

THOMAS SÖDING · MÜNSTER

DIE SEELE DER THEOLOGIE

*Ihre Einheit aus dem Geist der Heiligen Schrift
in Dei Verbum und bei Joseph Ratzinger*

1. Revolution der Theologie?

Joseph Ratzinger schreibt in seinem Kommentar, was «Dei Verbum» zum Studium der Heiligen Schrift als «Seele der ganzen Theologie» (DV 24; OT 16) sage, habe für «die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung»¹. Das Bildwort selbst ist nicht neu.² Leo XIII. verwendet es 1893 in seiner Bibelenzyklika «Providentissimus Deus» (AAS 26 [1893/94] 283; EnchB 114), die von großen Erwartungen gekennzeichnet ist, die Exegese könne durch archäologische, historische, philologische Forschung die Wahrheit des katholischen Glaubens demonstrieren. Benedikt XV. zitiert das Wort 1920 in «Spiritus Paraclitus», einer recht rigiden Enzyklika über die Inspiration und Infallibilität der Heiligen Schrift (AAS 12 [1920] 409; EnchB 483). Im Zweiten Vatikanischen Konzil gewinnt es allerdings eine neue Bedeutung. Erstens ist es die wichtigste Aussage des Konzils über die Theologie insgesamt, nicht nur über die Bibelwissenschaft. Zweitens verbindet es sich mit der Forderung, in der katholischen Theologie sollten alle Themen konsequent von der Heiligen Schrift her entwickelt werden. Das ist ein Bruch mit dem Denksystem der Neuscholastik. Darauf bezieht sich das Urteil Ratzingers. Ob die Revolution tatsächlich stattgefunden hat, ist eine eigene Frage. Aber die Programmatik ist unüberhörbar.

Dass der Kommentator Ratzinger auch der Redaktor des Passus sein könnte, hat er selbst nie behauptet, wird aber durch die neuesten Forschungen zur Konzilsgeschichte nicht unwahrscheinlicher.³ Die Aussage des Vatikanums entspricht nicht nur der frühen Prägung, sondern auch der Grundstruktur seines Denkens und dem Stil seiner Theologie. In seinen

THOMAS SÖDING, geb. 1956, 1974-80 Studium der Theologie, Germanistik und Geschichte in Münster; Lehrtätigkeit in Hildesheim und Münster; seit 1993 Professor für Kath. Theologie und Biblische Theologie an der Universität Wuppertal. Mitglied der Internationalen Theologienkommission.

Memoiren schreibt er, während seines Studiums vom Neutestamentler Friedrich-Wilhelm Maier beeindruckt gewesen zu sein, auch wenn an ihm, dem von Rom noch behinderten Nestor der historisch-kritischen Exegese in Deutschland, die Impulse von Barth und Bultmann zu einer theologischen Schriftauslegung vorbeigegangen seien.⁴ Es gibt kaum einen katholischen Dogmatiker, der sich so intensiv mit Fragen biblischer Exegese, Hermeneutik und Theologie auseinandersetzt wie Joseph Ratzinger, freilich nicht ohne der Bibelwissenschaft kritische Fragen an ihr Text-, Offenbarungs- und Geschichtsverständnis zu stellen. Die Basis ist eine vitale Theologie des Wortes Gottes.⁵ Als Papst wendet er sie an: Die Enzyklika «Deus Caritas est»⁶ ist ein Musterfall kirchlicher Schriftauslegung⁷, die nicht verdoppeln, vereinfachen oder verbessern will, was die Bibliker zu sagen haben, sondern vom neutestamentlichen Schrifttext ausgeht, ihn auf Jesus Christus zurückbezieht, in den Horizont des Alten Testaments stellt und mit Hilfe der kirchlichen Tradition auf die Gegenwart bezieht, um so seinen Sinn zu erschließen. Die Ankündigung, die nächste Vollversammlung der Bischofssynode im Jahre 2008 dem Thema «Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche» zu widmen, passt genau zur theologischen Programmatik Benedikts XVI. in der Wirkungsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils.

2. *Theologie des Wortes Gottes*

Die Offenbarungskonstitution «Dei Verbum»⁸, die noch in der neuesten Forschung auf ein geteiltes Echo stößt, weil die einen lauter Formelkompromisse sehen⁹, wo die anderen den Durchbruch zu einer biblisch fundierten, ökumenisch konstruktiven Offenbarungstheologie erkennen¹⁰, war eines der Sorgenkinder des Zweiten Vatikanischen Konzils. Joseph Ratzinger, von Kardinal Frings als Berater früh ins Vertrauen gezogen¹¹, beurteilt das von der vorbereitenden Theologischen Kommission erarbeitete Schema «De fontibus revelationis» mit der kritischen Schärfe eines aufstrebenden, kreativen, kirchlich gesonnenen Dogmatikers, der nicht nur die Schwächen römischer Schultheologie erkennt, sondern auch die Stärken einer auf die Heilige Schrift gestützten, an den Kirchenvätern orientierten, die Fragen der Neuzeit ernstnehmenden und pastoral verantworteten Offenbarungstheologie. Er bemängelt den doktrinären Ton und die mangelnde Konsistenz der Vorlage, die Verkrampfung in der Defensive und die Erstarrung gegenüber der Bibelbewegung; er setzt mit seiner Kritik aber bereits beim Titel an: «In Wirklichkeit sind ja nicht Schrift und Überlieferung die Quellen der Offenbarung, sondern die Offenbarung, das Sprechen und Sich-selbst-Enthüllen Gottes, ist der *unus fons*, aus dem die beiden *rivuli* Schrift und Überlieferung hervorquellen», formuliert er am 10. Oktober 1962 in der

Anima programmatisch vor den zum Konzil versammelten deutschen Bischöfen.¹² Diese Rede reißt bereits den Horizont auf, in dem sich abzeichnet, was er später, zuerst noch mit Karl Rahner kooperierend, zur Struktur und zu substantiellen Passagen der Konstitution wird beitragen können.¹³

«Dei Verbum» setzt im ersten Kapitel, von Ratzinger wie anderen Reformtheologen angeregt und von Piet Smulders redigiert¹⁴, beim Begriff der Offenbarung selbst an und entfaltet ihn, von der Bibel geleitet, so, dass er weder biblizistisch noch traditionalistisch verengt ist, sondern im Geheimnis des dreifaltigen Gottes verankert, im Walten des Schöpfers gefunden, dem Gang der Heilsgeschichte abgelesen, auf die Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus fokussiert und von ihr her für die natürliche Gotteserkenntnis, also den Raum der Philosophie geöffnet wird. Die Erklärungen des Konzils über die Religionsfreiheit, über das Verhältnis zum Judentum wie zu den anderen Religionen und zur Ökumene, allesamt auch von Joseph Ratzinger gefordert und gefördert, finden erst aus dieser Offenbarungstheologie ihre Begründung. In seinem Kommentar bemerkt Ratzinger den Unterschied zur instruktionstheoretischen Sprache des Ersten Vatikanums und führt ihn auf den Einfluss sowohl der Dialektischen Theologie Karl Barths als auch des personalistischen Denkens u.a. Martin Bubers zurück.¹⁵

In seiner Habilitationsschrift, die in der Münchner Katholisch-Theologischen Fakultät – nicht deren einzige Merkwürdigkeit – auf Vorbehalte gestoßen war, hatte er sich die Geschichtstheologie Bonaventuras erschlossen und in ihr eine Verhältnisbestimmung von Eschatologie und Geschichte entdeckt, ohne deren Dialektik die Offenbarung biblisch schlechterdings nicht zu denken ist.¹⁶ In seiner Fundamentaltheologie ist dieser Ansatz durch die Auseinandersetzungen mit Hans Küng und Karl Rahner über die Interpretation des Konzils angeschärft.¹⁷ In einer Rede zur Vorbereitung des Jubiläumsjahres 2000 findet der Kardinal zu gelassener Klarheit: «Wenn man Offenbarung als eine Anzahl von übernatürlichen Mitteilungen auffasst, die in der Zeit des Wirkens Jesu ergangen und mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen wurden, dann ist der Glaube in der Tat praktisch nur als Bindung an ein in der Vergangenheit gebautes Gedankengebäude zu verstehen. Aber dieser historistische und intellektualistische Begriff der Offenbarung, der sich in der Neuzeit herausbildet, ist durchaus falsch. Denn die Offenbarung ist nicht eine Anzahl von Sätzen – die Offenbarung ist Christus selbst. *Er* ist der Logos, das allumfassende Wort, in dem Gott sich selbst aussagt. ... Dieser eine Logos hat sich freilich in normativen Worten mitgeteilt, in denen er sein Eigenes vor uns hinstellt. Aber *das* Wort ist immer größer als *die* Wörter und ist in den Wörtern nie ausgeschöpft».¹⁸

Wenn dies einmal geklärt und mit der Proexistenz Jesu Christi verbunden ist, zeigt sich als entscheidende hermeneutische Aufgabe der Theologie, in

den Wörtern *das Wort* zu vernehmen – und andererseits auch zu verstehen, weshalb und wie *das Wort*, das einzig wahre, sich notwendig in *vielen* Worten ausdrückt, von denen jedes ganz wahr, aber keines die ganze Wahrheit ist. An dieser Stelle beginnt der Streit der Interpretationen – und zeigt sich, weshalb er notwendig und lohnend ist. Hier gründet die Freiheit der Theologie – und weshalb sie der Wahrheit und nichts als der Wahrheit verpflichtet ist. Von ihr ist allerdings in *Dei Verbum* wenig die Rede; der Theologe Joseph Ratzinger hat sie hingegen wahrgenommen – im Wissen, dass es keine Freiheit gegen, sondern nur eine in der Wahrheit gibt und keine Wahrheit gegen die Freiheit, sondern nur in ihr.¹⁹

3. Schrift und Tradition

Die Theologie des Wortes Gottes, die Joseph Ratzinger im Entstehungsprozess der Offenbarungskonstitution und später zur Interpretation, zur Verteidigung, dann auch zur Weiterführung des Konzils formuliert, legt die Basis für eine neue Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition. Hier muss sich zuerst zeigen, ob es gelingt, die Beziehung zwischen dem einen Wort Gottes und den vielen Worten der Menschen zu klären. Denn erstens verdankt sich die Heilige Schrift ebenso wie die Tradition der tiefen Glaubensüberzeugung, *dass* es einen solchen Zusammenhang gibt, dass er dem Wirken des Heiligen Geistes verdankt ist und dass es zwar zu jeder Zeit qualifizierte Zeugen gibt, aber nicht jedem Zeugnis gleiches Gewicht zukommt, sondern bestimmte Zeugnisse grundlegenden Charakter haben. Zweitens ist die Frage nach Schrift und Tradition in der lateinischen Kirche, anders als in der Orthodoxie, virulent, nicht erst seit der Reformation, wenngleich durch das *sola scriptura* scharf zugespitzt.

Dei Verbum tut sich an dieser Stelle schwer. Zwar zitiert das Konzil (DV 12) Augustinus mit der Wendung, in der Bibel habe Gott «durch Menschen nach Menschenart gesprochen» (*De Civitate Dei* XVII 6,2), aber leider ohne die Begründung: «weil er, so redend, uns sucht». Erst sie gibt aber zu verstehen, dass Gott, wenn er durch Menschen und nach ihrer Art redet, nicht etwa der Not gehorcht, sich mitteilen zu müssen, sondern seiner ureigenen Heilssorge Ausdruck verleiht, wie Jesus sie in den Gleichnissen vom Verlorenen dargestellt hat (Lk 15). Erst die Begründung Augustins klärt auch, dass die Heilige Schrift nicht nur über Gottes Willen informiert (und in diesem Sinne eine «Quelle» kirchlicher Lehre wäre²⁰), sondern in ihrer Entstehung, ihrem Zeugnis und ihrer Wirkung in das Heilsgeschehen einbezogen ist, das sie bezeugt, indem sie es beschreibt, bespricht und bekennt.

Weil dieser Horizont in den Zwischenkapiteln der Offenbarungskonstitution nicht weit genug gezogen wird, gibt es auch Unklarheiten in der

Verhältnisbestimmung des Wortes Gottes zur Heiligen Schrift und zur Tradition. Das erste Kapitel hat zwar, der Bibel abgelesen, einen heilsgeschichtlichen Duktus und eine kosmische Weite im Offenbarungsverständnis. Aber das zweite Kapitel, dem nach Joseph Ratzinger «noch die Spuren des erbitterten Ringens anzumerken»²¹ sind, redet in der Überschrift von der «Weitergabe der göttlichen Offenbarung» («De divinae revelationae transmissione») so, als ob sie ein Gegenstand wäre, der von der Schrift und der Tradition transportiert würde. Zwar kommt die Berufung der Apostel zur Sprache, auch die Einsetzung von Nachfolgern (DV 7), aber wesentlich nur unter dem Aspekt, dass die Instanzen benannt werden, die dafür stehen, den Inhalt des Evangeliums unversehrt zu bewahren. Nicht nur die Bedeutung der Heiligen Schriften Israels bleibt implizit, auch die Gründung der Kirche, die nach dem Epheserbrief auf dem Fundament der Apostel und Propheten erfolgt (Eph 2,20f.), aber auf das Wachstum des ganzen Leibes Christi in der Wahrheit und der Liebe zielt, unter verantwortlicher Mitwirkung der «Evangelisten, Hirten und Lehrer» (Eph 4,7-16).

Ein zweites Problem liegt im Traditionsbegriff des 2. Kapitels. Er umfasst zwar einerseits schlechterdings das ganze Leben des Gottesvolkes, wird aber doch andererseits noch stark unter dem Aspekt der Offenbarungsquelle thematisiert. Dadurch entsteht eine Spannung, die zu widersprüchlichen Interpretationen geführt hat. Sie verstärkt sich dadurch, dass an einigen Stellen (DV 7) noch die Gegenüberstellung geschriebener und ungeschriebener Traditionen durchscheint, ein Erbe antireformatorischer Theologie, das den Begriff der Tradition verkürzt, der aber doch andererseits als umfassend erscheinen soll.

Allerdings gelingt die Unterscheidung zwischen *der* Tradition (im betonten Singular) und *den* Traditionen (im betonten Plural), was Ratzinger die «vielleicht wichtigste», wiewohl «am wenigsten reflektierte Verschiebung» gegenüber dem Konzil von Trient nennt²². Der ökumenischen Theologie hat diese Verschiebung gutgetan. Aber dass eine Rede von *der* Tradition, verstanden als das gelebte Evangelium im Gottesvolk, auf die zentrale Frage stößt, wie das Verhältnis zwischen Israel und der Kirche zu bestimmen ist, wird im Konzilstext nicht erkannt. Überdies bleibt nicht nur das Verhältnis zwischen der einen Tradition und den vielen Traditionen unbestimmt; es wird auch die Tradition so stark betont, dass fraglich wird, ob die Heilige Schrift von der Tradition überhaupt noch unterschieden werden kann oder nicht von ihr vereinnahmt wird. Aus beiden Gründen kann sich das Konzil nicht zu einer Beschreibung der Notwendigkeiten, Kriterien und Grenzen innerkirchlicher Traditionskritik – oder besser: Traditionenkritik – durchringen, was Ratzinger als Schwäche bucht.²³ Will man am umfassenden Traditionsbegriff festhalten, muss man den Ort der Heiligen Schrift in ihr so bestimmen, dass sie auch als Gradmesser zur Be-

urteilung von Traditionen taugt. Erst dann kann es eine katholische Antwort auf das Schriftprinzip der Reformation geben.

An einem Versuch, die besondere Bedeutung der Heiligen Schrift zu beschreiben, fehlt es freilich nicht. DV 9 stellt die Bibel so vor, dass sie «Gottes Rede» (*locutio Dei*) sei, «insofern sie unter dem Anhauch des göttlichen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde». Eine vergleichbare Aussage über die Tradition gibt es nicht; von ihr heißt es vielmehr, dass sie «das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, an deren Nachfolger» weitergibt, dass es je neu verkündet werde» (DV 9). Daraus wird in der katholisch-ökumenischen Theologie ein hermeneutischer Primat der Schrift vor der Tradition abgeleitet. Das liegt auch nach dem Kommentator Ratzinger im Gefälle des Textes.²⁴ Aber die Stichhaltigkeit der Begründung ist nicht ohne weiteres klar. Denn nach altkirchlicher, biblisch begründeter Theologie ist Inspiration kein Reservat der Bibel, sondern gerade das Geschehen, in dem die Schrift zur Zeugin des Wortes Gottes wird, um als solche gelesen, verstanden und verehrt zu werden; die Inspiration unterscheidet also nicht Schrift und Tradition, sondern verbindet sie; sie beschreibt nicht nur die theologische Qualität der Texte und ihrer Autoren, sondern auch der Leser und ihrer Lektüre; sie gibt deshalb zu verstehen, wie die Schrift Tradition bildet und die Tradition schriftgemäß ist. Umgekehrt ist «Tradition» nicht die Summe «ungeschriebener» Traditionen, sondern stützt sich auf schriftliche Glaubenszeugnisse, z.B. Credoformeln, genauso wie auf Mündliches.

Den Grund für die Unklarheit sieht Joseph Ratzinger darin, dass – durch den Einfluss von Josef Rupert Geiselmann²⁵ – ein katholisches *sola scriptura*, verstanden als *totum in scriptura* formuliert werden sollte, was freilich ein *totum in traditione* bedingte und so zwar das *partim – partim* der vor- und nachtridentischen Theologie überwand, aber erhebliche Folgeprobleme zeitigte, weil der instruktionstheoretische Offenbarungsbegriff noch nicht zugunsten des personalen und heilsgeschichtlichen verändert war.²⁶ In einer *Quaestio disputata*, die er 1965 zusammen mit Karl Rahner zum Thema «Offenbarung und Überlieferung» verfasste, deckt Joseph Ratzinger dieses Problem auf und zeigt den Weg einer Lösung.²⁷ Dieser Weg geht konsequent vom Primat der Offenbarung vor dem Zeugnis aus: Die Offenbarung umfange die Schrift von Gott her auf die Menschen hin, die sie empfangen. Deshalb steht der Weg im Zeichen der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus: Von ihm her und auf ihn hin werde das Alte Testament als «Schrift» gelesen, während das Neue Testament gerade deren Offenheit auf Jesus Christus hin bezeuge, dann aber seinerseits nicht im selben Sinn wie Israels Schrift abgeschlossen sein könne, sondern die Zeit der Kirche einleite. Denn Jesus Christus offenbare Gott so, dass er «in uns» sei, wie wir «in ihm» sind: «Glauben ist Eintreten in das Anwesen Christi, in die

anwesende Christuswirklichkeit, von der die Schrift zeugt, die aber die Schrift selbst nicht schon schlechterdings ist.» Die Überlieferung versteht Ratzinger dann als Auslegung der Christuswirklichkeit, nämlich des Alten Testaments in Christus und des Christusereignisses im Pneuma.²⁸ Damit ist im Begriff der Tradition selbst die grundlegende Bedeutung der Heiligen Schrift zum Ausdruck gebracht. Allerdings wird relativiert, dass auch das Neue Testament «Schrift» wird.²⁹ Aber nur wenn für das christliche Verständnis der Heiligen Schrift als konstitutiv angesehen wird, dass sie aus zwei Testamenten besteht, kann die narrative Einheit der *Biblia Christiana* gesehen und der theologische Rang der alt- wie der neutestamentlichen Exegese schlüssig begründet werden; denn nur dann ist die Schrift eine Ganzheit, die nicht ergänzt und ersetzt werden kann, so offen die Geschichte verläuft und so sehr der Geist weht, wo er will.

Die von Joseph Ratzinger im Traditionsaufsatz sichtbar gemachten Klärungen haben im sechsten Kapitel der Offenbarungskonstitution über «Die Heilige Schrift im Leben der Kirche» – Joseph Ratzinger bildete mit Alois Grillmeier und Otto Semmelroth ein Redaktionsteam – Früchte getragen. Viel klarer als in DV 8–11 heißt es jetzt von den Heiligen Schriften, die Kirche habe sie «*una cum Sacra Traditione*» immer als ihre «höchste Glaubensregel (*supremam fidei suam regulam*)» gesehen, weil sie, «von Gott inspiriert und ein für alle Mal niedergeschrieben, das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln und in den Worten der Propheten und der Apostel die Stimme des Heiligen Geistes vernehmen lassen». Der Kommentator Joseph Ratzinger weist zwar darauf hin, dass in einer früheren, von ihm höher geschätzten Formulierung noch deutlicher zum Ausdruck gekommen sei, dass die Schrift alle kirchliche Lehre und Praxis beurteile und beherrsche (*judicare et regere*).³⁰ Das hätte nicht nur das berechtigte Anliegen der Reformation besser aufgenommen, sondern auch das etwas schillernde «*una cum Sacra Traditione*» genauer verstehen lassen, da es im Kapitel ja eigentlich um die kanonische Bedeutung der Bibel in Theologie und Kirche geht, die, das soll wohl gesagt sein, auch der kirchlichen Tradition entspreche. Aber entscheidend ist, dass jetzt erstens nicht mehr der Gegensatz zwischen Geschriebenem und Ungeschriebenem aufgebaut, sondern die Heilige Schrift als Zeugin des Wortes Gottes durch Apostel und Propheten identifiziert wird und dass zweitens der Heilige Geist als derjenige vorgestellt wird, der sowohl die Apostel und Propheten zum Hören, Sagen und Aufschreiben des Wortes Gottes bewegt hat als auch die gläubigen Leser im geschriebenen Wort das Wort Gottes vernehmen lässt. Beides ist durch den übernächsten Satz zusammengehalten: «In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf.» Hier wird die Soteriologie als Skopos der Offenbarungstheologie markiert. Damit ist auch der zuvor vermisste Grund-

gedanke der augustinischen Hermeneutik eingeholt, die Heilige Schrift handle nicht nur von Gottes Suche nach den Menschen, sondern sei auch, als Gotteswort in Menschenwort, bei dieser Suche entstanden.

Joseph Ratzinger unterstreicht in seinem Kommentar den ersten Punkt, indem er als Besonderheit der «Schrift» gegenüber der Tradition anführt, sie atme gleichsam «den ›Erdgeruch‹ des Landes der Väter» und lasse die «Stimme des Ursprungs» ertönen³¹. Auch das Neue Testament gewinnt jetzt als Text-Buch Format: Nicht nur das Echo der aramäischen Sprache lasse es hören, auch das «Temperament des Paulus» und die «Ruhe vermittelnde Stimme des Lukas».³² Der Kommentar zeichnet zugleich nach, wie erst diese geschichtliche und personale Präzisierung des Offenbarungsbegriffs erlaubt, die Bibel, die auch von heutigen evangelischen Theologen als *traditio scripta* angesehen werden kann, als Grundlage, Richtschnur und Katalysator des gesamten kirchlichen Lebens und das Studium der Heiligen Schrift als Seele der ganzen Theologie zu verstehen, während umgekehrt die Tradition von der katholischen Kirche als – in Traditionen – gelebtes Evangelium verstanden werden, wie es grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist.

4. Theologie mit Leib und Seele

In seiner Auseinandersetzung um die richtige Interpretation und Weiterführung des tridentinischen *et – et* stellt Joseph Ratzinger der Exegese die Dogmatik gegenüber. Jene erschließe mit dem Blick des Historikers die Theologie, die «dem Inneren» des Alten und des Neuen Testaments eingeschrieben sei; diese gehe – als «kirchliche Theologie des Neuen Testaments» – darüber hinaus und lege die Schrift mithilfe der Tradition aus.³³ Damit ist – aus der Theologie des Wortes Gottes heraus – gezeigt, weshalb und wie die ganze Theologie durch das Studium der Heiligen Schrift beseelt wird. Im selben Aufsatz wird auch die theologische Bedeutung der Exegese erhellt. Ihr komme «ein Wächteramt» zu, weil sie «den Literalsinn erforscht und so aller Gnosis entgegen die Bindung an die Sarx des Logos hütet»³⁴. So sehr um des Neuen Testaments selbst willen der Exegese eine kirchliche Hermeneutik angemessen sei, die ein «selbstmächtiges Ausspielen der Schrift gegen die Kirche» ausschließe, so sehr komme der exegetisch gestützten Erschließung des Literalsinnes «die Funktion eines wirklichen Kriteriums» zu, «vor dem auch die lehramtliche Äußerung sich bewähren muss»³⁵.

Dieser Grundsatz ist eine moderne Variante der scholastischen Schrift-hermeneutik, dass für das dogmatische Urteil der Literalsinn ausschlaggebend sei. Darauf basiert auch die Väterexegese, die freilich die Lehre vom geistlichen Schriftsinn entwickelt hat, um den Einzeltext ins Gesamt der Heiligen Schrift und des kirchlichen Glaubens zu stellen – ohne allerdings das genaue Verhältnis zum Literalsinn zu klären, so wie umgekehrt die

mittelalterliche Theologie eine (nicht unproduktive) Unschärfe in der Bestimmung des Verhältnisses zum geistlichen Schriftsinn zeigt. Heute muss sich die Exegese – und die ganze – Theologie, um ein Äquivalent zu finden, in die Auseinandersetzung sowohl mit dem Historismus begeben, dem sich die historisch-kritische Exegese, um Unabhängigkeit zu gewinnen, lange verschrieben hat, als auch mit dem Konstruktivismus, der in Form von Systemtheorien die Geschichtlichkeit und Personalität der Offenbarung relativiert, aber prima facie attraktiv scheint, weil er im Horizont der Kulturwissenschaft Legitimationsdruck von der Theologie nimmt.

Wird diese Herausforderung angenommen, hat die Dogmatik einen Partner, um sich neu als kirchliche Theologie des Wortes Gottes auszuarbeiten, das grundlegend in der Heiligen Schrift bezeugt ist.³⁶ Der Vorwurf, einzelexegetische Beobachtungen nicht hinreichend berücksichtigt zu haben, ist leicht bei der Hand, führt aber meist nicht zum entscheidenden Punkt. Er ist erst dann nähergerückt, wenn die Dogmatik das Symbolon, das Dogma, die *regula fidei* aus ihren eigenen Voraussetzungen, in ihrer eigenen Sprache, in ihrem eigenen Sitz im Leben so erhellt, dass sich die ganze Schrift in ihrem Licht als Zeugnis des Wortes Gottes verstehen lässt, und wenn sie den biblisch fundierten Begriff der Offenbarung aus der Tradition heraus in der Gegenwart so erhellt, dass ihre Logik sichtbar wird.³⁷ Das setzt die dialogische, konstruktiv kritische Wechselbeziehung von Glaube und Vernunft voraus, die in den letzten Jahren die besondere Aufmerksamkeit des Kardinals gefunden hat³⁸ und in der Regensburger Vorlesung 2006 auf die im Neuen Testament sich vollziehende Begegnung des Christentums und seines trinitarisch konkretisierten Monotheismus mit dem Geist der Griechen und ihrer Wahrheitsliebe zurückgeführt wird³⁹.

Die katholische Exegese muss sich fragen lassen, welchen Rang sie der Kirchlichkeit der Schriftauslegung gibt, was wiederum davon abhängt, ob sie – mit den ihr anvertrauten Texten – die Geschichte als Raum des Offenbarungshandelns Gottes, aufgipfelnd in der Auferstehung Jesu, sehen kann. Im Maße, wie sie sich davon abwendet, verliert sie an theologischer Orientierungskraft. Diese Krise hat Joseph Ratzinger 1988 in seiner «Erasmus Lecture» analysiert.⁴⁰ Er sieht die Gefahr, die Bibel, speziell das Neue Testament, rein als Literatur zu betrachten und darin vom Leben der Kirche zu isolieren. Das geschehe letztlich dann, wenn Wort und Ereignis getrennt (zu ergänzen wäre: oder wenn sie, außer in der Person Jesu Christi selbst, identifiziert) werden. Theologisch interessant wird die Exegese hingegen dann, wenn sie «die Selbsttranszendierung der einzelnen Schriften ins Ganze hinein», d.h. aber: ihren Charakter als Offenbarungszeugnis zu erhellen versteht.⁴¹ Joseph Ratzinger legt damit den Finger auf eine Wunde, die das Konzil nur notdürftig verbunden hat, wenn *Dei Verbum* 12 die Exegeten zwar einerseits dazu ermuntert, alle Methoden der Schriftauslegung anzu-

wenden, die geeignet sind, den – in sich vielfältigen – geschichtlichen Schriftsinn zu eruieren, andererseits aber dazu anhält, nicht weniger auf die Einheit der ganzen Schrift zu achten, damit sie in demselben Geist ausgelegt werde, in dem sie geschrieben sei. Es muss kein Nachteil sein, dass die Offenbarungskonstitution das Problem zwar erkennt, aber nicht löst. Doch die (katholische) Exegese ist herausgefordert, in Weiterführung vatikanischer Hermeneutik eine Antwort zu erproben.

In seinem Geleitwort zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission «Die Interpretation der Bibel in der Kirche»⁴² deutet Joseph Ratzinger als Präfekt der Glaubenskongregation an, dass die Studie zwar kundig über die Vielfalt der Methoden informiert, aber «die Frage danach, wie denn der Sinn der Heiligen Schrift erkannt werden könne, dieser Sinn, in dem Menschenwort und Gotteswort, die Einmaligkeit historischen Geschehens und das Immerwährende des ewigen Wortes zusammengehen», eher stellt als beantwortet. Im Vorwort zur ebenso substantiellen Studie der Bibelkommission über das jüdisch-christliche Verhältnis⁴³ fragt er die Exegese, ob sie nicht, wenn sie rein historisch-kritisch agiere, bei Harnacks Abkehr vom Alten Testament lande müsse, weil sie die Unterschiede beider Testamente in aller Schärfe beobachten, nicht aber ihre Einheit erkennen könne, und ob sie in der Lage sei, unter den Bedingungen der Neuzeit ein Äquivalent zur Lehre vom geistlichen Schriftsinn zu entwerfen, um die Schriftauslegung neu unter das Vorzeichen der Wahrheitsfrage zu stellen. Darauf könnte man zwar antworten, dass die Exegese aus sich heraus den Neomarkonismus des 19. Jh. überwunden hat, weil sie die fundamentale argumentative Bedeutung der Schriftbezüge des Neuen Testaments intensiv erforscht hat, und dass sie dort, wo sie sich als Biblische Theologie ausarbeitet, der Wahrheit des Evangeliums die Ehre gibt. Aber mit dieser Apologie ist der Kern des Problems noch nicht getroffen, selbst wenn die Selbstkritik der Wissenschaft schärfer akzentuiert und das Suchende, das Fragende der Theologie, ihre Skepsis gegenüber den ganz großen Thesen, ihre Freude am Dialog mit der profanen Wissenschaft deutlicher gesehen werden.

In einem Kommentar zu Thesen der Internationalen Theologenkommission, das Verhältnis von Einheit und Vielfalt des Glaubens betreffend⁴⁴, neigt Joseph Ratzinger der Meinung Ernst Käsemanns zu, das Neue Testament, als Textsammlung für sich allein genommen, begründe eher die Vielfalt der Konfessionen als die Einheit der Kirche. Das entspricht dem Vorbehalt der Erasmus Lecture gegenüber einer Exegese, die das Neue Testament nur als Literatur – darf man ergänzen: oder nur als historische Quelle? – betrachtet. Ist dieser Vorbehalt begründet? Nicht nur in manchen Einzelfällen, sondern im Prinzip? Wäre er es, könnte die Exegese dann *als* Schriftauslegung – die mit historischen und philologischen Methoden arbeitet, auch wenn sie kanonische Schriftauslegung treibt – theologisch relevant sein?

Die Exegese ist aufgerufen, zu zeigen, dass und wie sie, wenn sie die biblischen Texte in ihrer literarischen Eigenart und ihrer historischen Referenz ernstnimmt, gerade das Gottesvolk und seine Geschichte, seine Wahrnehmung des Wortes Gottes, seinen Glauben entdeckt und in die Auslegung nicht um fremder Interessen, sondern um des Anspruchs der Texte selbst willen integriert. Es ist richtig, dass – von Jesus Christus her gesehen – «tatsächlich der Glaube jener Geist ist, aus dem die Schrift geboren wurde, und daher die einzige Türe, um in ihr Inneres einzutreten»⁴⁵ Dass es so ist, sagt die Heilige Schrift, deshalb entspricht es der Tradition der Kirche – und dass es die Heilige Schrift sagt, beseelt die ganze Theologie.

ANMERKUNGEN

¹ Kommentar zu Dei Verbum: LThK.E 13 (1967) 498-528.571-581: 577.

² Cf. J.-M. Lera, *Sacrae Paginae studium sit velut anima sacrae theologiae* (Notas sobre el origen y procedencia de este frase), in: *Miscellanea Camillias* 41 (1983) 409-422. Die Wendung war aus Handbüchern der Schrifthermeneutik bekannt; sie ist im 15. Dekret der Generalkongregation der Jesuiten XIII (1687) nachgewiesen. Lorenz Jaeger, Erzbischof von Paderborn, später Kardinal, bischöflicher Mitbegründer des «Jaeger-Stählin-Kreises», des «Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen» hat die Aufnahme der Wendung in DV angeregt.

³ Ausführliche Informationen zur bewegten Entstehungsgeschichte der Offenbarungskonstitution, die alle Sitzungsperioden durchläuft und schwere Krisen durchmacht, vgl. bei *Giuseppe Alberigo*, *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I-V, Bologna 1995-2001. Speziell zu Dei Verbum: *Jared Wicks*, *Dei Verbum Developing: Vatican II's Revelation Doctrine 1963-1964*, in: Daniel Kendall – Stephen Davis (ed.), *The Convergence of Theology*. FS Gerald O'Collins, New York 2001, 109-125. Jared Wicks SJ danke ich für die kritische Durchsicht einer älteren Fassung und zahlreiche wichtige Hinweise.

⁴ Aus meinem Leben, Stuttgart 1998, 55-58. Exegetische Gesprächspartner hat Joseph Ratzinger später gefunden: vor allem Heinrich Schlier, aber auch Beda Rigaux, Heinz Schürmann und Paul Beauchamp, nicht zu vergessen Franz Mußner.

⁵ *Joseph Ratzinger – Benedikt XVI.*, Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt, Freiburg – Basel – Wien 2005.

⁶ Enzyklika *Deus Caritas est* von Papst Benedikt XVI. an die Bischöfe, an die Priester und Diakone, an die gottgeweihten Personen und an alle Christgläubigen über die christliche Liebe, Città del Vaticano 2005. Der – im Original deutschsprachige – Text ist auch erschienen in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 171*, ed. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2006.

⁷ Deren Hermeneutik skizziert *Heinz Schürmann*, *Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung*, in: *Theologie und Glaube* 72 (1982) 330s.

⁸ Vgl. *Helmut Hoping*, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter Hünermann – Bernd Jochen Hilberath (ed.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695-831.

⁹ *Otto Hermann Pesch*, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse*, Würzburg 2001 (1993), 271-290.

¹⁰ *Peter Stuhlmacher* (*Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* [NTD.E 6], Göttingen ²1986, 26s.) beobachtet allerdings die Spannungen in DV 12 und fragt zu Recht nach dem Verhältnis von Exegese, Dogmatik und Lehramt in der Schriftauslegung. *Gunter Wenz* (*Offen-*

barung. Studium Systematische Theologie II, Göttingen 2005, 36s.) analysiert treffend die Spannungen zwischen der Weite des ersten und der partiellen Enge des zweiten Kapitels von Dei Verbum. Zur einer katholisch ökumenischen Lektüre cf. *Angelo Maffei*, La parola di Dio e la Chiesa. Il significato ecumenico della costituzione Dei Verbum: *Teologia* 31 (2006) 173-213.

¹¹ Reiches Material bietet *Norbert Trippen*, Joseph Kardinal Frings, vol. II (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B104), Paderborn 2005, bes. 210-511.

¹² *Ib* 314.

¹³ *Karl Rahner – Joseph Ratzinger*, De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta (1962), in: Elmar Klinger – Klaus Wittstadt (ed.), Glaube im Prozess. Christsein nach dem II. Vatikanum. FS Karl Rahner, Freiburg – Basel – Wien 1984, 33-50.

¹⁴ Cf. *Jared Wicks*, Pieter Smulders and Dei Verbum, in: *Gregorianum* 82 (2001) 241-297. 559-593; 83 (2002) 225-267; 85 (2004) 242-277; 86 (2005) 92-134.

¹⁵ LThK.E 13, 106.

¹⁶ Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959. Das Vorwort zur Neuauflage (St. Ottilien 1992) schlägt den Bogen bis zur Auseinandersetzung mit einigen Befreiungstheologen; vgl. dazu auch: *Joseph Ratzinger*, Politik und Erlösung. Zum Verhältnis von Glaube, Rationalität und Irrationalem in der sogenannten Theologie der Befreiung (Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Vorträge G 279), Opladen 1986.

¹⁷ Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982.

¹⁸ Auf Christus schauen. Die Gestalt Christi im Spiegel der Versuchungsgeschichte. Vorüberlegungen über den bleibenden Sinn des Jubiläumjahres 2000 (1997), in: id., Unterwegs zu Jesus Christus, Augsburg 2003, 81s.

¹⁹ Dazu weiterführende Überlegungen und Konkretionen bei *Michael Böhnke*, Recht der Wahrheit – Recht der Freiheit. Überlegungen zur dogmatischen Begründung des personalen Rechts auf Glaubensfreiheit, in: id. et al. (ed.), Freiheit Gottes und der Menschen. FS Thomas Pröpper, Regensburg 2006, 503-526.

²⁰ *Joseph Ratzinger* bleibt seiner Kritik an der neuscholastischen Kennzeichnung der Bibel als Offenbarungsquelle treu und bezieht sie auch auf die Reduktion der Bibel als historische Quelle in Teilen der Exegese: Offenbarung – Schrift – Überlieferung, in: *TrThZ* 67 (1958) 13-27; Glaubensvermittlung und Glaubensquellen, in: id., Die Krise der Katechese und ihre Überwindung. Rede in Frankreich, Einsiedeln 1983, 13-39; wieder abgedruckt in: *Vom Wiederauffinden der Mitte*. Grundorientierungen, Freiburg – Basel – Wien 1998, 88-101.

²¹ LThK.E 13, 515.

²² *Op. cit.* 507.

²³ *Op. cit.* 521-524.

²⁴ *Op. cit.* 525.

²⁵ Die Heilige Schrift und die Tradition (QD 18), Freiburg – Basel – Wien 1962; *id.*, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nichtgeschriebenen Traditionen, in: *Michael Schmaus* (ed.), Die mündliche Überlieferung, München 1957, 123-206.

²⁶ LThK. E 13, 527s.

²⁷ Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, wieder abgedruckt in: *Wort Gottes* (n. 5) 37-81. Das Zitat findet sich auf p. 53. Bekräftigt hat er diese Sicht, die von der Forschung mehrheitlich nicht geteilt wird, aber biblisch besser begründet und ökumenisch aussichtsreicher ist, in: *Aus meinem Leben* (n. 4) 106-129.

²⁸ *Wort Gottes* (n. 5) 54.

²⁹ Zugespitzt formuliert *Joseph Ratzinger* in seinen Memoiren (*Aus meinem Leben* [n. 4] 59): «Das Neue Testament ist nichts anderes als eine von der Geschichte Jesu her gefundene bzw. in ihr selbst enthaltene Deutung von «Gesetzen, Propheten und Schriften» ...». Ihrem Selbstzeugnis zufolge sind neutestamentlichen Schriften aber in erster Linie Zeugnisse Jesu Christi im Lichte der (alttestamentlichen) Schrift.

³⁰ LThK. E 13, 573.

³¹ *Op. cit.* 572.

³² *Ib.*

³³ Wort Gottes (n. 5) 56.

³⁴ Op. cit. 61.

³⁵ Ib.

³⁶ Einige kritische Fragen, wie weit dies bereits umgesetzt ist, habe ich gestellt in: Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, in: Theologie und Philosophie 80 (2005) 490-516; *italienische Version*: Teologia biblica e teologia sistematica. Presupposti e prospettive di un dialogo, in: Teologia 30 (2005) 257-282

³⁷ Intensiv geschieht dies in Ratzingers frühem Meisterwerk: Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis, München 1968.

³⁸ Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen, Freiburg – Basel – Wien 2003; diesem Thema ist auch der 2004 geführte Dialog mit Jürgen Habermas gewidmet: Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion, ed. Florian Schuller, Freiburg – Basel – Wien 2006 (!2004).

³⁹ Benedikt XVI., Glaube und Vernunft. Die Regensburger Vorlesung. Vollständige Ausgabe. Kommentiert von Gesine Schwan, Adel-Theodore Khoury, Karl Kardinal Lehmann, Freiburg – Basel – Wien 2006.

⁴⁰ Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: id. (ed.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg – Basel – Wien 1998, 15-44; wieder abgedruckt in: Wort Gottes (n. 5) 83-116.

⁴¹ Ib. 112s.

⁴² Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApSt 115), Bonn 1993. Das folgende Zitat steht auf p. 25.

⁴³ Päpstliche Bibelkommission, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel (VApSt 152), Bonn 2001.

⁴⁴ Kommentar zu These I-VIII. X-XII, in: Internationale Theologenkommission, Die Einheit des Glaubens und der theologische Pluralismus (Sammlung Horizonte N.F. 7), Einsiedeln 1973, 17-51.61-67; wieder abgedruckt in: Vom Wiederauffinden der Mitte (n. 20) 158-173, esp. 160s.

⁴⁵ So endet «Schriftauslegung im Widerstreit», in: Wort Gottes (n. 5) 116.