

Claus Arnold
Alfred Loisy.
Études bibliques (1903)

Bibliographie

1. Werk

Loisy, A., *Études bibliques*. Troisième édition, revue et augmentée, Paris 1903.¹

2. Weitere Quellen und Literatur

Arnold, C./Losito, G., *La censure d'Alfred Loisy (1903)*. Les documents des Congrégations de l'Index et du Saint Office, *Fontes Archivi Sancti Officii Romani* 4, Vatikanstadt 2009.

—, „Lamentabili sane exitu“ (1907). Les documents préparatoires du Saint Office, *Fontes Archivi Sancti Officii Romani* 6, Vatikanstadt 2011.

Bader, D., *Der Weg Loisy zur Erforschung der christlichen Wahrheit*, *FThSt* 96, Freiburg i. Br. 1974.

Beretta, F., *De l'inerrance absolue à la vérité salvifique de l'Écriture*. *Providentissimus* entre Vatican I et Vatican II, in: *FZPhTh* 46 (1999), 461–501.

Blondel, M., *Geschichte und Dogma*, hg. von A. Raffelt, übers. u. komm. von H. Verweyen, Regensburg 2011.

Congar, Y., *Journal d'un théologien (1946–1956)*, présenté et annoté par E. Fouilloux, Paris 2005.

Fantappiè, C., *L'ermeneutica biblica del primo Loisy*, in: *RSLR* 17 (1981), 193–242.

Hulshof, J., *Wahrheit und Geschichte*. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik, Essen 1973.

Laplanche, F. (éd.), *Alfred Loisy. La crise de la foi dans le temps présent*. *Essais d'histoire et de philosophie religieuses*, *BEHE.R* 144, Turnhout 2010.

Loisy, A., *Mémoires pour servir à l'histoire religieuse de notre temps*, Bde. I–III, Paris 1930–1931.

Müller, A.U., *Christlicher Glaube und historische Kritik*. Maurice Blondel und Alfred Loisy im Ringen um das Verhältnis von Schrift und Tradition, *FThSt* 172, Freiburg i. Br. 2008.

Poulat, E. (éd.), *Alfred Loisy. Sa vie – son œuvre*, par Albert Houtin et Félix Sartiaux. *Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie Loisy et un Index Bio-Bibliographique*, Paris 1960.

—, *Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste*, *Religion et Sociétés*, Paris 1962, ²1979, ³1996.

Raffelt, A., *Das „Wesen des Christentums“ nach Alfred Loisy*. Zur Interpretation und werkgeschichtlichen Einordnung seiner Schrift „L'Évangile et l'Église“, in: *WiWei* 35 (1972), 165–199 (<http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/1668/pdf/loisy.pdf> [08. 11. 2013].)

Talar, C.J.T., *Art. Loisy, Alfred (1857–1940)*, in: *Dictionary of Major Biblical Interpreters*, ed. by D.K. McKim, Downers Grove, Ill./Nottingham 2007, 676–679.

Theobald, Ch., *Art. Loisy*, in: *DMRFC* 9 (1996), 426–431.

—, *L'apologétique historique d'Alfred Loisy*. *Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit*, in: F. Laplanche (éd.), *La crise de la foi dans le temps présent*. *Essais d'histoire et de philosophie religieuses*, *BEHE.R* 144, Turnhout 2010, 587–693.

¹ Ein Digitalisat ist zugänglich unter der Adresse: <https://archive.org/details/tudesbibliques00loisuoft>.

—, L'Entrée de l'histoire dans l'univers religieux et théologique au moment de la „Crise moderniste“, in: J. Greisch u. a. (éd.), *La crise contemporaine. Du modernisme à la crise des herméneutiques*, Paris 1973, 7–85.

1. Werkanalyse

Wie sein weitaus bekannteres Werk *L'Évangile et l'Église* ist auch die hermeneutische Reflexion Loisy in den *Études bibliques* nicht vom Lebensweg des Autors zu trennen. Die erste Auflage erschien als Broschüre von lediglich 97 Seiten im Juni 1894 in Amiens² und stellte den bewussten Versuch dar, in die Debatte um die Bibelenzyklika *Providentissimus Deus* einzugreifen, die Leo XIII. im November 1893 promulgiert hatte. Loisy versammelte dazu in einem Oktavbändchen fünf Artikel aus seiner Zeitschrift *Enseignement biblique*, die er als Professor am Institut Catholique in Paris seit 1892 herausgab und die nach seiner Amtsenthebung durch die französischen Bischöfe und seiner Quieszierung durch Papst Leo XIII. Ende 1893 eingestellt wurde.³ Die Broschüre wurde im Rahmen einer mit Friedrich von Hügel (1852–1925) abgestimmten Kampagne gezielt verteilt und sollte vor allem auch auf die anglikanisch-protestantische Rezeption von *Providentissimus* reagieren.⁴ Die zweite Auflage erschien ohne größeres Aufsehen im Jahr 1901 in Paris⁵, nachdem Loisy seine Lehrtätigkeit an der Pariser „École des Hautes Études“, also nunmehr im säkularen Rahmen, wieder aufgenommen hatte. In dem neuen Oktavbändchen von 161 Seiten war der erste Artikel (*Avant-propos*) aus dem *Enseignement biblique* weggelassen; dafür waren zwei Artikel hinzugekommen, die Loisy unter dem Pseudonym Isidore Després 1899 in der *Revue du Clergé Français* veröffentlicht hatte und die sich mit der Pentateuchkritik und dem Johannes-Evangelium beschäftigten. Die Artikel waren während der „Bußzeit“ entstanden, die Loisy ab September 1894 als Hausgeistlicher und Religionslehrer an einem von Dominikanerinnen des Dritten Ordens geleiteten Mädchenpensionat im Pariser Vorort Neuilly verbracht hatte, bis ihn Magenblutungen im Herbst 1899 zu einer Rekonvaleszenz im ruhigen Pariser Vorort Bellevue zwangen. In dieser Zeit verfasste Loisy auch das sog. „Manuskript von Neuilly“ – eine von Newmans Theorien der Dogmenentwicklung inspirierte Programmschrift, aus der spätere Veröffentlichungen wie *L'Évangile et l'Église* schöpften, die aber als solche erst 2010 ediert worden ist.⁶ Die hier vorzustellende dritte Auflage der *Études bibliques* erschien dann im Frühjahr 1903 unter wesentlich bewegteren Umständen: *L'Évangile et l'Église* hatte eine enorme öffentliche Diskussion ausgelöst, in Rom wurden Loisys Schriften von der Indexkon-

² Zu allen bibliographischen Angaben vgl. die Loisy-Bibliographie von Émile Poulat in: ders. (éd.), Alfred Loisy, 303–324.

³ Vgl. Loisy, *Mémoires* I, 315.

⁴ Vgl. Loisy, *Mémoires* I, 333–350.

⁵ Vgl. Loisy, *Mémoires* II, 22.27.

⁶ Vgl. Laplanche (éd.), *La crise de la foi*.

gregation geprüft, und parallel beschäftigte sich auch schon die Inquisition mit ihm. Zudem nahm der Erzbischof von Paris, Kardinal François-Marie-Benjamin Richard (1819–1908), im Rahmen der kirchlichen Vorzensur Anstoß an der 96-seitigen Einleitung, die Loisy für die Neuauflage der *Études bibliques* geschrieben hatte. Auch der Loisy und der neueren Exegese freundlich gesinnte Erzbischof Eudoxe Irénée Mignot (1842–1918) riet zur Weglassung der Einleitung, weil sie an ein breiteres Publikum gewandt sei und deshalb zusätzlichen Ärger bringen könnte. Prägnant hatte Loisy hier zum Beispiel formuliert, dass es für den Ausleger der Bibel nur zwei vernünftige Haltungen geben könne: die des Historikers, der sich um die ursprüngliche Bedeutung der Schrift müht, und die der Kirche, die ohne große Rücksicht auf deren historische Beschränktheit aus der Schrift eine den Bedürfnissen der Gegenwart angemessene Lehre zieht.⁷

Daher ließ Loisy die Neuauflage ohne die Einleitung und nur mit einem lapidaren, einseitigen *Avant-propos* im Handel erscheinen: *Pour ne fournir aucun prétexte à d'inutiles polémiques, on a supprimé, au dernier moment, une préface qui avait été écrite spécialement en vue de cette édition et qui occupait 96 pages. C'est pourquoi la pagination du volume commence au folio 97.*⁸ Loisy behielt nur wenige vollständige Exemplare bei sich. Friedrich von Hügel war über diese „exzentrische Paginierung“ beunruhigt, weil sie einen Köder für Loisys Gegner darstellen könne.⁹ Schon zuvor hatte der Baron auf den Band Einfluss genommen, indem er Loisy davon abbrachte, seinen recht sarkastischen Artikel *La lettre de Léon XIII au Clergé de France et les Études d'Écriture Sainte* aufzunehmen, der unter dem Pseudonym „Isidore Després“ ebenfalls in der *Revue du Clergé Français*¹⁰ erschienen war. Loisy hatte darin beleuchtet, wie der Papst durch seine lehramtlichen Vorgaben den exegetischen Fortschritt unmöglich machte, den er im gleichen Atemzug trotzdem forderte. Für Loisy war der Artikel die öffentliche Einsicht „in die Vergeblichkeit der Erklärungen, mit denen wir versucht haben, die Enzyklika Providentissimus zu humanisieren“¹¹. Statt des Després-Artikels nahm Loisy dem Baron zu Liebe den Artikel *L'espérance messianique d'après Ernest Renan*¹² in den neuen Band auf. Dieser wurde bald nach seinem Erscheinen überschattet von *Autour d'un petit livre* (Paris 1903), das dann doch in populärer Weise die Diskussion um *L'Évangile et l'Église* noch einmal zuspitzte.

Trotz dieser Kontingenzen der Entstehung ermöglicht die dritte Auflage der *Études bibliques* einen guten Einblick in die Bibelhermeneutik Loisys und insbesondere in sein (gescheitertes) Bemühen, der historischen Kritik der heiligen Schriften den nötigen Freiraum innerhalb der katholischen Kirche zu verschaffen. Das zeigt gleich das

⁷ Vgl. Hulshof, Wahrheit, 137.

⁸ Loisy, *Études bibliques*, II.

⁹ Vgl. Loisy, *Mémoires* II, 209–219.

¹⁰ Ausgabe vom 1. Juni 1900, 5–17.

¹¹ Loisy, *Mémoires* II, 174f.

¹² Zuvor erschienen in der RHLR 5 (1898), 385–406.

erste Kapitel des Bandes; es bietet die Vorlesung *La Critique biblique* (97–122)¹³, mit der Loisy seinen Kurs im akademischen Jahr 1892/93 eröffnet hatte. Die eigentliche Bibelkritik beginnt für Loisy erst im 17. Jahrhundert; er nennt – kaum verwunderlich – Richard Simon (1638–1712), aber auch den reformierten Theologen Louis Cappel (1585–1658) als Vorläufer. Neben dieser frankophonen Traditionslinie wird die deutsche protestantische Seite nur implizit gestreift: In der Folgezeit sei die „Kritik“ oft zur Herabsetzung der Bibel und ihrer Autorität missbraucht worden, so dass sie heute viele wie einen Baum der Erkenntnis von Gut und Böse ansähen, von dem man nicht essen könne, ohne zu sterben. Die wissenschaftliche Bibelkritik geht für Loisy in drei Schritten vor: Als Textkritik etabliert sie aufgrund der besten Textzeugen zunächst die Grundlage, übt sich dann als *haute critique* an der historischen Kontextualisierung des Inhalts, vor allem auch bei der Bestimmung der Verfasserschaft, und schließt mit der eigentlichen Interpretation. Die Bibel ist zwar ein göttliches Buch, das der Interpretation durch die unfehlbare Kirche bedarf; sie ist aber auch ein menschliches Buch und kann deshalb vom Exegeten in rein historischer Weise betrachtet werden – auch innerhalb der katholischen Kirche. Diese Freiheit der historischen Betrachtungsweise ist sogar dringend nötig, denn: *Sans cette certitude historique, toute la démonstration évangélique et l’apologétique chrétienne rouleraient dans un cercle vicieux. Il convient donc de traiter les questions d’authenticité biblique plus prudemment que les questions de littérature profane, à raison du caractère sacré des documents; mais il n’y a pas lieu d’employer une autre méthode.* (111) Auch hätten – wie Loisy darzulegen versucht – weder das Konzil von Trient noch das I. Vaticanum den Bereich der historischen Forschung eingeschränkt, da sie sich in der Frage der Authentizität der Vulgata und der Interpretation nach dem *consensus patrum* stets nur auf die theologische Interpretation der Heiligen Schrift bezogen haben. Dies hindert deshalb den Exegeten nicht, den historischen bzw. ursprünglichen Sinn der Schrift zu eruieren, der dem theologischen Sinn nicht entgegengesetzt ist. Vielmehr ist der theologische Sinn meist durch Hinzufügungen zu und legitime Deduktionen aus dem Literalsinn entstanden. Loisy deutet jedoch schon an, wie die relativ strenge Trennung von traditionellem/theologischem und historischem Sinn durch den Gedanken einer organischen Kontinuität des historischen Wachstums synthetisiert werden könnte. Die Aufgabe einer erneuerten Theologie bestünde dann darin, an die historische Rekonstruktion der ununterbrochenen Glaubensentwicklung eine aktualisierende systematische Deutung anzuknüpfen:

Nous devons commenter la Bible avec toute l’exactitude que l’on apporte maintenant à l’examen des documents de l’antiquité profane. La vraie méthode théologique, en rapport avec l’esprit et les besoins du temps présent, est la démonstration historique de la perpétuité de la foi, non une démonstration par syllogismes, mais une démonstration par les faits, non pas la démonstration d’une perpétuité verbale consistant dans la répétition imperturbable des mêmes formules mais d’une

¹³ Systematisierende Deutungen der beiden ersten Kapitel der *Études bibliques* bei Bader, Weg, 23–64; Müller, Glaube, 52–77; Fantappiè, Hermeneutica.

perpétuité réelle et substantielle, la perpétuité d'une doctrine qui vit et qui grandit sans cesser d'être identique à elle-même; cette analyse historique des croyances doit être couronnée par un solide exposé philosophique des conclusions positives que fournit une étude approfondie, sincère, exacte, de la tradition biblique et ecclésiastique (119f.).

Die implizite Kritik an der „unhistorischen“ neuscholastischen Theologie wird hier deutlich. Loisy hat im Manuskript von Neuilly den Gedanken des organischen historischen Wachstums bzw. der Entwicklung dann im engeren Anschluss an Newman weitergeführt¹⁴ und in *L'Évangile et l'Église* auf die Transformation der eschatologischen Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in das Werden der Kirche hinein angewandt. In seiner optimistischen Schlusswendung betont Loisy, dass die historische Betrachtung der Heiligen Schrift und ihrer Auslegung letztlich sowohl ihre göttliche als auch ihre menschliche Dimension deutlicher hervortreten lässt, indem sie den langsamen und schwierigen Fortschritt der religiösen Erziehung nachzeichnet, die Gott der Menschheit auf ihrer Wanderung durch die Wüste dieser Welt in seiner Kirche als vorausziehender *colonne de lumière* angedeihen lässt (121f.).

Die zentrale Rolle, die bei Loisy gerade der Kirche als Aktualisierungsinstanz des Glaubens zufällt, ist von ihm noch einmal in zugespitzter Weise bei der Diskussion um das Verständnis der Inspiration der Heiligen Schrift formuliert worden. Diesem Problemkreis wenden sich die Kapitel II und III der *Études bibliques* zu: Der im April 1892 erschienene Beitrag *L'Histoire du Dogme de l'Inspiration* (123–138) diskutiert in Form einer ausführlichen Rezension¹⁵ noch in ruhiger Weise die bisherigen Lösungen, vor allem Newmans *Obiter dicta* und François Lenormants (1837–1883) Unterscheidung von Inspiration und Offenbarung, wobei letztere sich auf Gegenstände des Glaubens und der Sitten beschränken sollte. Für Loisy verkennen diese Versuche, vermeintliche „Irrtümer“ in der Bibel beseitigen zu wollen, deren fundamental menschlich-historischen Charakter. Entsprechend verärgert war er, als er ausgerechnet vom Rektor des Pariser Institut Catholique, Maurice d'Hulst (1841–1896), in die Nähe dieser Lösungsversuche gerückt wurde. Loisy reagierte im Dezember 1893 mit dem Artikel *La Question biblique et l'inspiration* (Kap. III, 139–169). D'Hulst hatte in seinem Grundsatzartikel zur *Question biblique* die „enge“ und die „weite“ Schule innerhalb der katholischen Exegese unterschieden; Bezeichnungen, die sich in den exegetischen Kontroversen der 1880er Jahre herausgebildet hatten. Ohne Loisy explizit zu nennen, ordnete ihn d'Hulst der progressiven „weiten“ Schule zu und favorisierte deren Auffassung von der Inspiration, die sich vor allem auf die wesentlichen Gegenstände der Offenbarung als Heilswahrheit beziehe und damit nicht die volle Irrtumslosigkeit („Inerranz“) der Schrift in historischer oder naturwissenschaftlicher Hinsicht beinhalte. Loisy hielt dem nun entgegen, dass er die Inspiration durchaus auf die ganze

¹⁴ Vgl. den pseudonymen Artikel Firmin, A., *Le Développement chrétien d'après le Cardinal Newman*, in: *Revue du Clergé Français*, 1. Dezember 1898, 5–20.

¹⁵ Zu der Münchener theologischen Dissertation des Speyerer Diözesanpriesters Peter Dausch (1864–1944) über „Die Schriftinspiration – Eine biblisch-geschichtliche Studie“ (Freiburg i. Br. 1891).

Heilige Schrift beziehe, bei deren Interpretation aber ihr historisch-kontingenter Charakter als Produkt einer göttlich-menschlichen Kooperation in einer bestimmten Epoche zu berücksichtigen sei. *Un livre absolument vrai pour tous les temps serait, s'il pouvait exister, inintelligible pour tous les temps* (157). Die Bibel war in ihrem historischen Kontext „wahr“ und im damaligen Verstehenshorizont auch ohne „Irrtümer“. Die Wahrheit der Schrift ist deshalb *purement relative* (162f.). Die *Bibel* ist also *wahr*, aber die *Kirche* (die sie für die aktuelle Situation auslegen muss) *unfehlbar*: *La Bible est vraie, mais l'Église est infaillible* (167).

In einer Fußnote gleich zu Beginn des Artikels¹⁶ behauptete Loisy, dass auch die neue Enzyklika *Providentissimus* am theologischen Status quo nichts geändert, die biblischen Studien gefördert und nur in summarischer Weise die Inspiration der ganzen Heiligen Schrift festgehalten habe. Wie Francesco Beretta¹⁷ aber schlüssig gezeigt hat, war die Enzyklika die erste formelle Definition der vollkommenen Inerranz der Heiligen Schrift und all ihrer Teile, die vom Lehramt vorgelegt worden ist. Vor diesem Hintergrund musste auch Loisy schließlich einsehen, dass es für ihn doch unmöglich war, *Providentissimus* zu „humanisieren“¹⁸.

Der offensive Charakter des dritten Kapitels der *Études bibliques* zeigt sich auch im Umgang mit der „nicht-katholischen“ Exegese. In bewusst provozierender Weise präsentierte Loisy deren Ergebnisse (148f.): dass der Pentateuch nicht Mose zum Autor habe, dass die ersten Kapitel der Genesis nicht historisch zu nehmen seien, dass auch die „historischen Bücher“ des Alten Testaments und sogar des Neuen Testaments nur in einem sehr weiten Begriff als historisch zu nehmen seien, dass innerhalb der Heiligen Schrift eine wirkliche Entwicklung der Vorstellungen von Gott, vom Geschick der Menschen und der geistig-sittlichen Gesetze festzustellen sei. Im Übrigen müsse man wohl kaum anfügen, dass sich die biblischen Vorstellungen im naturwissenschaftlichen Bereich nicht über das antike Normalmaß erhöhen. All dies seien gesicherte Ergebnisse der vielgeschmähten protestantischen Bibelwissenschaft, die auch ein katholischer Exeget nicht einfach verneinen könne, sondern sorgsam hinsichtlich ihrer Tragweite prüfen müsse. Stattdessen ergingen sich aber viele in unmöglichen apologetischen Versuchen. Angesichts des unbestreitbaren synoptischen Problems und der Sonderstellung des vierten Evangeliums helfe aber keine noch so subtile Apologetik, sondern es gelte vielmehr, die substantielle Autorität des Zeugnisses der Evangelien darzulegen. Vor diesem Hintergrund forderte Loisy einen neuen Geist der Freiheit für ein umfassend kritisches Programm der katholischen Exegese. Diese Freiheit sei noch bei Origenes, Hieronymus und den mittelalterlichen Auslegern vorhanden gewesen, dann aber seit dem 16. Jahrhundert als Reaktion auf die Reformation und den Rationalismus langsam verschwunden (153).

¹⁶ Vgl. Loisy, *Études bibliques* 139; vgl. auch die ausführliche nachträgliche Fußnote zu *Providentissimus* von 1894 in: Loisy, *Études bibliques*, 156.

¹⁷ Vgl. Beretta, *L'inerrance absolue*, sowie den entsprechenden Beitrag von Klaus Unterburger in diesem Band.

¹⁸ Loisy, *Mémoires II*, 174f.

Die restlichen Kapitel der *Études bibliques* sind den grundsätzlichen hermeneutischen Überlegungen der Anfangskapitel verpflichtet, ohne dass diese systematisch weitergeführt würden. Dies ist natürlich dem Charakter eines „Sammelbandes“ geschuldet. Kapitel IV nimmt in Form einer zustimmenden Besprechung von *The Early Narratives of Genesis* (London 1892) des Cambridge Exegeten Herbert Edward Ryle (1856–1925) das Problem der Historizität der ersten zwölf Kapitel der Genesis in den Blick (170–193). Loisy vermerkt mit Subtilität, dass der Anglikaner Ryle bei seiner Quellenscheidung von Priesterschrift und Jahwist ständig implizit gegen einen protestantischen Biblizismus argumentieren müsse. Seine eigene Lösung¹⁹ des Problems fasst er konzipiert so zusammen:

Notre opinion est que les premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas une histoire des origines du monde et de l'humanité, mais plutôt la philosophie religieuse de cette histoire, bien qu'il y ait dans ces chapitres certains souvenirs traditionnels ayant une signification historique; notre hypothèse est que le cadre dans lequel cette philosophie religieuse nous est présentée a été fourni en partie par la tradition chaldéenne (182).

Kapitel V widmet sich den „Katholischen Ansichten über den Ursprung des Penta-teuch“ (194–259), wie sie von Friedrich von Hügel und dem Dominikaner Marie-Joseph Lagrange²⁰ in der berühmten exegetischen Sektion des katholischen wissenschaftlichen Kongresses in Freiburg/Schweiz (August 1897) vorgetragen wurden. Loisy kommentiert mit viel Sympathie, nicht nur für seinen Freund von Hügel, sondern auch für seinen späteren Gegner Lagrange, die von diesen öffentlich vollzogene katholische Annäherung an die neueren Theorien zum Penta- bzw. Hexateuch. Er verteidigt zugleich energisch deren Versuch, an einer allgemeinen mosaïschen Authentizität ohne direkte mosaïsche Verfasserschaft festzuhalten, und zwar gegen die Kritik des Jesuiten Lucien Méchineau (1849–1919), der letztere zur Glaubensfrage stilisierte. Loisy hielt die kritische Lösung des Problems dagegen auch für religiös hilfreich:

M. von Hügel n'hésite pas à dire que ce développement de la religion israélite à travers les siècles n'est pas chose moins admirable, moins digne de Dieu, moins visiblement surnaturelle que l'idée d'une révélation complète dès le début (207).

Kapitel VI, *L'Espérance messianique d'après Ernest Renan* (260–289), setzt sich freundlich mit Loisy's früherem Lehrer auseinander, dem er eine (ungewollt) allzu scholastisch-syllogistische Interpretation des Messianismus vorhält. Loisy optiert dagegen für eine historisch-evolutive Sichtweise, der er auch eine religiöse Wendung zu geben versteht. Die ganze Geschichte der jüdischen Religion und des Christentums nach Jesus sei wie eine ständige Wiederholung der Erfahrung der Emmaus-Jünger, nämlich eine Reihe enttäuschter Hoffnungen, die zu einer unerschütterlichen Hoffnung hinführen: Was man erwartet hatte, ist nicht eingetreten, aber man hat quasi

¹⁹ Vgl. Loisy, A., *Les Mythes babyloniens et les premiers chapitres de la Genèse*, Paris 1901.

²⁰ Vgl. den Beitrag von B. Montagnes in diesem Band.

blitzartig den Erlöser erahnt, der kommen muss, und man macht sich dann wieder zuversichtlicher auf den Weg als zuvor:

Ce n'est rien, c'est l'humanité qui rêve, dit le rationaliste superficiel. C'est tout, dit la foi, car c'est Dieu qui vient. N'est-ce pas la foi qui a raison? (289)

Den Band beschließt unter dem Titel *L'Évangile selon Saint Jean* eine kritische Besprechung des *Commentarius in Evangelium secundum Joannem* (Paris 1898) von Joseph Knabenbauer SJ (1839–1911). Loisy wirft dem konservativ-gelehrten Kommentar nicht nur seine naive Behandlung der Verfasserschaft und seine inkonsequente Textkritik, sondern auch die Vernachlässigung der patristischen Auslegungstradition vor, die mit ihrem Sinn für Mystik, Symbolik und Allegorie dem literarischen Charakter des vierten Evangeliums weitaus gerechter geworden sei als die moderne römisch-konservative oder auch die protestantisch-rationalistische Exegese.²¹ In dieser Hinsicht gab sogar das gegen Loisy gerichtete Dekret *Lamentabili sane exitu* (1907) ihm nicht ganz Unrecht; dieses verurteilte in sorgfältiger Formulierung folgenden Satz: „Die Erzählungen des Johannes sind nicht eigentlich Geschichte, sondern eine mystische Betrachtung des Evangeliums; die in seinem Evangelium enthaltenen Reden sind theologische Betrachtungen über das Geheimnis des Heils, die der geschichtlichen Wahrheit entbehren.“ (DH 3416)²² Damit war zumindest impliziert, dass das vierte Evangelium zwar nicht ausschließlich, aber doch *auch* eine mystisch-theologische Betrachtung des Heilsgeheimnisses bietet.

2. Historische Einordnung und Würdigung

Im Kontext der Modernismuskrise im römischen Katholizismus (1893–1914) hat der französische Exeget Alfred Loisy den aufsehenerregendsten Versuch einer erneuerten Bibelhermeneutik und ihrer praktischen Umsetzung vorgelegt. Dabei stand Loisy nicht nur in immer deutlicherem Konflikt mit den Vorgaben des päpstlichen Lehramtes und der offiziellen Neuscholastik, sondern wollte als französischer Katholik auch die nötige Distanz zur deutschen protestantischen Exegese halten, die er gleichwohl genau kannte und auch rezipierte: neben Julius Wellhausen (1844–1918) zum Alten Testament gilt dies im Blick auf das Neue Testament vor allem für den eschatologischen Deutungsansatz von Johannes Weiß (1863–1914). Loisy brach mit der hergebrachten schultheologischen Auffassung von der absoluten Wahrheit der Heiligen Schrift, die er nur noch als relative Wahrheit im historischen Kontext akzeptieren konnte; er beanspruchte aber für sich, diesen Schritt nicht beeinflusst durch die deutsche liberal-protestantische Exegese, sondern aufgrund eines Selbststudiums im Jahr 1881 vollzogen zu haben, nämlich bereits durch die kritisch vergleichende Lektüre der Evan-

²¹ Vgl. Loisys eigenen großen Kommentar: *Le Quatrième Évangile* (Paris 1903).

²² Vgl. Arnold/Losito, *Lamentabili*, 25.

gelien in der großen Ausgabe des Neuen Testaments von Konstantin von Tischendorf (1815–1874).²³

Die hier vorgestellten hermeneutischen Erwägungen in den *Études bibliques* erschienen 1903 gewissermaßen im Windschatten der Kontroverse um Loisys *L'Évangile et l'Église*. In diesem Kontext formulierte der Philosoph Maurice Blondel (1861–1949) in seiner Artikelserie *Histoire et Dogme* (Montligeon 1904) eine grundlegende Kritik, die man auch auf Loisys Bibelhermeneutik anwenden kann.²⁴ Blondel, der selbst wegen seiner nicht-scholastischen Religionsphilosophie unter Modernismusverdacht geraten sollte, diagnostizierte in seiner Gegenwart zwei unverträgliche katholische Mentalitäten: auf der einen Seite den „Extrinsezismus“ der traditionellen Apologetik, die versuchte, die Wahrheit des Glaubens anhand bloß „äußerer“ Beweise (unter anderem der Wunder und der im Neuen Testament erfüllten Weissagungen des Alten Testaments) darzulegen, auf der anderen Seite den „Historizismus“ Loisys, der Gefahr lief, den Glauben auf das historisch Rekonstruierbare zu reduzieren. Dabei hatte Blondel vor allem die Christologie im Auge, denn Loisy konnte seiner Ansicht nach in den Evangelien bestenfalls den vergöttlichten Menschen Jesus, nie aber das göttliche Selbstbewusstsein des fleischgewordenen Logos finden. Als Vermittlungsgestalt schlug Blondel deshalb die „Tradition“ als wahrhaften Prozess einer Glaubensgeschichte vor, die mit einer reinen Historie inkommensurabel sei. Der lebendige Traditionsprozess, die von vielen Individuen durch die Geschichte getragene Glaubenspraxis der Kirche könne auch Dogmen stützen, die keine rein historisch fassbare Basis hätten. Loisy und auch Friedrich von Hügel waren freilich der Meinung, dass damit von einer vermeintlich höheren philosophischen Warte den Ergebnissen historisch-kritischer Forschung nur ausgewichen werde.

Die Reaktion auf *L'Évangile et l'Église* machte zudem die Bandbreite unter den katholischen Exegeten deutlich. Auch progressivere Fachvertreter zeigten sich mehr als skeptisch. Der Dominikaner Marie-Joseph Lagrange bemängelte, es sei paradox, die katholische Tradition durch eine historische Kritik verteidigen zu wollen, die noch verwegener sei als die eines liberalen Protestanten wie Adolf von Harnack (1851–1930). Loisy löse auch noch den harten Kern des Christentums auf, den Harnack in der Botschaft Jesu vom gütigen Vater erblicke. Eine solche Verteidigung der Kirche sei auf Treibsand gegründet. Obwohl Loisy vorgeblich bloße Historie betreiben wolle, seien die dogmatischen Implikationen seiner Apologie unverkennbar: Die Gottheit Christi wie die Autorität der Evangelien werde gänzlich untergraben.

Trotz dieser Kritik und trotz des Bruchs in Loisys wissenschaftlicher Vita betont die neuere Forschung wohl zu Recht, dass Loisys exegetisch-theologische Reformagenda in den Jahren 1890–1903 als solche ernst zu nehmen ist und auch Fernwirkungen entfaltet hat. Als Kronzeuge dafür sei Yves Congar OP (1904–1995) zitiert, der um das Jahr 1946 dies in seinem Tagebuch vermerkte:

²³ Vgl. Loisy, *Mémoires* I, 97 f.

²⁴ Vgl. Blondel, *Geschichte und Dogma*.

[In den Jahren 1931/32] hatte ich den ersten ernsthaften Kontakt mit der Gedankenwelt der Modernisten und insbesondere mit Loisy, dessen *Mémoires* damals gerade erschienen waren. Ich las diese drei dicken Bände. Von da an formte sich in mir, in einer sehr festen kritischen Reaktion, die Überzeugung, dass unsere Generation die Mission hatte, innerhalb der Kirche das ans Ziel zu führen, was es an Gerechtfertigtem unter den von den Modernisten formulierten Forderungen und Problemen gab²⁵.

Tatsächlich gibt es laut Christoph Theobald einige theologische Probleme, die schließlich vom II. Vaticanum im Sinne Loisy, wenn auch teilweise *juxta modum*, gelöst worden sind, ohne dass man ihm eine direkte historisch-genetische Vaterschaft für sie zuschreiben könne²⁶:

(1) Loisy's Ansatz, die Inspiration der Schrift nicht auf bestimmte Bereiche einzuschränken, sondern vielmehr die historische Relativität der Schrift an sich und die damit verbundene hermeneutische Aufgabe ernst zu nehmen, hat in der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* Niederschlag gefunden. Denn hier wird das Formalprinzip *nostrae salutis causa*, also „um unseres Heiles willen“ ist die Offenbarung erfolgt und in der Heiligen Schrift bezeugt, verbunden mit der Möglichkeit einer historisch-exegetischen Erforschung der Hagiographen und ihrer Texte.

(2) In der Eröffnungsansprache Johannes' XXIII., zumindest in deren ursprünglicher Form, sieht Theobald die Loisy'sche Unterscheidung von „Wahrheit“ und „Lehre bzw. Doktrin“ aufgenommen, insofern der Papst das *depositum fidei* von dessen historischen Ausdrucksformen abhebt.

(3) In der Transzendentaltheologie Karl Rahners erblickt Theobald die angemessene höhere Synthese, in der die Frontstellung von Extrinsezismus und Immanentismus aufgehoben wird, an der sich Loisy abgearbeitet hatte. In *Dei Verbum* ist entsprechend das sog. instruktionstheoretische Offenbarungsmodell des I. Vaticanum zumindest kompromisshaft durch den Gedanken der Selbstmitteilung Gottes in der Geschichte ergänzt.

(4) Der Gedanke der Dogmenentwicklung ist aufgenommen, wenn auch in dialektischen Formulierungen. Insbesondere ist diejenige Formulierung im Sinne Loisy, dass die Kirche im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegenstrebt (*Dei Verbum* 8).²⁷

Historisch-genetisch gesehen gibt es in diesen Punkten natürlich keine unmittelbare Inspiration des Konzils durch Loisy; die Rezeptionslinien sind verwickelt, und doch ist es unverkennbar, wie das Konzil die Problemüberhänge der Modernismuskrise aufnimmt und einer Lösung zuführt.

25 *C'est alors que je pris un contact sérieux avec la pensée des Modernistes et en particulier avec Loisy, dont les Mémoires venaient de paraître auparavant. Je lus ces trois gros volumes. Dès lors se forma en moi, avec une réaction critique très ferme, la conviction que notre génération avait pour mission de faire aboutir, dans l'Église, ce qu'il y avait de juste dans les requêtes et les problèmes posés par le modernisme:* Y. Congar, *Journal d'un théologien*, 24.

26 Vgl. Theobald, *L'apologétique historique*, 686 – 692.

27 Vgl. zu diesem Dokument des II. Vaticanum den Beitrag von L. Hell und K. Schelkens in diesem Band.