

Die Lesung der Heiligen Schrift »im Geist«

Ist die patristische Weise der Bibellesung heute möglich?

Von I. de la Potterie SJ

1980 widmete die Zeitschrift »Concilium« in ihrer Sektion für Ökumenik ein ganzes Heft einem sehr umstrittenen und besonders heiklen Thema: »Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen«. ¹ Der erste Aufsatz packte direkt die Grundfrage an: »Ist die historisch-kritische Methode überholt?« Natürlich verneinte er das. Obgleich der Titel in Frageform gehalten ist, verschwieg der (protestantische) Autor gänzlich die doch unabweisbare Tatsache, daß seit zwei Jahrzehnten sich gegen diese Methode immer mehr kritische Stimmen erheben. Übrigens zeigt schon die Divergenz der in diesem »Concilium«-Heft vorgelegten Aufsätze die wachsende Unzufriedenheit damit, daß die Verteidiger der historisch-kritischen Methode den alleinigen Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben. Um diese Situation der Unsicherheit, in der sich die heutige Exegese befindet, zu charakterisieren, führen wir überdies zwei besonders vielsagende Titel an. 1974 veröffentlichte F. Refoulé einen Aufsatz, der eine Feststellung war: »Die Exegese in Frage«; ² und im Jahr darauf stellte F. Dreyfus in einer Abhandlung, die Epoche machte, die »Exegese an der Sorbonne« und die »Exegese in der Kirche« ³ einander gegenüber.

Es ist denn auch wichtig, daran zu erinnern, daß für die Christen die wahre Interpretation der Heiligen Schrift stets die »Exegese in der Kirche« bleibt und sein wird. Doch bezeichnenderweise wird diese Art von Exegese von »Concilium« nur als eine kontroverse Frage auf verkürzende Weise dargestellt. Der Verfasser (diesmal ein Katholik) beschränkt sich darauf, die Rolle der »Autorität der Kirche in der Schriftauslegung« kritisch zu beurteilen (man hat immer noch Angst vor dem Antimodernismus), weiß aber über die spezifischen Wesenszüge der christlichen Exegese nichts zu sagen. Um den Gegensatz zu den Ansichten der Tradition besser zu ermessen, erinnern wir an das, was zu Beginn des letzten Jahrhunderts der große Theologe der Kirche, J. A. Möhler, lichtvoll hervorgehoben hat:

»Die Schrift muß geistig interpretiert werden, weil sie vom Heiligen Geist eingegeben ist; diesen Geist gibt die Kirche, die von Jesus gestiftet und durch ununterbrochene Folge auf uns gekommen ist; was ihr widerspricht, muß als

1 »Concilium« 16 (1980) Heft 10.

2 F. Refoulé, L'exégèse en question. Le Supplément 111 (1974), S. 391-423.

3 F. Dreyfus, Exégèse en Sorbonne, exégèse en Eglise. In: »Revue Biblique« 82 (1975), S. 321-359.

falsch abgewiesen werden . . . Es heißt dies nichts anders, als die Heilige Schrift müsse geistig interpretiert, d. h., es könne und dürfe nie ein Widerspruch mit der Überzeugung der Kirche herausgefunden werden . . . Beiläufig gesagt ersieht man hieraus, daß es für keine Beschränkung des Exegeten gehalten wurde, wenn er die Heilige Schrift nach der Lehre der Kirche interpretierte . . .«⁴

In einem zusammenfassenden Überblick über die Geschichte der Exegese möchten wir nachweisen, daß die alte Tradition zur Zeit der Kirchenväter und im Mittelalter stets bekräftigt hat, daß das letzte Ziel der christlichen Exegese darin bestehe, die Heilige Schrift »im Geist« zu lesen, d. h. nach einem geistlichen Verständnis von ihr zu suchen. Sodann werden wir zeigen, daß dieses Gleichgewicht zu Beginn der Neuzeit gestört worden ist. Zum Schluß werden wir darauf hinweisen, welche Richtung die jetzigen Bemühungen einschlagen, um auf einer kritischeren Basis die christliche Synthese wiederherzustellen.

I. DIE PATRISTISCHE UND MITTELALTERLICHE SYNTHESE

Vor allem die Arbeiten von H. de Lubac über das Schriftverständnis des Origenes, »Histoire et Esprit« (1950), und seine vier Bände über die »Exégèse médiévale« (1959-1964) ließen das »geistliche Verständnis der Schrift, so wie die christlichen Jahrhunderte sie verstanden haben«,⁵ wiederentdecken. Dieser Rückgriff auf die geistliche Exegese, die man für »unwissenschaftlich« hält, wird in der Neuzeit kaum mehr praktiziert. Bemühen wir uns also, die Intention der Überlieferung besser zu verstehen.

1. Die patristische Tradition: der Buchstabe und der Geist

Das Grundprinzip, von dem sich die Väter in ihrer Weise, die Bibel zu lesen und zu interpretieren, leiten ließen, war das des Neuen Testaments selbst: »Die ganze Schrift ist von Gott eingegeben und nützlich« (2 Tim 3,16). Die Bibel ist das Werk des Geistes, der Ort der Gegenwart und des Wirkens des Geistes; das menschliche Wort der biblischen Schriftsteller ist das Wort, das Gott selbst an uns richtet. Daraus folgt, daß die Bibel einen göttlichen Sinn

4 J. A. Möhler. Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, hrsg. von R. Geiselmann. Darmstadt 1957, S. 274-275.

5 Vgl. H. de Lubac, L'Écriture dans la tradition. Paris 1966, S. 7 (im Vorwort). Dieser Band enthält eine Zusammenfassung der wichtigsten Texte von »Histoire et Esprit« und »Exégèse médiévale«.

enthält, einen tieferen Sinn als ihren historischen und menschlichen Sinn: Es ist der Sinn der Heiligen Schrift als Wort Gottes, der vom Geist intendierte Sinn, der geistliche Sinn. Sehen wir, was Origenes hierüber sagte in seinem Traktat »De principiis«, der die klassische Darlegung der Hermeneutik der Kirchenväter geblieben ist: »Die Schriften sind unter dem Wirken des Geistes Gottes geschrieben worden; und sie haben außer ihrem offenkundigen Sinn einen gewissen anderen Sinn, der den meisten entgeht. Denn das, was darin geschrieben steht, ist gleichzeitig die Ausdrucksgestalt gewisser Mysterien und das Bild der göttlichen Wirklichkeit« (De principiis, I, Praef. 8).

Es entspricht ganz der patristischen Überlieferung, daß ein Bischof der Ostkirche, Msgr. N. Edelby, während des Konzils (5. Oktober 1964) zu der Konstitution »Dei Verbum« bemerkte: »Die Sendung des Geistes läßt sich von der Sendung des inkarnierten WORTES nicht trennen . . . Das letzte Ziel der christlichen Exegese ist das geistliche Verständnis der Heiligen Schrift im Licht des auferstandenen Christus.«⁶

Zum Teil unter dem Einfluß dieser Stimme eines Vertreters des christlichen Ostens wurde in den Konzilstext die allgemeine Norm aufgenommen, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (Dei Verbum, 12). Wir möchten zeigen, daß dieses von Origenes formulierte theologische Prinzip in der gesamten Tradition der alten Kirche lebendig geblieben ist.

Hieronymus z. B. schrieb in Anspielung an die Lehrabweichungen in der Paulinischen Gemeinde der Galater:⁷ »Jeder . . . , der die Schrift anders versteht als in dem Sinn, den der Heilige Geist fordert, in dem sie geschrieben worden ist, kann als Häretiker bezeichnet werden, selbst wenn er sich von der Kirche nicht trennt« (In Gal 5,19-21).

Dieses herkömmliche Prinzip weist zwei einander ergänzende gleich wichtige Aspekte auf: einen subjektiven und einen objektiven. Was das Subjekt betrifft, so ist die Interpretation der Schrift »im Geist« nur im Licht des Glaubens möglich. Wie Origenes sagt, versteht allein die Kirche die Schrift, weil die Kirche sich im Glauben »dem Herrn zuwendet«; für die Kirche, einzig für sie, »fällt der Schleier« (vgl. 2 Kor 3,16). Um die Schrift geistlich zu verstehen, muß der Glaubende sich an dieser Hinwendungsbewegung der Kirche beteiligen; denn es läßt sich nicht denken, »daß ein Ungläubiger das Wort Gottes erblickt« (In Lk, 1). Gestützt auf einen weiteren Paulustext erklärt Hieronymus, daß einzig der geistliche Mensch (vgl. 1 Kor 2,15) in den göttlichen Büchern Christus zu entdecken vermag (In Gal 4,24). Gregor

6 Acta synodalia, III/4, S. 306.

7 Auf diesen Text von Hieronymus verweist das Konzil in bezug auf das weiter oben angeführte Prinzip ausdrücklich.

d. Gr., der große Lehrer der christlichen Innerlichkeit, wird sich im gleichen Sinn äußern: »Die Worte Gottes können keinesfalls durchdrungen werden ohne seine Weisheit, denn wenn jemand nicht den Geist Gottes empfangen hat, kann er die Worte Gottes keineswegs verstehen« (Moralia, XVIII, 39,60).

Doch der objektive Aspekt des Prinzips ist nicht weniger wichtig: Die Heilige Schrift ist »in dem Geist, in dem sie geschrieben wurde«, zu lesen und auszulegen. Eben dadurch, daß der Geist auf die Abfassung des biblischen Textes einwirkt, wird dieser zur Heiligen Schrift, zum Wort Gottes, und enthüllt er uns den Heilsplan Gottes, die Heilswahrheit (*veritas salutaris*). Die Texte der Heiligen Schrift selbst haben infolgedessen eine innere Dimension, welche die profanen Schriften nicht besitzen; sie tragen einen »geistlichen Sinn« in sich, der darauf zurückgeht, daß im Buchstaben der Geist anwesend ist, dies gibt der Heiligen Schrift ihre geistliche Tiefe. Von dieser geheimnisvollen Tiefe der Schrift waren die Väter zutiefst überzeugt: »Mira profunditas eloquiorum tuorum«, ruft Augustinus in seinen »Bekennnissen« aus, »mira profunditas, Deus meus, mira profunditas!« (Conf., XII, 14,17).

Origenes zufolge ist »unter der Oberfläche des Buchstabens die Wahrheit des Wortes Gottes verborgen« (In Lev., 1,1). In seinem Matthäuskommentar empfiehlt Hilarius seinen Lesern wiederholt, die Evangelien stets von innen her zu verstehen zu suchen: »interioris intelligentiae ratio« (In Mt 14,3); nur so findet man die »Wahrheit« des Evangeliums oder der Schrift. Auch Hieronymus ist sehr entschieden: »Meinen wir nicht, daß das Evangelium in den Worten der Schriften liege: es liegt im Sinn; nicht auf der Oberfläche, sondern im Mark; nicht in den Blättern der Worte, sondern in der Wurzel des Verstehens« (In Gal 1,11). Wir müssen also »zu der Wahrheit der Schrift, zu ihrem Geist übergehen« (ebd. 5,13).

Um diese innere Dimension der Schrift zu erklären, greifen die Väter gern nach der Idee des »Mysteriums«, das in den biblischen Berichten enthalten ist. In bezug auf die Episode von Jakob und Esau (Gen 27,1-40) sagt Gregor: Wenn jemand diese Erzählung tiefer verstehen will, »erhebt er sich damit von der Geschichte zum Mysterium« (In Ez, I, 6,3). Denn die Heilige Schrift, sagt er in einem sehr schönen Text, hat die Besonderheit, daß sie »durch ein und dasselbe Wort eine Episode erzählt und ein Mysterium enthüllt« (Mor., XX, 1,11). An dieses Vorgehen hält sich auch Augustinus, beispielsweise in seinem Kommentar zur Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2,1-11): »Wenn man diese Worte des Evangeliums verstanden hat, die sicherlich klar sind, wird man alle Mysterien, die in diesem Wunder des Herrn verborgen sind, entdecken« (Tract. in Joh 9,5); also muß man erklären, »was zum Mysterium dieses Geschehens gehört«, zumal was »die Mutter Jesu und die Hochzeit selbst im mystischen Sinn (*in mysterio*) bedeuten« (8,13).

Diesen Sinn, der über den Buchstaben »hinausgeht«, nennen die Väter für

gewöhnlich die Allegorie (von *allos* und *agoreuein*: noch etwas anderes sagen). Dieses Verfahren ist bei ihnen so grundlegend, daß M. Simonetti seinem neuen Werk über die patristische Exegese den Titel geben konnte »Lettera e/o allegoria« (Rom 1985). Wie man sieht, werden darin »Buchstabe« und »Allegorie« in dialektischer Form (und/oder) gehalten; es besteht zwischen ihnen eine gewisse Spannung. Von daher erklärt sich der Unterschied zwischen den beiden großen Exegeschulen des Altertums: zwischen der von Antiochien und der von Alexandrien. Die Schule von Alexandrien (Clemens, Origenes usw.) ging in der Allegorisierung aller Einzelheiten der biblischen Geschichte sicherlich zu weit; doch die umgekehrte Tendenz, die der Antiochener, die sich ausschließlich an den Buchstaben und den geschichtlichen Sinn der Bibel hielt, war für den christlichen Glauben vielleicht noch gefährlicher. Man muß sich diesbezüglich an die schwerwiegenden Überlegungen von Newman über die Beziehung zwischen Allegorie und Orthodoxie erinnern: Darnach »war die Schule von Antiochien, die die buchstäbliche Auslegung annahm, die wahre Metropole der Häresie . . .« (vgl. den Nestorianismus). »Derselbe Fall war schon in einer früheren Zeit eingetreten; – die Juden klammerten sich an den Buchstabensinn der Schrift und verwarfen darum das Evangelium; die christlichen Apologeten bewiesen seine Göttlichkeit vermittels der allegorischen Auslegung . . . Es kann nahezu als historisches Faktum gelten, daß mystische Auslegung und Orthodoxie miteinander stehen und fallen.«⁸

Die mittelalterliche Tradition wird nichts anderes tun, als diese Grundprinzipien der patristischen Exegese weiter ausarbeiten.

2. Die mittelalterliche Exegese: die vier Schriftsinne

Dieser Titel ist dem großen Werk von H. de Lubac entnommen, das wir zu Beginn angeführt haben. Er läßt schon feststellen, daß die Prinzipien der Hermeneutik der Väter im Mittelalter eine systematischere Form erhalten; daher die klassische Lehre über die »vier Sinne«. Während der ganzen großen monastischen Tradition, von Cassian bis zu Bernhard, ist diese Lehre über den vierfachen Schriftsinn lebendig geblieben, denn sie war stets von diesem großen theologischen Prinzip beseelt, das von den Vätern und durch sie vom Neuen Testament herkam: Im Buchstaben ist der Geist gegenwärtig; man muß die Schrift »im Geist« lesen und interpretieren.

Führen wir ein einziges Beispiel an: einen schönen Text Wilhelms von St. Thierry, des Freundes des hl. Bernhard, in seinem Brief an die Brüder von

8 J. H. Newman, Die Entwicklung der christlichen Lehre und der Begriff der Entwicklung (übers. von Th. Haecker). München 1922, S. 348.

Mont-Dieu («Goldener Brief» genannt). Wilhelm erklärt den Mönchen, sie müßten die Schriftlesung »in dem Geist halten, in dem die Schriften verfaßt worden sind; in diesem Geist wollen sie gelesen und auch verstanden sein. Du wirst nie in das Denken des Paulus eintreten, wenn du nicht dadurch, daß du ihn aufmerksam liest und mit Eifer meditierst, dich zuvor von seinem Geist durchdringen läßt. Du wirst David nie verstehen, wenn nicht deine eigene Erfahrung dich mit den Gefühlen versieht, die in den Psalmen zum Ausdruck kommen. Das gleiche gilt von den anderen Autoren« (Ep. ad fratres de monte Dei, 121).

Man könnte einwenden, daß Wilhelm im Unterschied zu Hieronymus das Wort »spiritus« im psychologischen Sinne verwende: nicht um den Heiligen Geist, sondern um den menschlichen Geist (den des Paulus, des Lesers und des Bibelinterpreten) zu bezeichnen. Doch wie für die ganze Zisterziensermythik ist auch für Wilhelm der »Geist« des Lesers der Geist, der in tiefer Gemeinschaft mit dem Geist Gottes lebt (vgl. das Insistieren des Autors auf die »unitas spiritus« von 1 Kor 6,17). Der Hagiograph, der Leser und der Interpret der Heiligen Schrift sind alle in ein und derselben geistlichen Erfahrung miteinander verbunden; in dieser Teilhabe am gleichen Heiligen Geist muß man die Schrift lesen und interpretieren.

Diese Einheit des Geistes macht auch die Einheit der »vier Sinne« der Schrift aus. Erinnern wir uns an das berühmte Distichon, worin das Mittelalter seine diesbezügliche Lehre für das Gedächtnis fixiert hat:⁹

»Littera gesta docet, quid credas allegoria,

Moralis quid agas, quo tendas anagogia.«

Der »Buchstabe« des biblischen Berichts erzählt die »Fakten« der Geschichte. Was die anderen drei Schriftsinne, die »Allegorie«, den »moralischen« Sinn (»Tropologie«) und die »Anagogie« betrifft, so sind sie die drei Zweige, in die sich die verschiedenen Aspekte des geistlichen Verständnisses teilen. Suchen wir nun den Leitgedanken dieser Lehre, das, was ihre innere Einheit, ihren eigentlichen Geist ausmacht, besser zu erfassen.

Die »Allegorie« ist der Glaubensgegenstand (»quid credas«); sie ist das »Mysterium«, das uns in der Geschichte enthüllt wird; die empirischen Tatsachen als solche sind für den Gläubigen nur wegen ihrer religiösen Tragweite von Interesse. Wie wir sahen, war es schon bei den Vätern Brauch, sich dieses Mysteriumbegriffes zu bedienen, um den tiefen Sinn der Heilsgeschichte und der Schrift zu erklären. Dieser Brauch setzt sich im Mittelalter fort. Rupert von Deutz, ein Benediktinerabt des zwölften Jahrhunderts, fordert uns auf, in der Schrift »pretiosissima Christi et Ecclesiae mysteria« zu

⁹ Vgl. die ausgezeichnete Analyse von H. de Lubac, Sur un vieux distique. La doctrine du »quadruple sens«. In: Mélanges Cavallera. Toulouse 1948. S. 347-366.

entdecken (In Gen 6,43). Im Unterschied zu dem Allegoriebegriff der Griechen ist die christliche Allegorie nicht ein imaginärer Bericht, eine zusammenhängende Folge von Metaphern; auch sie ist Geschichte, doch nicht mehr als einfacher Bericht über äußere Episoden, sondern als Enthüllung ihrer verborgenen Bedeutung; sie ist die »Heilswahrheit«, die sie enthält und die die Schrift offenbart.

Der (»sensus«) »moralis« hat das sittliche und religiöse Leben des Christen zum Gegenstand. Er liegt in der Bedeutung, welche die Schrift für sein geistliches Leben und sein äußeres Verhalten (»quid agas«) hat. Die wahre Tropologie muß in der Verlängerung und Erweiterung der Allegorie im Leben des Gläubigen bestehen; in heutiger Sprache will das besagen: Die Moral muß eine Glaubensmoral sein, und die Spiritualität eine persönliche Art und Weise, das Dogma ins Leben umzusetzen. Sie ist, sagt H. de Lubac, »das Mysterium Christi und der Kirche, insofern es sich in der Seele und im Leben des Gläubigen wirklich reproduziert« (S. 356). »So verstanden, wird die Tropologie der geistliche Sinn schlechthin sein« (S. 357).

Die »Anagogie« schließlich ist die Bewegung auf die letzten Ziele hin (»quo tendas«), auf die himmlischen, göttlichen Wirklichkeiten hin; sie ist der durch die Hoffnung geöffnete Blick auf das künftige Leben. Der anagogische Sinn ist also gleichzeitig eine Vorwegnahme der Eschatologie.

Man muß sich jedoch davor hüten, von einer Vielzahl biblischer Sinne zu sprechen, denn dies würde zu Willkür führen. In Wirklichkeit gibt es nur einen einzigen eigentlichen »Sinn« der Schrift, weil es nur ein einziges Mysterium gibt, das in der Verschiedenheit seiner Phasen schriftlich niedergelegt ist. Es ist, sagt H. de Lubac, »das Mysterium Christi, das in den Fakten vorgebildet oder vergegenwärtigt, in der Einzelseele verinnerlicht, in der Glorie vollendet wird« (S. 357).

Vom vierzehnten Jahrhundert an verliert jedoch diese lebendige Tradition ihren Saft und verkümmert. Die Lehre über den vierfachen Sinn wird dann zu einem verknöcherten komplexen System künstlicher und unfruchtbarer Allegorisierungen. Damit beginnt der Niedergang, der langsam auf die Neuausrichtung des 16. Jahrhunderts vorbereitet.

II. DER BRUCH IN DER NEUZEIT: DIE LOSGETRENNTE EXEGESE

Der Analyse von D.-M. Chenu zufolge war das mittelalterliche Denken gekennzeichnet durch »eine für es wesentliche Bezugnahme auf das Transzendente, wodurch jede Wirklichkeit mit einem religiösen Koeffizienten versehen wurde«; durch »ein Vorwiegen der Bedeutung, die diese Bezugnahme zum Ausdruck bringt, gegenüber der Erklärung, die . . . zur Wissenschaft führt«; durch »eine psychologische . . . Nichtreduzierbarkeit der

Bedeutung mit ihrem Symbolspiel auf die Erklärung, die der Vernunft untersteht.«¹⁰ Die Neuzeit bricht mit dieser Überlieferung des Mittelalters: auf das Zurücktreten der Individuen vor der Größe der Natur und dem Mysterium Gottes folgt das Selbstbewußtsein, die Ichbehauptung, die Autonomie der Vernunft; an die Stelle der Betrachtung der ewigen Wesenheiten und der Sinnbilder tritt das leidenschaftliche Interesse für die Welt und die Geschichte. Wie G. Gusdorf treffend gesehen hat, besteht deshalb ein wesentlicher Aspekt der aufkommenden Zivilisation darin, daß man sich »der kirchlichen Kontrolle in allen ihren Formen entzieht.«¹¹

Diese allgemeine Ausrichtung der Kultur und des Denkens seit dem 16. Jahrhundert wirkte sich zwangsläufig auf die Exegese aus. Sie wird zu einer Wissenschaft. Die rationale und historische Methode tritt nun in den Vordergrund. Unter welchem bestimmenden Einfluß? Man hat nicht ohne Grund sagen können, daß Spinoza der Wegbereiter der Bibelkritik, einer der Begründer der modernen Exegese gewesen ist. Der Leitgedanke des Spinozismus war ja der Immanenzbegriff: Jedes Problem ist allein durch die Mittel der Vernunft zu lösen. Die Bibelwissenschaften werden folglich zu ausschließlich philologischen und historischen Wissenschaften. Die Exegese der Texte darf keine anderen Regeln haben; sie muß sich jede andere Dimension versagen, von jeder Offenheit auf die Transzendenz hin absehen, die Einmischung des Glaubens ausschließen. Deshalb ist, wie man kürzlich gesagt hat, eine radikal kritische Exegese »methodologisch gottlos« (J. Borella).

Dieser ausschließliche Rationalismus sollte im Jahrhundert der Aufklärung voll triumphieren. Er wies jede Tradition, jede Autorität zurück und beanspruchte eine totale Autonomie der Vernunft. Das war die Position von Kant: »Religion innerhalb der bloßen Vernunft«. Ein Forschen nach dem geistlichen Sinn der Schrift kann nicht mehr in Frage kommen. Die Zeit der Kirchenväter ist vorbei; der epistemologische Bruch mit der Tradition ist vollzogen. Das »sola Scriptura« der Reformation spielt auch hierin eine große Rolle. Von nun an zählt allein der wörtliche und historische Sinn der Schrift.

Welches war die Situation im 19. Jahrhundert? Es ist die Epoche, in der sich die historische Methode verfeinert und vervollkommnet. Es ist aber auch die des wachsenden Einflusses des Historizismus, welcher Sachverhalt und Wahrheit einfach miteinander identifiziert. B. Croce hat das sehr genau definiert: Der Historizismus »besteht in der Behauptung, daß . . . die Wirklichkeit Geschichte und nichts weiteres als Geschichte ist.«¹² Nach dem

10 M.-D. Chenu, *La Théologie au XII^e siècle*. Paris 1957, S. 175.

11 G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*. II. *Les origines des sciences humaines*. Paris 1967, S. 135.

12 B. Croce, *La naissance de l'historicisme*. In: »*Revue Mét. Mor.*« 44 (1937), S. 603-621 (vgl. 603).

Rationalismus des 18. Jahrhunderts war der historizistische Positivismus eine neue Form des modernen Immanentismus. Obwohl es nicht so den Anschein hat, blieb dieser Historizismus – und desgleichen die von ihm durchdrungene historisch-kritische Methode – in den Voraussetzungen der ungläubigen Aufklärung befangen, wie mehrere Arbeiten der letzten Jahrzehnte treffend aufgezeigt haben (vgl. z. B. R. Guardini, H. U. von Balthasar, H.-G. Gadamer). Die Illusion des Historizismus bestand in seiner Annahme, daß man durch die rigorose Anwendung der historischen Kritik, d. h. durch die Entfernung der oberen Schichten der Evangelien – die man als durch den Glauben hinzugefügt und somit als »mythisch« ansah –, endlich das echte Christentum, das des »geschichtlichen Jesus« freilegen könne. Eine kräftige Reaktion erfolgte von seiten des protestantischen Theologen M. Kähler in seinem berühmten Werk von 1892.¹³ Kähler bestand darauf, daß man zwischen dem »sogenannten historischen Jesus« und dem »geschichtlichen, biblischen Christus« unterscheiden müsse. Doch ein solcher Bruch war keine Lösung. Wie H. U. von Balthasar bemerkt, ist er »die vollendete Selbstdarstellung der protestantischen Anthropologie überhaupt«; für den christlichen Glauben ist »der so entstehende Dualismus zwischen Historie und Geschichte... wahrhaft tragisch.«¹⁴ Man akzeptiert und bestätigt so diese totale Trennung zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens«, die bis zu Bultmann und der »Formgeschichte« das biblische Studium der Christologie so sehr belasten sollte. Heute scheint dieser Bruch wiederum an Gunst zu gewinnen, wenn man diesen oder jenen Bericht des Evangeliums, der doch dem christlichen Glauben zugrunde liegt (z. B. die jungfräuliche Empfängnis, die Wunderberichte oder selbst die Auferstehung), auf eine nachösterliche theologische Konstruktion zurückzuführen gedenkt. Jedesmal sagt man, es handle sich nicht um eine geschichtliche Tatsache, sondern um ein »Theologumenon«, eine Äußerung des Glaubens der Kirche. Dann aber trifft man nicht mehr die volle Realität der Geschichte, das konkrete, lebendige Bild Jesu selbst.

Wenn man genauer hinsieht, ist man zur Feststellung verpflichtet, daß eine ähnliche Form von Dichotomie zwischen der Geschichte und dem Glauben die Modernismuskrise zu Beginn des Jahrhunderts ausgelöst hat. Die Theologie hatte sich seit der Reformation mehr und mehr von der Exegese gelöst. Damit aber entstand das Problem, das M. Blondel in »Histoire et Dogme«¹⁵ so treffend beschreibt: das der Beziehungen zwischen den christlichen Sachver-

13 M. Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*. München³1961.

14 H. U. von Balthasar, *Herrlichkeit*, Bd. I: *Schau der Gestalt*. Einsiedeln 1961, S. 513.

15 M. Blondel, *Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne* (1904); aufgenommen in: *Les premiers écrits de Maurice Blondel*. Paris 1956, S. 149-228.

halten (die Heilsgeschichte) und den christlichen Glaubensanschauungen (den Dogmen). Die Theologie hatte oft die abstrakte Form dessen angenommen, was Blondel als »Extrinsezismus« bezeichnet; dieser besteht darin, daß man Wahrheit und Geschichte trennt und sich am menschliche Fortschreiten der Heilsgeschichte und am konkreten Aspekt der Offenbarung uninteressiert zeigt. Gegen diese Art von Dogmatismus, von theologischem Konzeptualismus reagierte Loisy anfänglich vernünftig und berechtigt. Er wollte die historische Methode in das christliche Denken und in die Theologie einführen. Leider fiel er bald in das gegenteilige Extrem: in den Historizismus, der darin besteht, daß der Historiker der religiösen Lehren eine absolute Autonomie beansprucht und die ganze christliche Wahrheit auf das nachweisbare geschichtliche Faktum einzuengen sucht. Man will die Geschichte als Realität auf die Geschichte als Wissenschaft, die Heilsgeschichte auf die kritische, technische Geschichte im wissenschaftlichen Sinn des Wortes reduzieren. Damit aber, konstatiert Blondel, stellt man eine »losgelöste Dogmatik« und eine »losgelöste Exegese« einander gegenüber, da diese dann nur noch an der historischen Rekonstruktion der Ereignisse interessiert ist. Diesbezüglich kann man nicht genug über die starken Worte des großen Fachmanns der Religionsgeschichte, M. Eliade, nachdenken: »Der Historizismus als solcher ist ein Produkt der Zersetzung des Christentums; er konnte sich nur in dem Maß konstituieren, als man in einer Transhistorizität des geschichtlichen Ereignisses den Glauben verloren hatte.«¹⁶ Wie er kurz vorher erklärte, hat ja »die große Besonderheit des Juden-Christentums in der Verklärung der Geschichte zu einer Theophanie bestanden.«¹⁷ Und er erklärt noch entschiedener:

»Vom Gesichtspunkt der Religionsgeschichte aus legt uns das Juden-Christentum die höchste Hierophanie vor: die Verklärung des geschichtlichen Ereignisses zu einer Hierophanie . . . ; das geschichtliche Ereignis als solches offenbart das Maximum an Trans-Historizität: Gott greift nicht nur in die Geschichte ein, wie das im Judentum der Fall war; er inkarniert sich in einem geschichtlichen Wesen, um ein geschichtlich bedingtes Dasein auf sich zu nehmen . . . Anscheinend hat das Göttliche sich ganz in die Geschichte verzogen . . . In Wirklichkeit aber ist dieses geschichtliche Ereignis, das das Dasein Jesu grundlegt, eine totale Theophanie; es liegt darin sozusagen ein kühnes Bestreben, das geschichtliche Ereignis als solches zu retten, indem man ihm das Maximum an Sein gewährt.«¹⁸

Diese Auffassung deckt sich voll und ganz mit dem, was die Konzilskonsti-

16 M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*. Paris 1952, S.224.

17 Ebd., S. 217.

18 Ebd., S. 223f.

tution »Dei Verbum« (Nr. 2) in einer einfacheren Sprache lehrt, wenn sie uns daran erinnert, daß Gott sich in der Geschichte (»in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind«) offenbart hat. Folglich läßt sich hier das weiter oben angeführte Wort Gregors d. Gr. anwenden: Wenn der Gläubige die Ereignisse der Geschichte sieht, um darin die Heilsgeschichte und die göttliche Offenbarung zu entdecken, muß er sich zwangsläufig »von der Geschichte zum Mysterium erheben«.

So hat es auch M. J. Lagrange verstanden, der sich doch so sehr bemüht hat, die historische Methode in der Kirche einzubürgern: »Der Glaube, den wir bekennen«, sagte er 1902, »hängt von einer in der Geschichte enthaltenen Offenbarung ab, und es ist unmöglich, sie ganz voneinander zu trennen.«¹⁹ Doch wie er einige Jahre später, am Anfang seines Kommentars zum Lukasevangelium, schrieb, war er der Ansicht, was ihn betreffe, müsse er sich an das Forschen nach dem »schlichten grammatikalischen Sinn« halten.

Nach dem langen Niedergang der katholischen Exegese war dies zweifellos die dringlichste Aufgabe in einer Epoche, wo die Modernismuskrise noch virulent war. Doch selbst dann war Lagrange sich schon bewußt, daß eine weitere Arbeit wünschbar und notwendig sei; er hätte es gerne gesehen, wenn »ein Theologe dieser Forschungsarbeit etwas Kredit gewähren und sich ihrer bedienen würde, um im Verständnis des Wortes Gottes weiterzukommen. Non omnia possumus omnes« (S. II).

Diese weitere Integration der historischen Arbeit und der theologischen Schriftinterpretation ist die Aufgabe, die heute unser harret: auf sie richten sich denn auch die heutigen Forschungen immer mehr aus.

III. AUF DEM WEG ZU EINER WIEDERENTDECKUNG DES GEISTLICHEN SCHRIFTSINNS

Zahlreiche Hinweise geben zu verstehen, daß die Epoche des Rationalismus und des historizistischen Szientismus unerbittlich ihrem Ende entgegengeht. Neue Bedürfnisse machen sich geltend. Wie P. Ricœur sagt, sucht man heute nach »Propheten des Sinns«. Es ist unerläßlich, dieser Klimaveränderung Rechnung zu tragen, um zu präzisieren, warum und wieso es nun möglich ist, von einer neuen Suche nach dem geistlichen Sinn der Schrift zu sprechen.

1. Neue Weisen der Schriftlesung

Zu Beginn dieser Übersicht erinnerten wir an den Titel eines »Concilium«-Heftes: »Die Bibel im Widerstreit der Interpretationen«. Darin setzte man

19 M. J. Lagrange, *La méthode historique. La critique biblique et l'Eglise*. Paris 1903; Neuausgabe 1966, S. 34.

uns beispielsweise vor »die materialistische Leseweise der Bibel«, die »psychoanalytische Lesung« und einige weitere Modelle dieser Art.

Unsererseits möchten wir einen ganz anderen Horizont eröffnen und an die gewaltige Arbeit erinnern, die in unserer Epoche geleistet worden ist und immer noch weitergeführt wird, um die patristische und mittelalterliche Exegese wiederzuentdecken. Zwar ist es nicht der gegebene Augenblick, um eine Bibliographie zu erstellen, die immens wäre. Begnügen wir uns vielmehr, an drei wichtige Fakten der heutigen Kultur zu erinnern und festzustellen, daß jedes von ihnen in einem anderen Land liegt, was zeigt, wie weit sich diese Erneuerungsbewegung erstreckt. In Frankreich ist es die Veröffentlichung der monumentalen Reihe »Sources chrétiennes«, die von den Arbeiten eines H. de Lubac (vgl. oben) und so vieler anderer begleitet wird, welche die patristische Weise der Bibellesung bekanntmachten und sie bewundern und Geschmack daran finden ließen. In England ist es die große Tradition der Patristikkongresse von Oxford, deren Akten regelmäßig in den »Studia patristica« erscheinen. In Italien endlich haben die patrologischen Studien neulich zur Schaffung einer Vereinigung zum Studium der »Geschichte der jüdischen und christlichen Exegese« geführt. Und was die exegetische Arbeit ganz direkt betrifft, weisen wir auch darauf hin, daß vor einigen Jahren die Reihe »Parola, Spirito e vita«²⁰ lanciert worden ist, von der jedes Heft stets ein großes biblisches Thema in drei Etappen (AT, NT, die Väter) vorlegt, um wieder die Einheit zwischen der Schrift und der Kirche, zwischen der Praxis der kritischen Exegese und dem Rückgriff auf die Interpretationsweise der Tradition herzustellen.

Ein weiterer wichtiger Sachverhalt ist der, der in einem kürzlich erschienenen Aufsatz von E. Bianchi stark hervorgehoben worden ist: Seit dem Zweiten Vatikanum sind die Christen im Begriff, »den zentralen Charakter des Wortes Gottes« wiederzuentdecken. Führen wir den Anfang dieser Studie an:

»Nach einem jahrhundertelangen Exil hat das Wort Gottes wieder seinen zentralen Charakter im Leben der katholischen Kirche gefunden; das ist eine unbestreitbare Tatsache. Man könnte sogar von einer Wiederentdeckung des Wortes Gottes von seiten der katholischen Gläubigen sprechen, die seit Jahrhunderten den direkten Kontakt mit der Schrift nicht mehr kannten und praktizierten . . . Angeregt und vorbereitet durch die liturgische, die ökumenische und die Bibelbewegung hat das Zweite Vatikanische Konzil . . . das Wort befreit und dem Exil der Heiligen Schrift ein Ende gemacht.«²¹

20 Edizioni Dehoniane. Bologna (seit 1980).

21 E. Bianchi, Le caractère central de la Parole de Dieu. Im Sammelband: La réception de Vatican II: 1965-1985. Paris 1985, S. 157-185.

Diese neue Großwetterlage erklärt, weshalb heute die Bibeltagungen und -kurse, die so gut wie überall gehalten werden, auf ein solches Interesse stoßen und warum die Schriftlesung in verschiedenen kirchlichen Bewegungen und Spiritualitätszentren ein solches Gewicht erhält. Weisen wir insbesondere auf die überraschende Tatsache der Wiederentdeckung einer Praxis hin, die einst monastischen Kreisen vorbehalten war: Die »lectio divina« wird heute von Priestern und Ordensleuten immer mehr gepflegt, aber auch in verschiedenen Laiengruppen, die ihren christlichen Glauben besser kennen und persönlicher leben wollen. Dies liegt genau in der Linie des Zweiten Vatikanums, der dogmatischen Konstitution »Dei Verbum«, deren ganzer Abschnitt 25 eine Empfehlung der Lesung der Heiligen Schrift bildet.

Doch hier stellt sich eine heikle Frage: Stoßen diese neuen Forderungen bei den Exegeten selbst wirklich auf Widerhall? Und vor allem: beeinflussen sie deren Methoden? Es läßt sich daran zweifeln. Stellen wir einfach fest, daß P. Toinet kürzlich vom »Vorwurf der Abschließung« sprach, der »dem ganzen exegetischen oder historisch-kritischen Exkurs gemacht werde«,²² und daß autorisierte Stimmen festgestellt haben, daß die Verbindung zwischen der Schrift und der Kirche abgebrochen ist. Stellen wir auch in bezug auf den ersten Teil dieses Aufsatzes die Frage: Kann man sagen, daß das große theologische Prinzip der christlichen (»im Geist«) Lesung und Exegese der Schrift, das bei den Vätern allgemein vertreten und vom Zweiten Vatikanum (*Dei Verbum*, 12) übernommen worden ist, die exegetische Arbeit von innen her befruchtet hat? Ist dieses Prinzip seit dem Konzil wirklich »rezipiert« worden? Leider ist man verpflichtet, dies zu verneinen.

Im folgenden Abschnitt möchten wir diese Schwierigkeit analysieren und angeben, in welcher Richtung die Lösung gesucht werden müßte, damit die Schriftinterpretation mehr und mehr »im Geist« geschieht.²³

2. Exegese und Hermeneutik

a) Der Hauptgrund für die Meinung, das Forschen nach dem »geistlichen Sinn« der Schrift müsse von der exegetischen Arbeit ausgeschlossen werden, liegt in der Überzeugung, sie sei nicht »wissenschaftlich«. Doch es ist dringlich, hier ein schlimmes Mißverständnis auszuräumen. Wir müssen uns fragen, wie es heute um das wissenschaftliche Wissen steht. Hören wir, was uns ein anerkannter Fachmann, J. Ladrière, hierüber sagt: »Wenn aus der Entwicklung der modernen Wissenschaften eine Lehre zu ziehen ist . . . , dann

22 P. Toinet, *Pour une théologie de l'exégèse*. Paris 1983, S. 40.

23 Die Frage wurde in dieser Zeitschrift schon früher behandelt. Vgl. H. Riedlinger, *Buchstabe und Geist. Vom Weg der geistlichen Schriftauslegung in der Kirche*. 4/76, S. 393-405.

die, daß die Idee der Wissenschaftlichkeit nicht mehr einem eindeutigen Modell entspricht.«²⁴ Man unterscheidet heute drei große Kategorien von Wissenschaften, von denen jede einen ganz besonderen Typus von Wissenschaftlichkeit darstellt. Die dritte Kategorie ist die der »hermeneutischen Wissenschaften«: Es sind die, die es mit der Kategorie »Sinn« zu tun haben. Hierher gehört zweifellos die Exegese: Ihre Rolle ist es, die Heilige Schrift zu interpretieren, nach ihrem »Sinn« zu forschen. Nun aber ist (wegen des weiterdauernden Einflusses des Historizismus) noch stark das Mißverständnis verbreitet, daß die Exegese in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, eine philologische und historische Wissenschaft sei. Ihre Rolle sei es zu zeigen, woher die Texte kommen, wie sie entstanden sind und welches ihr Sinn in ihrem Ursprungsmilieu ist. Man sucht also die geschichtlichen und literarischen Sachverhalte zu rekonstruieren. Ist man aber genug auf den Sinn der Texte, auf ihren ganzen Sinn aufmerksam? Muß man nicht beobachten, daß bei vielen Exegeten noch eine gewisse »epistemologische Unbekümmertheit« herrscht oder gar eine gewisse Angst, sich auf diese Suche nach dem »Sinn« einzulassen?

Wie man sieht, werden wir hier also auf die Grundfrage zurückverwiesen, die sich heute stellt: »interpretieren«, »nach dem Sinn des Textes forschen«, was will das genau besagen? Darin liegt das ganze Problem der Beziehung zwischen Hermeneutik und Exegese.

b) Die heutige Philosophie der Interpretation, zumal die von Heidegger, ist hier für uns sehr wertvoll. Vor allem zwei Lehren sind zu merken.

Erinnern wir zunächst daran, daß »Sein und Zeit« (§ 32) zufolge »Interpretation« mehr besagt als Erklärung oder Darstellung; sie bedeutet praktisch Auslegung. Einen Text interpretieren heißt, die in ihm liegenden Virtualitäten zutage fördern, »seine inneren Kräfte befreien«; es heißt, das Implizite, das er enthält, freilegen, seine verborgenen Reichtümer ans Licht heben. Darum hat man sagen können, die hermeneutische Lektion, die sich für die Theologen und die Exegeten aus Heidegger ergebe, sei die, daß er sie einlädt, nach dem »Ungedachten der Tradition, nach dem Ungesagten der Schriften selbst« zu forschen (W. Richardson). Man ist unwillkürlich frappiert, wie sehr diese Formulierungen den von uns angeführten patristischen Texten über den »geistlichen Sinn« der Schrift gleichen. Wie wir sagten, verlangen Hilarius und Gregor vom Leser des Evangeliums, nach dessen »innerer Verständlichkeit« zu suchen, und nach Hieronymus liegt der »Sinn« der Schrift jenseits der »Worte«; er liegt »nicht auf der Oberfläche, sondern im Mark; . . . in der Wurzel des Verstehens, . . . im Geist der Schrift«.

24 J. Ladrière. Postface zum Buch von T. Tshibangu. *La théologie comme science au XX^e siècle*. Kinshasa 1980, S. 229-244 (vgl. S. 230).

Andererseits ist die Philosophie auch im Begriff, die Wichtigkeit der Tradition als innere Voraussetzung jeder echten Interpretation neu zu entdecken. Eben die Tradition legt alle latenten Virtualitäten der Texte frei. Hier ist zunächst M. Blondel anzuführen, der schon in »Histoire et dogme« die »philosophischen Lücken der modernen Exegese« analysiert hat. Um einerseits dem Extrinsezismus einer erstarrten Dogmatik, welche die Geschichte ignoriert, zu entrinnen und andererseits dem Positivismus des Historikers, der das Dogma ignoriert, ist ein dritter Weg notwendig: der, der durch die lebendige Bewegung der Tradition, durch das kollektive lebendige Wissen der Gesamtkirche die Geschichte mit dem Glauben und dem Dogma verbindet. Uns zeitlich näher hat H.-G. Gadamer sich über die Naivität des Historizismus beklagt, der meint, das geschichtlich Gegebene als ein Objekt behandeln zu können; in Wirklichkeit erfordere das echte Verständnis eines menschlichen Phänomens, daß man seiner Wirkungsgeschichte Rechnung trage. Interpretieren heiße also Transzendieren; es heiße, über die sichtbaren Zeichen, die Worte hinausgehen, um zu ihrem tiefen Leben zu gelangen, das in der Wirkungsgeschichte allmählich zutage trete. Man muß also mit G. Steiner sagen: »Die Interpretation« ist das, was dem Gesprochenen ein Leben gibt, das über den Augenblick und den Ort, wo es gesprochen oder niedergeschrieben wurde, hinausgeht.«²⁵ Eine rein historische und kritische Erklärung eines Wortes von einst ist noch keine »Interpretation«.

Auch hier noch kann man diese Prinzipien durch eine große Intuition der Väter, vor allem Gregors, veranschaulichen. In seinen Bibelkommentaren insistiert dieser wiederholt darauf, daß »die göttlichen Worte mitsamt dem, der sie liest, wachsen«. (In Ez I, 7,8): Im Maß des Verständnisses, das die Gläubigen nach und nach von diesen Worten gewinnen, wachsen diese an Bedeutung. Und war dies nicht die Lehre von Jesus selbst, als er zu den Jüngern sagte: »Der Geist der Wahrheit wird euch in die ganze Wahrheit führen... und euch verkünden, was kommen wird« (Joh 16,13)? Die Wahrheit Christi wirklich zu verstehen, ist nicht möglich, ohne daß der Geist Christi, der Geist der Wahrheit, in uns wirkt.



Man versteht jetzt besser, welchen Sinn der Titel dieses Aufsatzes hat. Die gläubige Lesung der Heiligen Schrift und deren christliche Interpretation können nur »im Geiste« geschehen. Was die im Untertitel gestellte Frage betrifft, so muß man zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Schrift

²⁵ G. Steiner, *After Babel. Aspects of Language and Translation*. Oxford 1977, S. 27. Mit Riceur muß man hier von der »theologischen« Dimension der Interpretation zusätzlich zu ihrer »archäologischen« und historischen Dimension sprechen.

unterscheiden. Beim Studium des Buchstabens kann es selbstverständlich nicht in Frage kommen, die Methoden und das Vorgehen der alten Autoren, die zu einem großen Teil überholt sind, wieder zu übernehmen; man muß sich hier die immensen Hilfsmittel der modernen Exegese zunutze machen. Wir müssen jedoch wieder an die »patristische Weise, die Bibel zu lesen«, anknüpfen in dem Sinn, daß wir sie im Geist der Väter selbst lesen und interpretieren. Das ist die traditionelle Weise. Es ist auch die Weise, die die Kirche von heute in der Konstitution »Dei Verbum« (Nr. 12) von uns verlangt. Der Abschnitt über die Interpretation beginnt, man erinnert sich, mit den Worten: »Die Heilige Schrift muß in dem Geist gelesen und ausgelegt werden, in dem sie geschrieben wurde«, und er erklärt, um dieses Ziel zu erreichen, sei sorgfältig »auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift« zu achten, »unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens«. Es geht nicht darum, außerhalb des »Literalsinns«, sondern innerhalb dessen nach einem »geistlichen Sinn« zu suchen: nach dem Geist im Buchstaben. Das Ziel ist, zu einer »inneren Durchdringung des Textes zu gelangen, so wie er von inspirierten Glaubenden gemäß ihrer Gotteserfahrung für Glaubende geschrieben worden ist«.²⁶ Die Wortexegese muß sich öffnen, sich vertiefen, sich ausweiten, um zu einer geistlichen Interpretation zu werden. Die goldene Regel dafür ist uns von Paulus gegeben worden: »Der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6) und schon von Jesus selbst: »Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und sind Leben« (Joh 6,63).

26 R. Laurentin, *Comment réconcilier l'exégèse et la foi?* Paris 1985, S. 17.