

Buchstabe und Geist

Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche

Von Helmut Riedlinger

Das Thema »Buchstabe und Geist« bewegt uns Menschen, seit wir schreiben und lesen. Es geht uns immer neu um die rechte Unterscheidung und Verbindung zwischen den geschriebenen Buchstaben und dem Anspruch des Geistes.

Die Unterscheidung ist notwendig. Denn die Buchstaben sind nicht der Geist. Sie sind Zeichen, die den Anspruch des Geistes sichtbar, festgeprägt abbilden. Diese Zeichen haben ihren Umkreis, ihre Zeit, ihre begrenzte Wirkkraft. Der Geist ist größer. Er geht über alle Grenzen, durchweht still und unsichtbar alles, bleibt Worten und Buchstaben unbedingt überlegen. Alle Menschen, die irgendwie dem Geheimnis des Geistes nahegekommen sind, haben dies mehr oder weniger geahnt¹.

Aber seit wir schreiben und lesen, wissen wir auch die Buchstaben mit dem Geist zu verbinden. Denn das ist das Eigentümliche dieser Zeichen: Sie bedeuten, nur als sie selbst angeschaut, so gut wie nichts. Sie können aber alles bedeuten, wo der Geist, der sie bildet und zusammenfügt, dem Geist begegnet, der sie versteht. Buchstaben, in großer Weise mit dem Geist verbunden, hören auf, starre Zeichen zu sein, vermitteln lebendige Gemeinschaft des Geistes.

Seit Menschengedenken unterscheiden und verbinden wir also Buchstaben und Geist. Wir tun es im alltäglichen Erzählen und Schreiben. Wir tun es im Umgang mit den Gesetzen, Verträgen und Programmen der menschlichen Gesellschaft. Wir tun es, in besonderer Weise, bei der Auslegung der großen Schriften der Denker, der Dichter, der Heiligen. Jeder besonnene Ausleger wird sie sorgfältig nachbuchstabieren. Aber er wird auch an der Bewegung des Geistes teilnehmen wollen, der diese Schriften erzeugt hat und sich mitteilen will.

Vielfache Einflüsse aus der Auslegungsgeschichte der Menschheit wirken so auf uns Christen ein, wenn wir in der Heiligen Schrift Buchstaben und Geist unterscheiden und verbinden. Daher ist auch fortwährend neu zu fragen: Wie verhält sich die buchstäbliche zur geistlichen Auslegung der Heiligen Schrift? Die buchstäbliche Auslegung sucht nach jener Bedeutung, welche die Buchstaben als Zeichen einer Geschichte und Sprache in ihren Räumen und Zeiten einmal gehabt haben. Um diese Bedeutung zu erfahren, ist es jedoch notwendig, am Leben des Geistes teilzunehmen, der in jenen

¹ Vgl. J. W. v. Goethe, Trilogie zu Howards Wolkenlehre, Nimbus: »Die Rede geht herab, denn sie beschreibt. Der Geist will aufwärts, wo er ewig bleibt.«

Räumen und Zeiten die Geschichte und Sprache hervorgebracht hat. Die buchstäbliche Auslegung kommt also nur in Gang, wenn sie vom Buchstaben zum Geist fortschreitet, sich vom Geist der Geschichte bewegen läßt, der durch die Buchstaben unseren Geist anspricht.

Braucht es darüber hinaus noch eine geistliche Auslegung der Heiligen Schrift? Genügt es nicht, wenn sich die buchstäbliche Auslegung vom Leben des Geistes erfüllen läßt? Wird eine Auslegung, die den Bereich des buchstäblichen Sinnes verlassen will, nicht ins Leere hinauslaufen, nicht den Illusionen einer Fata Morgana verfallen, nicht schließlich an der eigenen Willkür zugrunde gehen?

Bis heute scheiden sich an dieser Frage die Geister. Auf der einen Seite blickt man auf viele üble Erfahrungen, die bei geistlichen Sprüngen über die Grenzen der buchstäblichen Auslegung gemacht worden sind. Wieviel Willkür, wieviel Verwechslung von Träumen und Einsichten, wieviel einfältiges Verfügenwollen über den Geist! Daher gestattet man der wissenschaftlichen Exegese keine Überschreitung des buchstäblichen Schriftsinns, weist eine »pneumatische« Exegese zurück².

Auf der anderen Seite ist aber zu fragen: Öffnet sich die auf den buchstäblichen Sinn beschränkte Auslegung wirklich dem Anspruch des Heiligen Geistes? Ist der Geist der Welt nicht vom Geist Gottes zu unterscheiden? Ist nicht zu bedenken, daß »wir nicht den Geist der Welt empfangen haben, sondern den Geist aus Gott« (1 Kor 2,12), den »Geist der Wahrheit, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt« (Joh 14,17)? Muß die geistliche Auslegung der Heiligen Schrift also nicht doch hinausführen über einen buchstäblichen Sinn, der allgemein zugänglich und mit den Mitteln des Weltgeistes feststellbar, nachprüfbar ist³?

Wie soll aber die buchstäbliche und die geistliche Auslegung der Heiligen Schrift unterschieden und zugleich verbunden werden? Eine ungeheure

² Für viele Theologen repräsentativ ist die Erklärung Rudolf Bultmanns: »Weil es keine unmittelbare Begegnung mit Gott gibt, sondern weil seine Offenbarung im Wort verhüllt ist, kann es für die Exegese auch keine Berufung auf ein inneres Licht, kann es keine »pneumatische« Exegese geben ... Ein Pneuma, das verfügbar wäre ohne Bindung an das Wort, gibt es für uns nicht.« In: Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments. In: Zwischen den Zeiten 3 (1925), S. 356. Der Aufsatz ist abgedruckt in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments. Darmstadt 1975, S. 249–277 (Das Zitat: 276). Eine charakteristische Äußerung Ernst Käsemanns: »In allen Kirchen behauptet der Doketismus seinen festen Platz und wird eben darum der historischen Kritik eine »gläubige« oder »pneumatische« Theologie entgegengestellt.« In: Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese. In »Zeitsch. f. Theol. u. Kirche«, S. 64 (1967), S. 270.

³ Karl Barth tritt für eine recht verstandene »pneumatische« Exegese ein: »»Pneumatische« Exegese? Sicher nicht, sofern sie etwa aus irgendeinem ihr vermeintlich eigenen Geistbesitz heraus über die Schrift verfügen zu können meinte. Sie mag aber so genannt werden, sofern sie sich die doch aus der Schrift selbst zu begründende Freiheit nimmt, ernstlich, letztlich und entscheidend nur eben die Frage nach dem in ihr vernehmbaren Selbstzeugnis des Geistes an sie zu richten.« In: Einführung in die evangelische Theologie. Zürich ²1963, S. 194. Nach P. Stuhlmacher ist historisch-kritische Exegese »nicht schon in sich

Frage. Wer sie erwägt, wird bemerken, wie viele entsprechende Fragen in ihr mitschwingen. Es geht nicht nur um die Beziehung zwischen den Buchstaben und dem Geist, zwischen der Schrift und der Sache, zwischen der Geschichte und ihrem Sinn. Es geht auch um die Beziehungen zwischen dem Sichtbaren und dem Verborgenen, dem Alten und dem Neuen, dem Toten und dem Lebendigen, dem Vielen und dem Einigen, dem Endlichen und dem Unendlichen, der Zeit und der Ewigkeit, dem natürlichen Wissen und dem übernatürlichen Glauben. Es geht fortwährend um die geheimnisvolle Unterscheidung und Verbindung zwischen dem Geschehen der Welt und dem Geheimnis, das in und über der Welt Gott selbst ist.

Vieles steht auf dem Spiel. Die Gemeinschaft des Glaubens, welche die buchstäbliche und geistliche Auslegung der Heiligen Schrift recht unterscheiden und verbinden will, wird es sich nicht leicht machen dürfen. Eine bloße Unterscheidung der beiden Auslegungen genügt zweifellos nicht. Denn wo beide unverbunden nebeneinander gestellt werden, trennen sie sich und kreisen schließlich nur in sich selbst. Die buchstäbliche Auslegung begnügt sich mit dem Geist der Welt und wird unfähig, den Heiligen Geist anzunehmen. Die geistliche Auslegung verliert ihrerseits den Boden der Geschichte und Sprache unter den Füßen und entartet zu willkürlicher Schwärmerie. Aber ein bloßes Verbinden der buchstäblichen und geistlichen Auslegung führt auch nicht zum Ziel. Denn der Exeget, der das Unterscheiden vergißt, wird früher oder später eigene Ansichten oder Ergebnisse der Geschichts- und Sprachforschung völlig dem Zeugnis des Heiligen Geistes gleichsetzen.

Aber wo führt ein Weg, wenn bloßes Unterscheiden oder bloßes Verbinden des buchstäblichen und des geistlichen Sinnes nicht ausreichen? Diese Frage läßt sich nicht im Raum der Abstraktion beantworten. Es ist notwendig, an den Weg zu erinnern, den die Schriftauslegung in Israel und in der Urkirche (I), in der Kirche des Altertums und des Mittelalters (II) und in der Kirche der Neuzeit (III) bis heute gegangen ist.

I

Die christliche Unterscheidung und Verbindung des Buchstabens und Geistes der Heiligen Schrift wird in Israel vorbereitet. Schon Israel begnügt sich nicht mit einem buchstäblichen Verständnis der Erzählungen aus seiner Vergangenheit. Propheten und Schriftsteller erkennen, daß das Vergangene, das

und als solche theologische Schriftauslegung. Sie kann aber dazu werden, wenn sie hermeneutisch als Interpretation des Einverständnisses mit den biblischen Texten reflektiert und theologisch in Ansehung der bleibenden hermeneutischen Relevanz des 3. Glaubensartikels im Apostolicum betrieben wird«: Historische Kritik und theologische Schriftauslegung In: Schriftauslegung auf dem Wege zur biblischen Theologie. Göttingen 1975, S. 126.

Jahwe an Israel gewirkt hat, das Zukünftige Vorbildet. Sie blicken vom Alten zum Neuen vor, erwarten den neuen Auszug aus Ägypten, den neuen Bund, das neue Land, die neue Stadt, den neuen Tempel, den neuen Gesalbten. Immer neu wird im Deuteronomium, in der Priesterschrift, in den Büchern der Chronik über den alten Buchstaben hinausgegangen. Es gibt eine erstaunliche Freiheit der charismatischen Vergegenwärtigung der eigenen Herkunft und Zukunft⁴.

Man schreibt das zukünftige Heil dem Geist Gottes zu. Nach den Verheißungen des Buches Jesaja wird sich der Geist des Herrn auf den zukünftigen Heilbringer niederlassen (Jes 11,2; 42,1; 61,1). Ezechiel sieht sich selbst vom Geist Gottes emporgehoben (Ez 2,2; 3,12.14; 8,3; 11,1.24; 37,1; 43,5), schaut, wie der Geist das Totengebein zum Leben erweckt (Ez 37,1–10). Er verkündigt die Verheißung Jahwes: »Ich schenke euch ein neues Herz und gebe euch einen neuen Geist. Ich nehme das Herz von Stein aus eurer Brust und gebe euch ein Herz von Fleisch. Ich lege meinen Geist in euch hinein und bewirke, daß ihr nach meinen Gesetzen lebt und meine Gebote achtet und erfüllt« (Ez 36,26–27; vgl. 11, 19; 37, 14).

Israels Lehrer der Weisheit sind überzeugt, daß es zur Auslegung der Schriften nicht genügt, ihren buchstäblichen Sinn zu erforschen. Der Geist der Einsicht ist dazu notwendig, und Gott schenkt ihn in Fülle, wenn er es will (Sir 39,6). Die Schriftausleger wissen, daß niemand den Plan Gottes erkennt, dem Gott nicht Weisheit gegeben und seinen Heiligen Geist aus der Höhe gesandt hat (Weish 9,17).

Auch *Jesus* legt die Schrift aus, indem er innerhalb der jüdischen Tradition auf ureigene Weise Buchstaben und Geist unterscheidet und verbindet⁵. Die Urkirche verkündigt es nach Ostern, nicht buchstabengetreu seine Auslegungen nachsprechend, sondern in freier, vorwärts drängender Vergegenwärtigung seines Geistes.

Nach dem *Markusevangelium* läßt sich Jesus als »*Rabbi*« anreden (Mk 9,5; 10,51; 14,45). Aber seine Lehre ist nicht die der Rabbinen. Sie ist neu, staunenswert, die Lehre dessen, der die Macht hat, der die unreinen Geister hinauswirft (Mk 1,22–27). Er bringt den neuen Wein, der nicht in die alten Schläuche zu füllen ist (Mk 2,22). Die Schriftlehrer können den Geist, der ihn treibt, nur als unreinen Geist deuten (Mk 3,22–30). Denn er setzt sich frei über ihre Auslegungen hinweg, tut am Sabbat, was sie nicht

⁴ Zu den charismatischen Neuinterpretationen der alten Überlieferungen im Alten Testament s. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, München 1965, S. 339–349; G. Lohfink, *Historische und christliche Auslegung des Alten Testaments*, in: *Bibelauslegung im Wandel*. Frankfurt a. M. 1967, S. 185–213.

⁵ Es ist im Rahmen dieser Erwägungen nicht möglich und auch nicht nötig, die Grundzüge der Schriftauslegung Jesu historisch zu rekonstruieren. Siehe dazu K. Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu I*, Neukirchen 1972; H. Hübner, *Das Gesetz in der synoptischen Tradition*, Witten 1973; R. Banks, *Jesus and the Law in Synoptic Tradition*, Cambridge 1976.

erlauben (Mk 2,23–28); ißt mit unreinen Sündern und Zöllnern (Mk 2,16). Er weist aber nicht nur rabbinische Auslegungstraditionen zurück, sondern kritisiert auch die Tora selbst (Mk 7,1–23), widerruft ausdrücklich die Erlaubnis zur Entlassung der Ehefrau (Mk 10,1–12). Gegenüber dem Buchstaben der Tora verhält er sich frei, aber er handelt in ihrem Sinn, beruft sich auf Worte Moses, Davids und Jesajas (Mk 4,12; 7,6.10; 9,48; 11,17; 12,1.26.36). Er verkündigt das kommende Heil mit dem überlieferten Bildwort vom Königtum Gottes (Mk 1,15) und formuliert sein Gebot der Liebe zu Gott und zum Nächsten mit Texten aus der Tora (Mk 12,28–34).

Im *Mattäusevangelium* ist Jesus der Lehrer und Ausleger schlechthin (Mt 23,8.10), der Eine, der über den Buchstaben des Gesetzes hinweggeht und das Gesetz dennoch nicht auflöst, sondern erfüllt (Mt 5,17). Er weiß, daß kein Jota und kein Strichlein vergehen wird, bis alles geschehen ist (Mt 5,18). Trotzdem gibt er ungeschriebene, eigene Weisungen: »Ich aber sage euch« (Mt 5,22.28.32.34.39.44). Für Mattäus ist die rechte Auslegung der Tora die Auslegung im Geist der Propheten. Daher spricht Jesus von einer Gerechtigkeit, die weit über die der Schriftlehrer und Pharisäer hinausgeht (Mt 5,20). Daher erinnert er zweimal an das Wort des Propheten Hosea: »Bundeshuld will ich, nicht Schlachtopfer« (Mt 9,13; 12,7). Daher sagt Jesus auch, an den beiden Weisungen zur Gottes- und Nächstenliebe hänge das ganze Gesetz und die Propheten (Mt 22,40).

Ein kleines Gleichnis im Sondergut des *Mattäusevangeliums* ist sehr bezeichnend: »Jeder Schriftlehrer, der ein Schüler des Himmelreiches geworden ist, gleicht einem Hausherrn, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt« (Mt 13,52). Hier wird der Schriftlehrer vorgestellt, der sich bekehrt hat und zum Schüler des Himmelreiches geworden ist. Er holt Neues hervor, aber er tut es so, daß sich Neues und Altes trotz gewaltiger Gegensätze verbinden. Das ist erstaunlich. Es ist die charismatische Auslegungspraxis des Verfassers des *Evangeliums* selbst, der überzeugt ist: Das Alte, im rechten Geist ausgelegt, geht mit dem Neuen wirklich zusammen und findet in ihm seine Erfüllung⁶.

Im *Lukasevangelium* bezieht Jesus, voll des Heiligen Geistes (Lk 4,1), die Geistverheißung des Jesajabuches (Jes 61,1–2; 58,6; Lk 4,18–19) unmittelbar auf seine Gegenwart: »Heute ist diese Schriftstelle in euren Ohren erfüllt« (Lk 4,21). Er verheißt auch, daß sich beim Gang nach Jerusalem alles vollenden wird, was von den Propheten über den Menschensohn geschrieben worden ist (Lk 18,31). In der Zeit zwischen seiner Auferstehung und Himmelfahrt legt er selbst den Jüngeren aus, was alle Schriften über ihn sagen, und öffnet ihnen so den Sinn zu einem wirklichen Verständnis (Lk 24,27.32.45).

⁶ Vgl. J. Kremer, in: Neues und Altes. Freiburg i. Br. 1974, S. 11–33.

Auch in der Sicht des *Johannesevangeliums* legen Mose und die Propheten Zeugnis für Jesus ab (Joh 1,45). Aber der Johannesgemeinde erscheint der Abstand zwischen jüdischer und christlicher Schriftauslegung unüberbrückbar. Jesus gibt zwar zu, daß die Juden die Schriften eifrig durchforschen, aber er bestreitet, daß sie es glaubend tun (Joh 5,46–47). Gläubiges Verstehen gibt es nur, wo Menschen aus Gott geboren werden, der Geist ist (Joh 1, 12–13; 4,24). Der Widerspruch zwischen fleischlicher und geistlicher Geburt ist unauflösbar: »Was geboren ist aus dem Fleisch, ist Fleisch; was aber geboren ist aus dem Geist, ist Geist« (Joh 3,6). »Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch taugt zu nichts. Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben« (Joh 6,63). »Der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, er wird Euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe« (Joh 14,26).

Bei *Paulus* tritt das *Gramma* – das nur unzulänglich mit dem harmlosen Wort »Buchstabe« zu übersetzen ist – dem *Pneuma* unversöhnlich entgegen, wie Stein und Herz (2 Kor 3,3; vgl. Ez 36,26), wie Altsein und Neusein (Rö 7,6), wie Sichtbares und Verborgenes (Rö 2,28–29). »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6)⁷.

Was meint dieser Grundsatz, der die Geschichte der christlichen Schriftauslegung so tief, so gegensätzlich bestimmt hat? Paulus hat sicher mehr im Blick als den aller Welt bekannten Unterschied zwischen der leblosen Schrift und dem Leben des Geistes. Es geht ihm um eine andere, höchst gefährliche Antithese. Er erkennt im Glauben: Die Tora, ohne den Geist des Herrn ausgelegt, ist nicht nur tot, sondern tötet. Der Dienst unter der durch die falsche Auslegung pervertierten Tora ist »Dienst des Todes« (2 Kor 3,7). Beim Lesen des »Alten Bundes« bleibt daher den Söhnen Israels verhüllt, daß er in Christus ein Ende nimmt (2 Kor 3,14). Doch die Hülle, die auf dem Herzen liegt, wird entfernt, sobald sich einer, wie einst Mose, zum Herrn bekehrt. »Der Herr aber ist der Geist. Wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2 Kor 3,17). Da wird die Hülle vom Gesicht genommen, die Herrlichkeit des Herrn spiegelt sich in uns, wir verwandeln uns in sein Bild, immer herrlicher, von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, durch den Geist des Herrn (2 Kor 3,18). Paulus, der christliche Schriftausleger, ist von der Neuheit, der Freiheit und der Herrlichkeit des Geistes überwältigt. Für ihn gibt es keinen Zweifel, daß der tötende Buchstabe und der lebendig machende Geist, die alte Tora und die neue Glaubensgerechtigkeit in keiner Weise versöhnt werden können.

Aber derselbe Paulus, der den Buchstaben (*Gramma*) leidenschaftlich ablehnt, ist zugleich der große Verehrer der Schrift (*Grphe*), die er sich wie

⁷ Zur gegenwärtigen Auslegung der *Gramma*-*Pneuma*-Dialektik bei Paulus siehe besonders: K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I*, 2. Zollikon-Zürich 1948, S. 571; E. Käsemann, *Paulinische Perspektiven*. Tübingen 1972, S. 237–285; H. J. Kraus, *Die biblische Theologie*. Neukirchen 1970, S. 341–344.

eine Person vorstellt. Sie hat die Rechtfertigung aus dem Glauben vorhergesehen und Abraham verheißen, daß in ihm alle Völker gesegnet werden (Gal 3,8). Sie hat alles unter die Sünde zusammengeschlossen, damit die Verheißung aus dem Glauben an Jesus Christus den Gläubigen geschenkt werde (Gal 3,22). Das Evangelium Gottes ist so durch seine Propheten in den heiligen Schriften im voraus verheißen (Rö 1,2). Daher bedeutet das, was von den beiden Söhnen Abrahams geschrieben ist, »allegorisch« die beiden Testamente (Gal 4,24). Was den Vätern in der Wüste zustieß, geschah ihnen »typisch«; »es wurde zu unserer Warnung geschrieben, für die, die das Ende der Zeiten erreicht hat« (1 Kor 10,11). In diesem Sinn war der »geistliche Fels«, aus dem die Väter in der Wüste ihren »geistlichen Trank« empfangen, kein anderer als Christus (1 Kor 10,4).

Paulus ist also überzeugt, daß die Schrift Israels »für uns« geschrieben ist, die wir an Jesus Christus glauben – und dies gewiß nicht nur an den wenigen Stellen, von denen er es ausdrücklich sagt (Rö 4,24; 1 Kor 9,10; 10,11). Denn »was immer einst geschrieben wurde, wurde zu unserer Belehrung geschrieben« (Rö 15,4). Daher nimmt Paulus sich gelegentlich die Freiheit, den Schrifttext auf seinen Gedanken hin umzubilden (z. B. Jer 9,24 und 1 Kor 1,31). Er lebt in der Überzeugung, den Geist aus Gott empfangen zu haben (1 Kor 2,12), ein geistlicher Mensch zu sein, der alles beurteilt, selbst aber von niemandem beurteilt wird (1 Kor 2,15).

Der Verfasser des *Hebräerbriefes* sagt ausdrücklich, daß der Heilige Geist in den Büchern Moses und der Propheten und in den Psalmen spricht (Hb 3,7; 9,8; 10,15). Daher legt er die Schrift Israels auf die Kirche aus, daher können die Gläubigen, die Anteil am Heiligen Geist empfangen haben (Hb 6,4), verstehen, daß das alte Zelt ein Sinnbild der gegenwärtigen Zeit ist (Hb 9,9) und das alte Gesetz den Schatten der zukünftigen Güter enthält (Hb 10,1).

In der *Apokalypse* überträgt Johannes, vom Geist ergriffen (Apk 1,10; 4,2; 17,3; 21,10), Bilder und Gestalten aus der Vergangenheit Israels kühn in die Zukunft. Das kann geschehen, weil in der Schrift des Alten Bundes der neue Himmel und die neue Erde, das Zelt Gottes und die heilige Stadt bereits angesagt sind⁸.

Dies sind – äußerst knapp anskizziert – einige Wegmarken innerbiblischer Schriftauslegung. Wer näher zusieht, stößt auf schwere, fast unlösbare Probleme, die bis in die innerste Mitte des Glaubens eindringen: Darf die christliche Kirche bei ihrer Aneignung der Heiligen Schrift Israels so kühn über den buchstäblichen Sinn hinweggehen? Ist das geistliche Schriftauslegung: die Texte ändern und aus ihrem geschichtlichen Zusammenhang reißen? sie ohne Rücksicht auf ihren buchstäblichen Sinn oder gegen ihn auslegen? sie auf Ereignisse beziehen, die der Verfasser nicht ahnen konnte?

⁸ Ausführliches findet sich z. B. in den Beiträgen von J. Ernst (177–192), F. Schröger (313–329) und A. Sand (331–357) in: J. Ernst (Hg.), *Schriftauslegung*, München 1972.

Eines ist gewiß: Die Kirche des Neuen Testaments begnügt sich nicht mit der buchstäblichen Auslegung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament ist zu einem erheblichen Teil geistliche, über den buchstäblichen Sinn hinausgehende Auslegung des Alten Testaments. Man sagt wohl mit Recht: Viele neutestamentlichen »Schriftbeweise« sind situationsbedingt, methodisch unzulänglich, für uns nicht mehr nachvollziehbar. Es ist uns unmöglich, sie einem Diktat des Geistes Gottes selbst zuzuschreiben. Aber: Wer der geistlichen Auslegung grundsätzlich verbietet, über den nach unserem Verständnis faßbaren Buchstabensinn hinauszugehen, wird die Auslegungspraxis des Neuen Testaments zu einem großen Teil ablehnen müssen. Diese Ablehnung wird früher oder später die Einheit der Bibel selbst treffen, zumindest jene Einheit von Verheißung und Erfüllung, die im Neuen Testament in geistlicher Auslegung verkündigt wird. Eine buchstäbliche Auslegung der Schrift Israels kann zwar durchaus erkennen, daß sie viele Hinweise auf den von Gott kommenden Heilbringer der Endzeit enthält. Aber nur der Heilige Geist kann der Kirche bezeugen, daß Gott Jesus nicht nur als den größten Propheten, sondern als den Messias, als seinen einziggezeugten Sohn gesandt hat. Das Neusein des Neuen Testaments, das Altsein des Alten Testaments, die Einheit beider Testamente: dies alles steht und fällt mit der Gegenwart des Geistes Gottes in der Schriftauslegung der Kirche.

II

Aus der weiteren Geschichte der Unterscheidung und Verbindung von Buchstaben und Geist in der christlichen Schriftauslegung kann hier nur wenig angemerkt werden⁹.

Origenes verwendet größte Mühe auf die kritische Feststellung und Erforschung des buchstäblichen Sinnes. Aber er bleibt an den Grenzen dieses »leiblichen« Sinnes, an dem sich die einfachen Gläubigen erbauen, nicht stehen, sondern schreitet weiter zum »seelischen«, der den Fortschreitenden zugänglich ist, die zu seelischer Gemeinschaft mit der Sache der Schrift fähig sind. Diese seelische Gemeinschaft ist jedoch noch nicht die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (vgl. 1 Kor 2,14). Daher nimmt Origenes an, daß die Schrift erst auf der Stufe der »geistlichen« Auslegung vollkommen verstanden wird¹⁰.

Im Vollzug seiner Schriftauslegung überspringt Origenes allerdings häufig den seelischen Sinn, in dem der Heilige Geist noch nicht begegnet. Meistens geht er von der buchstäblichen sofort zur geistlichen Auslegung über. In der geistlichen Auslegung erscheint der Anfang und das Ende der Ge-

⁹ Eine Kurzdarstellung aus paulinisch-lutherischer Sicht bietet G. Ebeling, Geist und Buchstabe. In: RGG 2 (1958), Sp. 1290–1296.

¹⁰ Origenes, De principiis IV, 2, 4; Hom. in Lev. 5, 1; 5, 5.

schichte des Mensch gewordenen Wortes Gottes und seiner Kirche. Vor allem aber geht es um die konkrete Gegenwart der einzelnen kirchlichen Seele, die nach dem Bild des Sohnes Gottes umgestaltet werden soll¹¹.

Vieles in der geistlichen Schriftauslegung des Origenes erscheint allzu willkürlich, allzu weit vom buchstäblichen Schriftsinn entfernt. Die Kritik der antiochenischen Exegeten, vor allem die Forderung, die Bindung an den Buchstaben ernster zu nehmen, ist daher in vielem berechtigt. Aber der Aufruf des Origenes zum Übersteigen des buchstäblichen Sinnes dringt durch die Geschichte bis in die neueste Zeit.

Auch *Hieronymus* betrachtet die buchstäbliche Auslegung nicht als Selbstzweck. Sobald der Buchstabe klar ist, beginnt er mit der geistlichen Deutung¹². *Augustinus* hört mit Freude, wie eindringlich Ambrosius die Regel vom tötenden Buchstaben und lebendig machenden Geist seiner Gemeinde einprägt¹³. Nach seiner Bekehrung erkennt er jedoch klarer den Unterschied zwischen dem allgemeinen Verständnis der Beziehung des Buchstabens zum Geist und dem unversöhnlichen Gegensatz zwischen *Gramma* und *Pneuma* bei Paulus¹⁴. Das paulinische Verständnis wird ihm im Laufe des Lebens immer bedeutsamer. Aber er scheut sich nicht, auch jene an das Wort vom tötenden Buchstaben zu erinnern, die den notwendigen Überstieg von der buchstäblichen zur geistlichen Schriftauslegung verweigern¹⁵.

Den Theologen des Mittelalters ist klar, daß die Heilige Schrift — wie *Bonaventura* schreibt — »außer dem buchstäblichen Sinn an verschiedenen Stellen dreifach auszulegen ist: allegorisch, moralisch und anagogisch«. Die allegorische Auslegung ist dem Glauben, die moralische dem Handeln, die anagogische dem Ersehnen der ewigen Seligkeit zugeordnet¹⁶.

Thomas von Aquin erklärt nüchtern und weitsichtig: Gott gibt sich in der Heiligen Schrift nicht nur durch Sprachzeichen, sondern auch durch Sachzeichen zu erkennen. Er spricht uns auch durch die Sachen selbst an, auf welche die Sprachzeichen hindeuten. Daher gibt es nicht nur den buchstäblichen Sinn, der sich auf die Bedeutung der Sprachzeichen bezieht. Es gibt auch den geistlichen Sinn — sich aufbauend auf dem buchstäblichen Sinn und ihn stets voraussetzend —, der zu erkennen versucht, was Gott durch die Sachen, durch das bezeichnete Geschehen selbst anzeigen will.

Die drei Bereiche des geistlichen Schriftsinns werden von Thomas entsprechend den drei Bereichen der Zeit bestimmt. Der allegorische Sinn ergibt sich, soweit das Geschehen im Alten Bund auf den Neuen Bund hindeutet.

¹¹ H. de Lubac, *Histoire et Esprit*, Paris 1950.

¹² »Historia manifesta est, littera patet: spiritus requiratur«: Hieronymus, In Marcum, 8, 22–26.

¹³ Augustinus, *Confessiones* VI, 4, 6.

¹⁴ Augustinus, *De spiritu et littera* 4, 6; 7, 7; 14, 25–26.

¹⁵ Augustinus, *De doctrina christiana* III, 5, 9.

¹⁶ Bonaventura, *Breviloquium*, Prol. 4, 1.

Der moralische Sinn ergibt sich, soweit das, was in Christus geschehen ist oder auf Christus hinweist, uns bedeutet, was gegenwärtig zu tun ist. Der anagogische Sinn ergibt sich aus den Hinweisen auf die zukünftige, ewige Herrlichkeit¹⁷.

Die Bedeutung des Sprechens und die Bedeutung des Geschehens werden also wie Buchstabe und Geist unterschieden und verbunden. Der buchstäbliche Sinn ist der erste, grundlegende, weil er den Anspruch Gottes vernehmen läßt. Der geistliche Sinn führt dieses Vernehmen weiter. Es ist der Weg von der Sprache zur Sache. Auf diesem Weg wird immer klarer, daß Gott durch die Geschichte spricht, daß sein Geist die Herkunft, Gegenwart und Zukunft der Gläubigen erfüllt. Ohne diesen geistlichen Sinn – das ist die Überzeugung der Theologen des Mittelalters¹⁸ – gibt es keine wirkliche, auf die Geschichte Gottes mit den Menschen eingehende Auslegung der Heiligen Schrift.

III

Mit dem Beginn der Neuzeit gerät die mittelalterliche Praxis der geistlichen Schriftauslegung, die oft zügellos, schwelgend und unverbindlich ist, in eine tiefe Krise. Was durch Jahrhunderte als Ausdruck der Neuheit christlichen Lebens galt, erscheint nun alt und unzumutbar. Neu, zukunftssträchtig erscheint dagegen die kritische Erforschung des buchstäblichen Sinns.

Die Humanisten entfernen sich von der Überlieferung des Mittelalters und erforschen die Quellen des Glaubens mit neuem Sprachverständnis und verfeinerter Auslegungskunst. Aber sie halten dennoch die geistlichen Deutungen der alten Kirche in Ehren. *Erasmus*, Wegbereiter der philologischen Exegese der Neuzeit, spricht mit höchster Achtung von Origenes und Augustinus und verteidigt das Recht einer klug und geistvoll angewandten Allegorese¹⁹.

Auch der junge *Luther* bejaht zunächst die überlieferte Unterscheidung und Verbindung des buchstäblichen und des dreifachen geistlichen Schriftsinns. Aber später erklärt er, der vierfache Schriftsinn sei »ein grob Unverständnis«, der »geistliche Sinn« habe keinen Grund in der Schrift, sei nicht zu beweisen und beweise auch selbst nichts, sei weniger wert als eine »eitle Poetenfabel«. Der buchstäbliche Sinn sei »der höchste, beste, stärkste und kurzum die ganze Substanz, Wesen und Grund der Heiligen Schrift«. Der Heilige Geist sei »der allereinfältigste Schreiber«, man solle also nicht sagen,

¹⁷ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I, 1, 10c; vgl. M. Arias Reyero, Thomas von Aquin als Exeget, Einsiedeln 1971, S. 132–150.

¹⁸ H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, I–II, Paris 1959–1964; Ders., *L'Écriture dans la Tradition*, Paris 1966.

¹⁹ Erasmus, *Ratio seu compendium verae theologiae*, *Ausgewählte Schriften* III, Darmstadt 1967, S. 400–430.

»daß die Schrift oder Gottes Wort mehr denn einen Sinn haben«²⁰. Alle Versuche, die Unterscheidung der buchstäblichen und geistlichen Schriftauslegung durch das Pauluswort vom tötenden Buchstaben und lebendig machenden Geist zu begründen, werden scharf zurückgewiesen²¹. Der recht verstandene buchstäbliche Sinn ist für Martin Luther der streng auf Jesus Christus ausgerichtete, geistliche Sinn, kraft dessen das Evangelium dem Gesetz gegenübergestellt wird. Dieser Leitgedanke wirkt in der evangelischen Schriftauslegung bis heute nach.

Die Neuzeit kann jedoch auf dem Standpunkt Luthers nicht stehenbleiben. Man sieht im 17. und 18. Jahrhundert immer deutlicher, daß der buchstäbliche Sinn der Schrift sowohl von dem, was »historisch« wahr ist, als auch von der späteren kirchlichen Glaubenserkenntnis, einschließlich der der Reformatoren, unterschieden werden muß. An die Stelle der buchstäblich-geistlichen Schriftauslegung tritt daher das historisch-kritische Verständnis. Es ist historisch, weil es die Bibel nicht mehr oberhalb, sondern nur noch innerhalb der Menschheitsgeschichte verstehen soll. Es ist kritisch, weil es nicht nur Textkritik und Literarkritik übt, sondern auch den Inhalt des Textes von der wirklich geschehenen Geschichte und der späteren kirchlichen Auslegung absondert. Zu all dem braucht es, wie *Spinoza* schreibt, kein Licht über der Natur und keine kirchliche Autorität²². In solcher Perspektive erscheint alle geistliche Schriftauslegung – die den buchstäblichen Sinn übersteigende der alten Kirche und die mit dem buchstäblichen Sinn identische der Reformatoren – als wissenschaftlich nicht verifizierbarer ideologischer Überbau²³.

Das theologische Recht einer maßvollen historisch-kritischen Erforschung des buchstäblichen Schriftsinns wird heute nicht nur in den reformatorischen Kirchen, sondern, nach jahrhundertelangem Widerstreben und Zögern, auch in der katholischen Kirche anerkannt. Aber was geschieht in der katholischen Theologie, nach der Rezeption der historisch-kritischen Methode, mit der geistlichen Auslegung der Heiligen Schrift?

Den Traditionen der protestantischen Theologie entspricht es, die geistliche Schriftauslegung nicht über, sondern nur in der buchstäblichen Schriftauslegung zu vollziehen. Aber es gelingt nicht, die Selbigkeit des buchstäblichen und geistlichen Schriftsinns in einer einzigen, Altes und Neues Testament umfassenden »Biblichen Theologie« darzustellen. Historisch-kritisches

²⁰ Martin Luther, Auf das überchristlich, übergeistlich und überkünstlich Buch Books Emers zu Leipzig Antwort, 1521, WA 7, 649–652; vgl. G. Ebeling, Evangelische Evangelienauslegung, Darmstadt 1962, S. 304–306.

²¹ Martin Luther, a. a. O., WA 7, S. 653.

²² B. Spinoza, Tractatus theologico-politicus, c. 7.

²³ Der hier zur Verfügung stehende Raum erlaubt leider keine genauere Darstellung des Rechts und der Grenzen der historisch-kritischen Methode. Siehe dazu den hervorragenden Aufsatz von K. Lehmann, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese. In: Gegenwart des Glaubens, Mainz 1974, S. 54–93.

Wissen und geistliches Erkennen lassen sich nicht völlig gleichsetzen²⁴. Karl Barths »theologische« Exegese, die erweisen soll, daß »historische« und »biblische« Wahrheit »gerade nicht verschieden« sind, wird vielfach als unkritisch abgelehnt²⁵.

Ist der Weg Ernst Käsemanns gangbarer? Er fordert historisch-kritische, allen frommen Aberglauben, allen Dokerismus abweisende Schriftauslegung. Sie soll aber gerade als kritische geistlich sein, indem sie die paulinische *Gramma-Pneuma*-Antithese neu vollzieht und die überlieferte »Schrift« radikal vom »Evangelium« unterscheidet²⁶. Wer diesen Weg konsequent zu Ende geht, kann aber die theologische Einheit der Schrift nicht mehr ernst nehmen, muß bedeutende Teile des Alten und Neuen Testaments, vor allem den sogenannten »Frühkatholizismus«, abweisen und sich mit Berufung auf den Geist Gottes auf einen eigenen »Kanon im Kanon« oder eine eigene »Mitte der Schrift«, die paulinische Lehre von der Rechtfertigung der Gottlosen, zurückziehen²⁷.

Dieser Rückzug auf einen exklusiven Paulinismus kann nicht der Weg der katholischen Theologie sein. Sie muß für die Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift offen bleiben. Das ist aber, meine ich, nur möglich, wenn sie nach der Rezeption der historisch-kritischen Methode, die auf Dissoziierung und Partialisierung drängt, auch die geistliche Schriftauslegung erneuert und dadurch auf die eine und ganze Geschichte des Heils eingeht.

Gewiß begegnet schon die historisch-kritische Exegese der geistlichen Schriftauslegung Israels und der Urkirche. Formgeschichtliche und redaktionsgeschichtliche Forschungen regen fortwährend zur Annahme der historisch feststellbaren geistlichen Verkündigung an. Auch viele Schritte auf dem Weg von der Einzelexegese zur Biblischen Theologie gehen dem Geist der Bibel entgegen.

Daher stößt der Ruf nach einer Erneuerung der geistlichen Schriftauslegung heute oft auf Verwunderung und Unverständnis. Denn man meint, in der gegenwärtigen Exegese werde dafür genug getan. Aber ist es genug? Kann man mit dem gegenwärtigen Zustand zufrieden sein? Kann sich in der Hektik der modernen Wissenschaft geistliche Schriftauslegung lange lebendig erhalten? Die historisch-kritische Exegese vermag sie zwar anzuregen, aber sie muß sich zugleich zurückhalten, um die von ihrer Methode gezogenen Grenzen nicht zu überschreiten. Sie verfügt nicht über den Geist Gottes, kann ihn nicht als Erkenntnisprinzip einsetzen. Ein idealer Ort

²⁴ Zum Scheitern der Biblischen Theologie: G. Strecker, Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, im gleichnamigen Sammelband, S. 1–31.

²⁵ K. Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2, S. 548; H. J. Kraus, Die Biblische Theologie, S. 282 bis 296; H. Seeßaß, Biblische Hermeneutik, Stuttgart 1974, S. 89–111.

²⁶ E. Käsemann, Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung, in: Exegetische Versuche und Besinnungen II, Göttingen 1964, S. 268–290; Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese. In: ZThK 64 (1967), S. 259–281.

²⁷ S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Stuttgart 1976, S. 403–433.

geistlicher Schriftauslegung wäre gewiß eine Biblische Theologie des Alten und Neuen Testaments. Aber wo gibt es sie? Sie wird mit zunehmendem Nachdruck gefordert. Aber: »Noch ist nicht abzusehen, ob und wie diese Forderung erfüllt werden kann«²⁸.

Auch für die Dogmatik wird es zunehmend schwieriger, die Heilige Schrift geistlich auszulegen. Sie neigt heute oft dazu, bei der Auslegung der Schrift nur die Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung zu referieren. Aber kann sie die Wahrheit des Glaubens erkennen, wenn sie es nicht mehr wagt, im Geist die Grenzen des historisch-kritisch Erforschbaren auf die Offenbarung Gottes hin zu überschreiten? Auf die Dauer gesehen, meine ich, ist das Schicksal der Dogmatik mit dem der geistlichen Schriftlegung eng verbunden. Wo diese verkümmert, muß der Buchstabe den Geist, muß das natürliche Wissen den übernatürlichen Glauben verdrängen.

Die katholische Theologie wird also, vor allem in der Exegese und der Dogmatik, neu lernen müssen, buchstäbliche und geistliche Schriftauslegung zu unterscheiden und zu verbinden.

Die Unterscheidung ist notwendig, weil natürliches Wissen und übernatürliches Glauben nicht gleichzusetzen sind. Historisch-kritisches Erforschen des buchstäblichen Schriftsinns kann grundsätzlich ohne den Glauben geschehen. Der Glaube, vom Geist Gottes bewegt, erkennt mehr als das natürliche Wissen, kann an den Grenzen dieses Wissens nicht festgehalten werden.

Aber die Verbindung beider Auslegungsweisen ist ebenso notwendig. Daher geht es nicht an, buchstäbliche und geistliche Auslegung ähnlich wie zwei theologische Disziplinen voneinander zu trennen. Die geistliche Auslegung muß sich in der buchstäblichen vorbereiten, aus ihr hervorgehen und auch in der freiesten Entfaltung mit ihr verbunden bleiben. Daher kann man die geistliche Auslegung kaum dadurch fördern, daß man eine eigene Disziplin für sie aufbaut. Exegese und Dogmatik sollten ihre je verschiedene Verantwortung für sie erkennen²⁹. Nur wenn die exegetische Arbeit stets auf die geistliche Schriftauslegung zugeht und die Dogmatik sie in engster Verbindung mit der Exegese vollzieht, kann sie gelingen.

Vielleicht lernt die Christenheit eines Tages neu, daß die geistliche Schriftauslegung keine überflüssige Spielerei ist, auf welche die Theologie der Neuzeit verzichten kann. Vielleicht erkennt sie eines Tages wieder, wie der Geist Gottes in Bildern und Gleichnissen den Anfang, die Mitte und das Ende unseres Heilswegs enthüllt. Wie in den drei Bereichen der überlieferten geistlichen Schriftauslegung kann sich dann etwas zeigen vom Sinn unserer Herkunft, unserer Gegenwart und unserer Zukunft.

²⁸ H. J. Kraus, *Die Biblische Theologie*, V.

²⁹ Vgl. K. Lehmann, *Über das Verhältnis der Exegese als historisch-kritischer Wissenschaft zum dogmatischen Verstehen*, in: R. Pesch u. R. Schnackenburg (Hg.), *Jesus und der Menschensohn* (Festschrift A. Vögtle). Freiburg i. Br. 1975, S. 421–434.