

# Exegese als Theologie, Theologie als Exegese treiben

---

## Eine schwierige, aber notwendige Verbindung

von Thomas Söding, Ruhr-Universität Bochum, Deutschland

### 1. Die Schlüsselfrage

Die lebhaften Diskussionen auf der Weltsynode der Bischöfe im Oktober 2008 über „Das Wort Gottes im Leben und in der Sendung der Kirche“ kreisten um ein hermeneutisches Zentrum: Wie kann das Wort der Heiligen Schrift in der Kirche als Wort Gottes gelesen, gedeutet und gefeiert werden, das damals galt und heute gilt und morgen gelten wird?<sup>1</sup>

Diese Frage ist schlechterdings zentral. Die Bibel ist nicht das Wort Gottes selbst. Aber sie ist die Urkunde des Glaubens. Sie ist das Zeugnis der Heilsgeschichte Israels, „geschrieben zu unserer Belehrung“ (Röm 15,4); sie ist das Buch der Erinnerung an Jesus, unverzichtbar für den Glauben an seine messianische Gottessohnschaft (vgl. Joh 20,30s.); und sie ist das Buch des Aufbruchs, den die Kirche der Apostel unternommen hat, um der Welt das Evangelium zu bringen, Orientierung für die Kirche aller Zeiten (Apg 1-2).

In der Bibel gibt es das Wort „Evangelium“ nur im Singular: Wie es nur einen Gott gibt, so gibt es für alle Zeit auch nur ein Wort Gottes, das alle Menschen angeht und ihr ganzes Leben betrifft. Dieses eine Wort muss aber in vielen Worten verkündet werden: durch Menschen, in ihrer Sprache, zu ihrer Zeit, an ihrem Ort. Ungefähr 1500 Seiten hat eine volle Bibel – wie kann diese Vielseitigkeit entdeckt und mit der Eindeutigkeit des Evangeliums vermittelt werden? Ohne die vielen Seiten könnte die Bibel weder die Fülle des menschlichen Lebens ansprechen noch den Reichtum der göttlichen Gnade widerspiegeln (vgl. 1Kor 13,12), und ohne die klare Botschaft könnte sie nicht die Verlässlichkeit des göttlichen Heilswillens zur Sprache bringen.

---

<sup>1</sup> Vgl. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, Città del Vaticano 1993.

In der Bibel werden Namen von Autoren genannt: Amos, Hosea, David, Salomo, Petrus und Jakobus sind nur einige von vielen. Es werden Situationen der Entstehung beschrieben: von der Walkerfeldstraße in Jerusalem, wo der Prophet Jesaja seinem König Ahas entgegentritt (Jes 7), bis zum Gefängnis in Rom oder Ephesus, wo Paulus an die Philipper schreibt. Es werden Zeiten genannt: Das „dreizehnte Jahr“ der Regierung des Königs Joschija (also ca. 628 v. Chr.) und das „elfte Jahr“ der Regierung des Königs Zidkija (also ca. 586 v. Chr.) bemessen den Zeitraum, in dem der Prophet Jeremia öffentlich gewirkt hat; „am Tag des Herrn“ empfängt der Prophet Johannes auf der Insel Patmos die Offenbarung (Offb 1,9), die sich im letzten Buch der christlichen Bibel niedergeschlagen hat. Mit den knappen Lokalisierungen und Datierungen einzelner Suren des Korans zwischen Mekka und Medina ist die biblische Nomenklatur, Chronologie und Topographie nicht zu vergleichen. Auch wenn die kritische Forschung nicht alle Angaben bestätigen kann, sondern mit Zuschreibungen rechnet, durchzieht die Bibel ein feines Kapillarsystem historischer Bezüge, ohne das die theologische Blutzufuhr ins Stocken geriete. Wie kann aber in diesen menschlichen Worten das Wort Gottes ertönen, das „lebendig ist, kraftvoll und schärfer als jedes zweischneidige Schwert“ (Hebr 4,12)? Wie kann in einem Wort aus der Vergangenheit und aus mehr oder weniger großer räumlicher Distanz ein Wort werden, das *hic et nunc* Gültigkeit erlangt? Ohne den menschlichen Faktor wäre das Evangelium ein göttliches Oktroi, unvereinbar mit der Freiheit des Glaubens; der personale Charakter der Offenbarung käme zu kurz, es fehlte die Konkretion des Lebens, die Gottes Wort nicht erst nachträglich, sondern von vornherein auszeichnet. Ohne die jeweils neue Präsenz vor Ort in ganz verschiedenen Zeitzonen und ganz unterschiedlichen Kulturräumen bliebe die Bibel ein Buch der Weltliteratur, das ins Museum gehörte, aber nicht in die Kirche und gewiss von akademischem Interesse bliebe, aber nicht die Herzen der Menschen bewegen könnte, die ihre Gottes- und Nächstenliebe verbinden wollen; ausgerechnet beim Lesen der Bibel würde das Versprechen nicht eingelöst, das in ihr geschrieben steht „Wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, bin ich mitten unter ihnen“ (Mt 18,20).

## 2. Die zentralen Problemfelder

Auf der Weltbischofssynode wurde die zentrale Frage, wie durch das Lesen der Bibel die Begegnung mit Gott und seinem Wort gelingen kann, unter großem Druck diskutiert. Dieser Druck geht, folgt man den Analysen der Bischöfe, an vielen Orten vom sog. Fundamentalismus aus, der einen enormen Zulauf hat, weil er einen unmittelbaren Zugang zur Wahrheit des Glaubens in einer unmittelbaren Begegnung mit der Heiligen Schrift verspricht. Unmittelbar heißt: nicht nur ungefiltert durch wissenschaftliche Kritik und ungetrübt durch moderne Skepsis, sondern auch ungestört durch kirchliche Vermittlung. „Fundamentalismus“ ist ein schillerndes Wort; oft wird es als Waffe im Kampf um die intellektuelle Meinungsführerschaft eingesetzt.<sup>2</sup> Seinem Anspruch nach will er das Fundament des Glaubens stabilisieren. In der Praxis ist der Fundamentalismus aber durch ein dreifaches *pro* und ein dreifaches *contra* gekennzeichnet: Er ist anti-katholisch, weil er dem *magisterium* jede Deutungskompetenz abspricht; er ist anti-akademisch, weil er sich mit dem Rücken zur Bibelwissenschaft aufstellt; und er ist anti-modern, weil er die Bibel vor menschlicher Kritik immunisieren will. Durch dieses dreifache Nein will er einen dreifachen Effekt erzielen: Er will die Bibel als Buch des Lebens nahebringen; er will die einfache Botschaft der Bibel verstehen, und er will die Wahrheit des Evangeliums festhalten.

Das dreifache Ja mit dem dreifachen Nein zu koppeln, ist aber genau das Dilemma des Fundamentalismus. Denn so sehr jede katholische, jede christliche Schriftauslegung die existentielle, die katechetische und spirituelle Bedeutung der Bibel konkretisieren will, so ist es doch gerade die christliche Bibel des Alten und Neuen Testaments selbst, die 1. die Religion als Aufklärung etabliert (vgl. 1Thess 5,1-11), 2. zur „Rechenschaft über den Grund der Hoffnung“ aufruft, „die in euch ist“ (1Petr 3,15), und 3. ein theologisches Lehramt impliziert, weil sie ohne den Dienst der Apostel und ihrer Nachfolger weder entstanden wäre noch als Buch der Kirche verstanden würde.

---

<sup>2</sup> Soziologische Analysen sammeln CHRISTINE ABBT – DONATA SCHOELLER (Hrsg.), *Im Zeichen der Religion. Gewalt und Friedfertigkeit in Christentum und Islam*, Frankfurt/M. 2009.

Der Druck, unter dem die Diskussion über das Wort Gottes und die Heilige Schrift auf der Synode geführt worden ist, geht aber nach den Voten zahlreicher Bischöfe auch davon aus, dass die Bibel im Blickwinkel vieler Gläubiger zu weit entfernt von ihrem Leben ist: sei es, weil sie die Bibel nicht gut kennen oder nicht sehr viel von ihr erwarten, sei es, weil es in den Kirchen und Pfarreien, den Gemeinden und Vereinen keine Orte, keine Zeiten, keine Formen gibt, die Bibel gemeinsam zu lesen und ihre Botschaft als die Gute Nachricht des eigenen Lebens zu verstehen.

Diese Anamnese fordert eine gründliche Therapie, aber nicht ohne genaue Diagnose. Was ist der wahre Grund für die große Distanz? Ist es der grassierende Analphabetismus, unter dem in Sachen Religion auch der Norden des Globus leidet? Ist es der Mangel an Bibeln, an gedruckten und mehr noch an gelesenen? Ist es die Nachwirkung früherer Restriktionen gegenüber eine selbständigen Lektüre der Bibel durch Laien, besonders des Alten Testaments?<sup>3</sup>

Wahrscheinlich reichen Fragen dieser Art noch nicht tief genug. Sie geben zwar Anlass zu Alphabetisierungskampagnen mit der Bibel in allen Erdteilen. Aber die Erfahrung der Distanz folgt durchaus einer richtigen Intuition, auch wenn sie nur die halbe Wahrheit ist. Die Bibel ist ja tatsächlich ein Buch der Vergangenheit; in ihr ist wirklich „vieles schwer zu verstehen“, wie der Autor des Zweiten Petrusbriefes angesichts der Paulusepisteln seufzt (2Petr 3,15). Mehr noch: Sie ist in der Intensität der Glaubenserfahrung und in der Qualität des Glaubenszeugnisses ohne Vergleich. Sie atmet „den ‚Erdgeruch‘ des Landes der Väter“ und lässt die „Stimme des Ursprungs“ ertönen, schrieb Joseph Ratzinger 1967 im deutschen Kommentar zu *Dei Verbum*.<sup>4</sup> Sie ist denen, die sie lesen, über; sie ist ihnen voraus; sie weist ihnen den Weg. Wäre es anders, bräuchte sie nicht gelesen zu werden.

---

<sup>3</sup> Cf. *Gigliola Fragnito*, *La Bibbia al rogo. La censura ecclesiastica e I volgarizzamenti della Scrittura (1471-1605)*, Bologna 1997.

<sup>44</sup> Kommentar zu *Dei Verbum*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche. Ergänzungsband 2 (1967)*, pp. 498-528.571-581: 572.

Ein barrierefreier Zugang ins Haus der Bibel ist gut; aber jede Banalisierung ist von Übel. Wie wird jenseits des Fundamentalismus eine geistliche Schriftlesung möglich? Und wie kann die Bibelwissenschaft diese *lectio divina* fördern?

### 3. Die Verantwortung der Exegese

Auf der Synode gab es manch harte Kritik an der historisch-kritischen Exegese: Sie verunsichere das Kirchenvolk und zerstöre den Glauben; sie lasse die Bibel in Stücke zerspringen und achte die eigenen Ideen höher als die Tradition der Kirche. Letztlich trage sie die Verantwortung dafür, dass sich die Gläubigen der Bibel entfremdeten und entweder in den Säkularismus abglitten oder im Fundamentalismus ihr Heil suchten. Als einer der Bischöfe erklärte, er verdanke der wissenschaftlichen Exegese sehr viel und wolle sie nicht missen, erhob sich spontaner Applaus – auf der Bank der Experten. Der kleine Regelverstoß zeigt, wie hoch der Klärungsbedarf ist.

Tatsächlich ist die Geschichte der historisch-kritischen Exegese<sup>5</sup> eine Geschichte großer Irrtümer und steiler Hypothesen, die eingestürzt sind; sie ist aber auch eine Geschichte großer Entdeckungen und geistiger Höhenflüge, die entscheidend zur Glaubwürdigkeit des Evangeliums in der Moderne beigetragen haben. Sie ist allerdings nicht geeignet, schon aus sich heraus die pastoralen Aufgaben zu erfüllen, die sich stellen, wenn die Bibel als Buch der Kirche, als Buch des Glaubens und des Lebens heute gelesen und verstanden werden soll. Sie muss Rechenschaft darüber ablegen, in welcher Weise sie die theologische Dimension der Heiligen Schrift erschließt, die in der Bibel selbst angelegt ist.

Die historisch-kritische Exegese ist nach der Renaissance im Schoß der katholischen Kirche entstanden. Sie hat sich später mit dem *sola scriptura* der Reformatoren verbündet. Sie hat unter dem Druck der aufklärerischen Offenbarungskritik zeitweise Zuflucht zur Religionswissenschaft gesucht. Sie hat aber immer auch die Frage nach der Geschichte und nach dem originären Schrift-

---

<sup>5</sup> Für eine kritische Aufarbeitung der katholischen Bibelforschung und eine Diskussion der Alternativen vgl. TH. SÖDING (Hrsg.), *Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese* (QD 225), Freiburg - Basel - Wien 2007.

sinn wachgehalten und mit enormer Energie nach Antworten gesucht, die stets wieder die Feuerprobe der Kritik zu bestehen hatten. Sie ist gegenwärtig in einem Wandel begriffen, der große Chancen bietet, auf neue Weise Bibel und Kirche ins Gespräch zu bringen.

Der Heilige Vater hat in einer kurzen Intervention auf der Synode wesentliche Klarheit geschaffen. Er hat von einem neuen Standpunkt aus die Position beschrieben, die er im Vorwort zum ersten Band seines Jesusbuches skizziert hat<sup>6</sup> – nicht mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit, sondern mit der Einladung zum kritischen Dialog, aber mit dem theologischen Argument einer Hermeneutik, die dem Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils entspricht, das seinerseits den Weg *back to the roots* gegangen ist: zurück zur Zeit der Apostel und Propheten (Eph 2,20s.).

Auf eine kurze Formel gebracht, lautet diese Position: Die historisch-kritische Exegese ist notwendig, aber nicht hinreichend. Sie ist notwendig, weil die Bibel ein geschichtliches Buch ist und der christliche Glaube nicht von zeitlosen Ideen lebt, sondern von der Verkündigung der „Großtaten Gottes“, wie sie Petrus nach der Pfingsterzählung als erster Apostel vor Augen gestellt hat (Apg 2,11.14-36). Die historisch-kritische Exegese ist aber nicht hinreichend, weil sie zum einen die Bibel nur als Buch der Vergangenheit, nicht aber auch der Gegenwart und der Zukunft zu lesen vermag, und weil sie auf Kategorien der Urteilsbildung angewiesen ist, die mit der Gleichartigkeit aller Ereignisse rechnen, nicht aber mit dem unvergleichlich Neuen, das schon in der alttestamentlichen Schrift und mehr noch im Evangelium Jesu Christi den Puls der Theologie schlagen lässt.

Die historisch-kritische Exegese darf deshalb nicht übergangen, muss aber überschritten werden. Würde sie übergangen, würde die Theologie zur Gnosis. Würde sie nicht überschritten, bliebe sie Religionswissenschaft, die das Evangelium nur als Beobachtungsobjekt, nicht aber als Inspirationsquelle für Theologie nutzt, für die reflektierte Rede von Gott. Die historisch-kritische Exegese

---

<sup>6</sup> *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung*, Freiburg - Basel - Wien 2007, p. 14s.

öffnet sich aber als Theologie, wenn sie die Frage nach Gott zu vernehmen und die Antworten zu verstehen versucht, die in den biblischen Texten gestellt und gegeben werden. Dann bindet sie die Theologie als ganze an das Zeugnis der Heiligen Schrift zurück.

In seiner Intervention auf der Weltbischofssynode 2008 hat Papst Benedikt XVI. zusammengefasst und weitergeführt, was das Zweite Vatikanische Konzil über die Aufgabe der Exegese gesagt hat<sup>7</sup>. Um der Rechenschaft des Glaubens willen soll sie höchsten wissenschaftlichen Ansprüchen genügen; und um des Zeugnisses der Schrift willen soll sie dem Glauben des Gottesvolkes dienen, wie es der Epheserbrief im Geist des Apostels Paulus sagt: damit „wir nicht unmündig sind, ein Spiel der Wellen, und unsere Fahne in den Wind der Meinungen hängen, ... sondern uns, von der Liebe geleitet, an die Wahrheit halten und in allem wachsen, bis wir ihn erreicht haben: Christus, das Haupt“ (Eph 4,14s.).

*Dei Verbum* 12, der entscheidende Artikel<sup>8</sup>, hat drei Teile. Nach der Einleitung wird die Exegese in einem langen Paragraphen aufgefordert, ihre philologische und historische Kompetenz kritisch einzusetzen:

„Um die Aussageabsicht der Hagiographen zu ermitteln, ist neben anderem auf die literarischen Gattungen zu achten ... Weiterhin hat der Erklärer nach dem Sinn zu forschen, wie ihn aus einer gegebenen Situation heraus der Hagiograph den Bedingungen seiner Zeit und Kultur entsprechend ... hat ausdrücken wollen und wirklich zum Ausdruck gebracht hat. Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muss man schließlich genau auf die vorgegebenen umweltbedingten Denk-, Sprach- und Erzählformen achten, die zur Zeit des Verfassers herrschten, wie auf die Formen, die damals im menschlichen Alltagsverkehr üblich waren.“

---

<sup>7</sup> Zur schwierigen Genese vgl. *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I-V, unter der Leitung von Giuseppe Alberigo, Bologna 1995-2001.

<sup>8</sup> Vgl. HELMUT HOPING, Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung, in: Peter Hünemann – Bernd Jochen Hilberath (eds.), *Herders Theologischer Kommentar zum Vatikanum. II*, vol. III, Freiburg - Basel - Wien 2005, pp. 695-831. Wichtig bleiben die Erläuterungen der Zeitzeugen; vgl. HENRI DE LUBAC, *La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „Dei verbum“ du Concile Vatican II*, Paris<sup>3</sup> 1983; ALOIS GRILLMEIER, Kommentar zu Kapitel III, in: *LThK.E* 2 (1967), p. 523-558.

Damit ist ein Arbeitsprogramm beschrieben, das die Exegese voll fordert und in zahlreichen Methodenbüchern umgesetzt worden ist. Es ist ein wissenschaftliches Programm aufgelegt, das *state of the art* war und fortgeschrieben werden muss. Es ist ein ökumenisches Programm, das einen substantiellen Dialog über die Heilige Schrift ermöglicht.

Allerdings haben sich die vatikanischen Konzilsväter nicht mit dieser Aufgabenstellung begnügt. *Dei Verbum* 12 hat einen weiteren Absatz:

„Weil aber die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde, auch zu lesen und auszulegen ist, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, dass man nicht weniger sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendige Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens.“

Welches Gewicht aber dieser Auftrag hat und wie er sich zum ersten verhält, der zur historisch-kritischen Differenzierung anhält, ist keineswegs klar. Die katholische Exegese hat sich in der Zeit nach dem Konzil mit Feuereifer der ersten Aufgabe gewidmet; sie hatte nach den zahlreichen Maßregelungen durch die Päpstliche Bibelkommission eingangs des 20. Jahrhunderts<sup>9</sup> noch sehr viel aufzuholen; sie setzte auch darauf, dass durch die systematische Unterscheidung von Schrift und Tradition, die auf die methodische Unterscheidung zwischen Exegese und Dogmatik abfärben sollte, ein großes Potential zur Erneuerung der Kirche erschlossen werden könne.

Demgegenüber wurde die zweite Aufgabe von der katholischen Exegese lange Zeit wenig beachtet. Einige sahen in diesem Absatz einen Rückfall in alte Zeiten, andere den Versuch einer Gängelung kritischer Forschung. Aber die *analogia fidei* ist ein paulinisches Kriterium zur Unterscheidung wahrer und falscher Prophetie (Röm 12,6). Die lebendige Tradition der Kirche ist jene Größe gelebten Glaubens, in der das Neue Testament geschrieben und zusammen mit dem Alten kanonisiert worden ist. Die Einheit der vielseitigen Schrift ist für die neutestamentlichen Autoren im Blick auf die Bibel Israels eine Vorgabe, mit

---

<sup>9</sup> Vgl. PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Atti delle Giornata Celebrativa per il 100° Anniversario di Fondazione della Pontificia Commissione Biblica* (Collana Documenti Vaticani), Città del Vaticano 2003.



der sie arbeiten, und im Blick auf das Evangelium Jesu Christi ein Gewinn apostolischer *Koinonia*, in der sie schreiben (1Kor 15,1-11). Zur theologischen Urteilskraft und zur Aktualität der Bibel könnte die Exegese nichts Substantielles beitragen, wenn sie nicht den großen Zusammenhang der Bibel in den Blick nimmt, um den Stellenwert einzelner Texte und Positionen zu bestimmen.

In der Konstruktion von *Dei Verbum* 12 zeigt sich, dass der zweite Teil der Aufgabenbeschreibung nicht notdürftig an den ersten angeflickt ist, sondern von Anfang an eingeplant ist. Denn der erste Absatz des Artikels lautet:

„Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muss der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte.“

Hier ist die Dialektik von Einheit und Vielfalt bereits angelegt, und zwar dadurch, dass die Bibel, das Buch der Bücher, auf die Größe bezogen wird, von der her sie nur in ihrer Einheit und Vielfalt verstanden werden kann: das Wort Gottes. Dies geschieht mit einer Anspielung auf Augustinus. Vollständig heißt es bei ihm in *De Civitate Dei* (XVII 6,2)<sup>10</sup>:

Deus per hominem more hominem loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.

Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, so redend, uns sucht.

Hier ist in großer Präzision nicht nur der Grundgedanke christlicher Offenbarungstheologie eingefangen, der letztlich christologisch begründet ist: dass Gott den menschlichen Weg zu den Menschen nimmt, um ihnen sein Wort zu sagen, den Weg der Suche nach ihren Herzen, um sie in Freiheit für den Glauben zu gewinnen. Augustinus hat auch einen Schlüssel geliefert, um die Einheit der Schrift zu erkennen: dass sie nicht in einem System von richtigen Sätzen besteht, sondern eine bewegende Geschichte ist, eine Geschichte des Suchens und Findens, eine Geschichte der Abkehr und Hingabe, eine Geschichte, die ganz am Anfang beginnt, im Paradies, und aus menschlicher Schuld sich jenseits von Eden im Ungefähren zu verlieren drohte, wenn sie nicht wider alle Erwartung doch zum *happy end* führte, dem einzigen, das diesen Namen ver-

---

<sup>10</sup> Patrologia Latina 41, 537; Corpus Scriptorum Ecclesiastorum Latinorum 40, 2, 228.

dient, weil der „Menschensohn gekommen ist, um zu suchen und retten, was verloren ist“, wie Jesus nach Lk 19,10 im Hause des Oberzöllners Zachäus am tiefsten Punkt der Erde, in Jericho, sagt, bevor er nach Jerusalem einzieht. Wenn die Exegese diese Geschichte nacherzählt, die sich aus ganz vielen Geschichten zusammensetzt, hat sie ihre theologische Verantwortung erkannt.

Um dieser theologischen Verantwortung willen muss die Exegese kritisch sein: Sie muss unterscheiden. Sie muss unterscheiden zwischen der Welt, die von den Texten eröffnet wird, und der Welt, in der sie entstanden ist. Sie muss unterscheiden zwischen der Wirkung, die die biblischen Schriften ausgelöst, und dem Anfang, den sie gesetzt haben. Sie muss die vielen Geschichten unterscheiden, die sich zwischen dem Anfang und dem Ende abspielen, zwischen dem irdischen und dem himmlischen Jerusalem, zwischen Babylon und Rom, zwischen Israel und den Völkern, zwischen der Kirche und der Welt. Sie muss zwischen dem Alten und dem Neuen Testament, zwischen dem Gesetz, den Propheten und den Schriften, zwischen den Evangelien und Briefen unterscheiden. Sie darf auch nach *Dei Verbum* 12 nicht den zweiten Schritt vor dem ersten tun. Würde sie nicht in dieser Weise kritisch sein, könnte die Exegese nicht den vielen Stimmen Gehör zu verschaffen versuchen, die sich in der Bibel zu Wort melden. Gerade die leisen, die störenden, die freien Stimmen dürfen nicht im großen Chor untergehen. So eindeutig die biblische Heilsbotschaft ist – monoton ist sie nicht. Wer könnte diese Polyphonie erkennen, wenn nicht die Exegese, die ein genaues Ohr hat und alte Noten entziffern kann und nicht nur die gängigen Melodien hören lässt?

Aber dann soll die Exegese auch zu helfen versuchen, dass die „Psalmen, Hymnen und Lieder, die der Geist eingibt“ (Kol 3,16), tatsächlich gesungen werden. Das setzt voraus, nach dem ersten Schritt den zweiten zu tun. Man kann das „kanonische Exegese“ nennen, muss dann aber den Kanon nicht nur als Textbuch sehen, sondern als „irdenes Gefäß“, das den „Schatz“ des Evangeliums birgt (vgl. 2Kor 4,7). Das Text-Buch der ganzen Heiligen Schrift wird benötigt, um die große Geschichte der Suche Gottes nach den Menschen in allen wesentlichen Einzelheiten vom ersten bis zum zweiten Adam zu lesen und darin

die vielen kleinen Geschichten, die Gebote und Verbote, die Gebete und Weisungen, die Maximen und Reflexionen der Bibel einzutragen. Aber diese Geschichte ist keine, die zwischen Buchdeckel gepresst werden kann, sondern eine, die hinausdrängt ins Freie: Der entscheidende theologische Bezugspunkt ist das lebendige Wort Gottes, das Fleisch geworden ist in Jesus, dem großen Exegeten Gottes (Joh 1,1-18).

#### 4. Der Geist der Heiligen Schrift

Die Konzilsväter des Zweiten Vatikanum hatten an die Exegese die Erwartung, dass die Bibel in demselben Geist gelesen wird, in dem sie geschrieben worden ist. Dieser Geist ist der Heilige Geist, der die Heilsgeschichte in Bewegung bringt und die Liebe Gottes in die Herzen der Menschen gießt, auf dass ihre Hoffnung nicht erlischt (Röm 5,1-11).

Die Erwartung, dass die Bibel in demselben Geist gelesen werde, in dem sie geschrieben worden ist, mag vielen als Illusion erscheinen. Sie ist aber Ausdruck einer tiefen Überzeugung, ohne die es gar nicht zur Entstehung der Bibel und der Kirche gekommen wäre. Es ist die Überzeugung, dass der Heilige Geist die Möglichkeit der Verständigung schafft. Das Pfingstwunder kann wiederholt werden: Menschen aus ganz unterschiedlichen Zeiten und Räumen, aus ganz verschiedenen Sprachen und Kulturen verstehen einander, wenn sie nicht über dies und das sprechen, sondern über den einen und einzigen, den lebendigen Gott, der den Menschen sein Wort gibt. Das geschriebene Wort mag nur ein Notbehelf sein, wird aber zum Speicher vergangener Gespräche, die bleibende Bedeutung erlangt haben, und zur Vorratskammer künftiger Gespräche, die theologische Bedeutung erlangen werden – nach dem Vorbild des „Schriftgelehrten“ aus dem Gleichnis Jesu, der zum „Jünger des Himmelreiches“ geworden ist und aus seinem „Schatz Neues wie Altes hervorholt“ (Mt 13,52). Folgt man der biblischen Theologie selbst, gibt es nicht nur inspirierte Texte und

inspirierte Autoren, sondern auch inspirierte Leser. Der Exegese-Papst Gregor schrieb in seinem Ezechielkommentar (I 7,8)<sup>11</sup>:

Divina eloquia cum legente crescunt.

Die göttlichen Worte wachsen mit dem, der liest.

Und ähnlich formulierte er in seiner Hiobexegese (20,1)<sup>12</sup>:

Scriptura Sacra ... aliquomodo cum legentibus crescit.

Die Heilige Schrift wächst gewissermaßen mit denen, die lesen.

Gemeint ist, dass die biblischen Schriften nicht bedrucktes Papier bleiben, sondern im Lesen eine Aufmerksamkeit erfahren, die sie zum Leben erweckt. Sie sind ja geschrieben worden, damit sie gelesen werden (vgl. 1Thess 5,27), und im Prozess des Lesens Sinn machen; sie würden verstauben, schenkte ihnen niemand mehr Beachtung. Die biblische Hermeneutik der Inspiration weist über die Moderne hinaus, die den Ursprungssinn (in des Wortes genauer Bedeutung) feststellen, „fixieren“, wollte, und hinein in die Gegenwart, in der die Dynamiken der Kommunikation, die Kreativität der Interpretationen, die Dialoge mit dem Text betont werden, damit aber auch die Verantwortung, das Interesse, der Charakter der Leser.<sup>13</sup>

Deshalb muss man die Sentenz auch umkehren. Das geschieht sicher ganz im Sinne Gregors: Die Leser wachsen mit der Heiligen Schrift; sie wachsen mit dem göttlichen Wort. Sie wachsen nicht auseinander, sondern sie wachsen zusammen: im Leib Christi (Röm 12,4ss.; 1Kor 10,16s.; 12,13-27; Eph 1,22s.; 2,14-17; 4,4ss.; Kol 1,15-20. 24; 2,18s.).

Die Exegese, die mit wissenschaftlichen Methoden arbeitet, fördert dieses Wachstum durch Information und Interpretation: Sie informiert die Bibelleser über die Entstehung, die Komposition und die Intention der Heiligen Schrift in

---

<sup>11</sup> Sources chrétiennes 327, p. 244.

<sup>12</sup> Vgl. Gregorii Magnii *Moralia in Ijob / Commento Morale a Giobbe* (I/3). A cura di Paolo Sini-scalco, Roma 1997.

<sup>13</sup> Am weitesten führt diese Debatte dort, wo eine Vernunft nicht nur mit ihrer Schwäche kokettiert, sondern wieder auf ihre Stärken sich zu besinnen versucht, auf die Möglichkeiten des Erzählens und die Leistungen des Gedächtnisses; sehr weit führt auf diesem Weg PAUL RICŒUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

ihren verschiedenen Teilen und als ganze; sie interpretiert die biblischen Schriften in ihrem historischen Kontext und in ihrer genuinen theologischen Perspektive; sie braucht sich nicht auf die *intentio auctoris* festzulegen, sondern kann auch den *sensus textus* und die *receptio lectoris* betrachten. Sie fördert darin eine christliche Spiritualität, die keine Kritik scheut, sondern sich von Paulus inspirieren lässt, der „in der Kirche lieber fünf Worte mit Verstand sagen will als zehntausend in Zungengestammel (1Kor 14,19), und nicht in der eigenen geistigen Erbauung stecken bleibt, sondern nach Jesu Lehre das Gesetz in der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe zu erfüllen trachtet (Mk 12,19-28 parr.), also Gott auch in den Armen sucht (vgl. Lk 10,25-37).

In der Apostelgeschichte erzählt Lukas, wie es zur Taufe des Äthiopiens gekommen ist (Apg 8,26-40). Die Geschichte spielt genau an der Grenze von Afrika, Asien und Europa. Im Mittelpunkt steht ein Dialog. Philippus bemerkt, dass der fromme Reisende, der von Jerusalem zurück in die Heimat ist, ein begeisterter Leser ist.

<sup>29</sup>Der Geist sagte zu Philippus: „Lauf zu und folge diesem Wagen.“

<sup>30</sup>Das lief Philippus los und hörte ihn lesen, den Propheten Jesaja, und er fragte: „Verstehst du auch, was du liest?“

<sup>31</sup>Der antwortete: „Wie denn, wenn mir niemand einen Weg zeigt?“ Und er bat Philippus, aufzusteigen und sich neben ihn zu setzen.

<sup>32</sup>Der Abschnitt aber, den er gelesen hatte, war dieser:

„Wie ein Schaf, das zur Schlachtbank geführt wurde,  
wie ein Lamm vor seinem Scherer  
so öffnete er nicht seinen Mund.

<sup>33</sup>In seiner Demut wurde sein Urteil aufgehoben.

Sein Geschlecht, wer soll es zählen?

Denn weggenommen von der Erde ward sein Leben“ (Jes 53,7s.LXX).

<sup>34</sup>Da antwortete der Kämmerer: „Ich bitte dich: Von wem spricht der Prophet: von sich selbst oder von einem anderen?“

<sup>35</sup>Da öffnete Philippus seinen Mund, und ausgehend von diesem Schriftwort verkündigte er ihm das Evangelium von Jesus.

Nicht immer hat ein Mensch auf der Reise seines Lebens das Glück, einen Philippus zu treffen, wenn er die Bibel zur Hand nimmt. Solange muss er mit

den Exegeten vorliebnehmen und mit dem, was sie von der Bibel verstehen.  
Vielleicht kann davon ja auch ein neuer Philippus profitieren.