

Gotteswort in Menschenwort

Die Bibel als Urkunde des Glaubens

Johanna Rahner

1. Einführung: Die Bibel als ›Wort Gottes‹

Auf jeder Ebene der Theologie als Rede über Gott – der Frage der Relevanz hier und heute; dem Umgang damit, dass die Quellen des Glaubens immer sprachliche Quellen sind, ja dass *die* Quelle des Glaubens ein Buch, die Hl. Schrift, ist – geht es letztlich darum, ob und wie menschliche Sprache überhaupt Zutreffendes über Gott aussagen kann. Das Sprechen über Gott erweist sich beim näheren Hinsehen als autonom, aber nicht als autark (Hünemann: 33). Es hat ein Spezifikum in der Art und Weise, wie es sich selbst begründet.

Der Mensch ist nicht zuerst der Sprechende, sondern er ist der von Gott **Angesprochene**. Er ist der ›Hörer des Wortes‹ und der durch das Gehörte nun zum eigenen Sprechen Ermächtigte.

a) ›Wort Gottes‹?

Das Christentum ist keine Buchreligion im strengen Sinne, sondern eine Religion des ›Wortes Gottes‹.

Doch das ›Wort Gottes‹ ist nicht wie andere Wörter und Gott ›spricht‹ nicht in dem Sinne, wie wir selbst von ›sprechen‹ sprechen. Es ist eine analoge und zugleich anthropomorphe Rede, die weiß, dass sie eben nur bildhaft, auf menschliche Weise von Gott sprechen kann. Daher sind ›Wort Gottes‹ oder ›Gott spricht‹ Formeln für ein sehr vielschichtiges Geschehen. Gott teilt sich in der Natur qua Schöpfung mit, aber er teilt sich auch in der Heilsgeschichte mit. Gerade in seiner christologischen Spitze wird im Innersten deutlich, was dieses ›Gott spricht‹ bedeutet: Es ist die Tatsache, dass sich Gott in seiner eigensten Wirklichkeit zum innersten Wesen, Sinn, Mittelpunkt des Menschen selbst macht (vgl. Rahner 1967: 601).

(1) Der notwendig metaphorische Charakter der Glaubenssprache

Zutreffend von Gott sprechen können die Menschen nur, weil Gott sich selbst zur Sprache bringen will (Selbstoffenbarung), indem er die Menschen so anspricht, dass sie ihm mit und durch ihre eigene Sprache antworten. Freilich traut eine solche ›Ansprache‹ dem menschlichen Sprechen auch Wahrheitsfähigkeit zu. Die Bibel Israels spricht insbesondere in der prophetischen Literatur von der Geschichtsmächtigkeit Gottes und seinem Ruf zur Verkündigung. Das Neue Testament nennt Jesus Christus das menschengewordene Wort Gottes. Ein Wort, das den Menschen von Gott erzählt und dazu herausfordert, selbst zu sagen, ob man das, was als Aussage zugemutet wird, wirklich hören, verstehen und annehmen will. Nachfolge provoziert dazu, ein je neues eigenes Lied anzustimmen; sie ruft immer neue Gestalten der Glaubenssprache hervor. Die Aufgabe der Schriftauslegung ist es nun, diese Gestalten der Glaubenssprache auf ihre Dynamik hin zu untersuchen. Sie sind dort angemessen erfasst, wo sie zu denken geben, wo sie deutlich machen, dass Glaube eine persönliche Herausforderung ist und daher seine Sprache eine grundlegende persönliche und existenzielle Dimension hat.

(2) Die anthropologische Grundregel aller biblischen Hermeneutik

Das Offenbarungsverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils betont nicht nur die Dialoghaftigkeit der Selbstoffenbarung Gottes, sondern auch ihre anthropologische Grundstruktur und Mitte. Daher ist der Gottesrede auch nichts Menschliches fremd.

Letztlich haben wir das ›Wort Gottes‹ immer nur im Menschenwort, nicht daneben, nicht davor, nicht darüber, sondern eben mitten darin. Das stellt ihr Verständnis vor immer neue Aufgaben.

Die stets erfahrene Differenz zwischen dem Damals (Gemeinten) und dem Heute (Verstehbaren oder eben nicht mehr Verstehbaren) begründet die Disziplin Hermeneutik und damit die hermeneutische Grundaufgabe jedes angemessenen Schriftverständnisses.

b) Biblische Hermeneutik und das Bilderverbot

Gerade die biblische Rede über Gott ist so vielfältig wie die Gotteserfahrungen der Menschen. Sie legen Zeugnis darüber ab, was sie mit diesem Gott erfahren, erlebt haben. So hat die biblische Hermeneutik als Re-

flexionsinstanz die Aufgabe, immer wieder das biblische Denken und Sprechen von Gott auch kritisch zu reflektieren. Woher speist sich das Reden über Gott? Aus der gemachten Erfahrung der befreienden Begegnung mit Gott oder aus einer Rede von Gott, die nur als theologisch überformtes Mittel allzumenschlichen Zwecken, wie Macht, Herrschaft, Selbstimmunisierung, Identitätsgewinn o. ä. dient (vgl. Werbick 1999: 5)? Von zentraler Bedeutung ist dabei auch das Kriterium der denkerisch-kritischen wie historischen Verantwortung. Dabei kann es nicht darum gehen, die ›projektionsverdächtigen‹ Teile einfach herauszufiltern, um einen ›gereinigten‹ Rest ›treffender‹ Glaubenssprache heraus zu destillieren, sondern das Ziel muss sein, die Augen für die Missbräuchlichkeit der Bilder wie die Mangelhaftigkeit von Sprache offen zu halten und dennoch auf ihren positiven Ertrag nicht einfach zu verzichten (vgl. ebd.).

(1) ›Du sollst dir kein Bild machen ...‹

Das kritische Potential des biblischen Bilderverbotes für jede menschliche Gottesrede gründet in seinem Gehalt an negativer Theologie, d. h. dem Bewusstsein, dass alle menschliche Rede von Gott immer eine unzulängliche Rede ist. Es macht dabei zum einen die biblische Grundüberzeugung fruchtbar, dass Gott in menschlichen Worten und Erfahrungen wirklich an- und aussprechbar ist, weil die biblische Überlieferung keine prinzipielle Trennung (Dualismus) zwischen Welt- und Gotteserkenntnis kennt (vgl. Werbick 2003: 158). Es entwickelt zum anderen einen Maßstab für das Göttliche in der Welt und sein angemessenes Zur-Sprache-Bringen (vgl. ebd.). Die falschen Bilder, die ›Götzen‹, werden nicht einfach gestürzt, sondern die Frage nach der Gottesrede, die diese Andersheit wahrt, wird zur Wahrheitsfrage (vgl. ebd.). Diese verlangt die ›Geltung des Richtigen‹ und bildet so die Gegeninstanz zu dem, ›was Sache ist‹, und zu dem, ›wie alles am besten funktioniert‹ (vgl. ebd. 163). Mit dem biblischen Bilderverbot verbindet sich daher so etwas wie eine immanente Aufklärung über Gott und über die Welt. Es ist ein Prozess, ›der das auf Gott angewandte Bild von Gott her neu zu verstehen lehrt‹ (Werbick 1999: 8 f.).

(2) Jenseits der Bemächtigung

Gottesrede unter dem Regulativ des Bilderverbotes hält den Menschen davon ab, ›Gott zum Instrument seines eigenen Willens zu machen‹ (Nordhofen: 834), und setzt sich der Andersheit Gottes aus. Das begrün-

det sich letztlich im biblischen *Gottesverständnis* selbst. So ist der Gottesname Ex 3, 14 der entscheidende Verweis auf einen Gott, der sich in einer ganz einzigartigen Weise als der Anwesende zeigt, als der Ich-bin-der-ich-bin-da. Sprachlich ist dieser Gottesname eine Leerstelle, ein Name über allen, ja jenseits aller Namen und Benennungen. Dennoch schweigt die Sprache des Glaubens nicht einfach, und die Bibel belässt es nicht bei dieser ›Leerstelle‹, sondern ergänzt dieses pure ›Ich-bin-da‹ durch die konkreten Erfahrungen des Handelns des ›Ich-bin-da-für-Euch‹ und macht ihn dadurch ansprechbar (vgl. Bongardt: 20f.). Grundlage und bleibender Maßstab für dieses ›Für-euch‹ ist die Befreiungserfahrung des Exodus (vgl. Müller 2002: 347).

Dieser Maßstab muss immer wieder ins Gedächtnis gerufen werden, und sei es dadurch, dass das Bilderverbot die Anfragbarkeit jeder ›Füllung‹ der Leerstelle stets vor Augen hält. Das christliche Bekenntnis zur Inkarnation bewegt sich in der Spur der gleichen Logik, und das Bilderverbot gilt gerade für den christlichen ›Ernstfall‹ des Erscheinens des Absoluten in der Welt: den Gekreuzigten.

Die Gottesrede im Angesicht des Gekreuzigten erweist sich nicht nur als entscheidende Herausforderung; sie ist auch resistent gegenüber jeglichen Bemächtigungsversuchen.

Diesem Gott scheint tatsächlich allein eine negative Theologie angemessen. Sie »hält das Voraus Gottes zu seiner Offenbarung und deren Unableitbarkeit fest und bezeugt die Unbegreiflichkeit des Greifbarwerdens Gottes«; sie reinigt »den Gottesbegriff [...] wie auch die Rede von Gott und der Gottesbeziehung des Menschen im theologischen und pastoralen Bereich vor Bagatellisierungen oder Instrumentalisierungen bewahrt« (Faber: 502f.). Gottesrede und Glaubenssprache im Gefolge des biblischen Gottesglaubens sind daher notwendig ›unbefriedigend und ungesättigt‹; denn ein auf die Bibel rekurrierender Gottesglaube ist und bleibt »die Religion der nicht aufgehenden Rechnungen« (Nordhofen: 842).

c) Gotteswort in Menschenwort

Bei allen Vorbehalten ist nun aber die Konsequenz der theologisch notwendigen ›Wende zur Anthropologie‹, dass Gott zum Menschen nicht in irgendeiner ›übernatürlichen‹ Weise spricht, sondern mitten aus der Welt, in ganz eigenen menschlichen Erfahrungen. Gott enthüllt sich, indem er sich in den Menschen hineinhüllt – so hat dieses Paradox ein-

mal Hans Urs von Balthasar († 1988) auf den Punkt gebracht. Und weil das so ist, bleibt dem ›Sprechen Gottes‹ wie dem ›Sprechen über Gott‹ nichts Menschliches fremd. Es ist existentiell, personal, politisch, kulturell, ja wie Jesus von Nazaret zeigt, in allen Fasern zutiefst menschlich. Gott bedient sich des Menschen und seiner Fähigkeiten, um sich selbst mitzuteilen.

Das ›Gott spricht‹ ist als Gotteserfahrung von der sie aussprechenden und artikulierenden Selbsterfahrung des Menschen wohl zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Eine angemessene Hermeneutik muss daher nicht künstlich differenzieren zwischen Wort Gottes und menschlichem Sprechen, wie es z. B. sowohl eine fundamentalistische wie eine relativistische Bibelauslegung tut.

Gott schafft es, auf menschliche Weise mit uns ins Gespräch zu kommen und trotzdem oder gerade darin, seine Wahrheit auszusagen. Gott selbst ›spricht‹ und bleibt zugleich derjenige, der noch einmal von seinem Wort zu unterscheiden ist. Er benutzt Geschichte, Welt und Menschen, um sich selbst mitzuteilen, ist aber nicht über die Geschichte und das Weltliche so greifbar, dass man ihn gar manipulieren könnte. Er benutzt die Welt als sein Organ, ermächtigt sie aber nicht; er beherrscht sie, lässt sich aber nicht von ihr beherrschen.

Was ist aber angesichts dieses in der Welt erscheinenden, nicht aber in ihr aufgehenden Gottes die angemessene Reaktion des Menschen? Wozu ist er überhaupt ›ermächtigt‹?

Angesichts der notwendigen Bedeutung negativer Theologie erweist sich die metaphorische Rede als die einzige Sprachform, die inhaltlich wie formal einer Glaubenssprache unter dem Bilderverbot überhaupt angemessen ist, denn das entscheidende Kennzeichen der Glaubenssprache als metaphorische Rede ist ihre existentielle Dimension. Daher ist die Bibel »ein hochkomplexes Netzwerk geglückter Metaphern, das unendlich viel zu entdecken gibt und dadurch den Leser bzw. Hörer seinerseits zu beglückter Gottrede ermutigt und anleitet. Aus der substantiellen Metaphorik der ganzen Bibel erklärt sich ihr durchgehender und unbedingter Anredecharakter« (Müller 1994: 90).

2. Die Bibel als paradigmatische Gestaltwerdung des Glaubens

a) Zugangsweisen 1: jüdisch



»Die Bibel ist und war zu allen Zeiten ein ewig lebendiges Wort [...] Daher trug eine jede Zeit [...] in die Bibel ihre ganz eigene Auffassung hinein [...] Was jedoch in späterer Zeit auf dem Boden der Exegese geschah, das musste in früherer Zeit, als die Bibel noch nicht fest geschlossen war, durch Überarbeitung geschehen.«

Abraham Geiger, Urschrift und Übersetzung der Bibel, Breslau 1857, 72

Im Verständnis der Bibel Israels ist die innerbiblische Auslegung durch Bearbeitung als erste, grundlegende Phase besonders bedeutsam. Eine angemessene Hermeneutik versucht daher, jenen komplexen Prozessen von Textproduktion, Veränderung und Verfestigung nachzuspüren, die für die heutige Gestalt der Bibel von besonderer Relevanz sind. Das enge In- und Zueinander von Textentstehung und Auslegung bestimmt auch im weiteren Verlauf den Prozess des Verstehens. Dazu gehört zunächst die Übersetzung der Hebräischen Bibel ins Griechische (die Septuaginta [LXX]). Ähnlich wie die LXX versuchen die Targumim, »die Bibel als Text in die eigene Zeit zu verstehen, sie entsprechend zu aktualisieren und darin Antworten auf die eigenen religiösen Fragen zu finden« (Dohmen/Stemberger: 62).

War die Textinterpretation vor 70 n. Chr. noch durch eine gewisse Freiheit im Umgang mit dem Bibeltext geprägt, so schreibt die rabbinische Auslegungstradition in der Folge den hebräischen Text in einer bis ins Letzte festgelegten Form fest. Gegenpol zu einem festen Text ist die (zwar durch konkrete Regeln bestimmte, aber dennoch) offene Auslegung (von der Mischna über die Tosefta zum Talmud; vgl. Das jüdische Volk: Nr. 9). »Der Text ist [...] von Gott gegebenes Material, an dem man seinen Erfindungsreichtum im Entdecken sprachlicher Möglichkeiten erproben kann, um so Antwort auf seine Fragen zu erhalten« (Dohmen/Stemberger: 79 f.). Das Verständnis des Textes ist grundsätzlich ein mehrdimensionales, denn erst dieses ist seiner Bedeutungsfülle angemessen. »Die Tora ist zur Auslegung gegeben. Dieser rabbinische Grundsatz ist ernstzunehmen. Der Text ist nicht etwas Fertiges: der Empfänger muss ihn sich erst zu eigen machen, durch Auslegung sich aneignen« (ebd. 130). Es dominieren daher rezeptionsästhetische, d. h. an der Lesegemeinschaft orientierte hermeneutische Ansätze.

b) Zugangsweisen 2: christlich

(1) Harmonie des Anfangs?

Christliche Schriftauslegung kennt bis zur Neuzeit zwei unaufgebbare Grundprinzipien:

1. Die Schrift ist eine Einheit, wobei sich ihre Teile gegenseitig interpretieren und die Bibel Israels aus der Perspektive des Neuen Testaments zu lesen ist, freilich so dass dieses nie als eigenständiges Buch verstanden worden wäre (vgl. Das jüdische Volk: Vorwort). Konsequenz heute: Die ›Urkunde‹ des Christentums ist eine zweiteilige; und eine angemessene Auslegung hat damit zurecht zu kommen, dass der erste Teil dieser ›Urkunde‹ eine zweifache (eine jüdische und eine christliche) Nachgeschichte hat und der zweite Teil ohne den ersten nicht auskommt (bleibende *Prae-Position* der Bibel Israels verbunden mit dem Bewusstsein sowohl einer bleibenden Kontinuität wie einer ebenso unaufgebbaren Diskontinuität, die aber nicht zu einer Herabwürdigung oder Diffamierung des Judentums führen darf; vgl. ebd. Nr. 64 und 86 f.).
2. Die Schrift ist in dem Geiste auszulegen, in dem sie geschrieben wurde. Erst diese doppelte ›Inspiriertheit‹ von Entstehung und Interpretation der Schrift macht ihren Wert als Quelle und Maßstab der Glaubensreflexion aus.

Die patristische Auslegung der Schrift verbindet mit ihrer Auslegung die Erfassung des ›geistigen Schriftsinns‹ (*sensus spiritualis*), d. h. der eigentlichen Intention der göttlichen Offenbarung im Schriftwort. Um der Aktualisierung (gerade auch der christologischen Interpretation der Bibel Israels) willen entwickeln die Väter ein ganzes Methodenrepertoire, um diese Wahrheit für das Heute sichtbar und erfahrbar zu machen.

So entsteht die Idee des vierfachen Schriftsinns, die bis ins Mittelalter die entscheidende Zugangs- und Auslegungsweise darstellt, ja dort sogar erst seine eigentliche Blütezeit erfährt:



»Littera gesta docet, quid credas allegoria, moralis quid agas, quod tendas anagogia –

Der Buchstabe lehrt das Geschehene; was zu glauben ist, die Allegorie; der moralische (Sinn), was zu tun ist; wohin zu streben ist, die Anagogie.«

Dohmen/Stemberger, Hermeneutik, 162

Das Bekenntnis zur Geschichtlichkeit göttlicher Offenbarung begründet die bleibende Priorität des wörtlichen = *Literal-Sinns* vor aller anderen Auslegung. Die *typologische Auslegung* deutet demgegenüber geschicht-

lich-heilsgeschichtliche Texte als Vorbild; sei es als neutestamentliche Erfüllung des ehemals ›Verheißenen‹; sei es als paradigmatisches Abbild der Geschichte Gottes mit dem Menschen. Als *Allegorie* übersteigt die Auslegung die heilsgeschichtlichen Relationen, um die Texte als gleichnishaften Verweis auf eine höhere, geistige, göttliche Wahrheit zu deuten, während die *tropologische Auslegung* auf den ›moralischen Sinn‹ der Schrift als Handlungsanweisung vom Geschehenen zum Tun ausgerichtet ist. Die vierte und letzte Auslegungsweise eröffnet den Blick auf die Hoffnungsperspektive als Grunddimension der Schrift: ›*anagogia aedificat spem*‹ (die Anagogie begründet die Hoffnung). Letztlich dient alles der Vergegenwärtigung der ›Wahrheit‹ des lebendigen Wortes Gottes, die in der Schrift verborgen ist. Diese Voraussetzung übernimmt die frühchristliche Exegese von der zeitgenössischen Philosophie. Dabei werden Texte im Licht einer vorgegebenen, bekannten ›Wahrheit‹ gelesen und von diesem Wissen aus interpretiert (vgl. Das jüdische Volk: Nr. 20).

Das ist aber auch die entscheidende Gefährdung des mehrfachen Schriftsinns, dass man nämlich ›den Sinn‹ in ihn hineinliest. Der Gefährdung versucht man mit Regeln beizukommen: Kenntnisse der biblischen Sprachen; Beachtung von Kontext, Anlass und Aussageintention; Einheit der Bibel. Bei einer angemessenen Auslegung ist den Quellen nicht Gewalt anzutun, sondern ihre vorgegebene Gestalt ist zu respektieren und sie sind in der ihren eigenen Logik zu interpretieren. Der Literalsinn bleibt das innere Korrektiv jeder Auslegung, die dogmatisch argumentieren will.



›Jeder Sinn [der Hl. Schrift] gründet auf dem wörtlichen‹ [...] Nur »der Wortsinn kann zur Grundlage [theologischer] Argumentation genommen werden, nicht aber etwa der allegorische [...] das tut der Heiligen Schrift in keiner Weise Eintrag, weil unter dem geistigen Sinn keine einzige glaubensnotwendige Wahrheit enthalten ist, die nicht anderswo in der Hl. Schrift im Wortsinn klar und deutlich überliefert würde.«

Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I q. 1 a. 10, ad 1

Zur patristischen (wie der ihr folgenden mittelalterlichen) Schriftauslegung gehört auch die Einsicht, dass die Schrift mit und in der Kirche als ›zeitübergreifende Erkenntnisgemeinschaft‹ zu lesen ist, die ein richtiges Verständnis gewährleistet. Daher werden die Schrift als Quelle und Grund des Glaubens und die ihr angemessene Auslegung erst dort fraglich, wo ›Kirche‹ als authentische Überlieferungsgestalt dieses Glaubens kritisch hinterfragt wird.

(2) Bibelauslegung im Zeitalter der Kritik

Die doppelte geistig-geistliche Infragestellung des späten Mittelalters (Desavouierung der kirchlichen Strukturen im Abendländischen Schisma; Infragestellung der guten Schöpfungsordnung durch die Pest) trifft fast zeitgleich (ja bewirkt sie vielleicht sogar selbst) auf eine Bewegung der intensiven Rückbesinnung von Kultur und Gesellschaft auf ihre eigenen Quellen.

Die *Renaissance* und – mit ihr untrennbar verbunden – der neuzeitliche *Humanismus* erheben mit ihrem Schlachtruf ›Zurück zu den Quellen‹ auch den Anspruch auf eine geistige Erneuerung in unsicheren Zeiten. Die *Reformatoren* nehmen diese Grundströmungen auf und versuchen ihre Theologie neu zu verorten.

So antwortet *Martin Luther* († 1546) auf die existentielle Not mit einer Individualisierung und Subjektivierung des Glaubens. Vom Humanismus übernimmt er die strikte existentiell-humane Perspektive, von der Renaissance das Zurück zur Hl. Schrift als der entscheidenden ›Quelle‹ des Glaubens. »Das dreifache ›allein‹ (solus) Luthers hat zur Voraussetzung, dass die Schrift in sich klar und jedermann verständlich ist.« (Körtner: 101)

Die im Gefolge der Aufklärung einsetzende historisch-kritische Exegese beerbt und zerstört zugleich das protestantische Schriftprinzip. Das ›sapere aude‹ (›Wage selbst zu denken‹) führt in der Folge dazu, dass allgemeine Nachvollziehbarkeit und Vernünftigkeit mit dem Ziel einer ›subjektiven Evidenz‹ zu den entscheidenden Kriterien der Bibelauslegung werden. Ein sich immer weiter differenzierender methodischer Umgang (Text-, Literar-, Quellen-, Kompositions- und Redaktionskritik; Überlieferungs- und Traditionskritik) wird bedeutsam. Recht schnell bergewöhnt der ›aufgeklärte‹ Blick die Bibel als Produkt kirchlich-ideologischer Überfremdung und erkennt in ihr nicht mehr die authentische ›Glaubensquelle‹ (vgl. Söding: 493 f.). Die einsetzende historische Kritik der ›Heiligen‹ Schrift verweist auf jenen Bruch, der eben dort zum Tragen kommt, »wo die Vergangenheit nicht mehr ›bewohnt‹, d.h. nicht mehr vom kollektiven Gedächtnis lebender Gruppen in Anspruch genommen wird« (Assmann, 44).

So beginnt diese erste Phase der ›historischen Rückfrage‹ mit einem Paukenschlag: den ›Wolfenbüttler Fragmenten eines Ungenannten‹, die *Gotthold Ephraim Lessing* († 1781) in den Jahren 1774–78 veröffentlicht. Der Ungenannte ist *Hermann Samuel Reimarus* († 1768) ein Hamburger Professor für orientalische Sprachen. Ganz in der Manier des modernen, aufgeklärten Deismus nimmt er in seiner Abhandlung ›Von dem Zwecke

Jesu und seiner Jünger die biblischen Überlieferungen historisch und vor allem kritisch unter die Lupe. Die Religion Jesu ist eine ganz andere als das, was die Jünger und die späteren biblischen Autoren daraus gemacht haben. Aus dem einfachen Rabbi, der an seinen überzogenen politischen Ambitionen scheiterte, wird aus egoistischen Gründen die supranaturale Erlösgestalt, deren Wahrheitsanspruch durch einen obskuren (wohl auf dem Diebstahl des Leichnams beruhenden) Auferstehungsglauben legitimiert wird. Im nun einsetzenden *Fragmentenstreit* prallen die Argumente der Kritiker und ihrer Gegner unversöhnt aufeinander. »Wahr ist, was war« (*verum quia factum*) – so brachte *Francis Bacon* († 1626) bereits den jetzt vom Großteil der Disputanten auf beiden Seiten unhinterfragten Grundsatz des Disputs auf den Punkt. Doch allenfalls historische Gewissheiten taugen nicht dazu, dogmatisiert zu werden.

Stattdessen dominieren die intuitiven Gewissheiten. In diese Linie lässt sich wohl auch der Ansatz von *David Friedrich Strauss* († 1874) stellen, der in der »mythenbildenden Gläubigkeit« der ersten christlichen Gemeinden den Ansatzpunkt für eine Glaubensbegründung sucht. Ihre Wahrheit beruht nicht auf Historizität, sondern auf der Idee der Gottmenschheit, die hier in mythologisch-verkleideter Form erscheint. Dieser mythische Christus bedarf des historischen Jesus nicht. Das Unternehmen einer historisch-kritischen Fundierung des Glaubens durch den aufgeklärten Protestantismus endet in der von *Albert Schweitzer* († 1965) so prägnant auf den Punkt gebrachten Aporie: »Nicht nur die Epochen fanden sich in [Jesus] wieder: jeder einzelne schuf ihn nach seiner [eigenen] Persönlichkeit. Es gibt kein persönlicheres historisches Unternehmen, als ein Leben-Jesu zu schreiben« (Schweitzer: 48).



»Wer leugnet es – ich nicht – dass die Nachrichten von jenen Wundern und Weissagungen eben so zuverlässig sind, als nur immer historische Wahrheiten sein können? – aber nun: wenn sie nur eben so zuverlässig sind, warum macht man sie bei dem Gebrauche auf einmal unendlich zuverlässiger? [...] Wenn keine historische Wahrheit demonstriert werden kann: so kann auch nichts durch historische Wahrheiten demonstriert werden. Das ist: zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden. [...] aber nun mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andere Klasse von Wahrheiten herüber springen, und von mir verlangen, dass ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll [...] wenn das nicht eine *metábasis eís allò génos* ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden. [...] Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe.«

G. E. Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (1777)

Glaube ist kein hypothetischer Versuch, er erfordert absolutes Engagement. Historische Gewissheiten können daher nie und nimmer Grund für den Glauben und das von ihm geforderte Engagement sein. Zwischen beiden Gewissheiten herrscht ein nicht zu überwindender ›garteriger breiter Graben‹. Sören Kierkegaard († 1855) wird später das Bild Lessings aufgreifen und daraus ableiten: Glaube gründet sich in der Konfrontation mit der paradoxen Wahrheit, dass Gott selbst Mensch geworden ist. Glaube ist daher zu jeder Zeit und für jede Generation der Glaubenden ein Wagnis, ein ›Sprung‹ in die ungesicherte Existenz hinein.

Während die katholische Theologie im 19. und beginnenden 20. Jh. jenseits der hermeneutisch relevanten Fragestellungen die Schrift zur Lieferantin von formalen *dicta probantia* (Beweis für die systematische Lehrmeinung) und so jegliche Exegese zur ›Magd‹ der Dogmatik ›abwertet‹ (Söding: 496), machen sich zu Beginn des 20. Jh. im evangelischen Bereich die *Dialektische Theologie* und ihre Vertreter das kierkegaardsche Verständnis für eine veränderte Zugangsweise zur Bibel zu Eigen. Historische Kritik erreicht nie das, was die Bibel theologisch ausmacht: das sich selbst erschließende ›Wort Gottes‹ zu sein. Nicht der Jesus der Geschichte, sondern der Christus des Glaubens der ersten Gemeinden ist daher die entscheidende Zugangsgröße der späteren Generationen. Biblische Texte sind als das zu interpretieren, was sie sein wollen: Verkündigung (*kerygma*). Für das Kerygma der urchristlichen Gemeinden kann nicht mehr als der bloße ›Anlass‹, das schlichte ›Dass‹ des Gekommenseins Jesu vorausgesetzt und ›rekonstruiert‹ werden (Rudolf Bultmann [† 1976]; vgl. Bultmann: 47). Daher ist nicht das Seziermesser des Historikers gefragt, sondern der gläubige Nachvollzug des Theologen, nur so ist Glaube als individuell zu verantwortender ›Akt‹ des persönlichen Engagements gewährleistet.

Wenn aber neben dem Kerygma der Gemeinde nur das schlichte ›Dass‹ bleibt, woher und wie begründet sich dann das ›Was‹ unseres Glaubens? Was schützt den Glauben davor, zum fideistischen ›Hirngespinnst‹, ja Aberglaube zu werden? Mit seinem programmatischen Aufsatz ›Das Problem des historischen Jesus‹ läutet daher ein Bultmannschüler, Ernst Käsemann († 1998), 1953 die zweite Phase der Rückfrage ein. Nicht die historische Begründung des Glaubens ist das Ziel, sondern die Rekonstruktion von Sachkriterien, um die Treue der Überlieferung an ihrem historischen Ursprung zu demonstrieren. Durch das Medium der urchristlichen Botschaft erhalten wir Zugang zu Jesus. Freilich auch diese zweite Phase bleibt hinter ihren methodischen Erwartungen zurück. Die erarbeiteten Kriterien taugen nur bedingt für das, was sie leis-

ten sollen. Mitunter sind sie vorurteilsbeladen (*Antijudaismus*) oder aporetisch (*Hermeneutik des Verdachts*).

c) Ein Gott der Geschichte(n)

(1) Die Schrift als Medium der Erinnerung

Jedes individuelle Erleben artikuliert sich »immer nur mit Hilfe vorgegebener, kulturell geprägter Ausdruckformen (Lauster 39–45). Diese zur Verfügung stehenden kulturellen Deutungsangebote sind – das ist für den Zusammenhang der biblischen Schriften von großer Bedeutung – ihrerseits »Sedimente früherer Artikulationsleistungen« (Lauster 40). Religiöse Erfahrungen werden gerade dadurch verarbeitet, indem sie sich verschriftlichen. Diese Texte sind daher auch Medien des kulturellen Gedächtnisses (Assmann). Damit ist die biblische Hermeneutik auf die Wahrnehmung der Lesenden und ihren Akt der Rezeption verwiesen (*Rezeptionsästhetik*) (Körtner: 82 f.); der Vorgangs des Lesens wie die Lesegemeinschaft gewinnen an Bedeutung (Interpretation: 14 f.; 46; 82 f. u. ö.). Freilich ist dabei auch das rezeptionskritische Element nicht zu unterschätzen.

Israel tritt mit der Schriftwerdung seiner Bibel in den Strom dieser kulturellen Gedächtnisbildung ein, bricht aber zugleich dessen innere Dynamik auf. Die Gedächtnishandlung weist von sich her in den wirksamen Strom des Heilshandelns Gottes ein und qualifiziert daher die Gegenwart als von dem Geschehenen mit betroffen, verändert, beeinflusst.

Als Vergegenwärtigung wird diese Erinnerung zur »gefährlichen Erinnerung«. Sie bringt dabei eine Vielfalt von Ausdrucksgestalten hervor, die sie stets auch selbstkritisch hinterfragt. Auch dort, wo die Sprache des Mythos benutzt wird (z. B. Schöpfungserzählungen; Exodusgeschichte), bleibt der Drang zur Selbstaufklärung und Entmythologisierung dominierend. Die prophetische Literatur betreibt keine Ideologisierung oder Theologisierung von Geschichte, sondern hält durch ihren sozialetischen wie inkarnatorischen Impuls die Bindung der Heilsgeschichte an die konkrete Geschichte der Menschen fest. Die späten, weisheitlich-poetischen Texte spielen diese grundlegend existentiell-menschliche Bindung auf ihre je eigene Weise durch. Menschliche Lebenswirklichkeit auch in ihren letzten mitunter atheistisch anmutenden Herausforderungen (vom Stachel der Theodizee bei Hiob bis zum desillusionierten Agnostizismus Kohelets) und die Wirkung und Wirklichkeit Gottes sind nicht zu trennen. Bereits in der Bibel Israels stellt sich die anthropologi-

sche Frage der Moderne in unabweisbarer Direktheit und Dringlichkeit. Im Neuen Testament werden all diese Fragen und die Erfahrungen letztlich personalisiert und damit individualisiert und konkretisiert. Dabei nimmt es die Spuren auf, die die Texte der Bibel Israels theologisch bereits grundgelegt haben.

(2) Menschwerdung und Schriftwerdung

Das, was wir zentral als das Christusereignis bezeichnen, ist in seiner innersten Struktur ein metaphorisches Sprachereignis des Glaubens. Es ist ein Kommunikationsereignis sowohl auf der Ebene seines Sich-Ereignens als auch seiner Verkündigung. Dabei unterläuft die inkarnatorische Spitze der Verkündigung Jesu von vornherein die falsche Alternative Gotteswort *oder* Menschenwort. Der eigentliche Grund der Schriftwerdung ist die Überzeugung, dass Gottes Selbstzusage an die Menschen sich auch und gerade in seiner sprachschöpferischen Fähigkeit erweist. Man versteht sich selbst hier und jetzt aus dem vergangenen Geschehen heraus und versucht dies auch für die Zukunft wirksam werden zu lassen. Es ist ein neues und ganz anderes Zur-Sprache-Bringen der eigenen Welterfahrung, ja ein Zerbrechenlassen dieser Erfahrung aufgrund der alles wendenden neuen Erfahrung Gottes. Ohne diese Bindung an das leibhaftige Zeugnis derer, die die Erfahrung mit Jesus von Nazaret zu einer je eigenen theologischen Perspektive der Rede über dieses Ereignis geführt hat und die dabei das Ereignis wie die eigene Verwandlung zum Ausdruck zu bringen versuchen, ohne diese erste Spur der Inkarnation, bleibt das Inkarnationsereignis selbst sprachlos und in diesem Sinne ›fleischlos‹. Ohne diese neue Sprache der zur Freiheit des Wortes Befreiten, kämen wir Heutigen nicht mehr an das heran, was diese Bewegung der Freiheit zum Wort in Gang gesetzt hat. Der Mensch wird durch dieses Ereignis ›beim Wort‹ genommen und zu einem anderen gemacht.

Ein wahrhafter Zeuge legt so Zeugnis ab, dass durch dieses Zeugnis das Geschehen selbst wieder und wieder in Kraft gesetzt wird. Er setzt seine eigene Freiheit dazu ein, das Befreiungsgeschehen durch jenes einmalige ursprüngliche Handeln wieder neu in Geltung zu setzen und dieses Handeln hier und jetzt spürbar und wirksam werden zu lassen. Seine ›leibhaftige Vermittlung‹ wird dabei zur entscheidenden Perspektive. Je anspruchsvoller und überzeugender, manchmal auch befremdender dabei das Zeugnis des anderen war, desto mehr fordert es heraus (vgl. Verweyen 1997: 133f.).

Wollen wir die biblischen Schriften selbst als ein solches ›Zeugnis‹ verstehen, sind die Kernpunkte für einen angemessenen Zugang daher:

(1) *Ihre je eigene Individualität, ihr ›Profil‹ suchen.* Es wird gerade wichtig, warum ein Markus so ganz anders schreibt als ein Lukas und ein Johannes anders erzählt als ein Matthäus. Die eigene persönliche Perspektive ist wichtig, das, was jeder Einzelne im Unterschied zum anderen sagt. Denn jeder dieser Zeugen weiß sich zu seinem je eigenen Zeugnis berufen. Mit diesem Zeugnis setzt er alles daran, die Wahrheit ans Licht zu bringen, die ihn selbst ›getroffen‹ hat, die ihn selbst bewegt. Methodisch muss uns gerade die je eigene Gestalt, in der ein biblischer Autor das Geschehen überliefert, besonders interessieren.

(2) *Bleibende Verwiesenheit an die historisch-kritische Methode.* Freilich wird sie nicht verstanden als ›Vivisektion‹ des Evangeliums. Es gilt, methodisch abgesichert, die biblischen Schreiber ›beim Wort‹ zu nehmen (redaktionskritische Perspektive). Die Wahrheit des biblischen Zeugnisses liegt in ihm selbst begründet und bindet kritisch den Ausleger.

Dazu legen gerade die historische Methode und Kritik, samt ihrer aktuellen Weiterentwicklungen (z. B. linguistische Methoden; soziologische und sozialgeschichtliche Zugangsweisen) das unverzichtbare Fundament, gerade weil sie auf die wissenschaftliche Überprüfbarkeit und den methodischen Nachvollzug ihrer Ergebnisse setzen, um das je eigene Zeugnis des biblischen Schriftstellers als bedeutsame religiöse Erfahrung so auch zur Geltung zu bringen. Denn nur in dieser Perspektivität vermag sich das Ereignis Jesu selbst wirklich angemessen Raum zu schaffen und nicht in einem von dieser ›Schale‹ befreiten historischen ›Kern‹. Den an der *intentio auctoris* (als ›Wirkung‹ der kriteriologisch unaufgebbaren *intentio operis*) interessierten Methoden ist ein gewisser Vorrang gegenüber jenen Methoden einzuräumen, die die Lesenden und ihre Welten in den Mittelpunkt stellen (zur Differenzierung vgl. Oeming: 31–174), wobei zwischen konkreter Aussage- und offener Kommunikationsebene zwar eine innere Dialektik, aber kein Widerspruch herrscht. Textwelt des Verfassers und die Welt derer, für die der Text verfasst wurde (der impliziten wie aller späteren Lesenden), stehen nicht gegeneinander sondern zueinander. Denn der biblische Autor schreibt, um gelesen zu werden. Die biblischen Schriften sind daher wahrzunehmen als ein multiperspektivisches Sprachgeschehen einer pluralen Sprachgemeinschaft, in dem die sie bewegende Wahrheit, die religiöse Erfahrung, zur Sprache kommt (vgl. Interpretation: 74).

3. Wie ›wahr‹ ist die Schrift?

Die frühe Kirche umschreibt die Antwort auf die Frage nach Wahrheitsgehalt und Bedeutsamkeit der Schrift mit dem Verweis auf den Hl. Geist und damit ihre Inspiriertheit.

a) Zur Frage der ›Inspiration‹ der Schrift

Die Vorstellung, dass bestimmte Menschen unter göttlichem Beistand, ›Anhauch‹ (lat. *inspiratio*), bestimmte Worte sprechen, Botschaften verkünden, Schriften verfassen, ist ein allgemein verbreitetes Phänomen in verschiedensten Kulturen und Religionen. Dennoch ist das christliche Inspirationsverständnis, das auf dem jüdischen aufbaut, ein besonderes. Bereits das Schriftverständnis der Bibel Israels beruht auf der Überzeugung, dass die je neue Verkündigung und Bezeugung der Heilstaten Gottes ihre Heilswirksamkeit bis in die Gegenwart und Zukunft hinein entwickeln (vgl. Limbeck: 76–78). Die neutestamentlichen Schriftsteller benutzen dieses ›Verheißungspotential‹, um ihre ›Erfüllung‹ in Jesus von Nazaret zu verdeutlichen (vgl. ebd 79 f.). Das ist für die junge Kirche der Anlass, über die ›Geistgewirktheit‹ der Schrift nachzudenken. Man unterscheidet dabei traditionell drei Modelle: die Inspiriertheit des konkreten Wortlautes (*Verbalinspiration*); die Inspiriertheit des gemeinten Inhalts (*Realinspiration*) oder die Inspiriertheit des Verfassers (*Personalinspiration*).

Eine streng und sehr formal verstandene *Verbalinspiration*, wie sie z. B. noch in der altprotestantischen Orthodoxie des 17. und 18. Jh. vertreten wurde, geht davon aus, dass der biblische Schriftsteller nur ›materiales‹ Werkzeug ist, mit dem Gott Ideen und Worte ausgedrückt hat. Die Bibelkritik der Aufklärung hat eine solche Vorstellung der Inspiriertheit und damit absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift in das Reich der mythischen Spekulationen verwiesen. Entlastet man freilich aber die Idee der *Verbalinspiration* von einem Inspirationsautomatismus und der absoluten Gleichsetzung von Schrifttext und Wort Gottes, so kann sie die Bedeutung des realen Textes deutlich machen. Er ist ›inspiriert‹ gerade auch in der *Form*, in der er spricht. Dagegen würde die Vorstellung einer *Realinspiration* betonen, dass nicht jedes einzelne Wort als inspiriert gelten muss. Die Wahrheit selbst ist den Schriftstellern nicht einfach eingegeben, sondern die Inspiration bewahrheitet sozusagen im Nachhinein das Geschriebene, indem sie es als authentisch bestätigt. Demgegenüber versteht die *Personalinspiration* die Funktion der bib-

lischen Schriftsteller als wirkliche Gestalter des ihnen von Gott eingegebenen Gedankens. Deshalb kommt es hier gerade auf ihre Aussageintention an.

b) Die Hl. Schrift als norma normans des Glaubens

(1) Evangelisch: sola scriptura

»Die evangelische Theologie macht zwischen Schrift und Tradition herkömmlicherweise einen qualitativen Unterschied und betont die Unabhängigkeit der Autorität der Schrift von allen menschlichen Autoritäten.« (Körtner: 90f.). Freilich geschieht die Auslegung der Schrift nie voraussetzungslos, sondern sie hat auch hier ihren Ort in der (mitunter konfessionell differenzierten) Kirche (vgl. ebd. 91). Das reformatorische »sola scriptura« ist aber kein Prinzip der Abgrenzung sondern ein hermeneutisches Prinzip. Nicht die Schrift als solche, sondern eben die »claritas scriptura« ist das für Luther theologisch bedeutungsvolle und daher entscheidende Kriterium; das »primum principium« aller Theologie. »In diesem Sinne besagt das reformatorische Schriftprinzip, dass keinem kirchlichen Lehramt, sondern der Theologie selbst die Aufgabe zufällt, die Schrift daraufhin zu befragen und auszulegen, was als Glaubensartikel zu gelten hat« (ebd.). Dabei bringt das evangelische Grundverständnis der Kirche als »creatura evangelii« »dass das menschliche Bemühen um die Auslegung der Schrift in die pneumatologische Erfahrung umschla(ä?)gt, umgekehrt vom Text der Schrift ausgelegt zu werden.« (ebd. 92). Die klassische Inspirationslehre ist hier »vom Akt der Textproduktion auf den Akt des Lesens übertragen.« (ebd.).

(2) Katholisch: sola scriptura in communione traditionis

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Das Trienter Konzil wie auch das I. Vatikanum gehen von der mehr oder minder differenzierten Vorstellung einer Verbalinspiration aus (vgl. DH 1501; DH 3006). Sie wird dort problematisch, wo sie mit der Idee einer ebenso streng zu verstehenden Irrtumslosigkeit verbunden wird. Das führt zu jenem absurden Konflikt zwischen kirchlichem Lehramt und katholischen Exegeten und Theologen zu Beginn des 20. Jh. (vgl. Dekret *Lamentabili* [1907]; DH 3401–3466; und verschiedene »Antworten« der päpstlichen Bibelkommission aus dieser Zeit), den wir heute als »Modernismuskrise« bezeichnen. Erste »Entspannungssignale« sind erst zu Be-

ginn der 40er Jahre zu erkennen. Anders als noch seine Vorgänger Leo XIII. (Enzyklika *Providentissimus Deus* 1893) und Benedikt XV. (Enzyklika *Spiritus Paraclitus* 1920) betont Pius XII. in seiner Enzyklika *Divino afflante spiritu* (1943) den theologischen Wert der historisch-kritischen Exegese. Sie dient zwar zunächst der Abwehr von Angriffen von außen, hat aber auch einen eigenen positiven Wert für den Glauben, denn sie trägt zur tieferen Erkenntnis des ›echten Sinns der Heiligen Bücher‹ (vgl. DH 3826) und damit zur theologischen Wahrheitssuche bei (Pesch: 276). Mit Sorgfalt soll es der Auslegung daher um den echten Sinn des Bibeltextes gehen, sie soll erkennen und bestimmen, welches der *wörtliche* Sinn der biblischen Worte (vgl. DH 3826) ist. Denn gerade die historisch-kritische Schriftauslegung ist zu einer theologischen Erschließung des Bibeltextes fähig (vgl. DH 3828). Durch den biblischen Autor spricht Gott selbst (vgl. DH 3830). Dies zu verstehen und zu erkennen soll der Exeget befähigt werden, und darin ist er frei in seiner Arbeit, dem wissenschaftlichen Ethos seiner Arbeit verpflichtet (vgl. DH 3831).

›Die Wahrheit um unseres Heiles willen‹: Dei Verbum Art. 11 und 12



›Zur Abfassung der Heiligen Bücher aber hat Gott Menschen erwählt, die ihm durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten dazu dienen sollten, all das und nur das, was er – in ihnen und durch sie wirksam – selbst wollte, als wahre Verfasser schriftlich zu überliefern.« DV 11, DH 4215

Aus der Identität von Aussageabsicht des Verfassers und Inspiriertheit des Gesagten (vgl. DH 4216) »ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, dass sie sicher, getreu und ohne Irrtum *die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollten*« (DH 4216). Nicht ›Irrtumslosigkeit‹, sondern ›Wahrheit‹ ist das Ziel der Inspirationslehre des Konzils; dieser Inhalt macht die Schrift zur ›Heiligen‹ Schrift (vgl. Limbeck: 85).

Art. 12 (DH 4217 f.) benennt zunächst schlaglichtartig einzelne Methoden: Die Bedingungen von Kultur und Zeit, literarische Gattungen, Denk-, Sprach-, Erzählformen. Dabei ist aber auch der Status der Schrift als Ganzer ebenso zu berücksichtigen wie die Verstehens-, Auslegungs- und Glaubenstradition der Kirche selbst. Die heute verstärkte spürbare Crux ist die offen gebliebene Verhältnisbestimmung beider Aussagenkomplexe, die ihrerseits Einfluss auf Aufgabenstellung und theologischen Status der Exegese haben (vgl. Grillmeier: 553–55; Lohfink: 29). Sie gelingt letztlich dort, wo ihr Augenmerk auf die theologische Leistung und Eigenart der biblischen Schriftsteller fällt (vgl. Söding: 501 f.; 514 f.). Diese Eigenart aufzudecken und im Diskurs mit anderen Aus-

legungsformen nachdrücklich zur Sprache zu bringen, ist und bleibt die eigentlich theologische Aufgabe der Exegese (vgl. ebd. 506 f.). Die Auslegungskompetenz der Kirche ist, obgleich ihr ein letztes Urteil über eine verbindliche Schriftauslegung zusteht (Instruktion ›Über die kirchliche Berufung des Theologen‹), keine Aufgabe jenseits dieser Auslegung oder unabhängig von ihr, sondern Exegese und kirchliches Verständnis sind aufeinander verwiesen, ja der Exeget arbeitet darauf hin, dass ›das Urteil der Kirche reife‹ (DH 4219; vgl. Interpretation: 146). Das Konzil führt das bisher eher spannungsvolle Verhältnis von Schriftauslegung und Lehramt über in ein sich gegenseitig bereicherndes Miteinander.

In den Festlegungen des Konzils werden die hermeneutischen Grundprinzipien der Schriftwerdung konsequent zu Ende gedacht. Es gibt kein Gegenüber von menschlicher Verfasserschaft und Inspiriertheit durch Gott. Die ›Wahrheit‹ Gottes schafft sich durch die Schriften selbst den Durchbruch. So bedingen sich Kanon und Inspiriertheit, d. h. Maßstäblichkeit und Wahrheit der Schrift, gegenseitig. Daher muss aber eine Schriftauslegung, die zu der ›Wahrheit‹ Gottes vordringen will, sich gerade an das halten, was die biblischen Schriftsteller je eigenständig zu Wort bringen wollen. In der Vielfalt ihrer situativen Auslegung, der Zeitgebundenheit und der Adressatenbestimmtheit bürgen die biblischen Schriften für die ›Wahrheit‹ des einen ›Evangeliums‹.

4. Die Bibel und die Kirche

Die Überlieferungsgemeinschaft ›Kirche‹ wird in ihrer Sprachfähigkeit, in ihrer Freiheit zum eigenen, überliefernden und erzählenden Wort konstituiert durch das ›Wort Gottes‹ selbst, d. h. durch das Christusereignis; sie ist ›*creatura Evangelii*‹ (Geschöpf des Evangeliums). Die Krioteriologie jedes kirchlichen ›Überlieferns‹ ist dabei gebunden an die Grenzkriterien, die aus dem biblischen Bilderverbot zu eruieren sind. Jedem Repräsentationsversuch bleibt Gott nicht nur immer voraus, sondern das zuvorkommende Ereignis seiner Liebe bleibt fester Maßstab jeglicher Verkündigung. Ihm kommt Kirche allenfalls tastend und fragend nahe und sie ist Kreatur/Geschöpf, nicht aber Herrin dieses Ereignisses.

a) Hören, Verkündigen und der Dienst am Wort

Eine formale erste Vorgabe des kirchlichen Überlieferens und Verkündigens ist, dass es in der Kirche wie in jeder Sprachgemeinschaft Sprechende und Hörende gibt. Die Urkirche bezeichnet die einen als Apostel und Propheten, auf deren Botschaft sich Gemeinde quasi als Fundament gründet. Dieses ›Sich-Gründen‹ ist aber kein rein passives Geschehen, sondern Zustimmung, Verkündigen, Bekennen sind höchst aktive Kommunikationshandlungen der ersten Gemeinden.

Hinzu kommen erste praktisch-prägnante Verdichtungen des Feierns und Lobpreisens (Sakramente) und des Handelns aus dem Glauben heraus (vgl. Hünermann: 82). Ihre Strukturen bleiben dabei in der Frühzeit so vielfältig, wie das von jenem individuellen Geschehen des je eigenen Zur-Sprache-gebracht-Werdens zu erwarten ist; erst im Verlaufe der Zeit beginnt sich die vielfältige Grunddynamik an zentralen Knotenpunkten zu konkretisieren (vgl. ebd. 83 f.).

Indem sich gerade das *Amt* als eigenständige Größe herausbildet, wird dadurch ein *Mittel/Dienst* in der Kirche geschaffen, der die Gemeinschaft der Kirche auf das ihr stets vorgeordnete biblische Zeugnis und auch auf die als verbindliche Form dieses ›Wortes‹ verstandene Lehre verpflichtet. Es ist ein Element in einem Netz von anderen Elementen, die die Kirche als ›apostolische‹ Kirche ausweist. Das Zeugnis als legitime Auswirkung des als Sprachereignis verstandenen Christuserignisses bedingt den Dienst des Wortes als Dienst an diesem Zeugnis. Für ›Kirche‹ ist solch ein Dienst am Wort als ein Dienst am selbst wieder Sprache gewordenen Sprachereignis ›Kirche‹ im eigentlichen Sinne konstitutiv.

b) Kanon und Kirche

Neben der Konturierung dieses konstitutiven Dienstes am Wort finden wir zu gleicher Zeit eine zweite Bewegung, die Herausbildung eines abgegrenzten Textkorpus der anerkannten und damit verbindlich gewordenen Zeugnisse des Glaubens, des *Kanons* der Hl. Schrift. Beides spiegelt die gleiche Grundbewegung wieder: Suche nach Kontinuität und Kohärenz u. a. gegen die Häresien der *Gnosis* und die antijudaistische Schriftauswahl des *Markion* († vor 160).

(1) Am Anfang war die ›Überlieferung‹

Wollen wir das Christusgeschehen, wie es uns das Neue Testament berichtet, in einem Wort zusammenfassen, so ist dies wohl das Wort ›Hingabe‹ (*parádoxis/traditio*) (vgl. dazu und zum Folgenden Verweyen 2000: 51–56). ›Hingabe‹ (*traditio*) umschreibt zunächst die Selbstausslieferung Jesu an die Menschen, die auch in ihrer herausforderndsten Gestalt in seinem Tod sichtbar wird. In diesem letzten und extremsten Akt der Selbstausslieferung Jesu wird auch und gerade die Selbstausslieferung Gottes erkennbar. Dies kann nur dadurch geschehen, weil die Auslieferung des Sohnes durch den Vater in die äußerste, bodenlose Verlassenheit noch einmal das Dasein Gottes ›für uns‹, ›für das Heil der Welt‹ sichtbar macht. So bedeutet in paradoxer Weise dieses Geschehen der äußersten Auslieferung Jesu an die Gewalt der Menschen die Aufhebung dieser Gewalt. Menschliche Gewalt versucht in ihrer äußersten Perversion den Gerechten, eben weil er ›gerecht‹ ist und dadurch ihre ›Kreise‹ stört, durch Verrat (*traditio*) und Mord aus der Welt zu schaffen und läuft gerade dadurch ins Leere, weil sie die Macht der Hingabe, der Liebe unterschätzt hat.

Wer dies aber erkennt, versteht und nachvollzieht, der wird in die innere Bewegung dieses Geschehens hinein genommen. Er wird in Bann geschlagen, in Anspruch genommen, wird zum Zeugen dieses Geschehens (*traditio*). Hier gewinnt christlicher Glaube seine entscheidende Einsicht und seinen entscheidenden Grund, der seine ›Wahrhaftigkeit‹ begründet; und hier gewinnt jedes kirchliche ›Überliefern‹ seinen inneren Maßstab, der sie als lebendig machende Überlieferung kennzeichnet.

(2) Schriftwerdung als ›traditio‹: Die Schrift als Kanon

Auch die Hl. Schrift ist in diesem Sinn ›Tradition‹, die aber ihrerseits Anlass und Ausgangspunkt für jeden folgenden Akt der Überlieferung sein will (vgl. Fiedrowicz: 60). Wodurch gewährleistet sich nun aber die Maßstäblichkeit der Schrift gegenüber allen anderen Überlieferungsbewegungen? Hier erhält die bereits in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts durch *Karl Rahner* in Angriff genommene Neuorientierung der innerkatholischen Diskussion um die Schriftinspiration eine aktualisierte Bedeutung.

Gott selbst ist ›Urheber‹ des Kanons der Schrift, insofern er »die Urkirche als normative Größe der folgenden Zeiten [...] will und diese Kirche als Norm so objektivieren will, wie dies einer solchen Größe entspricht: durch schriftliche Zeugnisse.«

Rahner 1962: 723

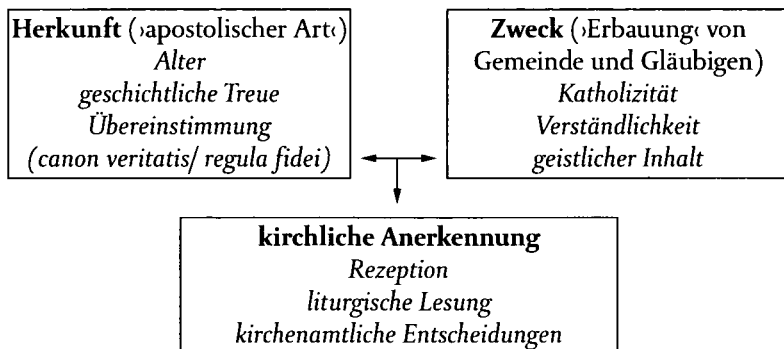
Diese funktional-kriteriologische Grunddimension der Urkirche findet ihre besondere Bedeutung dort, »wo die messende und maßgebende Kirche und nicht nur die am Maße gemessene und daran sich messende Kirche wird, [...] die Fähigkeit des sich selbst messenden Selbstbesitzes notwendig ihren *einmaligen* Kulminationspunkt« hat (Rahner 1958: 54). Die Urkirche ist »der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende« (ebd. 53) und die Schrift die ›Selbstdarstellung‹ ihres Glaubens (ebd. 56). »Damit aber hat die Schrift von vornherein – ›ursprünglich‹ – auch diejenige Funktion, die wir im allgemeinen der Urkirche gegenüber der nachfolgenden Kirche zugewiesen haben: sie selbst ist nicht bloß die zeitlich erste Phase, sondern der bleibende Ursprung und der Kanon, das Richtmaß der nachfolgenden Kirche« (ebd. 54).

Ein solcher Blick auf die Kanonbildung erhält eine rezeptionsgeschichtliche Schärfe und verdeutlicht die Relevanz der tradierenden Glaubensgemeinschaft gerade in ihrer Eigenschaft als Rezeptionsgemeinschaft, die ihre normativen und formativen Werte zur Geltung bringt (vgl. Körtner: 86–88). Kirche und Kanon sind letztlich keine trennbaren Größen, wenngleich sie nach der Bildung des Kanons in ihrer Deutung und Bedeutung wohl zu unterscheiden sind. Denn mit der Kanonbildung ist ein epochaler Einschnitt verbunden. War bisher die Überlieferungsgemeinschaft angesprochenes und damit selbst abhängiges, aber dennoch aktives ›Subjekt‹ der Überlieferung, gerät sie nun auch in die Rolle eines vom Kanon her zu beurteilenden, und in ihrem Tun auch beurteilten ›Objekts‹. Der Kanon selbst bleibt dabei die normierende Norm, die die Kirche und ihre Überlieferung normiert. Diese lebendige ›traditio‹ der Schrift ist auch Kern des reformatorischen *sola-scriptura*-Prinzips. Ihr gegenüber eine ›scriptura-in-communione-traditionis‹ etablieren zu wollen, hieße Eulen nach Athen zu tragen. Denn die hierbei gemeinte ›traditio‹ kann nichts anderes bedeuten und umfassen als den kriteriologischen Kern allen Überlieferungsgeschehens, wie er aus dem in der Schrift überlieferten Christusereignis selbst bestimmt wird.

(3) Kriterien der Kanonbildung

Während die Bibel Israels drei große Überlieferungs- und Sammlungsbewegungen kennt, die chronologisch aufeinander folgen und sich auch in der Dreiteilung des *Tanach* widerspiegeln (*Thora* – *Propheten* – *Schriften*; mit den Differenz innerhalb der Anzahl der kanonischen ›Schriften‹, die sich aus dem Unterschied zwischen hebräischer und griechischer Textfassung ergibt), gestaltet sich die Kanonbildung des Neuen Testa-

ments komplexer. Sie folgt einem primär inhaltlich fixierten Kriterienkatalog (vgl. Hünemann: 93–96). Dabei lassen sich drei Gruppen von Kriterien unterscheiden.



Viele von den hier genannten Kriterien muten uns angesichts des heutigen Kenntnisstandes vielleicht willkürlich oder zufällig an, und so manch Entscheidung pro oder contra eine bestimmte Schrift ist aus heutiger Sicht historisch fraglich (vgl. Wiederkehr: 105 f.). Kanonische Verbindlichkeit existiert eben nur a posteriori, nicht a priori (so erfolgt die konkrete Festlegung für die Katholiken im Konzil zu Florenz 1442 bzw. im Trienter Konzil 1546). Indes lassen sich einige Grundprinzipien aus dem Akt der Kanonbildung selbst ablesen:

(1) Es ist wesentlich für den Kanon, dass er nicht aus einer Schrift sondern einem Bündel von Schriften besteht.

Pluralität ist daher ein wichtiges hermeneutisches Grundprinzip des Kanons. Damit wehrt sich die kanonisierende Kirche gegen die Absolutsetzung einer einzigen bestimmten Ausdrucksgestalt und bekennt sich dazu, dass jede dieser einzelnen Ausdrucksformen eine zutreffende, aber eben auch keine ausschließliche oder gar vollständige Ausdrucksform ist.

(2) Die Kanonbildung ist als Gesamtbewegung der Suche der Kirche nach einer Bindung an ihre Anfänge zu verstehen.

Im Kanon selbst stellt sich die Kirche diese Sammlung von Heiligen Schriften als authentisches Zeugnis, als Maßstab der eigenen Verkündigung und der eigenen Gestalt gegenüber.

(3) Die Kanonbildung ist vom Vorgang her ein Konsensereignis, das aber ein diesen Konsens voraus liegendes Wahrheitskriterium benennt: Die Authentizität der Rückerinnerung an das Ursprungsereignis: Das Christusereignis.

Das Christusereignis selbst liefert das entscheidende Kriterium der Konsensbildung und fundiert, lenkt und trägt die Konsensbildung. Es ist die maßgebliche Deutungsperspektive des Kanons.

5. Schrift und Tradition

a) Von der ›Apostolischen Tradition‹ zur Überlieferungsgemeinschaft ›Kirche‹

(1) ›Auf dem Fundament der Apostel und Propheten‹

Schon die neutestamentlichen Schriftsteller benutzen das Prinzip der Überlieferung auf je eigene Art und Weise. Sie verstehen sich als Teil der lebendigen Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens selbst (vgl. Lk 1, 1–4; Apg 1, 1; Joh 20, 30; 21, 25). Andere Teile des Neuen Testaments denken über die Überlieferungsgemeinschaft selbst und ihre Organe nach, sind wiederum je eigene Versuche das Ursprungsgeschehen für eine neue Zeit und einen neuen Raum lebendig werden zu lassen (vgl. die echten Paulusbriefe; z. B. 1 Kor 15, 3) oder sie denken implizit über Art und Weise der Überlieferung, ihre Kontinuität und ihre Verbindlichkeit nach (vgl. z. B. die Apostelgeschichte; die pseudepigraphischen Paulusbriefe [Deutero-Paulinen und Pastoralbriefe] und die katholischen Briefe). In der spätneutestamentlichen und in der nachbiblischen Zeit ist der Begriff ›Überlieferung‹ im Sinne von ›*paratheke*‹ (Hinterlassenschaft des Glaubens) bereits mit der Idee verbunden, dass eine ›wahre, rechte‹ Tradition gegen eine missbrauchende, falsche Auslegung des Ursprungsereignisses zu verteidigen ist. Denn Ende des zweiten Jahrhunderts sieht sich die Kirche mit der wohl entscheidenden Herausforderung der patristischen Epoche konfrontiert: der Irrlehre der *Gnosis*. »Die Frage der Kontinuität wird für die Kirche zur Frage ihrer Identität« (Fiedrowicz: 48). Als ›apostolische Tradition‹ gilt nun »jene Überlieferung, die in dem, was die Apostel im Auftrag Christi erstmalig verkündeten, ihren Ursprung [und Maßstab!] hatte.« (ebd. 54). Damit wird das ›Apostolische‹ zum Synonym für das Ursprüngliche, das Echte und das Rechtgläubige.

(2) Die ›successio apostolica‹

In einer Zeit, in der durch zahlreiche innerkirchliche Häresien und Irrlehren das Aufrechterhalten der Norm des Evangeliums inhaltlich immer fraglicher wird, greift die junge Kirche auf die institutionelle Säule als verbindliches Zeichen der inneren Kontinuität zurück: die formale Kontinuität der Dienste und Ämter der Gemeinden, die durch die Apostel selbst gegründet sind.

Für Irenäus von Lyon († 220) ist diese Sukzession der Amtsträger äußerlich sichtbares Zeichen für die notwendige Kontinuität der Gemeinden in Lehre, Glauben, Struktur, Besitz und Auslegung der Schriften (vgl. Adv. haer. III 24, 1; 38, 1; IV 33, 8; 53, 2). Doch versteht er sie nicht in dem Sinne, dass dies alles nur durch den formalen äußerlichen Vorgang der Handauflegung garantiert wird. Denn für ihn ist ebenso wie für Tertullian († 254; vgl. praescr. 27–34, bes. 28, 3) der formale Aufweis der Zeugenkette notwendig begleitet von einem konkret-geschichtlichen Nachweis der bestehenden Lehreinheit der Bischöfe im gegenwärtigen Nebeneinander wie im historischen Nacheinander. Der Sukzessionsgedanke hat also nicht nur eine ›vertikale‹, sondern auch eine ›horizontale‹ Dimension (vgl. Fiedrowicz 71). Daher ist die wahre Verkündigung an ihren konkreten und praktischen Auswirkungen zu erkennen. Das zeigt sich in Konfliktsituationen, z. B. dem Osterfeststreit (vgl. Eusebius Hist Ecc V, 24, 10 ff.) in der Bewahrung der Einheit und des Friedens über einer einseitigen Entscheidung theologischer Differenzen (*regula veritatis et pacis*).

Es geht um das *gemeinschaftliche*, sich auch je unterschiedlich artikulieren könnende Bemühen um eine ›*traditio apostolica*‹ in der Gemeinschaft der Kirchen (*communio ecclesiarum*). Gerade das Bischofsamt hat sich dabei im Laufe der Zeit als authentisches Zeichen etabliert, das sowohl vor der lokalen Selbstzufriedenheit der einzelnen Ortskirche wie vor der Platonisierung eines Kirchen- und Traditionsverständnisses in eine rein universalkirchliche Perspektive bewahrt. Begleitet wird dieses Bemühen durch den Versuch der Gemeinden, sich die von ihnen zusammengetragenen und ›geprüften‹ Schriften als ›heilige‹ Schriften und ihre Sammlung als ›Kanon‹ gegenüber zu stellen. Freilich versteht die junge Kirche die Schrift und ihre gängige Auslegung in und durch das Leben der Kirche als das *eine* Zeugnis. Doch wie verhält sich beides konkret zueinander? Ein Blick in die Theologiegeschichte zeigt dabei unterschiedliche Schwerpunktsetzungen.

(3) Zum Verhältnis von Schrift und Tradition

Geschriebene und ungeschriebene Überlieferungen?



»Unter den Lehren und Definitionen, die die Kirche bewahrt, haben wir die einen aus der schriftlichen Unterweisung empfangen, die anderen haben wir aus der Tradition der Apostel auf dem Weg der Mysterien. Beide haben für den Glauben die gleiche Bedeutung.«

Basilius d. Gr. († 379), *De spiritu sancto* 66

Die mit dem Begriff ›Mysterien‹ umschriebene Praxis der Kirche entbehrt nicht einer objektiven Kriteriologie. Zum einen entscheiden nicht Gewohnheit und Herkunft, sondern Wahrheit und Vernunft. Zum anderen sind die Väter durchaus von der ›Suffizienz‹ (Hinlänglichkeit) der Schrift für den Aufweis der heilsnotwendigen Glaubenswahrheiten überzeugt. Diese wird insbesondere gegen philosophische Argumente und fragwürdige Quellen der Häretiker in Anschlag gebracht; gegenüber der kirchlichen Praxis erhält sie eher positiven Charakter: Sie enthält all »diejenigen Wahrheiten, die jeder Einzelne ausdrücklich glauben muss« (Fiedrowicz: 93; vgl. *Origenes*, hom in Lev. 5, 9; *Augustinus*, doct. chr. 2, 9, 14; vgl. IV.4c). Die ›Tradition der Apostel‹ im Sinne der Väter ist keine inhaltlich-materiale Vervollständigung oder Ergänzung der Schrift, sondern »die lebendige, geistgeleitete Weiterführung des in der apostolischen Verkündigung grundgelegten und von ihr normierten Gesamtverständnisses des Glaubens im Leben der Kirche« (ebd. 96).

Erst im späten Mittelalter sichtet man ›Tradition‹ kritisch und grenzt nun mündliche ›Traditionen‹ von der ›wahren Überlieferung‹, wie sie in der Hl. Schrift enthalten ist, ab. ›Traditionen‹ werden für manche Theologen gar zum Inbegriff des Abweichens von der Lehre Christi. Was man heute in der katholischen Dogmatik als Problem ›des rechten Verständnisses von Tradition‹ und des ›rechten Verhältnisses von Schrift und Tradition‹ umschreibt, ist letztlich weniger eine Frage des Inhalt, als der Legitimation (vgl. Wiederkehr: 103) und nimmt seinen Ausgangspunkt in den Auseinandersetzungen vor, in und im Gefolge der Reformation. Die Reformatoren machen die Schriftauslegung zur zentralen Aufgabe und zum unaufgebbaren Orientierungspunkt aller Theologie. »Was für den Glaube und das Heil des Menschen notwendig ist, kann dem Wortlaut der Schrift vollständig und unzweideutig entnommen werden« (Leonhardt: 109). Das Geviert von *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide* wird unter dem erkenntnisleitenden Prinzip der *claritas scripturae* zum Charakteristikum des ekklesiologischen Paradigmenwechsels.



»[...] erkennend, dass diese Wahrheit und Lehre in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen enthalten sind, [...] folgt [das Konzil] dem Beispiel der rechthabigen Väter und nimmt an und verehrt mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, da der eine Gott Urheber von beiden ist, wie auch die Überlieferungen [...] als entweder wörtlich von Christus oder vom Heiligen Geiste diktiert und in beständiger Folge in der katholischen Kirche bewahrt.«

Konzil v. Trient, Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen, 5. 4. 1546 (DH 1501)

Die Formulierungen des auf die Reformation reagierenden Trienter Konzils sind zwar offen gehalten, doch können die ›Überlieferungen‹ als materiales Element, d. h. als inhaltliches Mehr zur Schrift verstanden werden, da ihre ›modal-funktionale Zuordnung zur Schrift nicht näher bestimmt ist (vgl. Wiederkehr: 104). Gerade das bedeutungs offene ›und ... und‹ macht »den Weg frei, gegen die spätmittelalterlichen Auffassungen am altkirchlichen Verständnis festzuhalten, wonach Schrift und Tradition(en) zwei Formen der einen Paradosis bzw. des einen Evangeliums sind« (Kasper: 349). Freilich führt das Konzil mit der Formel ›*sine scriptae traditionibus*‹ (ungeschriebene Überlieferungen) eine Kategorie ein, ohne sich zu einer Kriteriologie durchzuringen, auf die es indes Luther und den anderen Reformatoren mit der Betonung des ›sola scriptura‹ gerade angekommen war. Wie in vielen anderen Bereichen werden aber in der Wirkungsgeschichte des Trienter Konzils werden seine Definitionen in den wachsenden Auseinandersetzungen zu ›Extremformeln‹, zur ›Waffe‹ gegen die Protestanten und ihr sola-scriptura-Prinzip (vgl. Pesch: 279 f.). Denn letztlich ist die Kernproblematik nicht die der Dialektik von Schrift und Tradition, sondern von Schrift und Kriteriologie des kirchlichen Lehrens.

Rückbesinnung: Das Zweite Vatikanische Konzil

In *Dei Verbum* Art. 8 (DH 4209) wird ›Tradition‹ – im Singular! – zunächst in ihrem Rückbezug auf die Hl. Schrift eingeführt. Tradition ist der Schrift als erkenntnisleitendes Element zugeordnet. ›Apostolische Überlieferung‹ – das sind zunächst einmal die inspirierten Bücher; ist die Kundgabe des ›Kanon‹ (vgl. Pesch: 284). Die strikte Bindung der Kirche an das unverrückbare Gotteswort wird verdeutlicht: »So sind auch Schrift und Tradition nicht selbst das Evangelium, sondern ›gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut‹ (*Dei Verbum* Art. 7)« (Kasper: 357). Darum legt DV 8 nachdrücklich Wert auf die Betonung der Suffi-

zienz der Schrift und die Feststellung, dass nicht die Offenbarung wächst, sondern die Tradition fortschreitet, indem die Einsicht in das Geoffenbarte zunimmt. Tradition ist darum stets tieferes Verständnis, unaufhörliche Wirksamkeit der Schrift, ist das lebendige Gespräch mit der Schrift, ist die lebendige Stimme des Evangeliums für und durch die Kirche (vgl. auch: Das jüdische Volk: Nr. 10). Zugleich betont das Konzil das personale Element der Tradition.

Bei einer derart engen Bindung, wie dies DV 8 (und später auch DV 9 und 10) vorführen, entfällt freilich das kritische Potential der Schrift (vgl. Ratzinger: 520). Denn nicht alles, »was in der Kirche existiert, muss deshalb schon auch legitime Tradition sein, bzw. nicht jede Tradition, die sich in der Kirche bildet, ist wirklich Vollzug und Gegenwärtighaltung des Christusgeheimnisses, sondern neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition« (ebd. 519). Dennoch ist deutlich, dass das II. Vatikanum trotz des formalen Mit- und Nebeneinanders von Schrift und Tradition keine *Zwei-Quellen-Theorie* vertritt. So sagt DV 9 nur von der Schrift selbst, sie sei ›Wort Gottes‹. Tradition aber ist die ›Weitergabe des Wortes Gottes‹ (DH 4212).



»Die Tradition wird [...] nur funktional beschrieben, von dem her, was sie tut: Sie vermittelt Wort Gottes, ›ist‹ es aber nicht. Kommt schon auf diese Weise der Vorrang der Schrift zum Vorschein, so zeigt er sich noch einmal bei der näheren Charakterisierung des Vorgangs der Überlieferung, deren Auftrag das ›Bewahren, Auslegen und Verbreiten‹ ist; sie ist nicht produktiv, sondern ›konservativ‹, dienend einem Vorgegebenen zugeordnet.«

Joseph Ratzinger, Kommentar zu *Dei Verbum* 525

Das für das evangelische *sola-scriptura*-Prinzip notwendige kritische Gegenüber zur Kirche und damit die richterliche Funktion der Hl. Schrift »scheint nun aber durch die Betonung des unlöslichen Ineinanders von Schrift und Überlieferung bzw. (nach Art. 10) von Schrift, Überlieferung und Lehramt noch vollständiger ausgeschaltet als bei einer mehr mechanischen Konzeption« (ebd. 524). Anstelle einer kritischen Verhältnisbestimmung steht die These einer ›prästabilierten Harmonie‹ zwischen Schrift, Tradition und Lehramt (vgl. Pesch: 286). Diese offene Problematik erweist sich trotz der in DV 21 betonten Funktion der Hl. Schrift als *norma normans non normata* und dem in DV 10 betonten Dienstcharakter des Lehramtes – ›*non supra verbum est, sed eidem ministrat ... pie audit*‹ (›Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes sondern dient ihm‹) – als die ›bedauernswerte Lücke‹ des Konzils (vgl. Ratzinger: 525).

(4) Lebendige Überlieferung

Kirche als Sprach- und Überlieferungsgemeinschaft bleibt kritisch an ihren Ursprung gebunden. Das zu Tradierende, kriteriologisch greifbar in seinem Schrift gewordenen »Maßstab«, bestimmt das, was und wie Kirche sein soll. Die Dynamik des zu Tradierenden treibt die Kirche voran. Tradition wird zu einem hermeneutischen, d.h. einem Auslegungsbegriff; ist das funktionale Prinzip der Vergegenwärtigung der Selbstmitteilung Gottes im Christusereignis durch den Hl. Geist im Leben der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche in seinem dreifachen Vollzug: Liturgie – Zeugnis – Dienst an der Welt (*leiturgia-martyria-diakonia*). Hier etabliert sich der *sensus fidelium* als eigene Instanz der vergegenwärtigenden Überlieferung und so wird Tradition aktive Eigenschaft, ja Lebensvollzug der ganzen Kirche.

In einer kommunial strukturierten Kirche stehen alle Bezeugungsinstanzen in je singulärerem Dienst an der der ganzen Glaubensgemeinschaft zukommenden Aufgabe der Vergegenwärtigung, Verkündigung und Vermittlung. Mit diesen Optionen öffnet sich die nachreformatorische Sicht der katholischen Kirche hin auf eine wirklich ökumenische Perspektive.

Die ökumenischen Gespräche des 20. Jh. haben in diesem Punkt beträchtliche Fortschritte gebracht, indem sie nicht nur Entstehen und Werden der Schrift sondern auch den Begriff der Tradition präziser zu umschreiben versuchen (Pannenberg/Schneider).

Literatur

- Assmann, Jan: Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in den frühen Hochkulturen, München ²1997.
- Bongardt, Michael: Einführung in die Theologie der Offenbarung, Darmstadt 2005.
- Bultmann, Rudolf: Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung (1941), in: *ders.*: Kerygma und Mythos I, 15–53.
- Dohmen, Christoph/Stemberger, Günther: Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments, Stuttgart 1996.
- Faber, Eva-Maria: Negative Theologie heute. Zur kritischen Aufnahme und Weiterführung einer theologischen Tradition in neuerer systematischer Theologie; ThPh 74 (1999) 481–503.
- Fiedrowicz, Michael: Die Theologie der Kirchenväter. Grundlagen frühchristlicher Glaubensreflexion, Freiburg 2007.

- Grillmeier, Alois: Kommentar zu Kap. 1 und 2 der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, LThK Erg.bd. 1, Freiburg 1966, 156–207.
- Hünemann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003.
- Die Interpretation der Bibel in der Kirche, hg. v. der Päpstlichen Bibelkommission, VAS 115, Bonn 1993.
- Instruktion *Über die kirchliche Berufung des Theologen* (1990), hg. v. der Kongregation für die Glaubenslehre, VAS 98, Bonn 1990.
- Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, hg. v. der Päpstlichen Bibelkommission, VAS 152, Bonn 2001.
- Käsemann, Ernst: Das Problem des historischen Jesus, in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen Bd. I, Göttingen 1970, 187–214.
- Kasper, Walter: Das Verhältnis von Schrift und Tradition – Eine pneumatologische Perspektive, in: Verbindliches Zeugnis Bd. I, 335–370.
- Körtner, Ulrich H. J.: Einführung in die theologische Hermeneutik, Darmstadt 2006.
- Lauster, Jörg: Religion als Lebensdeutung. Theologische Hermeneutik heute, Darmstadt 2005.
- Leonhardt, Rochus: Grundinformation Dogmatik. Ein Lehr- und Arbeitsbuch für das Studium der Theologie, Göttingen 2001.
- Limbeck, Meinrad: Die Heilige Schrift, in: HFTh 4, 68–99.
- Lohfink, Norbert: Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, TThZ 101 (1992) 20–35.
- Müller, Klaus: Homiletik. Ein Handbuch für kritische Zeiten, Regensburg 1994.
- Müller, Klaus: Monotheismus unter Generalverdacht, rht 10 (2002) 339–350.
- Nordhofen, Eckhard: Die Zukunft des Monotheismus, in: Nach Gott fragen. Über das Religiöse, Sonderheft *Mercur*. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken hrsg. v. K. H. Bohrer [u. a.], Berlin 1999, 828–846.
- Oeming, Manfred: Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998.
- Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor: Verbindliches Zeugnis, 3 Bde., Freiburg/Göttingen 1992–98.
- Pesch, Otto Hermann: Das Zweite Vatikanische Konzil, Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 2001.
- Rahner, Karl: Art. Schriftinspiration, HbthG I, München 1962, 715–725.
- Rahner, Karl: Immanente und transzendente Vollendung der Welt, in: ders.: Schriften zur Theologie Bd. VIII, Einsiedeln 1967, 593–609.
- Rahner, Karl: Über die Schriftinspiration, QD 1, Freiburg (u. a.) 1958.
- Ratzinger, Joseph: Kommentar zu Kap. 1 und 2 der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung *Dei Verbum*, LThK Erg.bd. 2, Freiburg 1966, 504–528.
- Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Von Reimarus bis Wrede, TB, Hamburg 1984.
- Söding, Thomas: Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, ThPh 80 (2005) 490–516.
- Verweyen, Hansjürgen: Botschaft eines Toten?, Regensburg 1997.

Verweyen, Hansjürgen: Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Regensburg ³2000.

Werbick, Jürgen: Absolutistischer Eingottglaube? Befreiender Polytheismus? In: *Söding, Thomas (Hg)*: Ist der Glaube Feind der Freiheit? Freiburg (u. a.) 2003, 142–175.

Werbick, Jürgen: Auf der Spur der Bilder, BiKi 54 (1999) 2–9.

Wiederkehr, Dietrich: Das Prinzip der Überlieferung, in: HFTh 4, 100–123.