

**„Das Wort Gottes voll Ehrfurcht hörend und  
voll Zuversicht verkündigend“ (DV 1).  
Das *standing* von Bibel und Bibelwissenschaft in der  
Katholischen Kirche des 20. Jahrhunderts und was das  
II. Vatikanische Konzil damit zu tun hat**

*Christoph Niemand*

### **1. Hinführung**

Man wird nicht fehlgehen, das II. Vatikanische Konzil insgesamt als den Versuch zu verstehen, die Kirche – ihre Verkündigung und ihre Vollzüge – aus jenen mannigfachen Engführungen herauszuführen, die sich in der blockierenden Polarität von Moderne und Antimodernismus, Aufklärung und Supranaturalismus im 19. und frühen 20. Jahrhundert ergeben haben. Um dies zu ermöglichen, versuchten die *peers* des Konzils aus Episkopat und Theologenschaft bewusst, nicht die eingefahrenen neuscholastischen Sprachspiele der lehramtlichen Theologie dieser Periode weiter zu treiben, sondern an den großen Traditionen der heilsgeschichtlich aufgefassten Theologien in Bibel, Patristik und altchristlicher Liturgie anzuknüpfen. Ich will im Folgenden diesen „Weg hinaus ins Weite“ aus der Sicht der bibelwissenschaftlichen Fächer darstellen und kommentieren. Mein Interesse geht dabei nicht nur auf Aussagen zu meinem unmittelbaren Aufgabenbereich – zur Biblexegese und ihren Methoden –, sondern auch auf das weitere Themenfeld der allgemeinen Bibelhermeneutik, insbesondere jenem einer angemessenen Inspirationstheologie. Da diese traditionellerweise zu den Aufgaben der Fundamentaltheologie gehört, ergibt sich eine reizvolle Transdisziplinarität.

Die moderne Herausforderung an den traditionellen Bibelglauben der Kirche entsteht nicht als innerkirchliches Problem, sondern aufgrund des veränderten Welt- und Religionsverständnisses ausgehend von *Aufklärung und Rationalismus*: „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ – der Werktitel von Immanuel Kant kann als Schlagwort dafür dienen. Religiöse Aussagen und Institutionen sind nicht mehr fraglos mit Hinweis auf göttliche Bestimmung und göttliches Eingreifen zu begründen, da – historisch – ihre Verwandtschaft zu oder gar Abhängigkeit von anderen zeitgenössischen Religionsphänomenen in den Blick kommt: Die Zehn Gebote sind mit anderen altorientalischen Fundamentalgesetzen vergleichbar. Die Schöpfungsberichte lassen an andere altorientalische Urzeitmythen denken. Die Erzählungen von Jesu Wundertaten unterscheiden sich in vielen

Einzelheiten und im religiösen Anspruch nicht grundlegend von Geschichten über andere jüdische und hellenistische Wundertäter.

Innerhalb eines *historisch-kritischen Verständnisparadigmas*, das seit der Aufklärung bis in die Gegenwart hinein leitend war, ist ein „übernatürlicher“ Ursprung der christlichen Religionsinhalte und der biblischen Texte problematisch geworden. Vor allem in ihren antikirchlichen Varianten brachte die Aufklärung aktuelle naturwissenschaftliche und geschichtliche Erkenntnisse und/oder Meinungen in Stellung, um den biblischen Texten Fehler und Irrtümer nachzuweisen. Mit dem Fall des Wahrheitsanspruchs sollte gleichzeitig auch die Vorstellung einer qualifizierten göttlichen Urheberchaft der Heiligen Schrift bekämpft werden. Kategorien wie Inspiration oder Offenbarung sind für ein aufgeklärtes Weltbild, in dem Übernatürliches als Wirklichkeit in unserer Welt nicht zugelassen ist, zu verwerfen. Vielmehr sei alles „*historisch*“ zu verstehen, durch natürlich-genetische Erklärung von biblischen Texten und Vorstellungen aus den Voraussetzungen der Entstehungszeit heraus. Diese historische Erklärung und Ableitung biblischer Aussagen wird sodann „*kritisch*“ gegen die Ansprüche traditioneller Religionsinstitutionen gewendet: als Aberkennen der Berechtigung der Selbstbe-gründung von Religionsinstitutionen als göttliche Setzung, von der in vorgeblich göttlichen Texten berichtet würde.

Kirchliche Reaktionen konnten – wenn man ein idealtypisches Szenario der Möglichkeiten aufspannt – unterschiedlich ausfallen und reichen von weitgehender *Selbstunterwerfung unter das aufklärerische Programm*, z. B. im liberalen Bildungsprotestantismus, über *moderate Positionen* in beiden Konfessionen, die den aufklärerischen Impuls auch als Auftrag zur besseren theologischen Klärung verstanden, bis hin zu *rigoristischen Defensivreaktionen*, die in jedem Versuch, die menschlich-geschichtlich-literarische Wirklichkeit der biblischen Literatur zu würdigen, einen Angriff auf das Gotteswort sehen, dabei aber unvermeidlich einem problematischen und völlig abgehobenen „Monophysitismus des Gotteswortes“ verfallen. Solches gab und gibt es natürlich ebenfalls konfessionsüberschreitend in Gestalt evangelikaler Fundamentalismen und des katholischen Antimodernismus.

## 2. Erste Vorbemerkung: Der Fall „Reimarus“ und die Folgen

Der Hamburger Philosoph, Orientalist und Theologe *Hermann Samuel Reimarus* (1694–1768) war keineswegs der erste Bibelkritiker, dennoch ist es angebracht, gerade an ihn zu erinnern: Einerseits als exemplarischer Fall, andererseits weil die zeitgenössische Diskussion um seine Thesen die Zirkel von Klerikern und Gelehrten weit hinter sich ließ und zu einer echten *public affair* avancierte.

Ausgehend vom Standpunkt einer „natürlichen“ und vernunftgemäßen Religion wollte er den Offenbarungsanspruch des Christentums unterlaufen, indem er historische Bibelkritik trieb. Sein diesbezügliches Hauptwerk „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“ wagte er aber selbst und zu Lebzeiten nicht zu veröffentlichen. *Gotthold E. Lessing* war es, der in seiner Funktion als herzoglich-wolfenbüttelscher Hofbibliothekar – wahrscheinlich durch einen Sohn Reimarus’ – in den Besitz von Manuskriptteilen gelangte. Um die Familie Reimarus’ nicht zu diskreditieren, veranlasste er die Veröffentlichung in der Fiktion von anonymen Fragmenten, die ihm in der Wolfenbütteler Bibliothek untergekommen seien. Der Titel der ab 1774 veröffentlichten Textteile lautete dementsprechend „Fragmente eines Ungenannten“. Hielt sich die öffentliche Reaktion anfangs in Grenzen, so entzündete sich mit der Herausgabe des Teils „Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Noch ein Fragment des Wolfenbüttelschen Ungenannten“ im Jahr 1778 eine theologisch-weltanschauliche Kontroverse, die ein gewaltiges und lange andauerndes mediales Echo fand.<sup>1</sup>

Die Positionen Reimarus’ kurz zusammengefasst: Er „trennte die Lehre Jesu von der Lehre der Apostel. Jesus lehrte eine ‚natürliche, vernünftige und praktische‘ Religion, die Apostel hingegen eine übernatürliche. Während Jesus [...] die Nähe des Gottesreiches verkündete [...] und später am unausweichlichen Kreuz seine Illusion erkannte, entwickelten die Apostel, nachdem sie den Leichnam Jesu gestohlen und danach die Auferstehung und die Himmelfahrt Jesu erfunden hatten, ein eigenes [...] ‚Systema‘, Christologie und Soteriologie, in deren Zentrum die Hoffnung auf die baldige Parusie stand. Aufgrund dieser seiner Beobachtungen gelangt R. zu dem Ergebnis, dass das Christentum keineswegs eine geoffenbarte Religion, sondern vielmehr eine Erfindung des Menschen sei“.<sup>2</sup> Der Graben zwischen dem „historischen Jesus“ und dem „Christus des kirchlichen Glaubens“ war geöffnet.

Die Reimarus-Fragmente blieben auch nach dem Abklingen des „Fragmenten-Streits“ noch lange Zeit einflussreich: Eine Nachwirkung war die sog. *liberale Leben-Jesu-Forschung*, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die theologische Szene dominierte: Meist unter Ausklammerung „übernatürlicher“ Elemente wurde mit den Mitteln historischer, antidogmatischer Kritik versucht, ein geschichtliches

---

1 Die Bibliothek der Katholisch-Theologischen Privatuniversität Linz hütet übrigens ein kostbares Exemplar der Neuauflage von 1784. Erst seit 1972 gibt es eine moderne wissenschaftliche Gesamtedition: Reimarus, *Apologie* (vgl. Bibliographie am Schluss des Beitrages).

2 Lachner, Reimarus; Erstinformationen auch in Schultze, Reimarus; Schilson, Reimarus; Beutel, Reimarus.

Jesus-Bild zu re-konstruieren. Diese Leben-Jesu-Forschung diskreditierte sich aber darin, dass bei fast allen Forschern als angeblich historisches Jesus-Bild etwas herauskam, was den jeweils aktuellen und eigenen Wertvorstellungen zum Verwechseln ähnlich sah: Jesus als ein Vertreter und Lehrer liberaler Humanität und bürgerlich-aufgeklärter Tugenden. A. Schweitzer war es mit seinem Bestseller „Geschichte der Leben-Jesu-Forschung“,<sup>3</sup> der die hermeneutische Problematik dieses Unterfangens erkannte und konstatierte: Das solcherart erreichte Jesusbild (der „Liberalen“) sei doch nur jeweils eine Kopie der eigenen weltanschaulichen Vorstellungen, welches man zwar als historisch-kritisch ermitteltes Faktum ausgibt, das aber bei kritischer Betrachtung – Kritik der Kritik sozusagen – als *Projektion* erkennbar ist.

Wir brauchen die weitere innerbibelwissenschaftliche Entwicklung hier nicht zu verfolgen, sondern lenken den Blick wieder zurück auf die lehramtlichen Positionen in der katholischen Kirche.<sup>4</sup>

### 3. Zweite Vorbemerkung: Wahrheit oder „Inerranz“?

Die konkrete Problemformulierung kreiste im katholischen Bereich spätestens seit dem I. Vatikanischen Konzil (1870) um das sogenannte Inerranz-Problem: Das Stichwort *Inerranz* (Irrtumslosigkeit) ersetzte weithin den positiven Ausdruck *Wahrheit*, der vielen nicht mehr eindeutig genug erschien, und avancierte immer mehr zum Kampfbegriff der Positionen. Gerade in den Kreisen der Rigoristen hat man sich damit aber vom aufklärerischen Programm Semantik und Diskursparameter diktieren lassen – mit höchst problematischen Folgen: (i) Nur in den seltensten Fällen ergibt die *Negation des Gegenteils* eines Wortes eine vertiefte oder auch nur angemessene Vorstellung von dessen primärer Bedeutung. Irrtumslosigkeit kann – wenn überhaupt – höchstens ein Teilaspekt dessen sein, was Wahrheit bedeutet. (ii) Offenbarung wird, wenn ihre Wahrheit als Irrtumslosigkeit verstanden wird, vor allem als ein *Informationsgeschehen* verstanden: Gott irrt nicht, also sei auch die Bibel „korrekt“, sie liefere zutreffende Sachverhaltsdarstellungen. (iii) Dem muss aber sofort entgegengehalten werden, dass mit einem als Inerranz aufgefassten Wahrheitsverständnis das *ursprüngliche biblische Wort für Wahrheit* weder semantisch noch theologisch erfasst, vielmehr geradezu verfehlt ist: Das hebräische *ʾemet*

3 Tübingen 1913. In der 6. Auflage von 1951 findet sich ein neues Vorwort Schweitzers, der inzwischen weltbekannter „Urwaldarzt“ in Lambarene war.

4 Überblicke zur Entwicklung lehramtlicher Aussagen zu Bibel und Bibelwissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. und im 20. Jahrhundert bieten u.a. Beumer, *Inspirationslehre*; Stowasser, „... damit das Urteil der Kirche reife“; Hoping, *Kommentar*, 703–716.

ist ein von der Verbwurzel *ʾāman* (fest sein, vertrauenswürdig sein) abgeleitetes Nomen und meint nicht primär Wahrheit als sachliche Richtigkeit von Aussagen im Hinblick auf Tatbestände, sondern denotiert eher zwischenmenschliche Erfahrungen bzw. personale Qualitäten: Verlässlichkeit, Treue, Aufrichtigkeit, Redlichkeit.<sup>5</sup> Von JHWH ausgesagt bezeichnet es seine tatmächtige Bundestreue, seine liebevolle Beziehungs-Verlässlichkeit: Von daher ist das viel gesungene und zitierte „*veritas domini manet in aeternum*“ (Ps 117,2) in der Einheitsübersetzung völlig richtig wiedergegeben als „die *Treue* des Herrn währt in Ewigkeit“.

Ein angemessener Gegensatz dazu, was in der Bibel *veritas domini* – *ʾēmeṭ* JHWH – heißt, wären dann etwa die schwächliche Unverlässlichkeit der Götzen oder der verführerische Zynismus von Dämonen, nicht aber Irrtumslosigkeit. Nur unter den völlig anderen Voraussetzungen eines an den Bedürfnissen der Erkenntnisphilosophie orientierten Wahrheitsbegriffs – *adaequatio intellectus ad rem* – wird Irrtum das leitende Gegenüber von Wahrheit.

Wenn das Lehramt zeitweise geradezu rabiat versuchte, die Irrtumslosigkeit der Bibel zu verteidigen, so hatte dies deshalb nicht selten den tragischen Charakter einer *Abwehrschlacht*, die *an der falschen Front* geführt wurde. Denn die ängstliche Frage, ob Irrtümer oder Ungenauigkeiten in der Schrift *zugegeben* werden dürfen, hat wohl weithin den Blick darauf verstellt, worin jene *positive und aktive Wahrheit* der Heiligen Schrift besteht, die ihrerseits in der Lage ist, die Selbsttäuschungen, Lügen und Ausreden aufzudecken, hinter denen wir Menschen uns notorischerweise verstecken: Nach der Etymologie des *griechischen* Wortes für Wahrheit drückt *alētheia* nämlich genau das aus: *Ent-Bergung* und Aufdeckung.<sup>6</sup> Wahrheit ist das, was ans Licht kommt, wenn man unter die diversen Teppiche schaut. Eine so verstandene Wahrheit Gottes ist nicht immer angenehm, aber sie klärt den Blick: auf Dinge und Menschen, auf Erfahrungen und Taten, die oft nicht sofort allen sichtbar sind und vor denen wir manchmal nur zu gern die Augen verschließen möchten. Aber Wahrheit ist heilsam. Und Gottes Wahrheit macht frei.

Wenn die Etymologie und Semantik der entsprechenden Wörter in den biblischen Ursprachen Vorgaben und Vorschläge für ein theologisches Grundverständnis von Wahrheit machen dürfen, dann wäre die Wahrheit Gottes einerseits das Gegenüber unserer vielfachen Erfahrung von Unverlässlichkeit, Untreue und Unaufrichtigkeit und andererseits das Gegenüber unserer Strategien des Wegschauens und der *hidden agenda*.

5 Vgl. Gesenius, Handwörterbuch I, 73–74; 78–79.

6 Nach Frisk, Wörterbuch I, 71 ist *alētheia* aus *a* privativum und der Verbwurzel *lēthō* bzw. *lanthanō* (verbergen; etwas vor jmd. verborgen halten) zusammengesetzt.

#### 4. Die erste große Bibel-Enzyklika: Providentissimus Deus von Leo XIII. (1893)<sup>7</sup>

Die Situation, auf die Papst Leo XIII. mit seiner Enzyklika reagierte, ist mit den Schlagworten „Biblische Frage“ und „Bibel-Babel-Streit“ zu charakterisieren: Sie bezeichnen die Krise, in die der traditionelle Wahrheitsanspruch der Bibel angesichts von archäologischen, historischen, naturwissenschaftlichen und literaturwissenschaftlichen Erkenntnissen geraten war. Auch katholischerseits gab es als versuchte Vermittlungsposition die These, die göttliche Offenbarung der Heiligen Schrift decke *sine errore* nur die Inhalte von *fides et mores* ab. Der Wahrheitsanspruch der Bibel gelte somit nur für die Bereiche der eigentlichen Glaubens- und Moralverkündigung. Für „andere“ Inhalte (z. B. Natur- und Geschichtsbeschreibung), die gleichsam „nur nebenbei“ vorkommen, sei die Irrtumslosigkeit aber nicht gegeben.

Auf diese Diskussionsvorgabe antwortet Leo XIII. in seinem Lehrschreiben. Offensichtlich versucht er eine Vermittlung zwischen der liberalen und der konservativen Position:<sup>8</sup>

„[Man] bedenke zuerst, dass die heiligen Schriftsteller oder richtiger der Geist Gottes, der durch sie sprach, die Menschen nicht solche *Dinge lehren wollte, die niemandem zum Heil dienen*, etwa den inneren *Aufbau der sichtbaren Dinge*. Deshalb haben sie sich nicht um die Erforschung der Natur bemüht, sondern gelegentlich die Dinge selbst beschrieben und behandelt, bald in übertragenem Sinn, bald nach dem allgemeinen Sprachgebrauch, der damals in Übung war und auch heute noch in vielen Dingen im täglichen Leben in Übung steht, selbst unter gebildeten Leuten. In volkstümlicher Redeweise hebt man in erster Linie das hervor, was den Sinnen zugänglich ist, und ähnlich tut es der heilige Schriftsteller [...] indem er sich nach dem sinnfälligen Augenschein richtet. [...] Diese Grundsätze sollen auch auf andere verwandte wissenschaftliche Gebiete angewandt werden, vor allem auf die *Geschichte*.

Aber Unrecht ist es, die göttliche Eingebung nur auf bestimmte Teile der heiligen Schrift einzuschränken oder zuzugeben, dass der heilige Schriftsteller sich geirrt habe. Auch die Auffassung derer ist nicht zulässig, die sich aller Schwierigkeiten dadurch entledigen, dass sie ohne Bedenken zugeben, die göttliche Eingebung

<sup>7</sup> Zum Folgenden vgl. v.a. Beumer, *Inspirationslehre*, 21–31.

<sup>8</sup> Übersetzung nach Beumer, *Inspirationslehre*, 28–29 (Hervorhebungen C.N.). Der lateinische Originaltext ist dort in Fußnoten geboten. Eine andere deutsche Übersetzung bietet DH (<sup>43</sup>2010) 3288; 3290; 3291; 3292.

beziehe sich nur auf Sachen des Glaubens und der Sitten, sonst auf nichts [...]. Vielmehr sind alle Bücher, die die Kirche als heilig und kanonisch anerkennt, vollständig mit allen ihren Teilen unter Eingebung des Heiligen Geistes verfasst. Der göttliche Eingebung jedoch kann kein Irrtum unterlaufen [...].“

Im ersten Absatz gibt der Papst unter Verwendung von Gedanken des Augustinus der Sache nach zu, dass es keinen Sinn macht, in Fragen der Natur- und Geschichtsbeschreibungen die Richtigkeit der Schriftaussagen um jeden Preis gegenüber modernen Erkenntnissen zu verteidigen, da es in der Bibel letztlich nicht um Dinge geht, die „niemandem zum Heil dienen“. In gewissem Sinn wird also eine Einschränkung der Irrtumslosigkeit auf *fides und mores* angedeutet. Allerdings wird im zweiten Absatz betont, dass damit nicht gesagt sei, die Inspiration sei formell auf bestimmte Textteile der Bibel einzuschränken bzw. gelte im strengen Sinn nur für theologische und ethische Aussagen. Auch die Verwendung des Reizwortes „Irrtum“ wird ausgeschlossen.

Die Stellungnahme ist also merklich ambivalent, wobei man diese Ambivalenz aber durchaus als letztlich weise bezeichnen kann: Denn wer sollte – wenn man die Inspiration auf einzelne wichtige Themen und Texte einschränken wollte – festlegen, welche diese theologischen Kernthemen und -texte sind? Jüngere Texttheorien haben dann ja auch immer wieder gerade darauf abgehoben, dass man bei einem Text nicht einfachhin zwischen sprachlicher Form und gedanklichem Inhalt klar trennen könne. Inhalte begegnen nie ohne konkrete Form! Daher wäre eine versuchte *Reinigung* der Bibel von zeitgenössischen Vorstellungen, so dass nur ein angeblich *ewiger Wahrheitskern* übrigbliebe, tatsächlich ein Unding!

## 5. Bibelkommission und Antimodernismus-Hysterie

Um die Jahrhundertwende kam es zu einem bedeutenden Aufschwung der katholischen Bibelwissenschaften, angeregt einerseits durch archäologische Expertisen, andererseits durch manch unverstellte Begegnung mit der historisch-kritischen Exegese, die sich im Bereich der protestantischen Theologie längst etabliert hatte. So kam es z. B. 1890 zur Gründung der *École Biblique* in Jerusalem durch die Dominikaner, wo P. Marie-Joseph Lagrange wirkte. In Frankreich übernahm Alfred Loisy Methoden und Einsichten der liberalen Bibelwissenschaft. Die Reaktion von konservativ-ängstlicher Seite war ein genereller „Modernismusverdacht“. Die *Päpstliche Bibelkommission* – 1902 noch von Leo XIII. gegründet, um der katholischen Bibelwissenschaft neuen Schwung zu geben – entwickelte sich in diesem Klima immer mehr zu einem „Aufsichtsorgan“ und erließ vor allem in den Jahren 1905 bis 1918 eine Reihe sehr rückschrittlicher „Responsa“, die die

Arbeit katholischer Exegeten in Folge fast unmöglich machten.<sup>9</sup> In die gleiche Phase fielen das Inquisitionsdekret *Lamentabili* (1907) und die Enzyklika Pius' X. *Pascendi* (1907), zahlreiche Lehrverbote für Bibliker und Theologen waren die Folge. Es kam zur völligen Knebelung der katholischen Bibelwissenschaft.

## 6. Die zweite große Bibel-Enzyklika: Divino *Afflante* von Pius XII. (1943)<sup>10</sup>

Nach einer Phase der Schockstarre fasste in der Zwischenkriegszeit die katholische Bibelwissenschaft langsam wieder Tritt. In Fragen der Inspiration und Inerranz spielte dabei immer mehr das Stichwort der „*literarischen Gattungen*“ eine Rolle, unter welchem Erkenntnisse der protestantischen Bibelwissenschaften aufgenommen wurden, konkret der „formgeschichtlichen Methode“. Für die Erhellung des Inhalts und Aussagesinnes eines Textes sei die Beachtung seiner Gattung bzw. Redeform wichtig und auch in der Aussage der Wahrheit und Irrtumslosigkeit eines biblischen Textes könne deshalb nicht auf die Berücksichtigung von dessen literarischer Form verzichtet werden. Zunächst wird dieser Begriff noch zurückgewiesen, die Bibelenzyklika Pius' XII. nahm ihn dann – für viele völlig überraschend – positiv auf.

In der konkreten Vorgeschichte der Enzyklika spielt die „Affäre Cohenel“ eine Rolle: Der erzkonservative italienische Priester Dolindo Ruotolo hatte einen frömmelnden, jede historischen Bildung vermissen lassenden und in theologischer Hinsicht an nicht wenigen Stellen problematischen Bibelkommentar verfasst, der deswegen auch auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurde. Ruotolo unterwarf sich, versuchte nun aber seinerseits, jegliche wissenschaftliche Exegese anzuschwärzen. Unter dem Pseudonym Dain Cohenel verbreitete er 1941 an der römischen Kurie, im italienischen Episkopat und in der katholischen Presse eine auch Papst Pius XII. persönlich zugespielte Schmähchrift gegen eine auf den Literalsinn hin ausgerichtete Bibelwissenschaft und attackierte einige Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes in Rom ganz besonders heftig. Die Bibelkommission reagierte noch im selben Jahr, indem sie die wissenschaftliche Exegese, die den wörtlichen und geschichtlichen Sinn der Bibel erforscht, *verteidigte*. „Das war das erste Mal in der Geschichte der Bibelkommission, dass sie nicht gegen liberale,

9 Gemäß dieser Responsa sei festzuhalten an Mose als literarischem Verfasser des Pentateuch; an der Faktenrichtigkeit der Erzählungen von Gen 1–3; an der literarischen Einheitlichkeit des Jesajabuches; an der unmittelbar apostolischen Verfasserschaft der Evangelien; an der Matthäuspriorität usw.

10 Vgl. die Darstellung mit ausführlichen Textzitaten bei Beumer, Inspirationslehre, 56–69.

sondern gegen extremkonservative Bestrebungen innerhalb der katholischen Exegese eingeschritten ist.“<sup>11</sup>

Zwei Jahre später (1943) erschien wie ein – wegen des Krieges zunächst natürlich nicht überall wahrgenommen – Paukenschlag *Divino afflante*. Hier wird im Nachklang dieser Affäre die überragende Wichtigkeit des *Literalsinns* eingeschärft, der erst den *theologischen Lehrinhalt* der Bibel zeige und der mittels der Beachtung von *Geschichts- und Sprachwissenschaft*, insbesondere der „*Literarischen Gattungen*“ sichtbar werde:<sup>12</sup>

„Mit der Kenntnis der alten Sprachen und mit den Hilfsmitteln der Textkritik trefflich ausgerüstet, soll der katholische Exeget an die Aufgabe herangehen, [...] an die Auffindung und Vorlage des *wahren Sinnes* (*germana sententia*)<sup>13</sup> der heiligen Bücher. Dabei mögen sich die Schrifterklärer gegenwärtig halten, dass es ihre erste Sorge sein muss, klar zu erkennen und zu bestimmen, welches der sogenannten *Literalsinn* der biblischen Worte ist (*verborum biblicorum sensus, quem litteralem vocant*). [...] Vor allem müssen sie zeigen, welches der *theologische Lehrgehalt* der einzelnen Bücher und Texte in Glaubens- und Sittenfragen ist. [...] Der *Literalsinn* liegt indes bei den Worten und Schriften altorientalischer Autoren oft nicht *so klar zutage* wie bei den heutigen Schriftstellern. Was jene mit ihren Worten ausdrücken wollten, lässt sich nicht durch die bloßen Regeln der Grammatik oder der Philologie oder allein aus dem Zusammenhang festlegen; der Exeget muss sozusagen ganz im Geiste zurückkehren in die fernen Jahrhunderte des Orients, um mit Hilfe der Geschichte, der Archäologie, der Völkerkunde und anderer Wissenszweige genau zu bestimmen, welche ‚*literarischen Gattungen*‘ die Schriftsteller jener alten Zeit anwenden wollten und tatsächlich angewandt haben (*quaenam litteraria, ut aiunt, genera vetustae illius aetatis scriptores adhibere voluerint, ac reapse adhibuerint*). Die alten Orientalen bedienen sich nämlich zum Ausdruck ihrer Gedanken nicht immer der gleichen Formen und Sprechweisen wie wir, sondern vielmehr derjenigen, welche bei den Menschen ihrer Zeit und ihres Landes üblich waren. Worin diese Formen bestanden, vermag der Exeget nicht a priori festzustellen, sondern nur mittels einer sorgfältigen Durchforschung der orientalischen Literatur. Diese Durchforschung [...] hat nur klarer gezeigt, welche Redeformen (*dicendi formae*) in der alten Zeit für die

11 Beumer, *Inspirationslehre*, 57.

12 Proben aus dem umfangreichen Originaltext zitiert nach Beumer, *Inspirationslehre*, 59–62 (Hervorhebungen C.N.). Vgl. auch die etwas andere – und m. E. nicht eben glückliche – Textauswahl in DH 3826. 3830.

13 Eine bessere Übersetzung des Syntagmas *germana sententia* wäre „eigentlich gemeinte Aussage“ „echte Aussage“. *germana sententia* kann idiomatisch durchaus korrekt auch wiedergegeben werden als „die Aussage auf gut Deutsch“. In DH 3826 heißt es: „echter Sinn“.

*dichterische Schilderung* (in rebus poetice describendis), für die Wiedergabe der das Leben *regelnden Gesetze* (in vitae normis et legibus proponendis) und für die *Erzählung geschichtlicher Tatsachen* und Ereignisse (in enarrandis historiae factis atque eventibus) verwendet worden sind. [...] [Es ist] für den, der ein richtiges Verständnis von der biblischen Inspiration besitzt, nicht verwunderlich, auch bei den heiligen Schriftstellern wie bei den anderen im Altertum gewisse *Kunstmittel der Erzählung* (exponendi narrandique artes) vorzufinden, gewisse Eigenheiten (idiotismos), die man besonders in den semitischen Sprachen antrifft, sogenannte *Schätzungsangaben* (approximationes) und gewisse *übertreibende Redensarten*, die zuweilen sogar *paradox* sind (loquendi modos hyperbolicos, immo interdum etiam paradoxa), alles zu dem *Zweck einer eindrucksvolleren Darstellung* (quibus res menti firmius imprimantur). [...] Denn gleichwie das wesenhafte Wort Gottes den Menschen in allem ähnlich geworden ist ‚außer der Sünde‘ (sicut enim substantiale Dei Verbum hominibus simile factum quoad omnia ‚absque peccato‘), so sind auch die göttlichen Worte, in menschlicher Sprache ausgedrückt, vollständig der menschlichen Rede ähnlich geworden mit Ausnahme des Irrtums (ita etiam Dei verba, humanis linguis expressa, quoad omnia humano sermoni assimilia facta sunt, excepto errore), und dieses ‚Herabsteigen‘ (*synkatabasin* condensationem) [...] hat schon der heilige Johannes Chrysostomus lobend hervorgehoben. Deshalb soll der katholische Exeget, wenn er den Bedürfnissen der Bibelkunde von heute entsprechen will, bei der Auslegung der Hl. Schrift und beim *Beweis ihrer allseitigen Irrtumslosigkeit* (in [...] Sacra Scriptura [...] ab omni errore immuni ostendenda) auch diese Hilfsmittel mit Klugheit benutzen und untersuchen, welche Redeform oder literarische Gattung (dicendi forma seu litterarum genus), von dem Hagiographen angewandt, zu einer wahren und echten Deutung beiträgt. [...] Er soll dabei überzeugt sein, dass dieser Teil seiner Aufgabe ohne großen Schaden für die katholische Exegese nicht vernachlässigt werden kann. [...] Sofern man also die Rede- und Schreibarten der Alten (antiquorum loquendi scribendique modis et artibus) kennt und sie exakt einschätzt, lassen sich manche Einwände widerlegen, die gegen die Wahrhaftigkeit und geschichtliche Treue der Heiligen Bücher gemacht werden und zugleich wird ein solches Bemühen dazu verhelfen, dass der *Sinn des Heiligen Schriftstellers* klarer zum Vorschein kommt (ad Sacri Auctoris mentem plenius illustriusque perspicendam conducet).“

Zur Interpretation und Würdigung kann festgehalten werden:

(1) *Divino afflante* bedeutete eine echte Befreiung für die katholische Bibelwissenschaft! Nach dem Krieg kam es zu einem ungeheuren Aufschwung, der dazu führte, dass sich die internationale Bibelwissenschaft hinsichtlich Qualität, Leistungsfähigkeit und Vielschichtigkeit schon lange nicht mehr über konfessionelle Zuordnungen definiert.

(2) Mit dem Begriff „Literarische Gattungen“ verfügte die Enzyklika über ein markantes Stichwort, das sich im innerkatholischen Diskurs auch gut zur Kommunikation und Argumentation eignete. Die Betonung der Bedeutung der Erkenntnis der Literarischen Gattung für die Wahrheitsfrage im Umgang mit der Bibel entspricht der Erkenntnis, dass es für die Wahrnehmung des Kommunikationsziels eines Textes unverzichtbar ist, den jeweiligen Text in seiner konkreten Gestalt, d. h. Form, ernst zu nehmen. Es gibt unterschiedliche Arten, Sorten oder (Grund-)Formen von Texten, und demgemäß gruppieren sich auch die Kommunikationsziele. So hat etwa die literarische Gattung oder Textsorte *Gedicht* ganz eigene Qualitätskriterien, die sich von denen der Gattung *Protokoll* oder der Gattung *Regelungstext* unterscheiden. Es hat deshalb keinen Sinn, *vorab* zu fragen, ob die biblischen Texte allesamt die Fakten korrekt abbilden. Es muss *vorab* geklärt werden, welche Art von Text jeweils vor uns liegt und was die gattungsgemäßen Kommunikationsintentionen und Qualitätskriterien dieses Textes sind. Die „Literarische Gattungen“ sind deshalb Anlass und Hilfe, die Bibel nicht im engen Sinn „buchstäblich“ zu nehmen, sondern den von Gott und vom Hagiographen gewollten *Botschaften und Inhalten* nachzuspüren, die sich zeit- und sprachbedingt eben nur innerhalb geschichtlich und kulturell konkreter, ihrerseits aber nicht verbindlich „geoffenbarter“ literarischer Sprachformen ausdrücken lassen: Sprache, Worte, Texte sind gleichsam das Gefäß des Inhalts; nicht das Gefäß als solches ist die „geoffenbarte Wahrheit“, sondern der durch sie transportierte Inhalt. Das bedeutete eine Abkehr von einer *rein defensiven* Bibelwissenschaft, die nach dem falschen Motto „Und die Bibel hat doch recht“ vorgeht.

(3) Gerade damit sind aber natürlich auch deutliche *Probleme und offene Fragen* verbunden: Die in der Enzyklika durchwegs verwendete Gegenüberstellung von Form und Inhalt, von Gestalt und Gehalt ist hermeneutisch und texttheoretisch noch recht naiv und undifferenziert gedacht. Ein ‚ewiger Offenbarungsgehalt‘ und eine ‚zeitbedingte Einkleidung‘ lassen sich nicht schieflich-friedlich auseinanderdividieren.

(4) Als theologisches „Kabinetstück“ möchte ich es bezeichnen, wie die leidige Inerranz-Problematik durch die Passage mit der auf Johannes Chrysostomus zurückgehenden Analogie von Inkarnation und Inspiration elegant aus ihrer zuvor scholastisch-apologetischen Engführung herausgeführt wird: Das Herabsteigen (*synkatabasis*) des wesenhaften Wortes Gottes, das in allem uns ähnlich geworden ist *absque peccato*, sei vergleichbar mit der *condescensio* der in menschlicher Sprache ausgedrückten göttlichen Worte, die vollständig der menschlichen Rede ähnlich geworden sind *excepto errore*. Wenn damit *error* neben *peccatum* steht und semantisch von diesem eingefärbt ist, wird jene kleinliche und rein defensive Frontstellung aufgegeben, die man sich durch die Provokationen einer Radikal-Aufklärung aufzwingen hat lassen, die nichts lieber

wollte als der Bibel partout Irrtümer nachzuweisen. Demgegenüber wird hier eine originär theologische Redeebene besetzt, die noch dazu spirituell ergiebig zu sein scheint.

### **7. Eine Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission: *De historica veritate evangeliorum* (1964)<sup>14</sup>**

Dieses von Papst Paul VI. approbierte lehramtliche Schreiben, dessen Veröffentlichung er mit Unterschrift vom 21. April 1964 angeordnet hatte, ist für die katholische Bibelwissenschaft insgesamt eines der grundlegendsten Dokumente und war in seiner Entstehung unmittelbar in die Prozesse des II. Vatikanischen Konzils eingebunden.

In seiner Vorgeschichte spielen mehrere Faktoren eine Rolle: *Einerseits* bildeten restaurativ-konservative Tendenzen in der römischen Kurie der späten 50er-Jahre einen Hintergrund. So attackierten einer der späteren Hauptvertreter der konservativen Konzilsminderheit, Kardinal Ernesto Ruffini, und einige Vertreter der Bildungskongregation ziemlich offen die Grundsätze von *Divino afflante* und organisierten eine Kampagne, in deren Verlauf Max Zerwick und Luis Alonso Schökel, zwei Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts, die diesen Grundsätzen entsprechend arbeiteten, mit Lehrverbot belegt wurden. *Andererseits* wurde aber die päpstliche Bibelkommission ab 1960 zunehmend mit fortschrittlichen und wissenschaftlich kompetenten Exegeten und Theologen besetzt: Rudolf Schnackenburg, Xavier Léon-Dufour, Ceslas Spicq, Beda Rigaux und später Heinz Schürmann. 1964 bekam die Kommission noch die Kardinäle Franz König und Bernard J. Alfrink als bischöfliche Mitglieder hinzu, die ein Gegengewicht zu den konservativen Kardinälen Ruffini und Ottaviani darstellten. *Schließlich* wird man aber auch die krisenhaften Auseinandersetzungen um die Offenbarungskonstitution als Kontextfaktor für die Entstehung der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission verstehen müssen.

Das rückschrittliche Schema der Vorbereitungskommission *De fontibus revelationis* war bei einer Abstimmung am 14.11.1962 zwar grandios gescheitert. Allerdings hatte eine geschäftsordnungsmäßig absolut unsaubere Volte im Abstimmungsmodus verhindert, dass die für die Ausarbeitung eines grundlegend neuen Textentwurfs erforderliche Zwei-Drittel-Mehrheit zustande kam. Nur der Eingriff Papst Johannes XXIII., der seinerseits den Textentwurf von der Tagesordnung nahm und einen neuen Anlauf zu einem konsensfähigen Schema befahl,

---

<sup>14</sup> Vgl. Fitzmyer, Wahrheit.

verhinderte eine tiefgreifende Spaltung. Nachdem sich aber der neue Textentwurf einer „gemischten Kommission“ (22.4.1963) als Verlegenheitslösung erwiesen hatte und man zwischenzeitlich schon damit rechnete, dass auf ein Offenbarungsdokument überhaupt verzichtet würde bzw. dass einige seiner „Restposten“ in anderen Konstitutionen untergebracht werden würden, ließ Paul VI. in seiner Schlussrede zur 2. Sitzungsperiode am 4.12.1963 damit aufhören, dass er das Schema über die Offenbarung auf die Agenda der 3. Sitzungsperiode setzte. Die entsprechenden Vorarbeiten nahmen mit der Einsetzung einer eigenen Subkommission am 7.3.1964 just in jenen Wochen Fahrt auf, da das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission promulgiert wurde. Das Fortkommen des Offenbarungsdokuments hing in dieser Periode noch fest: vor allem in einzelnen strittigen Fragen nach dem Verhältnis von Hl. Schrift und Tradition – zugespitzt in der Kontroverse, ob der Schrift hinsichtlich der göttlichen Offenbarung „Materialsuffizienz“ zukomme oder nicht. Man kann deshalb die These wagen, dass das Dokument der Bibelkommission einige der heißen Eisen ausgelagert und vorweg – in gewisser Hinsicht also in einem „geschützten Feld“ – klärend bearbeiten konnte und so auch zum schließlichen Erfolg beitrug, für *Dei Verbum* ein überragendes Mehrheitsvotum zu erhalten.

Es ist deutlich, dass die Instruktion der Bibelkommission *Divino afflante* von Pius XII. weiterentwickelte. Jetzt ging es aber nicht mehr primär um die Fragen, inwieweit alttestamentliche Kosmologie und Geschichtsdarstellung angesichts modernen Bewusstseins als irrtumsloses Wort Gottes gelten könne, sondern um die Fragen nach der *theologischen und historischen Verlässlichkeit der Evangelien* angesichts moderner Einsichten *in den nachösterlichen Entstehungsprozess der Jesus-Überlieferungen innerhalb der frühen Kirchen*. Das in diesem Zusammenhang entwickelte Modell von den *Drei Phasen der Überlieferung* nahm die Ergebnisse der form- und traditionsgeschichtlichen Exegese auf. Die entsprechende Passage ist bis heute als die konkreteste und weitest reichende Stellungnahme des Lehramts zu grundlegenden Fragen des historisch-kritischen Umgangs mit den Evangelien ungebrochen aktuell.<sup>15</sup>

„Um die ewige Wahrheit und Gültigkeit der Evangelien voll sichtbar zu machen, soll er [der katholische Exeget] [...] sorgfältig die neuen Hilfsmittel der Exegese benutzen, vor allem die *historische Methode* im allgemeinen Sinne des Wortes. Die historische Methode forscht nach den Quellen, bestimmt deren Eigenart und Zuverlässigkeit und macht sich die Ergebnisse der Textkritik und der

---

15 Textproben aus den Nr. IV bis IX. zitiert nach Fitzmyer, Wahrheit, 38–45 (lateinisch / deutsch). Hervorhebungen C.N. Eine Textauswahl bietet auch DH 4402–4407.

Linguistik zunutze. Der Exeget soll sich an die verpflichtende Weisung Papst Pius XII. halten, ‚umsichtig zu untersuchen, wieweit eine vom Schriftsteller benutzte Redeform oder literarische Gattung für eine sinngetreue Auslegung wichtig werden könne [...]‘. Wo die Sache es mit sich bringt, kann der Exeget sich vergewissern, was an Richtigem in der ‚*formgeschichtlichen Methode*‘ enthalten ist und mit Recht als Mittel zu einem volleren Verständnis der Evangelien benutzt werden kann. Dabei soll er jedoch mit Umsicht vorgehen. [...] Um die Zuverlässigkeit der Evangelientradition sachgerecht aufzuweisen, hat der Exeget die *drei Überlieferungsphasen* (*tria tempora traditionis*) zu berücksichtigen, durch die hindurch Lehre und Leben Jesu auf uns gekommen sind:

[1] *Christus, der Herr*, umgab sich mit den von ihm erwählten Jüngern. Sie folgten ihm von Anfang an nach, sahen seine Werke, hörten seine Worte und erwarben sich so die Voraussetzungen dafür, *Zeugen* seines Lebens und seiner Lehre zu sein. Wenn der Herr mündlich lehrte, hielt er sich an die damals gebräuchlichen Techniken der Beweisführung und des Vortrags. Indem er sich der Mentalität seiner Hörer anpasste, erreichte er, dass seine Lehre sich dem Geiste einprägte und die Jünger sie leicht im Gedächtnis behielten. [...].

[2] *Die Apostel* verkündeten vor allem den Tod und die Auferstehung des Herrn und gaben damit Zeugnis für Jesus. Sie legten getreu das Leben Jesu und seine Worte dar. In der Form ihrer Predigt richteten sie sich nach der *Situation ihrer Zuhörer*. Nach der Auferstehung Jesu von den Toten und der klaren Erkenntnis seiner Gottheit hat der Glaube die Erinnerung an die vergangenen Ereignissen nicht etwa ausgelöscht, sondern sie eher gestärkt. [...] Dagegen besteht kein Grund abzustreiten, dass die Apostel die wahren Worte und Taten des Herrn (*ea quae a Domino reapse dicta et facta sunt*) ihren Hörern *in einem volleren Verständnis* weiterreichten, das sie selbst erst besaßen, seitdem sie durch die Verherrlichung Christi und das Licht des Geistes der Wahrheit belehrt worden waren (*ea pleniore intelligentia tradidisse, qua ipsi eventibus gloriosis Christi et lumine Spiritus veritatis edocti fruebantur*). Wie Jesus selbst nach seiner *Auferstehung* ihnen die Texte des Alten Testaments und seine eigenen Worte ‚deutete‘, so haben sie je nach dem Bedürfnis ihrer Hörer seine Worte und Taten gedeutet. [...] [Sie haben] bei der Predigt *verschiedene Redeformen* (*varii dicendi modis*) benutzt, die dem eigenen Ziel und dem Geist der Hörer entsprachen [...]: Katechesen, Geschichten, Testimonien, Hymnen, Doxologien, Gebete [...].

[3] Diese Urkatechese wurde zunächst *mündlich*, dann auch *schriftlich* weitergegeben. [...] *Die biblischen Schriftsteller* haben die Urkatechese schließlich zum Nutzen der Kirchen in den vier Evangelien niedergelegt. Ihre *schriftstellerische Arbeit* entsprach dabei der jeweiligen Zielsetzung. Ob sie einzelne Stücke aus

der Fülle des Überlieferungsstoffes auswählen, andere zusammenfassten, wieder andere im Blick auf die Lage der Kirche interpretierten, es ging ihnen nur um eines: ihre Leser sollten die Zuverlässigkeit der Worte [...] erkennen. Die biblischen Schriftsteller wählten aus dem ihnen überkommenen Überlieferungsstoff vor allem die Stücke aus, die den verschiedenen Situationen ihrer Gläubigen und der eigenen Zielsetzung entsprach (quae variis condicionibus fidelium et fini a se intento accomodata erant). Sie erzählten das Ausgewählte auf eine von diesen Situationen und dieser Zielsetzung her geforderten Weise. [...] Der Exeget muss also untersuchen, was ein Evangelist beabsichtigt, wenn er einen Spruch oder ein Geschehen auf eine bestimmte Weise darstellte oder in einen bestimmten Kontext rückte. Die Wahrheit der Erzählung wird durchaus nicht angetastet, wenn die Evangelisten die Worte und Taten des Herrn in verschiedener Anordnung berichten und seine Aussprüche nicht buchstabengetreu, sondern sinngemäß und damit verschieden (non ad litteram, sensu tamen retento, diversimodo), formulieren.“

Zur Interpretation und Würdigung:

(1) Die sogenannten „Drei Überlieferungsphasen“ entsprechen dem wissenschaftlichen Forschungsansatz einer traditionsgeschichtlichen Exegese (damals wie heute) und sind Grundgerüst für jedes verantwortete Evangelienverständnis. Einer fundamentalistisch-engen Lektüre der Evangelien entzieht diese Instruktion des kirchlichen Lehramts jegliche Berechtigung. Die Beachtung dieser Überlieferungsphasen dient dazu, die Evangelientradition in ihrem spezifischen Charakter richtig einzuschätzen und ihre Zuverlässigkeit dort zu suchen, wo sie sachgemäß besteht und nicht anderswo. Die Evangelien bieten somit nicht das Protokoll der Jesus-Ereignisse, sondern sind Glaubensverkündigung. Die Materialien der Evangelien – die apostolische „Urkatechese“ – sind bis zur endgültigen Verschriftlichung in den Evangelien im Zeitraum von Jesu Wirken bis zum Abschluss des letzten (kanonischen) Evangeliums durch verschiedene Phasen gegangen und alle Phasen haben ihre je eigentümliche Prägung hinterlassen:

(i) Am Beginn der gesamten Traditionskette steht Zeugenschaft, d. h. eine *Wahrnehmung* Jesu, die kulturell und biographisch vermittelt ist. Aber auch Jesus selbst und die von ihm verkündete Glaubensbotschaft stehen im religiös-sprachlich-sozialen Horizont seiner Zeit und Umwelt, man soll also insgesamt nicht zeitlos-abstrakte Wahrheitslehren erwarten. (ii) Die früheste nachösterliche Verkündigung konnte und wollte nicht eine Faktenchronik des Lebens und Sterbens Jesu bieten, sondern *verkündete* den aktuellen Glaubensstand, der *vom Osterglauben und von der dynamischen Geist-Erfahrung der Urkirche geprägt* war. Um zu sagen „Der Gekreuzigte ist der auferweckte, erhöhte Herr“, erzählten die Verkünder aus dem Leben Jesu. Dabei entdeckten sie im „Damals“ des Lebens

Jesu bereits die Ansätze des österlichen „Jetzt“ und erzählten das „Damals“ so, dass der jetzige Glaubensstand darin sichtbar würde. Das bringt mit sich, dass nicht alles, was konkret erzählt wird, auch faktisch so verlaufen war, da die dominierende Perspektive ja die werbende Verkündigung für den jetzigen Glauben ist. Dennoch wird festgehalten, dass eine *grundlegenden Kontinuität von Historie und Glaube* gegeben sein muss und auch gegeben ist! (iii) Diese österliche Urverkündigung der Augenzeugen und der ersten nachösterlichen Generation ist zunächst *mündlich* und dann zunehmend auch schriftlich. Aus diesem Überlieferungsgut der ersten Generation erarbeiteten die Evangelisten als *echte Schriftsteller* mit allen schriftstellerischen Mitteln ihre konkreten Evangelien: Auswahl, Anordnung, Formulierung, theologische Schwerpunktsetzung, auch mit Blick auf konkrete Lebenssituationen ihrer Leserinnen- und Leserschaft, geht in je unterschiedlicher Weise auf die Evangelisten zurück.

(2) Aufgabe der Evangelien-Exegese ist demnach, in gewisser Weise den Traditionsprozess von hinten her „aufzurollen“ und in gegenläufiger Richtung nachzuvollziehen. Das heißt:

(i) Exegese versteht die vorliegenden Evangelien als *Werk des Evangelisten* und analysiert sie deshalb als Texte: als literarisches Kunstwerk und als Medium von Kommunikation. (ii) Vom Evangelientext ausgehend fragt Exegese zurück in die *Traditionsgeschichte der Texte*. In welcher Gestalt lebte die jeweilige Erzähl-Überlieferung in der frühen nachösterlichen Kirche? Welche Funktion und welchen „Ort“ hatte sie, von welchen urchristlichen Gemeinschaften wurde sie erzählt? (iii) Welche Verbindungen mit der Verkündigung und dem Wirken Jesu lassen sich für die jeweilige Tradition aufzeigen? Wie kann sie in die größere „Themenlandschaft Jesu“ eingeordnet werden und was können wir daraus für ein wissenschaftlich verantwortbares Jesus-Bild erheben?

(3) Nach J.A. Fitzmyer „muss [...] als das Bedeutsamste am ganzen Dokument herausgestellt werden, dass die Bibelkommission ruhig und frei zugibt, dass die uns heute vorliegenden Evangelien nicht die Worte und Taten Jesu aus der ersten Überlieferungsphase und nicht einmal die Gestalt, in der sie während der zweiten Phase verkündet wurden, enthalten, sondern dass die Evangelien die Worte und Taten Jesu in der Gestalt bieten, in der die Evangelisten sie zusammengestellt und ediert haben. Diese Gestalt spiegelt jedoch die beiden vorangehenden Phasen, und zwar die zweite mehr als die erste“<sup>16</sup>.

---

16 Fitzmyer, Wahrheit, 33.

## 8. Vorbemerkungen zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils *Dei Verbum* (1965)<sup>17</sup>

Eine der Bedeutung dieser Konstitution auch nur annähernd angemessene Einführung zum Ringen um ihre Entstehung kann aus Platzgründen nicht gegeben werden. Über das schon eingangs der Darstellung zur Instruktion der Bibelkommission Gesagte hinaus sei nur jene verbreitete Einschätzung in Erinnerung gerufen, dass das Konzil in der Zurückweisung der von der Vorbereitungscommission erstellten Textvorlage und in den mehrjährigen Debatten, die schließlich zum vorliegenden Text führten, „sein Selbstbewusstsein fand“<sup>18</sup>.

Zur theologischen Gesamtbewertung von *Dei Verbum* sei hier aber schon vorausgeschickt: Hätte man tatsächlich darauf *verzichtet*, das Heils- und Erlösungswerk, in dem Gott sich selber als Schöpfer und Retter des Lebens, als Freund und Partner der Menschen offenbart, *als Ganzes* zu thematisieren, wäre die Optik einer „ekklesiozentrischen Engführung“<sup>19</sup> bzw. eines „Ekklesio-Monismus“<sup>20</sup> kaum vermeidbar gewesen. Alle anderen *Konstitutionen* fokussieren nämlich unmittelbar auf die Kirche, ihr Wesen (*Lumen Gentium*), ihren Gottesdienst (*Sacrosanctum Concilium*) und ihr Verhältnis zur Welt (*Gaudium et Spes*). Es ist in der Tat *Dei Verbum* vorbehalten, in diesem Quartett der Konstitutionen die Existenz, die Daseinsform und den Auftrag von Kirche programmatisch *einzubetten* in das *Gesamtgeschehen des göttlichen Heilswerkes* in dessen Spannweite von Protologie bis Eschatologie.

Dass diese theologische Selbstverortung von Kirche im umfassenden Heilswerk Gottes gerade im Rahmen der Vergewisserung über die göttliche *Offenbarung* geschieht, kommt nicht von ungefähr: Denn die bis dahin lehramtlich privilegierte konservativ-neuscholastische Theologie war zu einem solchen *Panoramablick* schlechterdings nicht in der Lage, und zwar wegen zwei (ihrer vielen) Engführungen: (i) Offenbarung wurde im Rahmen eines stockwerkartig gedachten Natur-Übernatur-Dualismus als *Information* über ansonsten unwissbare Dinge verstanden. (ii) Die Heilige Schrift und die kirchliche Tradition galten im Rahmen eines solchen Informationsgeschehens als *zwei* für sich stehende Offenbarungsquellen,

17 Text von *Dei Verbum* nach: Das Zweite Vatikanische Konzil, II, 497–583 (Die von J. Ratzinger stammende Einleitung und Kommentierung zum Prooemium und zu Kapitel 1 und 2 werden zitiert als: Ratzinger, Kommentar, 497–528). Siehe weiters Hoping, Kommentar, 695–831 und Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium, 361–382.

18 Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium, 361.

19 Hoping, Kommentar, 730.

20 Ratzinger, Kommentar, 501.

wobei aus antiprotestantischem Reflex das Festhalten am selbständigen Offenbarungscharakter der Tradition geradezu zum Ausweis von Katholizität hochstilisiert wurde. Unter diesen Bedingungen war aber eine organische Einbettung der Funktion kirchlicher Tradition in ein heilsgeschichtliches Gesamtkonzept unmöglich geworden und umso dringlicher wurde ein Neuansatz. Dieser Neuansatz war aber gleichzeitig der Rückgriff auf zwischenzeitlich vielfach verschüttete Traditionen in Glauben und Liturgie der alten Kirche aus biblischer und patristischer Zeit. Das ist auch der Grund, warum aus der Perspektive der Bibelwissenschaft an *Dei Verbum* nicht nur jene Passagen bedeutsam sind, die sich direkt mit den biblischen Schriften auseinandersetzen oder die engere Frage der Inspiration der Heiligen Schrift behandeln, sondern zuvor schon der Grundansatz einer *Theologie der Offenbarung* als *Selbst-Mitteilung* Gottes.

### **9. *Dei Verbum* / erstes Kapitel: Der Kern des Offenbarungsverständnisses – *Selbst-Mitteilung Gottes***

Zwei Leitmotive, die sich grundlegend von dem im Vorlagen-Schema verfolgten Konzept abheben, sind die konstitutiven Prinzipien der Offenbarungstheologie von *Dei Verbum*. Sie finden sich schon im ersten – die Artikel 2 bis 6 umfassenden – Kapitel, das so übertitelt ist: „de ipsa revelatione“. Zu paraphrasieren ist das als: „Die Offenbarung als solche“; „Die Offenbarung an und für sich“; „Was die Offenbarung im innersten ausmacht“.<sup>21</sup>

(1) Offenbarung als *personale Selbst-Mitteilung Gottes*.

Nicht so sehr die formale und erkenntnistheoretische Definition, göttliche Offenbarung sei die Mitteilung von zutreffenden Sätzen über Sachverhalte (Gott, Welt und Mensch betreffend), die anders nicht wissbar wären, verhilft zu einem angemessenen Verständnis dessen, was Offenbarung sei.<sup>22</sup> Was die Kirche als geoffenbarte Heilsbotschaft bezeugt und verkündet, wird vielmehr verstehbar in der demgegenüber konkreten und

---

21 Die Übersetzungen in Das Zweite Vatikanische Konzil, II, 507 und Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium, 367 haben ebenso richtig das lapidare „Die Offenbarung“. Die auf der Vatikan-website angebotene deutsche Übersetzung ([http://www.vatican.va/archive/hist\\_councils/ii\\_vatican\\_council/index\\_ge.htm](http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_ge.htm)) (Stand: 25. 06. 2013) hat demgegenüber das etwas missverständliche „Die Offenbarung in sich“.

22 In einer so verstandenen Offenbarung Gottes steht Gott als *genitivus subiectivus*: Gott ist Subjekt der Offenbarungshandlung. *Er* offenbart *etwas*.

personalen Bestimmung: Offenbarung ist Selbst-Mitteilung Gottes.<sup>23</sup> Es ist ein Gott selbst involvierendes Beziehungsgeschehen, in dem die Menschen Zugang zu ihm selbst und Anteil an seiner göttlichen Natur erhalten. Der erste Satz lautet:<sup>24</sup> „Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, *sich selbst zu offenbaren* (Seipsum revelare) und das Geheimnis seines Willens kundzutun: dass die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist *Zugang zum Vater haben* und *teilhaftig werden der göttlichen Natur* (accessum habent ad Patrem et divinae naturae consortes efficiuntur).“

Es ist ein Gott selbst beanspruchendes Liebesgeschehen, in dem er mit den Menschen als seinen Freunden umgeht und sie in die Gemeinschaft mit ihm aufnimmt. Der zweite Satz betont: „In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott aus überströmender *Liebe* die Menschen an wie *Freunde* und *verkehrte mit ihnen*, um sie in seine *Gemeinschaft einzuladen* und *aufzunehmen* (ex abundantia caritatis suae homines tamquam amicos alloquitur et cum eis conversatur, ut eos ad societatem Secum invitet in eamque suscipiat).“

(2) Offenbarung ist deshalb *heilsgeschichtlich* und *christologisch* kodiert:

Offenbarung ist das irreduzibel binäre Geschehen, in dem reale Lebens- und Geschichtserfahrungen von Menschen durch Worte des Zuspruchs und der Deutung als eine gottgewirkte Heilsgeschichte von Erwählung und Gottesgemeinschaft verstehbar, erkennbar und glaubbar werden. Der dritte Satz lautet: „Das *Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind* (haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis): die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch die Worte bezeichneten Wirklichkeiten; *die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten*.“

Wenn gilt, dass Gottes Selbstoffenbarung ein Geschehen ist, in dem Ereignis und Wort, Erfahrung und Deutung untrennbar zusammengehören, dann gilt dies auch für das *Christus-Ereignis*, d. i. das erfahrbare Dasein des göttlichen Wortes unter uns als Mensch: Er, als im Wort gedeutetes Ereignis, ist die Mitte des Heilswerkes Gottes und deshalb auch die Fülle der Offenbarung. Im vierten und letzten Satz heißt es: „Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der *zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung* ist (mediator simul et plenitudo totius revelationis).“

23 In einer so verstandenen Offenbarung Gottes steht Gott als *genitivus subiectivus* und *genitivus obiectivus*: Er ist Subjekt und Objekt der Offenbarungshandlung. Er teilt *sich selbst* mit. Er gibt Anteil *an sich selbst*.

24 Dieses und die folgenden Zitate aus DV 2 zitiere ich, um den Lesefluss zu erleichtern, unter Auslassung der zahlreichen, in Klammern angeführten Schriftverweise (Hervorhebungen C.N.).

Diese heilsgeschichtliche, im Christus-Ereignis gipfelnde Kodierung der Offenbarung Gottes, die eine Selbst-Mitteilung ist, zeigt sich sogleich in den folgenden Artikeln 3 bis 5, die Offenbarung heilsgeschichtlich „durchbuchstabieren“: Sie ist der integrale Akt Gottes, der in der *Protologie* (Schöpfung, Freiheit und Sünde) gründet, in der *Erwählung Israels* zur Gottesgemeinschaft konkret wird und in Leben und Lebenshingabe *Jesu Christi* inkarnatorisch und unüberbietbar seine Mitte erreicht. Dieses Heilstun Gottes sucht im Zeugnis der Kirche den *freien Glauben* der Menschen und soll in *eschatologischer Universalität* definitiv werden.

Aber nicht nur in dieser Passage DV 3–5 wird das Offenbarungshandeln Gottes in Gestalt eines kleinen Durchgangs durch die ganze Heilsgeschichte dargestellt. Das Konzil hat das, was ich als *recapitulatio oeconomiae salutis* bezeichnen möchte, insgesamt zu seiner theologische Methode entwickelt: Damit gelingt es immer wieder und in den unterschiedlichsten Kontexten, das jeweilige Thema in ein Panorama originär biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnisses einzuordnen und es darin im Blick auf dessen christologische Mitte zu verorten und entsprechend zu gewichten. Dieses Vorgehen ist es, das die großen theologischen Linien der Konzilsverkündigung so kongruent mit der biblischen Theologie überhaupt macht, und zwar unabhängig davon, ob man die einzelnen Argumente für jeweils besonders geglückt, die aufgelisteten Schriftverweise exegetisch für jeweils passend oder die offensichtlichen Kompromissformulierungen aus heutiger Sicht für jeweils nötig erachtet. Das gilt auch für den in *Dei Verbum* zu Tage tretenden *Offenbarungsbegriff* selbst: Natürlich ist dieser anders gebaut und vor anderen Problemlagen austariert als etwa das, was man in exegetischer Präzisionsarbeit als das „Offenbarungsverständnis“ in der alttestamentlich-frühjüdischen Apokalyptik, bei Jesus von Nazaret oder etwa in den echten Paulusbriefen erheben kann. Aber der geradezu habituell gewordene Versuch, jegliche theologische Aussage aus einem heilsgeschichtlichen Panorama heraus zu entwickeln, in dem die Stationen

- Schöpfung, Freiheit und Sünde
- Israels Erwählung und Bund
- Jesus und sein Paschamysterium als „Mitte der Zeit“
- Pfingsten und Kirche
- jetziges Sakrament und eschatologische Vollendung

jeweils neu in eine christologisch zentrierte Balance kommen, ist gar nicht hoch genug zu würdigen.<sup>25</sup>

---

25 Dieser umfassend heilsgeschichtliche Habitus des konziliaren Theologietreibens kann übrigens auch positiv auf die biblischen Wissenschaften zurückwirken: Exegetische

Das zweite Kapitel „Die Weitergabe der göttlichen Offenbarung“ (DV 7–10), dem ich nur wenige Zeilen widmen kann, bezeichnet *Schrift und Tradition* nicht als zwei separate Quellen der Offenbarung: Vielmehr sind beide unterschiedliche Formen der Weitergabe des Zeugnisses vom *einen* Heilswerk, jedes hat aber seine besondere Funktion: Der Schrift kommt die Normativität des Ursprungs und der bleibenden Bezugnahme zu, die Tradition verbürgt die Authentizität des Weitergebens in der Zeit.

### 10. *Dei Verbum* / drittes Kapitel: Göttliche Inspiration und kirchliche Auslegung

Ebenso wie das zweite trägt auch das dritte Kapitel (DV 11–13) deutlich die Spuren vielfältiger Kompromisse in sich. Es versucht einen Spagat: In eine grundlegend personal-heilsgeschichtlich gedachte Offenbarungstheologie werden entsprechende Formulierungen eingebaut, die als identitätsstiftende Erinnerungen an ein neoscholastisches, d. h. formal-instruktionistisches Offenbarungsverständnis der Konzilsminorität ein Mitgehen ermöglichen sollten. Ich bringe die Hauptpunkte des 11. Artikels:<sup>26</sup>

„Das von Gott Geoffenbarte, das in der Heiligen Schrift enthalten ist und vorliegt, ist *unter dem Anhauch des Heiligen Geistes* (Spiritu Sancto afflante) aufgezeichnet worden; denn aufgrund apostolischen Glaubens gelten [...] der Kirche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testaments [...] als heilig und kanonisch, weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes (Spiritu Sancto inspirante) geschrieben, *Gott zum Urheber haben* (Deum habent auctorem) und als solche der Kirche übergeben sind. Zur Abfassung der Heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte (facultatibus ac viribus suis utentes) dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – geschrieben haben wollte, als echte Verfasser schriftlich zu überliefern (ut veri auctores scripto traderent).“

Der Text ordnet sich in Gestalt der beiden ablativus absolutus-Wendungen *Spiritu Sancto afflante* und *Spiritu Sancto inspirante* dem traditionellen Bekenntniswort

---

Präzisionsarbeit neigt ja bekanntlich dazu, gelegentlich den Überblick darüber zu verlieren, was sie eigentlich treibt und warum sie das tut. Eine von den Konzilstexten geprägte Theologie kann deshalb auch einen Orientierungsrahmen für exegetisches Arbeiten abgeben.

26 Die Textierung erweist sich bei näherem Zusehen hier als höchst artifizielles intertextuelles Gewebe, nicht aber (wie sonst oft) von Stellen aus Bibel und Patristik, sondern von vorgängigen Lehramtstexten: einerseits Vatikanum I, andererseits die Bibelenzykliken Leos XIII. und Pius' XII. (Hervorhebungen C.N.).

„Inspiration“ zu. Die theologische Debatte, wie Inspiration näherhin zu fassen sei – etwa als verbale, reale, personale oder ekklesiale Inspiration – entscheidet die Konstitution nicht. Allerdings wird als Markierung vorgegeben, dass in jeder konkreten Ausformung die Autorschaft Gottes ebenso sagbar sein muss wie eine *echte* Autorschaft der menschlichen Schriftsteller. „Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie *sicher, getreu und ohne Irrtum* (firmiter, fideliter et sine errore) *die Wahrheit* lehren, *die Gott um unseres Heiles willen* in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte (veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit).“

Unter Rückgriff auf Formulierungen aus der Bibelenzyklika Leos XIII. wird die Rede von der Irrtumslosigkeit / Inerranz – die ihrerseits schon in die dem hebräischen *ʿēmet* angemesseneren Semantiken von *firmiter* (sicher) und *fideliter* (getreu) eingebettet ist – austariert durch das Stichwort von der „Heilswahrheit“: Natürlich darf man die Syntax des Satzes nicht so auflösen, dass *nostrae salutis causa* eine negative, materiale Einschränkung bedeuten würde, so als wolle gesagt sein, *nur* Heilsrelevantes stünde unter Wahrheitsanspruch. Aber es ist doch deutlich ein positive Fokussierung beabsichtigt: Wenn die Kirche von der Wahrheit biblischen Aussagen spricht, so ist dies immer ein Bekenntnis zu heilsrelevanten religiösen Botschaften, nicht ein Streit über naturwissenschaftliche Theorien oder geschichtswissenschaftliche Rekonstrukte.

Artikel 12 spricht auf dieser Basis und unter Rückgriff auf Pius’ XII. Enzyklika *Divino afflante* dann von der Unverzichtbarkeit einer historisch sensiblen, die literarischen Gattungen beachtenden Exegese: „Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat (per homines more hominum locutus), muss der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte. [...] Der Erklärer [hat] nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend – mit Hilfe der damals üblichen literarischen Gattungen – hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muss man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren.“

Mit dieser Verpflichtung zu einer wissenschaftlich forschenden Bibelwissenschaft verbindet sich aber auch die Verpflichtung für die Exegeten und Exegetinnen, sich als Teil der umfassenden kirchlichen Lesegemeinschaft der Bibel zu begreifen. Dies geschieht dadurch, „dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und *die Einheit der ganzen Schrift* (unitatem totius Scripturae) achtet,

unter Berücksichtigung der *lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche* und der *Analogie des Glaubens* (vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei).“

Mit dieser Anforderung ist aber auch so etwas wie ein „Angebot“ verbunden: Der Glaubenssinn der Gemeinden und das ausübende Lehramt werden sich einer sich als kirchlicher Dienst verstehenden und entsprechend praktizierten Exegese nicht verweigern und deshalb wird es dazu kommen, dass „so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift (ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur).“

Das Kapitel schließt unter Rückgriff auf den – ebenfalls schon in *Divino afflante* von Pius XII. aufgenommenen – Analogie-Gedanken des Johannes Chrysostomus: „In der Heiligen Schrift also offenbart sich [...] eine wunderbare Herablassung (*condescensio*) der ewigen Weisheit, damit wir ‚die unsagbare Menschenfreundlichkeit Gottes kennenlernen und erfahren, wie sehr er sich aus Sorge für unser Geschlecht in seinem Wort herabgelassen hat‘. Denn Gottes Worte, durch Menschenzunge formuliert, sind menschlicher Rede ähnlich geworden (*Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt*), wie einst des ewigen Vaters Wort durch die Annahme menschlich-schwachen Fleisches den Menschen ähnlich geworden ist (*sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est*).“

Die Formel „Gotteswort in Menschenwort“, die sich als Abbrüviatur der Inspirationstheologie von *Dei Verbum* eingebürgert hat, ist vor dem Hintergrund dieser Passage also tatsächlich gerechtfertigt.

## 11. *Dei Verbum* / die weiteren Kapitel

Die beiden folgenden Kapitel blicken auf die beiden Testamente der christlichen Bibel, deren Einheit gemäß der rhetorisch brillanten, in der Sache aber nicht ganz unproblematischen Augustinus-Formel dargetan wird: *novum in vetere latet, vetus in novo patet* – in etwa: „das Neue ist im Alten schon verborgen, das Alte findet im Neuen seine Erschließung“. Das vierte Kapitel über das Alte Testament (DV 14–16) betont die Hinordnung der Schriften Israels auf das Christus-Ereignis. Wiewohl für Christen eine christologisch-typologische Lektüre des Ersten Testaments unverzichtbar ist und gerade auch unter heutigen texttheoretischen Voraussetzungen legitim bleibt, ist die Hermeneutik einer *interpretatio christiana* des AT in den knappen Textierungen von DV 14–16 derart exklusiv, dass man „die Mängel dieses Kapitels nicht zu verschweigen“ braucht.<sup>27</sup>

27 Rahner/Vorgrimler, Konzilskompendium, 364.

Auch das fünfte Kapitel (DV 17–20) über das Neue Testament ist knapp textiert. Es bietet eine durchaus ansprechende Zusammenfassung jener Grundsätze, die schon die Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission über die historische Wahrheit der Evangelien im Jahr 1964 vortrug.

Das abschließende sechste Kapitel („Die Heilige Schrift im Leben der Kirche“; DV 21–26) betont, dass Verkündigung und religiöses Leben der Kirche sich kontinuierlich an der Bibel nähren und ausrichten müssen. Wichtig ist die Forderung, dass allen „Christusgläubigen der Zugang zur Heiligen Schrift weit offen stehen muss (*Christifidelibus aditus ad Sacram Scripturam late pateat oportet*, Art. 22)“, was durch geeignete – vorzugsweise ökumenisch erarbeitete (!) – Übersetzungen geschehen soll. So soll in Theologie und Exegese, in Liturgie, Homilie und geistlicher Lesung „der Schatz der Offenbarung, der Kirche anvertraut, mehr und mehr die Herzen der Menschen erfüllen (*ita [...] thesaurus revelationis, Ecclesiae concreditus, magis magisque corda hominum impleat*; DV 26).“

## 12. Ausblick I

Seit Ende des Konzils hat die Päpstliche Bibelkommission zwei gewichtige und umfangreiche Dokumente vorgelegt, die wenigstens noch genannt sein müssen:

„*Die Interpretation der Bibel in der Kirche*“ vom 23. April 1993<sup>28</sup> wendet sich explizit gegen eine fundamentalistische Lektüre und bespricht wertschätzend das pluralistische Methoden-Instrumentarium der neuesten Exegese (u. a. rhetorische, narrative und semiotische Analyse, kanonische Exegese; befreiungstheologische, feministische, soziologische Zugänge), in dem der *historisch-kritischen* Methode aber weiterhin eine Zentralstelle zukommen soll.

Nicht minder gewichtig war die Veröffentlichung von „*Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel*“ vom 24. Mai 2001.<sup>29</sup> Hier wird der Zusammenhang von Altem und Neuem Testament – durchaus in genuin christlicher Sicht, aber mit großem Respekt vor dem jüdischem Verständnis seiner hebräischen Bibel – herausgearbeitet und damit das in DV 14–16 noch deutlich sichtbare Manko ausgeglichen. Zu wichtigen bibeltheologischen Themen (z.B. Befreiung und Rettung, Erwählung, Bund, Gesetz, Gericht) werden sowohl testamentsspezifische als auch testamentübergreifende Darstellungen erarbeitet, wobei die alttestamentlichen Perspektiven jeweils auch selbständig und durchaus fair gearbeitet sind. Wichtig darin ist

28 Zugänglich u. a. als Nr. 115 der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“.

29 Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 152.

auch der Abschnitt über die Darstellung der Juden im Neuen Testament: Gerade weil entsprechende Passagen oft genug judenfeindlichen Stereotypen Vorschub geleistet haben, ist das Bemühen umso höher einzuschätzen, zu einer sensiblen und korrekten Lektüre dieser Stellen vorzustoßen und sie auch in der ganzen Kirche mehrheitsfähig zu machen.

Nachdem die 12. Generalversammlung der Bischofssynode 2008 zum Thema „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ abgehalten wurde, trug das Nachsynodale Schreiben von Papst Benedikt XVI. den Titel „*Verbum Domini*“ und wurde mit 30. September 2010 veröffentlicht.<sup>30</sup> Bei allem Respekt für die zahlreichen hilfreichen Anregungen und für die vielen eindringenden Meditationen: Das Dokument leidet an einer gewissen paternalen Plerophorie. Es ist wie so oft bei den Exhorten wohlmeinender Eltern: Wenn das meiste, was zu einem Thema sagbar ist, auch gesagt wird, dann besteht die Gefahr, dass keiner hingehört hat. So könnte es auch hier sein. Ich kenne viele Menschen, die intensiv mit dem Thema „Bibel und Kirche“ umgehen. Ich kenne aber keinen einzigen Menschen, der das Schreiben wirklich und als Ganzes gelesen hat. Und um der Wahrheit die Ehre zu geben: Auch ich habe es nur recht auszugsweise rezipiert.

### 13. Ausblick II

Die beiden zuvor kurz beschriebenen Dokumente der Bibelkommission haben mit der Öffnung des Blicks einerseits auf Lektüremethoden jenseits der historisch-kritischen Exegese und andererseits auf die Notwendigkeiten einer judentums-sensiblen Lektüre des Alten und des Neuen Testaments zweifellos zwei Themen in höchst beachtlicher Weise aufgegriffen, die das Bibelkommissionsdokument von 1964 und die Konzilskonstitution von 1965 noch nicht – ut aiunt – „auf ihrem Schirm hatten“. Davon ausgehend frage ich: Gibt es bibelrelevante Themenfelder, deren Bearbeitung durch (gut gemachte!) lehramtliche Schreiben in näherer Zukunft wirklich lohnend und wünschenswert wäre?

Ich denke: ja, und ich habe auch einen Vorschlag, nämlich Anregungen zu einer *Inspirationstheologie*, die die bisherige Engführung auf die Frage der bloßen *Autorschaft* – und wie göttliche und menschliche Autorschaft vermittelbar seien – endlich übersteigt und sich damit den Namen „Inspirationstheologie“ wieder neu verdient.

---

30 [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_ge.html) (Stand: 25. 06. 2013).

Einen Anlass dafür bieten nicht zuletzt die jüngeren Texttheorien, die seit einiger Zeit im Rahmen von Literatur- und Kommunikationswissenschaften diskutiert werden. Darin ist die Erkenntnis leitend, dass ein Text und seine Sinnproduktion nicht mehr nur *autorseitig* definiert werden können: Texte sind nicht das bloße Vehikel einer eigentlich außersprachlichen *message*, welche dann der eigentliche Textsinn bzw. die eigentliche Textintention wäre. Die Aufgabe der Lesenden besteht deshalb auch nicht bloß darin, so recht und schlecht den Sinn zu erfassen, den ein Autor oder eine Autorin ihren Texten mitgegeben hätten. Die Produktion des Sinns eines Textes ist demgegenüber von vorne herein *nicht ohne und nicht außerhalb der Leserinnen und Leser* denkbar! Der Sinn eines Textes entsteht vielmehr je und je aktuell im Bewusstsein der ihn lesenden Menschen. (*An sich* und *für sich betrachtet* ist ein Text eine tote Zeichenmenge, ein bloßer „Zeichensalat“.)

Weiters gehen neuere literarische Texttheorien davon aus, dass Texte nicht nur Teil oder Medium eines Kommunikationsgeschehens sind, sondern dass die *Interaktion der erzählenden und der lesenden Seite* – man spricht von „implizitem Autor“ und „implizitem Leser“ als den zwei Partner-Instanzen – im Text selbst *eingeschrieben* ist. Im Text selbst ist die Autor-Instanz gleichsam bleibend anwesend als Summe aller textgewordenen Intentionen, Entscheidungen, verwendeten Mittel und positionellen Angebote an die Seite der Leserinnen und Leser. Aber auch die Lese-Instanz ist im Text selbst schon vorgebildet und virtuell präsent: Als die Vielzahl der für die Leserschaft bereit- und nahegelegten Identifikationen mit den erzählten Figuren und ihren Handlungen, als die erwartete Zustimmung oder Ablehnung zu Positionen und Handlungen von Figuren, als die emotionale Einstimmung in den Verlauf und die „Schluss-Stellung“ der Geschichte. Deshalb kann man einen Erzähltext als die Partitur eines bereits angelegten Dialogs im Medium der vorgetragenen und mitvollzogenen narrativen Bewegung auffassen.

Vor diesem Hintergrund müsste eine zeitgemäße Wort-Gottes-Theologie versuchen, die Rede von Inspiration auch *rezeptionsseitig* auszubuchstabieren und wenigstens ein Stück der Kompetenz und Verantwortung für die *Sinnproduktion* der heiligen Texte den lesenden Gläubigen zuzusprechen. Letzteres dürfte auch gar nicht so schwierig sein, wenn man nur über die neoscholastischen Engführungen hinweg in die große Tradition der patristischen Inspirationstheologie blickt. Schon ein Origenes wusste von einer *pneumatologisch* verbürgten *Symmetrie von Produktion und Rezeption* biblischer Worte. *Derselbe Geist*, der die biblischen *Autoren* in der Textproduktion inspiriert, müsse *auch in den Leserinnen und Lesern, den Interpreten und Interpretinnen am Werk* sein, damit sie den Text in seinen Tiefenstrukturen verstehen: „Gleich wie jener des Heiligen Geistes bedurfte, dem dies zu sagen aufgetragen war [dem Propheten Ezechiel, C.N.], so bedarf desselben Geistes der, der die latenten Bedeutungen erklären will [...]“ (Homilien über Ezechiel II, 2).

Hier wird der Heilige Geist als aktiver und göttlicher *Kommunikationsraum* gedacht, in dem sich eine menschliche Autorschaft und ihre Leserschaft treffen. Wäre nicht dies ein vielversprechender Ansatz für eine erneuerte Inspirationstheologie?

### Literaturverzeichnis

- Beumer, J., Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion (SBS, 20), Stuttgart 1966.
- Beutel, A., Reimarus, in: RGG<sup>4</sup> VII (2004), 238.
- Das Zweite Vatikanische Konzil, Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Lateinisch und Deutsch. Kommentare (LThK<sup>2</sup>E – Das Zweite Vatikanische Konzil), Teil II, Freiburg u.a. 1967.
- Fitzmyer, J. A., Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate“ der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964: Einführung, Kommentar, Text, Übersetzung und Bibliographie (SBS, 1), Stuttgart 1965.
- Frisk, H., Griechisches Etymologisches Wörterbuch, Heidelberg <sup>2</sup> 1973.
- Gesenius, W., Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, hg. v. Rütterswörden, U./Meyer, R., Donner, Berlin <sup>18</sup>1987.
- Hoping, H., Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. Hünermann, P./Hilberath, B. J., Bd. III, Freiburg u.a. 2005, 695–831.
- [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_ben-xvi\\_exh\\_20100930\\_verbum-domini\\_ge.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini_ge.html) (Stand: 25. 06. 2013).
- Lachner, R., Reimarus, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon, Band 7, Herzberg 1994, 1514–1520.
- Rahner, K./Vorgrimler, H., (Hg.), Kleines Konzilskompodium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg u.a. <sup>12</sup>1978.
- Reimarus, H. S., Apologie oder Schutzschrift fuer die vernuenftigen Verehrer Gottes (2 Bde.), hg. v. Alexander, G., Frankfurt/M. 1972.
- Schilson, A., Reimarus, in: LThK<sup>3</sup> VIII (1999), 1000f.
- Schultze, H., Reimarus, in: TRE XXVIII (1997), 470–473.
- Stowasser, M., „... damit das Urteil der Kirche reife“. Von ‚Providentissimus Deus‘ zur ‚Interpretation der Bibel in der Kirche‘, in: ThQ 175 (1995) 202–214.