

Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift

Norbert Lohfink SJ

Papst Paul VI. plant, in der kommenden Konzilssitzung das Schema über die „Göttliche Offenbarung“ verabschieden zu lassen. Wie bekannt wurde, befindet sich in diesem Entwurf auch eine Aussage über die Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift. Das öffentliche Bewußtsein der Kirche hat das noch kaum registriert. Das ist bedauerlich; denn die biblische Irrtumslosigkeit wird zum erstenmal in der Geschichte Gegenstand konziliarer Aussage sein. Dazu ist die dogmatische Inspirationslehre, auf die das Konzil ja wohl zurückgreifen wird, zur Zeit in einer Wachstumskrise. Sie hat gerade erst angefangen, das aufzuarbeiten, was die katholische Bibelwissenschaft seit fünfzig Jahren, vor allem aber in der stürmischen Entwicklung seit Pius XII. („*Divino afflante Spiritu*“ 1943) an neuem Wissen über die konkrete Wirklichkeit der Bibel erworben hat. Das Thema „biblische Irrtumslosigkeit“ ist also in diesen Monaten durchaus aktuell.

Wenn es heute nötig ist, über die Irrtumslosigkeit der Bibel zu diskutieren, dann natürlich nicht über die Sache selbst, die alte und eindeutige Glaubenstradition ist. Nur um Verständnis und Formulierung der alten Sache kann es gehen. Bisweilen wird die Aufgabe so formuliert: die ältere, abstrakte, deduktive Inspirationslehre sei umzuwandeln in eine an unserem neuen Wissen von der Bibel geschulte konkrete und induktive Inspirationslehre¹. Daran ist richtig, daß gerade die Inspirationslehre der Jahrhundertwende zu abstrakt und deduktiv war. Doch hat es eine völlig abstrakte und keimfrei deduktive Inspirationslehre nie gegeben. Immer enthielten die Formulierungen der Theologen (und auch der kirchlichen Dokumente) als unvermeidbare Ingredienz ein ganzes Stück der konkreten Vorstellungen, die sich die betreffende Zeit vom Werden der Bibel machte. Es gilt also eher, die eine, chemisch rein nie faßbare Glaubenswahrheit aus älteren konkreten Inspirationslehren in eine neu zu schaffende, andere konkrete Inspirationslehre hinüberzusetzen, die unserem heutigen Bibelverständnis entspricht. Wir stehen vor einem Sprachproblem, das sich der Aufgabe zuordnen läßt, die Johannes XXIII. dem Konzil gab und die das Konzil bejaht hat: die Wahrheit in pastoraler Sprache zu verkünden. Es ist uns auch nicht freigestellt, ob wir diese Übersetzung der alten Lehre in neue Sprache leisten wollen oder nicht. Der Verständnishorizont, in dem wir der Bibel begegnen, hat sich verschoben und verschiebt sich noch. Er wird –

¹ Vgl. J. Coppens, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 33 (1957) 56; K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Freiburg 1958) 18 f., 31; D. J. McCarthy, *Theological Studies* 24 (1963) 553.

auch beim Laien – immer mehr von der historisch-kritischen Bibelwissenschaft her bestimmt. Hält man starr an alten Begriffen und Formeln fest, so riskiert man, daß sie von selbst im neuen Beziehungssystem des Verständnisses einen anderen, ursprünglich gar nicht gemeinten Sinn annehmen. Gerade damit die alte Wahrheit die gleiche bleibt, muß gefragt werden, ob wir sie heute nicht in manchem anders als früher fassen und formulieren müssen.

Beim Versuch des Neubegreifens und Neusagens muß man sich davor hüten, schon im Ansatz die alte Aussage zu verdünnen. An anderen Stellen der Dogmatik mag es durchaus legitim sein, einen gewissermaßen „negativen“ Begriff der Irrtumslosigkeit zu entwickeln. So kann man den „Glauben“ des „anonymen Christen“ wohl schon dann als „irrtumslos“ bezeichnen, wenn dort im gleichen Bewußtsein thematischer Irrtum mit unthematischer Offenheit auf die volle Wahrheit hin koexistiert². Aber für die Irrtumslosigkeit der Bibel genügt dieser Begriff nicht. Hier ist positive, thematische Irrtumslosigkeit anzunehmen. Denn die biblische Irrtumslosigkeit ergibt sich theologisch daraus, daß die Bibel Gott zum „Urheber“ hat, daß sie also für uns „Wort Gottes“, „Offenbarung“³ ist. Offenbarung impliziert aber positives und thematisches Gegebenheit der vermittelten Wahrheit, wenigstens wenn es sich um Offenbarung in Form von „Schrift“ handelt. Anders könnte ja die Offenbarung nie bei uns, den Offenbarungsempfängern, ankommen. Eine thematisch irrende Bibel könnte nicht als Wort Gottes an uns gelten, selbst wenn ihre menschlichen Verfasser unthematisch auf die Wahrheit hin offen waren.

Die folgenden Überlegungen haben ein recht bescheidenes Ziel. Sie möchten nicht zu radikal neuen Formeln führen, sondern fast nur unter den traditionellen Formulierungen diejenigen ausscheiden, die heute zu Mißverständnissen führen müßten, und diejenige empfehlen, die sich auch heute noch bewährt. Allerdings ist das nicht möglich, ohne daß die Sache der Irrtumslosigkeit selbst intensiv durchdacht wird.

Bei der Lektüre von Kirchenvätern, mittelalterlichen Theologen und modernen Inspirationstraktaten läßt sich beobachten, daß die biblische Irrtumslosigkeit von drei verschiedenen grammatischen Subjekten ausgesagt wird: von der Bibel (schlechthin), von den biblischen Büchern, von den biblischen Verfassern (Fachausdruck: den Hagiographen). Die drei Redeweisen werden nebeneinander gebraucht, der Kontext bestimmt die Auswahl. Im vorigen Jahrhundert jedoch drängt sich die dritte Redeweise in den Vordergrund. Das geschieht sowohl in den Inspirationstraktaten als auch in kirchlichen Dokumenten (die wir in diesem Fall wohl nicht als lehrend, sondern nur als den zeitgenössischen Denk- und Sprachstil widerspiegelnd betrachten dürfen – das Problem des genauen Subjekts der Inerranzaussage wird nirgends reflex aufgeworfen). Man gewinnt den Eindruck, daß „Irrtumslosigkeit der Hagiographen“ exakte Sprechweise, „Irrtumslosigkeit

² K. Rahner, *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Auflage, Bd. 5, Freiburg 1960, Sp. 770.

³ Vgl. P. Benoit, *Révélation et Inspiration*, *Revue Biblique* 70 (1963) 321–370.

der biblischen Bücher“ oder gar „Irrtumslosigkeit der Bibel“ erlaubte, aber besser zu vermeidende sprachliche Nachlässigkeit sei. Diese Sprachregelung – das ist nun die These der kommenden Erörterung – drückte die Lehre von der biblischen Irrtumslosigkeit im Horizont der damaligen Vorstellungen von der Entstehung der Bibel sachgemäß aus. Dagegen besteht die Frage, ob sie es auch noch im Horizont unserer heutigen Vorstellungen tut. Es besteht der Verdacht, daß sie die Realität nicht mehr greift, daß sie irgendwo abstrakt und unanwendbar über den Dingen schwebt und – wenn man sie doch mit Gewalt anzuwenden versucht – vielleicht sogar in die Irre führt.

Irrtumslose Schriftsteller oder irrtumslose Bücher?

Wie stellten sich die Theologen, die am liebsten von der Irrtumslosigkeit der Hagiographen sprachen, das Werden der biblischen Bücher vor? Die Heilige Schrift stammte von wenigen Männern. Die 5 Bücher Moses hatte Moses geschrieben, das Buch Josue Josue, die Bücher Samuel Samuel, die Königsbücher Jeremias, auf den auch das Buch Jeremias sowie die Klagelieder zurückgingen. Das Buch Isaias stammte von Isaias, das Buch Ezechiel von Ezechiel, die Psalmen von König David, Sprüche, Weisheit, Prediger und Hoheslied vom König Salomon. Ähnliches galt beim Neuen Testament. Für seine 27 Bücher kam man mit 8 Hagiographen aus. Wer bezweifelt, daß etwa hinter der Enzyklika „Providentissimus Deus“ (wichtigstes kirchliches Dokument zur biblischen Irrtumslosigkeit, 1893) noch diese konkreten Vorstellungen stehen, denke an die viel jüngeren Dekrete der Bibelkommission zu den biblischen Verfasserfragen. Es ist allgemein bekannt, daß erst der „Brief an Kardinal Suhard“ (1948) und verschiedene offiziöse Äußerungen der Bibelkommission bei Gelegenheit der 2. Auflage des „Enchiridion Biblicum“ (1954)⁴ es katholischen Exegeten ermöglichten, sich auch in ihren öffentlichen Äußerungen von den Thesen zu entfernen, die die Bibelkommission zu Beginn des Jahrhunderts hinsichtlich der biblischen Verfasserfragen eingeschärft hatte. Allerdings wird man nicht sagen können, „Providentissimus Deus“ habe die damaligen Vorstellungen von der Entstehung der Bibel gelehrt, sondern nur, daß sie ihre eigentliche Lehre im Denk- und Sprachhorizont der damaligen Vorstellungen vorlegte. Nach diesen Vorstellungen gab es also eine kleine, leicht überschaubare Zahl inspirierter Persönlichkeiten. Ein Hagiograph konnte mehrere Bücher geschrieben haben (etwa Salomon oder Paulus). Nie jedoch stand hinter einem einzigen Buch mehr als ein Hagiograph. Nur ganze und sofort endgültige Bücher wurden abgefaßt. Insofern war es dasselbe, ob man sagte, das Buch sei irrtumslos oder der Verfasser. Das lief auf das gleiche hinaus. Wer mit Hilfe der Textkritik den Ur-

⁴ A. Miller, Benediktinische Monatsschrift 31 (1955) 49 f.; A. Kleinhaus, Antonianum 30 (1955) 63 ff.; vgl. E. Vogt, Biblica 36 (1955) 564 f.

text rekonstruiert hatte und ihn richtig verstand, verstand eben damit auch schon seinen einen Verfasser.

Die Kirche hatte diese Vorstellung von der Entstehung der Bibel vom antiken Judentum ohne eigentliche Auseinandersetzung übernommen. Ob dieses selbst bei seinen Zuteilungen biblischer Bücher an bestimmte Persönlichkeiten immer Abfassung und Urheberrecht in unserem modernen Verständnis meinte, darf man vielleicht bezweifeln. Aber gerade das 19. Jahrhundert, die Zeit des Goethekults und der Anbetung schöpferischer Schriftstellerpersönlichkeiten, war disponiert, die alten Verfassertraditionen in diesem Sinn zu verstehen und sie dann entweder zu bekämpfen oder zu verteidigen. Als im gleichen Jahrhundert die katholische Inspirationslehre neu durchdacht wurde, war es psychologisch unvermeidbar, daß man ohne weitere Reflexion alle Aussagen über die Irrtumslosigkeit bei den Hagiographen konzentrierte. Das war die richtige und naturgegebene Formulierung der Glaubenslehre von der biblischen Irrtumslosigkeit innerhalb des damals den katholischen Dogmatikern und Kirchenmännern, auch den meisten Exegeten, vorgegebenen Verständnishorizonts.

Inzwischen allerdings hat sich das Modell der großen, in einmaligem Wurf ein Werk hinsetzenden Schriftstellerpersönlichkeit in vielen Fällen als unbrauchbar erwiesen⁵. In der Welt des Alten Orients stellt es die Ausnahme dar, und in der Bibel ebenfalls. Am Pentateuch ist von Moses ab wohl etwa 700 Jahre lang gearbeitet worden. Unsere Prophetenbücher waren vor ihrer Aufnahme in den Kanon die immer wieder ergänzbaren, immer neu kommentierten und dabei auch immer neu in ihrer Aussage abgewandelten heiligen Bücher esoterischer Kreise von Prophetenjüngern⁶. Der Evangelienstoff machte im Raum der urkirchlichen Verkündigung einen komplizierten Formungsprozeß durch, ehe die Synoptiker aus ihm ihre Evangelien gestalteten. So ist an die Stelle des kleinen Gremiums wohlbekannter Hagiographen eine zahlreichere, namenlosere, im Dämmer des fernen Altertums oft kaum noch Konturen annehmende Schar von vielen getreten, die alle je als einzelne mitgewirkt haben an unseren heiligen Büchern. Keiner hat so Abgerundetes geleistet wie das, was man früher den einzelnen Hagiographen zutraute. Aber auch keiner ist bedeutungslos gewesen für Form und Inhalt des Endergebnisses.

Welche Abwandlung muß die alte Aussage nun erleiden, stellt man die Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen“ unverändert in den neuen Horizont? Erstens gäbe es nun mehr Hagiographen als früher. Zweitens verschöbe sich die Beziehung der Hagiographen zu ihren Büchern. Nun könnte der Fall auftreten, daß Gott für ein einziges Buch nacheinander und nebeneinander verschiedene menschliche Mitarbeiter einsetzt, wobei keiner allein das Ganze schafft und vielleicht auch die meisten bei der Ableistung ihres Beitrags kein Wissen davon haben,

⁵ D. J. McCarthy, *Theological Studies* 24 (1963) 554.

⁶ Vgl. D. J. McCarthy, *Theological Studies* 24 (1963) 569 ff.

was sich Jahrhunderte später als Endergebnis des Werdeprozesses zeigen wird. Aussageintention des einzelnen Hagiographen und Aussage des biblischen Buches wären also in vielen Fällen nicht mehr zur Deckung zu bringen. Diese Hagiographen wären nun aber dennoch drittens alle irrtumslos. Daraus folgt: im neuen Horizont besagt die alte Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen“ nicht mehr dasselbe wie die andere von der „Irrtumslosigkeit der biblischen Bücher“, sondern entschieden mehr. Nicht nur das einzelne Buch in seiner endgültigen Gestalt und Aussage, sondern jede einzelne Phase seiner ex supposito komplizierten und langwierigen Wachstumsgeschichte wäre als irrtumslos zu betrachten, weil jede der Aussageintention eines „irrtumslosen Hagiographen“ entspräche. Jedesmal, wenn das Buch erweitert, ergänzt, glossiert, umgedeutet, mit anderen Texten zusammengearbeitet, einer neuen Situation angepaßt wurde, wären neue, irrtumslose Gesamtaussagen des Buches entstanden, die sich im jetzigen kanonischen Buch, nur der wissenschaftlichen Brille des sezierenden Exegeten erkennbar, wie archäologische Stratifikationen übereinandertürmten. Das wäre die Konsequenz einer unbesesehenen Übernahme der Formel von den „irrtumslosen Hagiographen“ in ein von der modernen Bibelwissenschaft geprägtes Denken.

Sehen wir davon ab, daß da gewisse logische Probleme entstehen müßten: die einander in biblischen Büchern überlagernden Sinnschichten können ja bisweilen zueinander in Gegensatz treten (was man nicht einfach wegen der biblischen Irrtumslosigkeit a priori für unmöglich erklären darf, da die Meinung, jede dieser Schichten sei irrtumslos, hier ja selbst noch zur Diskussion steht). Stellen wir einfach fest: die Glaubenstradition über die biblische Irrtumslosigkeit bezog sich stets auf die endgültigen, jetzt im Kanon vorliegenden biblischen Bücher, nie auf deren Vorgeschichte (es sei denn, daß man bei der alten Vorstellung vom „Hagiographen“ eben an die unmittelbare Entstehung des endgültigen Aussagebestands dachte). Die Beibehaltung der Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen“ erzeugt also im Horizont unseres neuen Wissens vom Werden der Schrift unter der Hand neuen Glaubensinhalt, der sich mit positiv-theologischer Methode nicht als alter Glaubensbestand nachweisen läßt. Der neugeschaffene Glaubensinhalt (Irrtumslosigkeit der Vorstufen biblischer Bücher) hätte außerdem noch die Eigenschaft, automatisch eine weitere Serie neuer Glaubensinhalte aus sich zu entlassen: wer die Vorstufen biblischer Bücher als irrtumslos betrachtet, muß ja auch alle in ihnen ausgesagten Inhalte zum Gegenstand seines Glaubens machen. Die bibelwissenschaftliche Erforschung der Vorgeschichte der einzelnen biblischen Bücher würde geradezu ein inneres Moment der Dogmatik – eine nach dem jahrhundertelangen Sträuben gegen die historisch-kritische Einleitungswissenschaft wirklich erstaunliche Wendung.

Man wird also versuchen müssen, die alte Wahrheit neu zu sagen – gerade damit sie die alte bleiben kann. Dazu dürften sich zwei Wege anbieten, die zunächst gekennzeichnet werden sollen.

Man könnte nur den letzten Mann, der an einem langsam gewordenen biblischen Buch gearbeitet hat, als „inspirierten Verfasser“ im Sinne der Inspirationslehre betrachten. Alle früheren Stadien des Buches wären dann als „Quellen“ zu qualifizieren. Ihre Verfasser hätten nicht das Charisma der Inspiration besessen, und so wäre auch kein Grund vorhanden, sie als irrtumslos zu betrachten. Die alte Formel vom „irrtumslosen Hagiographen“ wäre infolgedessen abzuwandeln in eine Formel vom „irrtumslosen Schlußverfasser“. Wenn man genügend herausstellte, daß man unter „Hagiograph“ nur den „Schlußverfasser“ verstanden wissen will, könnte man vielleicht sogar bei der alten Formel bleiben. Diese Lösung des Problems tritt zweifellos nicht in Widerspruch zu den positiven Lehrforderungen kirchlicher Dokumente, obwohl sie sich von den Hintergrundvorstellungen und vom Sprachgebrauch etwa der päpstlichen Bibelenzykliken absetzt. Man kann allerdings fragen, ob bei ihr nicht die anderen Mitarbeiter eines biblischen Buches, die nicht das Glück hatten, gerade die letzte Hand an das Buch zu legen, ein wenig vernachlässigt werden.

Das ist sicher nicht der Fall beim zweiten möglichen Lösungsweg, der nun beschrieben werden soll. Er ginge davon aus, daß man jeden, der einen reellen Beitrag zu Wortlaut und Sinn eines biblischen Buches geleistet hat, als von Gott im Hinblick auf das kommende Buch unfehlbar gelenkt, d. h. als „inspiriert“ betrachten sollte. Dann müßte man bei einem allmählich gewordenen Buch von einer Mehrzahl inspirierter Verfasser reden. Die Inspiration dieser Verfasser bezöge sich aber dann nicht auf ihr unmittelbares Werk, in sich genommen, sondern auf dieses Werk, insofern es auf das endgültige biblische Buch in Wortlaut und Sinn von Gott hingeeordnet ist. Die aus der Inspiration folgende Irrtumslosigkeit wäre infolgedessen nicht unmittelbar bei allen Einzelmitarbeitern und ihrer Intention anzusetzen, sondern bei dem am Ende sich ergebenden Buch. Die Inspiration der vielen Mitarbeiter eines Buches würde also als eine Ganzheit betrachtet, die ihren Effekt der Irrtumslosigkeit deshalb nur einmal hervorbringt: im Endergebnis der Zusammenarbeit⁷. Bei dieser „organischen“ Lösung spräche man nur noch von der „Irrtumslosigkeit des biblischen Buches“, unter Umständen vielleicht noch von der seines Schlußverfassers, während man die Formel von den „irrtumslosen Hagiographen“ vermeiden müßte (es sei denn, man entwickelte dafür einen neuen Begriff, etwa den einer „mittelbaren Irrtumslosigkeit“). Daß den inspirierten Verfassern jene negative Irrtumslosigkeit zukam, die in der unthematischen Offenheit auf die größere ganze Wahrheit besteht, ist dadurch natürlich in keiner Weise ausgeschlossen, ja sogar zu postulieren. Sie sind ja Mitträger des Offenbarungsgeschehens. Man wird kaum sagen können, dieser Lösungsversuch sei logisch nicht

⁷ Die gleiche Theorie wurde früher schon an einem strukturmäßig genau entsprechenden Modellfall entwickelt: der Zusammenarbeit eines Hagiographen mit einem Sekretär (welchen Fall man z. B. beim Hebräerbrief annahm): A. Durand, *Dictionnaire Apologétique de la Foi Catholique*, 4e éd., Bd. 2 (Paris 1924 ff.) Sp. 904; A. Bea, *De scripturae sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae* (Rom 1935) 66 f.

sauber oder er sei mit dem recht verstandenen Begriff der Inspiration nicht vereinbar. Weder am Einfluß Gottes noch an der Irrtumslosigkeit des Ergebnisses („*omnis sensus omniumque sententiarum*“ der biblischen Bücher im Sinne von „*Spiritus Paraclitus*“, 1920) wird das Geringste weggenommen. Auch der innere Zusammenhang von Inspiration und Irrtumslosigkeit bleibt durchaus gewahrt. Wie beim ersten Lösungsversuch ist eine notwendig gewordene Absetzung von den Hintergrundvorstellungen und vom Sprachgebrauch der älteren Lehrdokumente der Kirche geschehen, wodurch aber gerade deren Lehre gewahrt wurde.

Der Unterschied der beiden entwickelten Lösungen besteht nicht darin, daß nur eine sich von der Denk- und Sprechweise der alten Inspirationstraktate loslöste – das tun beide. Er besteht in der Ansetzung des Charismas der Inspiration. Den irrumslosen Sinn der Schrift setzen beide Lösungen in gleicher Weise als Sinn des endgültigen biblischen Buches an. Beide entsprechen also im Hinblick auf die Aussage über die Irrtumslosigkeit den heute zu stellenden Forderungen.

Wenn man trotzdem fragt, welcher der beiden Theorien der Vorzug zu geben wäre, so würde ein Exeget sich wohl für die zweite entscheiden⁸. Sie dürfte in ihrer Ansetzung der inspirierten Autoren wohl mehr der biblischen Wirklichkeit entsprechen als die erste. Einige Hinweise mögen das verdeutlichen. Im Buch Ezechiel stammt die Hauptmasse des Textes vom Propheten Ezechiel – er wäre bei der ersten Theorie nicht inspiriert. Das Buch ist dann wohl von einem Ezechielschüler der ersten Generation als Buch zusammengebaut worden – auch er wäre nicht inspiriert. Dann wurde es mehrfach ergänzt, glossiert, überarbeitet – auch alle hier beteiligten Hände, ausgenommen die letzte, die noch nicht einmal ein Hundertstel des konkreten Textes zu verantworten hat, wären nicht inspiriert. Fast der ganze wirkliche Text des Buches bestünde also inspirationstheologisch aus nichtinspiriertem Quellenmaterial, das der inspirierte Hagiograph kaum noch berührt hätte. Im Buche Genesis wären der Jahwist, der Elohist, der Priesterschriftler, die im wesentlichen den jetzigen Text geschrieben haben, nicht inspiriert. Erst recht nicht Moses. Inspiriert wäre vielleicht der Redaktor, der die drei Quellen zusammenarbeitete. Vielleicht aber auch eine noch spätere Hand, die noch einiges einfügte und korrigierte. Die Verfasser der messianischen Psalmen, die ihre Lieder wohl vom König von Jerusalem verstanden und sie für dessen Thronbesteigung und ähnliche Feiern dichteten, wären nicht inspiriert. Der Mann, der nach dem babylonischen Exil den Psalter zusammenstellte, der an den messianischen Psalmen vielleicht keinen Federstrich geändert hat, der sie aber im Zusammenhang dieses nachexilischen Gesangbuches vom endzeitlichen Messias verstanden wissen wollte und ihnen so einen neuen Sinn gab, der wäre inspiriert. Kurz: die Eingrenzung der Inspiration auf den „Schlußverfasser“ macht oft recht nebensächliche Mitarbeiter zur Hauptgestalt, während den wichtigsten und einflußreichsten biblischen

⁸ Annahme der Möglichkeit mehrerer inspirierter Hagiographen z. B. bei: P. Benoit, in: Robert-Tricot, *Initiation Biblique*, 3e éd. (Paris 1954) 26; D. J. McCarthy, *Theological Studies* 24 (1963) 560 f.

Verfassern das Charisma der Inspiration abgesprochen wird. Die Hauptmasse des biblischen Textes wäre nicht unter Gottes inspiratorischem Einfluß geschrieben, sondern nur nachträglich von einem inspirierten „Schlußverfasser“ für unbedenklich erfunden und deshalb übernommen worden. Formal sind hier zwar die extrinsezistischen Inspirationsauffassungen, die das I. Vatikanische Konzil abgelehnt hat⁹, vermieden. Aber wenn schon einmal aus dem Glauben feststeht, daß Gott die Entstehung unserer heiligen Bücher genau lenkte, dann ist nicht einzusehen, warum er nicht den Entstehungsprozeß als ganzen und vor allem dessen Hauptphasen gelenkt haben sollte.

Doch wie die Entscheidung zwischen den beiden Lösungen auch ausfallen mag, auf jeden Fall scheint es ratsam, die Formel von der „Irrtumslosigkeit der Hagiographen“ in den Hintergrund treten zu lassen und aus den traditionellen Formeln lieber die von der „Irrtumslosigkeit der Bücher“ zu verwenden.

Irrtumslose Bücher oder irrtumslose Bibel?

Mit dem gewonnenen Ergebnis kann sich unser Nachdenken noch nicht zufriedengeben. Aus den drei traditionellen Formeln stehen immer noch zwei zur Wahl. Es gibt eine Beobachtung, die dazu zwingt, weiterzufragen: bisher wurden die Begriffe „Schlußverfasser“ und „endgültiger Sinn eines biblischen Buches“ wie feste und bekannte Größen behandelt. Sie sind es aber nicht mehr. Auch in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen „biblischen Büchern“ und „Bibel als ganzer“ verschiebt sich unsere Auffassung infolge der Ergebnisse historisch-kritischer Forschung. Die einzelnen biblischen „Bücher“ werden in ihrem Charakter als „Bücher“ fragwürdig. Auch das hat natürlich seine Folgen für die Ansetzung der biblischen Irrtumslosigkeit.

Wenden wir uns wieder zunächst dem Verständnishorizont früherer Generationen zu und versuchen wir zu verstehen, wieso sie legitim die biblische Irrtumslosigkeit von jedem einzelnen Buch aussagen konnten. Jede Hagiographenpersönlichkeit hatte zu ihrer Zeit ihr Buch (oder ihre Bücher) geschrieben. War ein solches Buch einmal verfaßt, dann wurde es auch ediert, und, einmal an der Öffentlichkeit, war es eine feste, unwandelbare Größe. Genau wie es eben im 19. Jahrhundert mit Büchern ging. Die biblischen Bücher wurden zwar irgendwann einmal gesammelt und in ein Verzeichnis eingetragen, den sogenannten „Kanon“. Aber dieser Vorgang blieb den Büchern äußerlich. Wenn ein Stubengelehrter des 19. Jahrhunderts sich einen Bücherschrank kaufte und nach und nach immer mehr beim Buchhändler erworbene Bücher in ihn einstellte, wobei er nicht vergaß, sie alle sorgfältig in einen Katalog einzutragen, dann standen diese Bücher zwar im Schrank beieinan-

⁹ Sess. III, cap. 2 (= DSch 3006). Andere Überlegungen jedoch bei K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Freiburg 1958) 18–22 (Fußnote).

der, aber jedes blieb eine GröÙe für sich. Wenn man ein Buch hinzutat oder ein anderes wegnahm, dann änderte das nichts am Sinngefüge oder an der Aussage der anderen Bücher, die im Schrank standen. So blieben auch nach damaliger Auffassung die Bücher der Bibel, die schon im Kanon eingetragen waren, bei der Aufnahme eines weiteren Buches in den Kanon die gleichen. Sie sagten nach wie vor genau dasselbe. Sie waren schon längst endgültig geworden.

Die Heilige Schrift als Einheit und Ganzheit kam kaum in den Blick. Wenn, dann erwähnte man das äußerliche, kirchlich gesicherte Band des Kanonverzeichnisses, oder man sprang sofort in die Transzendenz und sprach von dem einen göttlichen Urheber, der hinter allen Büchern stand und deshalb auch die Ursache dafür war, daß keines der Bücher dem anderen widersprechen konnte. Von einer kategorialen, der Bibel selbst inhärenten Einheit sprach man nicht. Jedes Buch stand kategorial für sich und war in sich irrtumslos. Deshalb konnte man in der Dogmatik auch bei einem „Schriftbeweis“ jedes Buch der Bibel, sei es des Alten, sei es des Neuen Testaments, gleichberechtigt benutzen – wenn man von einigen Restbeständen einer anderen Auffassung absieht, die aus der Väterzeit und schon aus dem Neuen Testament stammte und z. B. die Gesetze des Alten Testaments größtenteils als abgeschafft betrachtete. Im allgemeinen jedoch stand jedes biblische Buch in sich selbst und hatte kein Korrektiv außerhalb seiner. Die vielen Bücher standen dann rein additiv nebeneinander.

Diese statische Konzeption des Kanons ist in die Krise geraten. Auch der Kanon wird der historisch-kritischen Betrachtung immer mehr zu einem Werdeprozeß. Die Grenzen zwischen der Entstehungsgeschichte der einzelnen Bücher und der Kanongeschichte verschwimmen. Das Werden des Kanons scheint nur ein Weiterlaufen der Entstehung der einzelnen Bücher in etwas anderer Form zu sein. Wir betrachten dabei für unsere Fragestellung weniger die neutestamentliche Kanongeschichte. Es geht vor allem um den allmählichen Aufbau des alttestamentlichen Kanons und dann um seine Eingliederung in den neutestamentlichen Rahmen. In diesem Bereich scheint die nachexilische Kanonwerdung einfach die vorexilische Buchwerdung fortzusetzen, soweit wir überhaupt Einblick in diese Vorgänge gewinnen: Sinnschicht wird über Sinnschicht gelegt, neue Texte, die hinzutreten, führen zu immer umfassenderen Sinngefügen. Zwischen dem innerhalb eines „Buches“ liegenden Nach- und Ineinander von Jahwist, Elohist und Priesterschrift und dem nur im „Kanon“ vereinten Nach- und Nebeneinander von Deuteronomistischem und Chronistischem Geschichtswerk besteht kein wirklicher sachlicher Unterschied. In beiden Fällen sind verschiedene Geschichtsentwürfe miteinander verbunden, sie ergänzen und korrigieren einander, konstituieren zusammen eine neue, höhere Einheit der Aussage. Ähnliches gilt innerhalb des Kanons auch von den Weisheitsbüchern. Sie ergänzen und kritisieren einander, zugleich bilden sie als Einheit in nochmals höherer Einheit einen Kontrapunkt gegen Tora und Propheten.

Entscheidend bei diesem Phänomen ist, daß diese Einheit des Kanons bewußt gewollt war. Von den Herstellern und Benutzern des Kanons wurden die einzelnen „Bücher“ der Schrift gar nicht im „philosophischen“ Sinn¹⁰ als Bücher, d. h. als in sich abgeschlossene Sinngefüge, betrachtet. In diesem Sinn war ihnen nur der Kanon als ganzer ein Buch.

Das wird der Forschung in unseren Jahren vor allem dadurch immer deutlicher, daß sie den späten Glossen und Zusätzen in den biblischen Büchern höhere Aufmerksamkeit schenkt. Diese späte und durchaus bis in die Zeit der Kanonbildung hineinreichende Filigranarbeit am Text des Alten Testaments offenbart nämlich eine Mentalität, die alle Bücher des Kanons als einander zugeordnet betrachtete. Man setzte voraus, daß alle Bücher der Schrift sich gegenseitig erklären. Man hatte jenes Gefühl, das Martin Buber bei seiner Verdeutschung leitete: die Bibel als ein einziges Buch, in dem alles aus allem lebt¹¹. So wird etwa in den spätesten Zusätzen zum Buch Deuteronomium (Dt 4, 25–31 und 30, 1–10) das alte Bundesdenken, das den ganzen Pentateuch theologisch prägt, in das Licht der prophetischen Verkündigung des kommenden Neuen Bundes gerückt. Das heißt aber: Bücher wie Isaias, Jeremias und Ezechiel, die viel weiter hinten im Kanon stehen, gelten als kritisches Prinzip für den Aussagebestand des Pentateuchs. Und das heißt: Tora und Propheten werden als einheitliches Sinngefüge betrachtet. Die Erforschung dieser Spätschichten des Alten Testaments ist gerade erst in Gang gekommen und bei weitem noch nicht befriedigend durchgeführt. Für die Bücher Osee und Ezechiel liegen gute Arbeiten vor in den entsprechenden Bänden des „Biblischen Kommentars“¹². Die späten Zusätze und Glossen bringen meistens Querverweise an – oft nur innerhalb des betreffenden Buches, oft aber auch über das Buch hinaus auf andere biblische Bücher. Das zeigt, daß man kein Buch der Bibel anders las als in „*analogia scripturae*“, in der Sinneinheit der ganzen Schrift.

Der Kanon wurde also nicht als äußerliche Sammlung in sich ruhender Einzelbücher betrachtet, sondern als einziges Buch. Wenn dieses Buch durch Erweiterung des Kanonbestandes wuchs, mußte sich auch die Aussage der schon älteren Bestandteile des Kanons wandeln und abschwächen. Wie die meisten Bücher des Alten Testaments in ihrer gesonderten Vorgeschichte ist auch der Kanon selbst noch einmal Zeugnis jener zugleich konservativen und liberalen Haltung gegenüber der Tradition, die das alte Israel auszeichnete: kein Wort durfte aufgegeben werden, keine Formulierung zur Erde fallen – aber zugleich war alles in Bewegung, das Alte wurde immer neu beleuchtet, umgedeutet, ergänzt, überarbeitet. Man ließ nichts liegen, alles nahm man mit auf den Weg zu neuen, nur Gott bekannten Zielen. War ein Buch im Kanon, so war zwar sein Wortlaut tabu: von kleineren Zusätzen

¹⁰ Begriffsbildung in Anlehnung an A. Bea, *De scripturae sacrae inspiratione quaestiones historicae et dogmaticae* (Rom 1935) 67, der den „*auctor sensu iuridico*“ und den „*auctor sensu philosophico*“ unterscheidet.

¹¹ M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift* (Beilage zu: *Die fünf Bücher der Weisung*, Köln 1954) 13.

¹² Neukirchner Verlag (Neukirchen ab 1955).

und Glossen abgesehen gab es keine Veränderungen mehr. Aber das gilt nur vom Wortlaut, nicht von der Aussage. Diese wandelte sich notwendig durch jeden neuen in den Kanon aufgenommenen Text. So war immer der ganze Kanon unterwegs zu seinem endgültigen Sinnbestand¹³.

Unsere modernen Vorstellungen von literarischer Verfasserschaft versagen hier. Aber dürfen wir uns in unserer dogmatischen Theorie der Heiligen Schrift an moderne soziologische Strukturen binden? Versucht man, sich davon zu befreien und einen grundsätzlicheren Standpunkt einzunehmen, dann wird man nicht daran vorbeikommen, diese mit dem Wachstum des Kanons gegebene, bewußt intendierte laufende Umformung der Aussage von Büchern, die dem Wortlaut nach schon festlagen, theologisch noch unter den Begriff der „Abfassung“ einzuordnen. Daher war die Einfügung eines neuen Buches in den Kanon (nicht nur, aber auch) ein „hagiographischer Akt“, und zwar im Hinblick auf das betreffende Buch und auf die schon vorhandenen kanonischen Bücher, also im Hinblick auf die Bibel als ganze. Im Sinne der Inspirationslehre müssen wir – mindestens bei der von uns bevorzugten „organischen“ Konzeption – für diesen Akt das Charisma der Inspiration postulieren. Wenn im ersten Teil unserer Überlegungen der „Schlußverfasser“ und das „Endergebnis der Buchwerdung“ eines biblischen Buches besondere Bedeutung gewonnen hatten, so zeigt sich nun, daß, solange der alttestamentliche Kanon noch weiterwuchs, kein einziges Buch innerhalb dieses Kanons schon bei seinem letzten Verfasser und seinem endgültigen Sinnbestand angekommen war.

Irgendwann allerdings wird dann dem Werdeprozeß des Kanons ein Ende gesetzt. An einer bestimmten Stelle der Geschichte wird eine „Verfasserentscheidung“ folgenden Inhalts gefällt: So wie dieses Alte Testament jetzt ist, soll es bleiben; seine Aussage soll endgültig sein; es sei ein abgeschlossenes Buch! Diese Entscheidung läßt sich benennen. Es ist die Aufnahme des Alten Testaments als Altes Testament ins Neue Testament. Dabei ist unter „Neuem Testament“ hier nicht die Sammlung der neutestamentlichen Bücher gemeint, die ja auch noch ihre Geschichte haben sollte, sondern die in diesen Büchern sich spiegelnde Realität selbst. Jesus, die Apostel und die Urkirche vollzogen im Hinblick auf den ihnen vorliegenden jüdischen Kanon die Entscheidung, daß dieser Kanon als Altes Testament die bleibende Vorgeschichte und Urkunde des in Jesus Christus gekommenen Neuen Testaments sein solle.

Durch diese Entscheidung erhielt das Alte Testament zunächst noch einmal einen letzten Zuwachs: das Neue Testament in seinen schon vorhandenen oder noch zu erwartenden, aber niemals das Christusfaktum inhaltlich übersteigenden Büchern. Wie jeder frühere Zuwachs verwandelte auch dieser noch einmal das Sinngefüge des Alten Testaments als ganzen. Man könnte also paradox formu-

¹³ J. Coppens, *Les harmonies des deux testaments* (Tournai 1949) 21 u. 23 („comme une toile qui n'a pas cessé d'être remise sur le métier“); vgl. D. J. McCarthy, *Theological Studies* 24 (1963) 561 und 563 f. (Nachweis, daß die einzelnen Verfasser auch selbst mit späteren Sinnwandlungen ihrer Texte rechneten).

lieren, im Sinne der dogmatischen Inspirationslehre sei das Neue Testament ein „Hagiograph“ des Alten Testaments.

Und zwar der letzte Hagiograph. Denn dieser Zuwachs ist der letzte, der zum Alten Testament hinzukam. Jesus und die Urkirche wissen in Jesus das Ende der Zeit gekommen. Der Offenbarungsprozeß selbst kommt damit zum Abschluß. Nach ihrer Überzeugung kann nach der Christusaussage gar keine neue, entscheidende Sinndeterminante des Alten Testaments mehr hinzukommen. Die innerhalb der Bücher des Neuen Testaments sichtbar werdenden Entwicklungen sind von wesentlich geringerer Qualität als das, was sich bis dahin abspielte. In ihnen wird nur das Christusfaktum ausgefaltet, nie wird es überstiegen¹⁴. Nach Jesus Christus wird es kein über ihn hinausführendes Wort Gottes mehr geben, er ist das Wort Gottes schlechthin. So muß in ihm die Sinnentwicklung des Alten Testaments zum Stehen kommen.

Diese Feststellungen entsprechen unserem Glauben. Doch darauf kommt es hier nicht an, sondern für unseren Zusammenhang entscheidend ist, daß sie die Intention Christi, der Apostel und der Urkirche im Hinblick auf das Alte Testament beschreiben. Wie ein alles bestimmender Notenschlüssel ist für diese von nun an das Christusfaktum an den Anfang der Partitur geschrieben. Das Neue Testament bezeugt uns das immer wieder¹⁵. Dabei kommt es nicht auf die urchristliche Einzel-exegese und deren Methoden an. Darin waren auch Jesus und die neutestamentlichen Hagiographen Kinder ihrer Zeit. Entscheidend ist nur der christologische Grundwille ihrer Lektüre. Er ist Verfasserentscheidung. Er bezieht sich auch nicht nur auf die einzelnen Stellen des Alten Testaments, die innerhalb des Neuen Testaments angeführt und interpretiert werden, sondern auf das Alte Testament als ganzes. Er macht aus Altem und Neuem Testament ein einziges Buch, und zwar nicht nur vom transzendentalen göttlichen Urheber her gesehen, sondern auch endlich-kategorial: als intendiertes einheitliches, zwar sehr kompliziertes und vielschichtiges, aber doch nicht in unabhängige Teile aufteilbares Sinngefüge. Erst innerhalb dieser umfassenden Einheit ist jede Einzelaussage endgültig determiniert¹⁶.

Daher ist erst hier, bei der Einheit der ganzen Schrift, der Ort erreicht, wo die biblische Irrtumslosigkeit sinnvoll ausgesagt werden kann. Jeder frühere und partikulärere Ansatz wird von unserer Kenntnis der Intentionen, die die Kanongeschichte leiteten, in Frage gestellt. Erst hier liegt jene Aussageintention vor, die noch die der uns von der Kirche vorgelegten Heiligen Schrift ist, auf die sich also

¹⁴ Vgl. P. Benoit, *Revue Biblique* 67 (1960) 185 f.; P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962) 497 ff.

¹⁵ Vgl. L. Cerfaux, in: *Problèmes et méthode d'exégèse théologique* (Löwen 1950) 33–44; C. H. Giblin, *The Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958) 334.

¹⁶ Unsere Auffassung ist schon als echte Möglichkeit beschrieben bei J. Coppens, *Les harmonies des deux testaments* (Tournai 1949) 66 („... peut-être même en fonction de la Bible entière si l'on suppose qu'un compilateur inspiré a groupé les Livres Saints en une seule unité spirituelle“).

die Glaubenslehre von der biblischen Irrtumslosigkeit bezieht. Alles Frühere war nur Vorstufe.

Hat man sich bei den Überlegungen des ersten Teils für den Vorschlag entschieden, nur die „Schlußverfasser“ biblischer Texte seien inspiriert, dann wird man nun folgerichtig sagen, die einzigen inspirierten „Verfasser“ des Alten Testaments seien Jesus und verschiedene Männer der Urkirche. Das klingt allerdings wenig überzeugend, und so wird man diese die Inspiration auf die „Schlußverfasser“ eingrenzende Lösung der Probleme wohl endgültig verabschieden. Im Sinne der zweiten, „organischen“ Lösung beginnt der Inspirationsprozeß schon tief im Alten Testament, zieht sich allerdings (auch für das Alte Testament selbst) bis ins Neue Testament hinein und zielt letztlich nur auf ein einziges „Buch“: die Bibel.

Nachdem von den drei Formeln, die die Tradition für die biblische Irrtumslosigkeit anbietet, im ersten Teil schon die „Irrtumslosigkeit des Hagiographen“ sich als ungeeignet im Horizont unseres neuen Wissens vom Werden der Bibel gezeigt hat, scheidet nun auch die „Irrtumslosigkeit der biblischen Bücher“ als unexakt aus. Dagegen bewährt sich die dritte alte Formel, die „Irrtumslosigkeit der Bibel“. Die Forderung pastoraler Sprache läßt sich also im Fall der biblischen Irrtumslosigkeit erfüllen, ohne daß eine radikal neue Sprachregelung gesucht wird. Es genügt, unter den vorhandenen und durch langen Gebrauch geheiligten Sprachmöglichkeiten die geeignete auszuwählen.

Ausblicke und Abgrenzungen

1. Den Satz, die Bibel sei nur als Einheit und Ganzheit irrtumslos, darf man nicht minimalistisch mißverstehen. Die Ganzheit umschließt und bewahrt das einzelne. Im Gefüge der Ganzheit hat natürlich jedes Buch, jeder Satz, hat auch jede der historisch übereinandergelagerten Sinnschichten Anteil an der einen biblischen Irrtumslosigkeit. Der Anteil bemißt sich nach dem Maß, in dem sie innerhalb des gesamten Sinngefüges der Schrift zur Konstitution der Gesamtaussage beitragen. So verstanden kann und muß man sagen, jede Aussage der Bibel sei irrtumslos. Aber nur in diesem Sinne! Wenn generell philosophisch-gnoseologisch gilt, daß der Sinn einer Aussage nie festgestellt werden kann in Absehung vom ganzen Bezugssystem, in dem die Aussage steht, dann ist dieses Bezugssystem im Bereich christlichen Schrifttums stets das Ganze der Schrift, auch für alttestamentliche Aussagen – und zwar ist das von der Schrift selbst so gemeint. Infolgedessen kann auch die biblische Irrtumslosigkeit nur für den so festgestellten Sinn behauptet werden.

Sobald ein Wort, ein Satz, ein Buch aus dem Ganzen der Schrift herausgenommen und in sich isoliert wird (vielleicht noch unter geistesgeschichtlicher Bezug-

nahme auf Zeit und Umwelt, aber jedenfalls nicht unter Bezugnahme auf die Schrift als ganze), ist keine Garantie der Irrtumslosigkeit mehr da. Wer mit den Mitteln historischer Auslegung eine ältere biblische Sinnschicht herauspräpariert und bewußt darauf verzichtet, sie vom Christusereignis her an ihre rechte Stelle in der Gesamtaussage der Schrift zu rücken, leistet vielleicht glänzende und im Rahmen der Gesamtauslegung unentbehrliche Arbeit, darf aber nicht ohne weiteres für die resultierende Aussage Irrtumslosigkeit beanspruchen. Es müßte zwar endlich einmal im Rahmen des so vernachlässigten dogmatischen Traktats „de oeconomia Veteris Testamenti“¹⁷ die Frage aufgeworfen werden, welche Funktion die Schrift für die Menschen des Alten Testamentes hatte, ferner, ob und in welchem Maße ihr auch in diesem Rahmen das Prädikat der „Irrtumslosigkeit“ zukäme; aber es scheint gar nicht so sicher, daß der „Alte Bund“ in der Weise wie der „Neue Bund“ auf „Schrift“ als „Glaubensquelle“ gegründet war und daß man die vom Exil ab im Judentum bedeutend werdende „Schrift“ in ihrer damaligen Funktion in genauer Entsprechung zur Funktion der Schrift in der neutestamentlichen Gemeinde theologisch beurteilen darf. Man denke an die durchaus offene und genau parallel laufende Frage, ob es vor Christus ein „unfehlbares Lehramt“ gegeben habe. Auf jeden Fall kann man für eine transitorische alttestamentliche Sinnschicht nicht im Namen der christlichen Lehre von der Irrtumslosigkeit der christlichen Bibel den Charakter der Irrtumslosigkeit beanspruchen. Wenn Paulus sagt, daß nur der „Geist“ (die Christusbotschaft) lebendigmacht, während der „Buchstabe“ (das unter Absehung von Christus gelesene Alte Testament) tötet (2 Kor 3, 6), dann grenzt er das zwar sofort dahin ein, daß auch schon der „Dienst des todbringenden Buchstabens“ in „Glanz“ geschah (3, 7) – aber ist es ohne weiteres klar, daß wir diesem „Glanz“ auch Irrtumslosigkeit in unserem vollen Sinne zuordnen müssen? Vielleicht kann man in dieser Frage theologisch-deduktiv gar nicht weiterkommen, und es wäre besser, die Lösung einmal einfach vom konkreten bibelwissenschaftlichen Befund aus zu versuchen. Sollte dieser zeigen, daß auch dann, wenn man für manche transitorischen alttestamentlichen Sinnschichten alle üblichen hermeneutischen Regeln angewendet hat (also zum Beispiel genau auf literarische Gattung und Aussageintention des Verfassers geachtet hat), in einzelnen Fällen Aussagen bleiben, die man historisch oder theologisch nur als „Irrtum“ bezeichnen kann, dann sollte man den Gedanken an eine schon inneralttestamentliche Irrtumslosigkeit biblischer Vorstadien vielleicht doch aufgeben. Aber, wie gesagt, das gehört schon nicht mehr in den Zusammenhang einer christlichen Inspirationslehre, die sich ja auf die im tridentinischen Kanon vorgelegte christliche Schrift zu beziehen hat, sondern in den seit Jahrhunderten brachliegenden dogmatischen Traktat „de oeconomia Veteris Testamenti“. Wenn heutige Exegeten im

¹⁷ Einen ersten Neuentwurf des Traktats hat jetzt P. Grelot, *Sens chrétien de l'Ancien Testament* (Paris 1962) vorgelegt. Der Traktat müßte auch wieder in den theologischen Studiengang aufgenommen werden, soll die Theologie endlich „heilsgeschichtlich“ werden.

Alten Testament auf „Inerranzprobleme“ stoßen, dann dürfte es sich normalerweise um Probleme an einer solchen transitorischen alttestamentlichen Sinnschicht handeln.

2. In diesem Zusammenhang muß etwas zum Begriff „Literalsinn“ gesagt werden¹⁸. Von der historisch-kritisch arbeitenden modernen Bibelwissenschaft her setzt sich immer mehr ein Sprachgebrauch durch, der unter „Literalsinn“ den mit dieser Methode erreichbaren Sinn meint. Bei alttestamentlichen Texten setzt man dabei den „Literalsinn“ durchaus im Bereich dessen an, was soeben unter dem Begriff „transitorische alttestamentliche Sinnschichten“ gefaßt wurde. Der alttestamentliche „Literalsinn“ würde dann auch in den Bereich des paulinischen „Buchstabens“ fallen. In diesem modernen Sinn, der also auf völlig unerwartetem Weg wieder zur paulinischen Terminologie zurückkommt, versteht auch die Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ an einer Stelle den Begriff, nämlich da, wo sie den „Literalsinn“ dem „geistlichen Sinn“ gegenüberstellt¹⁹. Aber dieses Verständnis des Begriffs ist nicht identisch mit dem, das in den letzten Jahrhunderten in der katholischen Theologie üblich war und das normalerweise auch in den kirchlichen Dokumenten vorausgesetzt wird, selbst in „*Divino afflante Spiritu*“, wie es scheint²⁰. Dieser „theologische“ Begriff des Literalsinns ist vor allem von Thomas von Aquin her geprägt. Bei ihm spielt die Aussageintention eines bestimmten Hagiographen keine Rolle. Der Literalsinn ist bei ihm der Sinn der biblischen Texte, und er steht im Gegensatz zum Sinn der Dinge und Ereignisse, von denen die biblischen Texte handeln. Also ein ganz anderer Gesichtspunkt als bei Paulus und heute. Dieser „theologische“ Literalsinn meint durchaus den Sinn der als Ganzheit und in der „*anlogia fidei*“ gelesenen Schrift. Wenn in der theologischen Tradition der „Literalsinn“ als irrtumslos bezeichnet wird, dann ist stets das „theologische“ Verständnis des Begriffes vorausgesetzt. Unter Voraussetzung der älteren Vorstellung vom Werden der biblischen Bücher sind diese Feinheiten der Definition des Begriffs „Literalsinn“ relativ gleichgültig; denn da gab es ja dann z. B. keine Spannungen zwischen transitorischen und endgültigen alttestamentlichen Sinnschichten. Unter den heutigen Voraussetzungen dagegen hängt sehr viel davon ab, mit welchem Begriff des „Literalsinns“ die Tradition der letzten Jahrhunderte und das kirchliche Lehramt die biblische Irrtumslosigkeit verband²¹. Es dürfte sich nicht nachweisen lassen, daß die Irrtumslosigkeit von der kirchlichen Lehre an einen rein von der historisch-kritischen Methode her definierten, noch nicht die endgültige biblische Aussage darstellenden „Literalsinn“ gebunden wurde.

¹⁸ Zum folgenden: P. Grelot a.a.O. 443 f.

¹⁹ DSch 3828.

²⁰ Nach DSch 3826 ist der Literalsinn nämlich nicht nur durch die modernen exegetischen Methoden, sondern zugleich von der „*anlogia fidei*“ her zu erarbeiten. Das impliziert aber notwendig ein Verständnis der Schrift als Sinn Ganzheit und die Interpretation der einzelnen Stellen von der Gesamtbotschaft her. Vgl. auch: A. Bea, *Virgo Immaculata*, *Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Rom 1955) Bd. 3, 15.

²¹ Gehen die Inerranzausgaben auf den Literalsinn im Sinne von Thomas, dann würde es eines eigenen Beweises bedürfen, um behaupten zu können, auch die Inerranz des Literalsinns im modernen Verstande sei katholische Lehrtradition.

3. Eine Folge der Verschiebung im Begriff des „Literalsinns“ ist die moderne Idee, daß es in der Schrift noch einen „volleren Sinn“ alttestamentlicher Aussagen gebe, der das Bewußtsein des ursprünglichen Verfassers übersteige²². Zum Teil geht es dabei nur um Rechtfertigungsversuche für die traditionelle Deutung einiger prophetischer Texte und vor allem des Protoevangeliums, zum Teil wurde hier jedoch eine beachtenswerte Hermeneutik der Lesung des Alten Testamentes im Lichte des Neuen entwickelt. Das liegt ganz auf der Linie der in diesem Artikel vorgetragenen Gedanken. Nur wird undiskutiert vorausgesetzt, daß auch die transitorischen inneralttestamentlichen Sinnschichten irrtumslose Schriftaussagen enthalten, und oft wird der „vollere Sinn“ in einer mit dem Grundansatz katholischer Inspirationslehre kaum vereinbaren Weise als alleiniger „Sinn des göttlichen Autors“ definiert²³. Demgegenüber schien es uns möglich, ja notwendig, die neutestamentliche Lesung des Alten Testamentes als nicht nur von Gott, sondern auch innerweltlich-kategorial von menschlichen „Verfassern“ intendierten Schriftsinn zu fassen, eben als den Aussagewillen der (neutestamentlichen) Schlußverfasser des Alten Testamentes.

4. Näher als an der spekulativ in manchem fragwürdigen Theorie des „volleren Sinns“ dürfte die hier entwickelte Gesamtauffassung am Grundansatz der Hermeneutik der Väterzeit und der mittelalterlichen Theologie stehen, nämlich an der Lehre vom „geistlichen Sinn“ der Schrift. Selbstverständlich muß bei dieser Vergleichen von den einzelnen Auslegungstechniken, vor allem von der passionierten Allegorese, abgesehen werden. Das ist Zeitstil. Wichtig ist nur der Grundansatz der Hermeneutik. Henri de Lubac hat ihn uns in einem mehrbändigen Werk erschlossen²⁴. Die paulinische Unterscheidung von „Buchstabe“ und „Geist“ bildet den Ausgangspunkt. Der „Buchstabe“, auch „historia“ genannt, ist der Sinn des Alten Testaments, den ihm seine alttestamentlichen Verfasser in ihrer historischen Situation gaben. Der „Geist“, auch „allegoria“ genannt (und oft nochmals in „allegoria“, „tropologia“ und „anagogia“ unterteilt – daher auch „Lehre vom vierfachen Schriftsinn“), ist das Neue Testament, d. h. die Christusbotschaft, und in Bezug auf das Alte Testament dessen christologische Lesung. Die Synagoge, die die Botschaft von Christus nicht annimmt, kennt nur den „Buchstaben“, und so liegt die „Hülle des Moses über ihrem Herzen“ (vgl. 2 Kor 3, 15). Sie schließt den Kanon ab, bevor Christus kommt, und verweigert die Aufnahme der neutestamentlichen Bücher in denselben. Die Kirche dagegen hat das Neue Testament hin-

²² Der Begriff stammt von P. Fernández SJ. Überblicke über die sehr umfangreiche und verworrene Diskussion: R. E. Brown, *The Catholic Biblical Quarterly* 15 (1953) 141–162, und 25 (1963) 262–285. Neuere bemerkenswerte Arbeiten: P. Benoit, *Revue Biblique* 67 (1960) 161–196; P. Grelot a.a.O. 442–499.

²³ Vgl. R. Bierberg, *The Catholic Biblical Quarterly* 10 (1948) 182–195; G. Courtade, *Recherches de Science Religieuse* 37 (1950) 481–497; J. P. Weisengoff, *The Catholic Biblical Quarterly* 14 (1952) 83–85; C. Spicq, *Bulletin Thomiste* 8 (1951) 216 f.; A. Ibáñez Arana, *Lumen* 8 (1953) 193–219; S. Muñoz Iglesias, in: *XII Semana Bíblica Española* (Madrid 1952) 223–259; C. H. Giblin, *The Catholic Biblical Quarterly* 20 (1958) 327–354 u. 477–498; J. J. O'Rourke, *The Catholic Biblical Quarterly* 21 (1959) 64–71; B. Vawter, *The Catholic Biblical Quarterly* 26 (1964) 85–96.

²⁴ H. de Lubac, *Exégèse médiévale (Les quatre sens de l'écriture)*, 4 Bde. (Paris 1959–1964). Dazu vgl. ders., *Histoire et esprit (L'intelligence de l'écriture d'après Origène)* (Paris 1950).

zugefügt und liest nun von ihm, d. h. von Christus her, die ganze Bibel als Einheit. Der Herr aber ist der Geist. Daher hat die Kirche in ihrer christologischen Lesung den „geistlichen Sinn“ des Alten Testaments. Oft dient den Vätern und mittelalterlichen Theologen das Wunder zu Kana als Bild. Wie der Herr in den Krügen das Wasser zu Wein verwandelt hat, so hat er den Buchstabensinn des Alten Testaments in den geistlichen Sinn verwandelt. Der Ausleger der Schrift hat natürlich stets bei der „historia“ zu beginnen. Aber er muß möglichst schnell zur „allegoria“ aufsteigen, da sie erst den Gläubigen die wahre Nahrung des Gotteswortes bietet.

Natürlich hatte die alte Exegese noch kein Gefühl für die oft komplizierten Sinnschichtungen schon innerhalb des Alten Testamentes selbst. Sie herauszuarbeiten war die methodische Forschungsarbeit moderner Exegese notwendig. Aber die im Rahmen des Ganzen entscheidende sinngeschichtliche Differenz, die Aufnahme des alttestamentlichen Kanons in den des Neuen Testaments, hat die klassische katholische Exegese in genauem Hinhören auf das Selbstverständnis des Neuen Testaments deutlich herausgestellt und zum Grundprinzip der Schriftauslegung gemacht. Wir werden von ihr wieder lernen müssen.

5. Wahrscheinlich ist auch in neuerer Zeit der tatsächliche Umgang mit dem Alten Testament gegen alle Theorien der Hermeneutiktraktate doch nie wirklich von der alten Hermeneutik des geistlichen Sinns weggegangen und hat damit implizit auch immer schon an der hier entwickelten These von der Irrtumslosigkeit der Bibel als einer und ganzer festgehalten.

Die in Dogmatik und vor allem Moral stets durchgehaltene Meinung, der größte Teil des Alten Gesetzes sei abrogiert, läßt sich im Grunde ja nur rechtfertigen, wenn man eben im Ganzen der Schrift die Aussageintentionen der alttestamentlichen Gesetzgeber schon vom Neuen Testament her in Frage gestellt sieht.

Die Irrtumslosigkeit der Schrift erst in ihrer Einheit ist auch schon vorausgesetzt bei der Weise, wie man den „Heiligen Krieg“ des alten Israels, die „Fluchpsalmen“, die Diesseitigkeit der alttestamentlichen Religion und ähnliche Phänomene bewertet. Die Beachtung der literarischen Gattungen hilft hier nur in Randfällen weiter. Die anstößigen Vorstellungen und Aussagen liegen meist genau im Zentrum der Aussageabsicht der inneralttestamentlichen Verfasser. Aber man spricht dann einfach von der Vorläufigkeit der alttestamentlichen Offenbarung und relativiert die ursprünglichen Aussagen aus neutestamentlicher Sicht heraus. Kardinäle haben sogar in der Konzilsaula die Ausmerzung der „Fluchpsalmen“ aus dem Brevier gefordert. Aber wenn etwa das Buch des Predigers ohne Rücksichtnahme auf die Gesamtheit der Schrift und speziell das Neue Testament genau im Sinne seines ursprünglichen Verfassers irrtumslos wäre, dann müßte man doch des Predigers Zweifel am Jenseits und seine von radikalem Todesdenken her entwickelte Existenzphilosophie für schlechthin irrtumslos und verbindlich halten! Die üblichen Hermeneutiktraktate machen oft selbst, wenn sie auf derartige Probleme zu sprechen

kommen, die Anmerkung, daß man natürlich die Texte der Bibel im Lichte der Tradition oder des Glaubens der Kirche lesen müsse. Merken sie nicht, daß sie damit in vielen Fällen schon den Standpunkt verlassen haben, im Alten Testament sei der Ursinn auch der irrtumslose? Oder wollen sie für alle diese Fälle behaupten, daß sich die historisch-kritische Auslegung der Texte irrt und daß etwa Kohelet durchaus das habe sagen wollen, was erst in späteren Büchern des Alten Testaments und dann im Neuen Testament dem historisch-kritischen Forscher erscheint? Das wollen wir nicht hoffen; denn es wäre ein nach „Divino afflante Spiritu“ kaum noch zulässiges Mißtrauen gegenüber den heutigen Methoden der Bibelwissenschaft. So wird es wohl doch so sein, daß man, ohne es selbst recht zu merken, letztlich schon bei der Auffassung war, die Schrift sei erst irrtumslos, wenn sie als Einheit gelesen wird und wenn Einzelaussagen vom Ganzen her kritisch eingeordnet sind. Eine solche kritische Einordnung besagt im übrigen gerade nicht völlige Verwerfung, sondern ein neues Zumsprechenbringen der Einzelaussage im Lichte des Ganzen. Ob man bei der Entfernung der „Fluchspalmen“ aus dem Brevier nicht sogar das Kind mit dem Bade ausschüttet?

Die Schärfe dieser hermeneutischen Probleme wird heute oft verstellt durch das viele Reden von den literarischen Gattungen. Man gewinnt manchmal den Eindruck, als ließen sich alle Schwierigkeiten mit der biblischen Irrtumslosigkeit durch genauere Analyse der literarischen Gattung der betreffenden Texte lösen. Das ist aber nicht der Fall. Die Gattungsforschung ist außerordentlich wichtig, um zum ursprünglich mit einem Text gegebenen Sinn vorzustoßen. Eine große Anzahl von scheinbaren Problemen – vor allem bei naturwissenschaftlichen und historischen Aussagen – lösen sich bei ihrer sowieso notwendigen Anwendung auch schon nebenbei. Als organischer Bestandteil der Methodik literarischer Kritik ist sie der modernen Exegese unentbehrlich. Pius XII. hat sich den Dank aller Exegeten erworben, als er dies in „Divino afflante Spiritu“ so klar herausstellte. Da es immer noch Kreise gibt, die das nicht recht einsehen wollen, kann man sich nur freuen, wenn auch das Konzil, wie man hört, das Recht der Gattungsforschung betonen will. Aber das soll uns nicht hindern, auch auf ihre Grenzen hinzuweisen. Sie ist kein Allheilmittel. Im katholischen Raum werden heute manchmal im Namen der literarischen Gattung Auskünfte gegeben, die sich von ihr her nicht rechtfertigen lassen. Als Beispiel mag der Schöpfungstext in Gn 1 dienen. Man sagt, von der Gattung her gehe es in diesem Text nur um eine einzige Aussage: Gott habe alles geschaffen. Wer wirklich saubere Gattungsforschung betreibt, wird hier wohl vorsichtiger sein. Impliziert hier die Gattung nicht doch auch noch einen Aussagewillen im Hinblick auf die Schöpfung selbst, ihre Struktur und ihren Aufbau? Richtig wird der Satz, es gehe in Gn 1 nur um die Schöpfungsaussage, dagegen im Horizont der Bibel als ganzer. Da stehen dann verschiedenste Weltbilder nebeneinander und relativieren sich gegenseitig. Da kommt es von den im Neuen Testament gesetzten Hauptakzenten der Botschaft her tatsächlich nur noch auf die

Schöpfungsaussage an, so daß man mit Recht nur sie als irrtumslos betrachten muß und nicht auch die kosmosbeschreibenden Aussagen in Gn 1. Ein anderes Beispiel mag Jos 6–8 sein, die Erzählung von der Vernichtung der Städte Jericho und Ai durch Josue. So wie die Ergebnisse der Archäologie heute liegen, kann Josue diese Städte kaum vernichtet haben; denn sie lagen zu seiner Zeit schon seit mehreren Jahrhunderten in Trümmern. Kann man sich nun damit aus der Schlinge ziehen, daß man auf die Gattung dieser Kapitel hinweist, auf den Charakter der „Legende“ und „Heldensage“, der ihnen anhaftet? Auch Legenden und Sagen haben normalerweise einen historischen Kern, und der wäre doch hier, nach Abschälung aller erzählerischen Einzelzüge, wohl das Faktum der Eroberung der Städte durch Josue. Mindestens ist anzunehmen, daß der Deuteronomist diese Kapitel nur deshalb in sein Geschichtswerk aufgenommen hat, weil er sagen wollte, Josue habe diese Städte erobert – den Legenden- und Sagencharakter der Erzählungen in ihrer konkreten Gestalt mag er dabei durchaus erkannt haben. Die Spannung zu den Ergebnissen der Archäologie läßt sich also von der Gattungsbestimmung allein nicht beseitigen. Eine andere Frage dagegen ist, ob nicht im Ganzen der biblischen Botschaft, wo dann nicht mehr das „Land“ die eigentliche Heilsgabe Gottes bildet, die Einzelheiten der Landnahme der Israeliten in Palästina so an den Rand rücken, daß sie vernachlässigt werden können, und ob nicht die heilsgeschichtliche Aussage, Jahwe habe seinem Volk das den Vätern verheißene Land gegeben, allein als irrtumslos beansprucht werden kann. Diese beiden Beispiele mögen genügen. Andere ähnlich strukturierte könnten an ihre Stelle treten, falls jemand aus exegetischen Einzelgründen heraus gerade diese Beispiele nicht anerkennen möchte. Es sollte durch sie nur eines demonstriert werden: Heute werden oft im Namen der literarischen Gattung hermeneutische Lösungen angeboten, die in Wirklichkeit doch von unserer These der Einheit der Schrift her gedacht sind.

Die Thesen dieses Artikels scheinen also gar nicht so neu zu sein, sondern machen nur etwas reflex, was im Grunde auch vorher schon praktiziert worden ist.

6. Die rein historische Exegese, wie sie heute mit Nachdruck betrieben wird, wird durch unsere Thesen keineswegs abgelehnt. Sie ist unaufhebbar notwendig als Anfangs- und Durchgangsphase des Auslegungsprozesses. Auch die Alten setzten stets bei der „historia“ an, ehe sie zur „allegoria“ weiterschritten. Auch das Verständnis der Schrift als Einheit ist nicht eine schlechthin unhistorisch über die Bibel gelegte Theorie, reine Dogmatik. Es läßt sich vielmehr – wie wir zu zeigen versuchten – historisch-kritisch als innerbiblisches Phänomen verifizieren. Allerdings wird man historisch-kritisch nur den grundsätzlichen Standpunkt des Neuen Testaments zu erheben haben, daß nämlich die ganze Schrift von Christus her zu verstehen ist. In der Einzelauslegung des Alten Testaments wird man diesen neutestamentlichen Standpunkt einzunehmen haben, dann aber im einzelnen selbst mit den heutigen Mitteln des Verstehens den „Ganzheitssinn“ alttestamentlicher Texte zu erfassen versuchen. Wieweit man ein solches Tun noch als „historisch-

kritisch“ bezeichnet, ist wohl Definitionssache. Es hängt davon ab, wieweit man echtes Sach-Verstehen noch als Aufgabe der historisch-kritischen Methode selbst betrachtet.

7. Faßt man in Anlehnung an den unter Exegeten üblichen Sprachgebrauch nur die Erforschung der inneralttestamentlichen Sinnschichten als „historisch-kritische“ Arbeit, dann muß man die Beschränkung auf diese Arbeit im Rahmen christlicher Schriftauslegung als ungenügend bezeichnen. „Es ist zweifelhaft, ob es, um das christliche Volk in die Bibel einzuführen, genügt, zur Übersetzung literarische und geschichtliche Anmerkungen hinzuzusetzen, die aufweisen, wie die ursprünglichen Adressaten ihre Texte verstehen konnten. Solche Anmerkungen können vollkommen orthodox sein ohne doch zu erfüllen, was man von ihnen erwartet: man findet dort alles, nur nicht das Wesentliche.“²⁵ Über der Feststellung der ursprünglichsten Aussage muß sich ein weiterer Auslegungsvorgang aufbauen, der zur Ganzheitsaussage der Schrift gelangt. Erst hier wird der Bereich betreten, wo die Schrift Wort Gottes an uns, wo sie also irrtumslos ist.

Wie dieser Auslegungsvorgang auszusehen hat, ist nicht leicht zu sagen. Die Schrift als Einheit ist ein so vieldimensionales Gefüge, daß sie nicht leicht zu bewältigen ist. Die letzten Seiten konnten den Eindruck erwecken, als müsse vom Ganzen der Schrift her die Aussageintention einzelner biblischer Texte vor allem reduziert werden. Der Eindruck wäre als definitiver unbedingt falsch. Das Neue Testament ist nicht nur die Krisis des Alten, sondern auch seine Erfüllung. So müßte in diesem ganzheitlichen Auslegungsvorgang auch das Licht aufgefangen werden, das von Christus her das Alte Testament erhellt. Hierzu wurde das Beste in neuerer Zeit sicher von Grelot gesagt²⁶. Von den Methoden der Alten darf man die spielerische Allegorisierung wohl einem Paul Claudel überlassen. Ernster zu nehmen ist schon die eigentliche Typologie. Sie läßt sich in einer Weise betreiben, die gerade das herausstellt, was heute unser Anliegen sein muß: als Exemplifizierung der *analogia fidei* in ihrer geschichtlichen Dimensionalität. Es ist nicht zufällig, daß auch eine bedeutende Gruppe evangelischer Alttestamentler wieder zu einem Programm der „Typologie“ gefunden hat²⁷. Jedoch scheinen solche Methoden, die sich im konkreten Tun noch an den Gang des biblischen Textes halten, eher in den Bereich der Verkündigung zu gehören. Im Bereich der wissenschaftlichen Theologie wird man mindestens zur Zeit den Einheitssinn der Schrift nicht erreichen können ohne eine gewisse Loslösung vom einzelnen Text. Praktisch wird man erst in der Biblischen Theologie beim irrtumslosen Schriftsinn ankommen. Gemeint ist dabei die aus biblischen Einzeltheologien resultierende biblische Gesamtheologie, für die man heute im übrigen noch keinen überzeugenden Beleg nennen könnte. Vielleicht sollte sie auch gar nicht als „Biblische“ Theologie angestrebt

²⁵ P. Grelot a.a.O. 422, Anm. 1.

²⁶ Ebd. 458–499.

²⁷ Vgl. die Aufsatzsammlung: C. Westermann, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (München 1960). Repräsentatives Werk: G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, 2 Bde. (München 1962 f.).

werden, sondern unter reflexer Hineinnahme der ja faktisch für keinen Ausleger der Schrift aus seinem „Vorverständnis“ ausklammerbaren Tradition sofort als eine allerdings stärker als heute üblich von der Bibel her lebende Dogmatik. Ein so guter Kenner der Probleme wie Henri de Lubac sagt schon von Thomas von Aquin, der noch ganz in der Hermeneutik des geistlichen Sinns steht und sie in seinen Schriftkommentaren in der traditionellen, typologisierenden Weise durchführt: „Die ihm eigentümliche geistliche Auslegung sollte das große Lehrgebäude seiner Summe sein.“²⁸ Vielleicht lassen sich auf die Dauer auch innerhalb der Theologie wieder schriftnähere Auslegungstechniken entwickeln, die bis zum irrumslosen Schriftsinn hinführen, ohne sich wie eine biblische oder dogmatische Theologie ganz vom Text zu lösen und zur Systematik zu werden. Zur Zeit jedenfalls haben wir sie nicht. Im direkten christlichen Vollzug sind die Dinge ja einfacher. Wer innerhalb des Gottesdienstes der neutestamentlichen Gemeinde die Verkündigung eines alttestamentlichen Textes vernimmt, vollzieht sein Hören immer schon im Raum des Gegenübers zu Christus – hierbei ist gerade nicht an die im Sinne einer spielerischen Sekundäranwendung der Schrift ausgewählten Lesungen der Muttergottesfeste gedacht, sondern an ganz normale, wörtlich zu verstehende alttestamentliche Texte, die die kommende Reform der Perikopenordnung hoffentlich vermehren wird. Auch wer die liturgische Schriftbegegnung in der Form privater Schriftlesung und -meditation verlängert, wird normalerweise aus dem neutestamentlichen Vorverständnis seines Glaubens heraus das Alte Testament lesen.

8. Abschließend: im Lichte der vorgetragenen Thesen erweist sich die biblische Irrtumslosigkeit einfach als ein besonderer Aspekt der Wahrheit der göttlichen Offenbarung. Sie hört auf, ein mit dem zentralen Offenbarungsgeschehen nur recht äußerlich und oberflächlich verbindbares theologisches Traditionsstück zu sein, das sich vielen Christen nur dadurch bemerkbar machte, daß es ihnen Glaubensschwierigkeiten bereitete. Wenn eine neuere Theorie der biblischen Inspiration diese ganz im Neuen Testament und im Selbstvollzug der Urkirche ansiedelte²⁹, so erreicht sie wohl im ganzen die gleiche Sicht wie diese Überlegungen, die eher von den Problemen des Alten Testaments her kamen. Hugo von St. Viktor: *Omnis Scriptura Divina unus liber est, et ille unus liber Christus est* (Die ganze göttliche Schrift ist nur ein Buch, und dieses eine Buch ist Christus).

²⁸ H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Bd. II, 2 (Paris 1964) 299. – Man müßte im Lichte unserer Überlegungen einmal die Funktion des „Schriftbeweises“ in der Dogmatik überdenken: hat er wirklich von dem schon eindeutig festgestellten irrumslosen Schriftsinn zu starten (so daß er im Grunde, soll er weiterführen, nur zu einer „conclusio theologica“, zu einem „sensus consequens“ führen kann), oder ist er nicht gerade ein Moment im Zuschiselberkommen des irrumslosen Schriftsinns?

²⁹ K. Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Freiburg 1958) besonders vgl. 58–62 und 87 f.