

Die Auslegung der Hl. Schrift als dogmatische Aufgabe*

Von Leo Scheffczyk, Tübingen

Wenn die Frage nach dem Sinn und der Methode der rechten Schriftauslegung an die katholische Dogmatik gestellt wird, erscheint sie sofort in einem vielfältigen Bezugssystem, das bei der Antwort freigelegt werden muß. Die Frage würde deshalb von der katholischen Dogmatik ungenügend beantwortet, wenn sie dabei ausschließlich von der Schrift ausginge und nur die aus der Bibel kommenden Erfordernisse berücksichtigte; denn für die kath. Dogmatik ist die Schrift eben nicht das alleinige Erkenntnisprinzip, sondern gerade auch das Dogma. So erfährt das Problem der Auslegung der Schrift unter dogmatischem Aspekt von vornherein eine notwendige Aufgliederung in die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Schrift. Da aber das katholische Dogma seinerseits keine einfache, sondern eine komplexe Wirklichkeit ist, die in sich die Momente des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins, der Tradition und der kirchlichen Autorität einbegreift, ergibt sich sachgemäß eine weitere Aufgliederung des Themas nach den genannten Momenten.

Wenn man diese Momente in die eben aufgestellte Reihenfolge bringt, dann nimmt die Auslegung der Schrift im Aspekt der Dogmatik den Charakter eines *Weges* an, der vom Dogma über die genannten Momente als Stationen des Weges zur Schrift führt. Damit aber nicht der Eindruck entsteht, als seien dieser Weg und seine einzelnen Etappen ein sachliches und zeitliches Hintereinander, woraus sich dann leicht die falsche Ansicht von einer wirklichen Distanz zwischen Dogma und Schrift ergeben könnte, ist es besser, die genannten Momente als *geistige Medien* zu verstehen, in deren Bereich und unter deren Einfluß die Bewegung vom Dogma zur Schrift erfolgt. Diese Bewegung, die in der Schrift terminiert, ist konkret schon eine Form der Auslegung der Schrift; denn es handelt sich dabei um nichts anderes, als daß der Inhalt des Dogmas im Medium des gegenwärtigen Glaubens, der geschichtlichen Entwicklung des Glaubensverständnisses und der Autorität der Kirche auf die Schrift zurückgeführt und in ihr begründet wird.

Damit ist auch schon die ganze Problematik dieses Weges und dieser Form der Exegese angedeutet: Es wird sich nämlich jedem, der mit dem *Normcharakter* der *Schrift* ernst macht, sogleich die Frage stellen, ob ein solcher Ausgang vom Dogma, der tatsächlich so etwas wie eine »dogmatische Exegese« erbringen muß, die anders vorgeht wie die rein exegetisch-historische Schriftinterpretation, überhaupt legitim sei.

1. Die Frage nach der Berechtigung des Ausgangs vom Dogma soll deshalb hier zuerst erörtert werden. Ihre Beantwortung hängt von dem richtigen Verständnis des *Dogmas* und seinem *Verhältnis zur Schrift* ab. Dogma und Schrift sind nämlich keine heterogenen Größen. Das Dogma ist wesentlich ein neuer, in zeitgemäßer Sprache gefaßter, lehrhafter Ausdruck der Offenbarungswirklichkeit, die

* Dieser Beitrag stellt die ein wenig umgearbeitete Form eines Referates dar, das der Verfasser auf der gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern am 26. 4. 1964 in Tutzing hielt.

in der Schrift ihr exklusives Zeugnis besitzt. Es ist eine neue Formulierung des ursprünglichen Offenbarungswortes im Glaubensbewußtsein einer bestimmten Zeit. Wenn das theologische Denken deshalb vom Dogma ausgeht, setzt es die Schrift nicht etwa außer Kurs, sondern bezieht sich inhaltlich immer schon auf sie. Es kann deshalb nicht als schriftwidrig angesehen werden, wenn das Glaubensdenken seine Bewegung beim Dogma beginnt und von ihm zur Schrift hingeht.

Das tut bezeichnenderweise schon die Schrift selbst in ihrem Bereich. Hier darf zunächst der Umstand in Erinnerung gebracht werden, daß das Neue Testament die Schrift des Alten Bundes immer im Licht des Christuserignisses sieht und interpretiert, d. h. daß die Urgemeinde im Grunde von einem feststehenden Glaubenssatz ausgeht und danach ihr Verständnis des Alten Testaments ausrichtet¹⁾. Das ist im Kern bereits ein dogmatisches Interpretationsverfahren. Es findet seine Anwendung aber nicht nur im Verhältnis vom Neuen zum Alten Testament, sondern ist sogar innerhalb des Neuen Testaments in Übung. So fällt auf, daß schon die Synoptiker bestimmte Aussagen Jesu, wie etwa die Menschensohnworte, im Lichte des nach dem Osterereignis gewonnenen Glaubens an Christus deuten und auf-füllen²⁾. Am klarsten zeigt sich dieser Sachverhalt beim vierten Evangelisten, der die Taten und Worte Jesu ganz souverän nach einer feststehenden Glaubensidee deutet³⁾, ohne zu fürchten, sie zu vergewaltigen.

Mit dem Hinweis auf eine sog. »dogmatische Schriftinterpretation« im Neuen Testament selbst ist nicht schon bewiesen, *warum* ein solches Vorgehen berechtigt ist. Daß ein solches Verfahren auch der heutigen Kirche erlaubt und von ihr sogar gefordert ist, muß durch einen neuen Gedanken begründet werden, der aus der komplexen Wirklichkeit des Dogmas das erste Moment heraushebt.

Das ist das aktuelle Glaubensbewußtsein oder die gegenwärtige Verkündigung der Kirche.

Auch nach evangelischem Verständnis ist das Dogma, wie es etwa *Paul Althaus* formuliert, »die gegenwärtig durch Gottes Offenbarung dem Glauben geschenkte Wahrheitserkenntnis«⁴⁾. Die Dogmatik hat es deshalb mit jener Wahrheitserkenntnis zu tun, die sich »gegenwärtig dem Glauben an Gottes lebendige Offenbarung neu erschließt«⁵⁾. Das Dogma ist damit in die Geschichte der Verkündigung eingereiht und nimmt in ihr gleichsam die Stellung der höchsten Erhebung über der Vergangenheit ein.

Wenn nun das Dogma als Funktion des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins und der aktuellen Verkündigung anerkannt wird, dann ist das entscheidende Argument dafür gewonnen, daß der Dogmatiker seine Arbeit nicht bei der Schrift beginnen und mit ihr sozusagen allein bleiben kann; denn wenn er sich unmittelbar an die Schrift wenden würde und sie einzig aus dem Kontakt mit ihr selbst erkläre, würde er ja das gegenwärtige Glaubensbewußtsein gerade nicht treffen und der *aktuellen Verkündigungsaufgabe* nicht dienen. Er muß also wegen des lebendigen Verkündigungscharakters des Dogmas die Schrift notwendig von der gegenwärtigen Situation her befragen und deuten.

Das hat für die konkrete Schriftinterpretation die sehr einschneidende Folge, daß sie direkt zu einer *Übersetzung* des Schriftzeugnisses in die Sprache der Zeit

¹⁾ Vgl. dazu R. Schnackenburg, *Die dogmatische Auswertung des Neuen Testaments. Exegese und Dogmatik*, hrsg. von H. Vorgrimler, Mainz 1962, 116 f.

²⁾ W. Marxsen, *Anfangsprobleme der Christologie*, Gütersloh 1960, 23.

³⁾ R. Schnackenburg, *a. a. O.*, 118.

⁴⁾ P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*, Gütersloh 1959, 243.

⁵⁾ *Ebda.*, 247.

werden muß, in der das Dogma abgefaßt ist. Hier zeigt sich erstmals deutlich der Unterschied zwischen der Arbeit des historisch-kritisch vorgehenden Exegeten und der dogmatischen Verwendung der Schrift. Während der Exeget von seinem Formalobjekt her die Schrift selbst zum Reden bringen soll und erklären muß, was die *Hagiographen ursprünglich* bei ihrer ersten normativen Bezeugung der Offenbarung gemeint haben, während der Exeget auslegen soll, was sachlich und objektiv in der Schrift enthalten ist, soll der Dogmatiker, das alles voraussetzend und übernehmend, das ursprüngliche Wort in die Denk- und Ausdrucksform der Gegenwart übersetzen. Daß das prinzipiell möglich und sogar gefordert ist, ergibt sich aus dem Charakter des Gotteswortes in der Schrift; denn es ist trotz seiner göttlichen Festigkeit und unverfälschbaren Identität keine außerhalb der Zeit und der Geschichte stehende Wirklichkeit. Als eine besondere Weise der Inkarnation Gottes in der Geschichte unterwirft sich dieses Wort auch der Geschichtlichkeit des menschlichen Erkennens, die darin besteht, die Wahrheit je neu zu hören und aus der Situation heraus zu begreifen, ohne daß sie dadurch in sich selbst relativiert würde.

Daß eine solche Relativierung nicht stattfindet, ist zu einem Teil die wissenschaftliche Aufgabe des Exegeten, der den tatsächlichen Gehalt des Wortes eruieren soll. Er wird sich deshalb auch vorzugsweise an die Sprache und Begrifflichkeit der Bibel halten. Um zu verstehen, was Jesaias, Paulus und Johannes mit ihrem Zeugnis wirklich gemeint haben, muß man in ihre Sprache eindringen und ihre geistige Bewegung nachvollziehen. Der Exeget wird deshalb bei seiner Auslegung der Texte, obgleich das auch schon eine Form der gedanklichen Übersetzung ist, doch weithin jesajanisch, paulinisch und johanneisch reden müssen, um den ursprünglichen Gehalt der Schrift zu ermitteln. Das gerade darf der Dogmatiker, der vom gegenwärtigen Glaubensbewußtsein ausgeht und für dieses arbeitet, nicht, sonst würde das ursprüngliche Wort um seine Gegenwartsnähe und seine aktuelle Wirksamkeit gebracht, die durch das Dogma erreicht werden soll. Darum kann z. B. *Emil Brunner* kategorisch erklären: »Die Bibelnähe des kirchlichen Lehrers« – und das ist derjenige, der das Dogma aus der Gegenwart für die Gegenwart erklärt –, »erweist sich darum – paradoxerweise – gerade darin, daß er nicht die biblische Sprache spricht«⁶⁾.

Selbstverständlich erscheint dieser Übersetzungsvorgang von der Seite des Dogmatikers als eines fehlbaren Menschen immer auch gefährdet. Wenn schon der Exeget, der sich unmittelbar und ausschließlich mit der Schrift befaßt, nicht vor Interpretationsfehlern gefeit ist, so ist es der Dogmatiker, der die Schrift durch das Medium des gegenwärtigen Zeit- und Glaubensbewußtseins sieht und übersetzt, erst recht nicht. Wenn man an dieser Stelle von dem Moment der kirchlichen Lehrautorität noch absieht, das katholischerseits als Sicherung der rechten dogmatischen Schriftinterpretation eingeführt ist, darf man wenigstens soviel festhalten, daß die *Beurteilung* und Verwendung der Schrift im Lichte des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins *nicht* zu ihrer *Bevormundung* oder Verfälschung führen muß; denn es handelt sich dabei konkret nur um die *Übersetzung* der Schrift in eine andere Sprache und andere Denkkategorien, was, wie bei jeder Übersetzung, prinzipiell möglich sein muß und was in diesem Falle auf Grund der Geschichtlichkeit des Wortes Gottes noch in besonderer Weise als sachgemäß erwiesen ist.

Man wird bei dieser Übersetzung der Schrift in die Sprach- und Denkweise der neuen Zeit heute gelegentlich sogar die überraschende Feststellung machen, daß

⁶⁾ E. Brunner, *Die christliche Lehre von Gott*. Dogmatik Bd. I, Zürich 1946, 97.

gewisse Kategorien des modernen personalen Denkens trotz ihrer Neuheit dem Geist der Schrift besser entsprechen als die frühen Interpretationen der griechisch-lateinischen Welt. Wenn z. B. das Gemeinschaftsbewußtsein des Alten Testaments mit dem aus der Existenzphilosophie kommenden Begriff der »Mitmenschlichkeit« ausgedrückt wird, oder wenn die theologische Deutung des Menschen in der Bibel als »Ich-Du-Beziehung« umschrieben wird; oder wenn sein Gottverhältnis mit dem Begriff der »Partnerschaft« wiedergegeben wird, so sind das alles keine genuin biblischen Begriffe. Und trotzdem heben sie die entsprechenden biblischen Gehalte unverfälscht ins gegenwärtige Bewußtsein.

3. Die Problematik verschärft sich aber, wenn ein weiteres Moment der komplexen Wirklichkeit des Dogmas in Betracht gezogen wird, das für die Schrifterklärung der Dogmatik ebenfalls die Funktion eines Mediums annimmt, nämlich die in der Kirche fortwirkende, *apostolische Tradition*. Schon das aktuelle Glaubensbewußtsein, von dem wir ausgingen, ist in sich nicht zu begreifen, wenn es nicht als die zwar neue, aber immer im Zusammenhang mit dem Glauben und der Lehre aller Generationen der Kirche Christi stehende Ausformung und Weiterentwicklung des einen christlichen Glaubens verstanden wird. Damit stellt sich das gegenwärtige Glaubensbewußtsein wiederum nur als die herausragende Spitze eines nach unten hin immer breiter werdenden Baues dar, der diese Spitze trägt und ihr Halt verleiht.

Die Anerkennung der Tradition als Medium eines dogmatischen Schriftverständnisses verschärft das Problem der dogmatischen Schriftverwendung insofern, als jetzt damit gerechnet werden muß, daß der Schrift nicht mehr nur eine neue Übersetzung gegenübersteht, nämlich in Form des zeitgemäßen Glaubensbewußtseins und ihres anderen sprachlichen Ausdrucks. Wenn man Tradition in einem ganz allgemeinen Sinne als die Summe der Erfahrungen versteht, die die Kirche mit der Schrift macht, dann muß auch damit gerechnet werden, daß in die Erklärung der Hl. Schrift mit dem Gang der Geschichte neue Erkenntnisse, Gedanken und Einsichten einfließen. Es entsteht auf diesem Wege dann nicht nur eine Übersetzung der Schrift, sondern eine Entfaltung und Explikation ihres Sinnes, eine Auslegung des Gesagten und Hervorziehung des Mitgemeinten, also eine erweiterte Aussagegestalt. Dieser Sachverhalt führt die neue Frage herauf, wie das *Explizierte* zum *Unentfalteten* steht und ob es sachlich mit diesem noch identisch ist. Daß es eine Tradition gibt, die bei der Schrifterklärung eine Rolle spielt, nimmt heute auch die evangelische Theologie an. So sagt z. B. *Ernst Kinder* in einem Aufsatz über »Schrift und Tradition«, daß es eine Fiktion wäre, anzunehmen, die evangelische Theologie habe »ein voraussetzungsloses und unmittelbares Verhältnis zu der Heiligen Schrift unter Wegräsonierung aller kirchlichen Tradition«⁷⁾. Auch *Paul Althaus* erklärt im Hinblick auf die dogmatische Schriftverwendung: »So kann es keine Unmittelbarkeit zur Schrift geben, die an dieser Geschichte der Aneignung des Evangeliums durch die Kirche vorbeisehen und vorbeigehen wollte«⁸⁾. Und *Hans Rückert* erinnert daran, daß »eine bewußt ergriffene Tradition viel weniger gefährlich« ist, »als wenn man, auf das falsch verstandene sola scriptura starrend, sich einbildet, man hätte gar keine Tradition«⁹⁾.

Damit ist auch zugegeben, daß die Schriftinterpretation erkenntnistächtig angereichert und erweitert wird etwa durch die Beiträge, die in den kirchlichen Be-

⁷⁾ E. Kinder, *Schrift und Tradition*. Begegnung der Christen. Festschr. O. Karrer, hrsg. von M. Roesle und O. Cullmann, Frankfurt 1959, 127.

⁸⁾ A. a. O., 213.

⁹⁾ H. Rückert, *Schrift, Tradition und Kirche*, Lüneburg 1951, 23.

kenntnissen und Lehrentscheidungen grundgelegt sind. Die Tradition wird so zu einem mit der Bibel weitergegebenen Kommentar und Kontext der Schrift. Ja, man nimmt sogar evangelischerseits keinen Anstand, dieser Tradition einen gewissen normativen Charakter zuzubilligen, wie es *Paul Althaus* tut, wenn er von der Möglichkeit einer »Schriftkritik vom Bekenntnis her« spricht¹⁰⁾. Hierzu erklärt allerdings der dänische lutherische Theologe *Regin Prenter* genauer: »Die Tradition ist als helfender Interpret nur eine relative Autorität, eine *norma normata*«¹¹⁾.

Darin deutet sich zwar schon ein Unterschied gegenüber der katholischen Auffassung von der Bedeutung der Tradition an, der aber doch kein absoluter Gegensatz ist; denn auch die katholische Theologie sieht, zumal heute, in der Tradition nicht eine von der Schrift getrennte, zweite Offenbarungsquelle, aus der all das herausgeholt werden könnte, was in der Schrift nicht enthalten ist. Vielmehr wird hier mit dem Bekenntnis einer grundsätzlichen Suffizienz der Schrift bezüglich der Substanz des Glaubens ernst gemacht und damit zugleich auch anerkannt, daß der Tradition wesentlich eine *interpretative*, die Schrift entfaltende Funktion zukommt. Wenn man eine solche entfaltende Funktion der Tradition festhält, dürfte man nicht mehr bestreiten, daß die Tradition auch ein *Wachstum* des Schriftverständnisses erbringt und daß es daraufhin im Bewußtsein der Kirche wie des einzelnen Gläubigen zu einem klareren, genaueren Begriff der Schrift im Ganzen wie auch in manchen Einzelheiten kommt.

Dieses Moment der Tradition wird katholischerseits noch dadurch unterstrichen, daß man in ihr ein Interpretationskontinuum sieht, das als materiell-inhaltliches traditum die Schrift in manchen Fällen für uns ergänzen und relativ quoad nos vervollständigen kann. Demgegenüber betont die evangelische Auffassung von Tradition mehr den aktuellen Vorgang des Tradierens der Schrift selbst, das Traditionsgeschehen, und sieht seinen Sinn nicht so sehr in einem Wachstum der Schriftkenntnis, als vielmehr in einem Aufschließen der Mitte der Schrift wie auch in einer Vereinheitlichung des Schriftverständnisses. Die Aufgabe der Tradition liegt dann weniger im Explizieren eines Impliziten, sondern, wie *Georg Wehrung* einmal sagt, darin, »aus dem vielstimmigen Chor des Neuen Testaments die leitende Weise herauszuhören«¹²⁾. Mit Betonung wendet sich dann *Georg Wehrung* auch gegen das Beispiel vom sauerteigartig weiterwirkenden Erbe, unter welchem Bild das katholische Traditionsverständnis häufig wiedergegeben wird. Im gleichen Sinne äußert sich *Ernst Kinder*, wenn er meint: man sollte den Begriff der Tradition nicht »mit organologischen Kategorien wie Wachstum, Entfaltung, Entwicklung und anderen zum Ausdruck bringen«¹³⁾, weil es sich hier weniger um die Weiterführung des Wortes Gottes als um die Antwort der Kirche und des Menschen auf dieses Wort handle und Wort und Antwort niemals miteinander vermischt werden dürften. Traditionsbildung bedeutet dann im Grunde nur die lebendige Glaubensantwort der Gemeinde auf die Schrift mit erneuter Bindung an diese. Mit Bezug auf die Inhaltlichkeit kann dann die Tradition gelegentlich auch einfach mit der Schrift gleichgesetzt werden, so wie es bei *Paul Althaus* geschieht, wenn er sagt: »Die Schrift ist selber die maßgebende apostolische Tradition der Kirche«¹⁴⁾.

¹⁰⁾ P. Althaus, a. a. O., 221.

¹¹⁾ R. Prenter, *Ein lutherischer Beitrag: Richardson – Schweitzer*. Die Autorität der Bibel heute, Zürich, 134.

¹²⁾ G. Wehrung, *Kirche nach evangelischem Verständnis*, Gütersloh 1945, 273.

¹³⁾ E. Kinder, a. a. O., 125.

¹⁴⁾ P. Althaus, a. a. O., 155.

Andererseits wird aber auch, wie etwa bei *Hermann Diem*, zugegeben, daß es eine echte Weiterführung der Lehraussagen der Schrift gibt¹⁵⁾. Deshalb spricht auch *Wolfhart Pannenberg*, trotz des Verdiktes von E. Kinder wieder ungeniert von der »Entfaltung der Bedeutung der überlieferten Ereignisse durch die dogmatische Lehre«¹⁶⁾. Das wird m. E. von evangelischer Seite vor allem dann nicht bestritten werden können, wenn die Tatsache voll gewertet wird, daß schon die alten Konzilien in ihren Formeln wirkliche Erweiterungen des Schriftverständnisses und der Schriftlehre darstellen, die *als Erweiterungen* trotzdem für schriftgemäß gelten. Das heißt aber auch, daß ihre unentfalteten Keime in der Schrift nachgewiesen werden müssen.

So gibt es gerade im Hinblick auf die von beiden Konfessionen einheitlich anerkannten alten Konzilien für jede Dogmatik das Problem, wie das Weitergeführte, das Explizierte, das Ausgefaltete im Ursprünglichen und Impliziten der Schrift nachgewiesen werden kann. Nur ist das Problem auf seiten der evangelischen Theologie nicht so bedeutsam und so dornig wie auf katholischer Seite; denn zunächst ist die evangelische Theologie auf Grund der ihr eigentümlichen Auffassung von der Klarheit, der *perspicuitas* und Selbstevidenz der Schrift viel weniger zur Annahme von gedanklich über die Schrift hinausgehenden Erklärungen und Erweiterungen genötigt, wozu die katholische Theologie gehalten ist, die in diesem Punkt merkwürdigerweise eine drastischere Auffassung von der Menschlichkeit und Unvollkommenheit der Schrift besitzt. Ferner aber erkennt das katholische Glaubensverständnis der wahren, göttlich-apostolischen Tradition, die in der Kirche weitergegeben wird, auch eine absolute Verbindlichkeit zu, während im evangelischen Denken diese Verbindlichkeit nur der Schrift selbst zukommt. Das hat zur Folge, daß die evangelische Theologie in allen Fällen, in denen zwischen einem Schriftdatum und einer Traditionsaussage eine Spannung, eine Dissonanz oder gar ein vermeintlicher Widerspruch aufscheint, die Aussage der Tradition zugunsten des Schriftwortes auch umformen, ändern oder gänzlich zurücknehmen kann.

Für den katholischen Dogmatiker ist die Situation in einem solchen Fall komplizierter: Auch er anerkennt, was gleich noch eigens erörtert werden wird, den normativen Charakter der Schrift gegenüber der Tradition. Aber weil ihm auch die Tradition als explizierte Form der Schrift verbindlich und unfehlbar gilt, kann er die explizierte Formel nicht einfach zugunsten der Schriftaussage preisgeben. Er muß vielmehr beide Ausdrucksgestalten des Schriftwortes anerkennen und ihre wesentliche Übereinstimmung festhalten, selbst wenn äußerlich und etwa dem Wortlaut nach eine solche Harmonie nicht zu bestehen scheint. Hier setzt sich die katholische Dogmatik notgedrungen nicht nur manchen Verdächtigungen seitens der protestantischen Theologie, sondern auch seitens der eigenen katholischen Exegese aus.

Die genannten Gründe machen deutlich, daß es ein *spezielles Problem der katholischen Glaubenslehre* ist, wie das Explizite der Tradition glaubwürdig und überzeugend als in der Schrift implizit und unentfaltet vorhanden nachgewiesen werden kann. Daß dieser Nachweis von der Dogmatik überhaupt geführt wird und geführt werden muß, zeigt jedenfalls, wie sehr sie mit der Wahrheit vom Normcharakter der Schrift ernst macht. Aber die Art und Weise, wie dieser Nachweis geführt wird, trägt ihr doch oft den Vorwurf ein, daß der Rückgang von

¹⁵⁾ H. Diem, *Was heißt schriftgemäß?*, Neukirchen 1958, 36 f.

¹⁶⁾ W. Pannenberg, *Was ist eine dogmatische Aussage?* Pro veritate. Festschr. Lorenz Jaeger und W. Stählin, hrsg. von E. Schlink und H. Volk, Münster 1963, 358.

einer Formel der Tradition auf den angeblich zugrundeliegenden Schriftbefund eine reine Fiktion sei und im Ergebnis nur zu einer Eisegeese fremder Daten in die Schrift führe. Hier werde dann die Schrift nicht nur exegetisch vergewaltigt und etwa nach dem Motto Goethes behandelt: »Im Auslegen seid frisch und munter, legt ihr nichts aus, so legt was drunter«, sondern auch ihr Normcharakter zunichte gemacht.

Trotzdem gibt es Beispiele, die klar machen können, daß dieser notwendige Ausgleich zwischen einer entwickelten Traditionsformel und dem betreffenden Schriftansatz legitim und in einer so überzeugenden Weise ausfallen kann, daß er sich sogar der Anerkennung aller Seiten erfreut, sowohl der katholischen und evangelischen Exegese und Dogmatik. Ein solches Beispiel liefert der Vergleich der christologischen Formel von *Chalcedon* mit dem christologischen Befund des Neuen Testaments. Der Theologe, der mit einem für Unterscheidungen scharf entwickelten Sinn die Definition von Chalcedon über die zwei Naturen Christi und ihre Einheit liest und etwa über die Formel »et in unam personam atque subsistentiam concurrente« (D 148) reflektiert, wird mit *Karl Barth* zugeben müssen: Das ist nicht der Text der Bibel, sondern nur Kommentar zu diesem Text. »Es steht nirgends verboten in der Bibel«¹⁷⁾. Trotzdem behauptet *Karl Barth* mit deutlicher Kritik gegenüber all denen, die die Zweinaturenlehre der alten Kirche ablehnen:¹⁸⁾ diese Lehre ist ein Ausdruck des »Realismus der biblischen Offenbarungsbotschaft«¹⁹⁾.

Aber man wird zugeben müssen, daß die Schrift keine ontologische Christologie kennt, sondern vorwiegend eine funktionell-heilsgeschichtliche. D. h. sie erkennt Christus insofern als Gott an, als Gott sich in ihm offenbart und in ihm das Heilswerk vollbringt. Und doch fehlt es andererseits schon im Neuen Testament nicht an Aussagen, die auf Christi Person gehen und die erkennen lassen, daß die heilsgeschichtlich-soteriologische Bedeutung Jesu auf dem beruht, was er war, bzw. was er mit der Auferstehung geworden ist. Hierzu ist besonders beweiskräftig der Eingang des Römerbriefes, wo Röm 1, 3 f. deutlich die objektive, personale Würde Christi geschildert wird. In solchen Aussagen, zu denen bei Paulus auch noch Röm 10, 9; Gal 1, 1; 4, 4 ff.; Phil 2, 6 ff.; Kol 1, 15; 2, 9 ff. gehören, wird eine Offenheit des Neuen Testaments für eine legitime Erweiterung der heilsgeschichtlichen Christologie zur Person- und Naturenlehre erkennbar. Damit deutet sich eine Möglichkeit an, wie die Dogmatik die entfaltete Glaubensformel der Tradition der Schrift nahebringen und aus ihr herleiten kann. Aber dieser Vorgang, in dem sich konkret die dogmatische Schriftverwendung bewähren oder an dem sie scheitern muß, soll wegen seiner Bedeutung gleich noch einmal eigens in den Blick genommen werden.

Zuvor muß noch über jenes Moment reflektiert werden, das der Tradition nach katholischem Verständnis ihre verbindliche Geltung verleiht, woraus sich erst die für den katholischen Theologen besondere Problematik der Vereinbarkeit von Überlieferung und Schrift ergibt: und das ist die *kirchliche Lehrautorität*, die, wenn sie zu vollem Einsatz kommt, aus der Tradition das Dogma macht, und die als das dritte Medium zu gelten hat, in dem sich die dogmatische Schrifterklärung vollzieht.

4. Das Moment der kirchlichen Lehrautorität, das alle andern Medien durchwirkt und der dogmatischen Schriftverwendung durchgängig ihren Stempel auf-

¹⁷⁾ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I 2, 15.

¹⁸⁾ *Ebda.*, 142 ff.

¹⁹⁾ *Ebda.*, 143.

drückt, ist im interkonfessionellen Gespräch zugleich das am meisten problematische. Es scheint nämlich am eindeutigsten dafür zu sprechen, daß die Schrift von der Dogmatik verfremdet wird; denn in diesem Medium geschieht nicht mehr nur wie im Glaubensbewußtsein eine Interpretation der Schrift in eine neue Ausgeweise; hier vollzieht sich auch nicht mehr nur wie in der Tradition eine Entfaltung der Schrift, die sich dann grundsätzlich auch wieder in die Schrift einfallen und zusammenfallen lassen muß, so daß in diesen beiden Fällen die Verbindung mit der Schrift erhalten bleibt und immer mitgedacht ist. Das kirchliche Lehramt erscheint vielmehr als eine der Schrift übergeordnete Instanz, die aus eigener Vollkommenheit die Schrift definitiv zu interpretieren vermag, so daß kaum mehr erkennbar ist, wie die Schrift noch ihre Eigenständigkeit und ihren Normcharakter bewahren kann.

Auch hier ist es gut, die Verschiedenheit der konfessionellen Standpunkte nicht von vornherein zu einem absoluten Gegensatz zu stempeln, sondern aufzuzeigen, daß es bei *gleichen Voraussetzungen zu differenzierter Anwendung* eines gemeinsamen Grundprinzips kommt. Dieses gemeinsame Prinzip liegt in der Anerkennung, daß die Kirche überhaupt eine unersetzliche und unauswechselbare Bedeutung für die Schrifterklärung hat. Sie ist damit gegeben, daß die Schrift sowohl in ihrem Ursprung wie in ihrem Bestand ein Buch der Kirche ist. Obgleich ein Werk Gottes, ist sie doch zugleich aus dem Leben der Kirche hervorgegangen, indem nämlich die apostolische Kirche in ihr ihr eigenes Zeugnis vom Offenbarungsgeschehen objektiviert. Die Kirche hat darüber hinaus die Schrift in der Geschichte bewahrt, sie überliefert und der Menschheit erhalten, so daß auch heute keiner die Schrift anders empfangen kann als aus der Hand der Kirche. Damit ist zugleich auch anerkannt, daß die Schrift nirgends anderswo richtig gelesen und verstanden werden kann als im Raum der Kirche, weil allein die gläubige Gemeinde der Ort der ἀκοή, des rechten Hörens der Schrift ist. Deshalb ist auch von der evangelischen Theologie vorbehaltlos anerkannt, »daß wir die Arbeit der Schriftauslegung nur auf dem Boden der Gemeinde treiben«²⁰). In manchen Aussagen der evangelischen Theologie steigert sich die Anerkennung der medialen Bedeutung der Kirche für die Schrifterklärung sogar zur Annahme einer »verbindlich lehrenden Kirche«²¹), die Lehrentscheidungen fällen kann, die zwar nicht unfehlbar, aber doch vertrauenswürdig und autoritativ sind²²). Darin zeigt sich eine solche Nähe zur katholischen Auffassung, daß der katholische Theologe *Otto Karrer* einmal sagen konnte: »Grundsätzlich also (ich sage nicht: in den Einzelanwendungen) gibt es keinen Gegensatz mehr in dieser Frage zwischen den Bekenntnissen«²³). Freilich tritt bei der Anwendung des Grundsätzlichen doch ein gewichtiger Unterschied zutage, der manchmal als so tiefgehend empfunden wird, daß ihm gegenüber die vorausliegenden Übereinstimmungen faktisch wieder entwertet und nichtig erscheinen: das ist der Unfehlbarkeitsanspruch der kirchlichen Lehrautorität im katholischen Verständnis. Hier ist ein Punkt erreicht, über den die evangelische Theologie nicht hinausgehen kann, weil sie fürchtet, daß sich die Kirche mit diesem Anspruch zur Herrin der Schrift aufwirft, die Schrift als letzte norma normans mißachtet und bei Anwendung dieses Grundsatzes in der Praxis der Exegese die Schrift nicht mehr rein und unverfälscht zu Worte kommen lassen kann. An dieser Stelle zeigt sich auch genauer, wie die evangelische Theologie die Autorität der

²⁰) H. Diem, a. a. O., 36.

²¹) W. E l e r t, *Der christliche Glaube*, Hamburg ³1956, 38.

²²) M i c h a e l s b r u d e r s c h a f t, *Credo Ecclesiam*, Kassel 1955, 15.

²³) O. K a r r e r, *Der Streit der Konfessionen*, in: *Hochland* 49 (1956/57) 31.

Kirche versteht: es ist letztlich, wie es *Karl Barth* ausdrückt, eine »durch die Autorität der heiligen Schrift, in der sie begründet ist, begrenzte ... mittelbare, relative und formale Autorität«²⁴⁾.

Die katholische Theologie ist hier der Auffassung, daß die schwerwiegenden Befürchtungen, die man an den Unfehlbarkeitsanspruch der kirchlichen Lehrautorität knüpft, übertrieben sind und daß die vermuteten Gefahren für die Schriftverwendung eigentlich gegenstandslos sind. Ein erstes Gegenargument, das freilich in seiner grundsätzlichen Bedeutung nicht durchschlagend ist, obgleich es zur Beleuchtung der konkreten Situation nicht ohne Belang ist, liegt in der Tatsache, daß die Kirche nur ganz wenige Schrifttexte verbindlich erklärt und ihren Sinn definitiv festgelegt hat, so etwa auf dem Tridentinum Röm 5, 12 für die Existenz einer Erbschuld (D 789, 791) und Joh 3, 5 für die Notwendigkeit der Wassertaufe (D 858). Damit ist aber keineswegs gesagt, daß dieser von der Kirche als verbindlich anerkannte Schriftsinn auch schon der nach allen Seiten voll entfaltete und in allen seinen Konsequenzen erfaßte Gehalt der betreffenden Stelle sei, so daß für die Exegese Verbotstafeln aufgerichtet würden. Gerade die weitergehende Erörterung von Röm 5, 12 ff., wo von der Sünde des einen Menschen die Rede ist, durch die der Tod in die Welt gekommen ist, und die hier verhandelten Fragen, ob es sich dabei nicht mehr um einen Erbtod als um die Erbsünde selbst handele, zeigen, daß die Kirche mit ihrer verbindlichen Interpretation eines bestimmten Schriftsinnes keineswegs eine erschöpfende Erklärung gibt. Sie hebt damit nur einen grundsätzlichen Gedanken heraus, der fortan auch beachtet sein will. Die sonst bei Definitionen weitläufig herangezogenen Schriftstellen, die die betreffende Wahrheit begründen sollen, nehmen nach allgemeiner Lehre, wie alle Begründungen des Dogmas, an der Unfehlbarkeit selbst nicht teil. Hierin zeigt sich eine gewisse Zurückhaltung der Kirche bezüglich des praktischen Einsatzes ihrer Unfehlbarkeit in der Schriftinterpretation. Aber freilich ist das nicht entscheidend für die Beantwortung der grundsätzlichen Frage, ob nicht schon die bloße Behauptung eines solchen Anspruches die Schrift in ihrem absolut normativen Charakter beeinträchtigt.

Dazu darf einmal gesagt werden, daß die Anerkennung der Schrift als entscheidender »norma normans, non normata« des Glaubens auch katholische Lehre ist, und dies trotz der zugleich festgehaltenen Unfehlbarkeit der Kirche in der Schriftinterpretation. Das Problem, das hier vor allem aufsteht, liegt in der Frage, ob die Behauptungen von einem letztlich normativen Charakter der Schrift und der Existenz einer unfehlbaren Interpretationsautorität der Kirche sachlich vereinbar seien. Gegen diese Vereinbarkeit läßt sich nicht einwenden, daß damit die Kirche selbst zur Norm der Schrift würde und nicht umgekehrt von der Schrift normiert würde. Das kirchliche Lehramt wird zwar auch gewöhnlich als eine Glaubensnorm bezeichnet. Aber es ist das nicht im gleichen Sinne wie die Hl. Schrift. Vor allem ist hier das Objekt oder der Gegenstand der normierenden Tätigkeit der Kirche zu beachten. Das ist nicht die Schrift, sondern das sind die Gläubigen oder der einzelne Gläubige. Aber auch diesem gegenüber ist der Normcharakter des Lehramtes in einer bestimmten Weise einzuschränken. Weil die Kirche selbst keine Offenbarung neu erzeugt, sondern nur Hüterin der Offenbarung und des Wortes Gottes ist, kann sie gegenüber dem Gläubigen keine materiell-inhaltliche Norm sein, sondern nur eine formale und äußere. Darüber sagt *M. Schmaus* in seiner Mariologie präzise und bündig: Die Kirche »ist kein

²⁴⁾ K. Barth, *a. a. O.*, I 2, 598.

ontologisches, sondern ein gnoseologisches Prinzip für die heiligen Schriften²⁵⁾. Indem sie weiter als die nächste Norm des Glaubens bezeichnet wird, ist erklärt, daß der Gläubige zu allererst mit ihr Kontakt gewinnen muß, um zum Glauben an die Offenbarung zu gelangen, daß aber über diesen Kontakt die Begegnung mit der tiefer liegenden, materialen und konstitutiven Norm des Glaubens vermittelt werden muß, und das ist letztlich die Schrift. Wenn sie also allein die letztgültige »norma normans non normata« ist, muß die Kirche selbst sich material und inhaltlich in ihrer Verkündigung an ihr ausrichten und von ihr gemessen werden. Aber wieder stellt sich hier die Frage: ist das noch möglich, wenn die Kirche zugleich ein unfehlbares Urteil über die Schrift besitzt?

Man wird bei nüchterner Überlegung dieses Zusammenhangs in ihm keinen Widerspruch ausfindig machen können. Man muß sich nur auf das *Wesen des Interpretationsvorganges* besinnen. Dann zeigt sich, daß jede Interpretation, als reines Phänomen betrachtet, ein geistiger Vermittlungsvorgang ist, bei dem der Interpretierende sich immer an den Text bindet und sich ihm im Grunde in einer dienenden Funktion unterstellt. Interpretation eines Textes ist eine geistige Mäeutik und Hebekunst, bei der der Interpret an sich keine schöpferische Funktion ausübt, in dem Sinne, daß er etwas Neues erfände, sondern nur instrumental wirksam sein soll zur Heraushebung des im Texte schon Vorhandenen und Vorgegebenen. Damit schwingt sich, immer auf das reine und ideale Phänomen des Interpretierens gesehen, der Interpret niemals zum Herrn seines Textes auf, sondern ist seinem Inhalt und Forderungsanspruch unterworfen. Nach dem in diesem Zusammenhang oft berufenen Beispiel steht der Interpret in derselben Rolle wie der Richter, der eine vorgegebene Gesetzesmaterie auslegt und zur Anwendung bringt und, wenn er es gewissenhaft tut, niemals das Bewußtsein haben wird, daß er sich über das Gesetz erhebt.

Die Situation ändert sich auch nicht wesentlich, wenn ein Interpret, wie in unserem Fall die Kirche, mit dem Anspruch auftritt, einen Text sicher und fehlerlos zu interpretieren. Im Grunde ist ein solches mit dem Anspruch der Fehlerlosigkeit und Endgültigkeit auftretendes Interpretationsverfahren in der katholischen Kirche auch kein absolutes Unikum. Es hat Parallelen in der Wirklichkeit, z. B. im juristischen Bereich bei den inappellablen, letzten Instanzen. Das wird an sich auch der evangelische Theologe nicht leugnen, nur wird er solche Parallelen zur ganz anders qualifizierten Glaubenswelt als Residuen einer natürlichen Theologie nicht besonders durchschlagskräftig empfinden. Auch der katholische Theologe baut letztlich nicht auf die Kraft solcher Parallelen, sondern benutzt sie mehr als vorbereitendes Illustrationsmittel. Entscheidend ist für ihn hier die Einsicht, daß selbst bei Vorhandensein des Unfehlbarkeitsmomentes der Interpretationsvorgang als Vermittlung des Inhalts des Textes nicht verfälscht werden muß; denn Unfehlbarkeit ist ja kein inhaltliches, sondern ein formales Moment am Interpretationsvorgang.

Bei einer rein theoretischen Reflexion über dieses Moment und seine Bedeutung im Interpretationsvorgang wird man sogar sagen müssen: Theoretisch und rein begrifflich betrachtet, ist das Vorhandensein von Unfehlbarkeit bei einem Interpreten sogar *ex definitione* die Gewähr dafür, daß dem Text keine Gewalt angetan wird, sondern er ohne Fehler in seiner eigenen Wahrheit hervorgekehrt werden kann.

Selbstverständlich kann man an dieser Stelle einwenden, daß die abstrakt-theoretische Argumentation nicht verfängt, weil sich hinter ihr die entscheidende

²⁵⁾ M. S c h m a u s, *Mariologie*² (Kath. Dogmatik V) München 1961, 31.

praktische Frage auftut, ob es eine solche Unfehlbarkeit für die Kirche überhaupt gibt oder geben kann. Wer diese Frage nach der Existenz des Faktums verneint, der wird dann natürlich in einer nur vorgeblichen, angemessenen Unfehlbarkeit gerade das Gegenteil von dem verwirklicht sehen, was sie eigentlich erbringen soll: sie soll ein Vermögen sein, das die Richtigkeit der Textinterpretation garantiert; wenn dieses Vermögen aber gar nicht vorhanden ist und doch zum Schein mit ihm operiert wird, dann kann in der Tat eine Verwirrung in der Auslegung der Schrift entstehen. Der Frage, ob die Kirche dieses Charisma nun wirklich besitzt oder nicht, kann in unserem Zusammenhang nicht nachgegangen werden, weil sie in letzte Tiefen der Ekklesiologie hineinführen würde. Im Rahmen unseres Themas muß dieser Anspruch als Faktum hingenommen werden und die Frage allein darauf abgestellt werden, wie Kirche und katholische Theologie in ihrem eigenen Verständnis trotz Festhaltens am Charisma der irrtumslosen Schriftinterpretation den Normcharakter der Schrift weiter in Geltung belassen und festhalten. Sie tun das, wie gezeigt, mit dem Grundsatz, daß Unfehlbarkeit kein inhaltlich-materiales Moment ist, das die Schrift inhaltlich bestimmt, sondern nur ein erkenntnismäßiges Moment ist, das den Inhalt unverfälscht zur Geltung bringt.

5. Hier kann dann unser Gedankengang ganz konkret werden und dartin, wie sich in diesen *drei Medien*, aktuelles Glaubensbewußtsein, Tradition, Kirche, die im Grunde nur *ein einziges* sind, nämlich das kirchliche Dogma, die Schrifterklärung vollzieht und wie eine legitime Interpretation vom Dogma her gelingen kann. Wie hat die Dogmatik vorzugehen, wenn sie im Medium des Dogmas die Schrift erklären will, das heißt, wenn sie für ein ausgeprägtes Glaubensbewußtsein und eine entfaltete Glaubensformel, die zudem noch verpflichtend ist, den Grund in der Schrift nachweisen will? Eindeutig abzulehnen ist dabei der Versuch, die entwickelte Ausdrucksgestalt der Offenbarungswahrheit formell in der Schrift wiederfinden zu wollen, was nur gelingen könnte, indem man sie im gleichen Augenblick in die Schrift hineininterpretiert. Das aber würde die Schrift tatsächlich verfälschen. Man kann deshalb z. B. in Gn 1, 1 nicht formell die »creatio ex nihilo« ausgesprochen finden, in Röm 5, 12–21 nicht das kirchliche Erbsündendogma vollständig enthalten sehen oder im Petrusbekenntnis Mt 16, 16 nicht eine direkte Aussage über die seinsmäßige Gottessohnschaft Christi anerkennen. Das wäre eine dogmatische Fehlinterpretation der Texte, die darauf zurückzuführen ist, daß in all diesen Fällen die Schrift unhistorisch behandelt und das Entfaltete mit dem Unentfalteten formell gleichgesetzt wird. Nicht annehmbar ist auch die Erklärung, man könne die dogmatischen Wahrheiten als schriftgemäß begründen, wenn man sie *als Schlußfolgerungen* aus dem Schriftwort versteht; denn ein aus der Schrift nur gefolgter Sinn ist kein eigentlicher Schriftsinn. Wenn die entwickelte Glaubenswahrheit nur mittels von Schlußfolgerungen aus der Schrift deduziert würde, wäre sie nicht im wahren Sinne schriftgemäß und nicht eigentlich in der Schrift enthalten, sondern wäre eine Konstruktion des menschlichen Geistes über dem Grund der Schrift. Das aber ist für den Offenbarungsgehalt der dogmatischen Wahrheit zu wenig.

Es fragt sich, ob zwischen diesen beiden Extremen eine mittlere Möglichkeit aufgewiesen werden kann. In alter wie in neuer Zeit wird auf seiten der katholischen Dogmatik ein solcher mittlerer Weg in dem sog. »sensus plenior« der Schrift angenommen. Man versteht darunter eine inhaltliche Fülle, die in der Göttlichkeit des Schriftwortes gründet und die deswegen in den menschlichen Ausdruck dieses Wortes wie auch in die menschliche Erkenntnis des Hagiographen nicht eingehen konnte. Es wäre das der volle, vom Hl. Geist intendierte Sinn eines Schriftwortes,

das dann mit dem Dogma, das ja diesen ins Bewußtsein hebt, wirklich harmonieren könnte. Nun wird man von katholischen Voraussetzungen aus nicht bestreiten können, daß es einen solchen volleren, vom Hl. Geist beabsichtigten Sinn der Schrift gibt. Aber die Erkenntnis dieses Sinnes, den nicht einmal der Hagiograph erfaßt hat, ist eben erst möglich im lebendigen Umgang der Kirche mit der Schrift, in der Entwicklung des Glaubensbewußtseins durch die lebendige Tradition. Das sagt, daß der sog. *sensus plenior* nur unter Zuhilfenahme des Wirkens der Glaubenserfahrungen und des Fortschritts im Glaubensbewußtsein erfaßt werden kann. Er hat also bereits die lebendige Tradition als inneres Konstitutiv in sich. Er ist, wie manchmal auch offen zugegeben wird, nur eine Weiterführung des Literalsinns der Schrift²⁶⁾. Als Weiterführung trägt er bereits ein dogmatisches Moment in sich. Ein mit einem solchen aus der Entwicklung stammenden dogmatischen Element versehener Schriftsinn darf nun aber gerade nicht vorausgesetzt werden, wenn die Dogmatik den unentfalteten Urgrund der Schrift erreichen will. Wenn sie bei einem bereits entfalteten Schriftsinn ansetzt, beginnt sie sozusagen wieder bei sich selbst, wo sie ja doch gerade ihren Grund »im anderen« der Schrift finden soll. Der Ansatz der Dogmatik bei einem solchen »*sensus plenior*« würde zudem einen unmittelbaren Kontakt zwischen ihr und der Exegese verhindern; denn man wird wohl sagen dürfen, daß der Exeget für sich von einem *sensus plenior* nicht ausgehen kann, ja daß er ihn von seinem Formalobjekt her, nämlich dem ursprünglichen Sinn und Gehalt des Schriftwortes, gar nicht in den Blick bekommen kann. Wenn aber die Dogmatik ihren Schriftbeweis von vornherein mit einem »*sensus plenior*« beginnt, die Exegese dagegen beim ursprünglichen Literalsinn ansetzen muß, dann entsteht im Grunde zwischen Dogmatik und Exegese eine Diskontinuität, die durch keinen Brückenschlag überwunden werden kann.

Das Problem des dogmatischen Schriftbeweises läßt sich deshalb auch so formulieren, daß man sagt: es muß auf dem Boden der Schrift und vom Literalsinn her eine Kontinuität zwischen dem ursprünglichen Ausdruck einer Wahrheit und ihrer dogmatisch entfalteten Gestalt aufgewiesen werden. Da diese entfaltete Gestalt als solche in der Schrift nicht enthalten sein kann, wird sich die Dogmatik damit begnügen müssen, für viele ihrer Wahrheiten in der Schrift nur die *Ansätze* herauszufinden und klar zu machen, daß es sich hierbei um echte Ansätze und Keime für die entfaltete Wahrheit handelt. Sie braucht dabei kein Ergebnis der philologisch-literarischen Exegese zu unterschlagen oder umzubiegen. Sie wird aber in einer Hinsicht mehr tun müssen als die Exegese zu leisten vermag. Sie muß nämlich die biblischen Ansatzpunkte mit den entfalteten Ausdrucksgestalten immerzu vergleichen und beide so aneinanderhalten, daß die Annahme einer legitimen Entwicklung des einen aus dem anderen erkennbar wird. Sie könnte dann z. B. hinsichtlich der Trinitätslehre den kritischen Befund der Exegese durchaus aufnehmen und anerkennen, daß der Geist bei Paulus oder bei Johannes noch nicht eindeutig als dritte Person der Trinität verstanden ist, weil hier die Frage nach dem Verhältnis von Gott, Herr und Geist noch gar nicht als Problem empfunden wurde. Die spätere Glaubensentwicklung wurde aber mit dieser Frage konfrontiert und beantwortete sie so, daß sie einfach die *πνεῦμα*-Stellen mit der dritten Person identifizierte. Das war exegetisch falsch und kann vom heutigen sog. dogmatischen Schriftbeweis nicht wiederholt werden. Und trotzdem kann die Dogmatik nicht auf das Herausfinden eines Ansatzpunktes für das Personverständnis des Hl. Geistes in der Schrift verzichten, um die Personhaftigkeit des Geistes als Offenbarungs-

²⁶⁾ E. Schillebeeckx, *Exegese, Dogmatik, Dogmenentwicklung*. Exegese und Dogmatik, hrsg. von H. Vorgrimler, Mainz 1962, 107.

datum zu erhalten. Ein solcher Ansatzpunkt dürfte bei Paulus u. a. darin gesehen werden, daß der Apostel trotz der scheinbaren Identifizierung von $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ besonders in 2 Kor 3, 17, sich niemals dahingehend äußert, daß etwa das Werk der Erlösung dem Hl. Geist zugeschrieben werden dürfte oder daß der $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ als Person, weil er zugleich $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ist, in eine unpersönliche, geistige Kraft aufgelöst werden könnte. Hier deutet sich sachlich schon eine Differenzierung von $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ und $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ an. Man kann sogar in der Schrift schon die Idee am Werke sehen, die aus dieser Differenzierung eine immer stärkere Personalisierung des Geistes hervortrieb: es war die Erkenntnis, daß der Hl. Geist als gegenwärtige Realität in der Kirche nicht ein unvollkommener Ersatz für den erhöhten $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ sein könne. Weil der erhöhte Christus als Person anerkannt wurde, mußte auch die Erkenntnis der Personhaftigkeit des Hl. Geistes wachsen²⁷⁾.

An dem angeführten Beispiel läßt sich auch ersehen, daß das Auffinden solcher Schriftansätze für die entwickelten Glaubenswahrheiten nicht gelingen kann, wenn die Dogmatik in der traditionellen Manier nur auf einzelne Schriftstellen aus ist und beweiskräftige Einzelaussagen für die Dogmen sucht. In isolierten Einzelaussagen kann niemals ein überzeugendes Argument für die Kontinuität zwischen der Schrift und dem Dogma gefunden werden, weil die Schrift kein thesenförmiges Lehrbuch für einzelne theoretische Wahrheiten ist. Wo sie dazu gemacht wird, kommt es unweigerlich zu einem Hineininterpretieren der entwickelten Glaubenslehre in die Schrift. Die Ansätze lassen sich als solche nur erkennen, wenn sie im Zusammenhang mit dem Kontext und mit der ganzen Schrift aufgewiesen werden; denn die Schrift besitzt den Charakter der lebendigen Anrede, des Gesprächs und der Verkündigung. Deshalb ist sie in ihren lehrhaften Momenten sehr vieltalig und variabel, manchmal sogar direkt gegensätzlich gehalten. Sie kann darum für eine in Frage stehende Wahrheit niemals punktuell ausgewertet werden, sondern nur flächenhaft, oder besser: körperhaft, mehrdimensional. Damit ist von der Dogmatik verlangt, daß sie bezüglich einer in Frage stehenden Glaubenswahrheit immer die ganze Schrift hört und sich zum Bewußtsein bringt. Das würde etwa für die Christologie besagen, daß man zum biblischen Erweis für die Gottheit Christi nicht einfach auf Einzelstellen wie Mt 11, 27 (niemand erkennt den Vater als nur der Sohn) oder Mt 16, 16, das Petrusbekenntnis, oder Röm 9, 5 (Christus, der da ist Gott über allen) zurückgehen darf, weil diese Einzelaussagen nach dem Kontext keineswegs eindeutig die seinshafte Gottheit Christi aussprechen wollen. Man wird vielmehr so vorgehen, wie es die neutestamentlichen Christologien nahelegen, daß man alle christologischen Titel verhört, also etwa den Prophetentitel, den Gottesknechtstitel, den Messiasstitel, den problematischen Menschensohn- und den $\kappa\upsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ -Titel. Aus dieser Zusammenschau wird sich eine Klimax ergeben, die in Richtung auf eine außerordentliche, gottnahe Hoheit Christi weist, die später in der Auseinandersetzung mit den Häresien von der Kirche auch formell als Gottheit Christi festgestellt werden konnte.

Es kann dabei sehr wohl zunächst der Eindruck entstehen, daß der Gesamtbefund der Schrift die gesuchte dogmatische Wahrheit nur in einem entfernten Sinne enthält oder wiedergibt, daß sie dort in einem ganz andern Gefälle steht und in einer sehr verschiedenen Denkform eingebettet ist. So läßt sich z. B. hinsichtlich der Wahrheit von der Erbschuld bei Paulus feststellen, daß sie in Röm 5, 12–21 nur in der noch vom alttestamentlichen Denken geprägten Anschauungsform der »Kollektivpersönlichkeit« vorhanden ist, nach der Adam sowohl er selbst

²⁷⁾ Vergleiche hierzu ausführlicher G. K r e t s c h m a r, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Beitr. z. histor. Theologie, hrsg. von G. Ebeling) Tübingen 1956, 123, 219.

ist wie wir alle. Diese Form ist später durch ein kausales Übertragungsschema ersetzt worden, in dem die Menschheitssünde zu einem vererbbaeren Faktum gemacht wurde. Man wird aber nicht behaupten können, daß die Gehalte der beiden verschiedenen Denkformen einander widersprechen müßten und miteinander nicht in Beziehung gebracht werden können.

Aus der Methode, die Schrift möglichst in ihrer Ganzheit mit der dogmatischen Wahrheit zu konfrontieren, ergibt sich noch ein anderes, für den dogmatischen Schriftbeweis positives Moment. Wer auf die ganze Schrift schaut, wird nämlich gewahr, daß die Schrift als lehrhafte Größe weder im Ganzen noch in ihren einzelnen Begriffen fest fixiert ist. Die biblischen Begriffe und Wahrheiten zeigen vielmehr von ihrem Ursprung in der lebendigen Verkündigung her eine starke Plastizität, Vielgestaltigkeit und eine vorausweisende Dynamik. Wenn die biblische Theologie darum überhaupt eine systematische Erklärung eines einzelnen neutestamentlichen Autors oder eines Schriftenkreises geben kann, dann nur in der Form eines sog. »offenen Systems«, das als Lehreinheit nicht einfach abgeschlossen und vollendet ist. Diese Plastizität und Dynamik der Schrift wird vor allem an der Tatsache greifbar, daß sich schon in ihr selbst eine Entwicklung der Begriffe und Wahrheiten abzeichnet. Begriffsinhalte wie »Glaube«, »Sünde«, »Wahrheit«, »Leben« u. a. besitzen nicht nur verschiedene Akzente bei den einzelnen Autoren, sondern lassen auch eine Entfaltung ihrer Gehalte erkennen.

Dieser Umstand bietet der Dogmatik den Rechtsgrund für die Annahme, daß es auch eine begriffliche, erkenntnismäßige Weiterentwicklung dieser Wahrheiten in der Tradition der Kirche geben kann und muß.

Freilich wird für den kritischen Betrachter trotz allem an vielen Stellen der Eindruck entstehen, daß die versuchte Verbindung der dogmatischen Wahrheit mit dem Ansatzpunkt in der Schrift nicht durchaus evident erscheint, sondern hypothetisch anmutet oder bestenfalls wahrscheinlich ist. Aber diese mangelnde Evidenz kann die dogmatische Arbeit an der Schrift nicht illusorisch machen. Es genügt für den Außenstehenden schon, daß er nicht den Eindruck der Willkür vom Verfahren des sog. Schriftbeweises bekommt. Unter den gemachten Voraussetzungen ist die Dogmatik aber objektiv vor diesem Vorwurf gefeit, selbst in den außerordentlich schwierigen Grenzfällen, wie etwa bei den mariologischen Dogmen, wo diese Ansatzpunkte in der Schrift, wie *M. Schmaus* einmal sagt, so eingeschlossen sind, daß sie ohne die Überlieferung nicht erkannt werden könnten²⁸⁾.

6. Wenn die dogmatische Schriftinterpretation in echter Offenheit für den ganzen, vielfältigen Reichtum der Schrift, also in echter Katholizität zu Werke geht, dann wird innerhalb dieser Exegese bereits eine Gegenbewegung eingeleitet, die nun von der Schrift zum Dogma zurückführt und die das Verfahren der dogmatischen Schriftverwendung erst vollends integriert. Dabei wird nun das Dogma auch im Lichte der Schrift beleuchtet und interpretiert. Hieran wird auf eine neue Weise sichtbar, daß die Schrift die Norm des Dogmas ist, ja daß an ihr das Dogma sogar im recht verstandenen Sinne kritisiert werden kann.

Man könnte in dieser Behauptung einen Widerspruch vermuten, nicht nur im Hinblick auf die Unfehlbarkeit des Dogmas, sondern auch im Hinblick auf die Tatsache, daß das Dogma einen gedanklichen Fortschritt gegenüber der Bibel erbringt, daß es eine entwickeltere Ausdrucksgestalt des Schriftwortes ist. Wie kann aber das Vollkommenere vom minder Vollkommenen her kritisiert werden? Um diese Möglichkeit verstehen zu können, muß der Satz von der vollendeteren Aus-

²⁸⁾ *M. Schmaus, a. a. O., 33.*

drucksgestalt des Dogmas in rechter Weise eingegrenzt werden, oder besser: dialektisch erklärt werden. Es bleibt zwar richtig, daß das Dogma die Schriftwahrheit expliziert, begrifflich genauer faßt und klärt und damit in *einer Hinsicht* vollkommener in den gegenwärtigen Begriff hebt. Aber es handelt sich dabei doch immer nur um die Explizierung einer *einzelnen* Wahrheit. Das ist, auf das Ganze gesehen, zugleich eine Vereinzelnung, eine Begrenzung und Beschneidung des umfassenderen Sinnfeldes, in dem die betreffende Wahrheit in der Schrift steht. Das gilt ebenso auch von der begrifflichen Präzisierung. Schon die formale Logik stellt klar, daß jede Begriffsverschärfung zugleich eine Beschneidung des Begriffsinhalts zur Folge hat. Deshalb spricht G. Söhngen einmal von einer »goldenen Regel der Denkbewegung«, nach der die Verschärfung der Begriffe eine Einbuße an Bedeutungsfülle zur Folge hat²⁹⁾.

Daraus ergibt sich der Schluß, daß das Dogma den lebendigen Reichtum der Schrift in einer dogmatischen Formel zugleich auch immer verkürzt. Aber auch dadurch, daß die Schrift im Vorgang der Dogmatisierung in einen zeitgeschichtlich bedingten, begrenzten Begriff gehoben wird, daß dieser Vorgang zugleich als menschlicher Geistesakt relativ und unvollkommen ist, muß sich notwendig eine Einbuße gegenüber dem Reichtum und der Lebendigkeit der Schriftwahrheit ergeben, wie dadurch ebenso auch Vereinseitigungen zustande kommen können. Wenn man sich z. B. einmal den Reichtum der alttestamentlichen und neutestamentlichen Lehre über die Schöpfung vor Augen führt und damit die knappe dogmatische Formel von der »creatio ex nihilo« vergleicht, so wird man anschaulich gewahr, welche Verkürzung eintreten müßte, wenn man in der Dogmatik nur diese Formel interpretiert. Daß das nicht geschieht, garantiert allein die Interpretation des Dogmas im Lichte der Schrift.

Dabei kann es dann auch zu einer echten Kritik der menschlich unvollkommenen Aussageform des Dogmas kommen. Das Dogma ist nämlich auch nach katholischem Verständnis in gewissem Sinne reformabel, weil seine Formel selbst nicht definiert ist, sondern nur sein Gehalt, und weil demnach die Formel immer wieder verbessert, ergänzt und vertieft werden kann; denn die dogmatische Formel ist trotz ihres unverbrüchlichen Wahrheitsgehaltes nicht die Endgestalt der Offenbarungserkenntnis. Das Dogma befindet sich, genauso wie die Kirche, noch *auf dem Wege* und hat die eschatologische Vollgestalt der Offenbarungserkenntnis noch nicht erreicht. Es muß sie in immer neuer Bemühung anstreben. Das aber kann material nur im Anschluß an die einzig inhaltliche Norm geschehen, die wir haben, das ist die Offenbarung im Wort der Schrift.

Der Rückweg von der Schrift zum Dogma, der im übrigen sachlich und zeitlich von dem ersten Weg vom Dogma zur Schrift nicht getrennt werden kann, zeigt am besten, daß die Schrift auf jeden Fall der Angelpunkt bleibt, um den Dogma und Lehre der Kirche sich bewegen. So läßt sich die katholische Auffassung von der dogmatischen Verwendung der Schrift unter dem Bilde einer Kreisbewegung beschreiben, die vom Dogma zur Schrift als seinem Grunde führt und von dort wieder in interpretierender und kritischer Funktion zum Dogma zurückführt. Dogma und Schrift beleuchten sich demnach gegenseitig und wirken aufeinander ein. Das ist gewiß ein gedanklicher Zirkel, aber doch kein *circulus vitiosus*; denn die Schrift ist dabei die entscheidende inhaltliche Norm, während das Dogma in seinen einzelnen Momenten immer nur formales Prinzip der Erkenntnis des Inhaltlichen bleibt.

²⁹⁾ G. Söhngen, *Der Aufbau der augustinischen Gedächtnislehre*, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952, 66.