

Exegese und Dogmatik

KARL RAHNER SJ

Was in diesem Aufsatz gesagt werden soll, bezieht sich nicht nur und nicht in erster Linie auf die akademische Frage nach dem Verhältnis der beiden Wissenschaften: Exegese (und Biblische Theologie) und Dogmatik. Dieser Aufsatz ist vielmehr aus dem Eindruck entstanden, daß innerhalb der katholischen Theologie eine gewisse Entfremdung zwischen den Vertretern dieser beiden Disziplinen obwaltet. Es will uns scheinen, daß nicht ganz wenige Vertreter der beiden Arbeitsgebiete der katholischen Theologie einander mit einem gewissen Mißtrauen, ja mit Gereiztheit betrachten. Die Dogmatiker scheinen da und dort den Eindruck zu haben, als kümmernten sich die Exegeten herzlich wenig um jene Theologie, an die sich der Dogmatiker gebunden weiß und die auch über jene Fragen Aussagen macht, die den Gegenstand der Exegese (im weitesten Sinn des Wortes) bilden. Die Exegeten ihrerseits scheinen da und dort der Meinung zu sein, daß die Dogmatiker ihnen Bindungen auferlegen wollen, die von der Sache her nicht gerechtfertigt sind, weil die Dogmatiker von den Fortschritten, die die katholische Exegese in den letzten Jahrzehnten erzielt hat, nicht genügend Notiz nehmen.

Es besteht hier nicht die Absicht, diese angedeutete Spannung näher zu schildern oder dokumentarisch zu belegen. Sie ist ja nicht eine Sache, die sich schon sehr deutlich in Büchern und anderen gedruckten Erzeugnissen niedergeschlagen hat. Die Spannung äußert sich bisher mehr in Gesprächen, Vorträgen, Vorlesungen — bis zum klerikalen Tratsch, den es natürlich auch gibt. Wollte man diesen Dingen nachgehen, verlöre man sich nur im Gestrüpp persönlicher Reibungen, Empfindlichkeiten und Polemiken. Dies hat keinen Sinn und bringt keinen Nutzen.

Ist aber die vermutete Spannung doch auch nicht ein bloßes Gespenst einer verängstigten Phantasie und soll der Wissenschaft und der Kirche daraus nicht allmählich ein ernsthafter Schaden erwachsen, dann wird es geraten sein, über das Verhältnis zwischen Dogmatik und Exegese ein paar grundsätzliche Erwägungen anzustellen: nüchtern, aber auch in aller Offenheit. Denn durch Vertuschung werden diese Dinge nicht besser und nicht aus der Welt geschafft.

Wenn jedoch jemand durch diese Ausführungen wider die Absicht des Verfassers und wider die objektiven Verhältnisse den Eindruck bekommen

sollte, es herrschten in der deutschen katholischen Theologie schlimme Zustände sachlicher oder persönlicher Art oder der Verfasser trete so etwas wie eine Flucht in die Öffentlichkeit an, dann könnte auch ein solches Mißverständnis noch kein Grund sein, diese Überlegungen zu unterlassen. Auch richtige und wichtige Ausführungen können mißverstanden werden.

Wir sprechen auch nicht, weder direkt noch indirekt, zu dem beschämenden und für die Würde und das Ansehen der katholischen Wissenschaft so abträglichen Artikel von A. Romeo gegen die Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts¹. Insofern sich dieser Aufsatz in unwürdigen Verdächtigungen auch gerade gegen deutsche Exegeten ergeht, gegen die „brume nordiche“ (dicken Nebel aus dem Norden), womit liebenswürdigerweise die deutsche katholische Exegese gemeint ist und auch deutsche katholische Exegeten darin ausdrücklich apostrophiert sind, soll hier im Vorübergehen nur das eine gesagt werden: die deutsche katholische Exegese empfindet es mit Recht als eine häßliche Verunglimpfung ihrer ehrlichen und kirchlichen Arbeit und Gesinnung, wenn sie der Häresie und der unkirchlichen Gesinnung verdächtigt wird. Man kann auch einige hundert Kilometer von Rom entfernt gut katholisch sein. Wir möchten meinen, daß auch die katholischen Dogmatiker und Bischöfe solche unqualifizierten Pauschalverdächtigungen, solidarisch mit den deutschen Exegeten, entschieden und eindeutig ablehnen. Aber über dieses etwas beschämende Kapitel wollen wir, wie gesagt, nicht reden.

Wenn wir nüchtern und unpolemisch Schwierigkeiten vom Grundsätzlichen her besprechen, dann ist dies kein Beweis dafür, daß in der katholischen Exegese eine alarmierende Situation herrsche oder daß diejenigen, die nach dem kirchlichen Bannstrahl rufen, am Ende doch recht hätten. Umgekehrt bedeutet dies freilich auch nicht, daß man so tun solle, als gäbe es überhaupt keine Fragen und Schwierigkeiten.

Merkwürdigerweise ist es heute aber so, daß die „subkutanen“ Probleme, die den Anstoß dieser Überlegungen bilden, eher auf dem Gebiet des Neuen Testaments liegen als auf dem des Alten. Vor dreißig Jahren war es noch umgekehrt. Unsere Überlegungen denken also vor allem an die Fragen, die zwischen Exegeten und Dogmatikern hinsichtlich des Neuen Testaments ausdrücklicher und offener besprochen werden sollten. Wenn manches, was gesagt wird, vielleicht den Eindruck der Rede eines Besserwissers und des Schiedsrichters durch eigene Ernennung macht, dann möge der geneigte Leser fragen, ob man diesen Eindruck anders hätte vermeiden können als dadurch, daß man das heiße Eisen unangefast läßt. Ist er der Meinung, daß

¹ A. Romeo, L'Enciclica „Divino afflante Spiritu“ e le „opiniones novae“, in: *Divinitas* 4 (1960) 387—456 (vgl. *Herder-Korrespondenz* 15 [1961] 287); Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R. D. A. Romeo, in: *Verbum Domini* 39 (1961) 1—17; J.-M. Le Blond, L'Eglise et l'Histoire, in: *Etudes* 309 (1961) 84ff.; vgl. auch L. Alonso-Schökel, Argument d'écriture et théologie biblique dans l'enseignement théologique, in: *Nouvelle Revue Théologique* 81 (1959) 337; ders., Probleme der biblischen Forschung in Vergangenheit und Gegenwart (*Welt und Bibel*), Düsseldorf 1961.

dies eine noch schlechtere Methode sei, dann möge er seine unangenehmen Eindrücke als unvermeidliche Randerscheinung einer doch notwendigen Sache in Kauf nehmen.

Wenn wir nach allen Seiten unsere Meinung ohne Angst und in voller Freiheit sagen, dann nehmen wir, so will uns scheinen, nichts anderes in Anspruch als das Recht des Kindes im Haus des Vaters, das nicht fürchten muß, seine bescheidene und ehrerbietige Meinung gegenüber den Eltern zu sagen; nichts als das Recht, das mit der Notwendigkeit einer öffentlichen Meinung in der Kirche gegeben ist, deren Fehlen der Kirche zum großen Schaden für Hirt und Herde gereichte, wie Pius XII. ausdrücklich erklärt hat².

Die Einteilung dieser Überlegungen ist einfach: wir denken zuerst an die Exegeten, dann an die Dogmatiker und fügen schließlich noch einige zusätzliche Erwägungen an.

AN DIE EXEGETEN: EIN WORT DES DOGMATIKERS

Liebe Brüder und verehrte Herren Kollegen: erlaubt mir, daß ich der Meinung bin: ihr Exegeten nehmt nicht immer genügend Rücksicht auf uns Dogmatiker und unsere Dogmatik. Wenn ich ein wenig in Pauschalurteilen rede, so nehmt mir das nicht übel. Wer sachlich nicht betroffen ist, braucht sich auch hier nicht betroffen zu fühlen.

Aber es will mir eben doch scheinen: ihr Exegeten vergeßt manchmal, daß ihr katholische Theologen seid. Natürlich wollt ihr das sein, natürlich seid ihr es. Natürlich habe ich nicht die leiseste Absicht, den ungerechten Verdacht zu äußern, ihr kenntet nicht die katholischen Prinzipien über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik, von Glaube und Forschung, von Wissenschaft und kirchlichem Lehramt, oder ihr wolltet sie nicht beachten. Aber ihr seid Menschen und Sünder wie alle andern Menschen (und sogar die Dogmatiker). Darum kann es euch im Alltag eurer Wissenschaft eben doch passieren, daß ihr diese Grundsätze nicht genügend beachtet. So ist es manchmal. Ihr könnt vergessen (nicht leugnen und nicht prinzipiell ausschließen), daß ihr ein Fach betreibt, das ein inneres Moment der katholischen Theologie als solcher ist, also all jene Prinzipien zu beachten hat, die der katholischen Theologie nun einmal eigen sind.

Darum ist die katholische Exegese eine Glaubenswissenschaft, nicht nur Philologie und Religionswissenschaft; sie steht in einem positiven Verhältnis zum Glauben der Kirche und zum kirchlichen Lehramt. Dessen Lehre und Weisung bedeuten für die katholische Exegese nicht nur eine *norma negativa*, eine Grenze, die man nicht überschreiten darf, will man katholisch bleiben. Sie sind vielmehr noch ein inneres positives Forschungsprinzip der exegetischen Arbeit selbst, sosehr deutlich bleiben muß (wir werden

² Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen katholischen Pressekongresses am 17. Februar 1950, *AAS* 42 (1950) 251ff.; vgl. *Utz-Groner, Soziale Summe Pius' XII.* 2151/2152.

darüber im Wort an die Dogmatiker zu reden haben), was in der exegetischen Arbeit und in der biblischen Theologie Ergebnis der philologischen und historischen Methode als solcher ist und was nicht; so wenig hier genauer gesagt werden kann, was es konkret bedeutet, wenn wir sagen, die Exegese sei eine eigentlich theologische Wissenschaft samt all dem, was daraus folgt.

Aber in ein paar äußeren Indizien läßt sich das doch sehr leicht greifen, ebenso wie die Tatsache, daß das Bewußtsein davon bei euch nicht immer genügend lebendig ist: ich habe den Eindruck, daß ihr oft munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers eure Arbeit tut und, wenn dann Schwierigkeiten, Probleme für die dogmatische Theologie oder für das Glaubensbewußtsein eurer jungen Theologen oder bei den Laien auftauchen, erklärt: das geht „uns“ nichts an, das ist Sache der Dogmatiker, mögen diese sehen, wie sie damit fertig werden. Nein, liebe Brüder: die Dogmatiker dürfen durch euch ruhig Arbeit bekommen, und sie sollten darüber nicht böse werden. Aber die wirkliche, echte Verträglichkeit eurer Ergebnisse mit dem katholischen Dogma und (grundsätzlich wenigstens) auch mit der nichtdefinierten kirchenamtlichen Lehre ohne Gewaltsamkeit und in aller Ehrlichkeit aufzuweisen, bzw. diese Übereinstimmung herzustellen, das ist eure ureigenste Aufgabe. Denn ihr seid katholische Theologen. Und ihr habt genau dieselbe Verantwortung gegenüber der Lehre der Kirche und dem Glauben des einfachen Gläubigen wie der Dogmatiker. Nehmt es mir nicht übel: man kann manchmal den Eindruck gewinnen, daß ihr euch dieser Verantwortung nicht immer genügend bewußt seid, daß ihr beinahe so etwas wie eine gelinde Schadenfreude empfindet, wenn ihr uns Dogmatikern echte oder vermeintliche Schwierigkeiten machen könnt. Man hat manchmal den Eindruck, ihr empfindet es als den Gipfel und Ausweis der Echtheit und Wissenschaftlichkeit eurer Wissenschaft, wenn ihr Schwierigkeiten entdecken könnt.

Ihr sollt kritisch sein, unerbittlich kritisch. Ihr sollt keine unehrlichen Versöhnungen arrangieren zwischen den Ergebnissen der Wissenschaft und der kirchlichen Lehre. Ihr könnt auch ruhig, wo es notwendig ist, ein Problem anmelden und ehrlich aussprechen, auch wenn ihr eine klare Lösung positiver Art des Ausgleichs zwischen kirchenamtlicher Lehre (oder dem, was man als solche ansieht) und den wirklichen oder vermeintlichen Ergebnissen eurer Wissenschaft nicht schon seht, trotz eures besten Willens noch nicht seht. Aber ihr sollt es erst dann als den wahren Gipfel eurer Wissenschaft betrachten, wenn ihr eure ganze Aufgabe erfüllt habt. Und zu dieser gehört (als Teil eurer exegetisch-katholischen Aufgabe) der Aufweis der Harmonie zwischen euren Ergebnissen und der kirchlichen Lehre, der Aufweis, wie diese Ergebnisse von sich aus in die kirchliche Lehre als deren genuinen Ausdruck hinüberweisen. So etwas braucht natürlich nicht jeder Exeget jedesmal zu tun (ohne Arbeitsteilung und Teilarbeit kommt heute niemand mehr aus), aber daß so etwas grundsätzlich zur Aufgabe des Exege-

ten gehört, das sollte manchmal bei euch etwas deutlicher sein, als es mir zu sein scheint.

Wie ist es denn? Wenn ihr diese Arbeit des Brückenschlags zwischen Exegese und Dogmatik einfach bequem uns überlaßt und wir arme Dogmatiker sie auf uns nehmen wollen (und dann uns eben auch auf Exegese einlassen müssen, weil eine Brücke es mit zwei Ufern zu tun hat), dann seid ihr — seid ehrlich! — doch wieder die ersten, die schreien, wir Dogmatiker verstünden nichts von Exegese und trieben sehr stümperhaft und billig Exegese, von der wir lieber die Finger lassen sollten. Wer soll denn dann diese Aufgabe, die unerläßlich ist, ausführen? Ihr macht da manchmal einen seltsamen Eindruck: auf der einen Seite beklagt ihr, daß man die Schrift zu wenig achte, zu viel Schultheologie treibe und zu wenig biblische Theologie. Wenn es aber dann geboten wäre zu zeigen, wie und wo in der Schrift die Lehre der Kirche ihren Ausdruck oder wenigstens ihr letztes Fundament finde, dann fangt ihr an, euch zu entschuldigen und zu erklären, ihr könntet für diese Kirchenlehre (z. B. für bestimmte Sakramente, für gewisse mariologische Dogmen usw.) in der Schrift bei bestem Willen nichts als Anhaltspunkt finden. Das sei eben etwas, was die Tradition und das Lehramt allein zu verantworten hätten. Seid ihr so nicht oft selbst daran schuld, daß manche Theologen nach eurem Eindruck das Blaue vom Himmel herunterspekulieren, wenn ihr für Wahrheiten, die auch zu eurem katholischen Glauben gehören, auf jede biblische Fundierung plötzlich verzichtet? Woher soll denn die Tradition solche Wahrheiten haben? Ihr seid doch als Historiker gerade die, die am wenigsten an unterirdische Kanäle in der Tradition glaubten, wenn etwas in den ersten Jahrhunderten im öffentlichen Glaubensbewußtsein der Kirche nach eurem Urteil als weder explizit noch implizit enthalten nachgewiesen werden könnte. Das Lehramt aber ist der Träger einer Glaubenswahrheit, der Träger einer möglichen Explikation, nicht aber eine materielle Quelle einer Offenbarungswahrheit. Mit anderen Worten: wenn ein durch das spätere Lehramt als geoffenbart erklärter Satz in den ersten Jahrhunderten von den Kirchenvätern in den uns noch zugänglichen Schriften nicht explizit gelehrt wird und es historisch klagemacht werden kann, daß er damals auch nicht „mündlich“ explizit vorgetragen worden ist (weil sonst sein Fehlen in der überlieferten Literatur nicht erklärlich ist), dann muß der betreffende Satz implizit in der Lehre der Schrift enthalten sein. Und dann ist es auch Aufgabe der Exegeten, ihren Beitrag biblischer Theologie zu bieten, daß der Dogmatiker auf eine exegetisch einwandfreie Weise zeigen kann, daß und wie der betreffende Satz in der Lehre der Schrift implizit enthalten ist. Habt ihr also nicht die Pflicht, Aufgaben, die eure selbst sind, wahrzunehmen und sie nicht zu schnell auf andere abzuschieben? Verschanzt ihr euch nicht zu schnell an manchen Stellen hinter der Erklärung, dem Exegeten obliege es nur, den unmittelbaren Wortsinn der Schrift festzustellen und alles, was darüber hinausgehe, sei nicht mehr seines Metiers?

Und noch etwas: nehmt es mir nicht übel, ich habe manchmal den Eindruck, ihr scheut euch, eure exegetischen Prinzipien als solche (diejenigen nämlich, die nicht nur rein dogmatischer Art sind, sondern in ihrer Konkretetheit aus der exegetischen Arbeit selbst erwachsen) einmal grundsätzlich darzulegen und mit den kirchenamtlichen Prinzipien als übereinstimmend nachzuweisen. Ich weiß: das ist nicht leicht. Man muß unter Umständen auch nüchtern bei einer solchen Arbeit sagen, daß einem diese oder jene Erklärung der Bibelkommission aus den Anfängen des 20. Jahrhunderts entweder als überholt oder als nur unter bestimmten Nuancierungen noch geltend erscheint. Aber ihr müßt den Mut zu solcher „gefährlicher“ Arbeit haben. Denn sie muß getan werden. Nur ihr könnt sie tun, da ihr uns „Systematikern“ und Dogmatikern ja doch nicht die genaue Kenntnis der exegetischen Einzelprobleme zutraut, ohne die solche Prinzipien zu allgemein, zu vieldeutig, zu ungenau, zu wenig praktisch handhabbar bleiben. Ihr habt solche Prinzipien. Aber ihr versenkt sie in die Einzelexegese. Der exegetische Laie aber, der auch der Dogmatiker ist, fragt sich dann verwundert bei eurer Einzelexegese und ihren Ergebnissen, wie dies und das zur Irrtumslosigkeit der Schrift passe, zu lehramtlichen Kanones über den Sinn bestimmter Schriftstellen, wie das *genus historicum* einer Schrift noch gewahrt sei, wie es denn nun mit der Pseudonymität einer Schrift bestellt sei, ob man so etwas grundsätzlich auch im Neuen Testament als möglich annehmen könne, wie man zurechtkomme mit Dekreten der Bibelkommission usw.

Ich fange an unhöflich zu werden. Aber erlaubt mir noch eine etwas boshafte Bemerkung (weil ich gern zugebe, daß man sie umgekehrt auch gegenüber den Dogmatikern machen kann): wenn ihr manchmal doch noch genauer die Schultheologie kenntet und diese nicht manchmal bei dem einen oder anderen Vertreter eurer großartigen und heiligen Wissenschaft auf das Niveau einer halb vergessenen Wissenschaft herabgesunken wäre, die man schon lange nicht mehr betreibt, dann hättet ihr es in der Exegese manchmal sogar leichter und nicht schwerer. Mir will z. B. scheinen, daß die Exegeten über die biblische Lehre vom Verdienst einerseits und der reinen Gnadenhaftigkeit der Seligkeit andererseits noch deutlicher und ausgeglichener sprechen könnten, wenn sie die scholastische Lehre vom Verhältnis von Freiheit und Gnade bis in ihre letzte Radikalität noch deutlicher gegenwärtig hätten. In solcher scholastischer Lehre ist eben in anderer Begrifflichkeit auch biblische Theologie getrieben worden. Wenn man nicht von einer Dreifaltigkeitslehre aus dächte (man verzeihe mir dieses Beispiel, das auf eine exegetisch hervorragende Arbeit nur eben anspielen will³), die vermutlich doch sehr primitiv ist, bräuchte man nicht zu behaupten, man könne bei Paulus keine wirkliche Trinitätslehre finden. (Wo übrigens soll man sie dann im Neuen Testament finden, wenn man sie nicht einmal bei

³ Ingo Hermann, *Kyrios und Pneuma*, München 1961.

Paulus finden kann? Vermutlich immer bei jener Schrift, die man gerade nicht in Arbeit hat.) Wenn man sich deutlich vergegenwärtigte, was die scholastische Theologie über den bloß relativen Unterschied der drei Personen, über diesen fast nicht mehr greifbaren Unterschied lehrt, könnte man so viel Unterschied auch bei Paulus finden (in anderen Worten natürlich), weil auch bei ihm Kyrios und Pneuma nicht einfach zwei Worte für haargenau dieselbe absolut unterschiedslose Sache sind.

Man kann als katholischer Theologe unter Umständen seine Bedenken gegen nichtdefinitorische Lehräußerungen des kirchlichen Lehramtes haben. Man soll das dann aber ausdrücklich sagen und begründen. Man soll sich hingegen das Problem nicht dadurch vom Hals schaffen, daß man — stillschweigend zur Tagesordnung übergeht. Vielfach werden die scheinbaren Widersprüche größerer oder kleinerer Art, die so nebenbei in der exegetischen Arbeit gegenüber Äußerungen des kirchlichen Lehramtes aufzutreten scheinen, oft in Wirklichkeit nur terminologischer Art sein, was auch bei ganz unvermuteten Gelegenheiten geschehen kann, wo es sich auf den ersten Blick um eine höchst gefährliche Sache handelt. Aber dann soll sich eben auch der Exeget bemühen, die Sprechweise des kirchlichen Lehramtes vor Augen zu haben und zu erklären, warum zwischen diesen Erklärungen und seinen Ergebnissen sachlich keine Differenz besteht. Was z. B. ein „Irrtum“ und was keiner ist, das ist schon hinsichtlich des formalen Sinnes eines solchen Begriffs gar nicht so leicht zu sagen, wie es aussieht und man es für gewöhnlich voraussetzt. Der Exeget kann daher vielleicht mit einem „Irrtum“, den er irgendwo im Neuen Testament annimmt, etwas meinen, was, anders ausgedrückt, ein richtiger und unleugbar wahrer Sachverhalt ist, den auch kein Dogmatiker leugnen muß und leugnen wird, so wenig wie jene päpstlichen Enzykliken, die jeden Irrtum in der Schrift ausschließen. Mit einer solchen Qualifikation meint z. B. der Exeget die Tatsache, daß ein bestimmter Satz in der Schrift, z. B. daß Abiathar (Mk 2, 26) Hoherpriester war, als David die Schaubrote aß, ein Irrtum ist, wenn der Satz aus dem genus litterarium der Schrift, in das er dort eingebettet ist, und aus dem Bezugssystem, von dem aus er gesprochen wird, herausgenommen und für sich allein gelesen wird, was zu tun durchaus Recht des Exegeten ist.

Keine wahre Erkenntnis, auch wenn sie zunächst ernüchternd ist und Schwierigkeiten macht, die überwunden werden müssen, ist wirklich ein „Abbau“. Aber es ist doch auch gut, wenn die Nichtfachleute merken, daß ihr aufbaut und nicht nur abbaut, daß ihr die Erkenntnis des Lebens Christi fördert und nicht nur nachweist, daß man vieles, historisch gesehen, nicht so genau weiß, wie man bisher meinte. Wenn man deutlich sieht, daß ihr nicht nur gerade die dogmatisch unaufgebbaren Daten des Lebens, des Selbstbewußtseins und des Sendungsbewußtseins Jesu, die für den Dogmatiker in der Christologie und Soteriologie unerläßlich sind, noch stehen laßt, sondern sie ins hellere Licht rückt und verteidigt, und zwar auch mit den

Methoden der historischen Erkenntnis, dann werden die Dogmatiker leichter verstehen, daß ihr recht habt, wenn ihr nicht jedes Wort Jesu, wie es auch bei den Synoptikern steht, als eine Art „Bandaufnahme“ oder Stenogramm aus dem Mund des historischen Jesu selbst auffaßt, sondern damit rechnet (und nicht nur allgemein und theoretisch), daß in der Überlieferung der Worte Jesu schon die theologische Deutung der apostolischen Zeit mit am Werk ist, solche Worte in ihrem Sinn präzisiert, sie schon an bestimmte Umstände der Gemeinde anpaßt.

Ich weiß, ihr seid das alles schon längst gewohnt, für euch liegt darin überhaupt kein Problem mehr. Aber so sind eben doch nicht alle. Ihr müßt auch auf die „Schwachen im Glauben“, auf die Langsamen im Verständnis Rücksicht nehmen. Ihr müßt euch Mühe geben, auch diesen verständlich zu machen, daß ihr aufbaut und nicht abbaut. Ihr müßt eure jungen Theologen so belehren, daß sie selbst keinen Schaden leiden an ihrem Glauben und daß sie als Kapläne nicht meinen, ihre Hauptaufgabe sei es, von der Kanzel exegetische Probleme zu verkündigen, die sie selbst vielleicht nur halb verstanden haben, vergrößern und einem dafür noch weniger bereiten Publikum zu seiner Verwunderung und seinem Ärgernis verkünden.

Es würde auch nicht schaden, wenn ihr vielleicht genauer als bisher da und dort darüber nachdachtet, welche apriorischen Prinzipien dogmatischer und fundamental-theologischer Art (diese natürlich sehr vorsichtig und genau interpretiert und gefaßt und schon im Blick auf die Probleme eurer eigenen Exegese in ihrer Tragweite und verpflichtenden Kraft nuanciert) auch ihr in dieser Leben-Jesu-Forschung beachten müßt, damit der Jesus der Evangelienforschung mit dem Christus des Glaubens auch einen historisch noch nachweisbaren Zusammenhang hat. Ihr braucht keine chalcedonische Christologie in der Exegese als solcher zu treiben, aber das, was der historische Jesus von sich selbst gesagt hat, muß (mindestens zusammengehalten mit der Ostererfahrung) der Sache nach eben doch das sein, was die dogmatische Christologie von Jesus weiß. Es ist durchaus erlaubt, auch das *genus litterarium* synoptischer und johanneischer Wundererzählungen noch genauer zu bestimmen und die allgemeine Aussage, vor allem angewandt auf einzelne Erzählungen, es handle sich um historische Berichte, noch zu undifferenziert zu finden. Es wäre aber vielleicht auch für euch nützlich und unter Umständen befreiend, theoretisch genauer zu überlegen, was ein Wunder an sich überhaupt sein will hinsichtlich seiner Tatsächlichkeit und Erkennbarkeit. Auch ihr sollt nicht den Anschein erwecken, als ob ihr der Meinung wäret, man könne aus den Evangelien nicht historisch erkennen, daß Jesus solche Wunder (und vor allem das der Auferstehung) gewirkt hat, die auch heute noch zur Legitimierung seiner Sendung von Bedeutung sind. Wenn ihr etwas von den dogmatischen Prinzipien der Fundamentaltheologie versteht (und das ist doch anzunehmen), dann werdet ihr es euren Hörern deutlich werden lassen, daß die Auferstehung Jesu nicht nur Gegenstand, sondern auch Grund des Glaubens an den Herrn ist. Nie-

mand wird es euch als eine schlimme Grenzüberschreitung vorhalten, wenn ihr selbst euren Hörern erklärt, warum und wie beides gleichzeitig möglich und richtig ist.

Ein Letztes: es ist eine ungerechte und sowohl euch wie die evangelischen Theologen kränkende Methode, euch vorzuwerfen, ihr habt dieses oder jenes aus der evangelischen Exegese übernommen. Denn was beweist so etwas, wenn die Feststellung richtig ist? Gar nichts. Die evangelische Exegese kann nämlich — man sollte das eigentlich gar nicht zu betonen brauchen — durchaus richtige Ergebnisse haben. Es ist also nur richtig, sie zu übernehmen, wenn es so ist. Und wenn sie falsch sind und nicht annehmbar? Dann verwerfe man sie mit Angabe der sachlichen Gründe ihrer Falschheit, nicht mit dem Verdikt, das sei evangelische Theologie. Aber auch wenn das wahr ist, solltet ihr dann doch nicht manchmal den Eindruck vermeiden, als sei bei euch eine evangelische These schon darum wahrscheinlicher, weil sie auf dem Boden der evangelischen Exegese und nicht ursprünglich auf dem der katholischen gewachsen ist? Und solltet ihr nicht auch bedenken, daß die evangelische Theologie oft mit einem philosophischen Apriori, nicht einer sachgerechten, aus der Exegese selbst erwachsenen Methode an die Schrift herangeht?

AN DIE DOGMATIKER: EIN WORT DES KOLLEGEN

Ich will niemand zu nahe treten, ich muß allgemein reden, wo nur die Rede an die sehr verschiedenen einzelnen sachgemäß sein könnte. Ich halte also eine Ansprache an mich selbst. Jeder der hochgeschätzten Kollegen aus der Dogmatik soll sich nur soviel daraus gesagt sein lassen, als ihm gerechterweise gelten kann. Wo dies nicht der Fall ist, habe er Mitleid mit mir, der ich mich selbst belehre. Also: Lieber Freund, sei ehrlich: Du verstehst von Exegese weniger, als wünschenswert wäre. Du machst als Dogmatiker mit Recht den Anspruch, eigenen Rechtes Exegese und biblische Theologie treiben zu dürfen und nicht bloß die Ergebnisse der Fachexegeten zu übernehmen, weil es deine Aufgabe als Dogmatiker selbst ist, mit allen Mitteln auf das Wort Gottes zu hören, wo immer es ergeht, und es nirgends besser gefunden werden kann als in der Heiligen Schrift. Aber dann mußt du Exegese treiben, wie man es heute tun muß, nicht wie man dies in den guten alten Zeiten getan hat. Ober besser: nicht nur so. Deine Exegese in der Dogmatik muß auch für den Fachexegeten überzeugend sein. Auch wenn er dir das Recht zugestehen muß, Fragen an die Schrift zu stellen, die ihm selbst nicht ohne weiteres naheliegen, auch wenn du ruhig mit der Möglichkeit rechnen darfst, daß dieser und jener bestimmte Exeget im einzelnen dir nicht zustimmt und seine Ablehnung im Namen der Exegese (anstatt seiner Exegese) vorträgt. Aber wenn du bei den Exegeten mitreden willst, dann mußt du ihr Handwerkszeug wirklich zu handhaben verstehen, dann mußt du das Gewicht ihrer Überlegungen, ihrer Probleme wirklich gespürt haben. Sonst

geschieht es dir, daß du dich mit einer zu einfachen Unterscheidung über seine Fragen erhebst. (Der Hinweis auf die „scientia non communicabilis“ bei Jesu Erklärung über das „Nichtwissen“ des Menschensohnes vom Letzten Gericht (Mk 13, 32) ist eine solche.) Und wenn du ehrlich bist, hast du für Texte wie Mk 9, 1 (Einige von denen, die hier stehen, werden den Tod nicht kosten, bis sie das Reich Gottes kommen sehen mit Macht) und Mt 10, 32 (Ihr werdet noch nicht fertig sein mit den Städten Israels, bis der Menschensohn kommt) gar keine Erklärung und mußt froh sein, wenn die Exegeten eine finden, auch wenn sie dir vielleicht zu kühn zu sein scheint. Und vergiß nicht: bei dir taucht eine solche Frage sehr spät und ganz am Rand deines „Systems“ und deines Bewußtseins auf und kann darum nicht das Gewicht haben, das sie beim Exegeten hat, für den sie sehr früh und darum mit einer ganz anderen geistig organisatorischen Kraft für sein Bewußtsein auftritt.

Hab Geduld mit dem Exegeten! Es ist heute unendlich schwierig bei der Unübersehbarkeit einer heutigen Wissenschaft und der Kompliziertheit ihrer Methoden von einer anderen Wissenschaft noch so viel zu verstehen, daß man mitreden kann. Oft meint man nur, etwas davon zu verstehen. Man müßte aber jahrzehntelang darin gearbeitet haben. Man müßte nicht in einer kurzen „obiectio“ eines scholastischen Schulbuchs von der Frage und dem Einwand des Exegeten Kenntnis genommen haben, sondern in seinen langen, genau studierten Monographien. Wieviel Dogmatiker können das heute noch? Rein zeitlich und den physischen Kräften nach wird das fast schon unmöglich sein. Also sei wenigstens vorsichtig. Zitiere nicht nur eine Denzingernummer oder einen Satz aus einer Enzyklika und sage: das geht so nicht!

Wenn du dich beklagst, daß sich der Exeget zu wenig um deine Kriterien und Normen und Quellen kümmerge und dir die Sorgen des Brückenschlags überlasse, als ob es ihn nicht angehe, dann darfst du es nicht umgekehrt genau so machen. Vergiß nicht, du arbeitest mit der Schrift als inspiriertem und irrtumslosem Gotteswort. Der Exeget aber ist als solcher auch Fundamentaltheologe, darf und muß es sein. Er hat also (auch wenn gilt, was wir oben von der theologischen Natur seiner Exegese gesagt haben) das Recht und die Pflicht, die Arbeit des fundamentaltheologischen Historikers dem Neuen Testament gegenüber zu tun, gerade wenn und weil er katholischer Theologe sein soll, der nicht einfach mit dem bloßen und unbegründeten Akt des Glaubens anfangen darf. Er braucht also nicht immer und überall schon die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift vorauszusetzen. Täte er dies, wäre er ein schlechter Theologe, weil er leugnete, daß es eine Fundamentaltheologie im katholischen Sinn gibt. Er muß also seine Quellen, das Neue Testament, auch als Historiker untersuchen. Er muß auch als solcher anerkennen, daß die Synoptiker in ihrem wesentlichen Bestand historisch vertrauenswürdige Quellen sind, wenn auch mit dem Satz von den Synoptikern als geschichtlich zuverlässigen Quellen unserer historischen Erkenntnis des Lebens Jesu noch längst nicht das *genus litterarium* der Synoptiker

wirklich genau genug so bestimmt ist, daß sich von da aus allein ein eindeutiges Urteil für den wirklich ausgesagten Inhalt jedes einzelnen Satzes ergibt, der uns heute zunächst einmal als historische Notiz vorkommt, es aber darum vielleicht doch nicht im Sinn einer modernen Geschichtsschreibung ist. Die Hauptsache aber ist dies: darf und muß der Exeget an die Überlieferung des Neuen Testaments auch unter Absehung (methodischer Art) von der Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift arbeiten, dann hat er, auch wenn er schon profanhistorisch an der Historizität der Substanz der Synoptiker festhält, nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, nicht alle Aussagen der Schrift schon von vornherein als historisch gleich sicher zu beurteilen. Täte er dies, würde er methodisch aus der Fundamentaltheologie in die Dogmatik hinüberwechseln. Und das wäre kein Vorzug, sondern ein Fehler. Selbst also dort, wo (was vermutlich gar nicht immer der Fall ist) der Synoptiker eine einzelne Aussage macht, die er selbst als historisch verstanden wissen will, muß der Exeget und Leben-Jesu-Forscher nicht jede synoptische Aussage als historisch gleich sicher und gewiß erklären. Wo und wann mit eindeutiger Sicherheit feststeht, daß der Synoptiker etwas als historisches Ereignis in unserm heutigen Sinn aussagen will, darf der fundamentaltheologisch arbeitende Exeget zwar nicht sagen: hier irrt der Synoptiker sicher; er als solcher braucht aber auch nicht zu sagen: hier hat der Synoptiker sicher recht. Er darf nicht nur, er muß nuancierter reden als wir Dogmatiker (in unserm Fach mit Recht). Wenn wir Dogmatiker glauben, an der unmittelbaren Gottesschau Jesu während seines irdischen Lebens festhalten zu müssen, weil es verpflichtende, wenn auch nicht definierte Lehre der letzten Päpste seit Benedikt XV. ist, dann hättest du auch die Pflicht, dem Exegeten zu zeigen, wie eine solche Lehre wirklich und nicht nur durch Begriffsspielerei mit dem Eindruck vereinbar ist, den der Exeget bei den Synoptikern von dem historischen Jesus gewinnt. Du müßtest deutlicher, als es dir gewöhnlich gelingt, zeigen, daß dir auch der Kummer deiner exegetischen Kollegen nicht fremd ist, daß du einigermaßen seine Methoden zu handhaben und seine Ergebnisse zu würdigen verstehst.

Du hast es leichter als dein fundamentaltheologisch arbeitender Kollege: du kannst jedes Wort von vornherein und in gleicher Weise als irrumsloses und inspiriertes Wort, als gültigen Beweis in deine dogmatischen Beweise einsetzen, gleichgültig, woher es stammt, unabhängig von der Frage, ob es so, wie es dasteht, wirklich historisch absolut gesichertes Wort Jesu ist oder schon mitgeformt ist durch die Theologie der Gemeinde und der Schriftsteller des Neuen Testaments, ob es zu den allerersten Urdaten der Offenbarung gehört oder daraus schon von den Aposteln (natürlich richtig und unfehlbar) abgeleitete Theologie der Apostel ist. Du kannst so verfahren, obwohl, so nebenbei gesagt, das eigentlich auch in einer dogmatischen Methode als solcher nicht ganz ideal ist, weil die genauere Interpretation eines Textes eben doch auch von der Antwort auf Fragen abhängen kann, um die sich der Textkritiker und der mit historischen Überlieferungsschichten rech-

nende Exeget bemühen müssen. Aber würde es z. B. etwas schaden, wenn bei deinem dogmatischen Schriftbeweis für die Trinität bemerkbar wäre, daß du um die Fragen des Historikers nach dem Aussendungsbeehl (Mt 28, 16-20) weißt und (wie du doch kannst, weil dem keine absolute dogmatische Unmöglichkeit entgegensteht) unbefangen damit rechnest, daß die trinitarische Formel darin im Mund Jesu eben doch von der Gemeintheologie mitgeformt ist?

Es gäbe viele der Dogmatik als solcher immanente Probleme, die ein Dogmatiker stellen könnte und sollte, weil deren Lösung für den Exegeten durchaus befreiend und erleichternd wirken könnte. Wenn man sich z. B. innerdogmatisch fragte, wie genauer vom Wesen der Sache her die Erscheinungen des Auferstandenen zu denken seien, wenn er doch (worauf alles ankommt) unserer Erfahrungs- und Erscheinungswelt gar nicht mehr angehört und seine Erfahrung also ganz anders sein muß als etwa die des auferweckten Lazarus, dann ergäbe sich vielleicht von da aus, daß die Schwankungen in der Zeichnung dieser Erscheinungen in den Osterberichten durchaus von der Sache her zu erwarten sind und gar nicht nötig haben, künstlich retouchiert zu werden. Wir Dogmatiker könnten von den immanenten Problemen der Trinitätslehre und der Christologie aus vieles deutlicher schon beim ersten Ansatz sagen, was dem biblischen Theologen verständlicher machen würde, daß biblische Theologie und dogmatische Schultheologie tatsächlich dieselbe Wirklichkeit aussagen. Man könnte z. B. das in der Trinitätstheologie Gemeinte vermutlich auch aussagen, ohne immer allein nur die Formeln von Person und Natur zu wiederholen. Man könnte wohl zeigen, daß immanente und ökonomische Trinität so zusammenhängen, daß man die immanente schon gesagt hat, wenn man die ökonomische richtig ausgesagt hat, wie es die Schrift tut. Man könnte eine sehr existential-ontologisch unterbaute „Christologie des Aufstiegs“, der Begegnung mit dem Menschen Jesus entwickeln, die näher mit der Blickrichtung der Synoptiker und der Apostelgeschichte in der Christologie verwandt wäre, als wenn man nur eine Christologie der Annahme einer Menschennatur durch den Abstieg des Logos darstellt. Man könnte in einer wirklich metaphysisch verstandenen Lehre der unmittelbaren Gottesschau der Seele Jesu schon im irdischen Leben vermutlich sehr gut das Wesen einer solchen an sich unthematischen Grundbefindlichkeit so verständlich machen, daß der Exeget begreift, daß durch diese scholastische Lehre ihm wirklich nicht das Recht genommen wird, echte Entwicklung, wirkliche Abhängigkeit von der religiösen Umwelt seiner Zeit, unerwartete Wendungen im Leben Jesu festzustellen. Sollte es nicht doch einmal der Mühe wert sein, z. B. darüber nachzudenken, ob in bestimmten Umständen eine bestimmte Art von Nichtwissen nicht das Vollkommenere sein kann gegenüber dem Wissen, wenn es nun doch einmal zum Wesen der geschöpflichen Freiheit gehört (die auch Jesus hatte und übte als der wahrhaft Anbetende und einem unbegreiflichen Willen des Vaters gegenüber Gehorsame), daß man in der Entscheidung ins

offen Unbekannte hinein lebt, das man nur dann wirklich in seinem Eigentlichen „kennt“, wenn man es als das Unbekannte liebend annimmt? Warum rechnen wir Dogmatiker nicht deutlicher mit der einfach psychologisch und existentialontologisch selbstverständlichen Tatsache, daß „Wissen“ gar kein eindeutiger Begriff ist, daß es wirklich viele, sehr wesentlich unterschiedene „Wissen“ in einem Menschen geben kann, die gar nicht ineinander übersetzbar sind, so daß man wirklich etwas in einer Weise wissen und dasselbe (auch für sich!) in einer anderen Weise nicht wissen kann? Wenn man radikal eins ist mit Gott, dann weiß man darin und in der Tiefe, in der diese Wirklichkeit erfahren wird, „alles“, ohne daß man dies darum schon wissen muß oder auch nur wissen möchte in jener Dimension des menschlichen Geistes, in der satzhafte, ausgemünzte Einzelerkenntnisse gewußt werden, die unter Umständen gerade jenes schweigende Einssein mit der eigentlichen und einen Wahrheit nur verunmöglichen oder stören würden. Warum sollen also wir Dogmatiker den Exegeten wehren, in einem wahren (freilich das Ganze der Wirklichkeit Jesu auch nicht deckenden) Sinn zu sagen: Jesus hat manches nicht gewußt, wenn er es doch selbst sagt (Mk 13, 32) und wir keinen wirklichen Grund haben, mit Distinktionen an seiner Aussage herumzudeuten?

Wir haben sehr oft sehr richtige, gewissermaßen metaphysische, Prinzipien in der Theologie. Wir merken aber nicht, wie weit und geräumig sie sind, was alles darin Platz hat, und wir machen den aposteriorischen Exegeten nicht genügend deutlich, daß sie ruhig und unbefangen von den Einzeldaten ihrer Leben-Jesu-Forschung ausgehen können, dann einen echten lebendigen Menschen mit seiner Geschichte finden dürfen, an diesem nie vorbeigehen müssen und doch bemerken werden, daß ihre Hände das Wort betastet haben, das Fleisch geworden ist. Wir gehen stillschweigend davon aus, daß die Auferstehung zwar ein großes Wunder sei, das die Sendung Jesu beglaubige, daß dieses Wunder aber (wenn Gott nur wolle) auch an jedem anderen Menschen hätte geschehen können, und zwar unabhängig von dem „erstgeborenen“ Menschensohn und seiner Auferstehung, in einer Auferstehung nicht zu einem irdischen Leben wie bei Lazarus, sondern in einer Auferstehung zur eigentlichen, totalen Vollendung. Ist diese stillschweigende Voraussetzung so klar und wirklich richtig? Oder könnte man vielleicht doch, etwas genauer und tiefer gedacht, sagen: Der Anfang des absoluten Heils, der nicht eine Heilsphase, sondern das endgültige und unüberbietbare Heil Gottes schlechthin in Person ist und dies durch die Auferstehung als solche einfach ist und zeigt, ist notwendig der Sohn Gottes im Sinn der chaledonischen Christologie? Könnte man vermuten, daß eine „funktionelle“ Christologie im Grund doch die traditionelle ontologische Christologie enthält, wenn sie nur radikal genug in ihrem eigenen Wesen zu Ende gedacht wird? Könnte aber eine in dieser Art vollendete und doch ihr Eigenstes bewahrende Christologie der Funktion nicht manchem Menschen von heute jenen Zugang zum Glauben der Christenheit eröffnen, den er aus Furcht

vor dem „Mythologischen“, das er darin zu verspüren meint (wenn auch objektiv nicht mit Recht), sonst nicht findet? Könnte nicht von da aus mancher monophysitische Einschlag in der Christologie (nicht zwar der amtlichen Dogmatik, wohl aber der einzelnen Christen) überwunden werden, die in der „menschlichen Natur“ des Logos doch nur so etwas wie eine *Livrée* oder eine Handpuppe für Gott sehen, etwas, was nur eine Richtung auf uns hin, nicht aber eine solche in dialogischer Freiheit auf Gott hin hat? Könnte man so dann nicht besser verstehen, daß eine „Auferstehungschristologie“, die sich anscheinend gar nicht viel Mühe gibt, sich auf die personalen Selbstaussagen Jesu zu seinen Lebzeiten zu berufen, um sein Wesen zu deuten, sondern einfach auf die Auferstehung blickt, in der Jesus zum „Herrn“ wird, nicht einfach falsch sein muß? Müßte von da aus die Neigung heutiger, auch katholischer Exegeten, vieles von der Ostererfahrung her zu sehen und, was im Leben Jesu in Wort und Werk berichtet wird, als schon von daher interpretiert zu deuten, nicht mehr Verständnis finden, auch wenn man gewiß vorsichtig sein muß und eine Selbstaussage Jesu über sein Wesen in seinem historischen Leben, die seine ontologische Gottessohnschaft enthält, nicht bestreiten darf und auch historisch keinen Grund zu einer solchen Bestreitung hat, vorausgesetzt, daß man nicht meint, eine solche Selbstaussage müsse mehr oder weniger eben doch schon mit unmittelbarer Idiomenkommunikation oder schon fast chalkedonischen Begriffen arbeiten?

Wenn wir Dogmatiker unsere vorhandene, gut scholastische Lehre von der bloßen Analogie der Erb„sünde“ immer gleich am Anfang des Erbsündetraktats zur Geltung brächten und somit deutlich machten, daß der Mensch die Erbsünde in seiner persönlichen Sünde gewissermaßen „ratifizieren“ kann, dann würde es wohl nicht geschehen, daß unsere Exegeten auch nach Erasmus noch ein paar Jahrhunderte lang meinten, das augustinisch ausgelegte „in quo“ (= Adam) von Röm 5, 12 verteidigen zu müssen. Und man hätte wohl schon früher als möglich anerkennen können, daß in Röm 5, 12 nach dem schlichten Wortlaut eben doch von dem Sündigen der einzelnen Menschen die Rede ist, ohne daß deswegen von der richtig verstandenen Erbsünde in diesem Kapitel nichts mehr stünde.

Was aber vermutlich das Wichtigste für uns Dogmatiker ist, wollen wir den Exegeten gerecht werden, ist die Einsicht, daß die Qualifikation eines Berichtes als „geschichtlich“, auch dort, wo sie richtig ist, in vielen Fällen viel zu ungenau ist. Die Aussage: geschichtlicher Bericht, besagt, angewendet auf das Neue Testament und darin auch auf die Synoptiker, nicht, die Reden Jesu z. B. seien mehr oder weniger „Bandaufnahmen“, die höchstens durch Auslassungen verkürzt seien. Man geniert sich fast, das als Dogmatiker noch eigens zu sagen. Aber unsere innerdogmatische Arbeit bringt diese Mentalität, so zu denken, immer wieder hervor, auch wenn wir sie längst — wenigstens theoretisch — als falsch erkannt haben. Wir zitieren die Worte Jesu als Beweis, und so kommen wir immer wieder wie von selbst

in die Meinung hinein, genau „so“, wie wir sie zitieren, müßten diese Worte im Mund Jesu gelaute haben, wie wenn wir dabei gewesen wären und sie selbst gehört hätten. Aber ein *genus litterarium historicum*, das dafür eine Garantie übernehmen wollte, gibt es im Neuen Testament nicht. Mit dieser Tatsache, die man an vielen Beispielen zeigen kann, aber auch dann methodisch in Rechnung stellen sollte, wo sie nicht direkt durch den Vergleich der Synoptiker untereinander in die Augen fällt, ernsthaft rechnen, ist einerseits das tägliche Brot der Exegeten und andererseits die einmal abstrakt und flüchtig wie nebenbei vom Dogmatiker zugestandene Konzession. Kein Wunder, daß sie und wir uns nur schwer verstehen.

Es wäre jedoch falsch zu meinen, es falle alles zusammen und es bleibe nichts mehr an historischer Sicherheit übrig, wenn man nüchtern und mutig davon ausgeht, daß wir bei den Berichten auch der Synoptiker über die Worte Jesu mit Verschiebungen durch die mündliche Überlieferung, mit Verdeutlichungen aus einem bestimmten theologischen Interesse, mit nicht ausdrücklich kenntlich gemachten Glossen, mit plastisch und dramatisch gestalteten Aussagen usw. in historischer Kritik zu rechnen haben. Noch genauer: wenn die einzelnen Stücke der Evangelien eine wie immer geartete Vorgeschichte vor ihrer Zugehörigkeit zum Evangelium gehabt haben (und das hat uns doch die Formgeschichte mit Recht beigebracht), dann müssen wir auch damit rechnen, daß die einzelnen Stücke, untereinander verglichen, nicht immer genau das gleiche *genus litterarium historicum* haben, daß es also z. B. mindestens vom rein fundamentaltheologisch-historischen Standpunkt aus nicht ebenso sicher ist, daß Jesus in Ägypten war, wie daß er in Jerusalem gekreuzigt wurde. All das richtet sich nicht gegen die Autorität der Berichte, weil sie selbst von ihrem eigenen Wesen her eine solche Frage zulassen. Sie machen keineswegs den Anspruch, eine polizeiberichtmäßige peinliche Angabe „nur“ des historisch und von jedermann beobachtbaren Geschehens zu sein.

Mit der Möglichkeit, mit der zu rechnen ist, ist natürlich die Frage noch nicht beantwortet, wo, wie, wann und in welchem Umfang so etwas tatsächlich bei den einzelnen Berichten über Worte und Taten Jesu vorliegt. Das im einzelnen im Rahmen des Möglichen festzustellen, ist die Sache einer berechtigten historischen Kritik im Neuen Testament. Sie „erschwert“ nicht nur öfters, sie erleichtert auch nicht selten dem Dogmatiker seine Arbeit. Wenn man z. B. die Klausel bei Mt 5, 32 (Jeder, der sein Weib entläßt [abgesehen vom Fall der Unzucht], macht, daß sie die Ehe bricht) als Glosse der Gemeindegasustik deuten kann, dann hat es der Dogmatiker viel leichter, als wenn auch diese Klausel wirklich unmittelbar aus dem Mund Jesu kommend gedacht werden muß. Es ist durchaus möglich, so schwere „Kreuze“ für den Dogmatiker wie etwa die schon erwähnten Texte Mk 9, 1 oder Mt 10, 23 dadurch zu erleichtern (wenn auch angesichts der Inspiration und der Irrtumslosigkeit der ganzen Schrift nicht einfach zu beseitigen), daß man mit historischer Kritik sagt, Jesus selbst könne nicht einfach „so“ (d. h.

unter solcher zeitlicher Präzisierung wenigstens scheinbarer Art) gesprochen haben. Unter solchen Voraussetzungen der Möglichkeit historischer Kritik wird die Arbeit des Exegeten und auch des Dogmatikers mühsamer. Aber das ist noch kein Beweis, daß man sie sich durch einfachere Prinzipien sparen könnte.

Es ist, wie gesagt, auch nicht so, daß man am Ende überhaupt nicht mehr weiß, was nun wirklich historisch gewesen ist. Man weiß vieles nicht mehr genau. Aber man kann immer noch genug wissen, um fundamental-theologisch jene Daten festzuhalten, die die Grundlagen für die kirchliche Lehre von der Person und dem Werk Jesu sind. Und zwar mit historischer Gewißheit, die eine wirkliche ist, so wenig sie mit einer absoluten Gewißheit der Metaphysik oder des Glaubens (jede in ihrer Art) verwechselt werden darf und sosehr eine genaue erkenntnistheoretische Analyse, wann und weshalb eine solche Erkenntnis trotz ihrer Vielschichtigkeit und Schwierigkeit „gewiß“ genannt werden darf, schwierig sein mag. Wenn ein Laie in der Geschichtswissenschaft mit den mühsamen Überlegungen eines Historikers darüber, wie es denn eigentlich genau mit Caesar in Gallien gewesen sei, konfrontiert wird, schwirrt ihm vielleicht auch der Kopf. Er gewinnt den Eindruck, man wisse am Ende überhaupt nicht mehr, ob Caesar in Gallien gewesen sei. Ein solches historisches Schwindelgefühl ist verständlich, darum aber doch noch nicht berechtigt. So ist es auch bei der Arbeit der Exegeten, vorausgesetzt natürlich, daß sie gewissenhaft arbeiten und nicht meinen, ihre Hauptaufgabe sei die Zerstörung von vermeintlichen Sicherheiten, vorausgesetzt, daß sie auch in der Exegese als glaubende Theologen ihr Handwerk treiben und von dieser Voraussetzung aus (so wenig diese in die Fundamentaltheologie als solche als Sachprämisse einfließen darf) die bessere Chance haben, historisch richtiger zu arbeiten als der, der blind ist für das, was sich hier meldet, das Wunder der Gnade Gottes in Jesus Christus. Aber warum sollten wir Dogmatiker unseren Exegeten nicht zubilligen, daß bei ihnen diese Voraussetzungen gegeben sind? Wir brauchen auch ihre einzelnen Ergebnisse nicht einfach im blinden Vertrauen auf die Weisheit der Fachleute anzunehmen. Wir haben das Recht und die Pflicht, selbst Exegese zu treiben, soweit wir es können und wollen, und die Erkenntnisse der Exegeten kühl nachzuprüfen. Aber wir haben nicht das Recht, der Versuchung, die unsere ist, zu unterliegen und (meist nur stillschweigend) so zu tun, als ob schon ihrer Methode an sich mit Widerspruch zu begegnen sei.

Eine ganz andere Frage ist es, welche Bedeutung die richtigen, ausgereiften Ergebnisse solcher Exegese für die Kanzel, den Unterricht und die religiöse Erbauung haben können und welche nicht. Auf der Kanzel geht man rechtens und pflichtgemäß von der Voraussetzung des heiligen Buches aus (die der fundamentaltheologisch arbeitende Exeget gerade nicht im selben Sinn machen darf). Der tragende Grund einer Predigt auf der Kanzel ist also anders als der eines Vortrags des Professors im exegetischen Seminar. Auf die Kanzel gehört also vieles nicht, was die Exegese vom fundamental-

theologischen Gesichtspunkt aus betreibt, auch wenn der Gläubige ein Recht darauf hat, daß die Verkündigung nicht im Widerspruch stehe zu den gesicherten Ergebnissen der exegetischen Forschung. Wieweit die Gläubigen weniger durch die sonntägliche Predigt als vielmehr durch Vorträge und Artikel in die fundamentaltheologischen Probleme der Exegese eingeführt werden, wird je nach Alter und Bildungsstand verschieden sein müssen. Immer aber ist zu bedenken, daß die Predigt die Verkündigung des Wortes Gottes ist und der Auferbauung des Glaubens dient.

EINIGE ZUSÄTZLICHE ÜBERLEGUNGEN

Die Dogmatiker und Exegeten müssen wissen, daß sie nicht die Herren, sondern die Diener des Lehramts sind, das Christus dem Petrus und den Aposteln, nicht den Professoren anvertraut hat. Aber nicht nur Hegel, sondern auch die Professoren wissen, daß Gott es in der Welt so eingerichtet hat, daß der Herr auch den Diener braucht und so trotz seines Herrentums von ihm auch abhängig ist.

Dieser Diener des kirchlichen Lehramts bedarf des Vertrauens dieses Amtes, jenen Raum vertrauensvoller Freiheit, ohne den der Diener seine bescheidene, aber notwendige Aufgabe nicht erfüllen kann.

Die kirchliche Wissenschaft und darunter vor allem die Exegese hat heute nicht nur wissenschaftliche Aufgaben zu erfüllen, die die Gelehrten interessieren. Sie muß mitkämpfen an der Front des Glaubens und der Kirche, sie muß dem Menschen von heute die Glaubensmöglichkeit deutlich machen, sie muß den Intellektuellen von heute belehren, stärken und trösten. Dieser ist geistig ein Kind des Historismus und der Naturwissenschaften, ein schrecklich nüchterner, vorsichtiger und enttäuschter Mensch, ein Mensch, der an der Ferne und dem Schweigen Gottes (wie er dies nun einmal erlebt) leidet. Mit diesem Menschen muß sich die Kirche beschäftigen. Denn er ist eben doch der Mensch von heute und morgen. Es ist einfach, sich in der Verkündigung des Glaubens auf andere Menschen zu beschränken, auf Menschen, die anderen geistessoziologischen Schichten entstammen, die leichter „gläubig“ sind: auf die einfachen, demütigen Menschen, denen die geistige Atmosphäre von heute noch nicht wirklich nahegekommen ist, die Menschen, die vom Gesellschaftlichen her noch starke Bindungen haben, die Menschen, die aus was für Gründen immer die intellektuellen Probleme beiseiteschieben oder sie vielleicht auch auf ihre private Weise unter Umständen sehr unkatholisch lösen, sich aber dadurch in ihrer offiziellen „Kirchlichkeit“ nicht stören lassen. Die Kirche muß sich des eigentlichen Intellektuellen von heute annehmen, sie darf ihn in seiner ihm eigenen Glaubensnot und Glaubenswilligkeit nicht im Stich lassen. Wer diese Glaubensnot nicht wahrhaben will, erkennt die eigentliche Problematik unserer Zeit. Sie ist da. Und darum hat die kirchliche Wissenschaft keine Inzucht zu treiben, sondern an die Menschen von heute zu denken. Wenn sie dies aber tut, kann sie nicht an

Fragen vorbeikommen, die schwierig und gefährlich sind. Sie muß Lösungen suchen, die neu und unerprobt sind, weil es einfach nicht so ist, daß man nur die guten alterprobten Wahrheiten wiederholen oder sie höchstens didaktisch und psychologisch geschickt neu formulieren müsse.

Es mag sein, daß die letzten Glaubensprobleme nicht auf dem Feld theologischer Einzelfragen und Einzelprobleme entschieden werden. Aber viele solcher Fragen, bei denen der nichttheologische Intellektuelle von heute den Eindruck hat, sie seien nicht beantwortet, man habe keine ehrliche und einfache Antwort, man drücke sich um sie herum, man verbiete ihre ehrliche Diskussion, erzeugen doch zusammen eine Situation und geistige Atmosphäre, die — wenn auch noch die letzten Grundentscheidungen des Lebens als lastend empfunden werden — für die Gläubigkeit des heutigen Menschen tödlich werden können. Er muß deutlich und verständlich auf diese Einzelfragen von der kirchlichen Wissenschaft eine Antwort bekommen: wie es mit der Evolution stehe, was die Kirche eigentlich zur ganzen Religionsgeschichte sage, wie es mit dem Los der unzähligen Nichtchristen stehe, warum wir heute so wenige und problematische Wunder (angeblich) haben, wo doch in den alten Schriften deren viel herrlichere und überzeugendere erzählt werden, wie es mit der Unsterblichkeit der Seele und dem Beweis dafür bestellt sei. Solche und fast unzählige andere Fragen bilden auch dort, wo sie gar nicht ausdrücklich gestellt werden (aus Müdigkeit und aus Furcht, das bißchen Glauben, das man noch gerettet hat und bewahren will, noch mehr zu gefährden), die geistige Situation, in der der Intellektuelle von heute (und deren Zahl wird immer größer) nun einmal immer und unentrinnbar lebt. Zu solchen Fragen gehören auch exegetische und bibeltheologische, Fragen nach der historischen Zuverlässigkeit der Schrift, auch des Neuen Testaments, nach der Glaubwürdigkeit der darin berichteten Wunder, nach der historischen Erkennbarkeit der Auferstehung Jesu, nach der scheinbaren oder wirklichen Diskrepanz der Auferstehungsberichte, nach dem Verhältnis der Lehre Jesu zur Theologie und Praxis seiner Umwelt usw. Wenn die Exegese solchen und vielen ähnlichen Fragen ausweichen wollte, verletzte sie ihre Pflicht. Solche Fragen sind schwierig und „gefährlich“.

Die Kirche hat immer anerkannt, daß es Schulen, theologische Richtungen gibt, ja geben soll. Rein logisch gesehen waren die sich widersprechenden Sätze dieser Schulen unter Umständen auch objektiv glaubensgefährdend, weil nicht beide Sätze zweier sich bekämpfenden Schulen gleichzeitig unter dem gleichen Gesichtspunkt wahr sein können. Aber subjektiv hat man diese Glaubensgefährlichkeit mit Recht nicht empfunden; man wußte, daß beide Schulen die zu wahren Grundprinzipien in solchen offenen Fragen wirklich wahrten und wahren wollten. Man konnte daher die Theologen ruhig unter sich disputieren lassen. Die Kirche griff nicht ein, sondern ließ Freiheit zum Nutzen der Theologie.

Bei den heutigen Fragen, die der Theologie aufgegeben sind, ist es gar nicht zu vermeiden, daß Lösungen überdacht und geprüft werden müssen,

deren Vereinbarkeit mit der verpflichtenden Lehre der Kirche nicht von vornherein eindeutig und offenkundig feststeht. Man kann auf solche Fragen nicht immer und überall mit einer Antwort kommen, deren „Sicherheit“ außer Zweifel steht und gar nicht bestritten werden kann. Ob eine solche Antwort kirchlich unbedenklich ist, muß sich oft erst langsam herausstellen. Solche Fragen mögen, soweit es geht, zunächst möglichst in Fachkreisen diskutiert werden, bevor sie einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden. Das ist ein ganz gutes Prinzip. Nur läßt es sich beim besten Willen nicht immer anwenden. Es gibt nämlich sehr viele Fragen, die fachtheologisch noch nicht bereinigt und erledigt und doch schon Fragen der Menschen von heute, nicht nur der Fachtheologen sind. Man kann dann diese Menschen nicht einfach auf später vertrösten, auf die Zeit, in der man sich in „Fachkreisen“ zu einer „sententia communis“ durchgerungen hat, die schon von der ganzen Theologie und dem kirchlichen Lehramt als solche anerkannt ist. Man muß jetzt eine Antwort geben, man muß sie so sagen, daß auch der Nichtfachmann eine Antwort auf seine Fragen hört. Eine solche Antwort kann dann unter Umständen — wie sich später herausstellen wird — einfach falsch sein, sie kann zu kurz geraten sein, sie kann gegen die beste Absicht des betreffenden Theologen mit gewissen kirchlich-lehramtlichen Prinzipien objektiv in Widerspruch stehen, sie kann auch schon richtig, ja ausgereift sein, es kann aber unter Umständen dabei noch nicht deutlich sein, daß gewisse lehramtliche Äußerungen nichtdefinitorischer Art einer gewissen Revision bedürftig sind (was nicht nur möglich, sondern auch schon nicht selten Tatsache war), es kann sein, daß auch eine neue richtige Ansicht einfach kirchensoziologisch einer gewissen „Inkubationszeit“ bedarf, bis „man“ sich an sie gewöhnt und ihre Vereinbarkeit mit dem alten Glauben der Kirche auch existentiell und gefühlsmäßig erlebt hat. Das kirchliche Lehramt hat zweifellos das Recht und die Pflicht, einen solchen Prozeß des Suchens und Tastens, der Diskussion (der ernsthaften, von der wirklich etwas abhängt) zu überwachen, Auswüchse hintanzuhalten, sich anbahnende Entwicklungen, die sicher und klar in eine häretische Richtung gehen, möglichst bald zu unterbinden. Das alles ist für jeden katholischen Theologen selbstverständlich. Und er ist keineswegs der Meinung, jede Maßnahme des kirchlichen Lehramts sei deswegen schon falsch oder ungerecht, weil sie für diesen oder jenen Theologen hart und bitter ist.

Aber es ist auch nicht so, daß man diese Zeit der Frage, der Diskussion und des Suchens einfach überspringen und durch Entscheidungen des kirchlichen Lehramts von vornherein ersetzen könnte. Das kirchliche Lehramt ist die einzige Instanz, die nach katholischer Lehre eine verbindliche Gewissensentscheidung in Sachen der Theologie, auch für den Fachtheologen, erlassen kann. Es ist aber nicht die einzige Instanz, die als solche selbst allein die offenen Fragen klären kann. Dazu bedarf es der Überlegung der Theologen, der Diskussion. Die Theologen sind nicht nur ein hübsches Übel in der Kirche, ein Debattierklub zum eigenen Vergnügen. Sie haben eine eigenwer-

tige und unersetzliche Funktion. Diese Tatsache wird nicht dadurch aus der Welt geschafft, daß die Lehrautorität des kirchlichen Obern und die wissenschaftliche Kompetenz auch in einer Person vereinigt sein können. Die Theologen sind in der Kirche notwendig, sie müssen diskutieren und sie müssen heute Fragen diskutieren, bei denen in der Diskussion auch noch unerprobte, gefährliche und sich auf die Dauer vielleicht als undurchführbar und unkatholisch herausstellende Meinungen „gewagt“ werden müssen.

Daß dies kein Freibrief ist für törichte und von vornherein für jeden ordentlichen Theologen als theologisch unvollziehbar erkennbare Meinungen, braucht hoffentlich nicht lange betont zu werden. (Wissenschaftstheoretisch ist freilich auch klar und soll unverblümt gesagt werden: ein formales Prinzip, nach dem sofort und über jeden Zweifel erhaben festgestellt werden könnte, wo die Grenze zwischen den mit Recht der Diskussion überlassenen und den apriori zu verwerfenden Meinungen verläuft, läßt sich nicht angeben. So ist die wagende Entscheidung nach bestem Wissen und Gewissen auf beiden Seiten nie ganz vermeidbar: die kirchliche lehramtliche Stelle kann etwas zuerst hindern oder verbieten, was sich dann doch als durchaus diskutabel Meinung herausstellt; der einzelne Theologe kann eine Meinung als diskutabel vertreten, die es in Wirklichkeit von vornherein nicht ist und mit Recht sofortigen Widerspruch des kirchlichen Lehramts hervorruft. Gegen diese mit der Kreatürlichkeit und Endlichkeit des Menschen und der Kirche gegebenen Unzulänglichkeiten gibt es nur ein Kraut: Demut, Geduld, Liebe.)

All das bisher Gesagte ist eigentlich selbstverständlich. Es wurde nicht gesagt, weil man darin im Ernst verschiedener Meinung sein könnte, sondern weil daran eine Folgerung angeknüpft werden soll, die vielleicht weniger selbstverständlich, aber wichtig und richtig zu sein scheint. Setzen wir den Fall: die Theologen diskutieren ein wirklich heikles, aber ihnen heute doch aufgegebenes Problem in der Exegese. Dem Exegeten und Dogmatiker kann es in solchen Fällen obliegen, sein Wort in der Diskussion so zu sagen, daß er die Meinung eines anderen Theologen als mit diesem oder jenem Prinzip der lehramtlich verbindlichen katholischen Theologie unvereinbar erklärt. Eine solche Meinung mag richtig sein oder falsch. Sie muß geäußert werden können. Man kann nicht einfach sagen, der andere habe doch auch selbst das Zeug, eine solche Diskrepanz zu erkennen; wäre diese also da, dann hätte dieser andere Theologe, da er ja katholisch sei, diese Meinung selbst nicht geäußert. Nein, es ist durchaus möglich, daß ein Theologe in bester Absicht etwas vorträgt, was, kirchlich und theologisch gesehen, objektiv zu beanstanden ist, aber von ihm nicht immer sofort bemerkt wird.

Wenn nun aber ein Theologe, der mit diesen ihm durchaus zustehenden, ja unter Umständen pflichtmäßigen Waffen gegen einen anderen auftreten könnte, sollte und auch wollte, annehmen müßte, daß dies für den anderen unmittelbar die Gefahr der kirchlichen Zensurierung, des Verbots des betreffenden Buches oder der Entfernung aus dem kirchlichen Lehramt be-

deutet, dann würde er sich voraussichtlich zum Schaden der Sache hüten, mit diesen, an sich legitimen, ja notwendigen Mitteln gegen seinen Kollegen aufzutreten. Er schwiege, er würde um die Sache herumreden, er würde seine Ansicht nur in Vorlesungen äußern. Aber so wäre der Sache nicht gedient, und die freimütig brüderliche Offenheit, die unter katholischen Theologen herrschen soll, litte Schaden. Man kann in einem solchen Fall nicht sagen, der andere habe sich doch durch seine Meinungsäußerung selbst zuzuschreiben, daß er in die Gefahr einer Maßregelung von seiten der kirchlichen Behörde kommt. Der Kollege, der daran denkt, die Meinung des andern zu bekämpfen, kann dabei ja durchaus der ehrlichen Ansicht sein, daß sein Gegner ein hervorragender Theologe ist, daß seine Meinungsäußerung, auch wenn sie nicht angenommen wird, die Sache fördert, daß sein Gegner von untadeliger kirchlicher Gesinnung ist. Er kann also der durchaus ernsthaften Meinung sein, daß sein Gegner von einer kirchenamtlichen Zensurierung bewahrt bleiben solle, obwohl er dessen Meinung gänzlich ablehnt und bekämpfen möchte. Wenn er nun den Eindruck hätte, fürchten zu müssen, daß auf Grund seines Neins zu der Meinung seines Gegners dieser doch in Gefahr kommt, kirchlich zensuriert zu werden, dann würde er sich eben hüten, diese seine Meinung in der angedeuteten Form zu äußern. Er will nicht an einer solchen Zensurierung schuld sein. Das ist verständlich und durchaus ehrenhaft.

Solches Schweigen oder Leisetreten ist aber dann ein Schaden für die Sache. Denn es verhindert die notwendige Diskussion, sogar unter Umständen den notwendigen Schutz der katholischen Lehre, der ja zu seinem Teil auch den Theologen obliegt. Es zwänge die kirchlichen Behörden, eine Funktion zu übernehmen, die an sich die Theologen selbst hätten ausüben sollen, es drängte die theologische Diskussion aus der Öffentlichkeit der Zeitschriften und Bücher in eine Art Maquis der sich nur mündlich befehrenden Parteien.

Nun soll mit dem Gesagten nicht unterstellt werden, die kirchlichen Behörden übernähmen an sich unbesehen einfach das Verdikt eines Theologen gegen die Meinung eines anderen oder sie ergriffen eine unnötige und ungerechte Maßnahme, wenn sie eine solche Zensurierung vornehmen. Aber man wird auch nicht sagen können, daß eine solche apriori und immer ausgeschlossen, daß sie noch nie vorgekommen sei. Sind aber voreilige, objektiv ungerechte oder zu harte, der größeren Sache, der alle dienen wollen, abträgliche Maßnahmen kirchlicher Behörden in solchen Dingen apriori nicht unmöglich, dann kann ein Theologe sie auch fürchten. Hätte er den Eindruck, daß sich so etwas relativ leicht ereigne, dann würde er sie gegenüber seinen Kollegen zu vermeiden suchen. Die Diskussion würde lahmgelegt und die Probleme blieben ungelöst. Denn eine Zensurierung kann im besten Fall einen falschen Weg versperren; aber damit ist der richtige Weg noch nicht eröffnet.

Bei dieser Sachlage kann man somit der Meinung sein, daß solche (recht-

lich und sachlich an sich durchaus mögliche und unter Umständen auch nötige) kirchenamtliche Maßnahmen gegen Theologen, die ihre Meinung in freier Diskussion aus ehrlicher Verantwortung gegenüber ihrer Pflicht als Professoren äußern, doch nur selten und vorsichtig und nach Prüfung aller Umstände und aller Entlastungsgründe vorgenommen werden sollen. Sonst wird die notwendige Funktion, die die theologische Diskussion in der Kirche hat, zum Schaden der kirchlichen Lehre, nicht zu ihrem Nutzen gestört. Solche Maßnahmen dürfen nicht stillschweigend von dem Vorurteil ausgehen, daß jede falsche Lehre, die nicht ausdrücklich vom kirchlichen Lehramt verboten wurde, ungehindert weiterwuchere und nie durch die Klärung der Fragen mit rein theologischen Mitteln überwunden werden könne. Wenn solche kirchlichen Zensurmaßnahmen zu oft und zu rasch erfolgten, entstünde wider alle Absicht unwillkürlich in theologischen Kreisen die Meinung, eine Ansicht sei darum auch schon mit dem katholischen Glauben vereinbar, weil sie nicht sofort vom Lehramt beanstandet wurde. Geschieht das dann im Einzelfall überhaupt nicht, weil es gar nicht in jedem Fall geschehen kann, dann getraute sich der Theologe erst recht nicht mehr, seine gegenenteilige Meinung zu äußern. Er stünde unter dem Eindruck, sein Widerspruch müsse falsch sein, weil ihn ja sonst auch schon die kirchliche Behörde hätte erheben müssen. Dies zwänge dann wieder die kirchliche Behörde zu rascherem Handeln, damit nicht der Eindruck entstehe, diese oder jene Ansicht sei katholisch tragbar. Die notwendige Funktion der katholischen Theologie würde paralysiert. Unter der stillschweigenden Voraussetzung, daß eine nichtdefinitivische Äußerung des Lehramts schließlich doch verbessert werden könne, würde die Situation noch verwirrter: der eine Theologe redet nicht, weil er die Zensur der Kirche fürchtet, der andere nicht, weil er eine solche nicht über den dritten herabrufen will; wenn das kirchliche Lehramt spricht, wird seine Lehre auch nur als eine kirchendisziplinäre und nicht lehrmäßige Gesetzmäßigkeit hingenommen, der man schweigend ausweicht, wo man nur kann.

Mit dem Gesagten sollte kein tatsächlich vorhandener Zustand alarmierender Art geschildert, sondern eine Analyse eines möglichen psychologischen Mechanismus gegeben werden, der in Funktion treten könnte, wenn die kirchlichen Behörden zu wenig Vertrauen auf die positive Wirkung der Diskussion unter den Theologen setzen und darum glaubten, möglichst rasch mit ihren Maßnahmen in die Diskussion eingreifen zu müssen.