

BIBEL UND KIRCHE

Zugänge zur Bibel Das neue Bibel- dokument aus Rom

173 Zum Thema des Heftes

174 Papst Johannes Paul II.

181 Päpstliche Bibelkommission

202 Lothar Ruppert

214 Der Beitrag aus der Schweiz

216 Biblische Umschau

218 Biblische Bücherschau

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Ansprache zum neuen Bibeldokument

Die Interpretation der Bibel in der Kirche —
Das Dokument

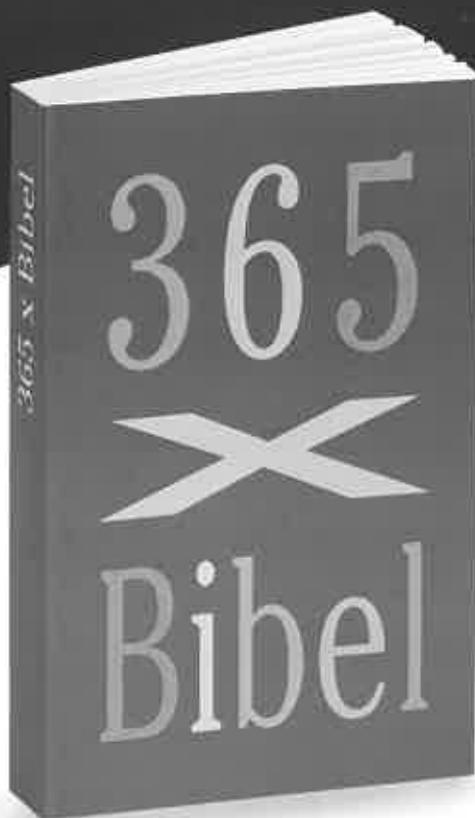
Neue Impulse aus Rom

Der Umgang mit der einen Bibel in der
einen Kirche

Entwicklung der katholischen Bibelwerke und
der bibelpastoralen Arbeit in den Reformstaaten
im Arbeitsjahr 1993/94

Rezensionen

Die Bibel - ein Buch voller Leben.



Bereits in
2. Auflage!

365 x Bibel

Bibeltexte von über-
raschender Aktualität
mit 10 Holzschnitten
von Nolde, Heckel,
Kirchner u. a.

384 Seiten;
kartoniert,
mit Abbildungen
DM 13,80
öS 108,- / sFr 14,70
ISBN 3-460-33012-0

Nutzen Sie unsere attraktiven Staffelpreise:

ab 10 Expl. 13,30 / öS 104,- / sFr 14,20
ab 25 Expl. 12,80 / öS 100,- / sFr 13,70
ab 50 Expl. 12,30 / öS 96,- / sFr 13,10
ab 100 Expl. 11,80 / öS 92,- / sFr 12,60
ab 250 Expl. 11,30 / öS 88,- / sFr 12,10
ab 500 Expl. 10,80 / öS 84,- / sFr 11,60



Verlag Katholisches
Bibelwerk GmbH
Silberburgstraße 121
70176 Stuttgart

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Dieses Heft ist dem neuen Dokument der Päpstlichen Bibelkommission gewidmet, das in der Öffentlichkeit bisher ein überwiegend positives Echo gefunden hat. Wir dokumentieren im Heft den ersten Hauptteil dieses Schreibens, in dem die heute üblichen Methoden der Bibelinterpretation von der historisch-kritischen Methode bis hin zur feministischen Bibelauslegung kritisch dargestellt werden. Dabei fällt das Bemühen auf, die jeweiligen Stärken der einzelnen Methoden positiv zu würdigen. Der Leser gewinnt dabei den Eindruck: Es bedarf einer breiten Palette von Auslegungsmethoden und Zugangswegen, um den Reichtum der biblischen Texte zu heben, um ihre Bedeutung für heutige Menschen aufleuchten zu lassen.

Entgegen allen Angriffen wird die historisch-kritische Methode ausdrücklich verteidigt, aber in ihren Grenzen wie in ihren Stärken anerkannt. Auch die neuen linguistischen Interpretationsansätze, die manchem Älteren ob ihrer komplizierten Sprache einen tiefen Stoßseufzer entlocken, werden in ihrer Bedeutung für ein neues Verstehen des Textes dargestellt. Ausdrücklich weist das Dokument darauf hin, daß die psychologischen und psychoanalytischen Zugänge zur Bibel eine große Bereicherung für das Verstehen der Symbol- und Bildersprache biblischer Texte bedeuten, wie sehr sich diese Zugänge in der Pastoral bewähren, indem sie Menschen ein tieferes Verständnis religiöser Erfahrung ermöglichen. Trotz der Gefahr, daß solche Zugänge die Wirklichkeit von Sünde und Heil in Frage stellen können, wird der psychologische Zugang keineswegs verworfen.

Überraschend gut kommt der feministische Zugang weg. So wird der Wunsch ausgesprochen, daß die Exegese durch Männer und Frauen gelehrt wird. Der Abschnitt über die feministische Exegese war in der Kommission umstritten, was ausdrücklich mitgeteilt wird. 11 von 19 Kommissionsmitgliedern sprachen sich für den Abschnitt aus, 4 dagegen, 4 enthielten sich der Stimme. Auch diese Offenheit berührt sympathisch und sollte Schule machen; warum soll die Öffentlichkeit nicht erfahren, daß auch kirchliche Gremien um die Wahrheit ringen müssen.

Einzig der fundamentalistische Umgang mit der Bibel stößt auf schärfste Ablehnung. Die klare Absage an den Fundamentalismus ist erfreulich und not-

wendig. Dennoch frage ich mich, ob sie nicht differenzierter hätte ausfallen können. Fundamentalismus begegnet uns nicht immer in Reinkultur. Meist begegnen wir eher fundamentalistischen Tendenzen, auf die die Kritik so pauschal nicht immer zutrifft.

Einige Abschnitte des Dokuments haben wir in Kleindruck gesetzt, nicht nur um Platz zu sparen, sondern auch, um Ihnen die Lektüre zu erleichtern. Es sind Abschnitte, die nach meinem Geschmack doch ein bißchen kompliziert geraten sind und teilweise fast nur noch von Fachleuten verstanden werden können, die sich in der gegenwärtigen Diskussion auskennen. Dennoch möchten wir auch diese Teile dokumentieren, weil wir denken, daß sie für viele Leser dennoch eine Hilfe sind.

Im zweiten Teil versucht Prof. Dr. Lothar Ruppert, eines der Mitglieder der päpstlichen Bibelkommission, eine Würdigung des Dokuments. Für den Leser dürfte dieser Aufsatz besonders deswegen interessant sein, weil er auch Hintergrundinformationen zur Zusammensetzung und Arbeitsweise der päpstlichen Bibelkommission enthält. Sehr gern hätten wir noch einen Aufsatz von Prof. Dr. Hans Josef Klauck aufgenommen; wir müssen ihn leider aus Platzgründen weglassen. Er wird in der nächsten Nummer der *Biblischen Zeitschrift* erscheinen. Wer noch ein paar mehr Hintergrundinformationen haben möchte, sei ausdrücklich auf diesen Aufsatz hingewiesen.

Manches in dem Text der Päpstlichen Bibelkommission trägt deutlich Kompromißcharakter, manches mag zu kurz geraten sein, bisweilen wäre wohl weniger mehr gewesen. Das schmälert nicht den Eindruck, daß wir hier einen ausgesprochen ermutigenden und konstruktiven Text vor uns haben. Er macht deutlich, was die römische Kirchenzentrale leisten könnte und in Zukunft stärker leisten sollte: Den internationalen Austausch in der Theologie zu fördern, gute und hilfreiche theologische wie pastorale Ansätze in den verschiedenen Kontinenten aufzuspüren, zu verbreiten, und sie so für die gesamte Kirche fruchtbar zu machen. Würden alle Dokumente aus Rom eine solche Weite atmen, es sähe nicht nur um das Ansehen der Kirche besser aus, die römische Kirchenleitung würde ihre Anliegen viel wirksamer in die heutige theologische und kirchliche Debatte einbringen können.

Franz Josef Ortkemper

Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche

Diese Ansprache wurde am Freitag, dem 23. April 1993 gehalten, im Lauf einer Audienz zur Hundertjahrfeier der Enzyklika Leos XIII. *Providentissimus Deus* und zur Fünfzigjahrfeier der Enzyklika Pius' XII. *Divino afflante Spiritu*, zweier Enzykliken, die den biblischen Studien gewidmet sind.

Die Audienz fand in der Sala Clementina des Vatikanpalastes statt, in Gegenwart der Kardinäle, des beim Heiligen Stuhl akkreditierten diplomatischen Korps, der Päpstlichen Bibelkommission und des Professorenkollegiums des Päpstlichen Bibelinstituts. Während der Audienz überreichte Kardinal J. Ratzinger dem Papst das Dokument der Bibelkommission über die Interpretation der Bibel in der Kirche.

Meine Herren Kardinäle,
meine Herren Chefs der diplomatischen Vertretungen,
meine Herren Mitglieder der Päpstlichen Bibelkommission,
meine Herren Professoren des Päpstlichen Bibelinstitutes!

1. Aus ganzem Herzen danke ich Herrn Kardinal Ratzinger für die Empfindungen, die er zum Ausdruck brachte, als er mir das von der Päpstlichen Bibelkommission ausgearbeitete Dokument über die Interpretation der Bibel in der Kirche vorgelegt hat. Mit Freude nehme ich dieses Dokument an als Frucht einer kollegialen Arbeit, die auf Ihre Initiative, Herr Kardinal, zurückgeht und mehrere Jahre hindurch beharrlich weitergeführt wurde. Sie entspricht einem Anliegen, das mir am Herzen liegt, denn die Interpretation der Heiligen Schrift ist für den christlichen Glauben und das Leben der Kirche von entscheidender Wichtigkeit. Das Konzil hat uns sehr gut in Erinnerung gerufen: „In den Heiligen Büchern kommt der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern in Liebe entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf. Und solche Gewalt und Kraft west im Worte Gottes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner, unversieglischer Quell des geistlichen Lebens ist“ (Dei Verbum, 21). Die Weise der Auslegung der biblischen Texte für die Männer und Frauen von heute hat direkte Folgen für ihr persönliches und gemeinschaftliches Verhältnis zu Gott, und sie ist ferner eng mit der Sendung der Kirche verbunden. Es geht also um ein lebenswichtiges

Problem, das Ihre ganze Aufmerksamkeit verdient hat.

2. Ihre Arbeit geht in einer sehr glücklichen Stunde zu Ende, denn sie bietet mir Gelegenheit, mit Ihnen zwei bedeutungsvolle Jahrestage zu begehen: die hundert Jahre seit der Enzyklika *Providentissimus Deus* und die fünfzig Jahre seit Erscheinen der Enzyklika *Divino afflante Spiritu*, die sich beide mit biblischen Fragen befassen. Am 18. November 1893 veröffentlichte Papst Leo XIII. in seiner großen Aufmerksamkeit für intellektuelle Probleme seine Enzyklika über die Studien der Heiligen Schrift mit dem Ziel, wie er schrieb: „sie anzuregen und zu empfehlen“ und sie ferner „in einer Weise auszurichten, die besser den Bedürfnissen der Zeit entspricht“ (Enchiridion Biblicum, 82). Fünfzig Jahre später machte Papst Pius XII. den katholischen Exegeten in seiner Enzyklika *Divino afflante Spiritu* neuen Mut und schenkte ihnen neue Weisungen. Inzwischen hatte das päpstliche Lehramt seine ständige Aufmerksamkeit für die mit der Heiligen Schrift verbundenen Probleme in zahlreichen Äußerungen gezeigt. Im Jahre 1902 schuf Leo XIII. die Bibelkommission; 1909 gründete Pius X. das Bibelinstitut. 1920 feierte Benedikt XV. den 1500. Jahrestag seit dem Tod des hl. Hieronymus in einer Enzyklika über die Interpretation der Bibel. Der lebhafteste Antrieb, der damit den Bibelstudien gegeben wurde, fand dann seine volle Bestätigung im Zweiten Vatikanischen Konzil, so daß die ganze Kirche davon Vorteil hatte. Die dogmatische Konstitution *Dei Verbum* klärt die Arbeit der katholischen Exegeten und lädt die Hirten und Gläubigen ein, sich eifriger mit dem Wort Gottes zu nähren, das in den heiligen Schriften enthalten ist.

Heute möchte ich einige Aspekte der Lehre dieser beiden Enzykliken und die bleibende Gültigkeit ihrer Ausrichtung trotz der sich wandelnden Verhältnisse herausstellen, um noch mehr Nutzen daraus zu ziehen.

I. Von „*Providentissimus Deus*“ zu „*Divino afflante Spiritu*“

3. Zunächst ist zwischen diesen beiden Dokumenten ein wichtiger Unterschied festzustellen. Es geht um den polemischen, oder genauer gesagt, apologetischen Teil der beiden Enzykliken. Beide zeigen näm-

lich das Anliegen, auf Angriffe gegen die katholische Interpretation der Bibel zu antworten, doch gingen diese Angriffe nicht in die gleiche Richtung. Providentissimus Deus einerseits will die katholische Interpretation der Bibel vor allem gegen die Angriffe der rationalistischen Wissenschaft in Schutz nehmen; *Divino afflante Spiritu* andererseits will mehr die katholische Interpretation gegen Angriffe verteidigen, die sich der Verwendung der Wissenschaft durch die Exegeten entgegenstellen und eine nicht wissenschaftliche, sogenannte „spirituelle“ Interpretation der heiligen Schriften durchsetzen wollten.

Dieser radikale Wandel der Perspektive hing natürlich mit den Umständen zusammen. Providentissimus Deus erschien in einer Zeit, die durch heftige Polemik gegen den Glauben der Kirche gekennzeichnet war. Die liberale Exegese leistete dieser Polemik einen wichtigen Beitrag, denn sie bot alle Möglichkeiten der Wissenschaften von der Textkritik bis zur Geologie auf und bezog ferner die Philosophie, die literarische Kritik, die Geschichte der Religionen, die Archäologie und weitere Disziplinen ein. Dagegen erschien *Divino afflante Spiritu* kurze Zeit nach einer ganz anderen Polemik, die vor allem in Italien gegen das wissenschaftliche Studium der Bibel gerichtet war. Ein kleines anonymes Werk hatte weite Verbreitung gefunden und wollte gegen das Front machen, was es als „sehr große Gefahr für die Kirche und die Seelen“ bezeichnete, nämlich „das kritisch-wissenschaftliche System beim Studium und der Interpretation der Heiligen Schrift sowie seine schlimmen Abweichungen und Verirrungen“.

4. Im einen wie im anderen Fall war die Reaktion des Lehramtes bezeichnend, denn statt sich mit einer rein abwehrenden Antwort zu begnügen, ging es dem Problem auf den Grund und zeigte so — nehmen wir das gleich zur Kenntnis — den Glauben der Kirche an das Geheimnis der Menschwerdung auf.

Gegen die Angriffe der liberalen Exegese, die Behauptungen als auf wissenschaftlichen Ergebnissen beruhende Folgerungen hinstellte, hätte man mit einer Verurteilung des Nutzens der Wissenschaften bei der Interpretation der Bibel reagieren und den katholischen Exegeten befehlen können, sich an eine „spirituelle“ Erklärung der Texte zu halten.

Providentissimus Deus wählte nicht diesen Weg. Ganz im Gegenteil läßt die Enzyklika die katholischen Exegeten nachdrücklich ein, wirklich wissenschaftliche Fachkenntnis zu erwerben, um ihre Gegner auf deren eigenem Gebiet zu überholen. Sie sagt: „Das erste Werkzeug findet sich im Studium der alten Sprachen des Orients sowie in der Anwendung der wissenschaftlichen Kritik“ (EnchB 118). Die Kirche hat keine Furcht vor der wissenschaftlichen Kritik. Sie mißtraut nur vorgefaßten Meinungen, die sich angeblich auf die Wissenschaft gründen, jedoch diese tatsächlich heimlich ihr Gebiet überschreiten lassen.

Fünzig Jahre später kann Pius XII. in *Divino afflante Spiritu* die Fruchtbarkeit der in Providentissimus Deus gegebenen Richtlinien feststellen: „Dank einer besseren Kenntnis der biblischen Sprachen und alles dessen, was den Orient betrifft... ist eine gute Zahl von Fragen, die zur Zeit Leos XIII. gegen die Echtheit, das Alter sowie Integrität und historischen Wert der Heiligen Bücher... vorgebracht wurden, heute geklärt und gelöst“ (EnchB 546). Die Arbeit der katholischen Exegeten, „die von den intellektuellen Waffen ihrer Gegner korrekten Gebrauch gemacht haben“ (562), hatte ihre Früchte gebracht. Und gerade aus diesem Grund zeigt sich *Divino afflante Spiritu* weniger als Providentissimus Deus um den Kampf gegen die Positionen der rationalistischen Exegese besorgt.

5. Doch war es notwendig geworden, auf Angriffe zu antworten, die von Vertretern einer sogenannten „mystischen“ (552) Exegese erhoben wurden, um das Lehramt zur Verurteilung der Bemühungen der wissenschaftlichen Exegese zu veranlassen. Wie antwortet die Enzyklika? Sie hätte sich mit der Betonung des Nutzens und selbst der Notwendigkeit dieser Bemühungen zur Verteidigung des Glaubens begnügen können, das aber hätte zu einer gewissen Trennung von wissenschaftlicher Exegese für den äußeren Gebrauch und der geistlichen Interpretation geführt, die für den Gebrauch im Inneren bestimmt war. In *Divino afflante Spiritu* hat Pius XII. bewußt vermieden, in diesem Sinn vorzugehen. Im Gegenteil hat er das enge Band zwischen beiden Vorgehensweisen betont, indem er einmal die „theologische“ Tragweite des methodisch bestimmten

Literalsinns hervorhebt (EnchB 551) und andererseits feststellt: Wenn der geistliche Sinn als Sinn eines biblischen Textes anerkannt werden soll, so muß er Garantien für seine Echtheit vorlegen. Eine bloß subjektive Inspiration genügt nicht. Man muß aufweisen können, daß es sich um einen „von Gott selbst gewollten“ Sinn handelt, also um eine geistliche Bedeutung, die „Gott selbst“ dem inspirierten Text gegeben hat (EnchB 552-553). Die Festlegung des geistlichen Sinnes gehört also ebenfalls in den Bereich der exegetischen Wissenschaft.

Wir stellen somit fest, daß trotz der großen Verschiedenheit der zu lösenden Schwierigkeiten die beiden Enzykliken auf tieferer Ebene vollkommen übereinstimmen. Die eine wie die andere lehnen den Bruch zwischen dem Menschlichen und dem Göttlichen, zwischen der wissenschaftlichen Forschung und der Rücksicht auf den Glauben, zwischen dem Literalsinn und dem geistlichen Sinn ab. Sie zeigen damit ihre volle Übereinstimmung mit dem Geheimnis der Menschwerdung.

II. Die Übereinstimmung der katholischen Exegese mit dem Geheimnis der Menschwerdung

6. Das enge Verhältnis, das die inspirierten biblischen Texte mit dem Geheimnis der Menschwerdung verbindet, wurde in der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* mit folgenden Worten beschrieben: „Ebenso wie das gleichwesentliche Wort Gottes den Menschen in allem, die Sünde ausgenommen, ähnlich wurde, so sind die in menschlichen Sprachen ausgedrückten Worte Gottes der menschlichen Sprache in allem gleichgeworden, ausgenommen der Irrtum“ (EnchB 559). Diese Formulierung wurde fast wörtlich von der Konstitution *Dei Verbum* des Konzils (Nr. 13) übernommen und hebt einen bedeutungsreichen Parallelismus hervor.

Es stimmt, daß das schriftliche Niederlegen der Worte Gottes dank des Charismas der Inspiration der Bibel ein erster Schritt auf die Menschwerdung des Wortes Gottes hin war. Diese geschriebenen Worte bildeten nämlich ein festes Werkzeug der Kommunikation und *Communio* zwischen dem auserwählten Volk und seinem einzigen Herrn. Andererseits wurde es dank des prophetischen Aspektes

dieser Worte möglich, die Erfüllung des Planes Gottes zu erkennen, „als das Wort Fleisch geworden ist und unter uns gewohnt hat“ (Joh 1,14). Nach der himmlischen Verherrlichung der Menschheit des fleischgewordenen Wortes wird weiterhin dank der geschriebenen Worte sein Weilen unter uns in bleibender Weise bezeugt. In Einheit mit den inspirierten Schriften des Alten Bundes bilden die inspirierten Schriften des Neuen Bundes ein feststellbares Werkzeug der Kommunikation und *Communio* zwischen dem glaubenden Volk und Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist. Dieses Werkzeug aber kann gewiß nicht vom Strom des geistlichen Lebens getrennt werden, der aus dem Herzen des gekreuzigten Jesus entspringt und sich dank der Sakramente der Kirche verbreitet. Doch hat es dennoch seinen eigenen Gehalt gerade als geschriebener Text, der den Glauben weckt.

7. Die beiden Enzykliken verlangen folglich von den katholischen Exegeten, mit dem Geheimnis der Menschwerdung in voller Übereinstimmung zu bleiben, einem Geheimnis der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in einer klar bestimmten historischen Gestalt. Das irdische Dasein Jesu wird daher nicht nur durch die Orte und Verhältnisse zu Anfang des 1. Jahrhunderts in Judäa und Galiläa bestimmt, sondern auch durch seine Verwurzelung in der langen Geschichte eines kleinen Volkes im alten Vorderen Orient mit seinen Schwächen und mit seiner Größe, mit seinen Männern Gottes und seinen Sündern, mit seiner langsamen kulturellen Entwicklung und seinen politischen Verwicklungen, mit seinen Niederlagen und seinen Siegen, mit seinem Verlangen nach Frieden und dem Reiche Gottes. Die Kirche Christi nimmt den Realismus der Menschwerdung ernst, und daher mißt sie dem historisch-kritischen Studium der Bibel große Bedeutung zu. Weit davon entfernt, dieses abzulehnen, wie es die Vertreter der „mystischen“ Exegese gewollt hätten, haben meine Vorgänger es kräftig empfohlen. Leo XIII. schrieb: „Unsere katholischen Exegeten sollen die kritische Untersuchung, die zum gründlichen Erfassen der Aussagen der heiligen Schriftsteller höchst nützlich ist, mit Unserer vollen Billigung (nobis vehementer probantibus) pflegen“ (Apostolisches Schreiben *Vigilantiae* zur

Gründung der Bibelkommission, vom 30. Oktober 1902, EnchB 142). Der gleiche Ausdruck „volle Billigung“, das gleiche Adverb „vehementer“ findet sich in *Divino afflante Spiritu* wieder, wo von den textkritischen Forschungen die Rede ist (vgl. EnchB 548).

8. *Divino afflante Spiritu* hat den Exegeten bekanntlich vor allem das Studium der literarischen Genera empfohlen, die in den heiligen Büchern verwendet werden. Die Enzyklika geht so weit, zu sagen, die katholische Exegese müsse „die Überzeugung gewinnen, daß dieser Teil ihrer Aufgabe nicht ohne schweren Schaden für die katholische Exegese vernachlässigt werden kann“ (EnchB 560). Diese Empfehlung geht von dem Anliegen aus, den Sinn der Texte möglichst exakt und genau, also in ihrem kulturellen und historischen Zusammenhang zu verstehen. Eine falsche Vorstellung von Gott und der Menschwerdung hat eine gewisse Anzahl von Christen zu einer entgegengesetzten Stellungnahme veranlaßt. Sie haben die Neigung, zu glauben, bei Gott als absolutem Wesen müsse auch jedes seiner Worte absolute Geltung haben, unabhängig von allen Einflüssen der menschlichen Sprache. Nach ihrer Meinung besteht also kein Grund, diese Einflüsse zu studieren, um Unterscheidungen zu treffen, die die Tragweite der Worte relativieren würden. Doch hier verfällt man einer Illusion und lehnt in Wirklichkeit die Geheimnisse der Inspiration der Heiligen Schrift und der Menschwerdung ab, um sich an eine falsche Auffassung vom Absoluten zu klammern. Der Gott der Bibel ist nicht ein absolutes Wesen, das alles, womit es in Berührung kommt, zermalmt, um alle Unterschiede und Nuancen zu unterdrücken. Er ist im Gegenteil der Schöpfergott, der die erstaunliche Vielfalt der Wesen „ein jedes nach seiner Art“ geschaffen hat, wie es der Bericht der Genesis wiederholt sagt (vgl. Gen 1). Weit davon entfernt, die Unterschiede zu beseitigen, achtet und schätzt Gott sie (vgl. 1 Kor 12,18.24.28). Wenn er sich in einer menschlichen Sprache ausdrückt, gibt er keineswegs einem jeden Ausdruck eine einheitliche Bedeutung, er verwendet vielmehr auch mit äußerster Geschmeidigkeit die möglichen Nuancen und nimmt auch deren Begrenzungen in Kauf. Das macht die Aufgabe der Exegeten so komplex, so not-

wendig und so erregend! Kein einziger menschlicher Aspekt der Sprache darf vernachlässigt werden. Die neueren Fortschritte der linguistischen, literarischen und hermeneutischen Forschungen haben die Bibelexegese dahin geführt, dem Studium der literarischen Genera zahlreiche andere Gesichtspunkte hinzuzufügen (rhetorische, erzählende und strukturelle); weitere Humanwissenschaften wie die Psychologie und die Soziologie haben ebenfalls Beiträge geleistet. Auf all dies kann man den Auftrag anwenden, den Leo XIII. den Mitgliedern der Bibelkommission gab: „Sie sollen nichts als ihrem Fachgebiet fremd betrachten, was die emsige Forschung der modernen Zeiten Neues gefunden hat; ganz im Gegenteil sollen sie einen Geist der Wachheit pflegen, um unverzüglich das zu übernehmen, was jede Stunde der Bibelexegese an Nützlichem bietet“ (*Vigilantiae*, EnchB 140). Das Studium der menschlichen Beschaffenheit des Wortes Gottes muß daher mit immer neuem Interesse weitergehen.

9. Dennoch genügt dieses Studium nicht. Um den Zusammenhang zwischen dem Glauben der Kirche und der Inspiration der Heiligen Schrift zu wahren, muß die katholische Exegese darauf achten, bei den menschlichen Aspekten der biblischen Texte nicht stehenzubleiben. Sie soll und muß vor allem dem christlichen Volk helfen, in den Texten deutlicher das Wort Gottes zu erfassen, um es besser aufzunehmen und im Vollmaß in Gemeinschaft mit Gott zu leben. Dazu ist es natürlich notwendig, daß der Exeget selber in den Texten das Wort Gottes erfaßt, was ihm aber nur möglich ist, wenn seine intellektuelle Arbeit durch ein eifriges geistliches Leben getragen wird.

Fehlt diese Stütze, so bleibt die exegetische Forschung unvollständig; sie verliert ihr Hauptziel aus dem Auge und begnügt sich mit sekundären Aufgaben. Sie kann sogar zu einer Art Ablenkung werden. Das bloße Studium der menschlichen Aspekte der Texte kann vergessen lassen, daß das Wort Gottes einen jeden einlädt, aus sich selbst herauszugehen, um im Glauben und in der Liebe zu leben.

Die Enzyklika *Providentissimus Deus* erinnerte hier an den besonderen Charakter der heiligen Bücher und an die sich daraus ergebende Forderung

für ihre Interpretation. Sie erklärt: „Die Heiligen Bücher dürfen nicht mit gewöhnlichen Schriften auf eine Stufe gestellt werden, denn da sie vom Heiligen Geist selbst eingegeben wurden, besitzen sie einen äußerst wichtigen, geheimnisvollen und unter zahlreichen Aspekten auch schwierigen Sinn, so daß wir zu ihrem Verständnis und ihrer Auslegung immer der Herabkunft dieses gleichen Heiligen Geistes bedürfen, mit anderen Worten seines Lichtes und seiner Gnade, um die wir gewiß in demütigem Gebet bitten, die wir aber auch in einem heiligen Leben hüten müssen“ (EnchB 89). In einer kürzeren Formulierung, die auf den hl. Augustinus zurückgeht, sprach *Divino afflante Spiritu* die gleiche Forderung aus: „Sie sollen beten, um zu verstehen!“ (EnchB 569).

Ja, wollen wir zu einer vollgültigen Interpretation der vom Heiligen Geist inspirierten Worte gelangen, müssen wir uns selbst vom Heiligen Geist führen lassen und daher beten, ja viel beten und im Gebet um das innere Licht des Geistes bitten und es gelehrig annehmen; wir müssen um die Liebe bitten, die allein zum Verstehen der Sprache Gottes fähig macht, der ja „Liebe ist“ (1 Joh 4,8.16). Auch während der Arbeit der Interpretation selbst müssen wir uns so gut wie möglich in der Gegenwart Gottes halten.

10. Die Gelehrigkeit gegenüber dem Heiligen Geist erzeugt und verstärkt eine weitere für eine richtige Ausrichtung der Exegese notwendige Haltung: die Treue zur Kirche. Der katholische Exeget hegt nicht die individualistische Illusion, die glauben macht, man könne außerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden die biblischen Texte besser verstehen. Das Gegenteil ist wahr, denn die Texte sind nicht individuellen Forschern in die Hand gegeben „zur Befriedigung ihrer Neugier oder um ihnen Studien- oder Forschungsobjekte zu verschaffen“ (*Divino afflante Spiritu*, EnchB 566); sie sind der Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche Christi anvertraut, um ihren Glauben zu nähren und zu einem Leben der Liebe anzuleiten. Die Achtung vor dieser Zielsetzung bestimmt die Gültigkeit der Interpretation. *Providentissimus Deus* hat an diese grundlegende Wahrheit erinnert und bemerkt, daß, weit davon entfernt, die biblische Forschung zu behin-

dern, die Achtung vor dieser Tatsache ihren echten Fortschritt fördert (vgl. EnchB 108-109). Tröstlich ist die Feststellung, daß jüngere Studien der hermeneutischen Philosophie diese Sichtweise bestätigt haben und daß Exegeten verschiedener Konfessionen mit analogen Perspektiven gearbeitet und zum Beispiel die Notwendigkeit betont haben, jeder biblische Text sei als ein Teil des ganzen von der Kirche anerkannten Kanons der heiligen Schriften zu deuten, daß man ferner den Beiträgen der Exegese der Kirchenväter größere Aufmerksamkeit schenken müsse.

Der Kirche treu sein bedeutet nämlich, sich entschlossen in den Strom der großen Überlieferung zu stellen, der unter Anleitung des Lehramtes einen besonderen Beistand des Heiligen Geistes sichert. Die Kirche hat die kanonischen Schriften als von Gott an sein Volk gerichtetes Wort anerkannt und nie aufgehört, sie zu betrachten und ihre unerschöpflichen Reichtümer zu entdecken. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies erneut bekräftigt: „Alles, was die Art der Schrifterklärung betrifft, untersteht letztlich dem Urteil der Kirche, deren gottgegebener Auftrag und Dienst es ist, das Wort Gottes zu bewahren und auszulegen“ (*Dei Verbum*, 12).

Weiter sagt das Konzil, indem es eine Aussage von *Providentissimus Deus* wieder aufgreift: „Aufgabe der Exegeten ist es... auf eine tiefere Erfassung des Sinnes der heiligen Schriften hinarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“ (*Dei Verbum*, 12; vgl. *Providentissimus Deus*, EnchB 109: „ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur“).

11. Um diese sehr wichtige kirchliche Aufgabe besser zu erfüllen, muß es den Exegeten am Herzen liegen, die Predigt des Wortes Gottes zu pflegen, indem sie entweder einen Teil ihrer Zeit diesem Dienst widmen oder gute Beziehungen zu denen halten, die dieses Amt ausüben, und ihnen helfen, z. B. durch das Anbieten von pastoral-exegetischen Veröffentlichungen (vgl. *Divino afflante Spiritu*, EnchB 551). So werden sie sich nicht auf den verschlungenen Wegen einer abstrakten wissenschaftlichen Forschung verlieren, was sie vom wahren Sinn der Schriften entfernen würde. Tatsächlich ist dieser Sinn nämlich nicht von deren Zielsetzung zu

trennen: die Gläubigen in persönlichen Kontakt mit Gott zu bringen.

III. Das neue Dokument der Bibelkommission

12. Unter diesen Perspektiven öffnet sich nach einer Aussage von Providentissimus Deus „der persönlichen Arbeit eines jeden Exegeten ein weites Feld“ (EnchB 109). Fünfzig Jahre später traf Divino afflante Spiritu mit anderen Worten wiederum die gleiche anregende Feststellung: „Es bleiben also zahlreiche und unter diesen sehr wichtige Punkte zu diskutieren und zu erklären, bei deren Ergründung sich Geist und Talent der katholischen Exegeten frei entfalten können und müssen“ (EnchB 565).

Was im Jahre 1943 galt, bleibt auch in unseren Tagen weiter gültig, denn der Fortschritt der Forschungen hat für bestimmte Probleme Lösungen und zugleich neue Fragen gebracht, die studiert werden müssen. In der Exegese gilt ebenso wie in den anderen Wissenschaften: Je weiter man die Grenzen des Unbekannten hinausschiebt, desto mehr erweitert man den Forschungsbereich. Weniger als fünf Jahre nach der Veröffentlichung von Divino afflante Spiritu klärte die Entdeckung der Manuskripte von Qumran von einem Tag zum anderen eine große Zahl von biblischen Problemen und öffnete weitere Forschungsbereiche. Danach wurden zahlreiche weitere Entdeckungen gemacht, man fand ferner neue Methoden der Forschung und Analyse heraus.

13. Dieser Wandel der Lage hat eine neue Prüfung der Probleme notwendig gemacht. Die Päpstliche Bibelkommission hat sich an diese Aufgabe gemacht und stellt heute unter dem Titel: Die Interpretation der Bibel in der Kirche die Frucht ihrer Arbeit vor.

Was bei diesem Dokument auf den ersten Blick überraschen wird, ist die Offenheit des Geistes, in dem es abgefaßt ist. Die Methoden, Zugangs- und praktischen Vorgehensweisen in der Exegese von heute werden geprüft und trotz einiger zuweilen auch schwerwiegender Vorbehalte, die notwendig auszusprechen waren, wird in fast allen Fällen zugegeben, daß sie wertvolle Elemente für eine integrale Interpretation des biblischen Textes bieten.

Die katholische Exegese ist ja keine eigene und ausschließliche Interpretationsmethode; beginnend bei der historisch-kritischen Grundlage, frei von philosophischen oder anderen Voraussetzungen, die gegen die Wahrheit unseres Glaubens gerichtet sind, wendet sie vielmehr alle aktuellen Methoden an und sucht in allen den „Samen des Wortes“.

14. Ein weiterer charakteristischer Zug dieser Zusammenfassung ist ihr Gleichgewicht und ihr maßvoller Charakter. Bei ihrer Interpretation der Bibel versteht sie die Diachronie und die Synchronie auszugleichen, indem sie anerkennt, daß beide Gesichtspunkte sich ergänzen und unerläßlich sind, wenn die ganze Wahrheit des Textes ins Licht treten und die berechtigten Bedürfnisse des modernen Lesers befriedigt werden sollen.

Noch wichtiger bleibt, daß die katholische Exegese ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die menschlichen Aspekte der biblischen Offenbarung richtet, was zuweilen zum Fehler der historisch-kritischen Methode wird, aber auch nicht nur auf die göttlichen Aspekte, wie es der Fundamentalismus möchte; sie bemüht sich, die einen wie die anderen zu erhellen, vereint in der göttlichen „Herablassung“ (Dei Verbum, 13), die die Grundlage der ganzen Heiligen Schrift bildet.

15. Man wird endlich den Akzent bemerken, den dieses Dokument auf die Tatsache setzt, daß das handelnde Wort der Bibel sich universal in Zeit und Raum an die ganze Menschheit richtet. Wenn „Gottes Worte ... menschlicher Rede ähnlich geworden“ sind (Dei Verbum, 13), dann, um von allen verstanden zu werden. Sie dürfen nicht fern sein, „über deine Kraft gehen oder außerhalb deiner Reichweite bleiben ... Nein, das Wort ist ganz nahe bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten“ (Dtn 30,11.14).

Dies ist das Ziel der Interpretation der Bibel. Wenn die erste Aufgabe der Exegese im Finden des echten Sinns des heiligen Textes oder gar seiner unterschiedlichen Bedeutungen besteht, dann muß sie diesen Sinn dem Adressaten der Heiligen Schrift mitteilen, und dieser ist, wenn möglich, jeder Mensch.

Die Bibel übt ihren Einfluß im Lauf der Jahrhunderte aus. Ein ständiger Prozeß der Aktualisierung

paßt die Interpretation an die zeitgenössische Mentalität und Sprache an. Der konkrete und unmittelbare Charakter der biblischen Sprache erleichtert dabei diese Anpassung in hohem Maße, aber ihre Verwurzelung in einer alten Kultur ruft mehr als eine Schwierigkeit hervor. Man muß darum das biblische Denken ohne Unterlaß in die zeitgenössische Sprache übersetzen, damit es in einer den Hörern angepaßten Sprache ausgedrückt ist.

Diese Übersetzung muß indessen dem Original treu bleiben und darf die Texte nicht pressen, um sie einem Verständnis oder einer Auffassung anzupassen, die in einer gegebenen Stunde gerade beliebt sind. Es gilt, den vollen Glanz des Wortes Gottes aufzuzeigen, selbst wenn es sich „in menschlichen Worten ausdrückt“ (Dei Verbum, 13).

Die Bibel ist heute auf allen Kontinenten und unter allen Völkern verbreitet. Doch wenn sie tiefreichend wirken soll, muß sie eine Inkulturation nach dem einem jeden Volk eigenen Genius durchmachen. Vielleicht verstehen jene Nationen, die weniger von den Entgleisungen der modernen westlichen Zivilisation geprägt sind, die Botschaft der Bibel besser als jene, die infolge der Säkularisierung und der Auswüchse der Entmythologisierung gleichsam unempfänglich für das Wirken des Wortes Gottes geworden sind.

In unserer Zeit ist ein nachhaltiges Bemühen notwendig, nicht nur von seiten der Gelehrten und der Prediger, sondern auch von seiten der Verbreiter des biblischen Denkens unter dem Volk: Sie müssen alle verfügbaren Mittel anwenden — und deren gibt es heute viele — damit die universale Bedeutung der Botschaft der Bibel weithin anerkannt wird und ihre Heilswirksamkeit sich überall zeigen kann.

Mit Hilfe dieses Dokumentes kann die Interpretation der Bibel in der Kirche neuen Schwung finden zum Wohl der ganzen Welt, um die Wahrheit an der Schwelle des dritten Jahrtausends aufleuchten zu lassen und die Liebe zu vervollkommen.

Abschluß

16. Abschließend habe ich die Freude, wie meine Vorgänger Leo XIII. und Pius XII. den katholischen Exegeten und zumal euch, den Mitgliedern der Päpst-

lichen Bibelkommission, zugleich meinen Dank und meine Ermunterung auszusprechen.

Ich danke euch herzlich für die ausgezeichnete Arbeit, die ihr im Dienst des Wortes Gottes und des Volkes Gottes leistet: eine Arbeit der Forschung, der Lehre und der Publikationen; für die Hilfe, die ihr der Theologie, der Liturgie des Wortes und dem Dienst der Predigt schenkt; für die Initiativen, die den Ökumenismus und die guten Beziehungen zwischen Christen und Juden fördern; für eure Beteiligung an den Bemühungen der Kirche, auf die Bestrebungen und Schwierigkeiten der modernen Welt Antwort zu geben.

Weiterhin meine warme Ermunterung für den neu zu bewältigenden Abschnitt! Die wachsende Kompliziertheit der Aufgabe erfordert die Bemühungen aller und eine weitreichende internationale Zusammenarbeit. In einer Welt, in der die wissenschaftliche Forschung auf vielen Gebieten noch größere Bedeutung annimmt, ist es unerlässlich, daß die exegetische Wissenschaft ein vergleichbares Niveau aufweist. Dies ist einer der Aspekte der Inkulturation des Glaubens, die einen Teil der Sendung der Kirche ausmacht, in Verbindung mit der Aufnahme des Geheimnisses der Menschwerdung.

Möge Christus Jesus, das fleischgewordene Wort Gottes, euch bei euren Forschungen leiten, er, der den Geist seiner Jünger für das Verständnis der Schriften geöffnet hat (vgl. Lk 24,45).

Möge die Jungfrau Maria euch als Vorbild dienen, nicht nur in ihrer großherzigen Gelehrigkeit gegenüber dem Worte Gottes, sondern auch und vor allem durch ihre Art, das, was ihr gesagt wurde, aufzunehmen. Der hl. Lukas berichtet uns, daß Maria die Worte Gottes und die sich erfüllenden Ereignisse in ihrem Herzen bedachte: „Sie dachte darüber in ihrem Herzen nach“ (Lk 2,19). Durch ihre Aufnahme des Wortes ist sie das Vorbild und die Mutter der Jünger (vgl. Joh 19,27). Möge sie euch also lehren, das Wort Gottes ohne Vorbehalt nicht nur in der intellektuellen Forschung, sondern auch in eurem ganzen Leben aufzunehmen!

Damit eure Arbeit und euer Wirken immer mehr dazu beitragen, das Licht der heiligen Schriften hell erstrahlen zu lassen, erteile ich euch aus ganzem Herzen meinen Apostolischen Segen.

Die Interpretation der Bibel in der Kirche

Geleitwort zum Dokument der Bibelkommission

Das Studium der Bibel ist gleichsam die Seele der Theologie, so sagt das Zweite Vatikanum im Anschluß an ein Wort von Papst Leo XIII. (*Dei Verbum*, 24). Dieses Studium ist nie abgeschlossen; jede Zeit wird auf ihre Weise neu nach dem Verstehen der heiligen Bücher suchen müssen. In der Geschichte der Auslegung hat das Entstehen der historisch-kritischen Methode eine neue Epoche eröffnet. Mit ihr haben sich neue Möglichkeiten aufgetan, das biblische Wort in seiner Ursprünglichkeit zu verstehen. Wie alles Menschliche so birgt auch diese Methode mit ihren positiven Möglichkeiten Gefährdungen in sich: Die Suche nach dem Ursprünglichen kann dazu führen, daß das Wort ganz in die Vergangenheit zurückgestellt und nicht mehr in seiner Gegenwärtigkeit vernommen wird. Sie kann dazu führen, daß nur noch die menschliche Dimension des Wortes als real erscheint, während der eigentliche Autor, Gott, sich dem Zugriff einer Methode entzieht, die eben zum Verstehen der menschlichen Dinge erarbeitet wurde. Die Anwendung einer „profanen“ Methode auf die Bibel mußte Auseinandersetzungen herausfordern. Alles, was dazu hilft, Wahrheit besser zu erkennen und eigene Vorstellungen in Zucht zu nehmen, ist hilfreich und wertvoll für die Theologie. In diesem Sinne mußte die Methode Eingang in ihre Arbeit finden. Alles, was unseren Horizont einschränkt und uns hindert, über das bloß Menschliche hinauszuschauen und hinauszuhören, muß aufgebrochen werden. So hat das Aufkommen der historisch-kritischen Methode zugleich ein Ringen um ihre Tragweite und um ihre rechte Gestaltung in Bewegung gesetzt, das noch keineswegs abgeschlossen ist.

In diesem Ringen hat das Lehramt der katholischen Kirche mehrmals mit gewichtigen Dokumenten Stellung bezogen. Zunächst hat Papst Leo XIII. am 18. November 1893 mit der Enzyklika *Providentissimus Deus* einige Markierungen in die Landkarte der Exegese eingezeichnet. Wenn sich Leo XIII. in der Zeit eines äußerst selbstsicheren und geradezu dogmatisch auftretenden Liberalismus überwiegend kritisch geäußert hatte, ohne das Positive der

neuen Möglichkeiten auszuschließen, so konnte fünfzig Jahre später aufgrund der fruchtbaren Arbeit großer katholischer Exegeten Papst Pius XII. in seinem Schreiben *Divino afflante Spiritu* vom 30. September 1943 vor allem positiv ermutigen, die modernen Methoden für das Verstehen der Bibel fruchtbar zu machen. Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, vom 18. November 1965 griff dieses alles auf; sie hat uns eine Synthese zwischen den bleibenden Einsichten der Vätertheologie und den neuen methodischen Erkenntnissen der Moderne geschenkt, die maßgebend bleibt.

Inzwischen hat sich das methodische Spektrum exegetischer Arbeit in einer Weise ausgeweitet, wie es vor dreißig Jahren noch nicht abzusehen war. Neue Methoden und neue Zugänge bieten sich an, vom Strukturalismus bis hin zur materialistischen, zur psychoanalytischen, zur liberationistischen Exegese. Andererseits sind auch neue Versuche im Gang, die Methoden der Väterexegese wiederzugewinnen und erneuerte Formen geistlicher Auslegung der Heiligen Schrift zu erschließen. So hielt es die Päpstliche Bibelkommission für ihre Pflicht, hundert Jahre nach *Providentissimus Deus* und fünfzig Jahre nach *Divino afflante Spiritu* eine Standortbestimmung katholischer Exegese in dieser gegenwärtigen Situation zu suchen. Die Päpstliche Bibelkommission ist nach ihrer im Anschluß an das Zweite Vatikanum erfolgten Neugestaltung kein Organ des Lehramts, sondern eine Kommission aus Gelehrten, die in ihrer zugleich wissenschaftlichen und kirchlichen Verantwortung als gläubige Exegeten zu wesentlichen Problemen der Schriftauslegung Stellung nehmen und sich dabei vom Vertrauen des Lehramts getragen wissen. Auf diese Weise ist das hier vorliegende Dokument entstanden. Es gibt einen fundierten Überblick über das Panorama gegenwärtiger Methoden und bietet so dem Fragen den Orientierung über Möglichkeiten und Grenzen dieser Wege. Dies alles voraussetzend stellt sich der Text dann der Frage danach, wie denn der Sinn der Heiligen Schrift erkannt werden könne, dieser Sinn, in dem Menschenwort und Gotteswort, die Einmaligkeit historischen Geschehens und das Immerwährende des ewigen Wortes ineinandergreifen,

das jeder Zeit gleichzeitig ist. Das biblische Wort kommt aus einer realen Vergangenheit, aber nicht nur aus Vergangenheit, sondern zugleich aus der Ewigkeit Gottes. Es führt uns in die Ewigkeit Gottes hinein, aber wieder auf dem Weg über die Zeit, zu der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft gehören. Ich glaube, daß das Dokument für die große Frage nach dem rechten Weg zum Verstehen der Heiligen Schrift wirklich hilfreich ist und Weiterführendes sagt. Es greift die Linie der Enzykliken von 1893 und 1943 auf und führt sie in einer fruchtbaren Weise weiter. Den Mitgliedern der Bibelkommission möchte ich für das geduldige und oft mühsame Ringen danken, in dem allmählich dieser Text gewachsen ist. Ich wünsche dem Dokument eine weite Verbreitung, damit es ein wirksamer Beitrag werde auf der Suche nach einer tieferen Aneignung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift.

Rom, am Fest des heiligen Evangelisten Matthäus
1993 *Joseph Cardinal Ratzinger*

Einführung

Die Interpretation der biblischen Texte stößt auch heute auf reges Interesse und gibt zu wichtigen Diskussionen Anlaß. Diese haben in den letzten Jahren neue Dimensionen gewonnen. Da die Bibel für den christlichen Glauben, für das Leben der Kirche und für die Beziehungen zwischen Christen und Gläubigen anderer Religionen von entscheidender Bedeutung ist, wurde die Päpstliche Bibelkommission ersucht, sich zu diesem Thema zu äußern.

A. Die aktuelle Problematik

Das Problem der Bibelauslegung ist keine moderne Erfindung, wie man manchmal glauben machen will. In der Bibel selbst sehen wir, daß ihre Auslegung Schwierigkeiten bereitet. Neben eindeutigen Texten enthält sie dunkle Stellen. Als Daniel gewisse Prophetenworte von Jeremia las, suchte er lange nach ihrem Sinn (Dan 9,2). In der Apostelgeschichte hören wir, wie ein Äthiopier im 1. Jahrhundert in Bezug auf einen Abschnitt des Jesaja-Buches (Jes 53,7-8) sich in der gleichen Lage befand und sich an einen Interpreten wenden mußte (Apg 8,30-35). Im 2. Petrusbrief

lesen wir, daß „keine Weissagung der Heiligen Schrift eigenmächtig ausgelegt werden darf“ (2 Petr 1,20), und weiter, daß in den Briefen des Apostels Paulus „manches schwer zu verstehen (ist), und die Unwissenden, die noch nicht gefestigt sind, diese Stellen ebenso wie die übrigen Schriften zu ihrem eigenen Verderben verdrehen“ (2 Petr 3,16).

Das Problem ist also nicht neu, doch hat es im Laufe der Zeit an Gewicht gewonnen: um zu den Fakten und Aussagen der Bibel vorzudringen, müssen die Leser sich um fast zwanzig oder dreißig Jahrhunderte zurückversetzen, und das ist nicht ohne Schwierigkeiten möglich. Zudem sind heutzutage die Probleme der Interpretation wegen der Fortschritte der Geisteswissenschaften komplexer geworden. Wissenschaftliche Methoden wurden zur Erschließung der Texte der Antike entwickelt. Inwieweit sind diese Methoden auch für die Auslegung der Heiligen Schrift geeignet? Aus pastoraler Klugheit hat die Kirche lange Zeit sehr zurückhaltend auf diese Frage reagiert, denn oft waren diese Methoden trotz ihrer positiven Werte an Optionen gebunden, die dem christlichen Glauben entgegengesetzt waren. Schließlich hat eine positive Entwicklung stattgefunden, die durch eine ganze Reihe päpstlicher Dokumente gekennzeichnet ist, angefangen von der Enzyklika Providentissimus von Leo XIII. (18. Nov. 1893) bis zur Enzyklika Divino afflante Spiritu von Pius XII. (30. Sept. 1943). Diese Entwicklung wurde durch die Erklärung Sancta Mater Ecclesia (21. April 1964) der Päpstlichen Bibelkommission und vor allem durch die Dogmatische Konstitution Dei Verbum des II. Vatikanischen Konzils (18. Nov. 1965) bestätigt.

Die Fruchtbarkeit dieser konstruktiven Haltung zeigte sich deutlich. Die biblischen Studien in der katholischen Kirche nahmen einen bemerkenswerten Aufschwung, und ihr wissenschaftlicher Wert wurde im Kreis der Wissenschaftler und unter den Gläubigen immer mehr anerkannt. Der ökumenische Dialog wurde dadurch wesentlich erleichtert. Der Einfluß der Bibel auf die Theologie verstärkte sich und half mit zu einer theologischen Erneuerung. Das Interesse an der Bibel wuchs bei den Katholiken und diente dem Fortschritt des christlichen Lebens. All jene, die eine ernsthafte Ausbildung auf diesem Gebiet erworben haben, erachten es als un-

möglich, auf den Stand einer vor-kritischen Auslegung zurückzukommen, die sie zu Recht als ungenügend erachten.

Zum gleichen Zeitpunkt, wo die am weitesten verbreitete wissenschaftliche Methode — die „historisch-kritische“ — in der Exegese, also auch in der katholischen Exegese, allgemein angewendet wird, wird diese Methode in Frage gestellt: einerseits durch das Aufkommen anderer Methoden und Zugänge in der wissenschaftlichen Welt selbst und andererseits durch die Kritik vieler Christen, die diese Methode vom Standpunkt des Glaubens aus als mangelhaft erachten. Zur historisch-kritischen Methode, die sich, wie ihr Name sagt, besonders mit der historischen Entwicklung der Texte bzw. Traditionen beschäftigt, treten heute Methoden in Konkurrenz, die auf einem synchronen Verständnis der Texte bestehen, sei es in Bezug auf die Sprache, die Komposition, die narrative Struktur oder die rhetorische Form. Außerdem wird bei vielen der Versuch der diachronen Methoden, die Vergangenheit zu rekonstruieren, durch die Tendenz ersetzt, die Texte zu hinterfragen, indem man sie in die Perspektive der heutigen Zeit setzt, sei es unter philosophischer, psychoanalytischer, soziologischer oder politischer Hinsicht. Dieser Pluralismus der Methoden und Zugänge wird von den einen als Reichtum geschätzt, bei andern jedoch hinterläßt er den Eindruck einer großen Verwirrung.

Ob diese Verwirrung nun real oder vermeintlich ist, jedenfalls liefert sie den Gegnern der wissenschaftlichen Exegese neue Argumente. Ihrer Meinung nach zeigt der Konflikt bei der Interpretation, daß man nichts dabei gewinnt, wenn die biblischen Texte den Ansprüchen der wissenschaftlichen Methoden unterworfen werden. Im Gegenteil, man verliere dabei viel. Sie betonen, die wissenschaftliche Exegese schaffe Verwirrung und löse Zweifel in Dingen aus, die vorher mühelos angenommen wurden; sie dränge gewisse Exegeten zu Positionen, die dem Glauben der Kirche in so wichtigen Fragen widersprechen, wie der jungfräulichen Empfängnis Jesu, seinen Wundern, ja sogar seiner Auferstehung und seiner Gottheit.

Auch wenn es nicht zu solchen Negierungen kommt, so charakterisierte sich ihrer Meinung nach

die wissenschaftliche Exegese doch durch ihre Sterilität in bezug auf das christlichen Leben. Statt einen leichteren und sichereren Zugang zu den frischen Quellen des Wortes Gottes zu schaffen, mache sie aus der Bibel ein verschlossenes Buch, dessen doch immer problematische Interpretation raffinierte technische Mittel erheische und so aus der Bibel ein Reservat für Spezialisten mache. Für diese gilt, so glauben einige, das Wort des Evangeliums: „Ihr habt den Schlüssel (der Tür) zur Erkenntnis weggenommen; ihr selbst seid nicht hineingegangen, und die, die hineingehen wollten, habt ihr daran gehindert“ (Lk 11,52; vgl. Mt 23,13).

Folglich ist man nun der Meinung, es sei notwendig, an die Stelle der geduldigen Arbeit der wissenschaftlichen Exegese einfachere Zugänge zu eröffnen, wie z. B. die eine oder andere Form synchroner Lesung, die man als genügend erachtet; oder man preist sogar eine sogenannte „geistliche“ Lesung der Bibel an, womit man eine Lektüre meint, die einzig und allein durch die persönliche, subjektive Eingebung geleitet ist und die diese Eingebung nähren soll. Einige suchen in der Bibel den Christus ihrer persönlichen Auffassung und die Befriedigung ihrer spontanen Religiosität. Andere behaupten, in ihr direkte Antworten auf vielerlei persönliche und die Gemeinschaft betreffende Fragen zu finden. Viele Sekten bieten eine Interpretation als allein wahr an, die sie, so behaupten sie, in einer Offenbarung erhalten hätten.

B. Ziel dieses Dokumentes

Es geht also darum, die verschiedenen Aspekte der heutigen Situation in bezug auf die Interpretation der Bibel ernsthaft zu bedenken, Kritik, Klagen und Erwartungen aufmerksam anzuhören und die durch die neuen Methoden und Zugänge eröffneten Möglichkeiten zu nützen. Schließlich soll die Orientierung, die dem Auftrag der Exegese in der katholischen Kirche am besten entspricht, genau bestimmt werden.

Das ist das Ziel dieses Dokumentes. Die Päpstliche Bibelkommission möchte die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreuen Ausle-

gung führen. Sie erhebt nicht den Anspruch, zu allen Fragen Stellung zu beziehen, die sich in Bezug auf die Bibel stellen, wie z. B. die Theologie der Inspiration. Sie will nur die Methoden prüfen, die erlauben sollen, den ganzen Reichtum, der in den biblischen Texten enthalten ist, zu erschließen, damit das Wort Gottes immer mehr zur geistigen Nahrung für die Glieder seines Volkes werden kann, zur Quelle für ein Leben aus dem Glauben, der Hoffnung und der Liebe und zum Licht für die ganze Menschheit (vgl. *Dei Verbum*, 21).

Um dieses Ziel zu erreichen, will dieses Dokument:

1. eine kurze Beschreibung der verschiedenen Methoden und Zugänge¹ mit ihren Möglichkeiten und Grenzen geben;
2. Fragen der Hermeneutik ansprechen;
3. Überlegungen über die spezifischen Dimensionen der katholischen Interpretation der Bibel und über ihren Bezug zu den andern theologischen Disziplinen vorlegen;
4. die Stellung erwägen, die der Interpretation der Bibel im Leben der Kirche zukommt.

I. Methoden und Zugänge für die Interpretation

A. Historisch-kritische Methode

Die historisch-kritische Methode ist die unerläßliche Methode für die wissenschaftliche Erforschung des Sinnes alter Texte. Da die Heilige Schrift, als „Wort Gottes in menschlicher Sprache“, in all ihren Teilen und Quellen von menschlichen Autoren verfaßt wurde, läßt ihr echtes Verständnis diese Methode nicht nur als legitim zu, sondern es erfordert auch ihre Anwendung.

1. Zur Geschichte dieser Methode

Will man diese Methode in ihrem heutigen Stand richtig bewerten, muß man einen Blick auf ihre Geschichte werfen. Gewisse Elemente dieser Interpretationsmethode sind sehr alt. Sie wurden in der Antike von griechischen Kommentatoren der

klassischen Literatur angewandt und später, in der patristischen Zeit, von Autoren wie Origenes, Hieronymus und Augustinus. Die Methode war damals noch wenig ausgearbeitet. Ihre modernen Formen sind das Ergebnis von Vervollkommnungen, besonders seit den Humanisten der Renaissance und ihrem *recursus ad fontes*. Die Textkritik des Neuen Testaments entwickelte sich jedoch als wissenschaftliche Disziplin erst seit etwa 1800, nachdem man sich vom *Textus receptus* losgelöst hatte, während die Literarkritik schon auf das 17. Jahrhundert zurückgeht. Bahnbrechend war das Werk von Richard Simon, der die Aufmerksamkeit auf die Doppelungen, die Differenzen im Inhalt und auf die Stilunterschiede, wie man sie im Pentateuch feststellen kann, lenkte. Feststellungen, die mit der Vorstellung eines einzigen Autors Mose nicht vereinbar sind. Im 18. Jahrhundert genügte für Jean Astruc noch die Erklärung, Mose hätte sich eben verschiedener Quellen bedient (besonders zweier Hauptquellen), um das Buch Genesis zu verfassen. Doch die Kritik bestritt in der Folge immer entschiedener die Verfasserschaft Moses für den Pentateuch selbst. Die Literarkritik beschränkte sich lange Zeit auf das Bestreben, in den Texten die verschiedenen Quellen (Dokumente) voneinander zu scheiden. So entwickelte sich dann im 19. Jahrhundert die „*Urkundenhypothese*“, die der Redaktion des Pentateuchs Rechnung zu tragen versucht. Vier zum Teil parallele Dokumente bzw. Quellschriften aus verschiedenen Epochen wären miteinander verschmolzen worden: der Jahwist (J), der Elohist (E), das Deuteronomium als Quelle (D) und die Priesterschrift (P). Die letztere hätte dem Endredaktor dazu gedient, das Ganze zu strukturieren. In analoger Weise betrieb man sich auf die *Zweiquellenhypothese*, um die beobachteten Übereinstimmungen und Unterschiede zwischen den drei synoptischen Evangelien zu erklären; gemäß dieser Hypothese wären die Evangelien von Matthäus und Lukas aufgrund zweier Hauptquellen entstanden: dem Evangelium von Markus einerseits, und andererseits einer Sammlung von Worten Jesu (genannt Q = Quelle). Im wesentlichen werden diese beiden Hypothesen auch

¹ Unter exegetischer „Methode“ verstehen wir die gesamten wissenschaftlichen Vorgehensweisen zur Auslegung der Texte. Wir sprechen

von „Zugängen“, wenn es sich um Forschung nach einem bestimmten Gesichtspunkt handelt (Anm. der Bibelkommission).

heute noch in der wissenschaftlichen Exegese vertreten, sind jedoch auch umstritten.

Im Bestreben, die Chronologie der biblischen Texte zu erstellen, beschränkte sich die Literarkritik auf die Abtrennung und Zergliederung von Texteinheiten, um die verschiedenen Quellen zu unterscheiden. Sie wendete der Endgestalt des biblischen Textes nicht genügend Aufmerksamkeit zu. Die Botschaft, die dieser in seiner jetzigen Form zum Ausdruck bringt, war ihr nicht von Bedeutung (man zeigte wenig Achtung für das Werk der Redaktoren). Aus diesem Grunde konnte die historisch-kritische Methode als zersetzend und zerstörerisch erscheinen, dies umso mehr, als gewisse Exegeten unter dem Einfluß der vergleichenden Religionsgeschichte, so wie sie damals gepflegt wurde, oder philosophischer Anschauungen negative Urteile über die Bibel äußerten.

Hermann Gunkel hat die Methode aus dem Ghetto einer eng verstandenen Literarkritik herausgeführt. Obwohl er die Bücher des Pentateuchs² weiterhin als Sammelwerke betrachtete, so wandte er doch seine Aufmerksamkeit der besonderen Beschaffenheit der verschiedenen Abschnitte zu. Er versuchte, die Gattung jeder einzelnen Einheit (z. B. „Legende“ oder „Hymnus“), sowie ihre Herkunft oder ihren „Sitz im Leben“ (z. B. Rechtswesen, Liturgie usw.) zu bestimmen. Mit dieser Erforschung der literarischen Gattungen ist die „kritische Erforschung der Formen“ verbunden, die „Formgeschichte“, die in die Exegese der Synoptiker durch Martin Dibelius und Rudolf Bultmann eingeführt wurde. Letzterer verband das Studium der Formgeschichte mit einer biblischen Hermeneutik, die bei der existentialistischen Philosophie von Martin Heidegger Anregung suchte. Die Folge davon war, daß die Formgeschichte oft zu ernsthaften Vorbehalten führte. Doch diese Methode an und für sich führte zum Ergebnis, daß deutlich wurde, wie die neutestamentliche Überlieferung ihre Herkunft³ in der christlichen Gemeinde hatte, und ihre Form von der Urkirche empfing, daß sie von der Verkündigung Jesu selbst zur Verkündigung über Jesus als dem Christus gelangte. Zur Formgeschichte gesellte sich die

Redaktionsgeschichte, eine kritische Untersuchung der Redaktion. Diese versuchte, den persönlichen Beitrag jedes Evangelisten und die theologische Ausrichtung, die seiner Redaktionsarbeit zugrunde lag, hervorzuheben. Durch die Anwendung dieser letzten Methode wurde die Reihe der verschiedenen Schritte der historisch-kritischen Methode vollständiger: von der Textkritik kommt man zur Literarkritik, die die Texte zerlegt (Quellenforschung), dann zu einer kritischen Erforschung der Formen und schließlich zu einer redaktionsgeschichtlichen Analyse, die dem Text als ganzem ihre Aufmerksamkeit schenkt. So wurde ein klareres Verständnis der Absicht der Verfasser und der Redaktoren der Bibel möglich, und dadurch auch der Botschaft, die sie den ersten Empfängern vermitteln wollten. Die historisch-kritische Methode gewann dadurch eine hervorragende Bedeutung.

2. Prinzipien

Die Grundprinzipien der historisch-kritischen Methode in ihrer klassischen Form sind die folgenden:

Es ist eine historische Methode; nicht nur, weil sie sich auf alte Texte bezieht — im vorliegenden Fall auf die der Bibel — und deren historische Tragweite erforscht, sondern auch und vor allem, weil sie versucht, den hist. Prozeß der Entstehung der biblischen Texte zu klären: dieser diachrone Prozeß war oft kompliziert und von langer Dauer. In den verschiedenen Stadien ihrer Entstehung wandten sich die Bibeltexte an verschiedene Kategorien von Zuhörern oder Lesern, die sich in verschiedenen Situationen in Raum und Zeit befanden.

Es ist eine kritische Methode, denn sie arbeitet in ihrem ganzen Vorgehen (von der Textkritik bis zur Redaktionskritik) mit Hilfe wissenschaftlicher, möglichst objektiver Kriterien, um so dem heutigen Leser den Zugang zum Inhalt der biblischen Texte zu ermöglichen, deren Sinn oft schwer zu erfassen ist.

Als analytische Methode erforscht sie den biblischen Text auf die gleiche Art und Weise wie sie jeden anderen Text der Antike erforscht. Sie erläutert

² Gemeint sind die Quellschriften des Pentateuch.

³ Der Ausdruck „ihre Herkunft“ (frz.: son origine) ist mißverständlich.

Gemeint ist die Herkunft der Gestaltung der neutestamentlichen Überlieferung.

ihn als Erzeugnis der menschlichen Sprache. Sie hilft dadurch aber dem Exegeten, vor allem in der Erforschung der Redaktion der Texte, den Inhalt der in der Bibel enthaltenen göttlichen Offenbarung besser zu erfassen.

3. Beschreibung

Im derzeitigen Stand ihrer Entwicklung durchläuft die historisch-kritische Methode folgende Etappen:

Die Textkritik, die seit langer Zeit geübt wird, eröffnet die Reihe der wissenschaftlichen Forschungsvorgänge. Indem sie sich auf das Zeugnis der ältesten und besten Manuskripte stützt, wie auch auf die Papyri, die alten Übersetzungen und die Patristik, versucht sie, nach bestimmten Regeln, einen biblischen Text zu erstellen, der dem Originaltext so nahe wie möglich kommt.

Danach wird der Text einer linguistischen (morphologischen und syntaktischen) und semantischen Analyse unterzogen, die die Erkenntnisse der historisch-philologischen Forschung benützt. Die Literarkritik bemüht sich dann, Anfang und Ende der großen und kleinen Texteinheiten zu bestimmen und die innere Kohärenz des Textes zu prüfen. Die Existenz von Dubletten, unvereinbaren Gegensätzen und anderen Indizien lassen den zusammengesetzten Charakter gewisser Texte erkennen; man unterteilt sie in kleine Einheiten, um deren mögliche Zugehörigkeit zu verschiedenen Quellen zu ermitteln. Die Gattungskritik versucht, die literarischen Gattungen, ihr Ursprungsmilieu, ihre spezifischen Merkmale und ihre Entwicklung zu bestimmen. Die Traditionskritik situiert die Texte in den Überlieferungsströmen, deren Entwicklung im Laufe der Geschichte sie zu präzisieren versucht. Die Redaktionskritik schließlich untersucht die Veränderungen, die die Texte erfahren haben, bevor sie zu ihrer endgültigen Form gelangten; sie analysiert diese Endgestalt, indem sie die Texte unter dem Gesichtspunkt ihrer jeweiligen Orientierungen voneinander unterscheidet. Während man in den früheren Schritten versucht hat, den Text in seinem Wer-

den in einer diachronen Perspektive zu erklären, so schließt dieser letzte Schritt mit einer synchronen Untersuchung: man erläutert nun den Text als solchen, dank der gegenseitigen Beziehungen der verschiedenen Elemente untereinander und betrachtet ihn unter dem Gesichtspunkt einer Botschaft, die der Verfasser seinen Zeitgenossen vermitteln will. So kann auch die pragmatische Funktion des Textes berücksichtigt werden.

Wenn die untersuchten Texte einer historischen literarischen Gattung⁴ angehören oder in Verbindung mit geschichtlichen Ereignissen stehen, so ergänzt die historische Kritik die Literarkritik, um die geschichtliche Bedeutung des Textes im modernen Sinn des Ausdrucks festzustellen.

Auf diese Weise werden die verschiedenen Stufen der konkreten Entwicklung der biblischen Offenbarung ans Licht gebracht.

4. Bewertung

Welcher Wert kommt der historisch-kritischen Methode zumal im gegenwärtigen Stand ihrer Entwicklung zu? Wenn diese Methode auf objektive Weise angewendet wird, schließt sie kein Apriori in sich. Wenn solche Apriori ihre Anwendung bestimmen, so kommt dies nicht von der Methode her, sondern von hermeneutischen Optionen, die die Auslegung bestimmen und tendenziös sein können.

Zu Beginn war die Methode auf Quellenkritik und Religionsgeschichte ausgerichtet; doch danach ergab sich, daß sie einen neuen Zugang zur Bibel eröffnete, indem sie aufzeigte, daß diese eine Sammlung von Schriften ist, die meistens, besonders im Alten Testament, nicht von einem einzigen Verfasser stammen, sondern eine lange Vorgeschichte haben. Diese wiederum ist unentwirrbar mit der Geschichte Israels oder derjenigen der Urkirche verflochten. Vorher war sich die jüdische und christliche Auslegung der Bibel der konkreten historischen Gegebenheiten, in denen das Wort Gottes Wurzeln gefaßt hatte, nicht so klar bewußt. Ihre Kenntnis war summarisch und unscharf. Die Konfrontation der traditionellen Exegese mit einer wis-

⁴ „Historisch“ ist hier nicht im Sinne der modernen Geschichtswissenschaft gemeint, sondern im Hinblick auf biblische Geschichtsdarstellung.

senschaftlichen Methode, die in ihren Anfängen bewußt vom Glauben absah, ihm manchmal sogar widersprach, war gewiß ein schmerzlicher Prozeß; doch später stellte er sich als heilsam heraus: nachdem die Methode endlich von den ihr anhaftenden Voreingenommenheiten befreit war, führte sie zu einem genaueren Verständnis der Wahrheit der Heiligen Schrift (vgl. *Dei Verbum*, 12). Gemäß *Divino afflante Spiritu* ist die Erforschung des Literalsinnes der Heiligen Schrift eine wesentliche Aufgabe der Exegese. Um diese Aufgabe zu erfüllen, ist es notwendig, die literarische Gattung der Texte zu bestimmen (vgl. *EnchB* 560). Dazu ist die Hilfe der historisch-kritischen Methode unentbehrlich.

Gewiß, die klassische Anwendung der historisch-kritischen Methode zeigt auch Grenzen, denn sie beschränkt sich auf die Forschung nach dem Sinn des biblischen Textes in den historischen Bedingungen seiner Entstehung und interessiert sich nicht für die weiteren Sinnmöglichkeiten, die im Verlauf späterer Epochen der biblischen Offenbarung und Kirchengeschichte zu Tage getreten sind. Gleichwohl hat diese Methode zu exegetischen und bibeltheologischen Werken von großem Wert beigetragen.

Seit langem hat man auf eine Vermischung der Methode mit einem philosophischen System verzichtet. Jüngst hat eine exegetische Tendenz die Methode im Sinn einer Betonung der Textgestalt auf Kosten des Interesses für seinen Inhalt umgebogen. Doch wurde diese Tendenz durch eine differenzierte Semantik (Semantik der Worte, der Sätze, des Textes) und die Erforschung der pragmatischen Dimension der Texte korrigiert.

Was den Einschluß einer synchronen Analyse der Texte in die Methode betrifft, muß man anerkennen, daß es sich um ein legitimes Unterfangen handelt. Denn der Text in seiner Endgestalt und nicht in irgendeiner früheren Fassung ist der Ausdruck von Gottes Wort.⁵ Die diachrone Rekonstruktion bleibt jedoch unentbehrlich, um die geschichtliche Dynamik, die der Heiligen Schrift innewohnt, und ihre reiche Komplexität aufzuzeigen: so spiegelt z. B. das Bundesbuch (Ex 21-23) eine andere politische, so-

ziale und religiöse Situation der israelitischen Gesellschaft wider als die anderen Gesetzessammlungen im Deuteronomium (Dtn 12-26) oder im Buch Levitikus (Heiligkeitsgesetz, Lev 17-26). Man konnte der alten historisch-kritischen Exegese ihre historische Tendenz vorwerfen, doch darf man auch nicht in das gegenteilige Extrem verfallen, d. h. in eine ausschließlich synchrone Exegese, die die Geschichte der Texte ignoriert.

So ist es Ziel der historisch-kritischen Methode, in vorwiegend diachroner Weise den Sinn hervorzuheben, den die Verfasser und Redaktoren ausdrücken wollten. Zusammen mit andern Methoden und Zugängen öffnet sie so dem modernen Leser den Zugang zum Verständnis der Bibeltex-te, wie sie heute vorliegen.

B. Neue Methoden der literarischen Analyse

Keine wissenschaftliche Methode der Erforschung der Bibel kann dem Reichtum der biblischen Texte ganz gerecht werden. So kann auch die historisch-kritische Methode nicht den Anspruch erheben, allem zu genügen. Sie läßt unweigerlich zahlreiche Aspekte der Texte, die sie erforscht, im Dunkeln. Es ist deshalb nicht erstaunlich, daß heute auch andere Methoden und Zugänge vorgeschlagen werden, um den einen oder anderen wichtigen Aspekt eines Textes tiefer zu erfassen.

In diesem Abschnitt (B) möchten wir einige jüngst entwickelte Methoden der literarischen Analyse vorstellen. In den folgenden Abschnitten (C, D, E) werden wir kurz verschiedene neue Zugänge prüfen; die einen beziehen sich auf Forschungen zur Tradition, andere auf die „Geisteswissenschaften“, andere wieder auf besondere zeitgenössische Situationen. Schließlich (F) werden wir uns der fundamentalistischen Lektüre der Bibel zuwenden, die jede methodische Interpretationsbemühung ablehnt.

Die biblische Exegese, die die Fortschritte der heutigen Sprach- und Literaturwissenschaften nutzt, macht sich immer mehr die neuen Methoden der

⁵ Das bedeutet freilich nicht, daß Vorstufen des Textes theologisch ohne Bedeutung wären; vielmehr bereiten sie den Endtext als den verbindli-

chen Ausdruck von „Gottes Wort“ vor; zielen auf ihn hin und tragen zu seinem Verständnis bei.

Literaturanalysen zu eigen, besonders die rhetorische, narrative und semiotische Analyse.

1. Die rhetorische Analyse

In Wirklichkeit ist die rhetorische Analyse als solche keine neue Methode. Neu ist einerseits ihre systematische Anwendung auf die Interpretation der Bibel und andererseits die Entstehung und Entwicklung einer „Neuen Rhetorik“:

Die Rhetorik ist die Kunst, mit einer Rede zu überzeugen. Da im Grunde genommen alle biblischen Texte bis zu einem gewissen Grad überzeugen wollen, gehört eine gewisse Kenntnis der Rhetorik zum normalen Rüstzeug der Exegeten. Die rhetorische Analyse muß kritisch angewendet werden, denn die wissenschaftliche Exegese muß kritischen Ansprüchen genügen.

Viele neuere biblische Forschungen haben der Rhetorik in der Heiligen Schrift große Aufmerksamkeit geschenkt. Man kann drei verschiedene Zugänge unterscheiden. Der erste stützt sich auf die klassische, griechisch-lateinische Rhetorik; der zweite widmet seine Aufmerksamkeit den Abfassungsprozessen im semitischen Kulturraum; der dritte geht von modernen Erkenntnissen aus, die man „Neue Rhetorik“ nennt.

Jede Rede wird in einer bestimmten Situation gehalten, die aus drei Elementen besteht: der Redner (oder Verfasser), die Rede (oder der Text) und die Hörerschaft (oder die Empfänger). Die klassische Rhetorik unterscheidet somit drei Überzeugungsfaktoren, die zur Qualität einer Rede beitragen: die Autorität des Redners, die Argumentation der Rede und die Emotionen, welche die Rede in der Hörerschaft auslöst. Verschiedenheit von Situation und Hörerschaft beeinflussen die Rede sehr stark. Seit Aristoteles unterscheidet die klassische Rhetorik drei Redegattungen: die forensische (vor dem Gericht), die beratende (in den politischen Versammlungen) und die anschauliche (bei Feiern).

In der hellenistischen Kultur hatte die Rhetorik einen enormen Einfluß. Aus diesem Grund benützt eine immer größere Zahl von Exegeten die klassische Literatur zur Rhetorik, um gewisse Aspekte der biblischen Schriften, besonders des Neuen Testaments, genauer analysieren zu können.

Andere Exegeten wiederum richten ihre Aufmerksamkeit auf die spezifischen Merkmale der biblischen Literaturtradition. Da diese in der semitischen Kultur beheimatet ist, hat sie, wie die semitische Kultur ganz all-

gemein, eine betonte Vorliebe für symmetrische Kompositionen, die zwischen den verschiedenen Textelementen Verbindungen schaffen. Die Erforschung der vielfältigen Formen des Parallelismus und anderer semitischer Kompositionsweisen erlaubt es, die literarische Struktur der Texte besser zu erfassen und dadurch zu einem besseren Verständnis ihrer Botschaft zu gelangen.

Die „Neue Rhetorik“ geht von einem allgemeineren Standpunkt aus. Sie will nicht nur eine Art Inventar der Stilfiguren, der Redekunst und der Gattungen von Rede sein. Sie erforscht, warum dieser oder jener spezifische Sprachgebrauch hier oder dort wirksam ist und Überzeugung wecken kann. Sie will „realistisch“ sein, indem sie sich nicht einfach auf eine Formanalyse beschränkt. Sie widmet der Situation des Gesprächs die notwendige Beachtung. Sie erforscht Stil und Komposition als Mittel zu dem Zweck, die Hörerschaft zu beeinflussen. Zu diesem Zweck profitiert sie von den neueren Forschungsergebnissen gewisser Disziplinen wie Semiotik, Anthropologie und Soziologie.

Will man die „Neue Rhetorik“ auf die Bibel anwenden, so heißt dies, daß sie bis zum Kern der Sprache der Offenbarung als religiöse Sprache, die überzeugen soll, vordringen und ihre Wirkung im Kontext der sozialen Kommunikation bestimmen will.

Die rhetorischen Analysen verdienen hohe Beachtung, besonders in ihren jüngsten Ergebnissen, denn diese bereichern die kritische Erforschung der Texte. Sie beheben eine lange Vernachlässigung und lassen ursprüngliche Perspektiven hervortreten oder setzen sie neu ins Licht.

Die „Neue Rhetorik“ zieht zu Recht die Aufmerksamkeit auf die Überzeugungskraft der Sprache. Die Bibel ist nicht einfach eine Bekundung von Wahrheiten. Sie ist Botschaft und hat Kommunikationsfunktion in einem bestimmten Kontext. Dieser Botschaft liegt eine Argumentationsdynamik und eine rhetorische Strategie zugrunde.

Die rhetorischen Analysen haben jedoch auch ihre Grenzen. Sind sie rein deskriptiv, so haben ihre Ergebnisse oft nur stilistisches Interesse. Wegen ihrer Synchronie können sie nicht behaupten, eine unabhängige Methode darzustellen, die sich selbst genügt. Ihre Anwendung auf biblische Texte wirft Fragen auf: Gehörten die Verfasser dieser Texte einem hochkultivierten Milieu an? Bis zu welchem Punkt benützten sie bei der Abfassung ihrer Texte die Rhetorikregeln? Welche Rhetorik ist für die Analyse solcher Texte geeigneter: die griechisch-lateinische oder die semitische? Ist man nicht versucht, gewissen biblischen Texten eine allzu entwickelte Rhetorik zuzu-

schreiben? Solche und andere Fragen wollen selbstverständlich vom Gebrauch solcher Analysen nicht abraten; sie wollen nur davor warnen, sich ihrer ohne Unterscheidung zu bedienen.

2. Die narrative Analyse

Die narrative Exegese bietet eine Verständnis- und Kommunikations-Methode für die biblische Botschaft, die deren Erzählungs- und Zeugnischarakter entspricht. Dieser Charakter ist eine Hauptform der Kommunikation zwischen Menschen und somit eine Charakteristik auch der Heiligen Schrift. In ihr legt das Alte Testament eine Heilsgeschichte dar, deren Erzählung sich auswirkt und zum Inhalt des Glaubensbekenntnisses, der Liturgie und der Katechese führt (vgl. Ps 78,3-4; Ex 12,24-27; Dtn 6,20-25; 26,5-11). Die Verkündigung des christlichen Kerygmas ihrerseits enthält die Erzählungsfolge von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi, Geschehnisse, deren ausführliche Erzählung in den Evangelien enthalten ist. Auch die Katechese bietet sich in narrativer Form dar (vgl. 1 Kor 11,23-25).

Was die narrativen Zugänge betrifft, ist es wichtig, analytische Methoden und theologische Reflexion zu unterscheiden.

Zahlreiche analytische Methoden werden heute verwendet. Die einen gehen von der Erforschung der narrativen Modelle der Vergangenheit aus. Die andern stützen sich auf aktuelle „Narratologien“, die gewisse Gemeinsamkeiten mit der Semiotik haben können. Die narrative Analyse widmet ihre Aufmerksamkeit besonders den Textelementen, auf denen der Spannungsbogen, die Charaktere und der Gesichtspunkt des Erzählers beruhen; sie erforscht die Art und Weise, wie eine Geschichte erzählt wird, um den Leser in „die Welt der Erzählung“ und ihr Wertsystem miteinzubeziehen.

Verschiedene Methoden unterscheiden zwischen „realem Autor“ und „implizitem Autor“, zwischen „realem Leser“ und „implizitem Leser“. Der „reale Autor“ ist derjenige, der die Erzählung verfaßt hat. Mit „implizitem Autor“ bezeichnet man das Bild des Autors, so wie es der Text nach und nach durch die Lektüre erscheinen läßt (seine Kultur, sein Temperament, seine Tendenzen, sein Glaube usw.). Beim „realen Leser“ geht es um alle Personen, die Zugang zum Text haben, angefangen von den ersten Empfängern, die ihn gelesen oder gehört haben, bis zu den heutigen Lesern oder Hörern. Unter dem „impliziten Leser“ versteht man denjenigen, der vom Text vorausgesetzt oder produziert wird, der fähig ist, die notwen-

digen geistigen und affektiven Bewegungen zu vollziehen, um in die Welt der Erzählung einzutreten und so darauf zu antworten, wie es der reale Autor durch den impliziten Autor erstrebt.

Ein Text übt seinen Einfluß solange aus, als die realen Leser (z. B. wir, am Ende des 20. Jahrhunderts) sich mit dem impliziten Leser identifizieren können. Es ist eine der wichtigsten Aufgaben der Exegese, diese Identifikation zu erleichtern.

Aus der narrativen Analyse entsteht eine neue Art und Weise, die Tragweite der Texte zu ermessen. Während die historisch-kritische Methode den Text eher als „Fenster“ sieht, das Beobachtungen zu einer gegebenen Epoche erlaubt (nicht nur zu den erzählten Einzelheiten, sondern auch zur Situation der Gemeinschaft, für welche die Erzählung bestimmt war), so hebt man nun hervor, daß der Text auch die Funktion eines „Spiegels“ hat, in dem Sinne, daß er ein bestimmtes Bild der Welt widerspiegelt – der „Welt der Erzählung“, das seinen Einfluß auf den Leser ausübt und ihn veranlaßt, bestimmte Werte anzunehmen.

Die theologische Reflexion hat sich mit dieser spezifisch literarischen Forschungsgattung verbunden, um den Einfluß der Erzählungsart – also des Zeugnisses – der Heiligen Schrift auf die Annahme des Glaubens zu bestimmen und von da aus eine Hermeneutik für das konkrete Leben und für die Pastoral abzuleiten. Das ist eine Reaktion auf die Reduktion des inspirierten Textes auf eine Reihe theologischer Thesen, die nach Kategorien und in einer Sprache formuliert sind, die nicht biblisch sind. Man erwartet von der narrativen Exegese, daß sie in neuen historischen Kontexten die Bedeutungs- und Kommunikationsformen des biblischen Erzählens transponiert, um so seine Wirkkraft für das Heil besser erfahren zu lassen. Es wird auf die Notwendigkeit Gewicht gelegt, „das Heil zu erzählen“ („informativer“ Aspekt der Erzählung) und es „im Blick auf das Heil zu erzählen“ („performativer“ Aspekt). Explizit oder implizit enthält ja die biblische Erzählung tatsächlich einen existentiellen Anruf an den Leser.

Die narrative Analyse ist für die Exegese der Bibel offensichtlich von Nutzen, denn sie entspricht der narrativen Natur einer sehr großen Zahl biblischer Texte. Sie kann dazu beitragen, den oft mühsamen Übergang vom Sinn des Textes in seinem historischen Kontext – so wie die historisch-kritische Methode ihn zu definieren versucht – zur Bedeutsamkeit des Textes für den heutigen Leser zu erleichtern. Demgegenüber nimmt die Komplexität der Interpretationsprobleme mit der Unterscheidung von „realem Autor“ und „implizitem Autor“ zu.

Was die Bibel betrifft, kann sich die narrative Analyse nicht damit begnügen, dieser irgendwelche vorfabrizierte Modelle überzustülpen. Die Analyse muß sich bemühen, der Eigenart der Bibel Rechnung zu tragen. Der synchrone Zugang zu den Texten muß durch diachrone Forschungen ergänzt werden. Ferner muß sie sich vor der möglichen Tendenz hüten, jede systematisierende, lehrhaft formulierte Interpretation der in der Bibel enthaltenen Erzählungen auszuschließen. Sie würde dadurch in Widerspruch treten zur biblischen Tradition, die solche lehrhaften Texte enthält, und zur kirchlichen Tradition, die auf diesem Weg weitergegangen ist. Und schließlich darf man die existentielle subjektive Wirksamkeit des auf narrative Weise übermittelten Wortes Gottes nicht als ausreichendes Kriterium für allein wahre Interpretation betrachten.

3. Die semiotische Analyse

Unter den sogenannten synchronen Methoden, d. h. den Methoden, die sich auf die Erforschung des biblischen Textes konzentrieren, so wie er sich in seiner Endfassung darbietet, finden wir die semiotische Analyse, die sich in den letzten zwanzig Jahren in gewissen Kreisen sehr stark entwickelt hat. Diese Methode, die zuerst mit dem allgemeinen Begriff „Strukturalismus“ bezeichnet wurde, hat zu ihrem Ahnen den schweizerischen Linguisten Ferdinand de Saussure. Dieser hat zu Beginn dieses Jahrhunderts eine Theorie ausgearbeitet, nach der jede Sprache ein System von Beziehungen ist, das bestimmten Regeln gehorcht. Linguisten und Literaturwissenschaftler nahmen entscheidend Einfluß auf die Entwicklung der Methode. Die Mehrheit der Bibliker, die die Semiotik für die Erforschung der Bibel benützen, beruft sich auf Algirdas J. Greimas und die Pariser Schule, deren Gründer er ist. Ähnliche Methoden oder Zugänge, die auf der modernen Linguistik gründen, entwickelten sich aber auch anderswo. Wir wollen hier als ein Beispiel kurz die Methode Greimas' vorstellen und analysieren.

Die Semiotik ruht auf drei Hauptprinzipien oder Hauptvoraussetzungen:

Das Immanenzprinzip: jeder Text formt eine Bedeutungseinheit; die Analyse betrachtet den ganzen Text, doch nur den Text; sie stützt sich auf keine „äußeren“ Gegebenheiten wie z. B. Verfasser, Empfänger, erzählte Ereignisse oder Redaktionsgeschichte.

Das Prinzip der Sinnstruktur: einen Sinn gibt es nur durch und in der Beziehung, besonders in der Beziehung der Differenzen zueinander; die Analyse eines Textes besteht somit darin, das Netz der Beziehungen zwischen

den Elementen zu ermitteln (Oppositionen, Identifikationen), woraus sich dann der Sinn des Textes ergibt.

Das Prinzip der Textgrammatik: jeder Text benützt eine Grammatik, d. h. eine gewisse Anzahl von Regeln oder Strukturen; in einer Einheit von Sätzen, die man Rede nennt, gibt es verschiedene Ebenen, von denen jede ihre eigene Grammatik hat.

Der Gesamthalt eines Textes kann auf drei Ebenen analysiert werden:

Narrative Ebene: In einem Text werden die Veränderungen erforscht, die zwischen der Anfangs- und der Schlußsituation stattgefunden haben. Innerhalb eines narrativen Bogens sucht die Analyse die verschiedenen Phasen herauszuarbeiten, die miteinander logisch verbunden sind und zur Transformation geführt haben. In jeder dieser Phasen präzisiert man die Beziehungen zwischen den „Rollen“, die von „Aktanten“ ausgeführt werden, die die Situationen definieren und die Transformation herbeiführen.

Diskursive Ebene: Die Analyse besteht in drei Arbeitsgängen: (a) die Figuren, d. h. die Bedeutungselemente eines Textes (handelnde Personen, Zeit und Ort) werden bestimmt und klassifiziert; (b) die Bahn, die jede Figur eines Textes durchläuft, wird bestimmt, um festzustellen, in welcher Weise dieser Text sie benützt; (c) die thematischen Werte der Figuren werden untersucht; diese Untersuchung besteht in der Beantwortung der Frage, „in wessen Namen“ (=Wert) die Personen in einem gegebenen Text gerade diese Entwicklung durchlaufen.

Logisch-semantische Ebene: Diese ist die tiefste Ebene. Sie ist auch die abstrakteste. Sie beruht auf dem Postulat, daß jeder Rede und ihrer narrativen und diskursiven Gestaltung logische Formen und Formen des Bedeuten zugrunde liegen. Auf dieser Ebene besteht die Analyse darin, die Logik zu präzisieren, die den grundlegenden Gliederungen des erzählerischen und figurativen Bogens eines Textes innewohnt. Zu diesem Zweck wird oft ein Instrument verwendet, das man „semiotisches Viereck“ („carré sémiotique“) nennt; es benützt die Beziehungen zwischen zwei „gegenständlichen“ und zwei „sich widersprechenden“ Ausdrücken (z. B. weiß und schwarz; weiß und nicht-weiß, schwarz und nicht-schwarz).

Die Theoretiker bauen die semiotische Methode immer weiter aus. Die gegenwärtigen Forschungen beziehen sich namentlich auf die „Ausdrucksweise“ („Enonciation“) und auf die „Intertextualität“. Zuerst wurde diese Methode auf die erzählenden Texte der Heiligen Schrift angewendet, da sich diese besser dazu eignen. Doch überträgt man sie immer mehr auch auf andere Gattungen biblischer Darstellung.

Diese sehr geraffte Beschreibung der Semiotik und vor allem die Darstellung ihrer Voraussetzungen lassen den Gewinn und die Grenzen dieser Methode bereits erahnen. Indem sie vermehrt darauf aufmerksam macht, daß jeder biblische Text ein kohärentes Ganzes ist, das bestimmten linguistischen Gesetzen gehorcht, trägt die Semiotik zu unserem Verständnis der Bibel, dem Wort Gottes in menschlicher Sprache bei.

Die Semiotik kann zur Erforschung der Bibel nur dann gebraucht werden, wenn man diese Methode der Analyse von gewissen in der strukturalistischen Philosophie entwickelten Voraussetzungen frei macht, d.h. wenn man sie von der Negierung des erzählenden Subjekts und des außer-textlichen Bezugs löst. Die Bibel ist ein Wort über die Wirklichkeit. Gott hat es in einer Geschichte gesprochen. In ihm wendet er sich auch heute noch an uns durch die Vermittlung von menschlichen Verfassern. Der semiotische Zugang muß für die Geschichte offen sein: zuerst für die Geschichte der Akteure der Texte, dann für die der Textverfasser und für die ihrer Leser. Bei denjenigen, die die semiotische Analyse verwenden, ist das Risiko groß, sich mit einer formellen Erforschung des Inhaltes zu begnügen und so an der Botschaft der Texte vorbeizugehen.

Wenn die semiotische Analyse sich nicht in den Labyrinthen einer komplizierten Sprache verliert, wenn sie in einfacher Sprache in ihren Hauptelementen dargelegt wird, kann sie in uns Christen das berechtigte Bedürfnis wecken, den biblischen Text zu studieren und seine Sinn-dimensionen zu entdecken, auch wenn wir nicht im Besitz aller historischer Kenntnisse sind, die sich auf den Text und seine sozio-kulturelle Welt beziehen. So kann sich diese Methode selbst in der Seelsorge, besonders für eine Aneignung der Heiligen Schrift in nicht spezialisierten Kreisen⁶, als nützlich erweisen.

C. Auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift

Obschon sich die oben dargestellten literarischen Methoden von der historisch-kritischen Methode durch größere Gewichtung der inneren Einheit der erforschten Texte unterscheiden, genügen sie allein für die Interpretation der Bibel nicht, da sie jeden Text isoliert für sich untersuchen. Die Bibel ist aber nicht einfach eine Sammlung von Texten ohne Beziehungen untereinander. Sie ist vielmehr eine

Einheit von Zeugnissen einer einzigen großen Tradition. Um ihrem Forschungsgegenstand zu entsprechen, muß die biblische Exegese dieser Tatsache Rechnung tragen. Mehrere moderne Zugänge zur Heiligen Schrift werden in dieser Perspektive verständlich.

1. Kanonischer Zugang („Kanonkritik“)

Der „kanonische“ Zugang entstand vor ca. zwanzig Jahren in den USA. Nachdem festgestellt worden ist, daß es der historisch-kritischen Methode manchmal schwerfällt, theologisch relevante Ergebnisse zu erzielen, möchte der „kanonische“ Zugang eine theologische Interpretationsmethode anwenden, die sich explizit im Rahmen des Glaubens bewegt: sie stützt sich auf die Bibel als Ganzes.

Jeder biblische Text wird demgemäß im Lichte des Kanons der Heiligen Schrift interpretiert, d.h. im Licht der Bibel als Weisung für den Glauben einer Gemeinschaft von Gläubigen. Die Methode sucht jeden Text innerhalb des einzigen Planes Gottes zu situieren, um eine Aktualisierung der Heiligen Schrift für unsere Zeit anzustreben. Dadurch soll die historisch-kritische Methode nicht ersetzt, sondern ergänzt werden.

Es wurden zwei verschiedene Gesichtspunkte vorgeschlagen:

Brevard S. Childs konzentriert sein Interesse auf die kanonische Endform des Textes (Buch oder Sammlung von Büchern), die Form, die von der Gemeinschaft als die Autorität angenommen wird, die ihren Glauben ausdrückt und ihr Leben lenkt.

James A. Sanders seinerseits schenkt seine Aufmerksamkeit mehr dem „kanonischen Vorgang“ — der progressiven Entwicklung der von der Glaubensgemeinschaft als normativ anerkannten Schriften — als der stabilisierten Endform des Textes. Die kritische Erforschung dieses Vorganges versucht herauszufinden, auf welche Weise die alten Traditionen in einem andern Kontext neu gebraucht wurden, bevor sie ein Ganzes bildeten, das dauerhaft und anpassungsfähig zugleich ist, kohärent und verschiedenartige Elemente umfassend, ein Ganzes, aus dem die Glaubensgemeinschaft ihre Identität schöpfen kann. Bei diesem Prozeß wurden, und werden auch heute noch nach der Fixierung des Kanons, hermeneutische Methoden angewendet; sie gleichen oft der Art des Midrasch und dienen der Aktualisierung des biblischen Textes. Indem sie sich auf eine Interpretation berufen, die es

⁶ Kreise ohne besondere Fachkenntnisse.

sich zur Aufgabe macht, die Tradition zu aktualisieren, begünstigen sie eine fortwährende Interaktion zwischen der Gemeinschaft und ihren heiligen Schriften.

Der kanonische Zugang reagiert zu Recht gegen eine Überbewertung dessen, was als originell und ursprünglich angesehen wird, als ob dies allein authentisch wäre. Die inspirierte Schrift ist jedoch in Wirklichkeit jene Heilige Schrift, die von der Kirche als ihre Glaubensregel anerkannt wurde.⁷ In dieser Hinsicht kann man das Gewicht entweder auf die Endgestalt legen, in der sich heute jedes Buch der Bibel befindet, oder auf die Gesamtheit, die den Kanon bildet. Ein Buch wird nur im Lichte des ganzen Kanons zum „biblischen Buch“.

Die Glaubensgemeinschaft ist unzweifelhaft der angemessene Kontext für die Interpretation der kanonischen Texte. In ihr bereichern der Glaube und der Heilige Geist die Exegese. Die kirchliche Autorität, die im Dienste der Gemeinschaft steht, muß darüber wachen, daß die Interpretation der großen Tradition, aus der die Texte hervorgehen, treu bleibt (vgl. *Dei Verbum*, 10).

Der kanonische Zugang wirft verschiedene Probleme auf, besonders wenn er versucht, den „kanonischen Vorgang“ zu definieren. Von wann an kann man einen Text als „kanonisch“ betrachten? Es läßt sich die Position vertreten, dies sei von dem Zeitpunkt an der Fall, an dem eine Gemeinschaft dem Text normative Autorität zuerkennt; dies kann sogar vor der definitiven Festlegung dieses Textes geschehen. Von einer „kanonischen“ Hermeneutik spricht man, wenn die Wiederholung der Traditionen, trotz neuen religiösen, kulturellen, theologischen Bedingungen in sich verändernden Situationen, die Identität der Botschaft aufrechterhält. Doch stellt sich die Frage: Soll der Interpretationsprozeß, der zur Bildung des Kanons geführt hat, auch heute noch als Interpretationsregel für die Heilige Schrift gelten?

Andererseits verursachen die komplexen Beziehungen zwischen dem jüdischen und dem christlichen Kanon der heiligen Schriften zahlreiche Interpretationsprobleme. Die christliche Kirche hat als „Altes Testament“ die Schriften übernommen, die in der jüdisch-hellenistischen Gemeinschaft maßgebend waren; darunter finden sich solche, die nicht oder in anderer Form in der hebräischen Bibel enthalten sind. Das Corpus der Texte ist somit verschieden. Aus diesem Grund kann die kanonische Interpretation beider „Schriften“ nicht identisch sein, da ja jeder Text in seiner Beziehung zum ganzen Corpus gelesen werden muß. Vor allem aber liest die Kirche

das Alte Testament im Lichte des österlichen Geschehens — Tod und Auferstehung Jesu Christi. Das führte zu etwas grundlegend Neuem und verleiht den heiligen Schriften mit souveräner Autorität einen entscheidenden und definitiven Sinn (vgl. *Dei Verbum*, 4). Diese neue Sinnbestimmung gehört voll und ganz zum christlichen Glaubensgut. Trotzdem darf sie deshalb der älteren, kanonischen Interpretation, die dem christlichen Osterglauben vorausging, nicht jede Bedeutung absprechen. Denn jede Phase der Heilsgeschichte muß auch in ihrem Eigenwert geachtet werden. Das Alte Testament seines Sinnes zu entleeren, hieße das Neue Testament von seinen geschichtlichen Wurzeln abschneiden.

2. Zugänge über die jüdische Interpretations-Tradition

Das Alte Testament erhielt seine Endgestalt im Judentum der letzten vier oder fünf Jahrhunderte, die der christlichen Zeitrechnung vorausgingen. Dieses Judentum war das Ursprungsmilieu des Neuen Testaments und der entstehenden Kirche. Zahlreiche Studien der alten jüdischen Geschichte und namentlich die Forschungen, zu denen die Entdeckungen von Qumran Anlaß gaben, haben die Komplexität der jüdischen Welt dieser Zeit, sei es im Land Israel oder in der Diaspora, ins Licht gestellt.

Die Interpretation der Heiligen Schrift begann in diesem Milieu. Eines der ältesten Zeugnisse der jüdischen Interpretation der Bibel ist die antike griechische Übersetzung, die Septuaginta. Die aramäischen Targumim stellen ein anderes Zeugnis des gleichen Bemühens dar, das sich bis heute fortsetzt. Das Judentum hat eine außergewöhnliche Summe von gelehrten Mitteln im Dienst der Erhaltung des Textes des Alten Testaments und der Sinnerklärung der biblischen Texte hervorgebracht. Zu allen Zeiten haben die besten christlichen Exegeten, seit Origenes und Hieronymus versucht, die jüdische biblische Gelehrsamkeit für ein besseres Verständnis der Heiligen Schrift zu nutzen. Zahlreiche moderne Exegeten folgen diesem Beispiel.

Im besonderen erlauben uns die alten jüdischen Traditionen, die Septuaginta besser kennenzulernen, eine jüdische Bibel in griechischer Sprache, die

⁷ Diese Aussage darf freilich nicht im Sinne einer „*inspiratio consequens*“ mißverstanden werden.

den ersten Teil der christlichen Bibel zumindest während der ersten vier Jahrhunderten der Kirche bildete, was im Orient bis heute der Fall ist. Die reiche und mannigfaltige jüdische, außerkanonische Literatur, die man apokryph oder zwischentestamentlich nennt, ist eine wichtige Quelle für die Interpretation des Neuen Testaments. Die verschiedenen exegetischen Vorgehensweisen, die im Judentum der verschiedenen Richtungen praktiziert wurden, lassen sich im Alten Testament selber wiederfinden, z. B. in den Chronikbüchern in ihrem Verhältnis zu den Königsbüchern, und im Neuen Testament, z. B. in gewissen exegetischen Beweisführungen bei Paulus. Die Vielfalt der Formen (Parabeln, Allegorien, Anthologien und Centos, „relectures“,⁸ *pescher*, Verbindung von weit auseinanderliegenden Texten, Psalmen und Hymnen, Visionen, Offenbarungen und Träume, weisheitliche Kompositionen usw.) ist dem Alten und Neuen Testament gemeinsam, so wie auch der Literatur aller jüdischen Kreise vor und nach der Zeit Jesu. Die Targumim und die Midraschim repräsentieren die Homiletik und die biblische Interpretation breiter Kreise des Judentums der ersten Jahrhunderte.

Zahlreiche Exegeten des Alten Testaments wenden sich außerdem an jüdische Kommentatoren, Grammatiker und Lexikographen des Mittelalters oder der neueren Zeit, um zum besseren Verständnis unklarer Abschnitte oder seltener oder nur einmal vorkommender Wörter zu gelangen. Weit mehr als früher bezieht man sich heute in der exegetischen Diskussion auf solche jüdische Werke.

Der Reichtum des jüdischen Wissens von der Antike bis heute im Dienst der Bibel ist eine Hilfe ersten Rangs für die Exegese der beiden Testamente, jedoch unter der Bedingung, daß dieses Wissen sachgerecht eingesetzt wird. Das alte Judentum war sehr mannigfaltig. Die pharisäische Form, die später im Rabbinismus weiterlebte, ist nicht die einzige Form. Die alten jüdischen Texte verteilen sich auf mehrere Jahrhunderte, und es ist wichtig, sie chronologisch einzuordnen, bevor man sie miteinander vergleicht. Vor allem ist der Gesamtrahmen der jüdischen und der christlichen Gemeinschaft grund-

legend verschieden: auf jüdischer Seite geht es, wenn auch in mannigfaltigen Formen, um eine Religion, die ein Volk und eine Lebenspraxis auf der Basis einer geoffenbarten Schrift und einer mündlichen Tradition bestimmt, während auf christlicher Seite der Glaube an den gestorbenen, auferstandenen und nun lebendigen Herrn Jesus, den Messias und Sohn Gottes, Fundament der Gemeinschaft ist. Diese zwei Ausgangspunkte schaffen für die Interpretation der heiligen Schriften zwei Kontexte, die trotz vieler Kontakte und Ähnlichkeiten radikal verschieden sind.

3. Der Zugang über die Wirkungsgeschichte des Textes

Dieser Zugang beruht auf zwei Grundtatsachen: a) ein Text wird nur dann zum literarischen Werk, wenn er Leser findet, die ihn lebendig werden lassen, indem sie ihn sich zu eigen machen; b) diese Aneignung des Textes, die individuell oder gesellschaftlich und in verschiedenen Bereichen (Literatur, Kunst, Theologie, Aszetik und Mystik) stattfinden kann, trägt zum besseren Verständnis des Textes selbst bei.

Dieser Zugang zum Text entfaltete sich hauptsächlich zwischen 1960 und 1970 in den Literaturwissenschaften, obschon man ihn auch schon in der Antike kannte. Damals begann sich die Literaturkritik intensiv für die Beziehung zwischen Text und Leserschaft zu interessieren. Die biblische Exegese profitierte von dieser Forschung, dies umso mehr, als die philosophische Hermeneutik ihrerseits die notwendige Distanz zwischen Werk und Autor, wie zwischen Werk und Lesern betonte. Deshalb begann man, in der Interpretationsarbeit die Geschichte der Wirkung eines Buches oder eines Abschnittes der Heiligen Schrift zu beachten (Wirkungsgeschichte oder Rezeptionsgeschichte). Man bemüht sich, den Entwicklungsverlauf der Interpretation im Rahmen der Funktion der sich wandelnden Situation der Leser zu verfolgen und die Bedeutung der Tradition und ihrer Funktion für das Verständnis der biblischen Texte zu bestimmen.

⁸ Centos sind Zitatmosaik aus antiken Dichtern. Unter „relecture“ versteht man eine umgestaltende und akzentulierende Wiederaufnahme.

In der Begegnung des Textes mit den Lesern entsteht eine Dynamik; denn der Text besitzt eine Ausstrahlung und löst Reaktionen aus. Er läßt einen Ruf erklingen, der von den Lesern, sei es einzeln oder gemeinsam, gehört wird. Leser und Leserin sind übrigens nie isolierte Individuen. Sie gehören zu einem sozialen Raum und befinden sich innerhalb einer Tradition. Sie gehen den Text mit ihren Fragen an, wählen aus, schlagen eine Auslegung vor und können schließlich ein neues Werk schaffen oder Initiativen ergreifen, die ihnen direkt von ihrer Lektüre der Heiligen Schrift eingegeben werden.

Beispiele für diesen Zugang sind bereits zahlreich. Die Geschichte der Auslegung des „Hohenliedes“ ist dafür ein besonders deutliches Zeugnis. Sie zeigt, wie dieses Buch in der Zeit der Kirchenväter, im lateinisch-monastischen Milieu des Mittelalters oder in der Mystik wie beim hl. Johannes vom Kreuz aufgenommen wurde. Sie erlaubt daher, alle Sinndimensionen dieser Dichtung besser zu erfassen. Auf gleiche Weise ist es im Neuen Testament möglich und nützlich, den Sinn einer Perikope (z.B. der reiche junge Mann in Mt 19,16-26 par.) im Lichte der im Lauf der Kirchengeschichte durch sie ausgelösten Impulse zu interpretieren.

Doch die Geschichte zeigt auch die Existenz von falschen und einseitigen Tendenzen der Interpretation, die unheilvolle Auswirkungen hatten, z.B. wenn sie zum Antisemitismus oder zu anderen Rasediskriminierungen oder etwa zu millenaristischen Illusionen führten. Daraus wird ersichtlich, daß dieser Zugang allein für die Interpretation nicht genügen kann. Eine Differenzierung ist notwendig. Man muß sich davor hüten, den einen oder andern Zeitpunkt der Wirkungsgeschichte eines Textes zu privilegieren, um ihn zur einzigen Interpretationsregel dieses Textes zu erheben.

D. Zugänge über Humanwissenschaften

Um sich mitzuteilen, hat das Wort Gottes im konkreten Leben eines Volkes Wurzeln gefaßt (vgl. Sir 24,12). Es bahnte sich einen Weg durch die psychologischen Bedingungen der biblischen Verfasser hindurch. Deshalb können die Humanwissenschaften — besonders die Soziologie, Anthropologie und

Psychologie — zu einem besseren Verständnis gewisser Aspekte der Texte vieles beitragen. Es muß jedoch beachtet werden, daß es verschiedene Schulen mit beträchtlichen Divergenzen bezüglich der Natur dieser Wissenschaften gibt. Trotzdem haben tatsächlich zahlreiche Exegeten aus den neuesten Forschungen auf diesen Gebieten Gewinn gezogen.

1. Soziologischer Zugang

Religiöse Texte stehen in einem wechselseitigen Verhältnis zu den Gesellschaften, in denen sie entstehen. Diese Feststellung gilt zweifellos auch für die biblischen Texte. Folglich benötigt die kritische Erforschung der Bibel eine möglichst genaue Kenntnis des für die verschiedenen Milieus charakteristischen sozialen Verhaltens, in denen die biblischen Traditionen entstanden sind. Diese sozio-historische Information muß durch eine korrekte soziologische Erklärung ergänzt werden, die im Einzelfall die Bedeutung der sozialen Existenzbedingungen wissenschaftlich auswertet.

Die soziologische Betrachtungsweise hat schon seit langem Einzug in die Geschichte der Exegese gehalten. Davon zeugt die Aufmerksamkeit, die die Formgeschichte dem Entstehungsmilieu („Sitz im Leben“) der Texte geschenkt hat: allgemein wird anerkannt, daß die biblischen Traditionen die Charakteristika ihrer sozialgeschichtlichen Überlieferungsmilieus widerspiegeln. Im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts erforschte die „Chicago-Schule“ die sozio-historische Situation der Urchristenheit und gab dadurch der historischen Kritik einen starken Impuls. Seit den letzten zwanzig Jahren (1970-1990) gehört der soziologische Zugang zu den biblischen Texten voll und ganz zur exegetischen Forschung.

Zahlreich sind die Fragen, die sich von daher für die Exegese des Alten Testaments stellen. So muß man sich zum Beispiel fragen, welche verschiedenen sozialen und religiösen Organisationsformen Israel im Verlaufe seiner Geschichte kannte. Reicht das ethnologische Modell einer akephalen segmentären Gesellschaft als Ausgangsbasis für die Beschreibung der vorstaatlichen Epoche Israels aus? Wie gelangte man von einem losen Sippenverband zu einem monarchisch organisierten Staat und von

da zu einem Gemeinwesen, das seine Einheit allein aus Religion und Abstammung erhält? Welche wirtschaftlichen, militärischen und sonstigen Veränderungen wurden in der Struktur der Gesellschaft durch die Bewegung der politischen und religiösen Zentralisation bewirkt, die zur Monarchie führte? Trägt die Erforschung der Verhaltensnormen im Alten Orient und in Israel nicht wirksamer zum Verständnis des Dekalogs bei als die rein literarischen Rekonstruktionsversuche eines postulierten Urtextes?⁹

Für die Exegese des Neuen Testaments stellen sich natürlich andere Fragen. Man muß sich zum Beispiel fragen: Welcher Wert ist der Theorie einer Charismatikergruppe, die ohne festen Wohnsitz, ohne Familie und ohne Habe umhergezogen ist, beizumessen, um die vorösterliche Lebensform Jesu und seiner Jünger zu erklären? Besteht eine Kontinuität zwischen der radikalen Loslösung¹⁰, wie sie von Jesus geübt wurde und zu der er die Jünger in seiner Nachfolge aufrief, und der Haltung der christlichen, nachösterlichen Bewegung in den verschiedensten Milieus der Urkirche? Was wissen wir von der sozialen Struktur der paulinischen Gemeinden im Rahmen der von Fall zu Fall in Frage kommenden entsprechenden städtischen Kultur?

Im allgemeinen hat der soziologische Zugang für die exegetische Arbeit viele positive Aspekte; insbesondere wird sie dadurch offener. Für die historische Kritik ist es unerlässlich, die soziologischen Gegebenheiten zu kennen. Diese tragen dazu bei, die wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Situation der biblischen Welt verständlich zu machen. Die dem Exegeten gestellte Aufgabe, das Glaubenszeugnis der apostolischen Kirche adäquat zu erfassen, kann ohne die exakte wissenschaftliche Erforschung der engen Zusammenhänge der neutestamentlichen Texte mit dem sozialen Kontext der Urkirche nicht erfüllt werden. Die Anwendung von soziologischen Modellen eröffnet dem Biblikler viele neue Möglichkeiten, die damaligen geschichtlichen Verhältnisse zu erforschen, doch müssen diese Modelle selbstverständlich der zu untersuchenden Realität angepaßt werden.

Wir müssen indes auch auf einige Risiken hinweisen, die der soziologische Zugang für die Exegese mit sich bringt. Die Arbeit der Soziologie besteht darin, lebende Gesellschaften zu erforschen. So wäre es in der Tat nicht erstaunlich, daß Schwierigkeiten auftauchen, wenn man diese Methoden auf längst vergangene soziale Verhältnisse anwenden will. Die biblischen und außerbiblischen Texte stellen nicht ohne weiteres eine genügend große Dokumentation dar, um eine Gesamtübersicht der damaligen Gesellschaft zu bieten. Die soziologische Methode hat außerdem gelegentlich die Tendenz, den wirtschaftlichen und institutionellen Aspekten der menschlichen Existenz ein größeres Gewicht zuzuerkennen als ihren persönlichen und religiösen Dimensionen.

2. Zugang über die Kulturanthropologie

Der Zugang zu den biblischen Texten, der sich auf die Forschungen der Kulturanthropologie stützt, steht in enger Beziehung mit dem soziologischen Zugang. Der Unterschied zwischen diesen beiden Zugängen liegt gleichzeitig auf der Ebene der Sensibilität, der Methode und der Realitätsaspekte, die hier die Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Während der soziologische Zugang — wie wir eben sahen — vor allem die wirtschaftlichen und institutionellen Aspekte analysiert, interessiert sich der anthropologische Zugang an einer Vielzahl anderer Aspekte, die sich in Sprache, Kunst, Religion widerspiegeln, aber auch in Kleidung, Schmuck, Festen, Tänzen, Mythen, Legenden und allem, was zur Ethnologie gehört.

Im allgemeinen versucht die Kulturanthropologie die Charakteristika der verschiedenen Menschentypen in ihrem sozialen Umfeld zu definieren — z. B. des Menschen des Mittelmeerraums — mit allen Untersuchungen ihres ländlichen oder städtischen Milieus, der von der Gesellschaft anerkannten Werte (Ehre und Unehre, Verschwiegenheit, Treue, Tradition, Art der Erziehung, Schulen), der Art und Weise, wie die soziale Kontrolle ausgeübt wird, der Vorstellungen über Familie, Haus, Verwandtschaft, Stellung der Frau, der institutionellen Binome wie Patron — Klient, Eigentümer — Mieter, Wohltäter — Empfänger, freier Mensch — Sklave, ferner der Begriffe heilig und profan, der Tabus, der Initiationsrituale, der Magie, des Ursprungs der natürlichen Produktionsmittel, der Gewalt, der Information usw.

⁹ „Urtext“ im Sinne von „Urform“.

¹⁰ Von Familie und Besitz.

Auf der Basis dieser verschiedenen Elemente werden Typologien und „Modelle“ erstellt, die in mehreren Kulturen vorkommen.

Diese Forschungsrichtung kann natürlich für die Interpretation der biblischen Texte nützlich sein. Sie wird hauptsächlich für die Erforschung der Verwandtschaftsbegriffe im Alten Testament gebraucht, für die Stellung der Frau in der israelitischen Gesellschaft, für den Einfluß von Agrarriten usw. In Texten, die die Lehre Jesu wiedergeben, z. B. die Gleichnisse, können viele Einzelzüge durch diese Methode erhellt werden. Das Gleiche gilt für solche Grundbegriffe wie „Reich Gottes“ oder für die Art, die Zeit in der Heilsgeschichte zu verstehen, sowie für die Prozesse der Gemeindebildung in der Urkirche. Dieser Zugang erlaubt eine bessere Unterscheidung zwischen bleibenden Elementen der biblischen Botschaft, die in der menschlichen Natur begründet sind und kontingenten Prägungen, die von besonderen Kulturen herrühren. Allerdings ist dieser Zugang ebenso wie andere besondere Zugänge allein nicht in der Lage, den spezifischen Beitrag der Offenbarung zu erfassen. Dies darf man bei der Beurteilung der Bedeutung seiner Ergebnisse nicht aus dem Auge verlieren.

3. Psychologische und psychoanalytische Zugänge

Psychologie und Theologie haben den gemeinsamen Dialog nie abgebrochen. Die moderne Ausweitung der psychologischen Forschung auf die dynamischen Strukturen des Unbewußten hat zu neuen Interpretationsversuchen alter Texte geführt, so auch für die Bibel. Ganze Werke wurden der psychoanalytischen Deutung der biblischen Texte gewidmet. Lebhaftige Diskussionen folgten darauf: wie weit und unter welchen Bedingungen können psychologische und psychoanalytische Forschungen zu einem tieferen Verständnis der Heiligen Schrift beitragen?

Die psychologischen und psychoanalytischen Forschungen tragen zur Bereicherung der biblischen Exegese bei, denn dank ihnen können Bibeltexte als Lebenserfahrungen und Verhaltensmuster verstanden werden. Man weiß, daß Religion immer in einem Dialog- und Spannungsverhältnis zum Unbewußten steht. Sie trägt in beachtlichem Maße zur richtigen Orientierung der menschlichen Triebe

bei. Die Dimensionen, die die historische Kritik methodisch erforscht, sind durch die Analyse der verschiedenen Realitätsebenen, die in den Texten ausgesprochen werden, zu ergänzen. Die Psychologie und die Psychoanalyse bemühen sich, in diese Richtung zu gehen. Sie öffnen einem multidimensionalen Verständnis der Heiligen Schrift den Weg und helfen so, die menschliche Sprache der Offenbarung aufzuschlüsseln.

Die Psychologie und in ihrer Weise auch die Psychoanalyse haben im besonderen ein neues Symbolverständnis gebracht. Die symbolische Sprache erlaubt es, Sphären der religiösen Erfahrung auszudrücken, die dem rein begrifflichen Denken nicht zugänglich, für die Frage nach der Wahrheit aber wertvoll sind. Interdisziplinäre Forschung, die von Exegeten und Psychologen oder Psychoanalytikern gemeinsam durchgeführt wird, bringt deshalb echte Vorteile mit sich, die objektiv begründet sind und sich in der Pastoral bewähren.

Zahlreiche Beispiele können aufgeführt werden, die die Notwendigkeit gemeinsamer Bemühung der Exegeten und Psychologen zeigen, so z.B. wenn es darum geht, den Sinn der kultischen Riten, der Opfer, der Tabus zu erhellen, die bildliche Sprache der Bibel zu entschlüsseln, die metaphorische Tragweite der Wundererzählungen, die Triebkräfte des in den apokalyptischen Visionen und Auditionen sich abspielenden Dramas zu bestimmen. Es geht nicht einfach darum, die symbolische Sprache der Bibel zu beschreiben, sondern auf ihren Offenbarungs- und Aufrufs-Charakter einzugehen: in ihr tritt die numinose Realität Gottes in Kontakt mit dem Menschen.

Selbstverständlich muß der Dialog zwischen Exegese und Psychologie oder Psychoanalyse im Hinblick auf ein besseres Verständnis der Bibel kritisch sein und die jeder Disziplin eigenen Grenzen beachten. Eine atheistische Psychologie oder Psychoanalyse wäre naturgemäß nicht in der Lage, Glaubenswirklichkeiten adäquat zu verstehen. Psychologie und Psychoanalyse sind sicher von Nutzen, wenn es darum geht, das Ausmaß menschlicher Verantwortung zu bestimmen; sie dürfen aber nicht die Wirklichkeit von Sünde und Heil in Frage stellen. Man muß sich außerdem davor hüten,

spontane Religiosität mit der biblischen Offenbarung zu verwechseln oder den geschichtlichen Charakter der biblischen Botschaft anzutasten, der ihr den Wert eines einmaligen Ereignisses verleiht.

Außerdem muß man beachten, daß man nicht einfach von „psychoanalytischer Exegese“ sprechen kann, als ob es nur eine gäbe. In Wirklichkeit gibt es je nach den verschiedenen Schulen und Richtungen der Psychologie eine große Zahl von Erkenntnissen, die dazu dienen können, das menschliche und theologische Verständnis der Bibel zu vertiefen. Es ist keineswegs von Vorteil für die gemeinsame Aufgabe, wenn man gewisse Positionen der verschiedenen Schulen verabsolutiert, im Gegenteil, es schadet ihr eher.

Die Humanwissenschaften beschränken sich nicht auf die Soziologie, Kulturanthropologie und Psychologie. Auch andere Forschungsrichtungen können für die Bibelauslegung nützlich sein. In all diesen Bereichen muß man die gegenseitigen Kompetenzen respektieren und zur Kenntnis nehmen, daß nur selten die gleiche Person zugleich in der Exegese und einer Humanwissenschaft qualifiziert ist.

E. Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift

Die Auslegung eines Textes hängt immer von der Mentalität und der Situation seiner Leser ab. Diese wenden gewissen Aspekten besondere Aufmerksamkeit zu und vernachlässigen unbewußt andere. Es ist deshalb unvermeidlich, daß die Exegeten in ihrer Arbeit unter dem Einfluß aktueller Denkströmungen neue Gesichtspunkte entdecken, die vorher nicht genügend wahrgenommen wurden. Dies verlangt jedoch kritisches Unterscheidungsvermögen. Heute sind es besonders die Befreiungsbewegungen und der Feminismus, die auf die größte Beachtung stoßen.

1. Der Zugang zur Heiligen Schrift im Umfeld von Befreiung

Die Befreiungstheologie ist ein komplexes Phänomen, das man nicht ungehörig vereinfachen darf. Als theologische Bewegung konsolidierte sie sich in

den siebziger Jahren. Zusammen mit den wirtschaftlichen, sozialen und politischen Gegebenheiten der lateinamerikanischen Länder waren es zwei große kirchliche Ereignisse, die sie hervorbrachten: das 2. Vatikanische Konzil mit seinem ausgesprochenen Willen zum *aggiornamento* und zur Ausrichtung der kirchlichen Seelsorge auf die Bedürfnisse der heutigen Welt; die 2. Vollversammlung des CELAM 1968 in Medellín, die die Lehre des Konzils den Bedürfnissen Lateinamerikas anpaßte. Diese Bewegung hat sich dann in anderen Ländern und Erdteilen verbreitet (Afrika, Asien, farbige Bevölkerung der USA).

Es ist schwierig zu sagen, ob es „eine“ Befreiungstheologie gibt und welches ihre Methode ist. Es ist ebenso schwierig, adäquat zu beschreiben, wie sie die Bibel liest und so ihren Beitrag und ihre Grenzen herauszuarbeiten. Man kann sagen, daß es sich nicht um eine besondere Methode handelt. Sie liest die Heilige Schrift von eigenen sozio-kulturellen und politischen Standpunkten aus und bezieht sie auf die konkreten Bedürfnisse des Volkes, das ja in der Bibel Nahrung für seinen Glauben und sein Leben finden soll.

Man begnügt sich also nicht mit einer objektivierenden Auslegung des Textes, die sich auf seine Aussage in seinem ursprünglichen Kontext konzentriert. Man sucht vielmehr nach einem Verständnis, das aus der gelebten Situation des Volkes erwächst. Wenn dieses in Unterdrückung lebt, muß es auf die Bibel zurückgreifen, um die Nahrung finden zu können, die es in seinem Ringen und in seinen Hoffnungen unterstützt. Die konkrete Realität darf nicht ignoriert werden, im Gegenteil, sie muß direkt angegangen und durch das Licht des Wortes der Heiligen Schrift erhellt werden. Von diesem Licht her entsteht die authentische christliche Praxis, die durch Gerechtigkeit und Liebe auf eine Wandlung der Gesellschaft hinzielt. Der Glaube findet in der Heiligen Schrift den Ansporn, sich für die integrale Befreiung einzusetzen.

Dieser Zugang basiert auf folgenden Grundeinsichten:

Gott ist in der Geschichte seines Volkes gegenwärtig, um es zu erlösen. Er ist der Gott der Armen, der weder Unterdrückung noch Ungerechtigkeit duldet.

So kann auch die Exegese nicht neutral bleiben, sondern muß wie Gott für die Armen Partei ergreifen und sich im Kampf für die Befreiung der Unterdrückten engagieren.

Wer an diesem Kampf teilnimmt, findet in den biblischen Texten einen Sinngehalt, der nur offenbar wird, wenn sie im Kontext wirklicher Solidarität mit den Unterdrückten gelesen werden.

Die Gemeinschaft der Armen ist der beste Adressat der Bibel als Wort der Befreiung, denn die Befreiung der Unterdrückten ist ein gemeinschaftlicher Prozeß. Die biblischen Texte sind ja überdies für Gemeinschaften geschrieben worden, und es sind Gemeinschaften, denen die Bibellesung in erster Linie anvertraut ist. Dank der den „Gründungsereignissen“ (Auszug aus Ägypten, Leidensgeschichte und Auferstehung Jesu) innewohnenden Kraft, im Laufe der Geschichte neue Realisierungen hervorzubringen, ist und bleibt das Wort Gottes immer aktuell.

Die Befreiungstheologie enthält unbezweifelbar wertvolle Elemente: ein tiefer Sinn für die erlösende Gegenwart Gottes, Betonung der gemeinschaftlichen Dimension des Glaubens, Dringlichkeit einer befreienden Praxis, die in Gerechtigkeit und Liebe wurzelt, eine neue Aneignung der Bibel, die aus dem Wort Gottes Licht und Nahrung für das Volk Gottes inmitten seiner Kämpfe und seiner Hoffnungen schöpft. So ist die volle Aktualität des inspirierten Textes hervorgehoben.

Eine solche engagierte Art, die Bibel zu lesen, enthält indes Risiken. Doch da sie an eine Bewegung gebunden ist, die noch ganz im Werden begriffen ist, haben die folgenden Bemerkungen nur vorläufigen Charakter:

Diese Weise, die Bibel zu lesen, stützt sich vor allem auf narrative und prophetische Texte, die Unterdrückungssituationen erhellen und eine Praxis inspirieren und so auf eine soziale Veränderung hin orientiert sind. Hier und da kann sie wohl etwas voreingenommen sein und nicht allen Texten der Bibel ihre gleiche Aufmerksamkeit schenken. Die Exegese kann, nie ganz neutral sein; sie muß sich jedoch vor Einseitigkeit hüten. Außerdem gehört das soziale und politische Engagement nicht direkt zu den Aufgaben des Exegeten.

Theologen und Exegeten mußten sich der Instrumente der Gesellschaftsanalyse bedienen, um die biblische Botschaft im sozio-politischen Kontext zum Tragen zu bringen. Gewisse Strömungen der Befreiungstheologie haben in dieser Perspektive eine Analyse vorgenommen, die von materialistischen Doktrinen inspiriert war. Die Bibel wurde dann in diesem Rahmen gelesen. Dies wirft Fragen auf, namentlich, was das marxistische Prinzip des Klassenkampfes anlangt.

Unter dem Druck ungeheurer sozialer Probleme wurde der Akzent eher auf eine irdische Eschatologie gelegt, manchmal auf Kosten der transzendenten endzeitlichen Dimension der Heiligen Schrift.

Die sozialen und politischen Veränderungen führen diesen befreiungstheologischen Zugang zur Heiligen Schrift dazu, sich neuen Fragen zu stellen und neue Orientierungen zu suchen. Für seine weitere Entwicklung und seine Fruchtbarkeit in der Kirche wird es entscheidend sein, seine hermeneutischen Voraussetzungen, seine Methoden sowie seine Kohärenz mit dem Glauben und der Tradition der gesamten Kirche zu klären.

2. Feministischer Zugang

Die feministische Bibelhermeneutik entstand am Ende des 19. Jahrhunderts in den USA, im soziokulturellen Kontext des Kampfes für die Frauenrechte, mit dem Komitee der Bibelrevision. Dieses brachte „The Woman's Bible“ in zwei Bänden (New York 1885, 1898) heraus. Seit den Siebziger Jahren unseres Jahrhunderts, im Gefolge der Frauen-Emanzipation trat diese Strömung mit neuer Kraft in Erscheinung und hatte eine enorme Entwicklung, hauptsächlich in Nordamerika. Genau genommen, muß man verschiedene feministische biblische Hermeneutiken unterscheiden, denn der Umgang mit der Heiligen Schrift ist in diesem Umkreis sehr verschieden. Ihre Einheit kommt vom gemeinsamen Thema, der Frau, und vom verfolgten Ziel, der Befreiung der Frau und der Erlangung gleicher Rechte wie die des Mannes.

Wir wollen hier drei Hauptformen der feministischen Bibelhermeneutik erwähnen: die radikale, die neu-orthodoxe und die kritische Form.

Die radikale Form weist die Autorität der Bibel total zurück, indem sie sagt, die Bibel sei ein Produkt von Männern mit dem Zweck, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu sichern (Androzentrismus).

Die neu-orthodoxe Form nimmt die Bibel als prophetisches Buch und ist bereit, sich ihrer in dem Maß zu bedienen, als sie für die Schwachen, also auch für die Frauen Partei ergreift; diese Orientierung gilt als „Kanon im Kanon“, um all das ins Licht zu stellen, was der Befreiung der Frau und ihrer Rechte dient.

Die kritische Form benützt eine subtile Methodologie und versucht, Stellung und Rolle der christlichen Frau innerhalb der Jesus-Bewegung und in den paulinischen Gemeinden zu entdecken. Zu dieser Zeit hätte man sich zur Gleichberechtigung der Geschlechter bekannt. Doch diese Situation wäre dann zum großen Teil schon in den heiligen Schriften des Neuen Testaments und erst recht später verwischt worden, da der Patriarchalismus und der Androzentrismus immer mehr die Oberhand gewannen.

Die feministische Hermeneutik hat keine eigene neue Methode ausgearbeitet. Sie bedient sich gängiger Methoden der Exegese, speziell der historisch-kritischen. Sie fügt aber zwei Forschungskriterien hinzu.

Das erste ist das feministische Kriterium, das der Frauen-Emanzipation entnommen ist und sich auf der Linie der allgemeineren Bewegung der Befreiungstheologie bewegt. Es benützt eine Hermeneutik des Verdachtes: da die Geschichte regelmäßig durch die Sieger geschrieben wird, kann man nur zur Wahrheit gelangen, wenn man sich nicht einfachhin auf die Texte verläßt, sondern in ihnen nach Indizien sucht, die andere Sachverhalte durchblicken lassen.

Das zweite Kriterium ist soziologischer Art. Es stützt sich auf die Erforschung der Gesellschaft der biblischen Epoche, ihrer sozialen Schichten und der Stellung der Frau.

Was die neutestamentlichen Texte anlangt, so ist letzten Endes das Forschungsziel nicht die Auffassung von der Frau, wie sie im Neuen Testament erscheint, sondern die geschichtliche Rekonstruktion von zwei verschiedenen Situationen der Frau im 1.

Jahrhundert: die gewöhnliche in der jüdischen und griechisch-römischen Welt und die schöpferisch neue, die in der Bewegung Jesu und in den paulinischen Gemeinden aufgekommen war, wo alle, Männer und Frauen, eine „Gemeinschaft von Jüngern und Jüngerinnen Jesu“ geformt hätten, die „alle gleich“ waren. Man beruft sich für diese Ansicht auf den Text von Gal 3,28. Es geht darum, für die heutige Zeit die vergessene Geschichte der Rolle der Frau in der Urkirche wieder zu entdecken.

Die positiven Beiträge der feministischen Exegese sind zahlreich. Seit ihrem Aufkommen nehmen die Frauen aktiver an der exegetischen Forschung teil. Es ist ihnen oft besser als den Männern gelungen, die Präsenz, die Bedeutung und die Rolle der Frau in der Bibel, in der Geschichte der christlichen Ursprünge und in der Kirche wahrzunehmen. Der moderne kulturelle Horizont, der der Würde und der Rolle der Frau in Gesellschaft und Kirche mehr Beachtung schenkt, läßt uns dem biblischen Text neue Fragen stellen, aus denen sich Gelegenheiten für Neuentdeckungen ergeben. Die frauliche Sensibilität findet und korrigiert gewisse geläufige Interpretationen, die tendenziös waren und darauf hinausliefen, die Herrschaft des Mannes über die Frau zu rechtfertigen.

Was das Alte Testament betrifft, so haben sich verschiedene Studien um ein besseres Verständnis des Gottesbildes bemüht. Der Gott der Bibel ist nicht die Projektion einer patriarchalen Mentalität. Er ist Vater; er ist aber auch ein Gott der Zärtlichkeit und mütterlicher Liebe.

In dem Maß, in dem sich die feministische Exegese einem einseitigen Programm verschreibt, setzt sie sich der Versuchung aus, die biblischen Texte in tendenziöser und damit in anfechtbarer Weise zu interpretieren. Um ihre Thesen zu belegen, muß sie dann oft in Ermangelung besserer Argumente auf das Argumentum e silentio zurückgreifen. Dieses ist, wie man weiß, meist unzuverlässig; es genügt jedenfalls nicht, um solide Schlußfolgerungen zu ziehen. Andererseits ist der Versuch fragwürdig, mit Hilfe flüchtiger Indizien in den Texten eine geschichtliche Situation zu rekonstruieren, die diese Texte angeblich verschleiern wollen. Ein solcher Versuch führt nämlich in seiner letzten Konsequenz

dazu, den Inhalt der inspirierten Texte selbst zurückzuweisen, um ihm dafür eine andere, hypothetische Konstruktion vorzuziehen.

Die feministische Exegese wirft häufig die Machtfrage in der Kirche auf, die bekanntlich Gegenstand von Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten ist. In diesem Bereich kann die feministische Exegese der Kirche nur in dem Maße nützlich sein, als sie nicht dem Übel erliegt, das sie selbst anklagt, und ihrerseits die Lehre des Evangeliums über die Macht als Dienst nicht aus dem Auge verliert, eine Lehre, die Jesus an alle seine Jünger, Männer und Frauen, gerichtet hat.¹¹

F. Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift

Die fundamentalistische Verwendung der Bibel geht davon aus, daß die Heilige Schrift — das inspirierte Wort Gottes und frei von jeglichem Irrtum — wortwörtlich gilt und bis in alle Einzelheiten wortwörtlich interpretiert werden muß. Mit solcher „wortwörtlicher Interpretation“ meint sie eine unmittelbare buchstäbliche Auslegung, d. h. eine Interpretation, die jede Bemühung, die Bibel in ihrem geschichtlichen Wachstum und in ihrer Entwicklung zu verstehen, von vorneherein ausschließt. Eine solche Art, die Bibel zu lesen, steht im Gegensatz zur historisch-kritischen Methode, aber auch zu jeder anderen wissenschaftlichen Interpretationsmethode der Heiligen Schrift.

Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift hat seine Wurzeln in der Zeit der Reformation, wo man dafür kämpfte, dem Literalsinn der Heiligen Schrift treu zu bleiben. Nach der Aufklärung erschien diese Art, die Bibel zu lesen, im Protestantismus als Reaktion auf die liberale Exegese. Der Begriff „fundamentalistisch“ wurde auf dem Amerikanischen Bibelkongreß geprägt, der 1895 in Niagara im Staate New York stattfand. Die konservativen protestantischen Exegeten legten damals „fünf Punkte des Fundamentalismus“ fest: die Lehre von

der wörtlichen Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, der Gottheit Christi, der jungfräulichen Geburt Jesu, der stellvertretenden Sühne Jesu und der körperlichen Auferstehung bei der Wiederkunft Christi. Als der fundamentalistische Umgang mit der Bibel sich in anderen Weltteilen ausbreitete, führte er in Europa, Asien, Afrika und Südamerika zu weiteren Spielarten, die alle auch die Bibel „buchstäblich“ lesen. In der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts fand der fundamentalistische Gebrauch der Bibel in religiösen Gruppen und Sekten wie auch unter den Katholiken immer mehr Anhänger.

Obschon der Fundamentalismus mit Recht auf der göttlichen Inspiration der Bibel, der Irrtumslosigkeit des Wortes Gottes und den anderen biblischen Wahrheiten insistiert, die in den fünf genannten Grundsätzen enthalten sind, so wurzelt seine Art, diese Wahrheiten darzulegen, doch in einer Ideologie, die nicht biblisch ist, mögen ihre Vertreter auch noch so sehr das Gegenteil behaupten. Denn diese verlangt ein totales Einverständnis mit starren doktrinären Haltungen und fordert als einzige Quelle der Lehre im Hinblick auf das christliche Leben und Heil eine Lektüre der Bibel, die jegliches kritisches Fragen und Forschen ablehnt.

Das Grundproblem dieses fundamentalistischen Umgangs mit der Heiligen Schrift besteht darin, daß er den geschichtlichen Charakter der biblischen Offenbarung ablehnt und daher unfähig wird, die Wahrheit der Menschwerdung selbst voll anzunehmen. Für den Fundamentalismus ist die enge Verbindung zwischen Göttlichem und Menschlichem in der Beziehung zu Gott ein Ärgernis. Er weigert sich zuzugeben, daß das inspirierte Wort Gottes in menschlicher Sprache ausgedrückt und unter göttlicher Inspiration von menschlichen Autoren niedergeschrieben wurde, deren Fähigkeiten und Mittel beschränkt waren. Er hat deshalb die Tendenz, den biblischen Text so zu behandeln, als ob er vom Heiligen Geist wortwörtlich diktiert worden wäre. Er sieht nicht, daß das Wort Gottes in einer Sprache und in einem Stil formuliert worden ist, die durch

¹¹ Über den Text dieses letzten Abschnittes wurde abgestimmt. 11 von 19 Stimmen sprachen sich für ihn aus, 4 dagegen, und 4 enthielten sich der Stimme. [Gegenstand der Abstimmung war die Warnung an die Adresse der Frauen, die dieser Satz enthält.] Die Minorität der Kommiss-

sionsmitglieder hielt eine solche Kritik von Seiten von Männern für wenig angebracht. Sie verlangte, daß das Resultat dieser Abstimmung im Text publiziert werde. Die Kommission hat sich dazu verpflichtet.

die jeweilige Epoche der Texte bedingt sind. Er schenkt den literarischen Gattungen und der menschlichen Denkart, wie sie in den biblischen Texten vorliegen, keinerlei Beachtung, obschon sie Frucht einer sich über mehrere Zeitepochen erstreckende Erarbeitung sind und Spuren ganz verschiedener historischer Situationen tragen.

Der Fundamentalismus betont über Gebühr die Irrtumslosigkeit in Einzelheiten der biblischen Texte, besonders was historische Fakten oder sogenannte wissenschaftliche Wahrheiten betrifft. Oft faßt er als geschichtlich auf, was gar nicht den Anspruch auf Historizität erhebt; denn für den Fundamentalismus ist alles geschichtlich, was in der Vergangenheitsform berichtet oder erzählt wird, ohne daß er auch nur der Möglichkeit eines symbolischen oder figurativen Sinnes die notwendige Beachtung schenkt.

Der Fundamentalismus hat oftmals die Tendenz, die Probleme des biblischen Textes in seiner hebräischen, aramäischen oder griechischen Sprachgestalt zu ignorieren. Nicht selten ist er eng an eine bestimmte, alte oder neue Übersetzung gebunden. Auch geht er nicht auf die Tatsache von „relectures“ in gewissen Abschnitten innerhalb der Bibel selbst ein.

Was die Evangelien anlangt, so trägt der Fundamentalismus dem Wachsen der Tradition der Evangelien keine Rechnung, sondern verwechselt naiv den Endtext dieser Tradition (das, was von den Evangelisten geschrieben wurde) mit ihrer Erstform (die Taten und Worte des geschichtlichen Jesus). Zugleich vernachlässigt er eine wichtige Dimension: die Art und Weise, wie die ersten christlichen Gemeinden selbst die Wirkung von Jesus und seiner Botschaft verstanden haben. Dabei bezeugt gerade dieses urchristliche Verständnis die apostolische Herkunft des christlichen Glaubens und ist ihr direkter Ausdruck. Der Fundamentalismus macht so den vom Evangelium selbst intendierten Anspruch unkenntlich.

Dem Fundamentalismus kann man auch eine Tendenz zu geistiger Enge nicht absprechen. Er erachtet z. B. eine alte vergangene Kosmologie, weil man sie in der Bibel findet, als übereinstimmend mit der Realität. Dies verhindert jeglichen Dialog mit einer offenen Auffassung der Beziehungen zwischen Kultur und Glauben. Er stützt sich auf eine unkritische Interpretation gewisser Bibeltexte, um politische Ideen

und soziales Verhalten zu rechtfertigen, das von Vorurteilen gekennzeichnet ist, die ganz einfach im klaren Gegensatz zum Evangelium stehen, wie z.B. Rassendiskrimination und dgl. mehr.

Und schließlich trennt der Fundamentalismus die Interpretation der Bibel von der Tradition, weil er auf dem Prinzip der „sola Scriptura“ beruht. Die Tradition, die vom Geist Gottes geführt wird, entwickelt sich jedoch innerhalb der Glaubensgemeinschaft organisch aus der Heiligen Schrift heraus. Es fehlt dem Fundamentalismus die Erkenntnis, daß das Neue Testament in der christlichen Kirche entstanden ist und daß es Heilige Schrift dieser Kirche ist, deren Existenz der Abfassung ihrer Schriften schon vorausging. Aus diesem Grund ist der Fundamentalismus oft „antikirchlich“. Er erachtet die Glaubensbekenntnisse, die Dogmen und das liturgische Leben, die Teil der kirchlichen Tradition geworden sind, als nebensächlich. Das Gleiche gilt für die Lehrfunktion der Kirche selbst. Er stellt sich als eine Form privater Interpretation dar, die nicht erkennt, daß die Kirche auf der Bibel gründet und ihr Leben und ihre Inspiration aus den heiligen Schriften bezieht.

Der fundamentalistische Zugang ist gefährlich, denn er zieht Personen an, die auf ihre Lebensprobleme biblische Antworten suchen. Er kann sie täuschen, indem er ihnen fromme, aber illusorische Interpretationen anbietet, statt ihnen zu sagen, daß die Bibel nicht unbedingt sofortige, direkte Antworten auf jedes dieser Probleme bereithält. Ohne es zu sagen, läßt der Fundamentalismus doch zu einer Form der Selbstaufgabe des Denkens ein. Er gibt eine trügerische Sicherheit, indem er unbewußt die menschlichen Grenzen der biblischen Botschaft mit dem göttlichen Inhalt dieser Botschaft verwechselt.

Dem hier dokumentierten Abschnitt folgen drei weitere große Kapitel über

II. Probleme der Hermeneutik

III. Charakteristische Dimensionen der katholischen Interpretation

IV. Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche

Der Gesamttext der Verlautbarung ist erschienen in der Reihe „Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls“, Nr 115: Päpstliche Bibelkommission, Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Er kann bestellt werden bei dem Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 53113 Bonn.

Neue Impulse aus Rom für die Bibelauslegung – Zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission

„Neue Impulse aus Rom für die Bibelauslegung“ – möglicherweise hat der eine oder andere von Ihnen beim ersten Blick auf den Titel gestutzt. Sollte man da etwa ein Fragezeichen hinter dem Komma vergessen haben? Nun, ein solcher Verdacht ist zwar bei Verlautbarungen aus dem Vatikan nicht gänzlich unbegründet, doch ganz gewiß im Falle des im Spätjahr 1993 veröffentlichten Dokuments der Päpstlichen Bibelkommission über die „Interpretation der Bibel in der Kirche“, das hier vorgestellt und gewürdigt werden soll. So beginnt denn auch in der Nummer 11 der KNA dieses Jahres der Bericht darüber aus der Feder des Direktors des Katholischen Bibelwerkes, Franz-Josef Ortkemper, mit dem neugierig machenden Satz: „Aus Rom ist Erfreuliches zu berichten“.¹ Langsam aber sicher scheint das Dokument aus dem Medienschatzen der letzten Moralenzyklika hervorzutreten. Aber – was verbirgt sich eigentlich hinter der Päpstlichen Bibelkommission, über die in Deutschland nur relativ wenige wirklich Bescheid wissen und andere nur scheinbar? Was waren Anlaß und tiefster Grund, die zur Entstehung des Dokuments führten? Wie ging die Bibelkommission vor? Was wird im Dokument verhandelt? Welchem Ziel dient es? Worin ist seine Bedeutung für die katholische Exegese zu sehen? Schließlich, was ist der Stellenwert des Dokuments im Rahmen bisheriger kirchlicher Verlautbarungen zur Bibel und zur Exegese?

Ich hoffe, Ihnen – wenn auch in aller Kürze – eine halbwegs befriedigende Antwort auf diese Fragen geben zu können.

I. Was verbirgt sich hinter der Päpstlichen Bibelkommission?

Sehr oft verwechselt man heute und hierzulande die jetzt existierende Bibelkommission mit ihrer Vorgängerin, sagen wir einmal, mit der „alten“ Bi-

belkommission. Letztere wurde vor über neunzig Jahren von Leo XIII. mit dem Apostolischen Schreiben „Vigilantiae“ vom 30. Oktober 1902 eingesetzt.² Der Papst wollte mit dieser Kommission ein Gremium „zur Förderung der Studien der Heiligen Schrift“ („studii Scripturae Sacrae promovendis“) schaffen. Die Kommission sollte vornehmlich durch zu veröffentlichende Schreiben, eventuell auf entsprechende Anfragen hin, zur Förderung der genannten Studien von Nutzen sein. Meistens ist sie auch auf Anfragen hin tätig geworden. Als Mitglieder gehörten ihr nur Kardinäle an, die ja keineswegs Experten sein mußten. Zudem wurde die Bibelkommission alsbald in den beginnenden Antimodernismuskampf gegen jene Theologen hineingezogen, die tatsächlich oder auch nur vermeintlich den Offenbarungscharakter der Heiligen Schrift, ja die Möglichkeit von Offenbarung überhaupt bestritten. Da sich die sogenannten Modernisten auf die kritische (nichtkatholische) Bibelwissenschaft beriefen, richteten sich entsprechende Anfragen an die Kommission. Diese betrafen meist Echtheitsfragen, etwa die durch die damalige Kritik bestrittene mosaische Abfassung des Pentateuch oder die jesajanische Autorentschaft des zweiten Teils des Jesajabuches („Deuterjesaja“) oder etwa die sogenannten Zweiquellentheorie zur Lösung der Synoptischen Frage. Insgesamt werden für die Zeit von 1905 bis 1915 vierzehn solcher „Responsa“ gezählt³, die, von kleinen Modifikationen abgesehen, die Ergebnisse der damaligen historisch-kritischen Forschung, konkret der Literarkritik als ungenügend begründet verwarfen. Alle diese Verlautbarungen der Bibelkommission, die in ihrer Verbindlichkeit denjenigen des Heiligen Offiziums selbst gleich erachtet wurden, mußten zur weitgehenden Lähmung von Lehre und Forschung integrierender, gläubiger katholischer Exegeten beitragen, so daß nicht wenige, wie etwa der große Marie-Joseph Lagrange O.P. (1855-1938)⁴, daran zu

¹ Ders., *Vatikan: Neues Dokument zur Bibel: KNA 11 (1994) 1-5*, Von weiteren fachexegetischen Stellungnahmen sei hier erwähnt: J. Kremer, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche. Marginalien zum neuesten Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: SzZ Bd. 212 (1994) 151-166*.

² Abdruck des lateinischen Textes, in: *Enchiridion biblicum*, Napoli

Romae 1965 (=EnchB) Nr. 137-148. Zur „alten Bibelkommission vgl. A. Kleinhaus, in: LThK² I (1958) 359f.; J.A. Fitzmyer SJ, Die Wahrheit der Evangelien (SBS 1) Stuttgart 1965, 11-14.

³ Vgl. *EnchB*, Nr. 160f. 181-184. 187-189. 324-339. 383-416.

⁴ Vgl. P. Benoit, in *LThK² VI (1961) 731*.

leiden hatten. Der letzte Grund, welcher die Bibelkommission die Positionen der Bibelkritik verwerfen ließ, war das damals im Bereich der katholischen Kirche noch herrschende allzuenge, und daher verhängnisvolle Verständnis der sich aus der Schriftinspiration ergebenden „Wahrheit der Heiligen Schrift“ als „Irrtumslosigkeit“ auch in historischen Dingen, selbst dann, wenn diesen kein Bezug zu der in der Schrift bezeugten Heilsgeschichte eignet. Erst das II. Vatikanische Konzil sollte hier ein wirklich befreiendes Wort sprechen, wenn es in „Dei Verbum“ (Art. 11) erklärt, daß die Bücher der Schrift „sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte“. Doch sollte sich die „alte“ Bibelkommission um die Auslegung der Heiligen Schrift in ihrer späten Epoche noch sehr verdient machen, was leider zu wenig bekannt ist und bisher kaum ausreichend gewürdigt wurde: durch ihre *Instructio* „De historica veritate Evangeliorum“, also über „Die geschichtliche Wahrheit der Evangelien“, auch als „Sancta Mater Ecclesia“ bekannt, vom 21. April 1964⁵. Durch diese wahrhaft bahnbrechende *Instructio* sollte die am Vorabend und Beginn des Konzils außerhalb und innerhalb der Konzilsaula heftigst umstrittene „Formgeschichte“ — wenngleich noch zurückhaltend — in der katholischen Evangelien- bzw. Synoptikexegese Heimatrecht erhalten. Ja, noch mehr, die Theologienkommission, die den späteren Text der Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung vorbereitete, konnte dankbar auf die kurz zuvor veröffentlichte *Instructio* zurückgreifen, um ganze Sätze daraus in „Dei Verbum“ aufzunehmen (Art. 19)⁶, das am 18. November 1965 vom Konzil angenommen wurde.

Wie konnte es zu dieser „Kursänderung“ der alten Bibelkommission kommen?⁷ Schon 1963 waren fünf hervorragende Exegeten als Konsultoren berufen worden, 1964 erfolgten weitere Berufungen. 1964 waren unter den drei neuen Kardinalsmitglie-

dern zwei ausgewiesene Exegeten. Die Kommission wandelte ihr Gesicht. Nach dem Konzil war es schließlich nur konsequent, daß Paul VI. mit dem *Motu proprio* „*Sedula cura*“ vom 27. Juni 1971 der Päpstlichen Bibelkommission überhaupt eine völlig neue Gestalt geben sollte.⁸ War die „alte“ Kommission eine Kardinalskommission mit lehramtlichem Charakter gewesen, konstituierte sich die neue Kommission als eine internationale Expertenkommission von Alt- und Neutestamentlern sowie von Spezialisten für jüdische und patristische Bibelauslegung, unter dem Präfekten der Glaubenskongregation als ihrem Präsidenten. Man könnte sagen: Die früheren Konsultoren sind gleichsam zu ordentlichen Mitgliedern aufgestiegen, während die früheren Kardinalsmitglieder nun durch den Präfekten der Glaubenskongregation als Kommissionspräsidenten „ersetzt“ wurden. Die Kommission zählt insgesamt maximal 20 Mitglieder. Diese werden nach Konsultation der zuständigen Bischofskonferenzen vom Papst auf zunächst fünf Jahre (ein „*Quinquennium*“) berufen, eine Berufung, die in der Regel jeweils nach einem Jahr Sitzungspause um weitere fünf Jahre verlängert wird. Die Mitglieder kommen jährlich in der Woche nach dem Weißen Sonntag in Rom zur Vollversammlung („*Plenaria*“) zusammen. Die Sitzungen werden von einer kleineren Subkommission jeweils vor- und aufbereitet. Die eigentliche Leitung der Kommission obliegt dem von den Mitgliedern aus ihrer Mitte gewählten wissenschaftlichen Sekretär. Von 1973 bis 1989 hatte der bekannte Alttestamentler und Altorientalist Henri Cazelles vom Institut Catholique zu Paris (auch an der Sorbonne tätig) inne, seit 1991 Albert Vanhoye S.J., von 1984-1990 Rektor des Päpstlichen Bibelinstituts. Der wissenschaftliche Sekretär pägt naturgemäß stark die Arbeit und Vorgehensweise der „*Plenaria*“, nicht zuletzt in der entsprechenden Sprache, in welcher der Urtext der Kommissionsdokumente verfaßt wird, so auch in dem hier anstehenden Falle.

⁵ Offizielle Veröffentlichung, in: AAS 56 (1964) 717-728; Abdruck des lateinischen Textes, in: BZN 9 (1965) 151-156, lateinischer Text und deutsche Übersetzung bei Fitzmyer (s.o. Anm. 2) 36-53.

⁶ Vgl. B. Rigaux, OFM, in: LThK2 Erg. Bd. II (1967) 569.

⁷ Vgl. hierzu J.A. Fitzmyer, a.a.O. 13f.

⁸ Offizielle Veröffentlichung, in: AAS 63 (1971) 665-669. — Zur „alten“ und „neuen“ Bibelkommission vgl. A. Vanhoye S.J., *Passé et présent de la Commission Biblique*: Gr. 74 (1993) 261-275.

Nun könnte man fragen: Inwieweit handelt es sich eigentlich noch um eine „Päpstliche“ Kommission? Ist der alte Name nur aus Traditionsgründen beibehalten worden? Nun, wie schon gesagt, ist der Präsident der Kommission, unter dessen Vorsitz sie ihre Vollversammlung abhält, der Präfekt der Glaubenskongregation. Ihr jetziger Präsident Kardinal Josef Ratzinger nimmt seine Präsidenschaft sehr ernst: Wenn möglich, nimmt er an allen Sitzungen teil, ein Zeichen, welch hohen Stellenwert er der Bibelkommission beimißt. Geleitet werden die Sitzungen indes vom wissenschaftlichen Sekretär bzw. von einem als „chairman“ fungierenden Mitglied der Kommission. Offizielle Aufgabe des Präsidenten ist es, die Plenaria zu eröffnen und zu schließen. Durch die Präsidenschaft des Präfekten der Glaubenskongregation wird die Hinordnung der Exegetenkommission auf diese so zentrale Kongregation deutlich. Die Bibelkommission hat laut ihrem Auftrag von Paul VI. die Glaubenskongregation zu beraten. Ja, Instruktionen der Bibelkommission können sogar von der Glaubenskongregation selbst unter Hinweis auf die Bibelkommission – nach erfolgter Approbation des Papstes rechtskräftig („publici iuris“) gemacht werden.⁹ Der wissenschaftliche Sekretär hat das Recht und die Pflicht, nach der „Plenaria“ über deren Ergebnisse vor der Glaubenskongregation zu berichten. Der Papst und der Präsident der Kommission wie auch die Glaubenskongregation und die Bischofssynode können die in der „Plenaria“ zu behandelnden Themen vorlegen, wie die Vollversammlung auch selbst über das Thema entscheiden kann. Die Kommission ist in ihren Beratungen und Beschlüssen selbst völlig frei. Sie ist also kein Hilfsorgan der Glaubenskongregation, wenngleich ihr Präsident, der Präfekt der Glaubenskongregation, naturgemäß über die Frage der Veröffentlichung der Kommissionsergebnisse, auch im Hinblick auf deren Form ein maßgebliches Wort mit zu sprechen hat. So ist die Expertenkommission letztlich doch eine päpstliche Kommission. Wer aber befürchtet haben sollte, die Bibelkommission

könnte von der Glaubenskongregation in deren Sinne instrumentalisiert werden, mußte sich gerade durch das vorliegende Dokument eines Besseren belehren lassen. Der Einfluß Kardinal Ratzingers etwa auf die Schlußredaktion des Dokuments, über die aus Zeitmangel nur noch brieflich abgestimmt werden konnte, kann nur als minimal bezeichnet werden.

2. Zum Anlaß und tiefsten Grund der Entstehung des Dokuments

Der Vorschlag, die Bibelkommission mit dem Thema der Interpretation der Bibel zu befassen, ging vom Präsidenten der Kommission selbst aus, und zwar auf der Plenaria 1988: Joseph Ratzinger hatte zuvor einen Vortrag für einen „workshop“ vor einem ausgewählten ökumenischen Theologenkreis in New York ausgearbeitet bzw. gehalten unter dem bezeichnenden Thema „Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute“, der den Kommissionsmitgliedern damals im Manuskript zugeht und 1989 zusammen mit weiteren Referaten jener Tagung als „Quaestio disputata“ erscheinen sollte.¹⁰ Josef Ratzinger sah somit einen Handlungsbedarf für die Bibelkommission. Es handelte sich also durchaus um ein Anliegen des Präsidenten. Doch ging es ihm gewiß nicht so sehr darum, eigene Fragen an die Exegese durch die Kommission klären zu lassen. Er dürfte nicht zuletzt auch an das 1993 anstehende Doppeljubiläum (Hundertjahrfeier der ersten Bibelenzyklika Leo's XIII. „Providentissimus Deus“¹¹ und Fünfzigjahrfeier der berühmten Bibelenzyklika Pius' XII. „Divino afflante Spiritu“¹² gedacht haben, wie denn auch das fertige Dokument schließlich Papst Johannes Paul II. bei der (vorgezogenen) Feier dieses Doppeljubiläums am 23. April des vergangenen Jahres durch Kardinal Ratzinger offiziell überreicht werden sollte. Doch blieb diese vermutliche Überlegung noch unausgesprochen, wenn sich Josef Ratzinger damals überhaupt schon darüber im Klaren gewe-

⁹ Nr. 11 des *Motu proprio* (vgl. AAS 56, 668).

¹⁰ In: J. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (OD 117) Freiburg-Basel-Wien 1989, 15-44, dazu das Vorwort des Herausgebers, ebd. 7-13.

¹¹ Abdruck in *EnchB*, Nr. 81-134.

¹² Offizielle Veröffentlichung, in: AAS 35 (1943) 207-326; Abdruck in *EnchB*, Nr. 538-569, dgl. bei: H. Haag, *Authentische deutsche Übersetzung; mit Kommentar*, Baden 1950, dazu: ders., in *BL3* (1968) 340f.

sen sein sollte, wie dieses Jubiläums konkret gedacht werden könnte. Soweit zum Anlaß für die Themenwahl!

Der tiefste Grund für diese Themenwahl liegt freilich in der von Joseph Ratzinger selbst klar erkannten Umbruchssituation, in welche inzwischen die exegetischen Methoden und damit die Exegese selbst geraten waren, vor allem die bis dahin dominierende historisch-kritische Methode. Seit den späten sechziger Jahren häufen sich methodische Einführungen verschiedenen Ansatzes, Sammelbände und Akademietagungen zu der exegetischen Methode bzw. den exegetischen Methoden.¹³ Neue Methoden der Schriftauslegung sind aufgenommen¹⁴, Methoden, die vom Endtext der Heiligen Schrift ausgehen und im wesentlichen nur diesen *kanonischen* Text auslegen wollen, und zwar in der Form der sogenannten synchronen Exegese; es seien hier nur Methoden wie „kanonische“ Exegese, semiotische (strukturalistische) Schriftinterpretation, rhetorische und narrative Analyse genannt, ganz zu schweigen von „kontextuellen“ Lesungen der Schrift, etwa aus der Perspektive der Befreiungstheologie oder feministischer Theologie. Der Primat der bis dahin unangefochtenen diachronen Exegese, also der historisch-kritischen Methode, die nach Quellen, Vorlagen nach Tradition, Komposition und Redaktion des heutigen Bibeltextes fragt, der Primat also der klassischen kritischen Exegese wird verstärkt in Frage gestellt. Dazu wird die historisch-kritische Methode als theologisch steril, zumindest wenig fruchtbar, ja — in sogenannten fundamentalistischen Kreisen — sogar als destruktiv, die biblische Offenbarung zersetzend denunziert.¹⁵ Selbst manche Exegeten, die über jeden Fundamentalismusverdacht erhaben sind, halten die historisch-kritische Methode, wie sie sich etwa

in der klassischen Pentateuchkritik darstellt, für exegetisch problematisch.¹⁶ Sicher Grund genug, auf dem Hintergrund dieser zumindest zum Teil ernst zu nehmenden Kritik Leistung und Grenze der historisch-kritischen Methode aber auch der anderen heute viel beachteten synchronen Methode und Zugänge zur Schrift sorgfältig zu prüfen.

3. Zur Entstehung des Dokuments

Die Bibelkommission nahm aus naheliegendem Grunde zunächst einmal eine Bestandsaufnahme vor: Welche exegetischen Methoden und Zugänge zum Verständnis der Heiligen Schrift werden heute angewandt bzw. angeboten? Darüber referierten die Kommissionsmitglieder auf der Plenaria im April 1989. Die etwa zur Hälfte personell erneuerte Kommission (im Jahr 1990 war wegen Berufung neuer Mitglieder Sitzungspause) setzte die Arbeit bis zur Plenaria 1991 und auf dieser fort, in der die nach einem schon 1989 angenommenen Gesamtplan erarbeiteten Neufassungen der Beiträge zu den einzelnen Methoden diskutiert wurden. Diese wurden dann der Kommission auf der Plenaria 1992 in überarbeiteter, vereinfachter Form, nun schon in französischer Übersetzung zur Diskussion und Abstimmung über die einzelnen Abschnitte vorgelegt. Die restlichen, auf der Plenaria aus Zeitmangel nicht mehr behandelten Beiträge wurden, nach teilweiser Berücksichtigung und Einarbeitung verschiedener, von den Mitgliedern schriftlich vorgelegter Änderungswünsche durch die Subkommission, vom wissenschaftlichen Sekretär den Mitgliedern mit der erneuten Möglichkeit weiterer Änderungswünsche zugeleitet. Die Subkommission überarbeitete dann ein letztes Mal den Text, der danach den Kommissionsmitgliedern zur endgültigen Abstimmung zugeht. Der von den Mitgliedern angenom-

¹³ Vgl. etwa: H. Riedlinger (Hrsg.), *Die historisch-kritische Methode und die heutige Suche nach einem lebendigen Verständnis der Bibel* (Schriften der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) München-Zürich 1985; A. Raffelt (Hrsg.), *Begegnung mit Jesus? Was die historisch-kritische Methode leistet* (Freiburger Akademieschriften 1) Düsseldorf 1991.

¹⁴ Vgl. das vorzügliche Arbeitsbuch, das neben der historisch-kritischen Methode eine Reihe von neueren Methoden der Schriftinterpretation vorstellt, von H.K. Berg: *Ein Wort wie Feuer. Wege lebendiger Bibelauslegung*, München-Stuttgart 1991.

¹⁵ Ein entschiedener evangelischer (evangelikaler) Kritiker der historisch-

kritischen Methode ist G. Maier; vgl. dens., *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1974. Plädoyers für diese Methode: W. H. Schmidt, *Grenzen und Vorzüge historisch-kritischer Exegese: EVTh 45* (1985) 469-481, und: L. Schenke, *Erwägungen über die theologische Aufgabe der historisch-kritischen Exegese*, in: J.J. Degenhardt (Hrsg.), *Die Freude an Gott — unsere Kraft — FS. O.B. Knoch*, Stuttgart 1991, 228-238.

¹⁶ So etwa R. Rendtorff, Heidelberg, der sich von einem Vertreter der historisch-kritischen Methode (u.a. aufgrund der Krise der klassischen Pentateuchkritik) zu einem entschiedenen Verfechter der synchronen Schriftinterpretation gewandelt hat.

mene, vom wissenschaftlichen Sekretär unter formalen Gesichtspunkten etwas vereinheitlichte französische Endtext des Dokuments sollte dann — wie bereits erwähnt — am 23. April 1993 dem Papst in einer feierlichen Audienz (bei Anwesenheit der Botschafter, der Kurienkardinäle, sowie der Kommissionsmitglieder und der Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts) vom Präsidenten der Kommission, Kardinal Joseph Ratzinger offiziell überreicht werden. Es vergingen dann noch einige Monate, bis im Winter auch die Übersetzungen des Dokuments in italienischer, englischer, deutscher, spanischer und portugiesischer Sprache erscheinen konnte. Leider ist die im Dezember 1993 erschienene deutsche Übersetzung¹⁷, bedingt durch den großen Zeitdruck, wie auch durch Arbeitsüberlastung der beiden, sie autorisierenden Kommissionsmitglieder, nicht gerade optimal ausgefallen, weshalb sie inzwischen revidiert wurde, so daß nun eine endgültige deutsche Übersetzung vorliegt, die wegen der Bedeutung des Dokuments sogar Aufnahme in die „Veröffentlichungen des Apostolischen Stuhls“ des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz gefunden hat.¹⁸ Der in Zweifelsfällen maßgebliche französische Urtext¹⁹ konnte (zusammen mit der italienischen Version) noch rechtzeitig zum hundertjährigen Jubiläum der ersten Bibelenzyklika „Providentissimus Deus“ am 18. November 1993 ausgeliefert werden.

4. Was wird im einzelnen im Dokument behandelt?

Es sind vier große Bereiche: Zunächst einmal sind es im ersten und wichtigsten Teil: „Methoden und Zugänge für die Interpretation (der Heiligen Schrift)“, danach (im zweiten Teil) philosophische und theologische „Probleme der Hermeneutik“, also der Kunst des rechten Verständnisses (der Heiligen Schrift), im dritten Teil „Charakteristische Dimensionen der katholischen Schriftinterpretation“, also: Was

zeichnet eine Auslegung der Heiligen Schrift in der katholischen Kirche aus? Worin besteht der Auftrag eines katholischen Exegeten? Schließlich der vierte Teil: „Die Interpretation der Bibel im Leben der Kirche“. Da für Sie wohl der erste und vierte Teil des Dokuments am interessantesten sind, möchte ich wenigstens diese beiden Teile näher vorstellen.

4.1 Zunächst zum ersten Teil über „Methoden und Zugänge für die Interpretation“!

Aufschlußreich ist die Unterscheidung zwischen Methoden und Zugängen. „Unter exegetischer „Methode“ verstehen wir die gesamte wissenschaftlichen Vorgehensweisen zur Auslegung der Texte. Wir sprechen von „Zugängen“, wenn es sich um Forschung nach einem bestimmten Gesichtspunkt handelt.“²⁰

4.1.1 Zu den Methoden

Bei den Methoden liegt das Hauptinteresse bei der Befragung des Bibeltextes, was sein bzw. seine Verfasser wie auch der Endtext als solcher den damaligen Erstadressaten wie auch dem heutigen Leser sagen, mitteilen wollen bzw. will. Die Methode dieser Befragung ist eine diachrone (also zeitverschiedene) wie auch eine synchrone (also nicht-zeitverschiedene) möglichst objektive Analyse des Bibeltextes. Nach der klassischen historisch-kritischen Methode werden im Dokument auf synchroner Ebene drei Formen der „literarischen Analyse“, und zwar die rhetorische, die narrative und die semiotische Analyse behandelt.

4.1.1.1 Die historisch-kritische Methode als diachrone Methode

Einen sehr bereiten Raum nimmt die Darstellung und Würdigung der nicht zufällig an erster Stelle stehenden „historisch-kritischen Methode“ ein. Sie wird dargestellt, wie sie sich in heutiger, ent-

¹⁷ Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Reihe: Vatikanische Dokumente) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993

¹⁸ *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 115 (1994)*.

¹⁹ *Commission Biblique Pontificale, L'interprétation de la Bible dans*

l'Eglise (Collection des Documents des Vatican) Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993; Abdruck (ohne die Papstansprache), in: *Bib. 74 (1993) 451-528*.

²⁰ *Eigene Anmerkung der Bibelkommission (S. 29)*.

wickelter Form präsentiert²¹: Der Reigen ihrer methodischen Einzelschritte wird eröffnet von der Textkritik, die der Feststellung und Sicherung eines möglichst ursprünglichen Textes dient. Es folgt die Literarkritik, die nach Anfang und Ende, sowie nach Einheitlichkeit oder (evtl.) Uneinheitlichkeit des Textes fragt, wobei diesem Arbeitsgang eine linguistische (morphologisch-syntaktische) und semantische Analyse vorausgehen sollte. Danach fragt man, welcher Gattung (bzw. literarischen Form) der Text sowie welchem „Sitz im Leben“ seine Gattung zuzuordnen ist (etwa dem Kult, Formen des Rechtslebens u.a.m.). Sodann wird nach möglichen (mündlichen Traditionen und deren Trägern gefragt, darauf nach Komposition und Redaktion (d.h. Bearbeitung) des Textes, wobei es ganz besonders wichtig ist, die Aussageabsicht der Redaktoren, etwa der Verfasser der Evangelien, z. B. eines Matthäus oder Lukas zu erfassen. Damit ist man nach der Analyse von Textstufen wieder beim heutigen, kanonischen Text angekommen. Zu beachten ist, daß in dieser Methode die Aussage des biblischen Textes vor allem unter historischem Aspekt erfragt wird: Was wollte der Text zum Zeitpunkt seiner Entstehung bzw. Fertigstellung seinen damaligen Adressaten sagen, mitteilen?

4.1.1.2 Die synchronen Methoden

Es ist leicht zu verstehen, daß die historische Anfrage an den Text den gläubigen Bibelleser von heute nicht recht befriedigt. Er möchte ja wissen, was der Text als Teil der Heiligen Schrift ihm oder seiner Gemeinde hier und heute sagen will.

Diesem vollauf berechtigten Anliegen dienen die bereits genannten synchronen Methoden, die im Dokument im Anschluß an die historisch-kriti-

sche Methode vorgestellt und gewürdigt werden. Diese Methoden suchen den Leser stärker in einen Dialog mit dem Text einzubringen. Wie versucht der zu untersuchende Bibeltext zu überzeugen (rhetorische Analyse²²)? Was will der Text durch einfaches Erzählen bezeugen (narrative Analyse²³)? Was will der Text dem (heutigen) Leser bedeuten, an Sinn mitteilen (semiotische Analyse²⁴)? — Dabei legen diese Methoden noch keinerlei Gewicht darauf, daß es sich um einen Text der Heiligen Schrift handelt. Anders ist dies teilweise bei bestimmten „Zugängen“ zum Verständnis von Bibeltexten.

4.1.2 Zu den „Zugängen“

Das Dokument unterscheidet drei verschiedene Gruppen von Zugängen: solche, die auf die Tradition gegründet sind, solche über die Humanwissenschaften und sogenannte „kontextuelle Zugänge“, die heute in bestimmten Teilen des Gottesvolkes, sei es in bestimmten gesellschaftlichen Situationen („Kirche der Armen“ in Lateinamerika), sei es im Zusammenhang mit Fragen von Frauen in der und an die Kirche („feministische Theologie“) als Wege zum Verständnis der Heiligen Schrift begangen werden.

4.1.2.1 Auf die Tradition gegründete Zugänge zur Heiligen Schrift

Im engeren Sinne theologisch sind der Zugang über den Kanon der Heiligen Schrift²⁵ (was sagt mir/uns der Text im kanonischen Zusammenhang der Schrift als Gotteswort in bzw. durch Menschenwort?) der Zugang über die jüdische Interpretationstradition²⁶ (wie hat man im Judentum den Text ausgelegt bzw. verstanden?), schließlich der Zugang

²¹ Vgl. die methodologischen Handbücher, vor allem: G. Fohrer und Mitarbeiter, *Exegese des Alten Testaments* (UTB 267) Heidelberg 1993, ergänzend hierzu: W. Egger, *Methodenlehre zum Neuen Testament. Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden*, Freiburg-Basel-Wien 1987, und: B. Willmes, „Extreme Exegese“. Überlegungen zur Reihenfolge der exegetischen Methoden: *BN* 53 (1990) 68-99.

²² Zu dieser Interpretationsmethode vgl. R. Meynet, *Initiation à la rhétorique biblique*, Paris 1982.

²³ Vgl. hierzu vor allem: W. Egger, *Methodenlehre*, 119-133 (teilweise mit der semiotischen Analyse verbunden).

²⁴ Vgl. hierzu J. Delorme (Hrsg.), *Zeichen und Gleichnisse. Evangelientexte*

und semiotische Forschung. Mit einer Studie von J. Geninasca und einem Nachwort von A.J. Greimas, Düsseldorf 1979 (Übersetzungen aus dem Französischen); J.-C. Calloud – L. Panier, *Sémiotique. Une pratique de lecture et d'analyse des textes bibliques* (Cahier Évangile [CEv] 59) Paris 1987.

²⁵ Hierzu grundlegende Titel der beiden Hauptvertreter: B.S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London ²1983; J.A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia 1972; ders., *Texts and Canon: Concepts and Methods*, *JBL* 98 (1979) 5-29.

²⁶ Vgl. hierzu R. Gradwohl, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen, I-IV*, Stuttgart 1986, 1987, 1988, 1989, dazu: Berg, *Ein Wort wie Feuer*, 386-404.

über die Wirkungsgeschichte²⁷ des Textes (wie hat man einen Text des AT etwa das Hohelied, in mittelalterlicher Theologie verstanden, gedeutet?).

4.1.2.2 Zugänge über Humanwissenschaften

Heute sehr beliebt sind Zugänge über die Humanwissenschaften: Man fragt nach der gesellschaftlichen Situation, in der ein bestimmter Bibeltext entstand, um ihn so besser verstehen und gegebenenfalls auch anwenden zu können („soziologischer Zugang“²⁸), oder man fragt nach der Vorstellung- und Lebenswelt der Menschen zur Zeit der Entstehung von Bibeltexten (Zugang über die „Kulturanthropologie“²⁹). Heute besonders lebhaft diskutiert wird, ob und wenn ja, inwieweit Psychologie und Tiefenpsychologie zu einem tieferen Verständnis biblischer Texte, vor allem ihrer Symbolsprache beitragen können („psychologische und tiefenpsychologische Zugänge“); es sei nur an die z. T. heftige Kontroverse um die tiefenpsychologische Schriftauslegung Eugen Drewermanns³⁰ erinnert.³¹

4.1.2.3 Kontextuelle Zugänge zur Heiligen Schrift

Von den „kontextuellen Zugängen“ kann etwa der Zugang aus der Sicht der Befreiungstheologie³² armen bzw. gesellschaftlich unterdrückten Christen und Gemeinden in Lateinamerika auf der Suche nach Orientierung dabei helfen, die ganzheitlich

befreiende Botschaft der Heiligen Schrift für sie in ihrer besonderen Situation erschließen, oder ähnlich der „feministische Zugang“³³ christlichen Frauen bei der Suche nach ihrer Position und Aufgabe im Gottesvolk Orientierung geben.

4.1.2.4 Bewertung der Methoden und Zugänge

Alle diese Methoden und Zugänge werden in unterschiedlicher Weise im Dokument positiv bewertet, sei es (so die historisch-kritische Methode) als „unerlässlich“ oder doch wenigstens als in gewissem Maße nützlich für ein tieferes Verständnis der Bibel. In der Regel wird freilich auch auf mögliche Grenzen solcher Methoden und Zugänge aufmerksam gemacht, etwa bei dem tiefenpsychologischen oder feministischen Zugang, wenn Gefahr für eine Verabsolutierung der Methode oder für ihre tendenziöse Verwendung bestehen könnte. Freilich war die Kommission im einzelnen in ihrer Kritik nicht immer einhelliger Meinung. So etwa schien einer Minorität das Urteil der Kommissionsmehrheit über mögliche Gefahren des feministischen Zugangs, von denen im letzten Absatz seiner Darstellung und Würdigung die Rede ist, hinsichtlich des Tons wie der Sache als nicht ganz gerechtfertigt, wie aus der Anmerkung der Kommission über das Abstimmungsergebnis über diesen Passus zu entnehmen ist. Die Minorität hatte auf dieser Anmerkung (Anm.2 der römischen Ausgabe, vgl. Anm. 11 auf S. 60 des revidierten Textes) bestanden.

²⁷ Vgl. hierzu vor allem H. Graf Reventlow, *Epochen der Bibelauslegung. Bd. I: Vom Alten Testament bis Origenes; Bd. II: Von der Spätantike bis zum ausgehenden Mittelalter*, München 1990 bzw. 1994.

²⁸ Hierzu vgl. etwa R. Neu, *Von der Anarchie zum Staat. Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*, Neukirchen-Vluyn 1992.

²⁹ Vgl. hierzu: R. de Vaux, *Das Alte Testament und seine Lebensordnungen, I-II*; Freiburg-Basel-Wien 1960 bzw. 1966.

³⁰ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese, I-II*, Oiten-Freiburg i. Br. 1985 bzw. 1986.

³¹ Kritisch zu Drewermann: G. Lohfink-R. Pesch, *Tiefenpsychologie und keine Exegese* (SBS 129) Stuttgart 1987; A. Görres-W. Kasper (Hrsg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens? Anfragen an Eugen Drewermann* (QD 112) Freiburg-Basel-Wien 1988; positiver: H.J. Pottmeyer (Hrsg.), *Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch* (SKAB 146) Düsseldorf 1992; aus der Sicht des Theologen und Psycho-

logen: A.A. Bucher, *Bibel-Psychologie. Psychologische Zugänge zu biblischen Texten*, Stuttgart-Berlin-Köln 1992; eine sehr ausgewogene Würdigung des Zugangs bei: Berg, *Ein Wort wie Feuer*, 139-168.

³² Eine grundlegende Monographie des bedeutendsten Vertreters dieses Zugangs: C. Mesters, *Das Wort Gottes in der Geschichte der Menschheit*; Neukirchen-Vluyn 1984; eine ausgewogene Würdigung des Zugangs bei: Berg, *Ein Wort wie Feuer*, 273-300.

³³ Titel der bekanntesten katholischen Vertreterin dieses Zugangs: E. Schüssler-Florenza, *Zu ihrem Gedächtnis... Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge*, München-Mainz, 1988; dies., *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*, Freiburg 1988. Vgl. auch M. Kassel, *Feministische Bibelauslegung*, in: W. Langner (Hrsg.), *Handbuch der Bibelarbeit*, München 1987; 151-156; dazu eine Würdigung dieses Zugangs bei: Berg, *Ein Wort wie Feuer*, 250-272.

4.1.2.5 Der fundamentalistische Umgang mit der Heiligen Schrift

Im Unterschied zu den genannten Methoden und Zugängen wird der „fundamentalistische Umgang mit der (Heiligen) Schrift“ bei aller Anerkennung der an sich löblichen Motive seiner Propagatoren (meist Evangelikale in den Vereinigten Staaten, in geringem Maße auch in Deutschland) als der Heiligen Schrift unangemessen, ja sogar als „gefährlich“ beurteilt bzw. verurteilt. Soviel zu den Methoden!

4.2 Nun noch ein paar Hinweise zur „Interpretation der Bibel in der Kirche“!

Der Schlußteil des Dokuments ist mehr praktisch-theologisch bzw. pastoral orientiert. Die Heilige Schrift drängt in der Kirche, in der Gemeinschaft der Glaubenden, der sie ja geschenkt worden ist, als lebendiges Gotteswort zur Aktualisierung³⁴, wenn sie das Gottesvolk aufbauen soll. So hat die Urkirche sich selbst in der Heiligen Schrift und durch sie (zunächst durch das sogenannte Alte Testament) „vergewissert“ und Wege zu ihrer Entfaltung gefunden; spricht durch die Heilige Schrift doch der Geist Gottes zur Kirche. Diese in der Natur der Schrift liegende Aktualisierung darf aber, soll sie echt, schriftgemäß sein, nicht gegen die Intention der Heiligen Schrift und ihrer Aussagen geschehen. Deshalb wird im Dokument über die Prinzipien der Aktualisierung, ihre Methoden und mögliche Grenzen gehandelt. Die Aktualisierung erfolgt nach dem Dokument in drei Etappen: „1) Das Wort wird in einer gegebenen Situation gehört; 2) es werden Aspekte der gegenwärtigen Situation unterschieden, die vom biblischen Text beleuchtet oder in Frage gestellt werden; 3) aus der Sinnfülle der biblischen Texte werden diejenigen Elemente ausgewählt, die geeignet scheinen, die gegenwärtige Situation gemäß dem Heilswillen Gottes in Christus positiv um-

zuwandeln. — Dank der Aktualisierung kann die Bibel moderne Probleme erhellen, z.B. die Ämterfrage in der Kirche, die gemeinschaftliche Dimension der Kirche, die vorrangige Option für die Armen, die Befreiungstheologie, die Stellung der Frau usw.“ (S. 102f).

Noch tiefer als die Aktualisierung reicht die Inkulturation³⁵ der biblischen Botschaft, ihre Ein- und Verwurzelung in einer nicht-semitisch und nicht-abendländisch geprägten Kultur, etwa in Afrika und (vor allem) in den alten Hochkulturen Asiens. Das beginnt schon schlicht und einfach mit der Übersetzung der Heiligen Schrift in eine fremde Sprache, die — mit einer anderen Begrifflichkeit — Ausdruck eines oft grundverschiedenen Denkens ist. Den afrikanischen und asiatischen Ortskirchen wurde die Bibel von Missionaren gebracht, und zwar so, wie sie sich in deren Heimatland inkultierte hatte. Diese, den Missionskirchen fremde Inkulturation der Bibel gilt es zu überwinden, um — so das Dokument (S.106) — „zu einer anderen Form zu gelangen, die der Kultur des eigenen Landes entspricht“.

Der letzte Abschnitt des Schlußteils ist dem Gebrauch der Bibel gewidmet. Hier nimmt die Verwendung der Heiligen Schrift in der Liturgie³⁶ natürlich den ersten und vornehmsten Rang ein. Das Dokument kommt dabei auf die drei nachkonziliaren Zyklen der Sonntagslesungen zu sprechen, wobei durch den regelmäßigen Bezug der Alttestamentlichen Lesung zum Evangelium der Weg der Typologie beschränkt wurde. Dieser aber ist — so das Dokument (S. 106) — nicht die einzig mögliche Art die Heilige Schrift zu lesen. Es wird also einem einseitigen, eben durch diese Parallelisierung genährten Verständnis der Heiligen Schrift entgegengesteuert.

Das Dokument ermutigt zur „Geistlichen Lesung“³⁷ der Bibel durch Priester, Ordensleute, und nicht zuletzt auch durch die Laien, privat wie in Bibelgruppen. Es erinnert an das hohe Alter dieser Praxis.

³⁴ Vgl. hierzu H. Dickerhoff, *Wege ins Alte Testament und zurück* (EHS. T 211) Frankfurt a.M. - Bern - New York 1983; auch: Berg, *Ein Wort wie Feuer*, 169-195.

³⁵ Es sei hier auf das Dekret „Ad gentes“ des II. Vatikanums verwiesen (LThK2 Erg. Bd. III, Freiburg-Basel-Wien 1968, 9-125) und auf die Adhortatio Apostolica „Evangelii nuntiandi“ von Paul VI. vom 8.12.1975 (AAS 68 [1976] 5-76) verwiesen.

³⁶ Hier ist besonders auf die seit 1926 in Klosterneuburg bei Wien erscheinende einschlägige Zeitschrift „Bibel und Liturgie“, zu verweisen, dgl. auf A.-G. Marimort (Hrsg.), *Handbuch zur Liturgiewissenschaft*, II, Freiburg-Basel-Wien 1963 bzw. 1965 (passim).

³⁷ Zur Geistlichen Lesung (*Lectio divina*) vgl. H. Riedinger, *Art, Geistliche Schriftlesung. Heilige Schrift*, in Chr. Schütz (Hrsg.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg-Basel-Wien 1988, 483-489.

Eingehend befaßt sich das Dokument mit der Bibel in der Seelsorge, und zwar in Katechese, Predigt und Bibelapostolat.³⁸ Es warnt vor oberflächlichen Bibelklärungen in der Katechese und drängt darauf, daß nicht nur Erzählungen des Alten und Neuen Testaments in der Katechese behandelt werden, sondern „auch die Worte der Propheten, die Weisheitslehre und die großen Reden des Evangeliums, z. B. die Bergpredigt, zu Worte kommen“ (S. 109). In der Predigt, der Homilie, gilt es, „die Hauptelemente der Texte hervorzuheben, die am meisten den Glauben beleuchten und den Fortschritt des individuellen und gemeinschaftlichen christlichen Lebens fördern können“ (S. 110). Dabei darf die Aktualisierung und Inkulturation der biblischen Botschaft nicht vergessen werden. Weiterhin ist hier bemerkenswert: „Die Betonung darf selbstverständlich nicht einseitig auf den Verpflichtungen der Gläubigen liegen. Die biblische Botschaft muß ihren grundlegenden Charakter als Gute Nachricht zum Heil, das Gott uns schenkt, unbedingt bewahren“ (S. 110). — Ausdrücklich ermuntert die Bibelkommission zum Bibelapostolat in seinen vielfältigen Formen. Sie weist auf die hohe Bedeutung der modernen Kommunikationsmittel für diesen Zweck hin, wozu es freilich einer spezifischen Ausbildung bedarf, die — so das Dokument (S. 111) — „es erlaubt, kläglich improvisierte oder effekthascherische Behandlungen der Bibel zu verhindern“.

Ein letztes Wort gilt der Bibel in der Ökumene: „Die meisten Probleme im ökumenischen Dialog haben einen Bezug zur Interpretation der biblischen Texte... Die biblische Exegese kann zwar all diese Probleme gewiß nicht allein lösen. Sie ist aber aufgerufen, einen wichtigen Beitrag zur Ökumene zu leisten. Bemerkenswerte Fortschritte wurden bereits realisiert. Dank der Annahme gleicher Methoden und analoger hermeneutischer Ziele sind die Exegeten der verschiedenen christlichen Konfessionen zu einer weitgehenden Übereinstimmung in der Interpretation der Schriften gekommen, wie es der Text und die Anmerkungen verschiedener öku-

menischer Übersetzungen der Bibel und auch andere Veröffentlichungen zeigen“ (S.112)³⁹.

5. Welchem Ziel dient das Dokument?

Aus den Ausführungen über den Inhalt konnten Sie bereits entnehmen: Das Ziel des Dokuments ist nicht apologetischer Art, wodurch sich diese Äußerung der Bibelkommission etwa von den 14 Responssa der „alten“ Bibelkommission von 1905-1915 grundlegend unterscheidet, welche bestimmte Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese, ja im Grunde die historisch-kritische Methode selbst verwarfen. Die Kommission will mit diesem Dokument die katholischen Exegeten, die natürlich vor allem angesprochen sind, eben nicht auf wissenschaftlich überholte Positionen festlegen. Ja, es werden noch nicht einmal in der heutigen Exegese umstrittene Positionen im einzelnen behandelt, beurteilt oder gar verurteilt, obwohl in der Einführung solche kurz erwähnt werden, die nach Meinung mancher beweisen sollten, wohin wissenschaftliche Exegese die Exegeten dränge, wie Positionen hinsichtlich der jungfräulichen Empfängnis Jesu oder in bezug auf seine Wunder, seine Auferstehung, seine Gottheit (vgl. S. 28). — Es wird keine der behandelten exegetischen Methoden, keiner der Zugänge zur Heiligen Schrift als schrift- oder offenbarungswidrig verworfen. Abgelehnt, und zwar ohne jede Einschränkung, wird bezeichnenderweise allein der „fundamentalistische Umgang“ mit der Heiligen Schrift, der seinerseits jede wissenschaftliche Methodik bei der Schriftauslegung aus seinem falschen Verständnis der Schriftinspiration heraus grundsätzlich verwirft (vgl. S.61-63).

Worin besteht konkret das Ziel des Dokuments? Auf diese Frage gibt die Kommission in der Einführung eine ausdrückliche Antwort: „Es geht ... darum, die verschiedenen Aspekte der heutigen Situation in bezug auf die Interpretation der Bibel ernsthaft zu bedenken, Kritik, Klagen und Hoffnungen aufmerksam anzuhören und die durch die neu-

³⁸ Zur Verwendung der Heiligen Schrift in der Seelsorge (Katechese und Predigt) vgl. das von E.X. Arnold u.a. hrsg., *Handbuch der Pastoraltheologie I-III*, Freiburg i.Br. 1970-1972, hier: I (1970) 237-293 (Die Verkündigung des Wortes) und 294-317 (Die Katechetische Wortverkündigung).

³⁹ *Die Bibel. Altes und Neues Testament — Einheitsübersetzungen*, Stuttgart 1980 (NT, Psalmen und Cantica sind ökumenisch übersetzt und approbiert); *Die Bibel in heutigem Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten Testaments, mit sechzehn Farbphotos aus der Welt der Bibel*, Stuttgart 1985.

en Methoden und Zugänge eröffneten Möglichkeiten zu nützen. Schließlich soll die Orientierung, die dem Auftrag der Exegese in der katholischen Kirche entspricht, genau bestimmt werden. Das ist das Ziel des Dokumentes. Die Päpstliche Bibelkommission möchte die Wege aufzeigen, die zu einer dem menschlichen und zugleich göttlichen Charakter der Bibel möglichst getreuen Auslegung führen“ (S.29).

6. Worin ist die Bedeutung des Dokuments für die katholische Exegese zu sehen?

Um die theologiegeschichtliche Bedeutung des Dokuments recht würdigen zu können, muß man es im Gesamtzusammenhang der drei Bibelenzykliken von 1893, 1920 und 1943, der schon erwähnten *Instructio* der „alten“ Bibelkommission vom 21. April 1964 und der Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ des II. Vatikanums sehen.

Die Bibelenzykliken von Leo XIII. (1893) und Benedikt XV. (1920) sind vornehmlich darum bemüht, die Heilige Schrift als Gottes Wort herauszustellen, wobei ihr menschlicher Charakter stark zurücktritt. Zwar bemühen sich beide Rundschreiben, einen Inspirationsbegriff zu entwickeln, der die Schriftinspiration von Verbalinspiration abgrenzt, doch erscheint der eigene Beitrag der Hagiographen immer noch sehr verkürzt. Das noch zu enge Verständnis der Wahrheit der Schrift als „Irrtumslosigkeit“ stellte hierbei ein scheinbar unüberwindliches Hindernis dar, den Hagiographen als wirklichen Autoren voll gerecht zu werden. So überwog bei aller Offenheit gegenüber notwendigen Hilfswissenschaften der Exegese — das Studium der alten (semitschen) Sprachen wird empfohlen und die Kenntnis der Naturwissenschaften als eine gute Hilfe bezeichnet (vgl. *EnchB* 118 bzw. 120) — doch die apologetische Tendenz gegen echten oder vermeintlichen Rationalismus. Man vergleiche das Verdikt Leos XIII. gegen die „höhere Kritik“ („*critica sublimior*“: *EnchB* 119), womit nicht zuletzt die damalige historisch-kritische Methode, v. a. die Literar-

kritik gemeint war. So blieb vornehmlich diese Methode für katholische Exegeten tabu, welche u. a. aufgrund des neutestamentlichen Zeugnisses Mk 10,3f an der mosaïschen Verfasserschaft des Pentateuch festhalten mußten⁴⁰. Kritische katholische Exegese blieb folglich auf Textkritik und Textgeschichte, biblische Philologie, Realienkunde u. a. beschränkt. Erst die Bibelenzyklika Pius XII. „*Divino afflante Spiritu*“ vom 30. September 1943 öffnete der katholischen Exegese die Tür für die kritischen exegetischen Methoden, zumindest ein Stück weit.⁴¹ Pius XII. ermahnt die katholischen -Exegeten, auf den Literalsinn, den Wortsinn (nicht: den wortwörtlichen) Sinn der Heiligen Schrift zu achten, wie ihn die Hagiographen ausdrücken wollten, und zwar ihn durch genauere Erforschung der literarischen Gattungen („*genera litteraria*“) zu erfassen, damit nicht etwa Aussagen als naturwissenschaftlich oder geschichtlich mißverstanden werden, die aufgrund der Gattung, in der sie gemacht werden, gar nicht in diesem Sinne verstanden werden wollen (vgl. *EnchB* 560). Damit gab der Papst, wenngleich unausgesprochen, der Gattungsforschung Hermann Gunkels († 1932) in der katholischen Exegese Heimatrecht. Jedoch von Formgeschichte oder gar von Redaktionsgeschichte ist in der Enzyklika auch nur andeutungsweise noch nicht die Rede. Auch ist der Autor eines biblischen Textes im Alten Testament, etwa im Pentateuch, sehr im Unterschied etwa zu den Evangelien oder Paulusbriefen, kaum mehr greifbar. Ist beim Pentateuch als Hagiograph etwa der Pentateuchredaktor zu verstehen?

Hatte Pius XII. der katholischen Exegese, wenngleich vorsichtig, grünes Licht gegeben, sollte die *Instructio* der „alten“ Bibelkommission von 1964 — und im Einklang damit das Offenbarungsdekret „*Dei Verbum*“ — noch ein gutes Stück weitergehen⁴². Nicht nur die Erforschung und Bestimmung der literarischen Gattungen biblischer Texte wird als notwendig zur Erfassung des Schriftsinnes angesehen, sondern auch (wenngleich in behutsamer Weise) die Formgeschichte. Es wird nämlich ausdrücklich auf die gerade von der Formgeschichte heraus-

⁴⁰ Vgl. das *Responsum III* der „alten“ Bibelkommission vom 27.6.1907: *EnchB* 181-184.

⁴¹ Vgl. die Würdigung der Enzyklika von H. Haag (s.o. Anm.2).

⁴² Vgl. hierzu die Würdigung der *Instructio* durch Fitzmyer (s.o. Anm.2).

gearbeiteten drei Stadien der Evangelienüberlieferung hingewiesen: von Jesu eigener Verkündigung über die Verkündigung Jesu als des Christus durch die Apostel bzw. die Urkirche zur Botschaft der Evangelisten⁴³. Während die „formgeschichtliche Methode“ von „Sancta Mater Ecclesia“ zu vorsichtigem Gebrauch ausdrücklich freigegeben wird⁴⁴, wie auch die historisch-kritische Methode einschließlich der Literarkritik⁴⁵, ist in diesem wegweisenden Dokument der „alten“ Bibelkommission von der sich damals freilich erst entwickelnden Redaktionsgeschichte bzw. Redaktionskritik noch nicht die Rede.

Das neue Dokument hingegen rezipiert alle methodischen Schritte der historisch-kritischen Methode (einschließlich ihrer neueren linguistischen Ergänzungen) als der Auslegung der Heiligen Schrift angemessen, ja, als für diese „unerlässlich“, wobei der Schwerpunkt auf der Redaktionsgeschichte liegt.

Darüber hinaus würdigt die Bibelkommission die übrigen, z. T. neuen synchronen Methoden als notwendige Ergänzung der historisch-kritischen Methode, weiterhin ältere, neuere und neueste Zugänge zur Heiligen Schrift, selbst wenn sie wie diejenige über Tiefenpsychologie, Befreiungstheologie und feministische Theologie bislang auch bei Exegeten nicht wenig Argwohn erregt, ja hin und wieder sogar schroffe Ablehnung provoziert haben. Freilich werden diese Methoden und Zugänge nicht unbedenken und undifferenziert als der Heiligen Schrift angemessen erklärt. Mitunter werden wie schon erwähnt, durchaus Grenzen gezogen und mögliche Gefahren bei einseitiger Anwendung aufgezeigt. Doch bleibt es bei einer zumindest grundsätzlichen Akzeptanz. Dagegen, und das ist durchaus erstaunlich, wird einzig und allein der „fundamentalistische Umgang“ mit der Schrift als unangemessen verworfen, ja sogar als „gefährlich“ bezeichnet (vgl. S. 63). Obwohl doch die Fundamentalisten glauben, mit ihrem Schriftverständnis in besonderer Weise der Schrift als inspiriertem Gotteswort Rechnung zu tragen! — Erstaunlich ist auch der überragende Stellenwert, den die Bibelkommission der (nicht zuletzt

auch im katholischen Raum) oft als destruktiv denunzierten historisch-kritischen Methode als der unerlässlichen Basismethode jeglicher wissenschaftlicher Auslegung der Heiligen Schrift zuerkennt. Damit rezipiert die Kommission auf dem Gebiet der Biblischen Einleitungswissenschaft gerade jene Ergebnisse eben dieser Methode, die von der „alten“ Bibelkommission zu Anfang dieses Jahrhunderts entschieden zurückgewiesen worden waren. Sogar die Anwender synchroner Auslegungsmethoden und anderer Zugänge müssen die historisch-kritische Methode als Grundlage voraussetzen: „Die „diachrone“ Forschung wird für die Exegese immer unerlässlich sein“ (S. 115).

Andererseits, und auch das darf nicht übersehen werden, ist es beachtenswert, daß die historisch-kritische Basismethode der Ergänzung durch synchrone Methoden und anderer Zugänge bedarf, damit der tiefe Sinn der Heiligen Schrift wirklich erschlossen, das Wort der Schrift zu einem lebendigen, die Gemeinde auferbauenden Wort werden kann.

Damit hat die Bibelkommission der katholischen Exegese in der Tat neue Impulse zu einer umfassenden Interpretation der Heiligen Schrift gegeben, jedoch auch allen Christen Mut gemacht, im Hören auf das Wort der Schrift Weisung für ihr Leben zu finden und neue Kraft zu schöpfen als Christen und als Gemeinde.

7. Zum amtlichen Stellenwert des Dokuments im Rahmen bisheriger kirchlicher Verlautbarungen zur Bibel

Man könnte einwenden: Gut und schön, das Dokument ist die bisher beste und für Exegeten wie für alle, die im Dienst von Seelsorge und Verkündigung stehen, hilfreichste römische Verlautbarung zur Bibel. Doch welcher kirchenamtliche Stellenwert kommt ihm überhaupt zu? Sicher, das Dokument ist keine Enzyklika! Gewiß, die neue Bibelkommission hat nicht den lehramtlichen Charakter, welcher der „alten“ Kommission eignet! Andererseits ist die jetzige Kommission kein mehr oder weniger privater

⁴³ Edition von Fitzmyer (s.o. Anm.2), S.41-47 (VI-X).

⁴⁴ Fitzmyer, a.a.O.39 (V).

⁴⁵ Fitzmyer, ebd. (IV).

Klub katholischer Exegeten, der sich zufällig jährlich in Rom zu Beratungen einfindet. Ihre Mitglieder werden wie schon gesagt, vom Papst berufen. Der Präfekt der Glaubenskongregation selbst steht der Kommission als Präsident vor. Die Kommission hat, wie wir hörten, die Aufgabe, die Glaubenskongregation zu beraten.

Entscheidend aber ist folgendes: Papst Johannes Paul II. hat gerade dieses Dokument der Kommission in einer außergewöhnlichen Art und Weise rezipiert, ja, man kann sagen, sich selbst zu eigen gemacht, und zwar in jener schon erwähnten hochfeierlichen Audienz vom 23. April 1993, in welcher des Doppeljubiläums der beiden Bibelenzyklen gedacht wurde. Ich zitiere wörtlich aus dem dritten Teil der im Vorspann des Dokuments abgedruckten Papstansprache⁴⁶: „Was bei diesem Dokument auf den ersten Blick überraschen wird, ist die Offenheit des Geistes, in dem es abgefaßt ist. Die Methoden, Zugangs- und praktischen Vorgehensweisen in der Exegese von heute werden geprüft und trotz einiger zuweilen auch schwerwiegender Vorbehalte, die notwendig anzusprechen waren, wird in fast allen Fällen zugegeben, daß sie wertvolle Elemente für eine integrale Interpretation des biblischen Textes bieten. Die katholische Exegese ist ja keine eigene und ausschließliche Interpretationsmethode; beginnend bei der historisch-kritischen Grundlage, frei von philosophischen und anderen Voraussetzungen, die gegen die Wahrheit unseres Glaubens gerichtet sind, wendet sie vielmehr alle aktuellen Methoden an und sucht in allen den „Samen des Wortes“. Ein weiterer charakteristischer Zug dieser Zusammenfassung ist ihr Gleichgewicht und ihr maßvoller Charakter. Bei ihrer Interpretation der Bibel versteht sie die Diachronie und die Synchronie auszugleichen, indem sie anerkennt, daß beide Gesichtspunkte sich ergänzen und unerläßlich sind, wenn die ganze Wahrheit des Textes ins Licht treten und die berechtigten Bedürfnisse des modernen

Lesers befriedigt werden sollen. Noch wichtiger bleibt, daß die katholische Exegese ihre Aufmerksamkeit nicht nur auf die menschlichen Aspekte der biblischen Botschaft richtet, was zuweilen zum Fehler der historisch-kritischen Methode wird, aber auch nicht nur auf die göttlichen Aspekte, wie es der Fundamentalismus möchte; sie bemüht sich, die einen wie die anderen zu erhellen, vereint in der göttlichen „Herablassung“ (Dei Verbum, 13), die die Grundlage der ganzen Schrift bildet“ (Nr. 13 und 14 der Papstansprache).

Wenn das keine bloße „captatio benevolentiae“ gegenüber der Bibelkommission war, deren Mitglieder der Audienz beiwohnten, oder unverbindliche Rhetorik (eine solche Annahme wäre jedoch nach dem höchst feierlichen Rahmen im Zusammenhang mit der Feier des Doppeljubiläums doch wohl eine eher böswillige Unterstellung), dann können diese im Munde gerade des jetzigen Papstes geradezu erstaunlichen Ausführungen durchaus als Rezeption des Dokuments durch das ordentliche kichliche Lehramt verstanden werden.

Das Dokument stellt einen Meilenstein auf dem lange Zeit nicht konfliktfreien Weg des kirchlichen Lehramtes mit der wissenschaftlichen Auslegung der Heiligen Schrift in der Kirche dar. Hinter diesen Meilenstein kann es kein Zurück geben, wenn das Lehramt nicht unglaubwürdig werden will. Das wäre auch unendlich schade, gerade nach den langen schmerzlichen Erfahrungen kirchlich denkender Exegeten, nicht zuletzt mit der „alten“ Bibelkommission früherer Zeit.

Freilich ist das Dokument auch nicht als Freibrief für exzessiven und einseitigen Gebrauch all dieser im Grunde akzeptierten exegetischen Methoden und Zugänge zu verstehen, ohne jegliche Rücksicht darauf, daß Exegese im Raum der Kirche die biblischen Texte so erschließen sollte, daß aus ihnen Gottes Wort in Menschwort zur Sprache kommen kann, das dem Aufbau des Gottesvolkes dient.

⁴⁶ Erstabdruck in deutscher Sprache, in: *Osservatore Romano*. Wochenausgabe in deutscher Sprache 19 (14. Mai 1993) 10-12: „Die authentische

Bibelauslegung ist wichtig für den Glauben und die Kirche. (Ansprache von Johannes Paul II. an die Päpstliche Bibelkommission vom 23. April).

Gemeinsame Leitlinien zum verschiedenen Umgang mit der einen Bibel in der einen Kirche

Viel stärker und oft auch konfliktreicher wird die Vielfalt von Zugängen zur Bibel in den Kirchen der Reformation erfahren. Betroffen sind davon nicht nur die TheologInnen, sondern auch die Gemeinden vor Ort. Aus diesem Grund hat der Schweizerische Evangelische Kirchenbund eine Arbeitsgruppe mit VertreterInnen verschiedener Richtungen der Bibelauslegung gebildet. Beteiligt waren: ein evangelikaler und ein fundamentalistischer, ein historisch-kritischer und ein materialistischer, sowie ein tiefenpsychologisch geschulter Bibelausleger und eine feministische Bibelauslegerin. Am Ende ihrer gemeinsamen Arbeit haben sie die folgenden „Gemeinsamen Leitlinien zum verschiedenen Umgang mit der einen Bibel in der einen Kirche“ formuliert. Es ist erfreulich zu sehen, dass es darin manchen Parallelen zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission gibt.

Gemeinsame Leitlinien zum verschiedenen Umgang mit der einen Bibel in der einen Kirche

Wir blicken nun auf mehrere Jahre Dialog zurück. Unsere Herkunft, unsere theologischen Positionen, unser Verständnis des Glaubens und unsere Erfahrungen mit der Bibel sind recht verschieden. Trotzdem war der Dialog möglich und fruchtbar. Wir waren nicht in der Lage, unsere theologischen Differenzen wirklich zu beseitigen und gewichten auch vieles verschieden. Aber trotzdem war die Erfahrung des Dialogs für uns so wichtig, dass wir andere, Gemeinden, Gruppen, Kreise und Kirchen ermuntern möchten, ähnliche Dialoge zu beginnen. Als Anstoss dazu möchten wir einige gemeinsame Leitlinien formulieren.

1. Der gemeinsame Glaube.

Alle sagten von sich: „Wir glauben an Jesus Christus.“ Zugleich war deutlich: Wir artikulieren und interpretieren diesen Glauben recht verschieden. Wir fragten uns, ob unsere eigene Form des Glaubens, aber auch die unserer GesprächspartnerInnen die wahre Gestalt des Glaubens sei. Wir wollten diese Frage nicht so beantworten, dass wir einen Minimalkonsens darüber zu formulieren versuchten, was zum wahren Glauben gehören muss. Viel eher war uns die Erkenntnis wichtig, dass es nicht unsere Aufgabe ist zu entscheiden, ob jemand den wahren Glauben hat, weil wir alle vor einem anderen, dem Weltrichter Jesus Christus, unsere Gestalt des Glaubens werden verantworten müssen. Bis dann gilt: Wir sind als Kirche unterwegs. Es war uns wichtig zu wissen, dass alle TeilnehmerInnen an unserem Dialog ihre Bibellektüre als Weg mit und zu Christus ver-

standen wissen wollen. Es war uns auch wichtig zu wissen, dass für uns alle, die Lektüre der Bibel mit grossen Hoffnungen verbunden ist: Wir alle erwarten gerade von diesem Buch — mehr als von anderen Büchern — Leben, Befreiung, Hilfe. Wir alle merken durch die Lektüre der Bibel, dass Gott mehr und grösser ist als die Vorstellungen, die wir von ihm haben. Das schuf für unsere Gespräche eine gemeinsame Basis, die wirklich vorhanden war, auch wenn wir sie nicht in Form eines Bekenntnisses formulieren können. Darum sind wir überzeugt: Verschiedene Zugänge zur Bibel sind kein Grund für eine Spaltung der Kirche. Sie sind eher ein Grund, im Dialog, im Hören aufeinander und Streiten miteinander, die Wahrheit des Glaubens zu suchen. Streiten darf dabei nicht heissen, sich zu verteufeln und sich gegenseitig den Glauben abzuspochen.

2. Öffnung und Abgrenzung.

Der Dialog über die Bibel, den wir erhoffen, soll dazu helfen, „alles zu prüfen und das Gute zu behalten“ (1 Thess 5,21). Es soll darin um zweierlei gehen: Neues sehen zu lernen und Entscheidungen zu treffen. Neues sehen lernen: Andere Zugangswege zur Bibel können wir vielfach als Bereicherung erfahren. Sie helfen uns zu entdecken, was wir bisher an der Bibel ausgeblendet und verschüttet haben, zu entdecken, dass der biblische Text mehr ist als unsere Auslegungen. Sie helfen uns, Entscheidungen zu treffen: Es gibt immer auch Dinge bei anderen Zugangswegen, zu denen wir im Moment nein sagen müssen. Ein Dialog kann dazu führen, eine Überzeugung eines anderen nicht zu teilen. Solche Entscheidungen muss man nicht als etwas Negatives verstehen. Sie können auch ein Stück geistliche Besinnung, Befreiung oder Klärung bedeuten. Durch beides, die Entstehung von Neuem und das Fällen von Entscheidungen, wird der eigene Glaube bewusster, reicher und klarer. So führt ein solcher Dialog zu einem Gespräch über die Bedeutung, die Christus für uns hat.

3. Kein „objektiver“ Zugang zur Bibel.

Wir entdeckten, dass niemand von uns neutral auf die Bibel zugeht. Es gibt keine „objektive“ Lektüre der Bibel. Wir alle, die wir die Bibel lesen, sind geprägt von unseren Erfahrungen, unseren Kirchen, der Geschichte und unserer Biographie. So war das Gespräch über die Bibel zugleich ein Gespräch über uns selbst. Es half uns, uns selber besser zu verstehen. Wenn man sich selber kennenlernt, kann man sich auch leichter ändern. Auch darin war unser Gespräch ein Gewinn.

4. Gemeinsame Lektüre.

Grundlegend war für uns die Erfahrung, dass ein biblischer Text reicher und tiefer ist als jede einzelne Auslegung. Er hat einen Überschuss an Sinn. Diesen Überschuss kann eine gemeinsame Lektüre des Textes, können viele Ohren und Augen besser entdecken als ein(e) einzelne(r) Ausleger(in). Darum ist ein Gespräch über die Bibel so wichtig, in dem verschiedene Erfahrungen und Interessen zur Sprache kommen. Die biblischen Texte wenden sich an Gemeinschaften (Israel, Gemeinden), bevor sie sich an einzelne wenden. Darum möchten auch wir zur gemeinsamen Lektüre der Bibel ermutigen. Gemeinsame Lektüre verschiedener Menschen gelingt immer dann, wenn niemand für seinen Zugang Absolutheit beansprucht und wenn niemand alleinige Besitzansprüche auf die Bibel anmeldet. Dann können wir in der gemeinsamen Lektüre, durch andere Menschen und ihre Ohren und Augen, erfahren, dass die Bibel etwas mit uns macht und dass dies viel wichtiger ist, als was wir mit der Bibel machen.

5. Konkrete Anregungen.

a) Es ist schade und widerspricht nach unserer Überzeugung dem Geist der Bibel, wenn man eine Einladung zu einem Gespräch über die Bibel ausschlägt. Wir verstehen wohl, dass manche Menschen und auch Gemeinschaften davor auch Angst haben. Wir machten aber die Erfahrung, dass solche Gespräche die eigene Identität nicht bedrohen, sondern vertiefen.

b) In einem solchen Gespräch geht es zunächst darum, auf die anderen zu hören und ihre Anliegen zu verstehen. Man muss fragen: Worum geht es den anderen positiv? Man muss versuchen, ihr Anliegen in die eigene Sprache zu übersetzen. Nach unserer Erfahrung stecken in jedem Zugangsweg zur Bibel positive Anliegen, die anderen echte Fragen stellen können. Zum Beispiel: Ein positives Anliegen des Fundamentalismus ist es, die Glaubensaussagen als geschichtliche Tatsachen ernst zu nehmen und die ganze Kirche auf die grundlegende Bedeutung der Bibel hinzuweisen. Ein positives Anliegen der historisch-kritischen Methode ist es, die Bibel ihr eigenes Wort sagen zu lassen und sie nicht vorschnell zu vereinnahmen. Ein positives Anliegen des feministischen Zugangs ist es, für die Frauen, die die Mehrzahl der Weltbevölkerung sind, ein neues Verständnis der Bibel zu erschließen, die der Ganzheitlichkeit des Menschseins Raum gibt. Ein positives Anliegen einer psychologischen Bibelinterpretation ist es, erfahrbar werden zu lassen, dass es in der Bibel auch um uns selbst geht.

Ein positives Anliegen eines historisch-materialistischen Zugangs ist es aufzudecken, dass der biblische Gott sich nicht nur um Innerlichkeit und Religion kümmert, während die leiblich-irdischen Bedürfnisse der Menschen übersehen werden. Ein positives Anliegen des evangelikalen Versuchs ist es, darauf hinzuweisen, dass Gott in der Geschichte wirklich gehandelt hat und dass es in der Bibel um mehr geht als um bloße menschliche Überzeugungen. Kurz: Erst wenn man das Positive bei den Gesprächspartnern wirklich entdeckt hat, kann man berechtigt ja und nein sagen.

c) Wir finden es nicht gut, über andere nur in ihrer Abwesenheit zu reden. Wie oft geschieht es, dass wir über „die“ Fundamentalisten, „die“ historischen Kritiker, „die“ Feministinnen usw. reden, ohne dass die Betroffenen selbst ihr Anliegen verdeutlichen können?

d) Darum fänden wir es gut, dass in Gemeinden, wo es Kreise und Gruppen gibt, die einen ganz bestimmten Zugang zur Bibel vertreten, diese Kreise einander begegnen oder sich gegenseitig einladen. So haben sie die Chance, sich gegenseitig zu erklären, was sie selbst wollen.

e) In Gemeinden, wo es das nicht gibt und wo die Mehrzahl der Gemeindeglieder ein eher unklares und diffuses Verhältnis zur Bibel hat, ist es gut, z.B. im Rahmen der Erwachsenenbildung in Gesprächen über verschiedene Auslegungsmethoden und mit ihren VertreterInnen das Verhältnis zur Bibel zu klären und zu vertiefen. Theologie will dazu helfen, die eigene Frömmigkeit besser zu verstehen und zu klären.

f) Wir finden es nicht gut, wenn in den meisten Gemeinden die PfarrerInnen faktisch ein Monopol über die Verkündigung des Wortes haben. „Dienst“ am Wort sollte vielmehr heißen: Menschen zum Wort zu helfen, nämlich zum biblischen Wort und zum eigenen Wort. Dienst am Wort sollte helfen, die vielfältigen Weisen, wie das Wort in der Gemeinde geschieht, hörbar zu machen. Hilfen dazu sind Gottesdienste, in denen Laien und VertreterInnen verschiedener Zugangswege sich artikulieren können.

Zum Schluss: Es ist unsere gemeinsame Überzeugung, dass die Bibel mehr ist als das, was wir aus ihr machen. Unser Erkennen ist Stückwerk und geschieht unvollkommen, wie durch einen Spiegel (vgl. 1 Kor 13,12). Unser Wunsch ist, dass durch den Dialog das Stückwerk ein bisschen reicher werden möge, aber auch, dass wir – durch die Augen anderer – deutlicher erkennen, dass auch das was wir selbst vertreten, Fragment ist.

Hünigen, 9.12.1990

Wolfgang Bittner, Kuno Füssel, Rosemarie Gallay, Denise Jornod, Rolf Kaufmann, Ernst Lerle, Ulrich Luz, Daniel Marguerat, Georg Schmid, Pierre Vonaesch

Entwicklung der katholischen Bibelwerke und der bibelpastoralen Arbeit in den Reformstaaten im Arbeitsjahr 1993/94

Allgemein kann ein wesentlicher Aufschwung im Bereich der Hilfe zur Bibelpastoralen Arbeit verzeichnet werden. In der Subregion Mitteleuropa der Katholischen Bibelföderation wurden über 100 Projekte erarbeitet. Die Schwerpunkte der Arbeit sind nach Ländern unterschiedlich, was dadurch bedingt ist, daß die kirchliche Situation in den einzelnen Ländern verschieden ist. Insgesamt ist Osteuropa in religiöser Hinsicht noch viel inhomogener als Westeuropa.

Bulgarien

Die kleine katholische Minderheit erfreut sich in Bulgarien großer Achtung. In letzter Zeit gab es Meldungen, daß Angehörige der muslimischen Minderheit zur katholischen Minderheit sich taufen lassen möchten.

Gegenwärtig wird von der AMB eine Bibelausgabe unterstützt, an die Abhaltung eines Seminar gemeinsam mit Kirche in Not ist gedacht.

Kroatien

Die Situation der Katholiken in Kroatien ist u. a. durch die Verbindung von „kroatisch“ und „katholisch“ geprägt, wengleich nur etwa 75 % der Einwohner Kroatiens zur kath. Kirche gehören. Die rechtsgerichtete Regierung betont ihre Verbundenheit mit der Kirche. Diese hat die Gefahr der Verbindung von Nation und Kirche im gegenwärtigen Krieg zumindest größtenteils gesehen und sich wiederholt mit Vertretern der Moslems und der Serbisch-Orthodoxen für Frieden und für humanitäre Aktionen eingesetzt.

Bibelarbeit läuft im wesentlichen auf zwei „Schienen“: a. Arbeit engagierter Priester, die Vorträge zu biblischen Themen halten; b. charismatische Gruppen, die durch ein spirituelles Verständnis der Schrift geprägt sind.

Das Bibelpastorale Institut hat bei seiner letzten Sitzung eine stärkere Ausrichtung auf praktische Tätigkeit beschlossen. Eine Frucht davon ist die Bibelpastorale Arbeitswoche, die im April 1994 in Zusammenarbeit mit der AMB stattfand und bei den insgesamt etwa 40 Multiplikatoren auf große Akzeptanz stieß. Daneben laufen diverse Projekte für Flüchtlinge.

Polen

Wengleich mit dem Niedergang des Kommunismus die Kirche ihre Integrationsfunktion als einzige Opposition verloren hat, so hat sie doch nach wie vor einen Einfluß, den sie im Westen nur in Irland genießt. Die Kirche hat aber nach wie vor starken Einfluß; der Glaube spielt im Leben zahlreicher Polen eine bedeutende Rolle. In Polen leben etwa 35 Millionen Katholiken, also mehr als in der Bundesrepublik.

Im biblischen Bereich fällt der starke Einfluß der Bibelwissenschaften auf. Zahlreiche Exegeten haben ein ausgesprochen hohes Niveau und westliche Theologie ausführlich rezipiert. Ihre Werke werden allerdings auf Grund der Sprachbarriere im Westen kaum verwendet.

Bibelarbeit geschieht zu einem großen Teil in verschiedenen Erneuerungsbewegungen.

Im Jänner des Jahres hat die Bischofskonferenz ein Bibelwerk gestiftet und einen Direktor bestellt. Die Arbeit wurde aus verschiedenen Gründen noch nicht aufgenommen.

Jugoslawien (Vojvodina)

Katholiken leben vor allem im nördlichsten Teil Serbiens, der Vojvodina. Die Bevölkerung jenes Landesteils ist (ebenso wie der Großteil Serbiens) in Folge des Krieges, des Embargos und hoher Inflation weitgehend verarmt. Das Einkommen ist auf ein Zehntel bis Zwanzigstel dessen vor dem Krieg gesunken. Legal ist es praktisch nur noch möglich zu verhungern.

Die katholische Kirche ist eine anerkannte Religionsgemeinschaft, die von der Regierung ähnlich wie die serbisch-orthodoxe Staatskirche behandelt wird. Die katholische Kirche besteht zu 70 % aus Ungarn und zu 20 % aus Kroaten. An Bibelpastoraler Arbeit zeigen der Bischof und Priester der Diözese Subotica großes Interesse. „Es ist wichtig, gerade in dieser Zeit, etwas für die geistige Erneuerung zu tun.“ Geplante Bibelprojekte zielen insbesondere auf die Schulung von Katecheten. Die Weihnachtsaktion der Biblia „3000 Stück Neues Testament für Ungarn in der Vojvodina“ wurde ein Erfolg.

Slowakei

In keinem anderen Land Mitteleuropas gab es in der kommunistischen Zeit eine so scharfe Religionsverfolgung wie in der Tschechoslowakei. Die Folgen davon ließen sich natürlich in den letzten Jahren nicht einfach wegwischen. Insbesondere gibt es sehr wenige Priester der mittleren Generation d.h. der über 30 und unter 70jährigen. Ausgebildete Laien gibt es so gut wie gar nicht.

Das Interesse am religiösen Leben ist vor allem in der Ostslowakei groß, wobei die Tradition eine große Rolle spielt. Seit dem Umbruch gibt es sehr reges Interesse am Priesterberuf.

Schwerpunkt der Arbeit des slowakischen Bibelwerkes bildet die Übersetzung von deutschsprachigen Werken, da es fast keine slowakische Literatur zur Bibel gibt. Direktor Maga soll ab Sommer für die Bibelwerkstatt freigestellt werden und möchte dann einen zusätzlichen Schwerpunkt auf Fortbildungsveranstaltungen legen. Das Gebäude des Bibelwerkes ist bezugsfähig und wird bereits vereinzelt benützt.

Slowenien

Die Kirche in Slowenien konnte bereits seit Ende der 60iger Jahre Kontakte zur Kirche im Westen halten und hat auch das Konzil weitgehend rezipiert. Das Wirken des aufgeschlossenen Erzbischofs Sustar hat sich äußerst positiv auf die religiöse Situation ausgewirkt. Ungeklärt ist das Verhältnis zum Staat, was sich insbesondere auf Frage der Rückgabe des Kirchenbesitzes und des Religionsunterrichts auswirkt.

Das im Oktober 1993 gegründete Bibelwerk hat in seinem ersten halben Jahr eine überraschen große Anzahl von Aktivitäten gesetzt. Gründung einer Zeitschrift „Gottes Wort heute“, die sich an „Bibel heute“ orientiert, sieben Bibelseminare mit bis zu hundert Teilnehmern, „Entwicklung“ einer neuen Methode des Bibellesens, die sich an Ignatius von Loyola orientiert (Die Kraft des positiven Denkens), Vorbereitung einer Bibelpastoralen Arbeitswoche im Sommer 1994, Beginn mit Renovierung und Einrichtung eines Bibelwerkraumes.

Tschechien

Die Situation in der kommunistischen Zeit war naturgemäß ähnlich wie in der Slowakei; d. h. die Religionsverfolgung war von allen Ostblockstaaten am schärfsten. Wirtschaftlich ist die Situation von allen Reformstaaten am besten. Kirche und Religion haben einen wesentlich geringeren Einfluß auf die gesellschaftliche Situation als in der Slowakei. Die Rückgabe von Kirchenvermögen ist mit großen Problemen verbunden. Vom Klerus wurde vielfach das 2. Vatikanum noch nicht rezipiert.

Das Tschechische Bibelwerk arbeitet an der Renovierung des Kanonikerhäuschens in Budweis, in dem das Bibelwerk untergebracht werden soll. Es plant insbesondere als Verlag tätig zu sein.

Ukraine

Von den Folgen des Regimes Stalins ist in der ehemaligen Sowjetunion kaum eine Religionsgemeinschaft so stark betroffen, wie die ukrainisch-katholische (unierte) Kirche. Seit 1991 ist sie wieder zugelassen. Die Angehörigen haben oft eine tiefe Spiritualität, oft aber kaum auch nur grundsätzliches Wissen über ihre Konfession. Die ukrainisch-katholische Kirche ist unter den Ukrainern sehr beliebt, sie hat jedoch auch mit großen Problemen zu kämpfen, die nur zum Teil auf den weitgehenden Zusammenbruch der ukrainischen Wirtschaft zurückgehen.

Nach einer Umfrage, die im IDOC veröffentlicht wurde, besitzen bereits 80 % der Ukrainer eine Bibel, 75 % geben an, sie auch regelmäßig zu lesen.

An die Gründung eines Bibelwerkes ist gedacht, es soll in der (vor der Rückgabe durch den Staat) befindlichen Theologischen Akademie untergebracht werden. Im Februar des Jahres entstand nach einem Besuch in Lemberg die Basis für zahlreiche Projekte. Ein Schwerpunkt der Arbeit soll in Zukunft auf die Ukraine gelegt werden.

Ungarn

In Ungarn war die Situation der Kirchen im Kommunismus besser als etwa in der Tschechoslowakei, schlechter jedoch als in Polen oder Jugoslawien. Die Mitteregierung zwischen 1990 und 1994 unterstützte die Kirche im Wiederaufbau, wie sich die neue sozialistische Regierung verhalten wird, bleibt abzuwarten. Nach dem Umbruch zeigten viele kleine Einrichtungen eine große Offenheit für Zusammenarbeit mit westlichen Organisationen, sodaß einige Einrichtungen bereits ihre westlichen Partnerorganisationen überholt haben. Das zweite Vatikanum ist noch nicht wirklich umgesetzt worden.

Der St. Hieronymus-Bibelverein ist gegenwärtig von allen Mitgliedsorganisationen der KBF im Osten am weitesten entwickelt und nimmt mit Ausnahme der Reisen alle jene Funktionen wahr, die auch das KBW oder das ÖKB wahrnehmen (Seminare, Buchhandlung, Verlag, Zeitschrift), was insbesondere auf die Kreativität der Mitarbeiter um Tárjanyi zurückzuführen ist. Auf großes Interesse stoßen Wochenendbibelkurse.

Hannes Schreiber

Thomas Sternberg (Hg.)

Neue Formen der Schriftauslegung?

QD 140, Herder Freiburg-Basel-Wien 1992, 168 S., 39,80.- DM

Die Beiträge des vorliegenden Bandes gehen auf Referate zurück, die auf einer Tagung der Katholisch-Sozialen Akademie Franz-Hitze-Haus in Münster gehalten wurden. Die Verfasser sind der Alttestamentler Chr. Dohmen, der Neutestamentler Th. Söding und der Patrologe Chr. Jacob.

Chr. Dohmen behandelt das Thema „Vom vielfachen Schriftsinn – Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten“ (13-74). Nach einer Darstellung der traditionellen Lehre vom vierfachen Schriftsinn (16-27) und einer Skizzierung neuer Auslegungsarten (43-51) kommt D. zu folgendem Urteil, dem man zustimmen muß: „Die Vielfalt heutiger Bibelleser, die Vielfalt ihrer Ausgangspunkte und Fragestellungen, die Vielfalt der daraus erwachsenen Zugangsweisen zur Bibel und die Vielfalt der Bibel selbst stellen uns heute vor eine Situation, die geradezu nach einer ‚neuen Lehre vom vielfachen Schriftsinn‘ verlangt ... Die Basis einer solchen Lehre kann die – zur eigenen Präzisierung und Ausdifferenzierung um neue Aspekte erweiterte – historisch-kritische Methode sein, insofern es ihr zukommt, den ‚ursprünglichen Textsinn‘ zu eruieren, der dann kritische Mahnung für weitere Umsetzungen oder Aktualisierungen bleibt“ (61). D. fordert dann nachdrücklich eine Erhebung des Rezeptionssinns der biblischen Texte, wie er sich in der Theologiegeschichte des Judentums, des Christentums und des Islam entfaltet hat (62-65). Denn: „Schriftauslegung muß sich ... in der *Korrespondenz von Geschichte und Gegenwart* vollziehen. Sie hat immer mit ‚mehreren Sinnen‘ der Schrift zu tun, und sie bleibt nur dann lebendig, wenn in ihr die *Synchronie und die Diachronie der Glaubensgeschichte* sichtbar bleiben“ (66).

Th. Söding fragt nach der theologischen Legitimität historisch-kritischer Exegese im Spannungsfeld zwischen geschichtlichem Text und Heiliger Schrift (75-130) und findet zu dieser Antwort: „Die spezifische Kompetenz historisch-kritischer Exegese, den ursprünglichen Sinn der biblischen Texte zu schreiben, markiert den Ort, den sie innerhalb der Theologie bezieht. Historisch-kritische Exegese ist am Platz, wenn Verständnisfragen beantwortet werden müssen, die strittig sind. Sie ist notwendig, wenn eingespielte Auslegungstraditionen unterbrochen und gängige Vorverständnisse hinterfragt werden müssen, damit der ursprüngliche Ton und die ursprüngliche Kraft des biblischen Glaubenszeugnisses nicht verloren gehen. Der

theologische Ort historisch-kritischer Exegese liegt aber vor allem dort, wo die Theologie als ganze und die Ekklēsia darauf angewiesen ist, zu einem immer neuen Hinschauen auf die ursprüngliche Gestalt des alt- und neutestamentlichen Evangeliums angehalten und angeleitet zu werden“ (114f). S. fordert mit Recht, „im Prozeß der historisch-kritischen Schriftauslegung eine theologische Perspektive zu gewinnen“, was eine Auseinandersetzung mit Grundthemen und Grunderfahrungen biblischer Theologie zur Voraussetzung hat, die allerdings ohne die heuristische Hilfe anderer theologischer und profaner Wissenschaften, vor allem der Philosophie und der systematischen Theologie, nicht möglich erscheint (130).

Der Beitrag von Chr. Jacob schließlich befaßt sich mit dem Phänomen der allegorischen Interpretation der Bibel: „Allegorese: Rhetorik, Ästhetik, Theologie“ (131-163). Am Beispiel eines Textes des Ambrosius von Mailand wird der Stellenwert der Allegorese im Rahmen der spätantiken Kultur deutlich gemacht (135-144) und ihr Ursprung sowie ihre Motivation „in einem produktiven Impuls, der eine kreative Auseinandersetzung mit der Tradition sucht und auf die Konstruktion einer formal und ästhetisch einheitlichen ‚Weltanschauung‘ zielt“ gefunden. Das bedeutet für den christlichen Bereich: „Die Allegorese steht im Dienst einer spiritualisierenden, aktualisierenden Deutung; die zeitgenössische Suche nach Wahrheit, nach ‚Heil‘ löst eine Auseinandersetzung mit der biblischen Offenbarung aus und leitet sie“ (148). Zusammenfassend wird festgestellt: „Ein Urteil über den Wert und die Bedeutung einer allegorischen Ausdeutung muß ... von dem apriorischen *theologischen* Interesse ausgehen und darf nicht einen von einer bestimmten Hermeneutik festgelegten ‚wahren‘ Sinn der Bibel zum Maßstab nehmen“ (159).

Franz Josef Stendebach

Silvia Schroer

Die Samuelbücher.

Neuer Stuttgarter Kommentar Altes Testament Band 7, hg. von Ch. Dohmen, Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1992, 224 S. TB, 38.- DM

Der Theologin Silvia Schroer ist mit ihrem Buch zu den Samuelbüchern ein gut und spannend lesbarer, verständlicher Kommentar gelungen. Ohne in theologische und exegetische Spitzfindigkeiten zu geraten, gelang es ihr, die bewegende Aufstiegs- und Hofgeschichte Davids neu zu erzählen und dabei zu berücksichtigen, daß Geschichte immer Geschichte von Männern und Frauen ist.

Gerade an den in den Samuelbüchern erwähnten Frauen in ihren sozialgeschichtlichen Bezügen wird deutlich, daß die Geschichte um Samuel, Saul, David usw. nicht nur deuteronomisch-deuteronomistisch, sondern auch weisheitlich-kritisch-prophetisch geprägt sind. Die von S. Schroer herausgearbeiteten Themen dieser Traditionen wie Krieg, Herrschaft, Identität, Abgrenzung, Integration, Feindbilder, Gott auf der Seite der Kleinen und Armen mahnen uns Heutige eindringlich vor Arroganz und zur Wachsamkeit. Wir könnten von den Menschen in den Samuelbüchern lernen, was religiöse Integration, Inkulturation, Gewaltverzicht, kritische Distanz zu den Mächten heißt.

Der Kommentar ist in 4 Teile eingeteilt — eingeschoben sind knappe, aber präzise Exkurse zur Lade, zum Wort Gott, zu den Frauen, zu David und Natan.

Im ersten Teil gibt Silvia Schroer einen sozial-, kultur- und religionsgeschichtlichen Überblick über Personen, Kulturen, Traditionen, geographischen Verhältnissen von 1750 v. Chr. bis zum Tod Davids. Interessant und weiterführend sind Schroers Bemerkungen zu Schasu-Nomaden, Hapiru und Philistern. Anders als in vergleichbaren Kommentaren gelingt es ihr, die sozialen Bezüge und Hintergründe deutlich herauszuarbeiten. Anschaulich und hilfreich sind auch die vielen Skizzen, Abbildungen und Landkarten.

Der zweite Teil des Buches umfaßt den eigentlichen Kommentar. Profil gewinnen hier vor allem Samuel, Saul und David als z. T. sehr ambivalente Persönlichkeiten. Die Konflikte um die Entstehung des Königtums als nötiger und zugleich kritisch zu bewertender Institution auf dem Hintergrund sich überschneidender Gesellschaftssysteme werden auch für Nichttheologen und -theologinnen klar. Schroers eigene Ansichten und Kritik an Krieg, menschenverachtender Herrschaft, patriarchaler Logik werden immer wieder wohlthuend vom Kommentar abgehoben. Sie bilden auch den Übergang zum dritten Teil des Buches. Hier geht es um kritische Aufarbeitung der Samuelbücher und ihrer Themen und um Hinweise zur Rezeption in der Schule und Gemeinde. Recht nützlich sind dabei die Literaturverweise.

Ein vierter Teil der Literatur, einem kleinen Begriffslexikon und vergrößerten Landkarten beschließt das für Religions- und Gemeindepädagogik, aber auch für die alttestamentliche Wissenschaft, wertvolle Buch. Es sollte keinem Menschen fehlen, der sich intensiv in die Samuelbücher einarbeiten will.

Wilhelm Schwendemann

H. Schütte

Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Bd 2. Paderborn — Bonifatius, Frankfurt a. Main — Lembeck 1993. 216 S., 19,80,-DM

Die Grundlagen zur Lehre der Kirche haben besondere Bedeutung für den interkonfessionellen Dialog. In diesem Zusammenhang erhält der Katechismus von Heinz Schütte, dem bekannten Ökumeniker seine Bedeutung. Hier soll der 2. Band des Werkes „Glaube im ökumenischen Verständnis“¹ besprochen werden.

Die Gliederung des Buches orientiert sich am Nizäno-Konstantinopolitanischen Credo aus dem Jahre 381, das alle Kirche anerkennen. Es versucht in den Überschriften der einzelnen Kapitel „thesehaft das auszudrücken, was sich aus der Heiligen Schrift als Erkenntnisquelle und Maßstab des christlichen Lebens und aus den entsprechenden Lehren der Kirche ergibt. Nach den Thesen steht zuerst das biblische Zeugnis.“ (S.14). „Die Heilige Schrift ... ist das alle Christen verbindende Grunddokument des Glaubens“ (S.25).

Im Buch geschieht die Zusammenstellung sehr vieler wichtiger Quellen aus der Bibel und aus der Tradition der Kirchen zu den einzelnen Themen. Bei all dem wird deutlich gemacht, wieweit die Übereinstimmungen zwischen den Konfessionen gediehen sind und wo noch Unterschiede bestehen, obgleich „trotz aller Spaltungen... eine — nie verlorengegangene — tiefe Gemeinschaft, eine von Gott erhaltene Einheit der Kirche“ besteht (S.13).

Das Buch ist eine wahre Fundgrube für den ökumenisch (und somit biblisch) Interessierten. *Markus Stohldreier*

Bibel heute

Was „Bibel heute“ Nr. 120 betrifft, so steht das Heft unter dem Titel: Juden und Christen: gemeinsam am Fuß Sinai. Ausgehend von einem neuen Achten auf das Erste Testament, geht es in den Einzelbeiträgen um eine Rückschau auf die Geschichte des Antijudaismus, um jüdische Erfahrungen angesichts des christlichen Umgangs mit der Hebräischen Bibel, um die Suche nach der lebendigen Stimme in der Tora, um Ausblicke auf ein zukünftiges jüdisch-christliches Miteinander und um die nüchterne Frage nach den Gründen der Trennung zwischen Judentum und Christentum.

Für Mitglieder beträgt der Vorzugspreis 5,— DM (ab 10 Exemplaren: 3,— DM).

¹ Die beiden anderen Bände heißen: „Kirche im ökumenischen Verständnis“ (Paderborn 1992) und „Christsein im ökumenischen Verständnis“ (in Vorbereitung).

Katholisches Bibelwerk e.V.

Diözesanleitertagung in Würzburg

Am 29./30.9.1994 fand im Burkardushaus in Würzburg die diesjährige Diözesanleitertagung statt. Beim Erfahrungsaustausch zeigte sich eindrucksvoll, wieviele biblische Aktivitäten in den einzelnen Diözesen laufen. Hauptgegenstand der Beratungen war die Werbung für eine Mitgliedschaft im Kath. Bibelwerk e.V. Die beiden Mitgliedszeitschriften „Bibel und Kirche“ und „Bibel heute“ wurden von den Diözesanleitern als sehr brauchbar für die konkrete Bibelarbeit eingeschätzt. Umso wichtiger ist es, sie bei noch mehr engagierten Christen bekanntzumachen. Es wäre wünschenswert, wenn die Bibelkreisleiter/innen in unseren Gemeinden zumindest die Zeitschrift „Bibel heute“ beziehen würden; denkbar wäre ja auch ein Abonnement durch die Pfarrgemeinde. Das könnte auch für die Lektorinnen und Lektoren gelten, die Sonntag für Sonntag in der Gemeinde das Wort Gottes verlesen. Eine weitere wichtige Zielgruppe schienen die Erzieherinnen in den Kindergärten zu sein. Ausdrücklich wurde auf die Möglichkeit hingewiesen „Bibel und Kirche“ und „Bibel heute“ als Geschenkabonnement zu Weihnachten zu verschenken; die Mitglieder sollten auf diese Möglichkeit noch stärker angesprochen werden. Für ganz wichtig hielten die Diözesanvertreter, daß Studierende der Theologie in der Endphase ihrer Ausbildung unsere Zeitschriften kennenlernen, damit sie ihnen in der späteren Praxis helfen, den Kontakt zum Fortgang der exegetischen Forschung zu halten („Bibel und Kirche“), und gleichzeitig immer neue Anregungen für die Arbeit mit der Bibel in Unterricht und Gemeindepastoral zu bekommen („Bibel heute“). Von einigen Diözesanleitern wurde auch der Wunsch geäußert, die Zeitschriften noch praxisnäher zu gestalten.

Franz-Josef Ortkemper

Mitgliederversammlung: Neuwahl des Vorstandes

Am 1. Oktober 1994 fand im Burkardushaus in Würzburg im Anschluß an die Diözesanleitertagung die Mitgliederversammlung des Kath. Bibelwerks e.V. statt. Der Vormittag hatte einen thematischen Akzent. Der Vorstandsvorsitzende des Kath. Bibelwerks e.V., Prof. Dr. Helmut Merklein, Bonn, referierte zum Thema „Auferstehung und leeres Grab (Mk 16,1-8)“. Seine Ausführungen, die sich auch mit dem neuen Auferstehungsbuch von Lüdemann auseinandersetzten, stießen auf lebhaftes Interesse, wie die engagierte Aussprache im Anschluß an den Vortrag zeigte. Wir werden das Vortragsmanuskript im Laufe des nächsten Jah-

res als Sonderdruck herausgeben, weil es sicher viele unserer Mitglieder interessieren wird.

Am Nachmittag fand dann die Mitgliederversammlung statt. Nach dem Rechenschaftsbericht über die Jahre 1991 bis 1994 hatten die Mitglieder Gelegenheit, zur Entwicklung des Bibelwerks in diesen Jahren Stellung zu nehmen. Uns hat dabei sehr gefreut, daß kaum Kritik, aber sehr viel Zustimmung kam und viele Mitglieder sowohl die Zeitschriften als auch die Aktivitäten als große Hilfe empfinden.

Anschließend wurde der Vorstand neu gewählt. Insgesamt wurden sechs Vorstandsmitglieder gewählt:

1. Frau Dr. Jutta Brutscheck, Erfurt. Sie ist Referentin im Referat Bildung des Seelsorgeamts in Erfurt.

2. Hermann-Josef Drexl, Rottenburg. Er ist Oberrechtsrat im Bischöflichen Ordinariat in Rottenburg.

3. Bernd Gaertner, Kiel. Er ist Mitarbeiter bei der Kath. Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung im Lande Schleswig-Holstein.

4. Prof. Dr. Rudolf Hoppe, Passau. Er ist Professor für biblische Einleitungswissenschaften und biblische Kerymatik an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Passau.

5. Prof. Dr. Helmut Merklein, Bonn. Er ist Professor für Neues Testament an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

6. Dr. Roswitha Thuma-Gaßmann, Tübingen. Sie ist Krankenhauseelsorgerin am Klinikenpfarramt in Tübingen. Außerdem gehören dem Vorstand als geborene Mitglieder an:

1. Bischof Dr. Walter Kasper, Rottenburg; sein ständiger Vertreter ist Domkapitular Prälat Hubert Bour in Rottenburg.

2. Prof. Dr. Hans-Josef Klauck als Vorsitzender des Wissenschaftlichen Beirats des Kath. Bibelwerks e.V. Er ist Professor für neutestamentliche Exegese an der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg.

3. Dr. Reinhold Then, Regensburg, als Vorsitzender der Diözesanleiterkonferenz des Kath. Bibelwerks e.V. Er ist Referent für Bibelpastoral bei der bibelpastoralen Arbeitsstelle im Bischöflichen Ordinariat in Regensburg.

Die Mitgliederversammlung wählte Prof. Dr. Helmut Merklein zum Vorsitzenden, Prof. Dr. Rudolf Hoppe zum stellvertretenden Vorsitzenden des Vorstands des Kath. Bibelwerks e.V.

Einige langjährige Mitglieder sind mit dieser Mitgliederversammlung aus dem Vorstand ausgeschieden. Es sind Prof. Dr. Rudolf Kilian, Augsburg, Dr. Anneliese Lissner, Erkrath, Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller, Trier. Ihnen sei für all den zeitlichen und persönlichen Einsatz der letzten Jahre herzlich gedankt!

Franz-Josef Ortkemper

Katholisches Bibelwerk e. V.

„Die Bibel auf dem Bildschirm lesen...?“

„Die Bibel auf dem Bildschirm lesen...?“ werden wir immer wieder von zweifelnden Kunden gefragt, wenn sie sehen, daß im Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH Bibeln nicht „nur“ als Buchausgaben — preisgünstig oder aufwendig in Leder gebunden — angeboten werden. Sicher, lesen kann man die Texte der Bibel auf dem Bildschirm auch — aber das Lesen ist nicht der Hauptzweck unserer Bibelausgaben für die elektronischen Medien. Hauptzweck ist vielmehr das problemlose und schnelle Suchen von Bibelstellen, der Textvergleich zwischen verschiedenen Bibelübersetzungen und das Arbeiten mit Konkordanzen.

So erschien z. B. im Verlag Kath. Bibelwerk nach umfangreichen Vorarbeiten und Programmtests im Herbst 1992 der Text der Einheitsübersetzung mit dem Textsuchprogramm ELBIKON 3.0 (Elbikon = Elektronische Bibelkonkordanz). Diese Bibelausgabe für die Arbeit mit dem Computer enthält nicht nur die Texte der Buchausgaben (einschl. der Einleitungen, Anmerkungen und Querverweise). Durch die Zugabe eines Suchprogramms entsteht eine vollständige Konkordanz aller vorhandenen Texte. Technisch gesehen werden alle in der Bibel vorhandenen Wörter in eine Datenbank aufgenommen. Durch die Eingabe eines oder mehrerer Wörter wird der Datenbestand in Bruchteilen von Sekunden nach den vorgegebenen Kriterien durchsucht und das Ergebnis auf dem Bildschirm angezeigt. Umfangreiche Funktionen ermöglichen Eingrenzungen bei der Suche (UND- ODER- NICHT-Auswahl; Einsatz von Jokern und vieles anderes mehr).

Ausgewählte Texte können in Textverarbeitungs- und alle gängigen DTP-Programme transportiert und entsprechend den Vorstellungen des Benutzers gestaltet werden.

Im Herbst 1994 wird in einer Koproduktion der beiden Stuttgarter Bibelverlage, der Deutschen Bibelgesellschaft und dem Verlag Katholisches Bibelwerk, eine CD-ROM mit vier der gebräuchlichsten Bibeltexte erscheinen. Für jede der vier Bibelübersetzungen besteht eine eigene Konkordanz. Der Anwender kann in den Texten der Bibel forschen und durch den direkten Vergleich der Übersetzungen eigene Erkenntnisse gewinnen. Eine breite Palette von Funktionen erlaubt vielfältige Möglichkeiten des Textzugangs.

Weitere Verlagsprodukte im Bereich der elektronischen Medien sind in der Planung.

Produktübersicht

Mit dem Text der Einheitsübersetzung sind z.Zt. folgende elektronische Bibelausgaben lieferbar:

Die Bibel. Disketten- / Festplattenversion der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift für die Betriebssysteme MS-DOS und DR-DOS, ISBN 3-920609-60-3, DM 520,00 (unverbindliche Preisempfehlung)

Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. DEMO-Version mit dem Programm ELBIKON für die Betriebssysteme MS-DOS und DR-DOS; ISBN 3-920609-62-X, DM 10,00 (unverbindliche Preisempfehlung)

Die Bibel. 4 Bibeltexte auf CD-ROM (Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, Lutherbibel 1984, Die Bibel in heutigem Deutsch (Gute Nachricht), Elberfelder Bibel revidierte Fassung) Koproduktion: Verlag Katholisches Bibelwerk, Deutsche Bibelgesellschaft, ISBN 3-460-01001-0, DM 480,00 (unverbindliche Preisempfehlung)

Die Bibel. 4 Bibeltexte. DEMO-Version der CD-ROM-Ausgabe, ISBN 3-460-01002-9, DM 10,00 (unverbindliche Preisempfehlung)

Für ATARI-Anwender Bezugsquellennachweis bitte direkt beim Verlag anfordern.

Joachim Letsch

*Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart
Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart
Telefon 0711 / 61920-22, Telefax 0711/61920-44*

Bibel und Kirche

Organ des Katholischen Bibelwerks in Deutschland, des Schweizerischen Katholischen Bibelwerks und des Österreichischen Katholischen Bibelwerks, 49. Jahrgang. 4. Quartal 1994.

Herausgegeben vom Katholischen Bibelwerk e.V., Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart, Telefon (07 11) 6 19 20 50, Fax 6 19 20 77.

Schriftleitung: Direktor Dr. Franz-Josef Ortkemper, Dr. Dr. Norbert Höslinger, Dr. Daniel Kosch.

Redaktion: Bettina Eltrop.

Satz: Team Schulz, 70176 Stuttgart.

Druck: Georg Riederer Corona, 70176 Stuttgart.

Auslieferung für Deutschland: KBW Stuttgart.

Der Bezugspreis für 1994 beträgt DM 35,- (für Schüler und Studenten DM 20,-), bei zusätzlichem Bezug von „Bibel heute“ DM 50,- (bzw. DM 30,-). Für Mitglieder des Katholischen Bibelwerks e.V. ist der Bezugspreis im Mitgliedsbeitrag enthalten. Überweisungen: 273 98-709 Postbank Stuttgart (BLZ 600 100 70); 1 413 Schwäbische Bank Stuttgart (BLZ 600 201 00); 51 551 Liga Speyer (BLZ 547 903 00).

Dieser Ausgabe ist der Bibelleseplan '95 beigelegt.

Der Beitrag aus der Schweiz ist entnommen aus U. Luz (Hg.), Zankapfel Bibel, Zürich 1992. S. 139-143.

Veranstaltungen

Herrn
Dr. Med. Joachim Oexle
Uhlandstr. 1

78224 Singen

Fulda

2. bis 4. Dezember: Jona: Drückeberger oder ...? Biblisches Seminar für junge Erwachsene. Anmeldung: Bonifatiushaus, Neuenberger Straße 3-5, 6400 Fulda-Neuenberg.

Neresheim

2. bis 4. Dezember: Begegnungen: Zacharias und Gabriel — Maria und Elisabet — und ich. Mit Leib und Seele Bibel erleben (Alfred Peter Wolf, Helga Hipp). Anmeldung: Klosterhospiz, 73450 Neresheim.

Trier

9. bis 10. Dezember: Der Clemensbrief. Lektüre und Interpretation der ältesten Schrift außerhalb des Neuen Testaments vom Jahre 96 n. Chr. (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier.

Lebach/Saar

13. bis 15. Dezember: Magnifikat, Benedictus, Nunc dimittis. Das theologische und politische Programm der drei Hymnen der lukanischen Kindheitsgeschichten (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Bischöfliches Generalvikariat, Hauptabteilung Pastorale Dienste, Diözesanstelle für Bibelarbeit, Hinter dem Dom 6, 54290 Trier.

Stuttgart

27. bis 28. Dezember: „... und anders als in Gleichnissen redete er nicht mit ihnen.“ Narrative Rede bei den Rabbinen und bei Jesus (Prof. Dr. Clemens Thoma, Prof. Dr. Alfons Weiser, Dipl.-Theol. Dieter Bauer). Anmeldung: Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart, Im Schellenkönig 61, 70184 Stuttgart.

3. bis 5. März: Die Frau ohne Namen. Bibliodrama zu Lots Frau und seinen Töchtern (Prof. Dr. Samuel Laeuchli, Dr. Evelyn Rothschild-Laeuchli). Anmeldung: Hospitalhof, Evangelisches Bildungswerk, Gymnasiumstraße 36, 70174 Stuttgart.

Ludwigshafen

20. bis 22. Januar 1995: Wiederentdeckung der Gnosis? Quellen, Theologie und System einer antiken Erlösungsbewegung mit Nachwirkungen heute (Prof. Dr. Paul-Gerhard Müller). Anmeldung: Heinrich Pesch Haus, Postfach 210623, 67006 Ludwigshafen/Rh.

Bensberg

28. bis 29. Januar: Hiob: Mensch zwischen Leid und Rechtfertigung. Offene Akademietagung. Anmeldung: Thomas Morus Akademie, Overrather Straße 51-53, 51429 Bergisch Gladbach.

Freising

3. bis 4. Februar: Christsein nicht ohne Altes Testament. (Prof. Dr. Dr. Manfred Görg). Anmeldung: Kardinal-Döpfner-Haus, Domberg 27, 85354 Freising.

7. bis 8. April: Hiob, unser Zeitgenosse. Theologische und literarische Deutungen von Leiden (Dr. Georg Langenhorst). Anmeldung: s.o.

Georgsmarienhütte

3. bis 5. März: Willst du gesund werden? Heilung aus der Sicht der Psychoanalyse und der Bibel (Dr. Mechtild Fretz-Suweilack, Dr. Dr. Juan Peter Miranda). Anmeldung: Katholische Bildungsstätte Haus Ohrbeck, Am Boberg 10, 49124 Georgsmarienhütte.

Dinklage

17. bis 19. März: Menschen am Kreuzweg. Bibeltagung für Interessierte (Dr. Dr. Juan Peter Miranda). Anmeldung: Ökonomie Burg Dinklage, Burgallee 5-6, 49413 Dinklage.

Schloß Schwanberg

24. bis 28. April: Mit Micha hören. Ökumenische Meditations- und Begegnungstagung (Edith Therese Krug, Irene Dilling). Anmeldung: Deutsche Bibelgesellschaft, Pfarrer Detlef Puttkammer, Balingen Straße 31, 70567 Stuttgart.

Leutesdorf

26. April bis 2. Mai: „Ich nenne euch nicht mehr Knechte, sondern Freunde“ (Joh 15,15). Biblische Exerzitien für Priester und Ordensleute (P. Dr. Josef Heer). Anmeldung: Johannes-Haw-Heim, 56599 Leutesdorf.

Für Teilnehmerinnen und Teilnehmer am Fernkurs und andere Interessierte:

Georgsmarienhütte

03. bis 05. März: Heilung aus der Sicht der Psychoanalyse und der Bibel

10. bis 14. Juli: Auf den Spuren Abrahams und Saras

Dinklage

17. bis 19. März: Menschen am Kreuzweg

Hohenwart

31. März bis 02. April: Schuld und Vergebung in der Bibel

Hofheim

12. bis 14. Mai: Offenbarung des Johannes
Anmeldung: Katholisches Bibelwerk e.V., Dr. Dr. Juan Peter Miranda, Silberburgstraße 121, 70176 Stuttgart.

Bibel und Kirche wird nächstes Jahr 50 Jahre alt!

Aus Anlaß dieses Jubiläums erscheint das Heft 1/2 95 als Doppelnummer zum Thema „Spiritualität aus der Bibel“. Der Erscheinungstermin des Heftes steht noch nicht fest.