit geraten waren.

Wenn die heiligen Schriften, wie oben erwähnt wurde, das Gut der ganzen Kirche sind und zum „Glaubenserbe“ gehören, das alle, Seelsorger und Gläubige, „festhalten, verkünden und in gemeinsamer Anstrengung verwirklichen“ sollen, so bleibt doch wahr, daß die „Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären (...) nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut (ist), dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird“ (*Dei Verbum*, 10). So ist es in letzter Instanz also Sache des Lehramtes, die Echtheit der Interpretation zu garantieren und gegebenenfalls zu sagen, daß diese oder jene besondere Interpretation mit dem authentischen Evangelium unvereinbar ist. Es erfüllt diese Aufgabe innerhalb der *koinônia* des Leibes Christi, indem es den Glauben der Kirche amtlich ausdrückt, um so der Kirche zu dienen. Zu diesem Zweck konsultiert es die Theologen, die Exegeten und andere Experten, deren legitime Forschungsfreiheit es anerkennt und mit denen es in wechselseitiger Beziehung steht, im Hinblick auf das gemeinsame Ziel, „das Volk Gottes in der Wahrheit, die frei macht, zu bewahren“ (Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen*²¹, 21).

C. Der Auftrag der Exegeten

Der Auftrag der katholischen Exegeten kann von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden. Es ist ein kirchlicher Auftrag, denn er besteht darin, die Heilige Schrift so zu erforschen und zu erklären, daß ihr ganzer Reichtum für die Seelsorger und die Gläubigen zugänglich wird. Aber es ist zugleich auch eine wissenschaftliche Aufgabe, die den katholischen Exegeten mit seinen nichtkatholischen Kollegen und mit Fachleu-

²¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 98.

ten verschiedener Gebiete der wissenschaftlichen Forschung in Beziehung bringt. Überdies besteht dieser Auftrag in Forschung und Lehre zugleich, die normalerweise auch zu Veröffentlichungen führen.

1. Hauptsächliche Aspekte

Die katholischen Exegeten müssen den *geschichtlichen Charakter* der biblischen Offenbarung wahrnehmen, wenn sie ihren Auftrag erfüllen wollen. Beide Testamente drücken ja in menschlichen, zeitgebundenen Worten die geschichtliche Offenbarung aus, in der Gott sich selbst und seinen Heilsplan auf verschiedene Weisen mitgeteilt hat. Es ist deshalb unerlässlich, daß die Exegeten die historisch-kritische Methode anwenden, ohne ihr jedoch exklusiven Charakter zu geben. Alle Methoden der Textinterpretation sind geeignet, ihren Beitrag zur Bibelexegese zu leisten.

Die katholischen Exegeten dürfen bei ihrer Interpretationsarbeit nie vergessen, daß sie das *Wort Gottes* auslegen. Ihr gemeinsamer Auftrag ist noch nicht beendet, wenn die Quellen unterschieden, die Gattungen bestimmt und die literarischen Ausdrucksmittel erklärt sind. Das Ziel ihrer Arbeit ist erst erreicht, wenn sie den Sinn des biblischen Textes als gegenwartsbezogenes Wort Gottes erfaßt haben. Zu diesem Zweck müssen sie den verschiedenen hermeneutischen Perspektiven Rechnung tragen, die helfen, die Aktualität der biblischen Botschaft wahrzunehmen und es ihr erlauben, auf die Anliegen der heutigen Leser der Heiligen Schrift eine Antwort zu geben.

Die Exegeten haben auch die christologische, kanonische und kirchliche Tragweite der biblischen Schriften zu erklären.

Die *christologische* Tragweite der biblischen Texte ist nicht immer von vorneherein klar ersichtlich; sie muß jedoch, wenn immer möglich, ins Licht gerückt werden. Obwohl Christus in seinem Blut den Neuen Bund gestiftet hat, so haben doch die Bücher des Alten Bundes ihren Wert nicht verloren. In die Verkündigung des Evangeliums übernommen, erhalten und offenbaren sie ihre volle Bedeutung im „Geheimnis Christi“ (*Eph* 3,4). Sie beleuchten viele Aspekte dieses Geheimnisses, wobei sie gleichzeitig selbst von ihm erhellt werden. Diese Bücher bereiten faktisch das Volk Gottes auf seine Ankunft vor (vgl. *Dei Verbum*, 14-16).

Obschon jedes Buch der Bibel in einer bestimmten Absicht geschrieben wurde und so seine spezifische Bedeutung hat, offenbart es sich doch als Träger eines weiteren Sinnes, sobald es Teil des *kanonischen* Gesamtkorpus wird. Der Auftrag der Exegeten umfaßt somit die Entfaltung des vom hl. Augustinus aufgestellten Prinzips: „Novum Testamentum in Vetere latet, et in Novo Vetus patet“ (Augustinus, *Quaest. in Hept.*, 2,73, CSEL 28,III, S. 141).

Die Exegeten haben auch die Aufgabe, die Beziehung zwischen Bibel und *Kirche* deutlich zu machen. Die Bibel entstand in Glaubensgemeinschaften. Sie drückt den Glauben Israels und dann den der ersten christlichen Gemeinden aus. Zusammen mit der lebendigen Überlieferung, die ihr vorausging, sie begleitet und sich von ihr nährt (vgl. *Dei Verbum*, 12), ist sie das bevorzugte Instrument, dessen Gott sich bedient, um auch heute noch den Aufbau und das Wachstum der Kirche als Volk Gottes zu steuern. Mit der kirchlichen Dimension ist auch die ökumenische Öffnung bei der Auslegung der Heiligen Schrift untrennbar verbunden.

Dadurch, daß die Bibel den Heilsplan Gottes für alle Menschen enthält, hat die Aufgabe des Exegeten eine universale Dimension. Diese verlangt, daß den anderen Religionen und den Erwartungen der heutigen Welt volle Aufmerksamkeit geschenkt wird.

2. *Forschung*

Die exegetische Aufgabe ist zu weitgefächert, als daß sie von einem einzelnen Menschen erfüllt werden könnte. Eine Arbeitsteilung unter Spezialisten verschiedener Gebiete ist namentlich für die Forschung unumgänglich. Die möglichen Nachteile der Spezialisierung werden durch interdisziplinäre Arbeit ausgeglichen.

Für das Wohl der ganzen Kirche und ihren Einfluß in der modernen Welt ist es sehr wichtig, daß sich eine genügend große Zahl gut ausgebildeter Personen der Forschung in den verschiedenen Gebieten der exegetischen Wissenschaft widmen. Die Bischöfe und Ordensobern sind aus Sorge für die unmittelbaren Bedürfnisse der Seelsorge oft versucht, ihre Verantwortung für diese fundamentale Notwendigkeit nicht sehr ernst zu nehmen. Eine Karez auf diesem Gebiet bringt der Kirche jedoch große Nachteile, denn Seelsorger und Gläubige laufen dann Gefahr, die Lücke mit einer

nicht kirchlich interessierten Exegese ohne Bezug zum Leben des Glaubens zu füllen. Das 2. Vatikanische Konzil erklärt, daß „das *Studium* des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ sein soll (*Dei Verbum*, 24). Damit hat es die Bedeutung der exegetischen Forschung nachdrücklich unterstrichen. Gleichzeitig hat es so auch die katholischen Exegeten indirekt daran erinnert, daß ihre Forschung mit der Theologie in einem lebensnotwendigen Zusammenhang steht, dessen sie sich bewußt sein müssen.

3. *Lehre und Unterricht*

Die Konzilserklärung hebt ebenfalls die entscheidende Bedeutung hervor, die der *Lehre* und dem *Unterricht* der Exegese in den Theologischen Fakultäten, Priesterseminaren und Studienhäusern zukommt. Selbstverständlich ist das Niveau des Studiums in den verschiedenen Institutionen unterschiedlich. Es ist übrigens wünschenswert, daß die Exegese durch Männer und Frauen gelehrt wird. Dieser Unterricht, in den Fakultäten mehr methodisch und spezialisiert, soll in den Priesterseminaren eher pastoral ausgerichtet sein. Doch darf ihm auch da nie eine ernsthafte intellektuelle Dimension fehlen. Andernfalls wäre der Würde des Wortes Gottes nicht Genüge getan.

Die Lehrer und Lehrerinnen der Exegese sollen den Studierenden eine tiefe Achtung vor der Heiligen Schrift vermitteln, indem sie zeigen, wie sehr die Bibel eine sorgfältige und objektive Erforschung verdient, um ihren literarischen, historischen, sozialen und theologischen Wert immer besser zur Geltung zu bringen. Sie dürfen sich nicht damit begnügen, eine Reihe von Kenntnissen zu vermitteln, die passiv aufgenommen werden. Sie müssen vielmehr in die exegetischen Methoden einführen und die wichtigsten Schritte der exegetischen Arbeit erklären, damit die Studierenden zu einem eigenen Urteil fähig werden. Da nur eine begrenzte Zeit zur Verfügung steht, ist es gut, abwechselnd zwei Unterrichtsmethoden zu verwenden: auf der einen Seite Vorlesungen, die in die biblischen Bücher als ganze einführen und die alle wichtigen Sektoren des Alten und Neuen Testaments behandeln; auf der andern Seite die paradigmatische gründliche Analyse gut ausgewählter Texte, die zugleich eine Einführung in die praktische Ausübung der Exegese darstellt. Im einen wie im andern Fall muß darauf geachtet werden, Einseitigkeiten zu vermeiden, d. h. sich weder auf einen geistlichen Kommentar ohne historisch-kritische Basis zu

beschränken noch auf eine historisch-kritische Behandlung, die des theologischen und geistlichen Inhalts ermangelt (vgl. *Divino afflante Spiritu*, *EnchB* 551-552; Päpstliche Bibelkommission, *De Scriptura Sacra recte docenda*, *EnchB* 598). Der Unterricht muß zugleich die geschichtliche Verwurzelung der biblischen Schriften aufzeigen, ihre Eigenschaft als persönliches Wort des himmlischen Vaters, der sich in Liebe an seine Kinder wendet (vgl. *Dei Verbum*, 21), ins Licht stellen und die unerläßliche Rolle der Bibel für die seelsorglichen Aufgaben (vgl. *2 Tim* 3,16) verständlich machen.

4. Veröffentlichungen

Als Ergebnis der Forschung und Ergänzung des Unterrichts spielen die *Veröffentlichungen* eine bedeutende Rolle für den Fortschritt und die Verbreitung der Exegese. In unseren Tagen geschieht die Veröffentlichung nicht mehr nur durch gedruckte Texte, sondern auch durch andere, schnellere und weiter reichende Mittel (Radio, TV, elektronische Techniken). Es ist unerläßlich, sich auch solcher Medien zu bedienen.

Die hochwissenschaftlichen Veröffentlichungen sind das Hauptinstrument des Dialogs, der Diskussion und der Zusammenarbeit zwischen den Forschern. Dank ihnen kann sich die katholische Exegese im Austausch mit anderen Sektoren der exegetischen Forschung sowie mit der wissenschaftlichen Welt im allgemeinen behaupten.

Kurzfristig gesehen sind es indessen die andern Veröffentlichungen, welche die größten Dienste leisten, indem sie sich den verschiedenen Kategorien von Lesern und Hörern anpassen, von der gebildeten Leserschaft bis zu den Kindern im Religionsunterricht, Bibelgruppen, apostolischen Bewegungen und religiösen Vereinigungen. Die Exegeten, die für leichtverständliche Veröffentlichungen begabt sind, leisten einen äußerst nützlichen und fruchtbaren Beitrag, der für die notwendige Verbreitung der exegetischen Studien unverzichtbar ist. In diesem Sektor ist die Notwendigkeit einer Aktualisierung der biblischen Botschaft besonders dringend. Die Exegeten müssen die legitimen Ansprüche kultivierter und gebildeter Personen unserer Zeit in Rechnung stellen und für sie klar unterscheiden, was als zweitrangiges, geschichtlich bedingtes Detail oder als mythische Sprache zu interpretieren und was als eigentlicher historischer und inspirierter Sinn zu betrachten ist. Die biblischen Schriften sind nicht in einer

modernen Sprache und nicht im Stil des 20. Jahrhunderts verfaßt. Ihre Ausdrucksformen und die literarischen Gattungen, die sie in ihrem hebräischen, aramäischen oder griechischen Text benutzen, müssen den Menschen unserer Zeit verständlich gemacht werden; sonst könnten diese versucht sein, die Bibel als uninteressant beiseite zu legen oder sie auf grob vereinfachende, buchstäbliche oder phantastische Art zu interpretieren.

Trotz aller Vielfalt seiner Aufgaben hat der katholische Exeget als einziges Ziel den Dienst am Wort Gottes. Es darf nicht sein Ehrgeiz sein, das Resultat seiner Arbeit an die Stelle der biblischen Texte zu setzen, wenn es sich um die Rekonstruktion alter Texte, die von den inspirierten Autoren verwendet wurden, handelt, oder um seine Präsentation der neuesten Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese. Im Gegenteil, sein Ehrgeiz soll dahin gehen, die biblischen Texte selbst in größeres Licht zu stellen, zu ihrer Wertschätzung beizutragen und zu versuchen, sie mit größerer geschichtlicher Genauigkeit und geistlicher Innigkeit zu verstehen.

D. Beziehungen zu den anderen theologischen Disziplinen

Da die Exegese selbst ein theologisches Fach ist – auch für sie gilt „fides quaerens intellectum“ –, unterhält sie mit den anderen Disziplinen der Theologie enge und komplexe Beziehungen. In der Tat hat einerseits die systematische Theologie einen Einfluß auf das Vorverständnis, mit dem die Exegeten die biblischen Texte angehen, andererseits aber liefert die Exegese den anderen theologischen Disziplinen Vorgaben, die für diese bestimmend sind. Es entstehen somit wechselseitige Beziehungen zwischen Exegese und anderen theologischen Disziplinen, die zu einem Dialog in gegenseitiger Achtung der je eigenen Besonderheit führen.

1. Theologie und Vorverständnis der biblischen Texte

Die Exegeten haben unweigerlich ein Vorverständnis der biblischen Texte, die sie erforschen wollen. Im Fall der katholischen Exegese geht es auch um ein Vorverständnis, das auf Glaubensüberzeugungen beruht: Die Bibel ist ein von Gott inspirierter Text, welcher der Kirche anvertraut wurde, um Glauben zu wecken und das christliche Leben zu lenken. Diese Glaubensüberzeugungen kommen nicht in einem formlosen Zustand zu

den Exegeten, sondern in der Form, die sie in der kirchlichen Gemeinschaft durch die theologische Reflexion bereits empfangen haben. So sind die Exegeten bei ihrer Forschung durch die dogmatische Reflexion über die Inspiration der Heiligen Schrift und über deren Rolle im kirchlichen Leben bestimmt.

Umgekehrt aber verleiht der Umgang mit den inspirierten Texten den Exegeten eine Erfahrung, der die Dogmatiker Rechnung tragen müssen, um die Theologie der Schriftinspiration und der kirchlichen Interpretation der Bibel sachgerecht zu entfalten. Die Exegese bringt insbesondere ein wacheres und genaueres Bewußtsein des geschichtlichen Charakters der biblischen Inspiration mit sich. Sie zeigt, daß der Prozeß der Inspiration geschichtlich ist, nicht nur weil er innerhalb der Geschichte Israels und der Urkirche stattfand, sondern auch, weil er sich unter Vermittlung von Menschen vollzog, die durch ihre Zeit geprägt waren und die unter der Führung des Heiligen Geistes eine aktive Rolle im Leben des Volkes Gottes gespielt haben.

Außerdem wurde die theologische Feststellung der engen Beziehung zwischen inspirierter Schrift und kirchlicher Tradition durch die Entwicklung der exegetischen Forschung bestätigt und präzisiert; denn gerade diese Entwicklung machte die Exegeten stärker auf den Einfluß der Lebensbedingungen aufmerksam, unter denen die Texte entstanden sind („Sitz im Leben“).

2. Exegese und dogmatische Theologie

Ist die Heilige Schrift auch nicht der einzige *locus theologicus*, so stellt sie doch die Hauptgrundlage der theologischen Forschungsarbeit dar. Um die Heilige Schrift wissenschaftlich und gründlich zu interpretieren, sind die Theologen auf die Arbeit der Exegeten angewiesen. Die Exegeten ihrerseits müssen ihre Forschung so orientieren, daß das „Studium des heiligen Buches“ wirklich „gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ ist (*Dei Verbum*, 24). Deshalb müssen sie vornehmlich dem religiösen Inhalt der biblischen Schriften ihre Aufmerksamkeit widmen.

Die Exegeten können den Dogmatikern helfen, zwei Extreme zu vermeiden: einerseits einen Dualismus, der die Lehrwahrheit von ihrem sprachlichen Ausdruck total trennt, so als ob dieser gar keine Bedeutung hätte; an-

dererseits einen Fundamentalismus, der Menschliches und Göttliches vermengt und sogar das geschichtlich Bedingte an den menschlichen Ausdrücken für geoffenbarte Wahrheit hält.

Um diese beiden Extreme zu vermeiden, muß man unterscheiden lernen, ohne zu trennen, und somit eine bleibende Spannung akzeptieren. Das Wort Gottes hat sich im Werk menschlicher Autoren ausgedrückt. Gedanken und Worte sind von Gott und vom Menschen zugleich, so daß alles in der Bibel gleichzeitig von Gott und vom inspirierten Autor stammt. Daraus darf man jedoch nicht schließen, Gott hätte der geschichtlichen Erscheinungsweise seiner Botschaft einen absoluten Wert gegeben. Seine Botschaft ist der Interpretation und Aktualisierung fähig, d.h. sie kann von ihrer geschichtlichen Bedingtheit wenigstens teilweise losgelöst werden, um auf die gegenwärtigen geschichtlichen Bedingungen sinnvoll bezogen zu werden. Die Exegese bereitet die Grundlagen zu diesem Unterfangen, das der Dogmatiker weiterführt, indem er die anderen *loci theologici* in Betracht zieht, die zur Entwicklung des Dogmas beitragen.

3. Exegese und Moraltheologie

Analoge Bemerkungen können zu den Beziehungen zwischen Exegese und Moraltheologie gemacht werden. Mit den heilsgeschichtlichen Erzählungen sind in der Bibel viele Weisungen zum richtigen menschlichen Verhalten verbunden: Gebote, Verbote, Rechtsvorschriften, Ermahnungen und prophetische Scheltreden sowie Belehrungen der Weisen. Eine der Aufgaben der Exegese ist es, Tragweite und Bedeutung dieses umfangreichen Materials zu präzisieren und so die Arbeit der Moraltheologen vorzubereiten.

Diese Aufgabe ist jedoch nicht einfach, denn oft kümmern sich die biblischen Texte kaum darum, allgemeingültige sittliche Gebote von rituellen Reinheitsvorschriften und besonderen Rechtsbestimmungen zu unterscheiden. Alles geht zusammen. Andererseits spiegelt die Bibel eine bedeutende Entwicklung des sittlich-moralischen Denkens, die ihre Vollendung im Neuen Testament findet. Es genügt also nicht, eine bestimmte Position hinsichtlich der Moral im Alten Testament bezeugt zu finden (z. B. die Praxis der Sklavenhaltung oder der Ehescheidung oder der Vernichtung der Feinde im Kriegsfall), um daraus die fortdauernde Berechtigung dieser Praxis zu folgern. Eine Differenzierung drängt sich auf, die

dem unübersehbaren Fortschritt des sittlichen Bewußtseins Rechnung trägt. Die Schriften des Alten Testaments enthalten „Unvollkommenes und Zeitbedingtes“ (*Dei Verbum*, 15), das die göttliche Pädagogik nicht ohne weiteres eliminieren konnte. Das Neue Testament selbst ist im Bereich der Moralthologie nicht leicht zu interpretieren, denn es äußert sich oft in bildlicher oder paradoxer oder sogar herausfordernder Art, und das Verhältnis der Christen zum jüdischen Gesetz gab zu heftigen Kontroversen Anlaß.

Die Moralthologen haben somit allen Grund, den Exegeten viele wichtige Fragen zu stellen, die deren Forschung nur stimulieren können. In manchem Fall wird die Antwort sein, daß kein biblischer Text das anstehende moderne Problem explizit behandelt. Doch sogar dann kann das Zeugnis der Bibel, in seiner gesamten kraftvollen Dynamik genommen, eine fruchtbare Orientierungshilfe geben. Für die wichtigsten Punkte bleibt die Ethik des Dekalogs ausschlaggebend. Das Alte Testament enthält schon die Grundsätze und Werte für ein der Würde der menschlichen Person entsprechendes gebotenes Handeln, die als „Abbild Gottes“ erschaffen worden ist (*Gen 1,27*). Vom Neuen Testament her fällt ein noch helleres Licht auf diese Grundsätze und Werte dank der Offenbarung der Liebe Gottes in Christus.

4. *Verschiedene Gesichtspunkte und notwendiges Zusammenwirken*

Die Internationale Theologische Kommission hat in ihrem Dokument von 1988 über die Interpretation der Dogmen daran erinnert, daß in der Moderne ein Konflikt zwischen Exegese und dogmatischer Theologie entstanden ist; sie hebt anschließend die positiven Beiträge der modernen Exegese zur systematischen Theologie hervor (*L'interprétation des dogmes*, 1988, C.I,1²²). Es ist nützlich, dies näher hinzuzufügen, daß dieser Konflikt von der liberalen Exegese verursacht wurde. Zwischen der katholischen Exegese und der dogmatischen Theologie gab es keinen allgemeinen Konflikt, sondern nur Momente starker Spannungen. Es ist jedoch wahr, daß Spannungen in Konflikte ausarten können, wenn von der einen wie von der an-

²² Dt.: Die Interpretation der Dogmen. Dokument der Internationalen Theologenkommission: IKaZ 19 (1990) 246–266.

dern Seite die legitimen Unterschiede der Gesichtspunkte forciert und schließlich zu unheilbaren Gegensätzen gemacht werden.

Die Gesichtspunkte sind in der Tat verschieden und müssen es auch sein. Die erste Aufgabe des Exegeten ist es, mit Genauigkeit den Sinn der biblischen Texte in ihrem eigenen Kontext festzustellen, d. h. zuerst in ihrem literarischen und besonderen geschichtlichen Kontext, und dann im Kontext des Kanons der heiligen Schriften. Indem er diese Aufgabe erfüllt, stellt der Exeget den theologischen Sinn der Texte ins Licht, sofern diese eine solche Bedeutungsdimension haben. Somit wird eine Kontinuität zwischen Exegese und späterer theologischer Reflexion möglich. Doch der Gesichtspunkt ist nicht der gleiche, denn die Aufgabe des Exegeten ist grundsätzlich historisch und beschreibend und beschränkt sich auf die Interpretation der Bibel.

Der Dogmatiker steht vor einem mehr spekulativen und systematischen Werk. Für seinen Zweck interessiert er sich besonders für bestimmte Texte und Aspekte der Bibel; außerdem bezieht er viele andere Gegebenheiten in seine Reflexion ein, die nicht biblisch sind – patristische Quellen, Konzilsdefinitionen und weitere Dokumente des Lehramtes, die Liturgie wie auch philosophische Systeme und kulturelle, soziale und politische Gegenwartsbedingungen. Seine Aufgabe ist nicht die Bibelinterpretation, sondern das umfassend durchdachte Verständnis des christlichen Glaubens in all seinen Dimensionen und namentlich in Hinsicht auf seinen entscheidenden Bezug zur menschlichen Existenz.

Aufgrund ihrer spekulativen und systematischen Ausrichtung ist die Theologie oft der Versuchung erlegen, die Bibel als ein Reservoir von *dic-ta probantia* anzusehen, die Positionen der Lehre bestätigen sollten. Heute haben die Dogmatiker ein geschärftes Bewußtsein für den literarischen und geschichtlichen Kontext und seiner Bedeutung für eine richtige Interpretation der alten Texte, und sie nehmen infolgedessen häufig auf die Arbeiten der Exegeten Bezug.

Als geschriebenes Wort Gottes hat die Bibel einen Sinnreichtum, der nicht voll und ganz ausschöpfbar ist und in keiner systematischen Theologie adäquat eingeschlossen werden kann. Eine der hauptsächlichen Funktionen der Bibel ist es, die theologischen Systeme herauszufordern und die Existenz wichtiger Aspekte der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Realität beständig in Erinnerung zu rufen, die in der syste-

matischen Reflexion manchmal vergessen oder vernachlässigt wurden. Die Erneuerung der exegetischen Methodologie kann zu dieser Bewußtwerdung beitragen.

Umgekehrt muß die Exegese für die theologische Forschung offen sein. Diese kann sie dazu stimulieren, an die Texte wichtige Fragen zu stellen und so deren Tragweite und Fruchtbarkeit besser zu entdecken. Das wissenschaftliche Studium der Bibel darf sich nicht von der theologischen Forschung absondern, und ebensowenig von der geistlichen Erfahrung und dem Urteil der Kirche. Die Exegese bringt ihr besten Früchte, wenn sie in ihrem Vollzug in den Zusammenhang mit dem lebendigen Glauben der christlichen Gemeinschaft eingebunden bleibt, der auf das Heil der ganzen Welt ausgerichtet ist.

IV. Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche

Obwohl die Bibelinterpretation die besondere Aufgabe der Exegeten darstellt, ist diese jedoch keineswegs ihr Monopol; denn die Interpretation der Bibel in der Kirche geht über die wissenschaftliche Analyse der Texte hinaus. Für die Kirche ist die Bibel ja nicht einfach eine Sammlung von geschichtlichen Dokumenten ihrer Ursprünge. Sie empfängt die Bibel als Wort Gottes, das hier und heute an sie und an die ganze Welt ergeht. Diese Glaubensüberzeugung hat zur Folge, daß die biblische Botschaft aktualisiert und inkulturiert wird, wie auch die inspirierten Texte im Leben der Kirche vielfältig verwendet werden: in der Liturgie, bei der persönlichen „Lectio divina“, in der Seelsorge und in der ökumenischen Begegnung.

A. Aktualisierung

Schon innerhalb der Bibel selbst – wie wir es im vorhergehenden Kapitel gesehen haben – läßt sich die Praxis der Aktualisierung beobachten: Ältere Texte werden im Lichte neuer Zusammenhänge neu gelesen und auf die gegenwärtige Situation des Volkes Gottes bezogen. Aufgrund der gleichen Überzeugung von der dauernden Lebendigkeit der Heiligen Schrift ergibt sich mit Notwendigkeit die Aktualisierung der Texte in den Glaubensgemeinschaften.

1. Prinzipien

Die Praxis der Aktualisierung geht von folgenden Voraussetzungen aus:

Aktualisierung ist möglich, denn die Sinnfülle des biblischen Textes verleiht ihm einen dauernden Wert für alle Epochen und alle Kulturen (vgl. *Jes* 40,8; 66,18-21; *Mt* 28,19-20). Die biblische Botschaft kann die Wertsysteme und die Verhaltensnormen jeder Generation gleichzeitig relativieren und vertiefen.

Aktualisierung ist notwendig, denn obwohl die Botschaft der biblischen Texte von immerwährendem Wert ist, sind diese doch unter Einwirkung

vergangener Situationen und in einer durch verschiedene Epochen bedingten Sprache verfaßt worden. Um ihre Bedeutung für die Menschen von heute zu zeigen, ist es unumgänglich, ihre Botschaft auf die gegenwärtige Situation zu beziehen und sie in einer an die heutige Zeit angepaßten Sprache auszudrücken. Dies setzt eine hermeneutische Bemühung voraus, die durch geschichtliche Bedingtheiten hindurch zu den wesentlichen Elementen der Botschaft vorstößt.

Die Aktualisierung muß überdies ständig den komplexen Beziehungen Rechnung tragen, die in der christlichen Bibel zwischen Neuem und Altem Testament bestehen. Das Neue Testament ist ja zugleich Erfüllung und Überbietung des Alten Testaments. Die Aktualisierung geschieht im Spannungsfeld dieser dynamischen Einheit der beiden Testamente.

Die Aktualisierung kommt dank dem dynamischen Charakter der lebendigen Überlieferung einer Glaubensgemeinschaft zustande. Diese steht ausdrücklich in der Nachfolge der Gemeinschaften, in denen die Heilige Schrift entstanden ist und wo sie bewahrt und überliefert wurde. In der Aktualisierung erfüllt die Tradition eine doppelte Aufgabe: einerseits schützt sie vor abweichenden Interpretationen; andererseits sorgt sie dafür, daß die ursprüngliche Dynamik weitergeht.

Aktualisierung heißt also keineswegs Manipulation der Texte. Es geht nicht darum, auf die biblischen Texte neue Meinungen oder Ideologien zu projizieren, sondern aufrichtig der Botschaft nachzuspüren, die sie für die heutige Zeit bereit halten. Der Text der Bibel übt in jeder Zeit in der christlichen Kirche seine Autorität aus und bleibt, obwohl viele Jahrhunderte seit seiner Entstehung vergangen sind, der vornehmliche Wegweiser, den man nicht manipulieren kann. Das Lehramt der Kirche steht nicht „über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt“ (*Dei Verbum*, 10).

2. Methoden

Auf diesen Voraussetzungen beruhen verschiedene Aktualisierungsmethoden.

Die Aktualisierung, die bereits innerhalb der Bibel zu beobachten ist, wurde in der späteren jüdischen Tradition weiter geübt, und zwar mit Hilfe von Methoden, wie sie in den Targumim und Midraschim bezeugt sind: es werden Parallelstellen herangezogen (*gezērāh schāwāh*), die Textlesart wird geändert und ersetzt (*al tiqrey*), ein zweiter Sinn wird eingeführt (*tartey mischma*) usw.

Die Kirchenväter haben sich ihrerseits der Typologie und der Allegorien bedient, um die biblischen Texte so zu aktualisieren, daß sie in der Situation der Christen ihrer Zeit relevant wurden.

Heutzutage muß die Aktualisierung die Entwicklung der Mentalitäten und die Fortschritte der Interpretationsmethoden einbeziehen.

Jede Aktualisierung setzt eine korrekte Exegese des Textes voraus, die den *wörtlichen Sinn* feststellt. Wenn der Leser, der den Text aktualisiert, nicht selbst exegetisch gebildet ist, muß er zu guten Anleitungen Zuflucht nehmen, die ihm eine zutreffende Interpretation erlauben.

Eine der sichersten und fruchtbarsten Methoden der Aktualisierung ist die Auslegung der Heiligen Schrift durch die Heilige Schrift selbst; dies gilt besonders für die Texte des Alten Testaments, die entweder schon im Alten Testament selbst eine neue Deutung empfangen (z. B. das Manna von *Ex 16* in *Weish 16,20-29*) oder im Neuen Testament (*Joh 6*). Die Aktualisierung eines biblischen Textes in der christlichen Existenz darf den Bezug auf das Geheimnis Christi und die Kirche nie außer acht lassen. Es würde z. B. nicht angehen, als Modelle für den Befreiungskampf von Christen nur Episoden aus dem Alten Testament heranzuziehen (*Exodus, 1-2 Makkabäer*).

Die Formen philosophischer Hermeneutik legen für das hermeneutische Vorgehen drei Etappen nahe: 1) das Wort wird in einer gegebenen Situation gehört; 2) es werden Aspekte der gegenwärtigen Situation unterschieden, die vom biblischen Text beleuchtet oder in Frage gestellt werden; 3) aus der Sinnfülle des biblischen Textes werden diejenigen Elemente ausgewählt, die geeignet scheinen, die gegenwärtige Situation gemäß dem Heilswillen Gottes in Christus positiv umzuwandeln.

Dank der Aktualisierung kann die Bibel viele moderne Probleme erhellen, z. B. die Ämterfrage in der Kirche, die gemeinschaftliche Dimension der

Kirche, die vorrangige Option für die Armen, die Befreiungstheologie, die Stellung der Frau usw. Die Aktualisierung kann auch besonders auf Werte achten, die mehr und mehr vom heutigen Bewußtsein anerkannt sind, wie die Rechte der Person, der Schutz des menschlichen Lebens, die Bewahrung der Natur, das Streben nach universalem Frieden.

3. Grenzen

Übereinstimmung mit der in der Bibel ausgedrückten Heilswahrheit verlangt von jeder Aktualisierung die Anerkennung bestimmter Grenzen, die sie nicht überschreiten darf.

Obwohl jede Lektüre der Bibel zwangsläufig partiell ist, müssen dennoch *tendenziöse* Arten, die Bibel zu lesen, abgelehnt werden. Dies gilt von jenen, die, anstatt sich am biblischen Text zu orientieren, ihn für beschränkte Ziele dienstbar machen (wie dies bei den Aktualisierungen in Sekten, z. B. bei den Zeugen Jehovas, geschieht).

Die Aktualisierung verliert ihren Wert völlig, wenn sie sich auf *theoretische Voraussetzungen* stützt, die mit den fundamentalen Orientierungen des biblischen Textes *unvereinbar* sind, wie z. B. auf einen dem Glauben entgegengesetzten Rationalismus oder den atheistischen Materialismus.

Selbstverständlich muß man auch jede Aktualisierung ablehnen, die im Widerspruch zur *evangeliumsgemäßen Gerechtigkeit oder Liebe* steht, z. B. Aktualisierungen, die Apartheid, Antisemitismus, männlichen oder weiblichen Sexismus aus den biblischen Texten ableiten wollen. Mit besonderer Schärfe und ganz im Geist des 2. Vatikanischen Konzils (*Nostra Aetate*, 4) muß unbedingt verhindert werden, daß bestimmte Texte des Neuen Testaments so aktualisiert werden, daß sie feindselige Einstellungen gegenüber den Juden wecken oder bestärken können. Die tragischen Ereignisse der Vergangenheit müssen uns im Gegenteil immer wieder eindringlich daran erinnern, daß nach den Aussagen des Neuen Testaments die Juden von Gott „geliebt“ bleiben, „denn unwiderruflich sind Gnade und Berufung, die Gott gewährt“ (*Röm 11,28-29*).

Solche Abweichungen werden verhindert, wenn die Aktualisierung von einer korrekten Textinterpretation ausgeht und unter Führung des kirchli-

chen Lehramtes in der Perspektive der lebendigen Überlieferung geschieht.

Auf alle Fälle bildet die Gefahr von Entgleisungen keinen gültigen Einwand gegen die Verwirklichung einer unverzichtbaren Aufgabe, die Botschaft der Bibel an die Ohren und Herzen der Menschen unserer Generation dringen zu lassen.

B. Inkulturation

Den Bemühungen um Aktualisierung, die der Bibel zu allen Zeiten erlaubt, Früchte zu bringen, entsprechen die Bemühungen in den verschiedenen Ländern und Kulturkreisen der Welt um die Inkulturation, die dafür sorgt, daß die biblische Botschaft in den verschiedensten Gebieten in die Kultur eingewurzelt wird. Doch gibt es zwischen den Kulturen übrigens auch Gemeinsamkeiten. Jede echte Kultur ist in einem gewissen Sinne Trägerin universaler Werte, die ihre Begründung in Gott haben.

Die theologische Basis für die Inkulturation ist die Glaubensüberzeugung, daß das Wort Gottes die Kulturen transzendiert, in denen es sich ausdrückt, und daß es die Fähigkeit hat, sich in anderen Kulturen zu verbreiten, derart daß es alle Menschen in ihrer kulturellen Lebenswelt erreichen kann. Diese Überzeugung kommt von der Bibel selbst, die schon vom Buch der Genesis an eine universale Perspektive hat (*Gen* 1,27-28), die in der Verheißung des Segens für alle Völker durch Abraham und seine Nachkommen weitergeht (*Gen* 12,3; 18,18) und sich definitiv erfüllt, als die christliche Verkündigung „an alle Nationen“ ergeht (*Mt* 28,18-20; *Röm* 4,16-17; *Eph* 3,6).

Die erste Stufe der Inkulturation besteht darin, die inspirierte Schrift in eine andere Sprache zu *übersetzen*. Diese Stufe wurde schon in der Zeit des Alten Testaments überschritten, als man den hebräischen Text der Bibel mündlich ins Aramäische (*Neh* 8,8.12) und schriftlich ins Griechische übersetzte. Eine Übersetzung ist in der Tat immer mehr als eine bloße Übertragung des Originaltextes in eine andere Sprache. Der Übergang von einer Sprache zur andern bringt notwendigerweise eine Änderung des kulturellen Kontextes mit sich: die Begrifflichkeit ist nicht dieselbe, und die Bedeutung der Symbole ist verschieden, denn sie wachsen aus anderen Denktraditionen und anderen Lebensformen heraus.

Das griechisch geschriebene Neue Testament ist durch und durch von einer dynamischen Inkulturation geprägt, denn es überträgt die vom Land Palästina geprägte Botschaft Jesu in die jüdisch-hellenistische Kultur und offenbart dadurch den klaren Willen, die Grenzen eines bestimmten kulturellen Milieus zu überschreiten.

Obschon die Übersetzung eine entscheidende erste Stufe ist, kann sie allein für eine wahre Inkulturation der biblischen Botschaft nicht genügen. Diese muß sich in einer *Interpretation* fortsetzen, die die biblische Botschaft in eine tiefere Beziehung zu den Denk- und Ausdrucksarten, zur Gefühls- und Lebenswelt setzt, die jeder lokalen Kultur eigen sind. Von der Interpretation führt die Inkulturation auf andere Stufen weiter, die zur Herausbildung einer lokalen christlichen Kultur überleiten, die alle Dimensionen der menschlichen Existenz betrifft (Gebet, Arbeit, soziales Leben, Brauchtum, Recht und Gesetze, Wissenschaft und Kunst, philosophische und theologische Reflexion). Das Wort Gottes ist in der Tat ein Samenkorn, das seinem Erdreich all das entnimmt, was es für sein Wachstum und Gedeihen braucht (vgl. *Ad Gentes*, 22). Daher müssen die Christen und Christinnen zu erkennen suchen, „was für Reichtümer der freigebige Gott unter den Völkern verteilt hat; zugleich aber sollen sie sich bemühen, diese Reichtümer durch das Licht des Evangeliums zu erhellen, zu befreien und unter die Herrschaft Gottes, des Erlösers zu bringen“ (*Ad Gentes*, 11).

Wie man sieht, geht es hier nicht um einen einseitigen Prozeß, sondern um eine „gegenseitige Bereicherung“. Einerseits erlauben die in den verschiedenen Kulturen enthaltenen Reichtümer dem Wort Gottes, von neuem Früchte zu bringen, und andererseits erlaubt es das Licht des Wortes Gottes, in dem, was die Kulturen beitragen, eine Auswahl zu treffen, um schädliche Elemente abzuweisen und die Entwicklung gültiger Elemente zu fördern. Die wahre Treue zur Person Christi, zur Dynamik seines österlichen Geheimnisses und zu seiner Liebe zur Kirche wird zwei falsche Lösungen verhindern: diejenige einer oberflächlichen „Anpassung“ der Botschaft und die einer synkretistischen Konfusion (vgl. *Ad Gentes*, 22).

Im christlichen Orient und im Abendland fand die Inkulturation schon von den ersten Jahrhunderten an statt und war offensichtlich von großer Fruchtbarkeit. Man darf die Inkulturation aber nie als abgeschlossen betrachten. Sie ist immer von neuem zu leisten entsprechend der ständigen

Weiterentwicklung der Kulturen. In Ländern, wo die Evangelisierung erst vor kurzem stattfand, stellt sich das Problem anders. Denn dort war es wohl unvermeidlich, daß die Missionare das Wort Gottes in der Form brachten, wie es sich am Anfang in ihrem Heimatland inkulturiert hatte. Die neuen Ortskirchen müssen sich nun sehr bemühen, diese ihnen fremde Inkulturation der Bibel zu überwinden und zu einer andern Form zu gelangen, die der Kultur ihres eigenen Landes entspricht.

C. Vom Gebrauch der Bibel

1. In der Liturgie

Seit Beginn der Kirche gehört die Lesung der heiligen Schriften ganz zur christlichen Liturgie, und diese ist ein Stück weit Erbin der synagogalen Liturgie. Auch heute noch kommen die Christen vor allem in der Liturgie und besonders bei der sonntäglichen Eucharistiefeier mit der Heiligen Schrift in Kontakt.

Die Liturgie, und besonders die Liturgie der Sakramente, deren Höhepunkt und Mitte die Eucharistiefeier ist, aktualisiert wohl am besten die biblischen Texte, denn sie stellt die Verkündigung in die Mitte der um Christus vereinigten Glaubensgemeinschaft, die sich Gott nahen will. Da ist Christus „gegenwärtig ... in seinem Wort, da er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden“ (*Sacrosanctum Concilium*, 7). So wird der geschriebene Text zum lebendigen Wort.

Die liturgische Reform, wie sie vom 2. Vatikanischen Konzil beschlossen wurde, hat sich bemüht, den Katholiken eine reichere biblische Nahrung anzubieten. Die drei Zyklen der Sonntagslesungen geben den Evangelien einen privilegierten Platz, um das Geheimnis Christi als Ursprung unseres Heils auszuzeichnen. Indem dieser Zyklus regelmäßig einen Text aus dem Alten Testament in Beziehung zum Evangeliumstext setzt, legt er für die Schriftinterpretation oft den Weg der Typologie nahe. Wie wir wissen, ist diese jedoch nicht die einzige mögliche Art, die Heilige Schrift zu lesen.

Die Homilie, die das Wort Gottes ausdrücklich aktualisiert, gehört voll und ganz zur Liturgie. Wir werden im Zusammenhang mit der Bibel in der Seelsorge auf sie zurückkommen.

Das Lektionar, das aus dem Konzil hervorgegangen ist (*Sacrosanctum Concilium*, 35), soll eine „reichere, mannigfaltigere und passendere“ Lesung der Heiligen Schrift ermöglichen. In seiner gegenwärtigen Form entspricht es aber nur teilweise diesem Ziel. Immerhin hat es schon positive ökumenische Auswirkungen gezeigt. In gewissen Ländern zeigte es auch auf, wie wenig die Katholiken in der Heiligen Schrift „zu Hause“ sind.

Der Wortgottesdienst ist ein entscheidendes Element bei der Feier eines jeglichen Sakramentes der Kirche. Er besteht nicht einfach aus einer Abfolge von Lesungen, denn er erfordert auch in gleicher Weise Momente der Stille und des Gebetes. Diese Liturgie, besonders das Stundengebet, schöpft aus dem Psalmenbuch, um die christliche Gemeinschaft zum Gebet anzuleiten. Hymnen und Gebete sind ganz von der biblischen Sprache und ihrer Symbolik durchdrungen. Es ist deshalb unerlässlich, daß die Liturgiefeier in eine regelmäßige Praxis der Lesung der Heiligen Schrift eingebettet ist.

In den Lesungen „richtet Gott sein Wort an sein Volk“ (*Missale Romanum*, n. 33); deshalb verlangt der Wortgottesdienst große Sorgfalt in der Verkündigung der Lesungen wie in deren Auslegung. Die Ausbildung der zukünftigen Vorsteher der liturgischen Versammlung und aller, die in ihr eine Rolle übernehmen, muß deshalb den Erfordernissen des vollständig erneuerten Wortgottesdienstes entsprechen. So kann die Kirche dank der Bemühungen aller Beteiligten die ihr aufgetragene Sendung erfüllen, „vom Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi ohne Unterlaß das Brot des Lebens zu nehmen und den Gläubigen zu reichen“ (*Dei Verbum*, 21).

2. *Die Lectio divina oder geistliche Lesung*

Die *Lectio divina* ist eine Lesung in individueller oder gemeinschaftlicher Form eines mehr oder weniger langen Abschnittes der Heiligen Schrift, die als Wort Gottes angenommen wird. Unter dem Einfluß des Heiligen Geistes führt sie zur Meditation, zum Gebet und zur Kontemplation.

Das Bemühen um eine regelmäßige, ja sogar tägliche Lesung der Heiligen Schrift entspricht einer schon frühen Übung in der Kirche. Als gemeinsame Praxis ist sie im 3. Jh., zur Zeit des Origenes bezeugt. Origenes pflegte in seinen Homilien von einem Text der Heiligen Schrift auszugehen,

der fortlaufend die Woche hindurch gelesen wurde. Es gab damals tägliche Versammlungen, die der Lesung und der Auslegung der Heiligen Schrift dienten. Diese Praxis, die später wieder aufgegeben wurde, hat bei den Christen jedoch nicht immer großen Anklang gefunden (Origenes, *Hom. Gen. X,1*).

Die *Lectio divina* ist als vorwiegend individuelle Praxis im Mönchtum schon früh belegt. In unserer Zeit hat eine von Papst Pius XII. genehmigte Instruktion der Bibelkommission sie allen Priestern, Diözesan- und Ordenspriestern anempfohlen (*De Scriptura Sacra recte docenda*, 1950; *EnchB* 592). Die Bedeutung der *Lectio divina* unter ihrem doppelten, individuellen und gemeinschaftlichen Aspekt ist somit wieder aktuell geworden. Es geht darum, eine „echte und beständige Liebe“ zur Heiligen Schrift, dem Ursprung inneren Lebens und apostolischer Fruchtbarkeit (*EnchB* 591 und 567) zu wecken und zu stärken, weiterhin darum, ein besseres Verständnis der Liturgie zu fördern und der Bibel einen wichtigeren Platz in den theologischen Studien und im Gebet zu sichern.

Die Konzilskonstitution *Dei Verbum* (Nr. 25) empfiehlt den Priestern und Ordensleuten ebenfalls eindringlich die eifrige Lesung der heiligen Schriften. Sie lädt aber auch „alle an Christus Glaubenden“ ein, „durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich die ‘alles übertreffende Erkenntnis Jesu Christi’ (*Phil* 3,8) anzueignen“. Dies ist eine Neuheit! Verschiedene Mittel werden dazu vorgeschlagen. Neben der individuellen Lesung werden Bibellesegruppen empfohlen. Der Text des Konzils unterstreicht, daß das Gebet die Lesung der Heiligen Schrift begleiten muß, denn es ist gleichsam die Antwort auf die Begegnung mit dem Wort Gottes, dem man in der Heiligen Schrift unter dem Beistand und der Führung des Heiligen Geistes begegnet. Zahlreiche Initiativen wurden im christlichen Volk für das gemeinsame Lesen ergriffen. Zu diesem Verlangen nach einer besseren Kenntnis Gottes und seines Heilsplanes in Christus, wie er in der Heiligen Schrift ausgedrückt ist, kann nur ermutigt werden.

3. In der Seelsorge

Die Empfehlung in *Dei Verbum* (Nr. 24), die Bibel in der Seelsorge möglichst oft zu lesen, kann in verschiedenen Formen realisiert werden, je nach der von den Priestern angewendeten Hermeneutik und den Verständnismöglichkeiten der Gläubigen. Es lassen sich drei Hauptsitua-

tionen unterscheiden: Katechese, Verkündigung und biblisches Apostolat. Zahlreiche Faktoren spielen dabei eine Rolle, entsprechend dem Niveau des christlichen Lebens.

Die Erklärung des Wortes Gottes in der *Katechese (Sacrosanctum Concilium, 35; Directorium catechisticum generale*²³, 1971, 16) hat als Hauptquelle die Heilige Schrift. Diese bildet, im Kontext der Tradition gelesen, den Ausgangspunkt, die Basis und die Norm der katechetischen Unterweisung. Eines der Ziele der Katechese ist eben gerade die Einführung in ein richtiges Verständnis der Bibel und in ihre fruchtbare Lesung, so daß die in ihr enthaltene göttliche Wahrheit gefunden und eine großherzige Antwort auf die Botschaft, die Gott durch sein Wort an die Menschheit richtet, gegeben werden kann.

Die Katechese muß vom geschichtlichen Kontext der göttlichen Offenbarung ausgehen, um Personen und Ereignisse des Alten und Neuen Testaments im Lichte des Planes Gottes darzustellen.

Um vom biblischen Text zu seiner Heilsbedeutung für unsere Zeit vorzudringen, lassen sich verschiedene bibelhermeneutische Unterrichtsmethoden denken, die Anlaß zu verschiedenartigen Kommentaren geben. Die Fruchtbarkeit der Katechese hängt selbstverständlich vom Wert der angewendeten bibelhermeneutischen Unterrichtsmethoden ab. Die Gefahr besteht, sich mit oberflächlichen Erklärungen zu begnügen, die an einer chronologischen Betrachtung der verschiedenen Ereignisse und Personen der Bibel hängen bleiben.

Die Katechese kann natürlich nur einen ganz kleinen Teil der biblischen Texte auswerten. Im allgemeinen benützt sie vor allem die Erzählungen des Neuen wie des Alten Testaments. Der Dekalog spielt eine hervorragende Rolle. Es muß aber darauf geachtet werden, daß auch die Worte der Propheten, die Weisheitslehre und die großen Reden des Evangeliums, z. B. die Bergpredigt, zu Worte kommen.

Die Darstellung des Evangeliums soll zu einer Begegnung mit Christus führen. Er ist ja gleichsam der Schlüssel zur ganzen biblischen Offenba-

²³ Private deutsche Übersetzung: Allgemeines Katechetisches Direktorium. Übersetzung mit Erlaubnis der Hl. Kongregation, besorgt von Raphael von Rhein, Fulda ²1979.

rung und überbringt den Anruf Gottes, auf den jeder zu antworten hat. Die Botschaft der Propheten und der „Diener des Wortes“ (Lk 1,2) muß in ihrer Darlegung als Botschaft an die heutigen Christen erscheinen.

Analoge Bemerkungen betreffen den Dienst der *Predigt*, die aus den alten Texten eine geistliche Nahrung für die Bedürfnisse der heutigen christlichen Gemeinschaft schöpfen soll.

Heute wird der Dienst der Predigt hauptsächlich in der Homilie am Ende des ersten Teils der Eucharistiefeier, die auf die Verkündigung des Wortes Gottes folgt, ausgeübt.

Die Erklärung der biblischen Texte in der Homilie kann nicht auf alle Einzelheiten eingehen. Es ist jedoch angebracht, die Hauptelemente der Texte hervorzuheben, die am meisten den Glauben beleuchten und den Fortschritt des individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens fördern können. Bei der Erklärung dieser Elemente ist es entscheidend, sie zu aktualisieren und zu inkulturieren, wie es oben ausgeführt wurde. Dafür braucht es gültige hermeneutische Prinzipien. Wer in dieser Hinsicht nicht genügend vorbereitet ist, erliegt deswegen meistens der Versuchung, darauf zu verzichten, die biblischen Lesungen tiefer zu erfassen, um sich mit moralisierenden Nutzenwendungen zu begnügen oder nur über aktuelle Fragen zu sprechen, ohne diese mit dem Wort Gottes zu konfrontieren.

In manchen Ländern gibt es Veröffentlichungen, die unter Mithilfe von Exegeten verfaßt wurden, um den Verantwortlichen der Seelsorge zu helfen, die biblischen Lesungen der Liturgie korrekt zu interpretieren und auf gültige Weise zu aktualisieren. Es ist wünschenswert, daß solche Bemühungen das ihnen gebührende Echo finden.

Die Betonung darf selbstverständlich nicht einseitig auf den Verpflichtungen der Gläubigen liegen. Die biblische Botschaft muß ihren grundlegenden Charakter als die Gute Nachricht vom Heil, das Gott uns schenkt, unbedingt bewahren. Die Predigt erreicht weit mehr und wird auch der Bibel gerechter, wenn sie den Gläubigen hilft, „die Gabe Gottes zu erkennen“ (Joh 4,10), so wie sie in der Heiligen Schrift offenbart ist, und in positiver Art die Ansprüche zu erfassen, die sich aus dieser Gabe ergeben.

Das *biblische Apostolat* hat zum Ziel, die Bibel als Wort Gottes und Quelle des Lebens zu verbreiten. In erster Linie fördert es die Übersetzung der

Bibel in die verschiedenen Sprachen sowie die Verbreitung dieser Übersetzungen. Es erweckt zahlreiche Initiativen und unterstützt sie: Bildung von Bibelgruppen, Vorträge über die Bibel, Biblische Wochen, Veröffentlichung von Zeitschriften und Büchern usw.

Ein wichtiger Beitrag kommt von den kirchlichen Vereinigungen und Bewegungen, die die Bibellesung in der Perspektive des Glaubens und mit christlichem Engagement in den Mittelpunkt ihrer Aktivitäten rücken. Zahlreiche „Basisgemeinden“ stellen ihre Zusammenkünfte unter die Bibel und setzen sich ein dreifaches Ziel: die Bibel kennenzulernen, die Gemeinschaft aufzubauen und dem Volk zu dienen. Auch hier ist die Hilfe der Exegeten nützlich, um schlecht begründete Aktualisierungen zu vermeiden. Aber man darf sich freuen, die Bibel in den Händen der Armen, der einfachen Leute zu sehen, die zu ihrer Auslegung und Aktualisierung in geistlicher und existentieller Hinsicht ein helleres Licht bereitstellen können, als was eine selbstgerechte Wissenschaft zu seiner Erklärung beizutragen vermag (vgl. *Mt* 11,25).

Die wachsende Bedeutung der Kommunikationsmittel, Massenmedien, Presse, Radio, Fernsehen usw., erheischt eine tatkräftige Verkündigung des Wortes Gottes und die Verbreitung „biblischer“ Kenntnisse auch durch diese Medien. Ihre Eigenart und andererseits ihr gewaltiger Einfluß auf das breite Publikum verlangen jedoch für ihre Benutzung eine spezifische Ausbildung, die es erlaubt, kläglich improvisierte oder effekthascherische Behandlungen der Bibel zu verhindern.

Ob es sich um Katechese, Verkündigung oder biblisches Apostolat handelt, der Bibeltext muß immer mit der ihm gebührenden Achtung dargelegt werden.

4. In der Ökumene

Wenn auch die Ökumene als spezifische und organisierte Bewegung relativ neu ist, so ist doch der Gedanke der Einheit des Volkes Gottes, den diese Bewegung zu erneuern versucht, tief in der Heiligen Schrift verwurzelt. Diese Einheit war die ständige Sorge des Herrn (*Joh* 10,16; 17,11. 20-23). Es ist eine Einheit der Christen im Glauben, in der Hoffnung und in der Liebe (*Eph* 4,2-5), in der gegenseitigen Achtung (*Phil* 2,1-5) und in der Solidarität (*1 Kor* 12,14-27; *Röm* 12,4-5), aber auch und vor allem die

organische Einheit mit Christus, so wie die Reben und der Rebstock (*Joh* 15,4-5), die Glieder und das Haupt (*Eph* 1,22-23; 4,12-16) eins sind. Diese Einheit muß so vollkommen sein wie die Einheit von Vater und Sohn (*Joh* 17,11.22). Die Heilige Schrift liefert hierfür die theologische Basis (*Eph* 4,4-6; *Gal* 3,27-28). Die erste apostolische Gemeinschaft ist ein konkretes und lebendiges Modell dafür (*Apg* 2,44; 4,32).

Die meisten Probleme im ökumenischen Dialog haben einen Bezug zur Interpretation der biblischen Texte. Einige dieser Probleme sind theologischer Art: im Hinblick auf die Eschatologie, die Kirchenstruktur, den Primat und die Kollegialität, die Ehe und die Scheidung, das priesterliche Amt für die Frauen usw. Andere sind kirchenrechtlicher und jurisdiktio-neller Art; sie betreffen die Verwaltung der Universalkirche und der Ortskirchen. Andere wieder sind ausschließlich biblisch: die Liste der kanonischen Bücher, bestimmte hermeneutische Fragen usw.

Die biblische Exegese kann zwar all diese Probleme gewiß nicht allein lösen; sie ist aber aufgerufen, einen wichtigen Beitrag zur Ökumene zu leisten. Bemerkenswerte Fortschritte wurden bereits realisiert. Dank der Annahme gleicher Methoden und analoger hermeneutischer Ziele sind die Exegeten der verschiedenen christlichen Konfessionen zu einer weitgehenden Übereinstimmung in der Interpretation der heiligen Schriften gekommen, wie es der Text und die Anmerkungen verschiedener ökumenischer Übersetzungen der Bibel und auch andere Veröffentlichungen zeigen.

Andererseits sind die Unterschiede in der Auslegung der heiligen Schriften in bestimmten Punkten offensichtlich oft auch stimulierend, ja sie können sich in manchen Fällen als komplementär und bereichernd erweisen. Dies ist der Fall, wenn sie besondere Werte der Eigen-traditionen der verschiedenen christlichen Kirchen und Gemeinschaften ausdrücken und so die vielfältigen Aspekte des Geheimnisses Christi zum Ausdruck bringen.

Da die Bibel im übrigen die gemeinsame Basis der Glaubensregel darstellt, drängt der ökumenische Auftrag alle Christen gebieterisch dazu, die inspirierten Texte neu zu lesen, sich durch sie unter der Führung des Heiligen Geistes belehren zu lassen, sie in Liebe, Aufrichtigkeit und Demut zu meditieren und daraus zu leben, um zur Umkehr des Herzens und zur Heiligkeit des Lebens zu gelangen; diese stellen, zusammen mit dem

Gebet um die Einheit der Christen die Seele jeder ökumenischen Bewegung dar (vgl. *Unitatis Redintegratio*, 8). Aus diesem Grunde ist es wichtig, einer möglichst großen Zahl von Gläubigen den Erwerb einer Bibel zu ermöglichen, zu ökumenischen Übersetzungen zu ermutigen – denn ein gemeinsamer Text hilft zu einer gemeinsamen Lektüre und zu einem gemeinsamen Verständnis –, ökumenische Gebetsgruppen zu fördern, um so durch ein echtes, lebendiges Zeugnis an der Wiedergewinnung der vollen Einheit in der Vielfalt mitzuwirken (vgl. *Röm* 12,4-5).

Schlußfolgerungen

Aus all dem, was in diesen langen, und doch auch wieder zu knappen Ausführungen zur Sprache kam, geht als erste Folgerung hervor, daß die biblische Exegese in der Kirche und in der Welt eine *unersetzliche Aufgabe* erfüllt. Wollte man die Bibel ohne sie verstehen, würde man sich einer Illusion hingeben. Es wäre auch ein Mangel an Ehrfurcht vor der inspirierten Schrift.

Fundamentalisten möchten die Exegeten als reine Übersetzer betrachten, wobei sie übersehen, daß die Übersetzung der Bibel schon Exegese ist. Sie weigern sich, exegetischer Forschung zu folgen. Sie geben sich dabei keine Rechenschaft, daß sie sich trotz lobenswerten Bemühens um Treue dem ganzen Wort Gottes gegenüber in Wirklichkeit auf Wege einlassen, die sie vom genauen Sinn der biblischen Texte und damit auch von der vollen Annahme der Konsequenzen der Menschwerdung selbst entfernen. Die Menschwerdung des ewigen Wortes fand ja in einem bestimmten Zeitraum der Geschichte, in einem genau umschriebenen sozialen und kulturellen Umfeld statt. Wer Gottes Wort vernehmen möchte, muß es in Demut da suchen, wo es hörbar wurde, ohne die notwendige Hilfe des menschlichen Wissens zu verschmähen. Seit der Epoche des Alten Testaments hat sich Gott, um zu Männern oder Frauen zu sprechen, aller Möglichkeiten der menschlichen Sprache bedient, aber gleichzeitig mußte er auch sein Wort allen Bedingtheiten dieser Sprache unterwerfen. Wahre Ehrfurcht vor der inspirierten Schrift heißt, keine der notwendigen Anstrengungen zu unterlassen, die es ermöglichen, ihren Sinn richtig zu erfassen. Es ist bestimmt nicht möglich, daß jeder Christ selbst alle Gebiete der Forschung kennt, die für ein besseres Verständnis der biblischen Texte unerlässlich sind. Diese Aufgabe ist den Exegeten anvertraut. Sie sind auf diesem Gebiet zum Nutzen aller zuständig.

Als zweite Schlußfolgerung soll unterstrichen werden, daß die biblischen Texte zu ihrer Interpretation naturgemäß der Anwendung der *historisch-kritischen* Methode wenigstens in ihren hauptsächlichen Zügen bedürfen. Die Bibel gibt sich ja in der Tat nicht als unmittelbare Offenbarung zeitloser Wahrheiten zu erkennen, sondern vielmehr als das schriftliche Zeugnis von Gottes wiederholtem Eingreifen in der menschlichen Geschichte, durch das er sich offenbart. Im Unterschied zu den heiligen Lehren ande-

rer Religionen ist die biblische Botschaft fest im Boden der Geschichte verwurzelt. Dies ist der Grund, daß die biblischen Schriften ohne Untersuchung ihrer geschichtlichen Entstehung nicht korrekt verstanden werden können. Die „diachrone“ Forschung wird für die Exegese immer unerläßlich sein. Die „synchronen“ Zugänge, so nützlich sie sind, können sie niemals ersetzen. Um auf eine fruchtbare Weise arbeiten zu können, müssen sie zunächst die Ergebnisse der historisch-kritischen Methode, wenigstens in den Hauptlinien, übernehmen.

Unter dieser Bedingung vermögen die synchronen Zugänge (rhetorische, narrative, semiotische und andere Methoden) zur Erneuerung der Exegese beizutragen und die exegetischen Einsichten und Erkenntnisse zu erweitern. In der Tat kann die historisch-kritische Methode ja kein Monopol beanspruchen. Sie muß sich *ihrer Grenzen* bewußt werden und auch der Gefahren, denen sie ausgesetzt ist. Die jüngsten Entwicklungen der philosophischen Hermeneutiken und was wir in bezug auf die Interpretation der Heiligen Schrift innerhalb der biblischen Tradition und der Tradition der Kirche feststellten, haben das Interpretationsproblem in einem neuen Licht erscheinen lassen, das die historisch-kritische Methode nicht immer wahrnehmen wollte. Die alles beherrschende Absicht dieser Methode, den Sinn der Texte zu bestimmen, indem sie diese in ihren ursprünglichen historischen Kontext einordnet, macht sie in der Tat manchmal weniger offen für den dynamischen Aspekt der Bedeutung und die Möglichkeiten einer weiteren Entwicklung des Sinnes. Namentlich wenn sie nicht bis zur Redaktionsgeschichte vordringt, sondern bei Quellenproblemen und literarischen Schichtungen der Texte stehen bleibt, erfüllt sie ihre exegetische Aufgabe nicht genügend.

Aus Treue zur großen Überlieferung, von der auch die Bibel selbst Zeugnis ablegt, muß die katholische Exegese so weit wie möglich solche Arten von „Betriebsblindheit“ vermeiden und ihre Identität als *theologische Disziplin* bewahren, deren Hauptziel die Vertiefung des Glaubens ist. Dies bedeutet keineswegs geringere Ernsthaftigkeit der kompetenten wissenschaftlichen Forschungsarbeit und auch keine Beugung der Methoden aus apologetischem Interesse. Jedes Gebiet der Forschung (Textkritik, Linguistik, literarische Analysen usw.) besitzt seine eigenen Regeln, denen die Forschung in voller Unabhängigkeit folgen muß. Aber keines dieser Spezialgebiete der Exegese stellt ein Ziel für sich dar. In der Gesamtorganisation der exegetischen Arbeit muß die Ausrichtung auf das Hauptziel bestimmend bleiben; nur so lassen sich Abwege und Sackgassen ver-

meiden. Die katholische Exegese darf nicht einem Wasserlauf gleichen, der in einer hyperkritischen Analyse versandet. Sie hat in Kirche und Welt eine entscheidende Funktion zu erfüllen: zur möglichst authentischen Vermittlung der inspirierten Botschaft der Heiligen Schrift das Ihre beizutragen.

Ihre Bemühungen gehen ja bereits in dieser Richtung, indem sie an der Erneuerung der anderen theologischen Disziplinen und an der seelsorgerlichen Arbeit der Aktualisierung und Inkulturation des Wortes Gottes mitwirkt. Diese Darlegungen haben die gegenwärtige Problematik geprüft und einige Reflexionen dazu formuliert. Es ist zu hoffen, daß sie mithelfen werden, bei allen das Bewußtsein von der Rolle des katholischen Exegeten zu klären.

Rom, den 15. April 1993

Nachwort zur Übersetzung

Der hier gebotene deutsche Text des Dokuments ist eine von Lothar Ruppert, Freiburg i. Br., und Adrian Schenker OP, Freiburg/Schweiz, Mitgliedern der Bibelkommission, im ausdrücklichen Einverständnis des wissenschaftlichen Sekretärs der Bibelkommission, Albert Vanhoye SJ, Rom, erstellte Revision der von den beiden Erstgenannten autorisierten, 1993 bei der Libreria Editrice Vaticana erschienenen deutschen Übersetzung.

Die Anmerkungen 1, 11 und 12 sind Anmerkungen der Bibelkommission selbst, die übrigen sind dem besseren Verständnis des Textes dienende Fußnoten von L. Ruppert und A. Schenker.