

Jacob Kremer

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

Anlässlich der Hundertjahrfeier der Enzyklika Leos XIII. „Providentissimus Deus“ und der Fünfzigjahrfeier der Enzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“ wurde am 23. April 1993 Papst Johannes Paul II. von Kardinal Joseph Ratzinger das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ überreicht. Nach vorerst strenger Geheimhaltung wurde der Text nunmehr unverändert der Öffentlichkeit in mehreren Übersetzungen zugänglich¹. Um die Bedeutung des Dokuments zu erfassen, ist es hilfreich, zunächst auf dessen Stellenwert einzugehen und dann dessen wesentliche Aussagen näher zu beleuchten.

Stellenwert des neuen Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission

In seinem „Geleitwort“ erinnert Kardinal Ratzinger, auf dessen Initiative nach Aussage von Johannes Paul II. dieses Dokument zurückgeht (8), daran, daß im Ringen um die neuzeitliche Exegese „das Lehramt der katholischen Kirche mehrmals mit gewichtigen Dokumenten Stellung bezogen“ hat (27), wie in den Enzykliken Leos XIII. und Pius' XII. sowie in der Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils „Über die göttliche Offenbarung“ (Dei Verbum) (28)². Er übergeht dabei aber, daß Leo XIII. 1902 durch das Apostolische Schreiben „Vigilantiae“ (Wachsamkeit) die Päpstliche Bibelkommission als römische Kongregation (bestehend aus in Rom weilenden Kardinälen und Theologen) einsetzte, die man bald „als eine Art Wachhund für die katholische Bibelwissenschaft“ betrachtete³. Unter Papst Pius X. wurden ihre Aufgaben neu geregelt. Durch ihre „Responsa“ genannten Dekrete sollte sie Anfragen von Katholiken zu biblischen Problemen verbindlich beantworten. Die in den Jahren 1905 bis 1915 erlassenen „Responsa“ wiesen die meisten Ergebnisse der neueren Bibelwissenschaft pauschal zurück. „Als Erfolg dieser Dekrete überschattete eine dunkle Wolke von reaktionärem Konservatismus in der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts fast die ganze katholische Bibelwissenschaft.“⁴

Eine Wende signalisierte die positive Bewertung der neueren Exegese in der erwähnten Enzyklika Pius' XII. (1943) und die darauf sich beziehende Stellungnah-

me der Päpstlichen Bibelkommission zu neueren exegetischen Fragen der biblischen Geschichte in einem Schreiben an Kardinal Suhard (1948). Nach Aussage von Augustin Bea hat Pius XII. übrigens überlegt, die früheren Bescheide der Päpstlichen Bibelkommission aufzuheben⁵. Ihre Geltung wurde dann auch 1955 durch den Sekretär der Bibelkommission Athanasius Miller (OSB) halb offiziell abgeschwächt⁶. Charakteristisch für die erfolgte Öffnung der Bibelkommission war, daß 1963 – während des Zweiten Vatikanischen Konzils – fünf hervorragende europäische Bibelwissenschaftler als Konsultoren berufen wurden (Rudolf Schnackenburg, Ceslas Spicq OP, Xavier Léon-Dufour SJ, Béda Rigaux OFM, Giorgio Castellino).

Das neue Gesicht der Päpstlichen Bibelkommission zeigte bald die „Instructio über die historische Wahrheit der Evangelien“ vom 21. April 1964. Hier wurden wichtige Ergebnisse der neueren Evangelienforschung prägnant zusammengefaßt (z. B. über die „drei Zeiten der Überlieferung“: Jesu Leben und Reden, die urkirchliche Verkündigung, die auswählende und aktualisierende Redaktion der Evangelisten); diese wurden zum Teil wörtlich in *Dei Verbum* aufgenommen. Von einer grundsätzlich positiven Bewertung der Ergebnisse neuerer Bibelwissenschaft ist auch das 1983 veröffentlichte Dokument „Bibel und Christologie“ (*De Sacra Scriptura et Christologia*) getragen⁷.

Für die rechte Bewertung der jüngsten Erklärung ist noch zu beachten, daß Paul VI. mit dem *Motu proprio* „*Sedula cura*“ (27. 6. 1971)⁸ der Bibelkommission eine neue Gestalt gab: Sie besteht nunmehr nur aus 20 international ausgewählten Theologen und ist nicht mehr eine eigene römische Kongregation, sondern der Glaubenskongregation zugeordnet, so daß Kardinal Joseph Ratzinger zur Zeit *ex officio* ihr Präsident ist. Deshalb ist sie, wie J. Ratzinger in seinem Geleitwort betont, „kein Organ des Lehramtes, sondern eine Kommission aus Gelehrten, die in ihrer zugleich wissenschaftlichen und kirchlichen Verantwortung als gläubige Exegeten zu wesentlichen Problemen der Schriftauslegung Stellung nehmen und sich dabei vom Vertrauen des Lehramtes getragen wissen“ (28). Das heißt aber nicht, daß die Erklärung ohne jede amtliche Relevanz für die ganze Kirche wäre und der einzelne, ob Bischof, Exeget oder Mitarbeiter in Schule oder Seelsorge, sich einfach darüber hinwegsetzen könnte. Dem widerspricht erstens die Empfehlung des Präfekten der Glaubenskongregation, die er diesem „wirklich hilfreichen“ Dokument bescheinigt: „Es greift die Linie der Enzykliken von 1893 und 1943 auf und führt sie in einer fruchtbaren Weise weiter“ (29). Bedenkenswert ist vor allem das hohe Lob des Papstes für dieses Dokument: „Die Offenheit des Geistes, in dem es abgefaßt ist“, sein „Gleichgewicht“ und „maßvoller Charakter“ sowie die Bezugnahme auf die ständige Bedeutung der Bibel für die ganze Menschheit (19f.). Welche Aktualität und Relevanz diesem neuen Dokument zukommt, erhellt vor allem aus seinem Inhalt.

Zum Inhalt des neuen Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission

In der „Einführung“ verweisen die Verfasser darauf, daß schon innerhalb der Bibel ihre Auslegung manchmal als Problem empfunden wird (z. B. Dan 9,2; Apg 8,30–35 und 2 Petr 1,20), dieses Problem aber im Lauf der letzten Jahrhunderte an Gewicht gewonnen hat, sei es durch den immer größeren zeitlichen Abstand zwischen dem heutigen Leser und den erzählten, fast zwei- bis dreitausend Jahre zurückliegenden Inhalten, sei es durch die Fortschritte der Geisteswissenschaften mit ihrer Entwicklung wissenschaftlicher Methoden zur Erschließung antiker Texte. Die nach anfänglicher Reserve von der Kirche gewonnene positive Einstellung dazu hat inzwischen zu einem Aufschwung der biblischen Studien und nicht zuletzt zu großem Interesse vieler Katholiken an der Bibel geführt: „All jene, die eine ernsthafte Ausbildung auf diesem Gebiet erhalten haben, erachten es als unmöglich, auf den Stand einer vorkritischen Auslegung zurückzukommen, die sie zu Recht als ungenügend erachten“ (32).

Gleichzeitig, so heißt es, wird heute aber auch an der am weitesten verbreiteten Methode – der historisch-kritischen Exegese – vom Standpunkt des Glaubens aus Kritik geübt: Sie bringe manche in Verwirrung und Zweifel, dränge gewisse Exegeten zu Positionen, die dem christlichen Glauben widersprechen, schließlich fördere die wissenschaftliche Exegese (durch ihre „Sterilität“) nicht das christliche Leben und mache durch komplizierte Auslegungsmethoden aus der Bibel ein „Reservat für Spezialisten“ (34)⁹. Statt dessen plädiere man für „einfachere Zugänge“ und eine sogenannte „geistliche“ Lesung der Bibel (ebd.)¹⁰. In diesem Zusammenhang wird auch auf viele Sekten verwiesen: Sie „bieten eine Interpretation als allein wahr an, die sie, so behaupten sie, in einer Offenbarung erhalten hätten“ (ebd.).

Im Hinblick auf die skizzierte gegenwärtige Situation geht es dem Dokument darum, ihre verschiedenen Aspekte ernsthaft zu bedenken, „Kritik, Klagen und Hoffnungen aufmerksam anzuhören und die durch die neuen Methoden und Zugänge eröffneten Möglichkeiten zu nützen“ (34). Die Verfasser möchten daher, ohne zu allen Fragen der Bibelauslegung (etwa zur Theologie der Inspiration) Stellung zu nehmen, „die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreuen Auslegung führen“ (ebd.). Diesem Ziel dienen dann die vier Hauptkapitel des Dokuments, besonders die beiden ersten, auf die hier nur auszugsweise eingegangen werden kann.

1. *Methoden und Zugänge für die Interpretation.* In diesem ersten Kapitel werden kurz die verschiedenen „Methoden“ und „Zugänge“ (approches) der Interpretation beschrieben und ihre Vorteile sowie Grenzen aufgezeigt¹¹. Über die am Anfang ziemlich ausführlich behandelte „Historisch-kritische Methode“ (A.) wird einleitend gesagt: Sie ist „die unerläßliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung der Bedeutung alter Texte. Da die Heilige Schrift als ‚Wort Gottes in

menschlicher Sprache⁶ in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfaßt wurde, läßt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sie erfordert vielmehr ihre Anwendung“ (36)¹². Im einzelnen wird dann die Geschichte dieser Methode dargelegt, ausgehend von „Textkritik“ (seit etwa 1800) über „Literarkritik“ (etwa im Sinn der Quellenscheidungen im Pentateuch oder der „Zweiquellentheorie“ für die Auslegung der Synoptiker), „Gattungskritik“ und „Formgeschichte“ bis hin zu „Redaktionskritik“.

Bei der Bewertung dieser Methode wird zunächst festgehalten: „Wenn diese Methode auf objektive Weise angewendet wird, schließt sie kein *Apriori* in sich. Wenn solche *Apriori* ihre Anwendung bestimmen¹³, so kommt dies nicht von der Methode her, sondern von hermeneutischen Optionen, die die Auslegung orientieren und tendenziös sein können“ (41). Es heißt dann weiter: „Die Konfrontation der traditionellen Exegese mit einer wissenschaftlichen Methode, die in ihren Anfängen bewußt vom Glauben absah, ihm manchmal sogar widersprach, war gewiß ein schmerzlicher Prozeß; doch später stellte er sich als heilsam heraus: nachdem die Methode endlich von den ihr anhaftenden Voreingenommenheiten befreit war, führte sie zu einem genaueren Verständnis der Wahrheit der Heiligen Schrift (cf. *Dei Verbum*, 12)“ (41). Im Hinblick auf die der Exegese aufgetragene Erforschung des Literalsinns und die dazu unerläßliche Bestimmung der literarischen Gattung (vgl. *Divino afflante Spiritu*, *Ench. Bibl.* 560) „ist die Hilfe der historisch-kritischen Methode unentbehrlich“ (42).

Als eine Grenze dieser Methode wertet das Dokument den Umstand, daß sie sich auf die Erforschung des Sinnes eines Bibeltextes in den historischen Gegebenheiten seiner Entstehung beschränkt und sich nicht interessiert „für die weiteren Sinnmöglichkeiten, die den späteren Epochen der biblischen Offenbarung und der Kirchengeschichte aufgingen“ (42). Angespielt wird auch auf die schon erwähnte Vermischung der Methode mit einem philosophischen System¹⁴, worauf man aber seit langem verzichtet habe. Schließlich wird die Berechtigung des Einschlusses einer synchronen Analyse (d. h. der Untersuchung der vorliegenden Textfassung) anerkannt, doch auch betont: „Die diachrone Rekonstruktion bleibt jedoch unentbehrlich, um die historische Dynamik, die der Heiligen Schrift innewohnt, erfassen zu können“ (42)¹⁵.

Im folgenden geht das Dokument auf „*Neue Methoden der Literaranalyse*“ (B.) ein¹⁶, die infolge des Fortschritts der Sprach- und Literaturwissenschaft heute oft angewendet werden: So achtet die *rhetorische Analyse* auf die Gesetze der Rhetorik und die Überzeugungskraft der Sprache. Sie schärft damit den Blick für Nuancen und Gewichtungen der Texte, die sonst leicht übersehen werden. Die *narrative Analyse* „widmet ihre Aufmerksamkeit besonders den Textelementen, auf denen der Spannungsbogen, die Charaktere und der Gesichtspunkt des Erzählers beruhen; sie erforscht die Art und Weise, wie eine Geschichte erzählt wird, um den Leser in ‚die Welt der Erzählung‘ und ihr Wertesystem miteinzubeziehen“ (47). Aufschlußreich ist dabei die leider nur kurz angedeutete Unterscheidung zwischen „informativen“ und „performativen“ Aussagen; denn die Vernachlässigung dieser Unterscheidung hat in der Kirchengeschichte des öfteren zu fatalen Mißverständnissen geführt, etwa zur Folgerung aus dem nicht als Information gemeinten Wort Mt 7, 14, daß die meisten Menschen verloren gehen, oder aus Mk 16, 16, daß alle Ungetauften verdammt werden. Die in den letzten 20 Jahren entwickelte *semiotische Analyse*, die zunächst (unter dem Einfluß von F. de Saussure) als „Strukturalismus“ bezeichnet wurde, wird vor allem im französischen Sprachraum (unter Berufung auf A. J. Greimas) angewendet. Sie wird hier entsprechend ihrer Beliebtheit in romanischen Ländern ziemlich breit dargelegt (49–52) und gegen die Gefahr einer bloß formalen Erforschung der Texte abgesichert.

Unter der Überschrift „Auf der Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift“ (C.) wird zunächst der „kanonische Zugang“ besprochen, der als eine gewisse Reaktion auf die historisch-kritische Exegese vor ca. 20 Jahren in Amerika entwickelt wurde. Diese Methode stützt sich auf die in ihrer heutigen Endgestalt vorliegende Bibel. Jeder Text wird deshalb im Licht des Kanons synchron interpretiert, ohne diachron die Entstehungsgeschichte des Kanons zu berücksichtigen. So wertvoll dieser Zugang ist, so läuft er doch Gefahr, der älteren kanonischen Interpretation, die dem christlichen Osterglauben vorausging, ihre Bedeutung abzusprechen. Im Blick darauf heißt es: „Denn jede Phase der Heilsgeschichte muß auch in ihrem Eigenwert geachtet werden. Das Alte Testament seines Sinnes zu entleeren, hieße das Neue Testament von seinen geschichtlichen Wurzeln abschneiden“ (55). Für die Auslegung der Bibel sind darum auch die „Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition“ von größter Bedeutung: „Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente, jedoch unter der Bedingung, daß dieses Wissen sachgerecht eingesetzt wird“ (57). Gemeint ist damit, daß eben für das Christentum „der Glaube an den gekreuzigten, auferstandenen und nun lebendigen Jesus, der Messias und Sohn Gottes ist, Fundament der Gemeinschaft ist“ (ebd.). Schließlich wird in diesem Abschnitt auch noch der „Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes“ besprochen, der sich zwischen 1960 und 1970 in den Literaturwissenschaften entfaltete. Die Berücksichtigung der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte erlaubt es, die Sinndimensionen eines Textes (z.B. des Hohenlieds) besser zu erfassen; sie zeigt aber auch „die Existenz von falschen und einseitigen Tendenzen der Interpretation, die unheilvolle Auswirkungen hatten, z.B. wenn sie zum Antisemitismus oder zu anderen Rassendiskriminierungen oder etwa zu millenaristischen Illusionen führten“ (59)¹⁷.

Wie bei den zuletzt erwähnten Zugängen beurteilt die Bibelkommission auch die „Zugänge über Humanwissenschaften“ (D.) im Kern positiv; das gilt für den „soziologischen Zugang“, den damit verwandten „Zugang über die kulturelle Anthropologie“ und auch für „die psychologischen und psychoanalytischen Zugänge“. Letztere helfen „den Sinn der kultischen Riten, der Opfer, der Tabus zu erhellen, die bildliche Sprache der Bibel zu entschlüsseln, die metaphorische Tragweite der Wundererzählungen sowie die Triebfeder des in den apokalyptischen Visionen und Auditionen sich abspielenden Dramas zu bestimmen“ (64). Mit Recht wird hier auch auf ihre Grenzen aufmerksam gemacht, vor allem „daß man nicht einfach von ‚psychoanalytischer Exegese‘ sprechen kann, als ob es nur eine gäbe“ (65).

Unter dem Titel „Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift“ (E.), die die Situation des Lesers als weiteren „Kontext“ des zu interpretierenden Textes berücksichtigen¹⁸, behandelt die Bibelkommission erstens den „Zugang zur Schrift im Umfeld der Befreiung“ (approche liberationiste). Ohne den Begriff „Befreiungstheologie“ näher zu bestimmen, stellen die Mitglieder der Bibelkommission fest, daß es

keine davon geprägte eigene Methode der Exegese gibt, wohl aber eine Praxis der Bibellesung „von eigenen soziokulturellen und politischen Standpunkten aus“ mit Bezug auf die konkreten Bedürfnisse des Volkes: „Der Glaube findet in der Schrift die Dynamik für den Kampf um die integrale Befreiung“ (66). Zugrunde liegt die Einsicht: „Gott ist in der Geschichte seines Volkes gegenwärtig und will es erlösen. Er ist der Gott der Armen, der weder Ungerechtigkeit noch Unterdrückung duldet“ (67). Darum ist die „Gemeinschaft der Armen... der beste Adressat der Bibel als Wort der Befreiung“. Insofern diese Art der Bibellektüre „an eine Bewegung gebunden ist, die noch ganz im Werden begriffen ist“, begnügt sich die Bibelkommission hinsichtlich der damit verbundenen Risiken mit einigen kritischen Bemerkungen, die „nur vorläufigen Charakter“ haben: Sie gelten für die mitunter einseitige, voreingenommene Konzentration „auf narrative und prophetische Texte, die Unterdrückungssituationen erhellen und eine Praxis inspirieren und so auf eine soziale Veränderung hin orientiert sind“ (67f.). Reserve wird auch empfohlen gegenüber einer Gesellschaftsanalyse, die von materialistischen Doktrinen inspiriert war, und einer einseitigen Betonung der irdischen Eschatologie auf Kosten der transzendenten Eschatologie der Bibel.

Als kontextuellen Zugang wertet das Dokument zweitens den „*Feministischen Zugang*“, wie er seit Ende des 19. Jahrhunderts in den USA, im soziokulturellen Kontext des Kampfes für die Frauenrechte, aufkam. Die Verfasser unterscheiden drei Hauptformen heutiger feministischer Bibelhermeneutik: 1. Die *radikale* Form, die die Autorität der Bibel als Produkt von Männern zur Sicherung der Herrschaft über die Frau zurückweist; 2. die *neu-orthodoxe* Form, die die Bibel als prophetisches Buch nimmt und bereit ist, sich ihrer in dem Maß zu bedienen, als sie für die Schwachen, also auch für die Frauen, Partei ergreift; 3. die *kritische* Form, die versucht, die Stellung der Frau innerhalb der Jesusbewegung und der paulinischen Kirchen zu entdecken, im Unterschied zu ihrer späteren Verwischung, „da das Patriarchat und der Androzentrismus immer mehr die Oberhand gewannen“ (69). Dabei fügt die feministische Hermeneutik zu den bekannten exegetischen Methoden zwei neue Forschungskriterien hinzu: einmal „die Hermeneutik des Verdachts“; da nämlich die Geschichte regelmäßig von den Siegern geschrieben wurde, kann die Wahrheit nur gefunden werden, indem man auf Indizien achtet, die etwas anderes durchscheinen lassen; zum anderen die soziologische Rekonstruktion der Gesellschaft zur Zeit Jesu und der Urkirche, wo die Frau im Unterschied zur damaligen Umwelt und den folgenden Jahrhunderten den Männern völlig „gleich“ war (vgl. Gal 3,28).

Die Bibelkommission führt dann zahlreiche positive Beiträge der feministischen Exegese an und schreibt u. a.: „Die frauliche Sensibilität findet und korrigiert gewisse geläufige Interpretationen, die tendenziös sind und darauf hinauslaufen, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu rechtfertigen“ (71). Als Bedenken melden die Verfasser besonders die Versuchung an, die biblischen Texte in tendenziöser

und anfechtbarer Weise zu interpretieren; sie bemerken außerdem, daß die feministische Exegese „die Machtfrage in der Kirche“ aufwirft, sie aber „der Kirche nur in dem Maße nützlich sein kann, als sie nicht dem Übel erliegt, das sie selbst anklagt“ (ebd.). In einer Fußnote wird angemerkt – wohl erstmalig in einem römischen Dokument! –, daß bei der Abstimmung über dieses Kapitel nur 11 von 19 Mitgliedern sich dafür aussprachen, 4 dagegen waren und 4 sich der Stimme enthielten. Dies zeigt, wie brisant das Thema feministische Exegese ist. Eine Folgerung daraus sollte es sein, in Zukunft auch Frauen in die Bibelkommission aufzunehmen.

Unter dem Titel „*Der fundamentalistische Umgang mit der Schrift*“ (F.) – statt „*approche*“ steht hier bloß „*lecture*“ – geht die Bibelkommission eindringlich auf „die wortwörtliche (literalistische) Interpretation“ der Bibel ein, die unter Berufung auf die Inspiration jede Bemühung, die Heilige Schrift in ihrem geschichtlichen Wachstum und in ihrer Entwicklung zu verstehen, von vornherein ausschließt. Diese Auslegungsweise, daran wird zu Recht erinnert, hat ihren Ursprung in der einseitigen Betonung des „*Sola scriptura*“ in der Zeit der Reformation und ist besonders als Reaktion auf die liberale Exegese in der Zeit der Aufklärung zu verstehen. Die Bezeichnung „fundamentalistisch“ wurde 1895 auf dem amerikanischen Bibelkongress geprägt, wo konservative protestantische Exegeten „fünf Fundamente“ festlegten¹⁹. Diese fundamentalistische Sicht erzeugte später außerhalb Amerikas weitere Spielarten. „In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand der fundamentalistische Gebrauch der Bibel in religiösen Gruppen und Sekten wie auch bei den Katholiken immer mehr Anhänger“ (72). Wohl im Blick auf die weite Verbreitung nimmt die Bibelkommission dazu sehr ausführlich Stellung (72–75).

Als „Grundproblem dieses fundamentalistischen Umgangs“ erachtet sie, „daß er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen“ (73). Der Fundamentalismus „will nicht zugeben, daß das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt und unter göttlicher Inspiration von menschlichen Autoren niedergeschrieben wurde, deren Fähigkeiten und Mittel beschränkt waren“ (73)²⁰. Ganz auf der Linie der Enzyklika Pius' XII. und der Konzilsklärung *Dei Verbum* wird den Fundamentalisten vorgehalten, daß sie „den literarischen Formen und der menschlichen Denkart, wie sie in den biblischen Texten vorliegen, keinerlei Beachtung“ schenken (73). Wenig weiter heißt es: „Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten der biblischen Texte, besonders was historische Fakten oder sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft. Oft faßt er als geschichtlich auf, was gar nie als Geschichte gedacht war... Die Möglichkeit eines symbolischen oder übertragenen Sinnes wird von ihm kaum in Erwägung gezogen“ (ebd.).

Bedenkenswert ist auch, daß die neue Veröffentlichung der Päpstlichen Bibelkommission – ganz auf der Linie von *Dei Verbum* – dem Fundamentalismus be-

treffs der Evangelien vorhält: Er trägt „dem Wachsen der evangelischen Tradition keine Rechnung, sondern verwechselt naiv den Endtext dieser Tradition (das, was von den Evangelisten geschrieben wurde) mit ihrer Erstform (die Taten und Worte des geschichtlichen Jesus). Zugleich vernachlässigt er eine wichtige Dimension: die Art und Weise, wie die ersten christlichen Gemeinden selbst die Wirkung von Jesus und seiner Botschaft verstanden haben“ (74). Schließlich können die Autoren dem Fundamentalismus „eine Tendenz zu geistiger Enge“ (ebd.) nicht absprechen. Im Blick auf die fundamentalistische Bibelinterpretation in den Sekten wird dargelegt, daß diese „oft antikirchlich“ (75) und sogar „gefährlich“ ist, da sie Personen anzieht, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen und dann getäuscht werden, „da ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen angeboten werden und nicht gesagt wird, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes Problem bereithält“. Mag die scharfe Kritik an einer fundamentalistischen Bibellesung im einzelnen hier und da auch zu pauschal klingen, so lehrt doch ein Blick auf viele gegenwärtige Veröffentlichungen, selbst in der katholischen Kirche (wie z. B. der Umgang mit der Bibel im „Weltkatechismus“), wie nachdenklich diese Kritik alle stimmen muß.

2. *Probleme der Hermeneutik.* Das 2. Kapitel bietet eine tiefere Begründung der Ausführungen über die exegetischen Methoden; denn hier werden die Einsichten der zeitgenössischen „*philosophischen Hermeneutik*“ (A.) für die Exegese ausgewertet. Grundsätzlich heben diese „die Implikation der Subjektivität im Erkennen, besonders im geschichtlichen Erkennen, hervor“ (76).

Die Bibelkommission stellt kurz einzelne „*moderne Perspektiven*“ vor: So geht die existenziale Interpretationsmethode von *Rudolf Bultmann* von der kulturellen Distanz zwischen dem 1. und 20. Jahrhundert aus und setzt für jedes Verstehen ein „Vorverständnis“ voraus, soll ein aus einer ganz anderen Umwelt stammender Text den heutigen Leser noch ansprechen. *Hans-Georg Gadamer* führt diese Überlegungen weiter: „Das Verstehen ereignet sich in der Verschmelzung der beiden Horizonte, dem des Textes und dem des Lesers („Horizontverschmelzung“). Sie ist nur möglich, wenn es eine Entsprechung gibt, d. h. eine grundlegende Verwandtschaft zwischen dem Interpretierten und seinem Objekt.“ Deshalb ist „das Verständnis eines Textes ... immer auch ein erweitertes Selbstverständnis“ (77). *Paul Ricoeur* betont aus seiner Sicht den „Vorgang der Distanzierungen“: einmal die Distanz zwischen dem Text und seinem Autor; sobald nämlich der Text verfaßt ist, erhält er eine gewisse Autonomie seinem Autor gegenüber; zum anderen die Distanz zwischen dem Text und den jeweiligen Lesern, die die Andersartigkeit der Welt des Textes respektieren müssen. Der Sinn eines historisch-kritischen und literarisch analysierten Textes kann daher „nur dann voll erfaßt werden, wenn er im Erleben der Leser aktualisiert wird“ (78). Der Leser darf also nicht an der Sprache des Textes hängenbleiben, sondern muß bis zur Realität vordringen, von der der Text spricht. Im Blick auf die Bibel heißt das: „Die religiöse Sprache der Bibel ist eine symbolische Sprache, die ‚zu denken gibt‘, eine Sprache, deren Sinnreichtum sich nie erschöpft“ (ebd.).

Der „*Beitrag der Hermeneutik zur Exegese*“ wird dann eigens hervorgehoben: „Die moderne Hermeneutik ist eine gesunde Reaktion auf den historischen Positivismus und auf die Versuchung, bei der Erforschung der Bibel Kriterien der Ob-

ektivität anzuwenden, die für die Naturwissenschaften Geltung haben“ (79). Im Unterschied dazu sind die in der Bibel erwähnten Ereignisse immer „interpretierte Ereignisse“, jede Exegese der Erzählungen darüber impliziert daher „die Subjektivität des Exegeten“ (79). Nach einer wohl etwas zu einfachen Kritik der von Bultmann vorgeschlagenen existentialen Interpretation und seiner zu weit gehenden Entmythologisierung wird gefordert: „Um dem Subjektivismus zu entgehen, muß eine gute Aktualisierung auf der Untersuchung des Textes beruhen, und die Voraussetzungen der Textinterpretation müssen sich immer wieder am Text selbst überprüfen lassen“ (80). Schließlich bleibt zu beachten, daß die biblische Hermeneutik trotz ihrer Zugehörigkeit zur allgemeinen Hermeneutik „ein Sonderfall dieser Hermeneutik“ ist, da sie die Heilsereignisse und ihre Erfüllung in Jesus zum Objekt hat. „Die biblische Erzählung dieser Ereignisse kann durch den Verstand allein nicht voll erfaßt werden“ (ebd.).

Daß die moderne philosophische Hermeneutik der Exegese ein tieferes Verständnis ihrer Aufgabe ermöglicht, wird in dem Abschnitt „*Sinn der inspirierten Schrift*“ (B.) erörtert. Als Reaktion auf die ältere Exegese, die neben dem wörtlichen Sinn einen dreifachen geistlichen Sinn kannte²¹, hat die historisch-kritische Exegese mehr oder weniger offen die These eines einzigen Sinnes vertreten, derzufolge ein Text nicht gleichzeitig mehrere Bedeutungen haben kann. Das ganze Bemühen der historisch-kritischen Exegese geht dahin, „den genauen Sinn eines biblischen Textes in der Situation seiner Entstehung zu bestimmen“ (81). Diese Sicht – das wird hier nicht ausgeführt – geht darauf zurück, daß die Bibelkritik zur Zeit ihre Entstehung sich gegen das einseitige Verständnis des „*Sola scriptura*“ in der protestantischen Orthodoxie richtete und ihrerseits, gleichsam als „papierener Papst“, die Wahrheit verbürgen wollte. Eine solche Einstellung prägt bis heute noch die weitverbreitete Erwartung, von der Bibelwissenschaft endlich zu erfahren, „wie es eigentlich gewesen ist“ und wer Jesus wirklich war²². Die Bibelkommission stellt demgegenüber fest, daß sich diese These angesichts der Einsichten der Sprachwissenschaften und der philosophischen Hermeneutik nicht mehr halten läßt, und erläutert dies durch einige allgemeine, aber bedenkenswerte Grundsätze:

„*Der wörtliche Sinn*“ (sensus literalis) der Texte hat für jede Auslegung eine grundlegende Bedeutung. Allerdings ist er nicht in einem „literalistischen“ Sinn aufzufassen, sondern entsprechend den literarischen Konventionen der Zeit. So ist der wörtliche Sinn einer metaphorischen Aussage nicht der buchstäbliche, sondern derjenige, der der metaphorischen Verwendung entspricht. Beachtenswert ist die für manche revolutionär klingende Feststellung: „Handelt es sich um eine Erzählung, so verlangt der wörtliche Sinn nicht unbedingt die Beteuerung, die erzählten Fakten hätten in der Tat stattgefunden. Denn es kann sein, daß die Erzählung nicht der Gattung geschichtlicher Erzählungen angehört, sondern ein Produkt der erzählenden Phantasie ist“ (82)²³. Um den wörtlichen Sinn zu erfassen, ist es daher notwendig, die literarischen Gattungen zu erfassen.

Während im allgemeinen in den Texten nur ein wörtlicher Sinn vorliegt, gibt es nicht wenige Fälle, wo von einem mehrfachen wörtlichen Sinn gesprochen werden kann, z. B. in der Lyrik und vor allem im Johannesevangelium (vgl. besonders die doppelte Bedeutung der Aussage des Kaiphas 11,50). Außerdem ist der dynamische Charakter etwa der Königspsalmen zu bedenken, deren Sinn nicht ausschließlich auf die geschichtlichen Bedingungen ihrer Entstehung eingeschränkt werden kann. Mit Recht wird hier auf die schon erwähnte Einsicht der modernen Hermeneutik verwiesen, wonach der geschriebene Text eine Autonomie besitzt und darum in einer neuen Situation eine andere Bedeutung als die ursprünglich vom Verfasser intendierte erhalten kann. Dies trifft in besonderer Weise auf die biblischen Texte zu, da sie ja aufgeschrieben wurden, um auch der kommenden Generation eine Botschaft zu bieten. Darum gilt: „Der wörtliche Sinn ist von Anfang an für spätere Entwicklungen offen, die durch neue Aneignungen (relectures) in neuem Kontext ausgelöst werden“ (84). Daraus darf aber nicht gefolgert werden, daß einem biblischen Text ein beliebiger Sinn beigelegt werden könne; denn jede Interpretation muß auf der Linie des Sinnes liegen, den die menschlichen Autoren ausdrücken wollten.

Aus dieser Perspektive ist auch „*der geistliche Sinn*“ (sensus spiritualis) zu bewerten, wie ihn die Kirchenväter vor allem im Alten Testament ausgesprochen fanden und wie er heute oft empfohlen wird²⁴. Die Bibelkommission stellt demgegenüber zunächst grundsätzlich fest: „In der Regel läßt sich der geistliche Sinn in der Perspektive des Glaubens als der Sinn definieren, den die biblischen Texte ausdrücken, wenn sie unter dem Einfluß des Heiligen Geistes im Kontext des österlichen Mysteriums Christi und des daraus folgenden neuen Lebens gelesen werden“ (85). Aus dieser Definition werden dann mehrere „nützliche Klärungen“ für die Beziehung zwischen geistlichem und wörtlichem Sinn abgeleitet. So darf der geistliche Sinn niemals ohne Bezug zum wörtlichen Sinn bestimmt werden. „Dieser bleibt die unerläßliche Basis“ (85). Außerdem darf „der geistliche Sinn nicht mit subjektiven Interpretationen verwechselt werden, die aus Einbildungskraft oder intellektueller Spekulation stammen“ (86). Schließlich kann der in der alten Exegese üblichen Methode der Allegorese (etwa in kleinsten Angaben des AT Hinweise auf Christus zu erkennen) heute wegen der veränderten Verhältnisse kein wirklicher Wert mehr beigemessen werden²⁵. Der in der Forschung mehrfach vom allegorischen Sinn unterschiedene sogenannte typologische Sinn (etwa die Beziehung zwischen Adam und Christus) besteht nach Ansicht der Verfasser dieses Dokuments im Grund nur in einem von der Heiligen Schrift der Geschichte zugeschriebenen Sinn (etwa Röm 5, 14; 1 Petr 3, 20f.) und ist darum letztlich ein Aspekt des geistlichen Sinnes²⁶. Die kurzen Ausführungen zum „geistlichen Sinn“ der Bibel wirken sehr nüchtern, tragen aber wesentlich dazu bei, heute nicht etwas von der geistlichen Bibellesung zu erwarten, was sie nicht zu leisten vermag. Letztlich geht es dabei doch darum, beim Lesen der Bibel im Raum der Kirche (dem Ort des Geistes) auf Gott zu hören, was er uns heute sagt²⁷.

3. *Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation.* Charakteristik der katholischen Exegese ist nicht eine besondere Methode, sondern ihre Überzeugung, „bewußt in der Linie der lebendigen Tradition der Kirche zu stehen, deren oberstes Anliegen es ist, die Offenbarung zu bewahren, wie sie von der

Bibel bezeugt wird“ (89). Deshalb geht sie mit einem Vorverständnis an die biblischen Schriften heran, „das die moderne wissenschaftliche Kultur und die religiöse Tradition, die von Israel und der christlichen Urgemeinde herkommt, eng miteinander verbindet“ (ebd.). Dieses Vorverständnis birgt jedoch die Gefahr in sich, „den biblischen Texten einen Sinn zu geben, den sie nicht ausdrücken, sondern der Frucht einer späteren Entwicklung der Tradition ist“ (90).

Im einzelnen erörtert die Bibelkommission zunächst „*Die Interpretation innerhalb der biblischen Tradition*“ (A.). Mit neueren Untersuchungen verweist sie auf „*Neu-Aneignungen*“ (*relectures*) innerhalb des Alten Testaments, wo spätere biblische Schriften sich auf frühere stützen, diesen aber neue Aspekte abgewinnen (vgl. z. B. die unterschiedliche Wiedergabe der Natansverheißung in 2 Sam 7, 12–16; 1 Chr 17, 11–14; Ps 89, 20.38). Die Verfasser machen darauf aufmerksam, daß die Aussage über Gottes vergeltende Gerechtigkeit (Belohnung der Guten, Bestrafung der Bösen) sich oft an der gegenteiligen Erfahrung stößt, die Bibel daher kräftigen Einwänden Raum läßt (z. B. Ps 44; Ijob 10, 1–7; 13, 3–28; 23–24) und diesem Geheimnis immer tiefer nachgeht (Ps 37; Ijob 38–42; Jes 53). Die „*Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament*“ zeigen, daß für die Verfasser des Neuen Testaments das Alte göttlichen Offenbarungswert besitzt, Jesu Tod und Auferstehung aber zu einem neuen Verständnis des Alten Testaments führten. Dabei wird nicht verschwiegen, daß die Beziehungen zwischen Neuem und Altem Testament innerhalb der christlichen Bibel „komplex“ sind (94). Selbst innerhalb des Neuen Testaments stehen verschiedene Perspektiven nebeneinander, ja in Spannung zueinander, etwa die Aussagen über Jesu Gottverlassenheit (Mk 15, 34) und seine bleibende Verbindung mit dem Vater (Joh 8, 29; 16, 32). Diese spannungsvolle Dynamik lädt ein, „Vereinfachungen und geistige Enge zurückzuweisen“ (95)²⁸. Zu den *Schlußfolgerungen* daraus zählt das Dokument u. a.: Die wiederholte Neuinterpretation (*relecture*) innerhalb der Bibel zeigt, daß die Auslegung der Heiligen Schrift „nie ohne schöpferische Dimension“ (95 f.) auskommt.

Unter der Überschrift „*Die Interpretation innerhalb der Tradition der Kirche*“ (B.) behandelt das Dokument zuerst „*Die Entstehung des Kanons*“, wie sie aus heutiger Sicht gesehen wird: „Indem die Kirche den Kanon der Schriften erstellte, hat sie ihre eigene Identität erkannt und definiert, so daß die Heilige Schrift fortan wie ein Spiegel ist, in dem die Kirche ihre Identität immer wieder neu überprüfen und durch die Jahrhunderte hindurch die Art ihrer Antwort verifizieren kann, die sie selbst fortwährend auf den Ruf des Evangeliums sowie auf ihren Auftrag als dessen Übermittlerin gibt“ (98 f)²⁹. Sehr positiv wird hier dann „*Die Exegese der Kirchenväter*“ bewertet³⁰.

Zur „*Rolle der verschiedenen Glieder der Kirche bei der Interpretation*“ wird eingangs festgestellt, daß die Vertrautheit der Gläubigen mit der Bibel nicht in allen Epochen der Kirchengeschichte gleich war, daß aber gerade das Zweite Vatikanische Konzil die Bedeutung der Bibel für alle betont: „So haben alle Glieder der

Kirche eine Rolle bei der Interpretation der Schriften zu übernehmen“ (102). Im einzelnen werden die Bischöfe, die Priester und Diakone angeführt. Wohl erstmals in einer römischen Erklärung heißt es dann: „Die ganze biblische Überlieferung und namentlich die Lehre Jesu in den Evangelien nennen als privilegierte Hörer des Wortes Gottes diejenigen, die von der Welt als *Leute einfacher Herkunft* betrachtet werden“ (104). Ihnen zur Seite werden die Armen und Bedrängten als vorrangige Adressaten des Wortes Gottes genannt.

Bei der besonderen Erwähnung der Exegeten heißt es u. a.: „Eine besondere Freude ist heute die wachsende Zahl von *Frauen*, die sich als Exegetinnen ausbilden. Sie bringen in die Interpretation der Schrift neue Einsichten und stellen Aspekte ins Licht, die in Vergessenheit geraten waren“ (105). Ein wenig später wird dies spezifiziert mit dem wohl erst nachträglich in den Kontext eingefügten hochschulpolitisch bedeutsamen Satz: „Es ist übrigens wünschenswert, daß die Exegese durch Männer und Frauen gelehrt wird“ (109).

Im Sinn von *Dei Verbum* (Nr. 10) wird die Bedeutung des Lehramts zur Sprache gebracht, dessen Sache es ist, „die Echtheit der Interpretation zu garantieren und gegebenenfalls zu sagen, daß diese oder jene besondere Interpretation mit dem authentischen Evangelium unvereinbar ist“ (105 f.)³¹. Dabei wird ausdrücklich gesagt, daß dies in Zusammenarbeit mit den Theologen, Exegeten und anderen Experten geschehen muß.

Auf den „*Auftrag der Exegeten*“ (C.) geht die Bibelkommission noch eigens ein und erörtert verschiedene Aspekte ihrer Arbeit: Forschung, Lehre und Unterricht, Veröffentlichungen. Betreffs letzterer schreiben die Verfasser: „Die Exegeten müssen die legitimen Ansprüche kultivierter und gebildeter Personen unserer Zeit in Rechnung stellen und für sie klar unterscheiden, was als zweitrangiges, geschichtlich bedingtes Detail oder als mythische Sprache zu interpretieren und was als eigentlicher historischer und inspirierter Sinn zu betrachten ist“ (111). Bei den mehr allgemeinen Bemerkungen über die „*Beziehungen zu den anderen theologischen Disziplinen*“ (D.) (111–117) werden die den meisten Fachtheologen vertrauten Einsichten in Erinnerung gerufen, u. a. daß die Bibel nicht mehr wie früher (aber auch noch im „*Weltkatechismus*“) von Dogmatikern als Reservoir von „*dicta probantia*“ verwendet werden dürfe, um ihre Lehren zu bestätigen. Den meisten Dogmatikern wird bescheinigt, daß sie heute „ein geschärftes Bewußtsein des literarischen und geschichtlichen Kontextes und seiner Bedeutung für die richtige Interpretation der alten Texte“ haben (116). Wie sie häufig auf die Arbeit der Exegeten Bezug nehmen, sind auch die Exegeten auf die theologisch-systematische Forschung angewiesen (117).

4. Im letzten Kapitel, „*Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche*“, geht die Bibelkommission zunächst auf die schon innerhalb der Bibel belegte *Aktualisierung* (A.) ein. Ihre Voraussetzung ist, daß die Sinnfülle des biblischen Textes diesem einen dauernden Wert für alle Epochen und Kulturen verleiht. Sie hat ihren

Platz in der Tradition der Glaubensgemeinschaften, die in der Nachfolge der Gemeinschaften stehen, in denen die Bibel entstanden ist und überliefert wurde. Beim Hinweis auf die Grenzen und Gefahren einer tendenziösen Anwendung (wie z. B. bei den Sekten) weisen die Verfasser besonders jede Aktualisierung zurück, „die im Widerspruch zur *evangelischen Gerechtigkeit oder Liebe* steht, z. B. jene Aktualisierungen, die Apartheid, Antisemitismus, männlichen oder weiblichen Sexismus aus den biblischen Texten ableiten wollen“ (122). Im Blick auf die Kirchengeschichte und die jüngste Vergangenheit wird gesagt: „Mit besonderer Schärfe und ganz im Geist des 2. Vatikanischen Konzils (Nostra aetate 4) muß unbedingt verhindert werden, daß bestimmte Texte des Neuen Testaments so aktualisiert werden, daß sie feindselige Einstellungen gegenüber den Juden wecken oder bestärken können. Die tragischen Ereignisse der Vergangenheit müssen uns im Gegenteil immer wieder eindringlich daran erinnern, daß nach den Aussagen des Neuen Testaments die Juden von Gott ‚geliebt‘ bleiben, ‚denn unwiderruflich sind die Gnaden und die Berufung, die Gott gewährt‘ (Röm 11, 28f.)“ (ebd.).

Den Bemühungen um Aktualisierung entsprechen jene um „*Inkulturation*“ (B.). Die theologische Basis dafür ist „die Glaubensüberzeugung, daß das Wort Gottes die Kulturen transzendiert, in denen es sich ausdrückt, und daß es die Fähigkeit hat, in andere Kulturen einzugehen und in ihnen weiterzuleben, so daß es alle Menschen in ihrem kulturellen Kontext erreichen kann“ (123). Grundlegend dafür sind die Aussagen der Bibel über die universale Bestimmung der Menschen (Gen 1, 27–28), die Verheißung des Segens für alle Völker (Gen 12, 3; 18, 18) und die christliche Verkündigung, die sich an alle Nationen richtet (Mt 28, 18–20). Eine erste Stufe der Inkulturation besteht in der Übersetzung der Bibel in eine andere Sprache. Eine solche Übersetzung bringt notwendigerweise eine Änderung des kulturellen Kontextes mit sich: die Begrifflichkeit ist nicht dieselbe und die Bedeutung der Symbole ist verschieden. Als weitere Stufe ist die Interpretation zu bezeichnen, „die die biblische Botschaft in eine tiefere Beziehung zu den Denk- und Ausdrucksarten, zur Gefühls- und Lebenswelt setzt, die jeder Lokalkultur eigen sind“ (124). Dabei geht es nicht um einen einseitigen Prozeß, sondern um gegenseitige Bereicherung: „Einerseits erlauben die in den verschiedenen Kulturen enthaltenen Reichtümer dem Wort Gottes, von neuem Früchte zu bringen, und andererseits erlaubt das Licht des Wortes Gottes eine Auswahl zu treffen unter dem, was die Kulturen beitragen, um die schädlichen Elemente zu verwerfen und die Entwicklung der wertvollen zu fördern“ (124). Diese Betonung des Wertvollen anderer Kulturen unterscheidet sich von einer früher verbreiteten Abwertung alles Heidnischen und Fremden.

Zum „*Gebrauch der Bibel in der Kirche*“ (C.) wird positiv die durch das Zweite Vatikanische Konzil erfolgte Aufwertung der Schriftlesungen in der Liturgie angeführt. Dabei wird aber auch angemerkt, daß die gegenwärtige Leseordnung „nur teilweise diesem Ziel“ entspricht (126). Mit dem alten Wort „*Lectio divina*“ wird

die individuelle oder gemeinschaftliche Lesung der Heiligen Schrift empfohlen. Als individuelle Praxis ist sie im Mönchtum schon früh belegt, von Pius XII. wurde sie allen Klerikern und Priestern empfohlen. Darüber hinaus läßt die Konzilskonstitution *Dei Verbum* (Nr. 25) „alle an Christus Glaubenden“ ein, „durch häufige Lesung der Heiligen Schrift sich die ‚alles übertreffende Erkenntnis Jesu Christi‘ (Phil 3, 8) anzueignen“ (127). Die Bibelkommission bemerkt dazu: „Dies ist eine Neuheit!“ Zum Gebrauch der Bibel „in der Seelsorge“ erwähnt das Dokument, daß eines der vorrangigen Ziele der Katechese „die Einführung in ein richtiges Verständnis der Bibel und in ihre fruchtbare Lesung“ ist (128). Bezüglich der Predigt wird u. a. auf die notwendige Kenntnis der hermeneutischen Prinzipien hingewiesen: „Wer in dieser Hinsicht nicht genügend vorbereitet ist, verzichtet deswegen meistens darauf, die biblischen Lesungen tiefer zu erfassen und begnügt sich mit moralisierenden Nutzenwendungen oder spricht nur von aktuellen Fragen, ohne diese mit dem Wort Gottes zu konfrontieren“ (130). In dem Zusammenhang wird auch gefordert, daß „die Betonung . . . nicht einseitig auf den Verpflichtungen der Gläubigen liegen“ soll, daß vielmehr die biblische Botschaft „ihren Charakter als die Gute Nachricht vom Heil, das Gott uns schenkt, unbedingt bewahren“ muß (130). Zuletzt wird noch auf die Bedeutung der Bibel „in der Ökumene“ aufmerksam gemacht: „Dank der Annahme gleicher Methoden und analoger hermeneutischer Ziele sind die Exegeten der verschiedenen christlichen Konfessionen zu einer weitgehenden Übereinstimmung in der Interpretation der Schriften gekommen, wie es der Text und die Anmerkungen verschiedener ökumenischer Übersetzungen und anderer Veröffentlichungen zeigen“ (132).

Als erste der „Schlußfolgerungen“ aus den dargelegten Ausführungen wird die „*unersetzliche Aufgabe*“ der Exegese für die Kirche festgehalten und noch einmal die Lesart der Fundamentalisten zurückgewiesen. Es wird eingeräumt, daß nicht „jeder Christ selbst alle Gebiete der Forschung kennt, die für ein besseres Verständnis der biblischen Texte unerlässlich sind“ (ebd.); aber die Exegeten haben die Aufgabe, auf diesem Gebiet für alle zuständig zu sein³². Als zweite Schlußfolgerung wird nochmals unterstrichen, „daß die biblischen Texte zu ihrer Interpretation naturgemäß der Anwendung der historisch-kritischen Methode wenigstens in ihren hauptsächlichen Zügen bedürfen“ (135). Das heißt aber nicht, daß die historisch-kritische Exegese ein „Monopol“ beanspruchen darf und nicht auch ihre Grenzen hat. Vor allem müssen die Exegeten sich vor einer „Betriebsblindheit“ (136) hüten, in der sie sich etwa auf Quellenprobleme beschränken.

Leider fehlt hier zum Schluß die Erinnerung an das, was im Dokument nur eben anklingt: Daß die Aufgabe der Exegeten nicht darin besteht, den Sinn eines Textes eindeutig im Sinn der Forderungen von Descartes (*idea clara et distincta*) zu bestimmen. Viele ihrer Forschungsergebnisse haben nur hypothetischen Charakter, als solche aber eine hohe Bedeutung, insofern sie nämlich dem Leser helfen, seinem heutigen Verstehenshorizont entsprechend durch den biblischen Text das an ihn

und die ganze Menschheit ergehende Wort Gottes zu vernehmen. Am Ende einer biblischen Unterweisung oder einer Bibelpredigt muß darum nicht ein sicheres Wissen stehen, sondern die neue Befähigung des Hörers oder Lesers, die Bibel als an ihn in der Kirche ergehendes Wort Gottes zu vernehmen. Wer diese „dienende Funktion“³³ jeder Exegese bedenkt, braucht sich durch den beklagten „Dschungel“ an Hypothesen nicht verwirren zu lassen.

Unbeschadet dieses zuletzt genannten Desiderats und einiger kleinerer kritischer Anmerkungen kann der Wert dieses Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission nicht hoch genug veranschlagt werden. Er wird auch nicht wesentlich dadurch beeinträchtigt, daß nicht alle heute anstehenden Probleme kirchlicher Bibelinterpretation (etwa die neue Bewertung des „Ersten Testaments“) ausführlich behandelt werden und der Text hier und da die Spuren von Kompromissen innerhalb der Kommission aufweist. Dem aufmerksamen und kritischen Leser drängen sich am Ende zwei Fragen auf: 1. Ist eine solche Äußerung einer Instanz, die der Glaubenskongregation zugeordnet ist, nicht die der Kirche unserer Zeit entsprechende Lehrweise: keine Indoktrination von oben, sondern zum Nachdenken und Zustimmung einladende und auffordernde Paraklese (Zuspruch, Trost, Zureden und Ermahnung)? 2. Warum wurden bei der Abfassung des „Katechismus der katholischen Kirche“ und der Enzyklika „Veritatis splendor“ nicht die in diesem Dokument dargelegten Prinzipien berücksichtigt?

ANMERKUNGEN

¹ Päpstl. Bibelkommission, Die Interpretation d. Bibel in d. Kirche. Anspr. Johannes Pauls II. u. Dok. d. Päpstl. Bibelk. (Città del Vaticano 1993). Die Veröffentl. war f. d. 18. 11. 1993, den Jahrestag d. Publikation von Providentissimus Deus am 18. 11. 1883, vorgesehen: A. Vanhoye, Il nuovo documento della Commissione Biblica, in: OR 27. 11. 1993, 7. Die dt. Übers. d. franz. Originals weist leider mehrere Fehler auf, die hier z. T. korr. werden; die Seitenang. beziehen sich auf diese Ausg. Der franz. Text auch in: Bib 74 (1993) 451–528.

² J. Kremer, Umkämpftes Ja zur Bibelwiss. Aktuelle Erinnerung an d. Konzilskonst. „Über die göttl. Offbg.“, in: Aufbruch d. Zweiten Vat. Konz. heute, hrsg. v. dems. (Innsbruck 1993) 11–45 (leichte Überarb. d. Beitr. in dieser Zschr. 211, 1993, 75–94).

³ J. Fitzmyer, Die Wahrheit d. Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate“ d. Päpstl. Bibelk. v. 21. 4. 1964 (Stuttgart 1965) 11.

⁴ Ebd. 11; vgl. die Anspielung darauf in der Anspr. Joh. Pauls II. bei der Rehabilitierung v. Galileo Galilei: „Hier können wir an eine analoge Krise zu der erinnern, von der wir sprechen. Im vergangenen Jh. und zu Beginn des unseren hat der Fortschritt der hist. Wissenschaften neue Kenntnisse über die Bibel und ihr Umfeld möglich gemacht. Der rationalistische Kontext aber, in dem die Ergebnisse meist dargestellt wurden, konnte sie für den christl. Glauben schädlich erscheinen lassen. So dachten manche, die den Glauben verteidigen wollten, man müsse ernsthaft begründete hist. Schlussfolgerungen abweisen. Das war aber eine voreilige und unglückliche Entscheidung“ (OR 13. 11. 1992, 9).

⁵ S. Schmidt, Augustin Bea (Graz 1989) 137. ⁶ A. Miller, Das neue bibl. Hb., in: BenM 31 (1955) 49f.

⁷ Dt.: P.-G. Müller, Bibel u. Christologie. Ein Dok. d. Päpstl. Bibelk. (Stuttgart 1987).

⁸ AAS 63 (1971) 665–669; A. Vanhoye, Passé et présent de la Commission Biblique, in: Gr 74 (1993) 261–275.

⁹ Diese Bedenken entsprechen größtenteils d. Ausführungen v. J. Ratzinger, Schriftauslegung im Widerstreit, in: Schriftauslegung i. Widerstr., hrsg. v. dems. (Freiburg 1989) 7–23. Ratzinger beklagt dort auch, „daß sich die Hypothesen immer mehr verzweigen und schließlich zu einem Dschungel voller Widersprüche werden“ (16). Es ist wohl nicht verfehlt, in diesen Ausf. Ratzingers die Gedanken zu finden, die den Präfekten d. Glaubenskongr. dazu bewogen

haben, die Bibelk. zu beauftragen, dazu Stellung zu nehmen. Zur Kritik auch W. Kasper, Prolegomena zu einer Erneuerung d. geistl. Schriftauslegung, in: Vom Urchristentum zu Jesus (Festschrift J. Gnlika, Freiburg 1989) 508–526, bes. 512–514; Th. Söding, Zugang zur Hl. Schrift. Der Ort d. hist.-krit. Exegese im Leben d. Kirche, in: GuL 66 (1993) 47–70, bes. 48.

¹⁰ Ihre Charakteristik als „eine Lektüre, die einzig und allein durch die persönliche, subjektive Eingebung geleitet ist“, ist gewiß zu pauschal. Es muß jedoch daran erinnert werden, daß ähnlich wie heute schon 1943 und 1961 die Gegner d. hist.-krit. Exegese ihr d. geistl. Lesung gegenüberstellten.

¹¹ In einer Fußnote wird erklärt, daß „Methode“ die wiss. Vorgehensweise meint, um einen Text zu erklären, „Zugang“ (approche) hingegen die Annäherung unter einen best. Gesichtspunkt.

¹² J. Kremer, Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel 1992“, in dieser Zschr. 210 (1992) 75–90.

¹³ Vgl. d. Einfluß der Philos. M. Heideggers auf die Exegese v. R. Bultmann. ¹⁴ Darüber ausf. Ratzinger (A. 9) 31–34.

¹⁵ Vgl. d. demnächst ersch. Art. d. Verf. „Kirche und Bibel. Überlegungen zu ihrem reziproken Verhältnis u. dessen Bedeutung für d. Exegese“, in: Die Kirche als hist. u. eschatol. Größe (FS K. Niederwimmer).

¹⁶ In d. Übers. wird „Analyse littéraire“ (43) fälschlich mit „Literarkritik“ übers.

¹⁷ Ergänzend ist anzum., daß d. Erforschung d. Wirkungsgesch. auch dazu beitragen kann, die eigene geschichtsbedingte Sicht eines Textes besser wahrzunehmen; vgl. J. Kremer, Geschichte d. Schriftauslegung als Hilfe f. d. heutigen Umgang m. d. Bibel, in: H. J. Fabry u. a., Bibel u. Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um d. Botschaft Gottes (Regensburg 1993) 40–61. ¹⁸ Ebd. 56–60.

¹⁹ „Wörtl. Irrtumslosigkeit d. Schrift, Gottheit Christi, seine Geburt von d. Jungfrau, die Lehre von d. stellvertretenden Sühne Jesu u. d. körp. Auferstehung bei d. Wiederkunft Christi“ (72).

²⁰ Zu d. diesbez. Auseinanders. auf dem Konzil, die durch eine Wortmeldung v. Kard. F. König eine Wende erhielt, vgl. Kremer (A. 2) 17f.

²¹ Als Beisp. wird d. Distichon d. Dominikaners Augustinus v. Dänemark (13. Jh.) zit.: „Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis uis agas, quid speres anagogia.“

²² J. Kremer, Wer war Jesus wirklich? Orientierungshilfe e. Bibelwissenschaftlers, in dieser Zschr. 209 (1991) 579–596. ²³ Vgl. d. entspr. Formul. in DV 12: „in textibus vario modo historicis“.

²⁴ S. o. mit A. 10; vgl. auch W. Kasper, Bibl. Hermeneutik. Überlegungen in systemat. Perspektive, in: Vetus Latina 37 (Beuron 1993) 14–35, bes. 30–34; zum ganzen ders. (A. 9) 519–526.

²⁵ Im 3. Kap. (101) geht d. Dok. noch einmal darauf ein u. bewertet dort d. allegorische Ausl. d. Kirchenväter etw. positiver; vgl. Chr. Jacob, Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie, in: Neue Formen d. Schriftausl., hrsv. v. C. Dohmen (Freiburg 1992) 131–163.

²⁶ Ähnl. bemerkt d. Bibelk. auch zu d. „sensus plenior“, d. volleren Sinn (87f.). Dieser wurde in d. jüngeren kath. Apologetik entwickelt, um zu begründen, daß d. spätere Ausdeutung eines alten Textes (z. B. von Jes 7, 14 in Mt 1, 23) schon von Anfang an d. „vollere“, aber nur Gott u. nicht d. Autor bekannte Sinn war.

²⁷ E. Bianchi, Dich finden in deinem Wort. Die geistl. Schriftlesung (Freiburg 1988); Kasper (A. 9) 522–524.

²⁸ Es fehlen bei den angef. Belegen für Relectures auffallenderweise die vielen Beisp. im NT, etwa die unterschiedl. Wiedergaben der Wunder Jesu (z. B. Mt 8, 5–13 u. Joh 4, 46b–53) oder d. abgewandelten Aussagen d. Paulus in Eph u. Kol, bes. in d. Past.

²⁹ Die erw. Aussage von DV 11 wird hier in dem Sinn verdeutl., daß d. Kirche im „Spiegel“ d. Bibel ihre eigene Identität immer wieder neu überprüfen kann (u. wohl auch muß). Vgl. z. Kritik an DV – v. a. aus ök. Sicht – O. H. Pesch, Das Zweite Vat. Konzil (Würzburg 1993) 271–290.

³⁰ Man muß allerdings fragen, ob die Behauptung, die Allegorie werde dabei bloß aus apologet. Gründen herangezogen, um dem verwandten Vorgehen jüd. u. heidn. Autoren begegnen zu können (100f.), der Väterexegese gerecht wird; vgl. Jacob (A. 25) 154–163.

³¹ Beachtenswert ist die Interpretation d. Auss. v. DV durch d. Ök. Arbeitskr. ev. u. kath. Theologen, Kanon – Hl. Schrift – Tradition. Gem. Erkl., in: Verbindl. Zeugnis I, hrsg. v. W. Pannenberg, Th. Schneider (Freiburg 1992) 395: „Dabei bezieht sich d. nach röm.-kath. Überzeugung d. Lehramt d. Kirche verliehene Vollmacht auth. Schriftauslegung nicht in erster Linie auf einzelne Bibelstellen, sondern auf d. Gesamtzusammenhang d. Wortes Gottes.“

³² Diesbz. ist zu ergänzen, daß es zwei Leseweisen d. Bibel gibt: 1. im Gottesdienst u. z. persönl. Andacht, 2. bei d. Verkündigung, Festigung u. Verteidigung d. Glaubens; vgl. J. Kremer, Die Bibel – ein Buch f. alle. Berechtigung u. Grenzen „einfacher“ Schriftlesung (Stuttgart 1986) 42–55; Söding (A. 9) 51f.

³³ Vgl. Kremer (A. 12) 86–89; ders. (A. 2) 42; Kasper (A. 9) 513f.