

MÜNCHENER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

36. Jahrgang

1985

Heft 1/2

Die biblische Exegese im Lichte des Dekretes über die göttliche Offenbarung (Dei verbum)

Von Joachim Gnilka

Das Wort Krise ist zum Modebegriff geworden. Vielleicht gilt das nicht für seine positive Verwendung. Dann bedeutet das Wort so viel wie Übergang zu einem Anderen, Durchbruch zu einem gewandelten, besseren Verstehen. Die Theologie steckt in einer Krise. Die Exegese ist davon mitbetroffen. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte ein kritisches Stadium der Kirche auffangen, aufarbeiten, überwinden helfen. Welche Impulse wollte und will das Konzil geben, um der Exegese Orientierungen zu geben und weiterzuhelfen? Das für die Exegese zentrale Dokument des Konzils ist die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. In den folgenden Ausführungen machen wir zunächst eine kursorische Relecture des Textes unter dem Blickwinkel des Exegeten. Anschließend stellen wir das im Dekret angesprochene zentrale Problem der heutigen exegetischen Arbeit heraus. Diesem Abschnitt wird der größte Raum gewidmet. Am Schluß sollen kurz Aufgaben erwähnt werden, die erledigten und die unerledigten.

1. Relecture des Textes

Das Dekret *Dei verbum*, das eine »verworrene Vorgeschichte« auf dem Konzil durchlief, besitzt ein Vorwort, das nach J. Ratzinger zu den »glücklichsten Prägungen des Textes« zählt. In ihm wird der Zusammenhang von Offenbarung und Kirche aufgewiesen. Gleich im ersten Satz wird Kirche als »voll Ehrfurcht hörende und voll Zuversicht verkündigende« vorgestellt und somit die völlige Abhängigkeit der Kirche vom *verbum Dei* kundgetan. Die Dominanz des Wortes Gottes über allem Tun der Kirche bewahrt das Konzil vor dem gelegentlich ausgesprochenen Verdacht, daß dort kirchliche Selbstbespiegelung betrieben worden sei, bei der Kirche um sich selbst kreist und sich zum zentralen Gegenstand ihrer Verkündigung aufschwingt¹.

¹ J. Ratzinger, Einleitung und Kommentar zum 1. und 2. Kapitel von *Dei verbum*, in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare II (LThK). Freiburg 1967. 498—528, hier 504.

Im 1. Kapitel »De ipsa revelatione« wird die Schrift — mit Fug und Recht — noch nicht erwähnt. Offenbarung geht der Schrift voraus. Offenbarung und Schrift sind zwar auf das engste aufeinander hingebordnet, sie können voneinander nicht getrennt, dürfen aber nicht identifiziert werden. Die Offenbarung ist eine göttliche »Veranstaltung«, die Schrift ist der erste und früheste für uns erreichbare Reflex auf dieses Geschehnis hin, sein authentischer Niederschlag im schriftlichen Wort. Der Konzilstext betont das Offenbarungsgeschehen, das sich in Tat und Wort ereignet, die innerlich miteinander verknüpft sind (Nr. 2). Schrift und Tradition sind die ausgezeichneten Medien in der »Weitergabe der göttlichen Offenbarung« (Überschrift des 2. Kapitels). Zunächst ist zu vermerken, daß die Rede von Traditionen, die nicht in der Schrift enthalten sind, nicht mehr vorkommt und endgültig gefallen ist. Schrift und Tradition bilden eine untrennbare Einheit. Es findet sich aber die Äußerung, die auf eine besondere Intervention des Papstes zustande gekommen sein soll, daß die Gewißheit über die Wahrheiten der Offenbarung nicht aus der Schrift allein zu schöpfen sei (Nr. 9: non per solam scripturam). Jedoch ist die Schrift als inspirierte auf eine Weise Wort Gottes, wie es die Verkündigung der Kirche und die Tradition nie sein kann (Nr. 8), ist der Schrift das Wort Gottes ein für allemal anvertraut und enthält sie es deshalb unveränderlich und unmittelbar, ist die Schrift der gottgewollte Zeuge des normativen Anfangs der Kirche². Ein gewisser Kompromißcharakter dieser Äußerungen ist nach W. Kasper darin gegeben, daß die für das ökumenische Gespräch bedeutsame Frage nach der besonderen Stellung der Schrift umgangen zu sein scheint.

Im 3. Kapitel »Über die göttliche Inspiration und die Auslegung der Heiligen Schrift« wird zunächst das Zusammenwirken von göttlichem Geist und menschlicher Urheberschaft betont. Sowohl Gott als auch die menschlichen Verfasser werden als Autoren (Urheber, Verfasser) bezeichnet: Deum habent auctorem . . . homines . . . veri auctores (Nr. 11)³. Wenn festgestellt wird, daß die von Gott erwählten Menschen, »die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte dazu dienen sollten, all das und nur das, was er, in ihnen und durch sie wirksam, geschrieben haben wollte«, aufzeichneten, ist der Text in die entscheidende, uns interessierende Richtung gelenkt. Sie hat unmittelbar mit der Auslegung der Schrift zu tun. Denn was die inspirierten Verfasser aussagen, enthält »sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit, die Gott um unseres Heiles Willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte«. Die in älteren Verlautbarungen viel diskutierte Frage von der Inerranz oder Irrtumslosigkeit der Schrift ist damit auf eine theologisch bedeutsame Formel gebracht, die Anlaß genug bietet, über sie erneut nachzudenken. Im Hinblick auf die Auslegung aber kann dies nur besagen, daß der Ausleger sich insbesondere um diese veritas, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, bemühen muß. Um dieser Aufgabe gerecht werden zu können, soll der Inter-

² Zur Frage von Schrift und Tradition im Dekret vgl. die instruktiven Äußerungen von W. Kasper, Glaube und Geschichte. Mainz 1970. 163 ff.

³ In der deutschen Übersetzung werden Gott Urheber, die Menschen Verfasser genannt.

pret sorgfältig erforschen, »was die heiligen Schriftsteller zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte«, »da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat« (Nr. 12). Dieser Satz ist im Blick auf das Verständnis und die Schwierigkeit von Schriftauslegung wahrscheinlich der bedeutsamste, aber auch der problematischste. Es wird nicht mehr so leicht festzustellen sein, wie es zu dieser Formulierung gekommen ist und welche präzisen Intentionen mit ihr verbunden worden sind. Wer selbst schon einmal an der Erstellung und Redaktion solcher und ähnlicher Dokumente mitgearbeitet hat — und das geschieht in der Regel in Teamarbeit —, weiß, wie sehr oft um einzelne Formulierungen gerungen wird. Will die zitierte Stelle besagen, daß zwischen der Absicht des heiligen Schriftstellers und den Absichten Gottes nochmals differenziert werden muß? Zumindest für manche Schriftstellen? Besagt der Text, daß die Intentionen Gottes über die Intentionen hinausgehen können, die der Schriftsteller bei der Niederschrift unmittelbar verfolgte? Oder um es exegetisch zu formulieren: Besagt der Text, daß der *sensus historicus* und der *sensus theologicus* nicht immer zusammenfallen, sondern der letzte den ersten übergreift und über ihn hinausgeht? Bedeutet der Text ein Plädoyer für den — allerdings sehr umstrittenen — *sensus plenior*? Der Begriff *sensus plenior* kommt freilich im Dokument nicht vor. Oder beinhaltet die Formulierung ein »salomonisches Urteil« in dem Sinn, daß unterschiedliche Auffassungen auf einen Nenner gebracht werden sollten? Offenkundig haben die beteiligten Konzilsväter in diesem Punkt nicht einheitliche Auffassungen vertreten. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Was im Text des Dokuments unmittelbar auf die zitierte Stelle folgt, ist die an den Interpreten gerichtete Aufforderung, sich — zunächst — um den *sensus historicus* zu bemühen. Der Beschreibung dieser Mühe wird relativ viel Raum gewidmet. Als erstes wird die Beachtung der literarischen Gattungen gefordert, »denn die Wahrheit wird je anders dargelegt und ausgedrückt in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art, oder in anderen Redegattungen«. Die Mühseligkeit der exegetischen Arbeit, die mitunter von solchen beargwöhnt wird, die einen bequemeren Weg suchen, ist voll erfaßt. Als zweites soll der Interpret nach dem Sinn forschen, wie der heilige Schriftsteller ihn »aus einer gegebenen Situation heraus den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend — mit Hilfe der literarischen Gattungen — hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat«. Dieser nicht leicht verständliche Satz bezieht sich nach dem Kommentar von A. Grillmeier⁴ nicht so sehr auf das geschichtliche und kulturelle Milieu des Verfassers, sondern den Einfluß dieses Milieus auf die Erfahrungsweise der Wirklichkeit, die sich ihren eigenen Ausdruck sucht. Als drittes und letztes Erfordernis wird schließlich die Berücksichtigung der vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen, sowie der Formen, die damals im menschlichen Alltagsleben üblich waren, erwähnt. Damit ist das gemeint, was in der exegetischen

⁴ Kommentar zum 3. Kapitel von *Dei verbum*, in: *Das Zweite Vatikanische Konzil (LThK)*. Freiburg 1967. 528—558, hier 553.

Forschung seit H. Gunkel der »Sitz im Leben« eines Textes bzw. einer Tradition genannt wird. Es ist die stets wiederkehrende Situation oder Funktion angesprochen, durch die ein Text bzw. eine Tradition geprägt und geformt wird. Kult, Liturgie, Thronbesteigung eines Königs, Siegesfeier, Bestattungsfeier kommen so als »Sitz im Leben« etwa für die Überlieferung von Psalmen in gleicher Weise in Frage wie Katechese, Missionspredigt, Liturgie für Perikopen, die uns in unseren Evangelien überliefert worden sind. Es besteht kein Zweifel, daß in unserem Konzilsdokument die Aufgaben der historisch-kritischen Forschung noch umfassender gewürdigt wurden als in der Bibelenzyklika *Divino afflante* Papst Pius' XII., wenn diese hier auch ausführlicher dargestellt worden sein mögen.

Nach der Darlegung der Erarbeitung des *sensus historicus* folgen Regeln für die Erhebung des theologischen Sinnes. Die Schrift ist in dem Geist auszulegen, in dem sie geschrieben wurde. Es ist auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift zu achten unter Berücksichtigung der *viva totius Ecclesiae Traditio* und der *analogia fidei*. Diese Regeln sind kurz und bündig. Im nachhinein hätte man sich gewünscht, daß zur Hermeneutik der Bibel, die hier in Frage steht, etwas mehr gesagt wird, zumal verlangt ist, »nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinarbeiten«. Die Bewältigung des hermeneutischen Problems ist ein schwacher Punkt heutiger Exegese.

Das 4. und 5. Kapitel sind dem Alten und Neuen Testament gewidmet. Die Kapitel sind — auch für ein offizielles Dokument — verhältnismäßig kurz. Der sprachliche Stil scheint zu wechseln. Hinsichtlich des Alten Testaments wird vor allem von Heilsgeschichte, Heilsökonomie, göttlichem Geschichtsplan gesprochen. Auf seine wunderbaren Gebetsschätze wird eigens verwiesen. Für das Neue Testament fällt die starke Hervorhebung der Evangelien auf, »denen mit Recht ein Vorzug zukommt« (Nr. 18). Die Briefe des Apostels Paulus und »andere apostolische Schriften« werden abschließend nur summarisch erwähnt (Nr. 20). Die österliche Perspektive der Evangelien wird zum Ausdruck gebracht (Nr. 19).

Im 6. und letzten Kapitel wird über »Die Heilige Schrift im Leben der Kirche« gehandelt. Es ist jenes Kapitel, das der Exeget den Verkündern, Pfarrern, Theologen und Studierenden ins Stammbuch zu schreiben für geeignet hält. Jede Verkündigung soll sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren (Nr. 21), die liturgische Homilie nimmt in der christlichen Unterweisung einen hervorragenden Platz ein (Nr. 24), allen ist der Zugang zur Schrift zu eröffnen. Übersetzungen aus dem Urtext sind erforderlich. Hierfür wird die ökumenische Zusammenarbeit empfohlen (Nr. 22). Die Exegeten werden in ihrer Arbeit ermuntert (Nr. 23). Das Studium der Schrift wird als *anima Sacrae Theologiae* bezeichnet (Nr. 24). Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen. Alle Verkünder, Kleriker, Katecheten, christlichen Lehrer müssen ihrem Auftrag entsprechend sich dem Dienst des Wortes widmen und sich in einem gründlichen Studium mit der Schrift befassen (Nr. 25). Selbst für Nichtchristen sollen entsprechende Ausgaben der Schrift bereitgestellt werden. In diesem pastoral bestimmten Kapitel wird auch eindeutig von der Heilsbedeutsamkeit der Schrift geredet. Das Schriftwort ist Gottes Kraft und Stärke, Stütze und Leben für die Kirche, Kraft des Glaubens für die Glieder der Kirche,

Speise für die Seele, reine und beständige Quelle des religiösen Lebens (Nr. 21). Diesen Aussagen über eine gleichsam sakramental aufgefaßte Heilsbedeutsamkeit der Schrift kommt nicht zuletzt für die ökumenische Verständigung hohe Bedeutung zu.

2. Historische Interpretation und theologische Auslegung

a) Die Debatte auf dem Konzil

Wir kommen noch einmal auf das für die Exegese zentrale Problem der Konstitution zurück, die in Nr. 12 formulierte Stelle: »Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgsam erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte«. Diese Formulierung hebt klar darauf ab, daß der theologische Sinn der Schrift nur über ihren historischen Sinn erreichbar ist. Oder um es anders zu formulieren: Das Wort Gottes ist ganz eingebunden in das menschliche Wort des Hagiographen. Dieser wird nicht zum »Griffel« des Heiligen Geistes, wie es den Vorstellungen einer Verbalinspiration entspräche. Nicht klar aber ist, ob die theologische Auslegung in der historischen Interpretation aufgeht, und ob somit der Exeget seine interpretatorische Arbeit im wesentlichen erfüllt hat, wenn er den *sensus historicus* vorgelegt hat. Diese Frage besteht zunächst unabhängig von der Aufgabe, die Einheit der Schrift, die Tradition und die Analogie des Glaubens zu berücksichtigen. Offenkundig war die Erarbeitung des Textes von Artikel 12 der Konstitution mit besonderen Schwierigkeiten verbunden⁵. Es gab sechs verschiedene Fassungen (A—F). Und schließlich wurden noch in der Modi-Abstimmung vom 21. 9. 1965 Versuche unternommen, die nun gegebene Nebeneinanderstellung der Aussageabsicht des Hagiographen und der Gottes vor einer Mißdeutung im Sinn einer völligen Gleichstellung zu bewahren und auf eine sprachlich klar erkennbare Abhebung hinzuarbeiten. Offenkundig gab es unter den Konzilsvätern zwei Gruppen. Die eine war darauf bedacht, den Text der Konstitution nicht hinter die Bibelenzyklika *Divino afflante* zurückfallen zu lassen. Die andere scheute sich, dem *sensus historicus* der Schrift ein zu großes Gewicht zukommen zu lassen. Kennzeichnend sind zwei Beobachtungen: In den Entwürfen A—C war die hermeneutische Frage ausschließlich auf die Lösung der biblischen Inerranzprobleme ausgerichtet, was *Divino afflante* nicht mehr getan hatte. Entwurf A hatte als Ziel der Regeln der Schriftdeutung angegeben: *Veritas enim et fides historica sacrae scripturae recte probantur*. Für Entwurf C war allein die Frage wichtig: Wie ist die Irrtumslosigkeit zu beurteilen? Wahrheit hatte einen ganz engen Sinn und betraf nur die Geschichtstreue (*fides historica*) der Bibel. Die zweite Beobachtung betrifft den für die Interpretation wichtigen Begriff des *genus litterarium*. Es hatte Mühe gekostet, ihn in das Dokument einzubringen. Wäre dies unterblieben, hätte das in der Tat einen erheblichen Rückfall hinter *Divino*

⁵ Vgl. Grillmeier (Anm. 4) 537—543.

afflante bedeutet. Die Entwürfe A und B gaben die langen Ausführungen von *Divino afflante* nur sehr gekürzt wieder. Das der Enzyklika so wichtige Wort vom literarischen Genus kam überhaupt nicht vor. Grillmeier erwägt in diesem Zusammenhang: »War es noch das latente Mißtrauen gegen dieses fortschrittliche Rundschreiben Pius' XII.?«⁶. Einige Konzilsväter wollten die Auslegungsprinzipien auf den Alten Orient und das Alte Testament beschränkt wissen und somit das Neue Testament aussparen. Wie hoch die Wellen geschlagen haben, kann daran abgelesen werden, daß die Päpstliche Bibelkommission, in der seinerzeit der inzwischen verstorbene bedeutende belgische Franziskaner-Exeget Beda Rigaux eine herausragende Rolle spielte, sich veranlaßt sah, einzugreifen und mit der *Instructio de historica Evangeliorum veritate* eine energische Mahnung zu geben. In der am 21. 4. 1964 veröffentlichten *Instructio* heißt es: »Der Exeget soll sich an die verpflichtende Weisung Papst Pius' XII. halten, umsichtig zu untersuchen, wieweit eine vom Schriftsteller benutzte Redeform oder literarische Gattung für eine sinngetreue Auslegung wichtig werden könne. Er soll überzeugt sein, daß er diesen Teil seiner Aufgabe nicht vernachlässigen kann, ohne daß der katholischen Exegese großer Schaden entsteht«⁷.

Es muß angesichts der Debatte auf dem Konzil als eine glückliche Lösung bezeichnet werden, daß die Konstitution *Dei verbum* von der *veritas, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*, also von der Heilswahrheit, spricht. Damit ist ein unfruchtbarer Streit, der vor allem im 19. Jahrhundert den Blick verengte, verlassen und auf die wichtige theologische Aufgabe hingelenkt. Die im Zentrum unseres Interesses liegende Frage ist allerdings offen gelassen worden. Wahrscheinlich ist es gut so. Wenn einige Konzilsväter zwischen rationaler und theologischer Exegese unterschieden haben, ist diese Unterscheidung gewiß nicht glücklich. Ob dem *sensus historicus hagiographi* der Vorrang zu geben ist und in seiner Ermittlung die Aufgabe des Exegeten sich erschöpfe oder ob der volle *sensus divinus* über das dem Hagiographen damals Bewußte hinausweise und in einer jeweils neuen exegetischen Bemühung erhoben werden müsse, wurde nicht entschieden. Die Theologische Kommission versicherte in der *Relatio* zum Text und in der *Expensio modorum* vom Jahr 1965, daß in keinem Fall die Frage des *sensus plenior* entschieden werden solle, weder positiv noch negativ. Was hier mit *sensus plenior* gemeint ist, dürfte aufgrund des Textes des 12. Artikels zumindest hinsichtlich einer Abgrenzung sicher sein. Weil der theologische Sinn nicht außerhalb des historischen Sinnes gesucht werden kann und alles auf die Heilswahrheit abgestellt ist, muß jedes Suchen nach einem *sensus plenior* beim historisch-kritischen Ergebnis ansetzen. Jede Deutung, die sich vom *sensus auctoris* löst, müßte als Eisegese bezeichnet werden und könnte nicht mehr als Exegese gelten. Der Begriff *sensus plenior* kann auf keinen Fall auf eine unkontrollierte Weise gewonnen werden, wie das in einem bestimmten Verständnis dieses Schriftsinnes der Fall ist, der sich in der patristischen und mittelalterlichen Schriftbetrachtung der Allegorie und Allegorese bediente.

⁶ 537.

⁷ Vgl. J. A. Fitzmyer, *Die Wahrheit der Evangelien* (Stuttgarter Bibelstudien 1). Stuttgart 1965. 39.

b) Die historisch-kritische Exegese

Die historisch-kritische Exegese ist ein Kind der Neuzeit. Wie schon ihr Name sagt, betrachtet sie die Dokumente der Schrift im bewußten historischen Abstand der Jahrhunderte, die zwischen ihrer Entstehung und uns liegen, und zeichnet ihre Entstehung, ihre Aussageintentionen in ihrer Situation, ihre Originalität und Abhängigkeit, ihre Traditionen und Konzeptionen und noch vieles andere nach, was zu ihrem Verstehen notwendig ist. Dieses Verstehen ist auf die Ursprungssituation gerichtet. Es besteht kaum ein Zweifel darüber, daß ohne dieses Verstehen des Ursprungs ein angemessenes Verständnis der Schriften »für uns« nicht möglich ist. Betrachtet man die historisch-kritische Exegese als Methode oder Methodenspiel — und nicht als »Weltanschauung« —, so wird sich nicht bestreiten lassen, daß sich Elemente bereits in der patristischen und mittelalterlichen Exegese feststellen lassen. Man ist sich des historischen Abstandes durchaus bewußt. So spricht Augustinus, *De civitate Dei* 18,40, von den *praeterita*, die uns durch die Schrift überliefert werden⁸. Er empfiehlt die eingehende Kenntnis der Sprachen, den Vergleich der Schrift mit der profanen Literatur, die Kenntnis der Situation, in der eine biblische Schrift entstanden ist. Er hält das Studium der profanen Geschichte wie auch die Anwendung der aus den Geisteswissenschaften — Philosophie, Ethik, Recht — und Naturwissenschaften — Botanik, Zoologie, Astrologie — eingeholten Kenntnisse für das Verständnis der Bibel für wichtig⁹. Calvin, um ein weiteres Beispiel aus der »vorwissenschaftlichen« Exegese anzuführen, hat zwar eine umfangreiche Evangelien-Harmonie vorgelegt¹⁰, er ist sich aber immer wieder der unterschiedlichen Fassungen der einzelnen Perikopen in den synoptischen Evangelien bewußt und legt gelegentlich eine Interpretation vor, die wenigstens versuchsweise der theologischen Intention des einzelnen Evangelisten entgegenkommt. Insgesamt aber bleiben diese Beispiele noch sehr weit entfernt vom durchtrainierten, verfeinerten Methodenspiel der modernen Exegese. Freilich läßt sich bezüglich der Entfaltung der historisch-kritischen Exegese im Lauf der letzten 150 Jahre anmerken, daß ihre heutigen Vertreter die Reflexion auf ihre philosophischen Voraussetzungen in der Regel weit hinter sich gelassen haben und das gut ausgebaute, erlernbare und kompliziert wirkende Methodensystem spielen lassen und handhaben. War dieses in den Anfängen vor allem von der Text- und Literarkritik, der Motiv- und Religionsgeschichte geprägt¹¹, so haben sich inzwischen zahlreiche Teilmethoden, die von der Form- über die Traditions- zur Redaktionsgeschichte reichen und streckenweise noch weiter ausgebaut werden, entwickelt. Es läßt sich nicht leugnen, daß die historisch-kritische Exegese in den letzten 100 Jahren sehr erfolgreich gearbeitet hat und die wissenschaftliche

⁸ Vgl. *De fide rerum quae non videntur* 3,5. Auch G. Strauß, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin*. Tübingen 1959. 48 f.

⁹ Vgl. *De doctrina christiana* 2, 34 ff.

¹⁰ Johannes Calvin, *Auslegung der Heiligen Schrift* (übers. von H. Stadtland-Neumann und G. Vogelbusch), 2 Bde. Neukirchen-Vluyn 1966 und 1974.

¹¹ Vgl. J. Gnllka, *Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese*, in: *Neues Testament und Kirche* (Festschrift für R. Schnackenburg). Freiburg 1974. 458—475, hier 465 ff.

Exegese bedeutend vorangetrieben wurde. Dies kam nicht zuletzt der erst in unserem Jahrhundert voll entdeckten Biblischen Theologie in reichem Maß zugute. Es läßt sich aber gleichfalls nicht leugnen, daß die Grenzen der historisch-kritischen Methode in den letzten Jahren und Jahrzehnten deutlicher erkannt werden. Es wurde wiederholt ausgesprochen. Angefangen von K. Barth's Forderung nach einer theologischen Exegese, die seinerzeit, als das Methodenspiel sich zu entfalten begann, kaum mit einem großen Echo rechnen konnte, sind die Stimmen, die nach einer Besinnung rufen, in verschiedenen Lagern der exegetischen und theologischen Wissenschaft vernehmbar. So spricht P. Stuhlmacher in diesem Zusammenhang von einer »Unfertigkeit unserer Exegese«¹². Dieses gewisse Unbehagen steht nicht in Verbindung mit einer nachkonziliaren Entwicklung, aber in den letzten 20 Jahren hat sich die exegetische Landschaft verändert. Ich meine nicht nur das Aufkommen neuer exegetischer Teilmethoden, die sich an der Linguistik und Literaturwissenschaft, an der Psychologie und Soziologie und auch an der Kommunikationstheorie orientieren. Sie können hier nicht näher beschrieben und gewürdigt werden, sind aber auch als Ausdruck dafür zu werten, daß man über die Grenzen der historischen Kritik, die man als zu eng gesteckt empfindet, hinauskommen möchte.

Es muß aber gegenüber allem Unbehagen und gegenüber neuen Methoden, die teilweise recht selbstsicher und mit dem Elan eines Sendungsbewußtseins vorgetragen werden, nachdrücklich gesagt werden, daß die historisch-kritische Methode Ausgangspunkt, Basis und Fundament jeder ernstzunehmenden und seriösen Exegese bleiben muß, auch in Zukunft. Darum ist an dieser Stelle an ihre methodische Notwendigkeit, aber auch an ihre Vorzüge und Möglichkeiten zu erinnern. Ihre Notwendigkeit ergibt sich aus der geschichtlichen Struktur des christlichen Offenbarungsverständnisses. Die Offenbarungen Gottes, die dem Alten und Neuen Testament vorausgehen und die diese bezeugen, erfolgten in der Geschichte. Die Offenbarungen zielten auf eine konkrete menschliche Welt und ereigneten sich in einmaligen Situationen. Der geschichtlichen Struktur der Offenbarung kann nur eine Methode entsprechen, die den historischen Abstand reflektiert und diesen nicht in eine überzeitliche Abstraktion hinein auflöst. Der historische Abstand macht bewußt, daß Gottes Wort uns voraus ist und sich nicht vereinnahmen oder verrechnen läßt. Es hat auch mit dem extra nos des Heiles zu tun. Der reflektierte historische Abstand verhilft dazu, daß wir den Anspruch des Wortes besser vernehmen. Wer sich um den historischen Sinn der alten Texte bemüht hat, wird immer wieder die Fremdheit erfahren, mit der sie uns gegenüberreten. Mit dieser Fremdheit ist hier nicht die vergangene Epoche gemeint, in der die Texte entstanden sind, sondern der neue, bisher noch nicht gehörte Anspruch, der sich bei der Beschäftigung mit den Texten gegenüber einem von konventionellen Regeln bestimmten christlichen und kirchlichen Leben zur Geltung bringen kann und will.

Es gehört zweifelsohne zu den bleibenden Resultaten der historisch-kritischen Arbeit am biblischen Text, daß sie uns die theologische Reichhaltigkeit und Fülle der

¹² Zur Methoden- und Sachproblematik einer interkonfessionellen Auslegung des Neuen Testaments, in: *Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT Vorarbeiten* Heft 4. Zürich 1974. 11–55, hier 39.

Schrift eröffnet hat. Die erschlossenen Quellen sind von der praktischen Seelsorge bei weitem noch nicht ausgeschöpft. Die Verkündigung kommt vielfach nicht über die Sonntagsperikopen hinaus, mögen diese seit der Liturgiereform auch um zwei weitere Lesejahre vermehrt worden sein. Wir wissen jetzt viel besser Bescheid um die theologischen Konzeptionen beispielsweise der einzelnen Evangelien, des Paulus und der Paulus-Schule, des Jahwisten und Deuteronomisten, der Propheten und der Weisheit. Die nicht-historische Exegese hatte die Eigenständigkeit der Hagiographen zu wenig beachtet, war in erster Linie um Harmonisierung und Ausgleich bemüht, hatte — um ein Bild zu gebrauchen — das Gebirge nur überflogen, ohne die gewaltigen Gipfel wahrzunehmen, die sich dem historisch geschärften Blick auftun.

Die historisch-kritische Methode hat uns an dem Prozeß des Glaubens teilhaben lassen, mit dem die Empfänger und Zeugen der Offenbarung Antwort gaben und den sie auf andere Menschen zu übertragen versuchten. Sie hat uns die Schriften auf neue Weise als Glaubensschriften lesen lassen. Wir erfassen die unsägliche Mühe, die von Anfang an notwendig war, um den überlieferten Glauben je neu auszusagen, damit er von den Menschen, die einem anderen Kulturraum oder einer anderen Zeit angehören, verstanden und angenommen werden kann. Die entsprechende Lektüre der Schriften zwingt uns gleichsam in dieselbe Aufgabe hinein, indem auch wir die unsägliche Mühe auf uns nehmen, den überlieferten Glauben den uns anvertrauten Menschen so nahezubringen, daß er sie anspricht und überzeugt. Wäre dem nicht so, wäre es nicht zum *evangelium quadruplex*, zum viergestaltigen Evangelium gekommen, hätte sich nicht — wie wir mit hoher Wahrscheinlichkeit annehmen — eine paulinische oder johanneische Schule aufgetan, um das überkommene Verkündigungs- und Glaubensgut in diesem Sinn zu pflegen, zu tradieren und zu interpretieren.

Schließlich hat sich die historisch-kritische Methode als kritische Instanz erwiesen, deren Bedeutung K. Lehmann¹³ beschrieben hat. Er nennt unter anderem den Mut der historisch-kritischen Methode, offene Fragen zu stellen und ungelöste Probleme anzupacken. Sie reagiere empfindsam, wenn der Zeitenabstand zwischen dem Neuen Testament und der gegenwärtigen Kirche durch eine ekklesiologische »Vereinnahmung« der Schrift illegitim überbrückt werde. Sie wehre sich gegen alle Verabsolutierungen institutioneller Strukturen und Gesetzmäßigkeiten in der Kirche aus der inneren Nähe zum Evangelium als dem einzigen Garanten christlicher Freiheit und aus der Übernahme der Anwaltschaft menschlicher Selbstverantwortung. So sei ihr von Anfang an ein kirchenreformerischer Impuls zu eigen. Lehmann faßt seine diesbezüglichen Ausführungen zusammen in der Feststellung: »Die historisch-kritische Methode möchte gegenüber allen institutionellen Selbstbeharrungstendenzen die Souveränität des Willens Gottes zum Ausdruck bringen; darum überläßt sie die Bibel auch nicht der Tradition, sondern befragt die Schrift selbst im Blick auf das gegenwärtige Wirklichkeitsverständnis und erblickt in ihr den ‚Ruf der Freiheit‘«¹⁴.

¹³ Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Methode, in: J. Schreiner (Hrsg.), *Einführung in die Methoden der biblischen Exegese*. Würzburg 1971. 40—80, hier 73 f.

¹⁴ (Anm. 13) 74.

c) Die theologische Auslegung

K. Lehmann macht aber auch auf die ungeklärten hermeneutischen Grundprobleme der historisch-kritischen Methode aufmerksam¹⁵. Er erblickt diese in der Aporie, die darin besteht, daß die Schrift als Wort Gottes und Zeugnis vom Handeln Gottes norma normans aller anderen Autorität sei und gleichzeitig mit den Mitteln menschlicher Vernunft erforscht werde wie andere literarische Zeugnisse. Er fordert die Einsicht in die eigene Kontingenz und das Recht für eine theologische Exegese. Und schließlich meint er im Anschluß an H. Schlier, daß alle kritische Exegese im Dienst der Schriftauslegung stehen müsse. Schlier hatte Schriftauslegung verstanden als einen nie zu Ende kommenden Dienst, der seine Zeit nicht mit Unnutztem vergeudet, sondern den »in der Geschichte geschehenen und in der Schrift für alle Gegenwart erhobenen Anspruch der Wahrheit Gottes« für die Welt offen hält¹⁶.

Das schon erwähnte Unbehagen an der historisch-kritischen Methode hat sich diese nicht selbst zuzuschreiben, sondern ist jenen anzulasten, die einen naiven oder einseitige Akzente setzenden Umgang mit ihr getrieben haben. Schaut man sich in der exegetischen Literatur, die in den vergangenen 20 Jahren etwa zu den synoptischen Evangelien entstanden ist, um, so fällt eine übertriebene Betonung der Traditionsgeschichte auf. Abgesehen davon, daß die Ergebnisse nur Wahrscheinlichkeitscharakter beanspruchen können, wie die eklatanten Divergenzen veranschaulichen, muß man die Frage stellen: Cui bono? Die unerläßliche Rückfrage nach den Traditionen, die in die Evangelien eingegangen sind, bedarf dringend einer Reflexion auf ihre methodischen Voraussetzungen und ihre sinnvolle Einordnung in ein interpretatorisches Gesamtkonzept, damit der Exeget — um noch einmal mit Schlier zu reden — seine Zeit nicht mit Unnutztem vergeudet.

Wenn die theologische Relevanz der Texte in der Arbeit der historisch-kritischen Methode am Text oder zumindest nicht getrennt von ihr zum Vorschein kommen muß, so sind andere wissenschaftliche Wege zum Verständnis der Schrift kaum möglich. Gewiß gibt es nichtwissenschaftliche Wege des Sich-Einlassens auf die Schrift — wer könnte es bestreiten? —, aber sie sind nicht Sache der Reflexion des Exegeten. Der persönliche Umgang mit der Schrift ist erforderlich für jeden, der als Christ sein Leben aus dem Wort der Bibel gestalten will. Verdirbt die Exegese diesen Umgang mit der Schrift? Sicher kann es geschehen und geschieht es, wenn sie ihre Zeit mit Unnutztem vergeudet. Der unvoreingenommene und der geschulte Umgang mit einer Sache hat in anderen wissenschaftlichen Disziplinen seine Analogie. In der medizinischen Fakultät soll es geschehen, daß ein Student im ersten Semester erstaunlich zutreffende Diagnosen stellt, gleichsam intuitiv. Im 6. Semester fallen seine Diagnosen erheblich schlechter aus. Erst wenn er in einer längeren Zeit Theorie und Praxis, Intuition und Methode zu vereinbaren gelernt hat, gewinnt er die Sicherheit zurück. Aber jetzt ist es eine geschulte, fundierte Sicherheit. Ähnlich ist es

¹⁵ (Anm. 13) 75—80.

¹⁶ H. Schlier, Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, in: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge II*. Freiburg 1964. 35—62, hier 62.

im Umgang mit der Bibel und der Exegese. Der Vergleich macht die Verantwortung des Exegeten gegenüber den Studenten bewußt.

Die allegorisch-typologische Schriftauslegung, die die mittelalterliche Schriftauslegung beherrschte, kann als theologischer Zugang zur Schrift nicht mehr empfohlen werden. Von ihr sind keine Überraschungen zu erwarten¹⁷. Als historische Besinnung auf einstige Schriftverständnisse ist sie nicht uninteressant. Die Art und Weise des hier vorliegenden Zugriffs auf die Schrift können wir zwar nachvollziehen, aber von uns aus nicht mehr reproduzieren. Ihr liegt eine »heilsgeschichtliche« Zusammenschau zugrunde, die in Details, selbst den unscheinbarsten, das Ganze wiederzuerkennen vermochte. Es wäre zu fragen — aber dieser Frage kann hier nicht nachgegangen werden —, welches Verständnis von Geschichte man mit der Kombination der verschiedensten Ebenen verband. Die Interpretationsweise soll nur kurz an einem Beispiel verdeutlicht werden. Die Doppelperikope von der Heilung der blutflüssigen Frau und der Auferweckung der Tochter des Jairus vom Tod Mk 5, 21—43 parr. wurde in einer verbreiteten mittelalterlichen Interpretation zum Sinnbild auf die Heilsgeschichte, in der die Frau als Symbol der Heiden, das Mädchen als Symbol der Synagoge genommen wurde. Wichtig für diese Zusammenschau ist die Zahl Zwölf. Die Frau hatte zwölf Jahre an Blutfluß gelitten (Mk 5, 25), das Mädchen war zwölf Jahre alt (V. 42). Daraus ergab sich für die allegorische Interpretation der Schluß: Als das Mädchen geboren wurde / als Israel in Erscheinung trat, erkrankte die Frau / verfielen die Heidenvölker dem Götzendienst. Der Blutfluß steht für die Sünde des heidnischen Götzendienstes, Jairus für Mose. Wenn der Frau vor dem Mädchen geholfen wird, so bedeutet dies, daß die Heidenvölker vor der Synagoge zum Glauben an Jesus kamen usw.¹⁸. Ähnliche Beispiele könnte man zu einer Vielzahl von Evangelien-Texten beitragen. Das Beispiel mag genügen, um zu verdeutlichen, daß keiner von uns mehr auf diese Zusammenhänge kommen würde. Sicher liegen sie auch von der Aussageabsicht des Evangelisten weit entfernt. Freilich war die typologisch-allegorische Schriftauslegung nicht die einzige, derer man sich im Mittelalter bediente.

Wer sich um eine theologische Interpretation oder um eine die historisch-kritische Exegese überschreitende Auslegung der Schrift bemüht, kann nicht umhin, den Namen R. Bultmanns zu erwähnen. Bultmann gehört nicht bloß zu jenen, die die historische Kritik entscheidend weitergeführt haben, er kann auch darüber hinaus für sich in Anspruch nehmen, sich in höchst intelligenter Form der hermeneutischen Frage gestellt zu haben, mögen auch die Defizienzen seines Programms inzwischen deutlich zu Tage getreten sein. Er hat mit seinem Frühwerk über »Die Geschichte der synoptischen Tradition« die formgeschichtliche Erforschung der synoptischen Evangelien neben M. Dibelius und K. L. Schmidt mitbegründet. Man geht aber nicht

¹⁷ Lehmann (Anm. 13) 77 scheint sich von einer allegorisch-typologischen Exegese einiges zu erwarten. Dies ist nur unter einem interpretations- und theologiegeschichtlichen Aspekt einzuräumen.

¹⁸ Diese allegorisch-typologische Interpretation liegt schon vollständig vor bei Beda Venerabilis (+ 735), In Marci evangelium expositio ad locum: PL 92, 179—182. Vgl. auch J. Gnlika, Das Evangelium nach Markus, Bd. I (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT II/1). Zürich 1978. 219—221.

fehl in der Annahme, daß sein eigentliches Anliegen darin bestand, zum Verstehen der Schrift zu führen und dem Menschen unserer Tage den Zugang zum Neuen Testament zu eröffnen. Er tat es auf seine Weise und vermochte es, historisch-kritische Methode und biblische Hermeneutik wenn auch nicht zu versöhnen, so doch in ein Konzept zu spannen, in dem beide aufeinander hingebordnet sind und Hermeneutik gleichsam die historische Kritik fortsetzt. Die Einheitlichkeit seines Konzeptes, die postbultmannschen Entwürfen nicht mehr so gelang, macht das Bestechende seines Denkens aus. Der Exeget hat nach Bultmann mehr als die Aufgabe übernommen, bestimmte urchristliche Glaubensgedanken zur Darstellung zu bringen, vielmehr soll er über die historische Interpretation den Adressaten für das Verstehen zurüsten. Die Weise, wie das zu geschehen habe, dürfte bekannt sein. Sie läßt sich auf die Formel der existenzialen Interpretation des Mythos bringen. Das geschichtliche Verständnis der Existenz, das sich jeweils in den biblischen Texten ausspricht, soll durch die eigene Entscheidung des Auslegers in die konkrete Existenz aufgenommen werden. So kann Bultmann die Frage stellen: »der Mensch, geschichtlich existierend in der Sorge um sich selbst auf dem Grund der Angst, jeweils im Augenblick der Entscheidung zwischen der Vergangenheit und der Zukunft, ob er sich verlieren will an die Welt des Vorhandenen . . . oder ob er seine Eigentlichkeit gewinnen will in der Preisgabe aller Sicherungen und in der rückhaltlosen Freigabe für die Zukunft! Ist nicht so auch im Neuen Testament der Mensch vorhanden?«¹⁹.

Es kommt hier bei diesem Rückblick auf Bultmann allein darauf an zu beobachten, daß das Subjekt des Interpretierens, also der Exeget selbst, bewußt in den Interpretationsvorgang aufgenommen ist. Der Historismus, aus dem die historisch-kritische Methode hervorgegangen ist, betrachtete die Voraussetzungslosigkeit, die zu einem völlig objektiven Umgang mit der Geschichte anleiten sollte, als Ideal. Subjektiv gefärbte Geschichtsbeschreibung galt ihm als verdächtig und unwissenschaftlich. Inzwischen wissen wir, daß diese Voraussetzungslosigkeit gar nicht möglich ist. Wenn neuere, an der Linguistik orientierte Methoden von der Kontrollierbarkeit ihres Umgangs mit den Texten reden, stellt sich das alte Vorurteil in einem neuen Gewande ein. Es wäre notwendig, den aus dem naturwissenschaftlichen Bereich stammenden Begriff der Kontrollierbarkeit beim Umgang mit historischen Texten auf seine hermeneutischen Voraussetzungen hin zu befragen, damit man wirklich wisse, was man tut. Nach Bultmann²⁰ ist eine Interpretation, ein Verstehen immer an einer bestimmten Fragestellung, an einem bestimmten Woraufhin ausgerichtet. Das impliziert, daß sie nie voraussetzungslos ist, daß sie immer von einem bestimmten Vorverständnis der Sache geprägt ist, nach welcher der Text befragt wird. Im Zusammenhang mit einem solchen Vorverständnis ist eine Interpretation überhaupt erst möglich. Die Fragestellung entsteht aus einem Interesse, das im Leben des Fragenden begründet ist. Es ist die Voraussetzung jeder verstehenden Interpreta-

¹⁹ R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: H.-W. Bartsch (Hrsg.), *Kerygma und Mythos I*. Hamburg-Bergstedt 1960. 15—48, hier 33.

²⁰ *Das Problem der Hermeneutik*, in: *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze II*. Tübingen ³1961. 211—235, besonders 216 ff., 227 ff.

tion, daß dieses Interesse in die Kommunikation von Text und Interpret eingeht. Der Interpret ist interessiert an der Sache, die im Text zur Sprache kommt. In der Schrift ist dies die Frage nach dem Heil, nach dem Sinn des persönlichen Lebens, nach dem Sinn der Geschichte, nach den ethischen Normen des Handelns, nach der Ordnung der menschlichen Gemeinschaft usw. Wie die Interpretation eines Kunstwerks nur dem Gelingen kann, der sich ergreifen läßt, so die Interpretation biblischer Texte. Bultmann kann formulieren: »Die ‚subjektivste‘ Interpretation ist hier die ‚objektivste‘, d. h. allein der durch die Frage der eigenen Existenz Bewegte vermag den Anspruch des Textes zu hören«²¹. Diese Sätze geben immer noch zu denken, obwohl wir heute wissen, daß Bultmann die Sozialität und Kommunikationsstruktur der menschlichen Existenz vernachlässigte und damit auch die ekklesiologische Implikation neutestamentlicher Texte nicht genügend berücksichtigte.

Es mag den Unwissenden erstaunen machen, daß die von Bultmann formulierten Anliegen — gewiß mit anderen Voraussetzungen und mit einer geänderten Zielrichtung — auch für die Schriftauslegung des hl. Augustinus grundlegend sind. Auch schon Augustinus empfindet die Fremdheit der Bibel. Auch für ihn ist das rechte Vorverständnis notwendige Voraussetzung für den Umgang mit der Schrift. Dieser Umgang muß von dem Interesse geleitet sein, das das Streben nach Glück und Wahrheit eingibt. Die Suche nach Glück ist also das Interesse, das uns an die Schrift heranzieht. Oder Augustinus kann dieses Interesse, ohne das eine Erkenntnis der Schrift nicht möglich ist, auf die Liebe, den Glauben und ein gutes Gewissen reduzieren. Sie gestärkt zu sehen oder geschenkt zu erhalten, läßt den Menschen nach der Bibel greifen: Quapropter, cum quisque cognoverit finem praecepti esse caritatem de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, omnem intellectum divinarum scripturarum ad ista tria relaturus, ad tractationem illorum librorum securus accedat²². Der Mensch kann unmöglich eine Sinnerhellung seiner Existenz aus sich selbst erfahren. So wendet er sich, gestützt auf das in ihm ruhende Glücksstreben der Heilsüberlieferung zu, die er in der Bibel findet. Die Subjektivität ist vorausgreifend für das Studium der Bibel notwendigerweise miteinzubeziehen. Sie ermöglicht als eine Art Entsprechung zu der in der Schrift vorfindlichen Wahrheit eine sinnvolle Lektüre. Damit ist auf eine Interpretation hingelenkt, die handlungs- und lebensorientierend auf den Leser zurückwirkt. Darum wird die Liebe, näherhin die Gottes- und Nächstenliebe als das oberste Prinzip der Auslegung vorgestellt. Eine Exegese, die diese Liebe nicht stärkt, hat die Schrift nicht verstanden²³.

Es bleibt noch zu berichten, daß das hermeneutische Problem in der Gegenwart von einem kleinen ökumenischen Kreis von Exegeten aufgegriffen worden ist, der sich der Aufgabe verschrieben hat, einen Evangelisch-Katholischen Kommentar zum Neuen Testament zu schreiben. Dieser Kreis trat zum erstenmal im Frühjahr

²¹ (Anm. 20) 230. Vgl. J. Habermas, Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M. 1968.

²² De doctrina christiana 1, 93—95. Vgl. 2, 16; auch Strauß (Anm. 8); P. Brunner, Charismatische und methodische Schriftauslegung nach Augustinus Prolog De doctrina christiana, in: KuD I (1955) 59—69, 85—103.

²³ De doctrina christiana 1, 86.

1968 in der Paulus-Akademie in Zürich zusammen. Es besteht kaum ein Zweifel, daß ein solches Unternehmen auch im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gesehen werden muß und dem ökumenischen Aufbruch, den es verieß. Inzwischen sind einige Bände dieses Kommentarwerks erschienen²⁴. Alle Beteiligten waren der Meinung, daß eine Kommentierung unzureichend wäre, wenn sie nicht auch die theologische Interpretation leistet. Zwei teilweise neue oder zumindest seit langem wiederentdeckte theologische Reflexionen wurden in die exegetische Arbeit miteinbezogen. Zum einen ist es die Berücksichtigung der alttestamentlichen Offenbarungsgeschichte in dem Reflexionsprozeß der neutestamentlichen Interpretation. Dies geschah aus der Einsicht heraus, daß das Neue Testament hinsichtlich seiner Überlieferungen, seines Inhaltes, seiner Botschaft ohne das Alte nicht verstanden werden kann. Damit ist ein Weg beschritten, der die Einheit der Bibel in den Blick zu nehmen versucht, von dem die Konstitution *Dei verbum* gesprochen hat. Seit Richard Simon wird die exegetische Trennung der beiden Testamente wie selbstverständlich hingegenommen. Zum anderen wird in dem Kommentarwerk die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Texte und Schriften systematisch in das Kommentieren mitaufgenommen. Die Schrift hat sich selbst in ihre Geschichte hinein ausgelegt. Im hermeneutischen Bereich hat uns H.-G. Gadamer auf die Bedeutung der Wirkungsgeschichte von Texten als dem Bewußtsein des rechten Fragehorizontes aufmerksam gemacht und zum Abrücken vom Insistieren auf der historischen Methode, die er eine »Robinsonade der historischen Aufklärung« und »Fiktion einer unerreichbaren Insel« nennt, geraten²⁵. Auf die Auswirkungen der Einarbeitung der Wirkungsgeschichte in die Interpretation kann hier nicht mehr eingegangen werden²⁶.

3. Aufgaben

Das Konzil liegt zwanzig Jahre zurück. Es wird Geschichte und damit Vergangenheit. Wir sollten seine Impulse nicht versanden lassen. Die Skepsis, die sich heute mancherorts gegenüber dem Konzil ausbreitet, beruht vielfach auf einer Unkenntnis dessen, was es gesagt hat. Man schiebt ihm Ursachen zu, die anderswo zu suchen sind. Das Konzil hat Aufgaben gestellt und an bleibende Aufgaben erinnert. Im Blick auf die Konstitution *Dei verbum* fasse ich zusammen:

a) Eine konkrete Aufgabe wurde alsbald angepackt und nach 18jähriger Arbeit abgeschlossen, die Übersetzung der Bibel in Zusammenarbeit mit den getrennten

²⁴ In der zeitlichen Reihenfolge: P. Stuhlmacher, Philemonbrief (1975); E. Schweizer, Kolosserbrief (1976); J. Gnilka, Markusevangelium (1978/79); U. Wilckens, Römerbrief (1978—1982); N. Brox, 1. Petrusbrief (1979); W. Trilling, 2. Thessalonicherbrief (1980); R. Schnackenburg, Epheserbrief (1982).

²⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*. Tübingen 1965. 287.

²⁶ Vgl. J. Gnilka, Die Bedeutung der Wirkungsgeschichte für das Verständnis und die Vermittlung biblischer Texte, in: *Dynamik im Wort* (Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Kath. Bibelwerks in Deutschland, hg. von J. Gnilka — E. Zenger). Stuttgart 1983. 329—343; U. Luz, Wirkungsgeschichtliche Exegese, in: *Berliner Theologische Zeitschrift* 1 (1985) 18—32.

Brüdern, die seit 1979 in der Einheitsübersetzung vorliegt²⁷. Zu ihr gäbe es manches zu sagen. Sicher sind die Übersetzungen verschiedener Bücher — von verschiedenen Übersetzern und unter unterschiedlichen Bedingungen geschaffen — von nicht gleicher Qualität. Immerhin ist es der erste Versuch einer ökumenischen Bibelübersetzung in Deutschland. Die Arbeit wird weitergehen²⁸.

b) Für die Beschäftigung mit der Bibel und ihrer Botschaft, die das Konzil vom Seelsorger und Katecheten fordert, ist gute exegetische Literatur erforderlich. Dem geplagten Seelsorger sind die Stuttgarter-Bibelstudien zu empfehlen, die in ca. vier Heften jährlich in knapper Form aktuelle bibeltheologische Themen behandeln. Deutschsprachige Kommentare zum Neuen Testament sind genügend vorhanden. Katholischerseits sind dies der Herderkommentar und die Neue Echter-Bibel. Jetzt verdient auch der erwähnte Evangelisch-Katholische Kommentar Aufmerksamkeit. Die Kommentarreihen sind noch nicht abgeschlossen. Im Alten Testament entsteht jetzt erfreulicherweise die Neue Echter-Bibel. Leider fehlt im katholischen Bereich ein großes Kommentarwerk. Zwei Versuche der Verlage Benziger und Herder schlugen fehl.

c) Die Konstitution ruft zu interdisziplinärer theologischer Zusammenarbeit auf, und sie ermuntert alle, die sich um die Ökumene bemühen. Das 4. Kapitel der Konstitution läßt sich nicht anders verstehen. Um beides könnte es besser bestellt sein. Die interdisziplinäre Zusammenarbeit findet fast nur in Akademien statt. Der ökumenische Schwung des Konzils hat nachgelassen. Im Sinn des Vorworts der Konstitution *Dei verbum* müssen sich alle Kirchen darauf besinnen, daß sie unter dem gleichen Wort Gottes stehen, das gewiß Christen nicht trennen, sondern zusammenführen will.

²⁷ Vgl. J. G. Plöger — O. B. Knoch, »Brannte uns nicht das Herz?« Dokumentation über die Veranstaltungen zur Vollendung der Einheitsübersetzung. Stuttgart 1980.

²⁸ Im Frühjahr 1984 fand in der Evangelischen Akademie in Stuttgart unter Vorsitz von Landesbischof Prof. Dr. E. Lohse und Bischof Dr. G. Moser eine Tagung über ökumenische Bibelübersetzung statt, deren Referate und Diskussionen noch in diesem Jahr veröffentlicht werden.