Zugang zur Heiligen Schrift

Der Ort der historisch-kritischen Exegese im Leben der Kirche*

Thomas Söding, Münster

Theologen sind Bürger zweier Welten. Sie gehören zur Republik der Gelehrten, und sie gehören zur Gemeinschaft der Glaubenden. Darin sind die Risiken und Chancen ihres Berufes begründet. Die Stellung der Exegeten ist besonders exponiert. Daß Schriftauslegung, an der Universität betrieben, strengste wissenschaftliche Disziplin und nach dem Stand der Forschung historisch-kritische, d.h. geschichts- und literaturwissenschaftliche Methoden voraussetzt, duldet keinen Zweifel: Historische und philologische Urteile zu biblischen Texten müssen einer Überprüfung durch andere Wissenschaften standhalten; der Ansatz eines geschichtlichen Erklärens und Verstehens der biblischen Texte, der die historisch-kritische Exegese kennzeichnet, ist innerhalb der Theologie grundsätzlich akzeptiert.[1]

Wie aber steht es mit der Schriftauslegung im Raum der Ekklesia? Welchen Platz kann die historisch-kritische Exegese dort einnehmen? Wer weist ihn ihr zu? Und wie vermag sie ihn auszufüllen? Diese Fragen, seit je umstritten, werden gegenwärtig wieder mit Nachdruck gestellt – in der katholischen wie in der evangelischen Kirche. Eine Antwort fällt nicht leicht. Sie ist mit dem Hinweis auf die wissenschaftlichen Erfolge und auf die theologische Legitimität der historisch-kritischen Exegese noch nicht befriedigend gegeben. Zwar ist beides für ihre Beurteilung in der Ekklesia wichtig; denn das Evangelium, in dessen Dienst sie steht, tritt mit dem Anspruch einer Wahrheit auf, die einsehbar ist und sich universal vermitteln läßt. Aber der Streit um die Exegese setzt nicht bei dieser theoretischen Überlegung an, sondern bei der Praxis.

---

* Überarbeiteter und erweiterter Teil eines Referats, das ich am 4. 9. 1992 in Hannover auf der Studientagung der „Kommission der Diözese Hildesheim zur Förderung der ökumenischen Arbeit" gehalten habe. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

[1] Das schließt kritische Rückfragen selbstverständlich nicht aus; vgl. von protestantischer Seite vor allem *K. Barth,* Kirchliche Dogmatik I/2. Zürich 1948, § 19; von katholischer Seite *H.U. v. Balthasar.* Theodramatik II/2, Einsiedeln 1978, 53–135. Doch halten beide Autoren fest, daß die Theologie auf historisch-kritische Exegese angewiesen ist, auch wenn die Schriftauslegung über sie hinausführen müsse.

1. Die historisch-kritische Exegese im Widerstreit der Meinungen

Die Kontroverse dreht sich vor allem um die theologische Kompetenz und die pastorale Relevanz der historisch-kritischen Exegese. Es ist nicht so sehr ein Streit zwischen Protestanten, Anglikanern und Katholiken; für sie ist die Exegese vielmehr seit einiger Zeit die ökumenische Disziplin *par excellence*.[2] Es ist vor allem ein Streit zwischen der wissenschaftlichen Exegese, wie sie an den Universitäten etabliert ist, und zahlreichen Gruppen in den Gemeinden, die sich der Bibellesung verschreiben, gelegentlich auch den Kirchenleitungen, nicht zuletzt aber denen, die für die Predigt, den Religionsunterricht und die Katechese Verantwortung tragen. An den staatlichen Fakultäten hat die historisch-kritische Exegese ebenso wie an den Seminaren und Hochschulen katholischer und protestantischer Konfession international keine Konkurrenz. Dennoch (oder besser: gerade deshalb) steht sie im Kreuzfeuer der Kritik: Fundamentalisten werfen ihr vor, das Wort Gottes dem Kalkül menschlicher Vernunft zu unterziehen[3]; Evangelikale kreiden ihr an, die theologische Dignität der Schrift durch historische Kritik zu zersetzen[4]; Protagonisten tiefenpsychologischer Exegese klagen sie an, eine existentielle Begegnung mit der Schrift geradezu systematisch zu verhindern[5]; Praktiker tadeln sie, allzu sehr mit sich selbst beschäftigt zu sein und zu wenig für die Vermittlung ihrer Forschungen zu tun[6]; Vertreter des Lehramtes in der römisch-katholischen Kirche halten ihr vor, die eigentliche Botschaft der biblischen Texte nicht wahrzunehmen[7]; orthodoxen Theologen ist der Ansatz historisch-kritischer Schriftauslegung ohnehin weitgehend fremd geblieben[8].

---

[2] Vgl. aus katholischer Sicht *R. Brown*, Der Beitrag der historischen Bibelkritik zum ökumenischen Austausch zwischen den Kirchen, in: J. Ratzinger (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117). Freiburg u.a. 1989, 81–97; aus evangelischer *F. Hahn*, Der Beitrag der katholischen Exegese zur neutestamentlichen Forschung. Ein Überblick über die letzten dreißig Jahre (1973/74), in: ders., Exegetische Beiträge zum ökumenischen Gespräch. Gesammelte Aufsätze I. Göttingen 1986, 336–351; demgegenüber allerdings auch *S. Schulz*, Die römisch-katholische Exegese zwischen historisch-kritischer Methode und lehramtlichem Machtanspruch, in: EvTh 22 (1962) 141–156.

[3] Vgl. *J. Barr*, Fundamentalismus (engl. 1977). München 1981.

[4] Vgl. *G. Maier*, Das Ende der historisch-kritischen Methode. Wuppertal [4]1978 ([1]1974).

[5] Vgl. *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. I: Die Wahrheit der Formen. Olten – Freiburg [4]1987 ([1]1984); Bd. II: Die Wahrheit der Werke und der Worte. Olten – Freiburg [3]1987 ([1]1985).

[6] Vgl. *W. Wink*, Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode. Stuttgart u. a. 1976, 7–17.

[7] Vgl. *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Wert der Exegese heute, in: ders. (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (s. Anm. 2) 15–44.

[8] Zum Anwalt macht sich *H.-J. Schulz*, „Historisch-kritische Evangelieninterpretation" und „formgeschichtliche" Überlieferungskritik: Ökumenische Chance oder Rückfall in die

Wenn sich die historisch-kritische Exegese nicht auf die Parole „Viel Feind – viel Ehr" zurückziehen will, ist sie genötigt, sich mit diesen Einwänden selbstkritisch auseinanderzusetzen. Zwar wird sie einem sektiererischen Fundamentalismus um der Schrift und um der Ekklesia willen nicht das geringste nachgeben dürfen.[9] Aber gravierend ist der wiederholte Vorwurf, die historisch-kritische Exegese tue sich schwer, zur Botschaft der ihr anvertrauten biblischen Texte vorzudringen und sie für die Gegenwart zu erschließen. Gerade dies wäre aber die zwingende Voraussetzung für ihre Relevanz in der Ekklesia. Deshalb ist die Exegese gefordert, über ihr Erkenntnisinteresse, über ihre Arbeitsweisen und über ihre Forschungsergebnisse Rechenschaft abzulegen.[10] Entscheidend ist die Frage nach dem ekklesialen „Sitz im Leben" historisch-kritischer Exegese. Er läßt sich nur im Gegenüber zu anderen Formen der Schriftauslegung und Bibellektüre bestimmen, die in der Kirche und in den Gemeinden gepflegt werden. Weshalb wird in der Gemeinschaft der Glaubenden die Heilige Schrift wieder und wieder gelesen? Weshalb wird sie, aus den verschiedensten Anlässen und auf den verschiedensten Wegen, immer neu nach ihrem Sinn befragt?

2. Die Frage in der Ekklesia nach dem Sinn der Heiligen Schrift

Die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments ist für die Kirche aller Zeiten, aller Nationen und aller Konfessionen der Kanon, die Richtschnur ihres gesamten Lebens, ihrer Verkündigung, ihres Glaubenszeugnisses, ihrer Liturgie, ihres Betens, ihrer Diakonie. Wer realistisch bleibt, weiß, daß es um die konkrete Praxis häufig anders bestellt ist. Dennoch: Die Orientierung an der Heiligen Schrift gehört zur theologischen Identität der Ekklesia, sofern sie sich als apostolische Kirche begreift. Die Entscheidung für den Kanon der biblischen Schriften ist das Ur-Dogma, das nicht nur alle späteren Lehrentscheidungen vorprägt, sondern auch das stärkste Bindeglied zwischen den christlichen Kirchen

---

Zeit der Aufklärung, in: MThZ 42 (1991) 15–43.323–349. Vgl. allerdings die differenzierte Darstellung von *E. Oikonomos*, Bibel und Bibelwissenschaft in der orthodoxen Kirche (SBS 81). Stuttgart 1976.

[9] Vgl. auch die Warnung von *Johannes Paul II.* in seiner Ansprache vom 7. 4. 1986 an das Exekutivkomitee der katholischen Weltbibelkonföderation (WCFBA); Text bei *P.-G. Müller*, Einführung in Praktische Bibelarbeit (SKK.NT 20), Stuttgart 1990, 201 ff: 203.

[10] Die wichtigsten Beiträge stammen von Dogmatikern; vgl. *K. Lehmann*, Der hermeneutische Horizont der historisch-kritischen Exegese, in: J. Schreiner (Hg.), Einführung in die Methoden der biblischen Exegese, Würzburg 1971, 40–80; *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie (stw 676). Frankfurt/M. 1987 (1973), 374–380.

bildet.[11] Gewiß: Der theoretische und praktische Stellenwert der Schrift und der Schriftauslegung ist bei Orthodoxen, Protestanten und Katholiken unterschiedlich. Insbesondere sind bis heute die wechselseitigen Zuordnungen von Schrift und Liturgie, von Schrift und Tradition umstritten. Aber darin besteht doch prinzipielle Übereinstimmung: daß die Kirche aller Zeiten bleibend an ihre eigenen Anfänge zurückverwiesen ist, die in der Geschichte Israels, der Geschichte Jesu und der Geschichte der Urgemeinde liegen.

Der Blick zurück erklärt sich nicht nur aus historischer Neugier; er erklärt sich auch nicht nur aus der Einsicht, daß allein der die Gegenwart bestehen und die Zukunft gewinnen kann, der um seine Vergangenheit weiß. Daß die Erinnerung an die Anfänge zum *Wesen* der Kirche gehört[12], erklärt sich vielmehr aus der Überzeugung des Glaubens, daß diese Ursprungszeit durch eine einzigartige Intensität des Heilshandelns Gottes und der Erfahrung seiner Gnade ausgezeichnet ist. *Deshalb* ist sie normativ (wie immer man ihre Normativität bestimmt). Die qualifizierten Dokumente, in theologischer Sprache: die inspirierten Zeugnisse dieser Anfangszeit sind aber für die christliche Glaubensgemeinschaft die Bücher des Alten und Neuen Testaments. Deshalb läßt sich die Frage nach der Gestalt des Ursprungs nicht beantworten, ohne daß nach dem Sinn der Heiligen Schrift gesucht wird. Und umgekehrt: Die Frage nach dem Sinn der Schrift läßt sich nicht beantworten, ohne daß zugleich nach der Gestalt ursprünglichen Glaubens in biblischer Zeit gefragt wird. Die Frage nach dem Sinn der Heiligen Schrift ist notwendig, wenn die Ekklesia nach der Gestalt ihres Ursprungs sucht. Diese Suche aber muß sie um ihrer eigenen Identität und Verantwortung willen mit allem Nachdruck betreiben. *Hieronymus* sagt: *„Ignoratio enim scripturum ignoratio Christi est"*.[13] Frei übersetzt: „Wer die Schriften nicht kennt, kennt Christus nicht." Positiv formuliert: Wer Jesus Christus kennenlernen will, wer in Erfahrung zu bringen sucht, was er gelehrt hat, wie er gelebt hat, wie er gestorben ist, was er seinen Jüngern bedeutet hat, wer verstehen will, welche Katastrophe sein Kreuzestod gewesen ist und welch unausdenklichen Neuanfang seine Auferweckung von den Toten begründet, muß in die Schrift schauen und lernen, sie zu lesen. Nicht anders beim Volk Israel und bei der Urgemeinde: Die Schrift des Alten und Neuen Testa-

---

[11] Vgl. *K. Lehmann*, Die Bildung des Kanons als dogmatisches Ur-Paradigma. Zur Verhältnisbestimmung von Schrift, Überlieferung und Amt, in: Freiburger Universitätsblätter 108 (1990) 53–63.

[12] Vgl. *H. Schürmann*, Anamnese als kirchlicher Basisvorgang, in: J. Schreiner – K. Wittstadt (Hg.), Communio Sanctorum. FS P.-W. Scheele. Würzburg 1988, 97–102.

[13] Comm in Esaiam. Prol. (PL 24,17). Vgl. DV 25 (DH 4232).

ments ist nicht nur (nahezu) die einzige historische, sie ist auch die einzige theologische Quelle für die Ursprungszeit des Christentums. Das Interesse, den Sinn der Bibel in Erfahrung zu bringen, ist immer dort besonders ausgeprägt gewesen, wo man einerseits um das *ecclesia semper reformanda* und andererseits um die Notwendigkeit der Kontinuität mit dem Ursprung gewußt hat. Das jüngste Beispiel liefert die Bibelbewegung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils.

Doch mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Schriftlesung beginnen erst die Probleme der Auslegung: Wie ist es möglich, die Heilige Schrift so zu lesen, daß die Ursprungsgestalt christlichen Glaubenslebens wenigstens in einigen Umrissen erahnt werden kann? Wie ist es möglich, die Heilige Schrift so zu lesen, daß die gegenwärtige Generation Hilfe erfährt, überzeugt und überzeugend das Evangelium zu leben? Und wie ist es möglich, die Heilige Schrift so zu lesen, daß ihr eigener theologischer Anspruch zur Geltung kommt?

Um eben diese Fragen geht es beim Streit über die rechte Auslegung der Heiligen Schrift, der gegenwärtig neu entbrannt ist.

3. Die Vielzahl der Wege zur Heiligen Schrift

a) Typen der Schriftauslegung

Die Kirchen aller Konfessionen kennen seit je eine Vielfalt von Formen, die Schrift zu lesen und zu deuten. Diese Formen lassen sich durch die Jahrhunderte hindurch auf zwei Grundtypen zurückführen. Ihnen entsprechen unterschiedliche Situationen, Fragen und Interessen des Glaubenslebens. Die Bibel wird *entweder* gelesen und interpretiert, um ihre Bedeutung für die Gegenwart eines Glaubenden und einer Gemeinde zu erschließen, *oder* die Bibel wird gelesen und interpretiert, um sie selbst besser zu verstehen, in ihrem ureigenen Sinn.[14] Daß beides auf das engste verbunden sein muß, um fruchtbar zu werden, ist klar. Dennoch sind die Akzente anders gesetzt. Das eine Mal wird von den Leserinnen und Lesern, das andere Mal von der Schrift her gedacht. Das eine Mal steht die Bibellektüre im Dienste der Applikation, das andere Mal im Dienste des Schriftverstehens. Das eine Mal wird gefragt: „Was sagt der Text mir und uns?", das andere Mal: „Was sagt der Text ursprünglich selbst?".

Beide Grundtypen falten sich jeweils in zahlreiche verschiedene Formen aus. Die klassische Form der Applikation ist die Homilie. Aber auch eine Fülle von neuen Wegen der Schriftauslegung zielt eher auf die Aktualisie-

---

[14] Vgl. *J. Kremer,* Die Bibel – Gottes Wort an alle. Kleine Anleitung zum Lesen der Heiligen Schrift. Leipzig 1988.

rung des Bibelwortes: etwa das in Südafrika entwickelte „Bibel teilen", das in sieben Schritten die Lebenssituation einer Gruppe ins Licht eines Schriftwortes stellen will, um Impulse für deren Spiritualität und Praxis zu gewinnen[15], oder die in Lateinamerika konzipierte kontextuelle Exegese, die helfen soll, mit der Bibel das (politische) Leben der Bevölkerung zu interpretieren, um so der Befreiung der Armen zu dienen[16], oder auch die in der Focolare-Bewegung heimische Schriftlesung, die das Leben der einzelnen und der Gruppe im Licht einzelner Bibelworte betrachten will, um eine Haltung charismatischer Dankbarkeit, gehorsamer Kirchentreue und marianischer Frömmigkeit einzuüben[17]. Vermutlich wird auch eine tiefenpsychologische Schriftauslegung, wenn sie ihrer Grenzen inne geworden ist und ihre therapeutischen Kräfte voll entfalten will, hier ihren Platz finden, wo auf die Stärkung des Glaubens und die Heilung des Lebens durch die Begegnung mit dem Wort der Heiligen Schrift gehofft wird.

Die Frage nach dem ursprünglichen Sinn eines Bibeltextes ist seit je die wesentliche Aufgabe der Exegese, unabhängig davon, mit welchen Methoden sie getrieben worden ist und getrieben werden wird. Nicht nur die historische Bibelkritik, auch dogmatische und fundamentaltheologische Auseinandersetzungen mit der Schrift rekurrieren auf die ursprüngliche Bedeutung der alt- und neutestamentlichen Texte. Doch ist die Frage nach dem, was die Bibel selbst sagt, keineswegs auf die wissenschaftliche Schriftauslegung beschränkt. Seit alters ist es das Ziel der *lectio divina*, im Lesen der Schrift das Wort Gottes zu hören, das durch die Texte der Bibel zur Sprache kommt.[18]

b) Die Notwendigkeit der Vielfalt

Die Pluralität der Zugänge zur Bibel ist notwendig, sie ist auch theologisch legitim. Sowohl die beiden Grundtypen als auch eine große Vielfalt von Leseweisen ist *einerseits* in der Heiligen Schrift selbst, *andererseits* im Vorgang ihrer Rezeption begründet.

Einerseits: Die Texte der Bibel implizieren nicht nur die Suche nach ihrem ursprünglichen, sondern auch die Frage nach ihrem aktuellen Sinn. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments sind aus bestimmten Intentionen ihrer Verfasser entstanden; als *schriftliche* Zeugnisse dokumentieren sie diesen ursprünglichen Sinn über die Entstehungssituation hin-

---

[15] Vgl. *O. Hirmer u. a.*, Sie werden auf meine Stimme hören. 5 Hefte, Stuttgart 1991.

[16] Vgl. *C. Mesters*, Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns, 2 Bde., München 1983, bes. I 11–26.

[17] Vgl. *Ch. Lubich*, Leben aus dem Wort. München 1975.

[18] Vgl. *E. Bianchi*, Dich finden in deinem Wort. Die geistliche Schriftlesung (ital. [10]1987). Freiburg u. a. 1988.

aus. Allein durch ihre Existenz stellen sie deshalb jedem Leser die Frage nach ihrer genuinen Bedeutung. Gleichzeitig sind die Texte der Heiligen Schrift aber entstanden, um das Leben, das Denken, das Verhalten, die Sichtweisen, die Frömmigkeit ihrer ursprünglichen Adressaten zu verändern; der kanonische Prozeß ist im ganzen von der Überzeugung geleitet, daß die alten Schriften ihre Relevanz nicht verloren haben, sondern sie in neuen Situationen je neu offenbaren. Deshalb entspricht es der Perspektive der alt- und neutestamentlichen Texte, auch heute nach der gegenwärtigen Bedeutung der Schrift für das Leben des einzelnen, der Gemeinde und der Gesellschaft zu fragen. Freilich führt diese Frage immer neu zu der anderen zurück, was die Texte ursprünglich selbst mitzuteilen hatten – wie umgekehrt die Auseinandersetzung mit dem ureigenen Sinn eines Bibeltextes immer auch vor das Problem seiner geschichtlichen und seiner aktuellen Relevanz stellt.

Doch ist nicht nur die Doppeltheit des Frageansatzes, sondern zugleich eine Vielfalt der Methoden, Wege, Perspektiven und Interessen des Bibellesens in der Schrift selbst angelegt. Wenn ihr theologischer Gehalt tatsächlich so groß und ihre spirituelle Dichte tatsächlich so hoch ist, wie es die Kanonisierung voraussetzt, kann es gar nicht möglich sein, ihren Sinn nur mit *einer* Methode, nur unter *einem* Blickwinkel, nur von *einem* Standpunkt aus zu erfassen. Zahlreiche Wege können zu einer wirklichen Begegnung mit der Schrift führen – und sie dennoch nur jeweils an einer bestimmten Seite berühren. Aber nicht nur das: Die Bibel impliziert ihrerseits durch die Vielzahl ihrer Gattungen eine Vielzahl von Lektüreformen. Psalmen wollen gebetet, Gleichnisse erzählt, Lieder gesungen, Weisheitsworte reflektiert, Gebote beherzigt werden. Nicht wenige Bücher des Alten und Neuen Testaments, Kohelet und Hiob, auch die Paulusbriefe, das Johannesevangelium und der Hebräerbrief, führen unmittelbar die Auseinandersetzung mit der Philosophie und Religiosität ihrer Zeit; schon deshalb fordern sie zum Nachdenken und zum Weiterdenken ihrer Positionen auf. Mehr noch: Von ihrer Thematik, ihrer Anlage und ihrer intendierten Wirkung her drängen die biblischen Texte aus sich selbst heraus zu einer umfassenden Auseinandersetzung mit ihnen. Die Psalmen sprechen nicht nur die Religiosität, sondern auch die Rationalität der Bibelleser an, Gleichnisse nicht nur ihre Phantasie, sondern auch ihr Handeln, Gebote nicht nur ihren Willen, sondern auch ihr Verstehen, Argumentationen nicht nur ihren Intellekt, sondern auch ihre Spiritualität. Dies alles muß sich in den Formen der Schriftlesung und der Schriftauslegung widerspiegeln. Spätestens der Prozeß der Kanonisierung evoziert sowohl die theologisch-wissenschaftliche als auch die liturgische und homiletische als auch die mystische Rezeption der Schrift.

Andererseits: Die Pluralität der Formen und Methoden ist nicht nur im Reichtum der Schrift selbst, sie ist auch in der Notwendigkeit ihrer immer neuen Rezeption begründet. Es sind ja nicht nur Menschen mit ganz unterschiedlichen Neigungen, Erfahrungen, Temperamenten und Charismen, Menschen ganz unterschiedlicher Zeiten und Kulturen, Menschen in ganz unterschiedlichen Gemeinden und Gruppen, die einen persönlichen Zugang zur Schrift gewinnen wollen. Es gibt auch eine Vielzahl von Situationen, in denen die Bibel gelesen und gedeutet wird. Es macht aber einen erheblichen Unterschied, ob die Heilige Schrift in der Kirche oder im Hörsaal, im Klassenzimmer oder im Jugendzentrum, zu Hause beim persönlichen Gebet oder im Gemeindesaal beim Schriftgespräch gelesen wird. Der Text der Bibel ist immer derselbe; aber ihr „Sitz im Leben" ist ein anderer: Die Fragen, die an sie gestellt werden, die Rolle, die sie spielt, die Impulse, die sie gibt, das Interesse, das sie weckt, die Erwartungen, die sie auslöst, die Ansprüche, die sie stellt, sind verschieden. Deshalb sind auch die Wege, auf denen es zur Begegnung mit der Heiligen Schrift kommen kann, verschieden: homiletische Applikation, wissenschaftliche Analyse, didaktische Korrelation, Bibel teilen, kontextuelle Exegese, geistliche Schriftlesung.[19]

c) Kriterien der Legitimität

Pluralität heißt freilich nicht Beliebigkeit. Jede Form der Schriftauslegung muß sich vielmehr an einem doppelten Maßstab messen lassen. Sie muß *zum einen* der Heiligen Schrift selbst gerecht werden, ihrem theologischen Anspruch, aber auch ihrem literarischen Charakter und ihrer geschichtlichen Bedeutung. Und sie muß *zum anderen* im Dienst an dem stehen, was mit Paulus (1 Kor 8,14) die „Auferbauung" des einzelnen und der Gemeinde genannt werden kann. Beides ist, von innen heraus verbunden, gleichermaßen wichtig.

(1) Das erste Kriterium: Wahrnehmung der Bibel als Heilige Schrift und als literarisches Werk

Wie bei jedem literarischen Werk, so gilt *a fortiori* bei der Bibel, daß einem Text (und seinem Autor) nur dann Gerechtigkeit widerfährt, wenn er durch seine Leser nicht überwältigt wird, sondern die Möglichkeit erhält, durch alle Vorbehalte, Einwendungen und Bewunderungen der Leser hindurch als er selbst zu Gehör zu kommen. Das bedeutet im Fall der

[19] Vgl. *J. Kremer,* Die Bibel – ein Buch für alle. Berechtigung und Grenzen „einfacher" Schriftlesung. Stuttgart 1986.

Schriftlesung keineswegs, daß nur geschichtliches Verstehen und geistliches Meditieren legitim seien. Wenn die Bibel ein Buch des Lebens ist, läßt sie sich auch in Anspruch nehmen, heutiges Leben zu spiegeln, zu kritisieren und zu bestärken. Nur muß sie dann wirklich die Instanz sein, an der die Wirklichkeit gemessen wird. Wo die Bibel hingegen zum Vehikel persönlicher Interessen und zur Illustratorin vorgefaßter Meinungen gemacht wird, wo sie nicht mehr die Chance erhält, liebgewordene Gewohnheiten und festgefügte Meinungen in Frage zu stellen, ist eine große Chance vertan.[20] Wo es jedoch gelingt, der Sicht der biblischen Texte auf Gott und die Menschen, auf die Welt und auf die Geschichte wenigstens in einigen Ansätzen zu folgen, kann sie sowohl den geschichtlichen als auch den gegenwärtigen und künftigen Glaubenssinn der Christen fördern – und weit über die Grenzen der Kirche hinaus die Sensibilität für die Wirklichkeit Gottes und das Recht des Nächsten vergrößern.

Die genaue Wahrnehmung des Alten und Neuen Testaments hängt vor allem von zwei Voraussetzungen ab. Jede Form der Bibellektüre muß sich *erstens* darauf einstellen, daß sie es mit der Heiligen Schrift zu tun bekommt, und muß sich *zweitens* darauf einstellen, daß sie ein höchst differenziertes, vielschichtiges, facettenreiches literarisches Gebilde vor sich hat.

Der erste Punkt: Für die Ekklesia sind die Bücher des Alten und Neuen Testaments die „Heilige Schrift". Diese Etikettierung hat lange Zeit hindurch die persönliche Begegnung der Glaubenden mit der Bibel eher behindert als gefördert. Das lag vor allem an einem Inspirationsverständnis, das aus heutiger Sicht problematisch erscheint, weil es von einem enggeführten Inerranz-Konzept bestimmt war; es lag in der katholischen Kirche aber auch an einer Bestimmung des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition, die aus heutiger Sicht gleichfalls problematisch erscheint, weil sie nicht den Primat der Schrift, sondern eher einen Primat der ekklesialen Tradition zur Geltung gebracht hat – anders als das Offenbarungsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils.[21] Gleichwohl ist die Identifizierung der Bibel als Heilige Schrift für die Kirche und die gesamte Theo-

---

[20] Selbst die Suche von *dicta probantia* für den moraltheologischen und dogmatischen „Schriftbeweis" stellt sich von daher – unabhängig vom guten Willen derer, die ihn zu führen beabsichtigen – als problematisch dar: jedenfalls dann, wenn die Schrifttexte nur als nachträgliche Bestätigung von Thesen dienen, die auf ganz anderen Wegen entwickelt worden sind.

[21] Zu den Kontroversen im Vorfeld und dem Durchbruch auf dem Konzil vgl. den Kommentar zu *Dei Verbum 8* von *J. Ratzinger*, in: LThK.E 13 (1967) 498–528.571–581: 518–528.

logie fundamental. Sie ist auch für die historisch-kritische Exegese unverzichtbar.[22]

Was aber heißt: Heiligkeit der Schrift? Vielleicht läßt sich der Begriff in aller Kürze und ohne die nötigen Differenzierungen so erläutern: Das Alte und Neue Testament gilt der Kirche als Heilige Schrift, weil sich in ihr die Ursprungszeit des Christentums darstellt, die in der Geschichte Israels und der Urgemeinde, vor allem aber in der Geschichte Jesu Christi durch eine singuläre Intensität des Gnadenhandelns Gottes ausgezeichnet wird; und das Alte und Neue Testament gilt der Kirche als Heilige Schrift, weil die biblischen Verfasser gleichfalls vom Geist Gottes befähigt worden sind, die Gestalt dieses Ursprungs durch alle Brechungen hindurch im ganzen authentisch so widerzuspiegeln, daß ihre Aussagen *„sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (Dei Verbum 11).* Das aber bedeutet: Wer immer sich auf welchem Wege auch immer der Bibel nähert, begegnet den Zeugnissen ursprünglichen Glaubens, die für die Ekklesia normativ sind. Das muß den Umgang mit den biblischen Texten beeinflussen, wenn er für die Glaubensgemeinschaft fruchtbar werden soll. Die Konsequenz besteht weder im Verzicht auf ein kritisches Befragen der Texte noch in der Verdächtigung von Zweifeln an biblischen Aussagen, wohl aber in der Bereitschaft, in einem radikalen Sinn zum „Hörer des Wortes" *(K. Rahner)* zu werden und den eigenen Glauben von dem in Frage stellen und neu wieder aufbauen zu lassen, was die Schrift als ihr Wort zu erkennen gibt. Diese Konsequenz ist um so weniger abzuweisen, als jeder, der die Bibel zur Hand nimmt, sofern er nur genau genug liest, unweigerlich, wo er auch hinschaut, recht schnell vor die grundlegenden Fragen nach der Wirklichkeit Gottes und dem Wesen des Menschen, nach dem Gang der Geschichte und der Begründung der Hoffnung gestellt wird. In Kontakt mit der Bibel wird nur der kommen, der diesen Fragen nicht ausweicht.

Der zweite Punkt: An der Bibel scheitert nicht nur ein Umgang, der sie nicht als Heilige Schrift wahrnimmt, sondern ebenso ein Umgang, der ihrer literarischen Gestalt nicht gerecht wird. Ebenso groß wie die Gefahr, am zentralen Thema des Alten und Neuen Testaments, dem lebendigen Gott, vorbeizureden, ist die Gefahr, die Sprache der biblischen Texte nicht zu verstehen.[23] Die Formen und Gattungen, in denen die Bibel re-

---

[22] Vgl. *Ch. Dohmen – M. Oeming,* Biblischer Kanon – warum und wozu? Eine Kanontheologie (QD 137). Freiburg u.a. 1992.

[23] Zu den Gefahren, die gerade an diesem Punkt den einfachen, methodisch nicht reflektierten Leseweisen der Bibel drohen, und zu den Chancen, die sich ihnen eröffnen, wenn

det, die Motive und Traditionen, mit denen sie sich auseinandersetzt, gehören keineswegs zu den Akzidenzien, sie gehören zur Substanz der Heiligen Schrift. Die Bibel ist gewiß ein einziges Buch; mit vollem Recht wird sie „das Buch der Bücher" genannt. Aber zugleich ist sie, wie das griechische Grundwort τὰ βιβλία durch den Plural anzeigt, eine Bücher*sammlung*, eine ganze Bücherei, eine regelrechte Bibliothek, die durch Jahrhunderte hindurch langsam gewachsen ist und mancherlei verschiedene Werke umfaßt.[24]

Die Einsicht in die literarische Form der Bibel und die Vielfalt ihrer Texte hat sich gegen zähe Widerstände und auf weiten Umwegen auch in der katholischen Kirche durchgesetzt. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den entscheidenden Punkt dann aber mit eindrucksvoller Klarheit formuliert, einschließlich der Konsequenzen für die Exegese: *„Will man richtig verstehen, was der heilige Verfasser in seiner Schrift aussagen wollte, so muß man ... 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" (Dei Verbum 12).* An dieser Position müßte jede fundamentalistische Offensive scheitern. Daß der Schöpfungsbericht der Genesis keine naturwissenschaftliche Erklärung der Weltentstehung liefern will, hat sich in unseren Breitengraden herumgesprochen. Mit den sogenannten Naturwundern der Evangelien tut man sich mancherorts schwerer. Die Fesseln historisierender Auslegung sind offenbar nur schwer abzustreifen. Vielleicht hilft ein Blick zu den Kirchenvätern: Wenn sie den Seewandel und die Brotvermehrung, die Sturmstillung und das Weinwunder zu Kana allegorisch interpretiert haben – wer will dann historisch-kritischen Exegeten einen Vorwurf machen, daß sie die Texte nicht naturalistisch, sondern symbolisch auslegen und die Frage der Geschichtlichkeit nicht historisch, sondern hermeneutisch beantworten wollen? Der Rekurs auf die Heiligkeit der Schrift, der in der Ekklesia und in jeder christlichen Theologie, auch in jeder theologischen Schriftauslegung essentiell ist, hindert nicht, sondern fordert geradezu die Berücksichtigung ihrer geschichtlichen Entstehung und ihrer geschichtlichen Sprache. Wer dies mißachtet, wird an der Heiligen Schrift vorbeireden, so viele Worte er auch immer über ihre theologische Bedeutung verliert.

---

sie auf die literarische Gestalt der Bibel achten, vgl. *J. Kremer*, Kein Wort Gottes ohne Menschenwort. Überlegungen zum „Jahr mit der Bibel" 1992, in: StdZ 210 (1992) 75–90.

[24] Vgl. *N. Lohfink*, Bücherei und Buch zugleich. Die Einheit der Bibel und die neueren deutschen Übersetzungen (1983), in: ders., Das Jüdische am Christentum. Die verlorene Dimension. Freiburg u. a. 1987, 217–234.

Beide Punkte sind in theologischer Hinsicht eng miteinander verbunden: Die Bibel ist die Heilige Schrift als bunte Sammlung höchst unterschiedlicher Texte aus ganz verschiedenen Zeiten; und als literarisches Werk ist sie die Heilige Schrift.[25] *Augustinus* hat die Formel gefunden, auf die sich noch die Väter des jüngsten Konzils *(Dei Verbum 12)* einigen können: *„Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, indem er so redet, uns sucht.“*[26] Weil Gott sich selbst mitteilt, um den Menschen Anteil an seinem Heil zu gewähren und sie auf diese Weise zu retten – aus eben diesem Grund, dem Grund unserer Hoffnung, besteht zwischen der Offenbarung Gottes und dem Zeugnis von Menschen, die er in seinen Dienst stellt, ein essentieller Zusammenhang. Dann aber muß zwischen dem Wort Gottes und dem Text der Heiligen Schrift einerseits ebenso klar unterschieden werden wie beides andererseits nicht voneinander getrennt werden darf. *Hans Urs von Balthasar* sagt zu Recht: Die Heilige Schrift ist „das Wort Gottes, welches das Wort Gottes bezeugt“.[27] Schriftlesung kann in der Ekklesia nur dann zum Evangelium Gottes und zur Wirklichkeit des Lebens führen, wenn dieser differenzierte Zusammenhang prinzipiell vor Augen steht.

(2) Das zweite Kriterium: Stärkung des Glaubens

Schriftauslegung muß – im genauen Sinn des Wortes – konstruktiv sein. Sie muß im Dienst des Glaubens stehen. Das schließt die Kritik hergebrachter Überzeugungen und die Verwerfung problematischer Auffassungen keineswegs aus. Im Gegenteil: Die Revision von Fehlurteilen und die Enttäuschung frommer Illusionen gehören zu den vornehmsten *theologischen* Aufgaben der Exegese.[28] Aber zu beherzigen ist, was Paulus in 1 Kor 8–10 beim Götzenopferstreit als Kriterium der Wahrheitsfrage zur Geltung bringt: den Primat der Agape vor der Gnosis. Er kann gerade nicht zum Verschweigen unangenehmer und ungelegener Wahrheiten führen; aber er nötigt dazu, das eigene Wissen so auszusprechen und zu leben, daß es nicht nur den „Starken“, sondern auch den „Schwachen“

---

[25] Daraus ergibt sich die *theologische* Notwendigkeit eines geschichtlichen Erklärens und Verstehens der Heiligen Schrift; vgl. *Th. Söding,* Geschichtlicher Text und Heilige Schrift. Fragen zur theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese, in: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (QD 140). Freiburg u. a. 1992, 75–130.

[26] CivDei XVII 6,2 (PL 41,537; CSEL 40, 2,228): *per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.*

[27] Wort, Schrift, Tradition (1949), in: ders., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 11–27: 11.

[28] Vgl. *E. Käsemann,* Vom theologischen Recht historisch-kritischer Exegese, in: ZThK 64 (1967) 259–281.

möglich wird, das Evangelium zu bejahen und als Glieder der Ekklesia zu bestehen – und sei es in all ihrer Schwäche. Schriftauslegung zielt auf die Fähigkeit, aufmerksamer das Evangelium zu hören, tiefer in die Wahrheit des Heilshandelns Gottes einzudringen, überzeugender das Wort Gottes zu verkünden, stärker für die Schwachen einzutreten und intensiver die Gemeinschaft der Glaubenden zu fördern. Gerade deshalb müssen Barrieren weggeräumt und Hindernisse abgebaut werden, die den Zugang zur Schrift versperren. Freilich steht jede Form der Schriftauslegung dann auch in der Pflicht, im Zusammenhang darzulegen und für die Zeitgenossen verständlich zu machen, worin sie die Botschaft der biblischen Texte sieht.

d) Konsequenzen

Prinzipiell vermögen sowohl die homiletische als auch die exegetische, sowohl die geistliche als auch die liturgische, sowohl die kontextuelle als auch die tiefenpsychologisch-therapeutische Schriftauslegung diesen Kriterien zu entsprechen. Wie es *in concreto* aussieht, steht auf einem anderen Blatt. Aber alle können auf ihre Weise zentrale Dimensionen der Heiligen Schrift zur Sprache bringen. Und alle entsprechen dem Bild erwachsener Christenmenschen, die sich in die Gemeinschaft des Leibes Christi hineingestellt wissen, die als einzelne und als Gemeinschaft ein personales Verhältnis zu Gott entwickeln wollen, die sich aber auch ihrer geschichtlichen Situation bewußt sind und den Mut haben, sich ihres eigenen Verstandes ohne Anleitung anderer zu bedienen.

Aus der Einsicht in die legitime Pluralität von Formen und Wegen der Schriftauslegung lassen sich zunächst drei Schlußfolgerungen ziehen.

Erstens: Es wäre fatal, würde einer der Wege absolut gesetzt. Keiner kann mit dem Anspruch auftreten, der Heiligen Schrift in jeder Hinsicht gerecht zu werden. Meines Wissens sind es gegenwärtig allenfalls die Vertreter tiefenpsychologischer Exegese, die gelegentlich mit einem derartigen Anspruch auftreten[29]; die historisch-kritischen Exegeten tun es jedenfalls nicht.

Zweitens: Es wäre fatal, würde man die Ausgangspunkte und die Ziele der verschiedenen Wege verwechseln. Exegese ist nicht Predigt, Bibel tei-

---

[29] *E. Drewermann,* Tiefenpsychologie und Exegese I 484: „Gott hat keine andere Sprache an uns als die der Seele in uns; wer als Theologe sich weigert, diese Sprache geduldig und bescheiden zu lernen, wird Gott nicht hören können, was immer er auch sonst vom Gehorsam gegenüber Gott behaupten mag."

len gehört nicht an die Universität, wissenschaftliche Textanalysen haben in Schriftgesprächen wenig verloren. Zahlreiche Vorwürfe, die gegen verschiedene Formen der Bibelauslegung erhoben werden, resultieren schlicht daraus, daß man dies nicht hinreichend beachtet. Wer will der Exegese einen Vorwurf machen, daß sie nüchtern analysiert und präzise argumentiert, ohne darauf aus zu sein, Erweckungserlebnisse zu provozieren? Wer will der Homilie den Vorwurf macht, daß sie der Gottesdienstgemeinde den gegenwärtigen Zuspruch und Anspruch des Wortes Gottes nahebringen will, ohne darauf aus zu sein, ihre Wissenschaftlichkeit unter Beweis zu stellen oder gezielt das Charisma einer bestimmten religiösen Gemeinschaft zu pflegen? Wer will schließlich Bibelkreisen in den Gemeinden einen Vorwurf machen, wenn sie nach der Bedeutung eines Bibeltextes für ihr Leben suchen, ohne zu wissen, was die Exegese über den Text sagt, und ohne zu fragen, was der Pfarrer über ihn predigen würde?

Drittens: Es wäre aber auch fatal, würden die Wege der Schriftauslegung nur nebeneinander her verlaufen, ohne daß sie miteinander verbunden wären. Wissenschaftliche Exegese ist auf die Predigt des Wortes Gottes, Homilie ist auf wissenschaftliche Exegese angewiesen. Beide können nur dort fruchtbar sein, wo auch das persönliche und gemeindliche Bibellesen lebendig ist. Geistliche Schriftlesung wiederum, „Bibel teilen" und kontextuelle Exegese werden auf Dauer subjektivistisch verkümmern oder ideologisch verdunsten, wenn sie den Kontakt mit der Verkündigung der Schrift im Gottesdienst und mit der wissenschaftlichen Schriftauslegung verlieren. Tiefenpsychologische Schriftauslegung verkommt zur Magd einer diffusen und sentimentalen Universalreligion, wenn sie sich nicht auf ihre therapeutischen Kräfte konzentriert, sondern zu einer generellen Theorie der Schrift und der Schriftauslegung ausarbeiten will.

Nimmt man alle drei Schlußfolgerungen zusammen, so ergibt sich: Entscheidend für die Beurteilung einer bestimmten Form der Schriftauslegung ist, daß man *zum einen* ihren spezifischen Ansatz mitsamt ihren Stärken und Schwächen würdigt, nicht zuletzt im Blick auf ihren „Sitz im Leben", und daß man *zum anderen* fragt, was sie zur Vernetzung der verschiedenen Weisen der Schriftlektüre, zur Förderung des Schriftverständnisses in der Ekklesia beizutragen imstande ist.

Das gilt es für die historisch-kritische Exegese zu überprüfen. Sie ist die in der Neuzeit angemessene und unverzichtbare Form *wissenschaftlicher* Schriftauslegung. Als solche ist sie zu beurteilen.

4. Wissenschaftliche Schriftauslegung als historisch-kritische Exegese

a) Qualitätskriterien wissenschaftlicher Exegese

Durch die Jahrhunderte hindurch hat es dort, wo wissenschaftliche Theologie getrieben worden ist, immer auch wissenschaftliche Exegese gegeben. Sie ist für die Kirche notwendig: Der Glaube hat ein enges Verhältnis mit der Vernunft; die biblischen Texte wollen *verstanden* sein; die Zeitgenossen verlangen „Rechenschaft über die Hoffnung, die in uns ist" (1 Petr 3,15). Gewandelt hat sich freilich die Art methodisch reflektierter und theologisch orientierter Exegese. Im Blick auf die Geschichte darf man wahrscheinlich die Regel aufstellen, daß die Qualität der Schriftauslegung immer am Zusammenspiel zweier Faktoren hängt. *Der eine ist,* daß sie sich als Theologie begreift: daß sie sich also weder in Philosophie noch in Soziologie oder in Sprachwissenschaft auflöst, sondern auf der Grundlage der biblischen Texte (und auf keiner anderen) tatsächlich von Gott reden will, von seinem Sohn Jesus Christus und von den Menschen, wie sie im Angesicht Gottes erscheinen – als seine Geschöpfe, als Sünder, als Glaubende, Hoffende und Liebende, als Arme, denen Gott seine Gnade schenkt.[30] *Der andere Faktor ist,* daß sich die theologische Schriftauslegung vor den geistigen Strömungen der Zeit nicht immunisiert und von dem Problembewußtsein wie dem Wahrheitsanspruch der Zeitgenossen nicht abkapselt, sondern im Dialog mit der Philosophie, mit der Philologie und mit den Geschichtswissenschaften steht – fähig zu kritisieren und bereit zu lernen. Die Anverwandlung des Neuplatonismus durch die Väter, des Aristotelismus durch die Scholastiker, des Humanismus durch die Reformatoren sind Paradigmen aus der Geschichte für eine gewiß nicht unproblematische, aber im ganzen wegweisende Assimilation, die katholische Neuscholastik ist bei allem guten Willen und engagiertem Ernst doch wohl das jüngste Gegenbeispiel.

b) Der Durchbruch historisch-kritischer Exegese

Sieht man auf die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen und Verantwortlichkeiten einer jeden Form von wissenschaftlicher Schriftauslegung, erklärt sich, daß mit innerer Folgerichtigkeit in den Ländern der westlichen (lateinischen) Zivilisation seit dem ausgehenden 18. Jh. die historische Kritik Einzug in die Schriftauslegung gehalten hat[31]: nicht von

---

[30] Vgl. *J. Roloff,* Schriftauslegung als theologische Aufgabe. Thesen zur Biblischen Hermeneutik, in: J. J. Degenhardt (Hg.), Die Freude an Gott – unsere Kraft. FS B. Knoch. Stuttgart 1991, 221–227.

[31] Vgl. zur Geschichte der Exegese *H.-J. Kraus,* Geschichte der historisch-kritischen Erfor-

ungefähr zuerst in Deutschland, zuerst an den Universitäten und zuerst im Protestantismus. Das Aufkommen historisch-kritischer Exegese setzt den Humanismus und seine Parole *ad fontes*, die Reformation und ihre Losung *sola scriptura*, die Aufklärung und ihren Wahlspruch *sapere aude* voraus. Letztlich entscheidend war aber der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert[32]. Er führte zu der Überzeugung, daß die Frage, „wie es gewesen ist" *(Leopold Ranke)*, auch *in biblicis* mit den Mitteln historischer Vernunft beantwortet werden muß; er führte zu der Erkenntnis, daß der Faktor Zeit auch *in theologicis* entscheidend für die Wahrheitsfrage ist; und er führte zu der Einsicht, daß der geschichtliche Abstand zwischen der Entstehung der Schrift und der Gegenwart auch *in exegeticis* von größter hermeneutischer Relevanz ist, trotz der Kontinuität der Überlieferung in der Ekklesia.

Gewiß: Aus der geistesgeschichtlichen Mitgift der historisch-kritischen Exegese erwachsen bis heute nicht wenige Belastungen. Der Hang zu positivistischem und historistischem Denken ist groß[33]; der Reichtum patristischer und scholastischer Schriftauslegung[34] wird immer wieder unterschätzt; antidogmatisches Pathos ist nach wie vor zu hören; antirömische Affekte sind bis heute verbreitet[35]; die Frage nach der Relevanz der ekklesialen Tradition für die exegetische Schriftauslegung ist nicht konsensfähig beantwortet. Die latente Gefahr der historisch-kritischen Exegese wird dadurch sichtbar: die Reduzierung der Schriftauslegung auf Philologie, Religionswissenschaft und biblische Zeitgeschichte, das Defizit an (biblischer) Theologie, das Desinteresse für Hermeneutik. Doch stehen die geschichtlichen Belastungen in keinem Verhältnis zu den inzwischen erzielten Forschungsergebnissen, geschweige den künftigen Möglichkei-

---

schung des Alten Testaments. Neukirchen-Vluyn ³1982 (¹1958); *W.G. Kümmel*, Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (Orbis Academicus). Freiburg – München ²1970 (¹1956); zur Geschichte der neuzeitlichen Hermeneutik *F. Mußner*, Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HDG I/3c. 2. Teil). Freiburg u. a. ²1976 (¹1970).

[32] *P. Hünermann*, Der Durchbruch des geschichtlichen Denkens im 19. Jahrhundert. Freiburg u. a. 1967.

[33] Selbst der in methodischer Hinsicht hilfreiche Ansatz *W. Richters* ist davon nicht ganz frei: Exegese als Literaturwissenschaft. Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie, Göttingen 1971. Vgl. zur Kritik *J. Gnilka*, Methodik und Hermeneutik. Gedanken zur Situation der Exegese, in: ders., Neues Testament und Kirche. FS R. Schnackenburg. Freiburg u.a. 1974, 458–475: 470f.

[34] Zu ihrer Hermeneutik und Theologie einführend (und grundlegend) *H. de Lubac*, Der geistige Sinn der Schrift. Einsiedeln 1967.

[35] Freilich haben die antimodernistischen Restriktionen, unter denen bis zum Erscheinen von *Divino afflante spiritu* (1943) und noch danach hervorragende katholische Exegeten (z.B. *M.-J. Lagrange* und *F.-W. Maier)* zu leiden hatten, nicht wenig zu ihnen beigetragen; vgl. *H. Haag*, Streit um die Bibel unter fünf Päpsten, in: ThQ 170 (1990) 241–253.

ten historisch-kritischer Exegese. Überdies signalisieren neuere Tendenzen der Forschung eine größere Sensibilität für die Versuchungen und für die „blinden Flecken" der historisch-kritischen Schriftauslegung: Die Hermeneutik *Hans-Georg Gadamers*[36] weist auf die Notwendigkeit, den Ausgangspunkt, die Abhängigkeiten und die Zielrichtungen wissenschaftlicher Exegese selbstkritisch zu reflektieren[37]; die methodische Einbeziehung wirkungsgeschichtlicher Fragestellungen schärft den Blick für den Reichtum traditioneller Schriftauslegung und für mögliche Engführungen moderner Untersuchungsinteressen[38]; die hermeneutische Rezeption von *Dei Verbum* verschafft speziell der katholischen Exegese die Möglichkeit, strenge historische Kritik mit der theologischen Auslegung der Schrift und der theologischen Verantwortung für die Ekklesia zu verbinden[39]. Daß es möglich ist, historisch-kritische Exegese *als Theologie* zu betreiben, haben *Rudolf Bultmann, Gerhard von Rad* und *Heinrich Schlier* (um nur sie zu nennen) eindrucksvoll gezeigt.

In der wissenschaftlichen Etablierung, methodischen Absicherung und hermeneutischen Aufschließung der historisch-kritischen Exegese hat die protestantische Theologie eine Vorreiterrolle gespielt. Im Katholizismus ist die Rezeption mit erheblicher Verspätung erfolgt. Das hat die katholische Schriftauslegung zwar vor manchen Torheiten und Fehlern bewahrt, die in der Anfangszeit der historisch-kritischen Exegese begangen worden sind. Aber der Preis, der dafür entrichtet werden mußte, war sehr hoch: Er war, aufs ganze gerechnet, *zu* hoch. Die Phasenverschiebung war so groß, daß *Gerhard Ebeling* noch 1950 eine innere Verbindung zwischen protestantischer Theologie und historisch-kritischer Methode zu sehen glaubte und sich die Öffnung für die moderne Bibelforschung in

---

[36] Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen [6]1990 ([1]1960).

[37] Vgl. auf evangelischer Seite vor allem *A.H.J. Gunneweg,* Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik (ATD.E 5). Göttingen 1977; *P. Stuhlmacher,* Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (NTD.E 6). Göttingen [2]1986 ([1]1979); *H. Weder,* Neutestamentliche Hermeneutik (ZGB). Zürich 1986. Auf katholischer Seite fehlt ein vergleichbares Werk. Vgl. aber *H. Schürmann,* Bibelwissenschaft unter dem Wort Gottes. Eine selbstkritische Besinnung, in: K. Kertelge – T. Holtz – C.P. März (Hg.), Christus bezeugen. FS W. Trilling. Leipzig 1989, 11–42.

[38] *U. Luz,* Wirkungsgeschichtliche Exegese: BThZ 2 (1985) 18–32; *Ch. Dohmen,* Rezeptionsforschung und Glaubensgeschichte. Anstöße für eine Annäherung von Exegese und systematischer Theologie, in: TThZ 96 (1987) 123–134; *J. Gnilka,* Die Wirkungsgeschichte als Zugang zum Verständnis der Bibel, in: MThZ 40 (1989) 51–62.

[39] Vgl. *J. Gnilka,* Die biblische Exegese im Lichte des Dekrets über die göttliche Offenbarung, in: MThZ 36 (1985) 1–19; *R. Schnackenburg,* Dei Verbum und die neutestamentliche Exegese, in: BiKi 45 (1990) 187–192; *K. Kertelge,* Kirche unter dem Wort Gottes. Schriftauslegung nach dem Vaticanum II, in: K. Richter (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Mainz 1991, 75–88.

Divino afflante spiritu nur damit erklären konnte, die römische Hierarchie sei ihrer Macht so sicher, daß sie durch das Getriebe philologischer und historischer Exegese nicht in Frage gestellt würde und es deshalb unbesorgt erlauben könne.[40] Diese Einschätzung erweist sich im Rückblick als optische Täuschung. Tatsächlich hat die katholische Theologie spätestens seit der Mitte dieses Jahrhunderts recht schnell ihre Lektion gelernt und darin lehramtliche Anerkennung gefunden. Entscheidend war wohl zweierlei: die überzeugende philologische Detailarbeit, die von den katholischen Pionieren historisch-kritischer Exegese geleistet worden ist, und mehr noch die Dynamik der katholischen Bibelbewegung, die, mit der liturgischen und der ökumenischen Bewegung auf das engste verbunden, zu einer wirklichen Erneuerung der römischen Kirche geführt hat. Erst durch die Integration und Anverwandlung historisch-kritischer Bibelforschung hat die katholische Theologie in der Schriftauslegung den Anschluß an die geistesgeschichtlichen Entwicklungen der Moderne gefunden. Das *Aggiornamento* war überfällig, es war letztlich unvermeidlich: Der Druck des neuzeitlichen Wahrheitsanspruchs wäre zu stark, die Kluft zwischen der offiziellen Lehre und dem Problembewußtsein der Gläubigen, übrigens auch den Einsichten der patristischen Schriftauslegung wäre zu groß geworden.

In der abendländischen Zivilisation ist historisch-kritische Exegese gegenwärtig ein Gebot der intellektuellen Redlichkeit; sie ist auch die Voraussetzung intellektueller Glaubwürdigkeit. In einer Phase verstärkten interkulturellen Austauschs wird aller Voraussicht nach auch die Orthodoxie vor die Frage gestellt werden, ob sie sich auf Dauer von der Entwicklung der Bibelwissenschaften in der westlichen Welt abkoppeln kann. Der geistesgeschichtliche Prozeß, der die neue Exegese möglich gemacht hat, ist unumkehrbar. Man wird, so steht zu hoffen, die Aporien aufklärerischer Bibelkritik, historistischer Religionsgeschichte und positivistischer Linguistik überwinden können; hinter die Ansätze eines historischen und kritischen Schriftverstehens wird man nicht zurückgehen können. Freilich ergibt sich daraus umgekehrt die Verpflichtung historisch-kritischer Exegese auf eine ständige selbstkritische Reflexion ihrer Methodik und ihrer Hermeneutik, die Revisionen und Modifikationen einschließt[41], ohne daß ihr spezifischer hermeneutischer und methodischer Ansatz zur Disposition gestellt würde.

---

[40] Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche (1950), in: ders., Wort und Glaube (I), Tübingen ²1962, 1–49.

[41] Zur aktuellen Diskussion über Alternativen und Ergänzungen zur historisch-kritischen Methodik vgl. *Ch. Dohmen,* Vom vielfachen Schriftsinn, in: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (s. Anm. 25) 13–74.

5. Historisch-kritische Exegese im Kontext der Ekklesia

Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils fordert, daß der Zugang zur Heiligen Schrift allen, die an Christus glauben, weit offenstehen soll *(Dei Verbum 22).* Was kann die historisch-kritische Exegese dazu beitragen? Und wo ist die Kirche darauf angewiesen, sich den Zugang durch literatur- und geschichtswissenschaftliche Bibelforschung öffnen zu lassen?

a) Zur Relevanz der historisch-kritischen Exegese für die Ekklesia

Worin die Relevanz der Exegese für die Ekklesia besteht, kann hier nur sehr kurz angedeutet werden. Daß sie von den unterschiedlichsten Seiten bestritten wird, ist seit dem Aufkommen historischer Bibelkritik an der Tagesordnung. Die Einwände, die Exegese sei folgenlos, sie sei verkopft, sie sei androzentrisch, sind ernst zu nehmen.[42] Letztlich überzeugend sind sie nicht. Wenn Fairness herrschen soll, ist von den Aufgaben auszugehen, die der historisch-kritischen Schriftauslegung im Rahmen der arbeitsteilig operierenden Theologie zufallen. Im wesentlichen sind es drei: Die Exegese hat die biblischen Texte philologisch zu analysieren; sie hat ihren historischen Quellenwert zu prüfen; und sie hat ihren ursprünglichen Sinn zu ergründen.[43]

Daß alle drei Aufgaben, so gut es irgend geht, gelöst werden, ist für die Ekklesia von elementarer Bedeutung. Zwar sind die Konsequenzen exegetischer Detailarbeit (über die Theologie hinaus) nur in relativ wenigen Bereichen unmittelbar zu spüren: am ehesten noch (steht zu hoffen) in der Homilie, überdies in einigen Curricula. Die langfristigen Folgen und die indirekten Auswirkungen historisch-kritischer Exegese sind jedoch um so gravierender. Einige betreffen unmittelbar die Praxis des Gottesdienstes und der Katechese. Nur wenige Beispiele!

Beispiel Nr. 1: Die Kirche braucht einen verläßlichen Text der biblischen Schriften. Alle Autographen sind aber verlorengegangen, und die zahlreichen Abschriften weichen im Wortlaut häufig voneinander ab. Um den Originaltext zu rekonstruieren, bedarf es der Textkritik, einer der aufwendigsten, entbehrungsreichsten und diffizilsten Methoden der Exegese,

---

[42] Vgl. zur Auseinandersetzung *J. Becker,* „Nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen". Exegetische Grundorientierungen zum Umgang mit der Heiligen Schrift, in: Unsere Bibel (Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des Evangelischen Bundes 35). Göttingen 1992, 22–42: 32–39.

[43] Vgl. *Th. Söding,* Historische Kritik und theologische Interpretation. Erwägungen zur Aufgabe und zur theologischen Kompetenz historisch-kritischer Schriftauslegung, in: ThGl 82 (1992) 199–231.

hoch spezialisiert und nur für wenige Eingeweihte durchschaubar, aber geradezu lebensnotwendig für die Gemeinschaft der Glaubenden.

Beispiel Nr. 2: Jede Bibelarbeit in den Gemeinden, jede Schriftlesung in der Liturgie ist auf gute Übersetzungen angewiesen. Sie zu erstellen, setzt aber (neben vielem anderen) nicht nur die sichere Beherrschung der biblischen Sprachen voraus, sondern auch profundes Wissen über biblische Geschichte, über Gattungsfragen, über Motivforschung, über Religionsgeschichte, über biblische Theologie, kurz: genaue Kenntnis historisch-kritischer Bibelforschung.

Beispiel Nr. 3: Die Gemeinschaft der Glaubenden lebt nicht zuletzt davon, daß möglichst viele Christen möglichst intensiv die Bibel lesen und mit ihrem Leben in Beziehung setzen können. Eine unmittelbare Begegnung der Glaubenden mit der Schrift ist aber (jedenfalls in der katholischen Kirche) trotz guter Vorsätze bis weit in die Mitte dieses Jahrhunderts durch die didaktischen Konzepte der „Biblischen Geschichte" und der Evangelienharmonie behindert worden. Diese Engpässe zu überwinden, setzte den Durchbruch der historisch-kritischen Exegese voraus. Ihr Blick für die Vielfalt der Formen und Gattungen, der Situationen und Intentionen hat nicht nur dem Bibelunterricht und der Bibelkatechese starken Auftrieb gegeben; er schafft auch Raum für eine Vielzahl von Korrelationen, in denen Beziehungen zwischen den Schrifttexten und dem Leben der Menschen heute gestiftet werden.

Beispiel Nr. 4: Viele Menschen, gerade Jugendliche und sogenannte Fernstehende, tun sich schwer, über die Sprache des Gottesdienstes und des Credos einen Zugang zu Jesus Christus zu finden. Näher steht ihnen der irdische Jesus, sein Leben, seine Botschaft, seine Praxis, seine Integrität und Vorbildlichkeit. *In favorem fidei* muß dieser Weg „von unten" offenstehen, ohne daß er in einer „Jesulogie" enden dürfte. Er käme aber gar nicht in den Blick ohne die Unterscheidung der historisch-kritischen Exegese zwischen dem Jesus der Geschichte und dem nachösterlichen Christusglauben, der auch die Darstellung Jesu in den Evangelien prägt; und er würde zur Sackgasse, führte nicht gerade die historisch-kritische Exegese die spannungsvolle Einheit zwischen dem Irdischen und dem Erhöhten vor Augen, die nirgend anders als in Gott selbst begründet ist[44].

---

[44] Vgl. *W. Thüsing,* Die neutestamentlichen Theologien und Jesus. Bd. 1: Kriterien aufgrund der Rückfrage nach Jesus und des Glaubens an seine Auferstehung. Düsseldorf 1981.

Die Bedeutung der Exegese für die Ekklesia liegt jedoch nicht nur in dem, wie sie die katechetische und liturgische Praxis beeinflußt. Die Folgen reichen weiter. Sie ergeben sich vor allem aus dem Proprium historisch-kritischer Exegese. Was sie nicht nur von der allegorisierenden Schriftauslegung, die durch Jahrhunderte hindurch dominierend gewesen ist[45], sondern auch von dogmatischen und fundamentaltheologischen, überdies von homiletischen und katechetischen Zugängen zur Bibel unterscheidet, schließlich auch von der *lectio divina*, dem liturgischen Schriftgebrauch und der kontextuellen Exegese, ist der hermeneutische und methodische Ansatz eines *geschichtlichen* Verstehens der Heiligen Schrift. Er steckt zwar einerseits deutlich die Grenze historisch-kritischer Bibelforschung ab: Weder die Frage nach der Wahrheit des Schriftzeugnisses noch die nach seiner Aktualität vermag sie aus sich selbst heraus zu beantworten. Doch könnte andererseits gerade in dieser Konzentration die Stärke der historisch-kritischen Exegese liegen: Sie kann *erstens* den Abstand zwischen der Gegenwart und der Entstehungszeit der biblischen Texte deutlich machen und *zweitens* den ursprünglichen Zusammenhang, in dem die einzelnen Schrifttexte mitsamt ihren Aussagen stehen.

Daß beides wenigstens in einigen Umrissen plastisch wird, ist für die Ekklesia von größter Wichtigkeit. Die Exegese trachtet, zwischen dem Ursprungssinn der biblischen Schriften und den Bedeutungen zu unterscheiden, die ihnen im Laufe der Zeit bis in die Gegenwart hinein zugewachsen sind; sie deckt, wenn sie nach allen Regeln der Kunst betrieben wird, die Differenz, auch die Diskrepanz zwischen dem Denken der Bibel und dem Denken der Gegenwart auf. Dadurch bewahrt sie nicht nur die Heilige Schrift vor der Vereinnahmung durch aktuelle Interessen und vor der Überwältigung durch moderne Plausibilitäten. Sie schafft zugleich die Möglichkeit einer neuen Begegnung mit der Schrift. Sie lädt zum genauen Hören des Wortes ein, das die biblischen Autoren (kraft des Geistes) durch die von ihnen verfaßten Schriften zur Sprache und zu „Papier" gebracht haben. In dieser Begegnung könnte sich die Bibel gerade durch das, was die gegenwärtige Gestalt von Theologie und Kirche irritiert, gerade durch das, was die eingespielten Rollenverteilungen durcheinanderbringt und die anerkannten Verhaltensmuster unterbricht, als die Kraft erweisen, aus der sich die Ekklesia immer wieder neu regenerieren muß und regenerieren kann. Indem die historisch-kritische Exegese

[45] Zur theologischen Relevanz der Allegorese vgl. *Ch. Jacob*, Allegorese: Rhetorik, Pragmatik, Theologie, in: Th. Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung? (s. Anm. 25) 131–163.

mit den Mitteln *heutigen* Denkens und auf der Höhe des *heutigen* Problembewußtseins wenigstens in tastenden Annäherungen deutlich zu machen sucht, worin die Dignität der Geschichte Israels, worin die Faszination der Person Jesu Christi, worin die Lebendigkeit und die Anziehungskraft der Urgemeinde bestehen, stellt sie der Glaubensgemeinschaft, die heute ihren Weg zum Evangelium finden muß, jene Formen ursprünglichen Glaubens und jene Zeugnisse eschatologischer Gnadenwiderfahrnis vor Augen, von denen die Kirche bis heute lebt.

Durch diese Erinnerungen an ihren Ursprung kann der gegenwärtigen Christengeneration aufgehen, daß ihre Identität von Gott *geschichtlich* konstituiert wird und daß deshalb die Kirche sich selbst verfehlt, wollte sie ihren Ort nicht *in* der Geschichte der Menschen suchen. Durch die Erinnerungen an den Ursprung kann den heutigen Christen aber vor allem aufgehen, daß ihre Existenz vom Glaubenszeugnis derer abhängt, die Gott im alten und im neuen Bund (2 Kor 3) zu „Dienern des Wortes" (Lk 1,2) hat werden lassen – und daß sie letztlich in der Person Jesu von Nazaret gründet, den Gott durch die Auferweckung von den Toten in die innerste Mitte seines eigenen Lebens aufgenommen hat. Hier liegt die große Chance der historisch-kritischen Exegese: durch die Erinnerung an den Ursprung der Konzentration auf die Mitte des christlichen Glaubens zu dienen, durch das Nach-Erzählen und das Nach-Denken der biblischen Texte die Gestalt Jesu Christi, die Höhen und Tiefen der Geschichte Israels, die Dynamik des Urchristentums anschaulich werden zu lassen.

b) Die Öffnung der Exegese für die Gemeinschaft der Glaubenden

Freilich resultiert aus den großen theologischen Möglichkeiten auch eine große theologische Aufgabe der Exegese. So wie einerseits die Ekklesia auf die historisch-kritische Exegese als die heute mögliche und deshalb nötige Form wissenschaftlicher Schriftauslegung angewiesen ist, so muß sich andererseits auch die Exegese für das Leben der Glaubensgemeinschaft öffnen. Wie kann das geschehen, ohne daß die Exegese ihre Wissenschaftlichkeit aufs Spiel setzt?

Eines sei sofort klargestellt: Die Exegese würde der Kirche einen Bärendienst leisten, würde sie von ihrer philologischen Akribie, von ihrer historischen Kritik, von ihrer Anwaltschaft für den Ursprungssinn der Texte, von ihrer Parteilichkeit für das Recht der biblischen Autoren auch nur die geringsten Abstriche machen.[46] Die Ekklesia ist auf all das ange-

[46] Ein gewiß unverdächtiger Zeuge ist *A. Descamps*, Überlegungen zur Methode der bibli-

wiesen, wenn sie durch die Exegese zum Hören des Wortes angeleitet und zur „Auferbauung" durch das Evangelium motiviert werden soll. Den Dienst der Kritik, des Widerspruchs, der *correctio fraterna* ist die Exegese der Ekklesia schuldig. Ihn zu leisten, setzt die Freiheit von Forschung und Lehre voraus, auch im Raum der Kirche.[47] Daß auch die Fähigkeit der Exegese zur Selbstkritik, ihre Bereitschaft zum ständigen methodischen Selbstzweifel, ihre Fähigkeit zur Fortentwicklung notwendig sind, versteht sich von selbst.

Doch ist die Bewahrung der wissenschaftlichen Integrität nur die notwendige, nicht schon die hinreichende Bedingung für die Wirksamkeit der Exegese in der Ekklesia. Mindestens fünf weitere Faktoren sind von Bedeutung:

Erstens die Fähigkeit zur Elementarisierung ihrer Forschungsergebnisse: So unabdingbar notwendig Differenzierungen und Nuancierungen im Wissenschaftsbetrieb sind und so sehr gerade in ihnen die besondere Kompetenz der historisch-kritischen Exegese liegt, so wichtig ist doch auch eine Präsentation der Forschungsergebnisse (einschließlich des Offenlegens der Untersuchungswege), bei der das Zentrale, das Charakteristische, das Relevante in den Vordergrund rückt.

Zweitens die Bereitschaft zum Eingehen auf die aktuellen Fragen und Probleme, die sich in der Kirche und der Gesellschaft heute stellen: So wenig die biblischen Texte durch Modernismen überfremdet werden dürfen, so unfruchtbar würde doch die Exegese, wollte sie sich im Elfenbeinturm einer rein akademischen Theologie einrichten; wie sie sich den aktuellen Fragen der Forschung stellt, muß sie sich auch den gegenwärtigen Fragen der Glaubenden stellen – auch auf die Gefahr hin, keine befriedigende Antwort geben zu können.

Drittens das Vermögen, die Zusammenhänge biblischer Texte und Themen sichtbar zu machen: So sehr die Spezialisierung Fluch und Segen der Exegese qua Wissenschaft ist und so hilfreich genaueste Detailuntersuchungen sind, so notwendig bleiben Versuche einer Zusammenschau (wie revisionsbedürftig auch immer sie sein werden)[48], wenn anders der literarische, geschichtliche und theologische Kontext die Bedeutung eines jeden biblischen Textes mitbestimmt und die Ekklesia die Bibel nicht nur

---

schen Theologie (1959), in: G. Strecker (Hg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (WdF 368). Darmstadt 1975, 345–377: 370–373.

[47] Vgl. *K. Kertelge*, Exegese des Neuen Testaments im Kontext katholischer Theologie, in: KNA – Ökumenischer Informationsdienst 46 (1991) 5–12.

[48] Vgl. *W. Thüsing*, Zwischen Jahweglaube und christologischem Dogma. Zu Position und Funktion der neutestamentlichen Exegese innerhalb der Theologie, in: TThZ 93 (1984) 118–137: 125–128.

in ihren Einzelteilen, sondern als Heilige Schrift in ihrer Ganzheit rezipiert.

Viertens das Bemühen, die Glaubenserfahrungen transparent werden zu lassen, die sich in den biblischen Schriften spiegeln: So gewiß die Exegese Textwissenschaft ist und bleibt, so gewiß muß sie im Buchstaben den Geist zu sehen versuchen, wenn sie der Bibel und ihren Autoren gerecht werden will, und so sehr muß sie die Aussage der biblischen Texte mit der Lebenssituation und der Gottesbeziehung derer zu korrelieren versuchen, die sie verfaßt und tradiert haben.

Fünftens die Anstrengung, die großen Themen der Bibel aufzuspüren und so auszuformulieren, wie die alt- und neutestamentlichen Autoren sie vorgegeben haben[49]: So wenig jeder einzelne Bibeltext die letzten Fragen nach Gott und der Welt stellt, so hilfreich gar für viele Bibelleser die Beobachtung sein kann, daß zumal im Alten Testament keineswegs alle Texte eine „hohe" Theologie treiben, so wichtig wäre doch die Sensibilität der Exegese für den intellektuellen, spirituellen und praktischen Anspruch der Heiligen Schrift, der durch die Wirkung, die sie in ihrer Entstehungszeit intendiert und entfaltet hat, keineswegs schon eingelöst, sondern überhaupt erst angemeldet ist.

Das Zweite Vatikanische Konzil scheut sich nicht, die Exegese gleich zweimal als „Seele" der ganzen Theologie zu bezeichnen *(Dei Verbum 23; Optatum Totius 16).*[50] *Joseph Ratzinger* urteilt in seinem Kommentar zu *Dei Verbum*, daß diese Formulierung „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung besitzen dürfte".[51] Daß diese Umwälzung schon Wirklichkeit geworden wäre, läßt sich allenfalls in Ansätzen erkennen. Wo es der Fall ist, zeigt sich sofort die Wirkung auf die Gestalt und die Lebensvollzüge der Ekklesia. In dem Maße, wie die Exegese die geschichtliche Auslegung der Heiligen Schrift als theologische Aufgabe wahrnimmt und verständlich macht, kann sie ihren Ort in der Ekklesia finden. Wenn es gilt, die Schwerhörigkeit der Glaubenden (Hebr 5,11; 6,12) zu heilen und die Nähe des Gotteswortes (Dtn 30,14; Röm 10,6–9) wieder erahnen zu lassen, aber auch seine Schärfe (Hebr 4,12) wieder spürbar zu machen, ist die Exegese gefordert und gefragt, in der Ekklesia dem Evangelium zu dienen.

---

[49] Vgl. *Th. Söding*, Exegese und Theologie. Die theologische Verantwortung der Exegese und das historisch-kritische Gewissen der Theologie, in: US 42 (1992) 22–25: 24.
[50] Das Bild geht auf *Leo XIII.* zurück (Providentissimus Deus: Ench. Bibl. 114).
[51] A.a.O. (s. Anm. 21) 577.