

Joseph Coppens

Das Problem der Schriftsinne

Das Problem des Sinnes der Bibel ist in der Kirche nicht neu. Es ist so alt wie die theologische Reflexion, und die christliche Urgemeinde fand es bereits teilweise und auf verschiedene Arten im Judentum gestellt und gelöst, das ihm ja auch die heiligen Bücher des Alten Bundes vermachte. Doch hat dieses Problem im Laufe der letzten 20 Jahre in ganz besonderer Weise die Aufmerksamkeit sowohl der evangelischen wie der katholischen Exegeten auf sich gezogen und zwar namentlich im Hinblick auf die Schriften des Alten Testaments. Unsere Absicht in diesem Artikel ist es nicht, einen neuen und originellen Beitrag zur Lösung des Problems zu bringen. Unsere Zielsetzung ist bescheidener und begrenzter: Wir wollen nur kurz den Stand der Diskussionen darstellen und zwar hauptsächlich, wie sie sich unter den katholischen Exegeten entwickelt haben.¹

1. Der Literalsinn

Beginnen wir mit der Feststellung, daß die Exegeten sich heute praktisch darüber einig sind, daß der erste Sinn der heiligen Bücher, das heißt der, der vor allem in seinem Aussagegehalt und seiner ursprünglichen Reinheit herauskristallisiert werden muß, der Literalsinn und kein anderer ist. Auf diesem Gebiet hat das Lehramt sich ohne zu zögern und ohne Vorbehalte hinter die Fachwissenschaftler der Bibelinterpretation gestellt.² Eine ebenfalls fast einmütige Übereinstimmung herrscht über die philosophischen und historischen Mittel, die zur Entdeckung dieses Literalsinnes eingesetzt

werden müssen. Die heiligen Bücher stellen sich uns in der Gestalt eines historisch-literarischen Werkes vor. Sie können diesen literarischen Ursprung nicht verleugnen und folglich auch nicht ihren Charakter als Werk, das weithin menschlich, wenn auch in den Augen des Glaubens mit göttlicher Inspiration zustande gekommen ist. Für ihre Interpretation sind sie also auf die Methoden angewiesen, die uns gestatten, so exakt wie möglich den Sinn und Bedeutungsgehalt einer Schrift vergangener Zeiten zu erfassen. Heute ist ein Buch wie *La méthode historique* von M.-J. Lagrange, das bei seinem Erscheinen mit Argwohn betrachtet wurde, zu einem klassischen Werk geworden, das sogar Taschenbuchausgaben unbedenklich einer breiteren Leserschicht zugänglich machen.³

Die Probleme und Diskussionen erheben sich, wenn es darum geht, zu bestimmen, ob für die Gläubigen, das heißt für die kirchliche Tradition und Exegese, zusätzlich Formen des Verständnisses zum Literalsinn hinzutreten und ebenfalls als gültig anerkannt werden können. Man wird bemerkt haben, daß wir bei dieser Feststellung hinzugefügt haben, die Problematik ergebe sich für die Gläubigen. Denn alle ergänzenden Formen des Verständnisses, um die es sich hier handelt, liegen auf der Ebene des Glaubens. Denken wir also von vornherein nicht an irgendeinen natürlichen ergänzenden Sinn, der sich zum Beispiel daraus ergeben könnte, daß ein biblischer Autor von Anfang an ein mehrdeutiges, polyvalentes Werk hätte schaffen wollen – in dem Sinne, wie der Mensch die Gabe des Wortes bisweilen benutzt, um seine Gedanken

zu verschleiern oder gar zu verbergen – oder der dadurch zustande gekommen sein könnte, daß der ursprüngliche Sinn im Laufe der Zeit durch bewußte Aktualisierung an neue Situationen angepaßt oder erweitert worden wäre. Wir müssen ganz im Gegenteil damit beginnen, daß wir nach dem Sinn suchen, der ursprünglich und in erster Linie vom Hauptautor der Schrift, das heißt von Gott, beabsichtigt war und in einer ganz bestimmten, noch näher zu präzisierenden Weise in dem sich unmittelbar anbietenden Literalsinn vorhanden ist.

Stellen wir zunächst fest, daß die große Mehrzahl der Theologen und Exegeten sich darin einig ist, sich nicht für den allegorischen Sinn zu verbürgen. Die Allegorie ist eine vom griechischen Denken ererbte Methode, die zum Teil eingeführt worden ist, um die religiösen Schriften und Traditionen des Heidentums, die ein rationales Denken nicht mehr annehmen konnte, zu entmythisieren. Wir haben hier nicht die Aufgabe, eine Geschichte der allegorischen Interpretation zu skizzieren. Das haben bereits mehrere Autoren getan, und heute fehlt es nicht an Werken, die uns gute Darstellungen darüber geben.⁴

2. *Der typologische Sinn*

Die Übereinstimmung unter den Exegeten ist auch noch fast hundertprozentig im Hinblick auf den sogenannten typologischen Sinn. Doch hört sie in dem Augenblick auf, in dem es darum geht, ihn exakt zu definieren und seine Bedeutung, seine Grenzen, wie seine Kriterien festzusetzen.

Nach einer weithin anerkannten Meinung besteht der typologische Sinn in einer noch undeutlichen, vorausgreifenden Darstellung der Wirklichkeiten der Ära und Ökonomie des messianischen und endzeitlichen Heiles. Diese vorausgreifende Darstellung ergibt sich aus historischen Wirklichkeiten – Ereignissen, Strukturen und Persönlichkeiten –, die diese Ära vorbereiten und einleiten, so wie sie in den inspirierten Schriften einen literarischen Ausdruck gefunden haben.⁵ Der typologische Sinn ist also seinem Wesen nach abbildhaft. Im allgemeinen⁶ reicht er an die Wirklichkeiten, auf die er sich bezieht, nur auf dem Weg über eine Transposition des Literalsinnes heran.

Man hat sich gefragt, ob der typologische Sinn, weil er sich aus historischen Wirklichkeiten ableiten läßt, die in sich selbst betrachtet werden, das heißt aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang

herausgelöst und in den Zusammenhang einer ganzen Heilsgeschichte hineingestellt, noch die Bezeichnung eines Schriftsinnes verdient. Die vorherrschende Meinung beantwortet diese Frage bejahend. Mit gutem Recht macht sie dafür die Tatsache geltend, daß diese vorausdeutenden Wirklichkeiten erst von ihrer im biblischen Text empfangenen Darstellung und literarischen Form her ihre Existenz und eigene Bedeutung erhalten.⁷

Um zu vermeiden, daß die Typologie zu dem entartet, was A. Gelin «die allegorische Phantasie»⁸ nennt, so wie man sie zum Beispiel in den dem hl. Eucharius⁹ und Rhabanus Maurus¹⁰ zugeschriebenen Sammlungen oder auch in unseren Tagen bei Wilhelm Vischer oder Paul Claudel finden kann, suchen die auf eine strenge Exegese bedachten Autoren, Kriterien zu finden. Im allgemeinen nennen sie zwei: die wesenhafte Formgleichheit des Typus mit dem von ihm bezeichneten Gegenstand und die Bestätigung einer typologischen Entsprechung durch die neutestamentlichen Schriften.¹¹ Der Rückgriff auf dieses letzte Kriterium wird von der theologischen Voraussetzung für den Ursprung der biblischen Schriften abgeleitet. Weil die typologische Bedeutung ihrem Wesen nach auf göttliche Absichten zurückgeht, das heißt auf Perspektiven des Geistes, können nur die Organe des Geistes, das heißt die Sprecher der Offenbarung und ihre authentischen Interpreten uns sagen, welches die authentischen, von der göttlichen Inspiration in entsprechender Weise in die ereignishaften Gegebenheiten der Heilsgeschichte eingeschlossenen Typen sind.

Den Autoren, die sich im Laufe der letzten Jahre mit diesem Problem des typologischen Sinnes näher auseinandergesetzt haben, kommt es vor, als seien die beiden genannten Kriterien in mehr als einer Hinsicht ungenügend. Schon 1952 hat A. Gelin in einer Broschüre darauf aufmerksam gemacht.¹² Die neutestamentlichen Bestätigungen, so stellte er darin fest, können allzuleicht unsicher oder mehrdeutig sein. Je nach dem Einzelfalle können sie echte typologische Exegesen rechtfertigen, aber auch Allegorien oder sogar einfache Anspielungen rabbinischer Art. Daher wäre es angebracht, nach weiteren und eventuell genaueren und wirkungsvolleren Kriterien zu suchen.

Früher haben wir, wenn wir die verschiedenen Formen des Schriftsinnes studierten, den echten typologischen Sinn und den Vollsinn nebeneinander gestellt. Diese Idee wurde von P. Benoit aufgegriffen. In einem 1960 erschienenen Artikel unter-

scheidet der Jerusalemer Professor «Fälle von typologischem Sinn ohne Vollsinn»¹³, sodann Fälle «von typologischem Sinn und Vollsinn»¹⁴ und schließlich «Fälle von Vollsinn ohne typologischen Sinn».¹⁵

Liest man diese Untersuchung eingehender, so wird klar, daß die zweite Kategorie typologischer Bedeutungen, das heißt die, in der typologischer Sinn und Vollsinn vereint und solidarisch sind, durch das Vorhandensein «gewisser besonders beherrschender und gewissermaßen privilegierter Worte» zustande kommt, «die dem Vollsinn als Träger dienen».¹⁶ Für die Fälle, in denen «ein Vollsinn ohne typologischen Sinn» vorliegt, erscheint uns P. Benoits Idee ein wenig schwimmend, da er in einem gewissen Augenblick darauf aufmerksam macht, daß letzten Endes der Vollsinn dabei auch von einer Typologie herrührt, nämlich von einer «weitgespannten Gesamttypologie», aus der die Texte «ihren Vollsinn erhalten».¹⁷ Wenn man den fraglichen Sinn jedoch in sich selbst betrachtet, werde er nicht verdienen, als im strengen Sinne typologisch bezeichnet zu werden, weil er kein «Auftauchen einer neuen Persönlichkeit oder eines neuen Ereignisses» enthält, «welche das frühere wieder aufgreift und sich ihm gegenüberstellt».¹⁸ So würde sich die mehr oder minder ungenaue Stellung unseres Autors erklären.

Was den Fall des reinen typologischen Sinnes, «ohne Beimischung eines Vollsinn» anbetrifft, so erklärt P. Benoit in der Absicht, die Phantasien der Allegorie zu vermeiden, daß der historische Sinn, auf den sich der typologische Sinn aufpfropft, sich nicht in unwichtigen Details findet, sondern in der Gesamtwirklichkeit, welche die betreffenden Perikopen uns darbieten. Leider scheint ein objektives und zuverlässiges Kriterium für die Herauslösung des substantiellen Gehaltes, das heißt der Gesamtwirklichkeit, auf die der typologische Sinn sich stützen soll, in der Darlegung des Jerusalemer Gelehrten zu fehlen.¹⁹

Die Auffassungen von P. Grelot nähern sich denen von P. Benoit – nämlich wenn auch er zwei Kategorien des Vollsinn einführt:²⁰ eine erste des reinen Vollsinn, wobei der Übergang vom einfachen Literalsinn zum Vollsinn durch eine einfache Vergrößerung des Bedeutungsgehaltes des Vokabulars zustande kommt;²¹ und eine zweite, bei der der Zugang zum Vollsinn durch einen gemeinsamen Übergang der vorausdeutenden Wirklichkeiten zur vorausgedeuteten Wirklichkeit erfolgt,²² und zwar aufgrund der realistischen Trag-

weite einer Symbolsprache, die sich nicht allein auf die allgemeinen Gesetze der Analogie stützt, sondern auch auf die offenbarende Bedeutung, die von Gott selbst in die historische Erfahrung Israels hineingegeben ist.²³

Weiter oben haben wir schon bemerkt, daß ein Kriterium für die Eingrenzung des Substrates der Typen als der wesentlichen Elemente des heiligen Textes, die allein würdig sind, festgehalten zu werden, sich keineswegs leicht finden läßt. Auf diesem Gebiet können die Auffassungen von H. Duméry wertvolle Dienste leisten.²⁴ Bei seinen Untersuchungen der Strukturen des religiösen Denkens Israels bemerkt Duméry, daß das Judentum nicht allein eine historische, sondern auch seinem Wesen nach typologische Religion ist. In den Augen Israels ist die Geschichte in dem Maße offenbarend, in dem es ihr gelingt, den Bund der Menschen mit Gott zum Ausdruck zu bringen. Nun aber verwirklicht sich dies für die Gläubigen des Alten Testaments in Israel auf eine wahrhaft einzigartige und exklusive Weise. Mit anderen Worten: die Geschichte Israels war als ganze qualifiziert, Werkzeug und Träger der Offenbarung zu werden. Sie wurde für die gesamte Menschheit zur Gestalt und zum Typus des Heiles. In Israel selbst aber konkretisierte die Offenbarung sich immer in einer Elite, die – das läßt sich nicht leugnen – in ständiger Gemeinschaft mit der Gemeinde blieb. Daher wurden auch die Repräsentanten dieser Elite ihrerseits zu Typen: nämlich für die Masse. Mit dem fortschreitenden Ablauf der Geschichte kennzeichneten diese zu Typen gewordenen Repräsentanten, die in jeder Generation eine Ablösung sicherstellten, die verschiedenen Etappen eines ständig lebendiger und tiefer werdenden Bewußtseins des göttlichen Wortes, so daß jeweils die Vorgänger am Ende eine typologische Bedeutung für ihre Nachfolger bekamen. Indem sie die Etappen in ihrem Nacheinander aufzeichneten, sie überdies stilisierten und in Strukturen inkarnierten, die berufen waren, dank einer lebendigen Tradition den Wert von Zeichen der religiösen Anfangserfahrung zu bewahren, hat der Aufbau des alten Gesetzes und die Schriften, sein hauptsächlichster Zeuge, daraus beredete Typen oder Beispiele gemacht. In ihnen konnte die israelitische Gemeinde ihre eigene Bestimmung erkennen und vollkommen klar sehen.

Die auf diese Weise entwickelten Typen waren keine nach Maßgabe der Lehren, die eine moralisierende Weisheit einzuhämmern trachteten, künstlich geschaffene Porträts. Sie entwickelten sich ganz

im Gegenteil, wie Duméry nachweist, aus der Geschichte, in der ihre Existenz in sich selbst typisch war, das heißt Beispielcharakter besaß. Bisweilen allerdings hat die israelitische Gemeinde auch Wesen aus ihren Visionen oder aus der Vorwegnahme von Künftigem «exemplarisiert», wie etwa den von Isaias beschriebenen Mann der Schmerzen oder den Menschensohn, wie Daniel ihn in einer unbestimmten Form gesehen hat. Doch, so fügt unser Autor hinzu, es ist symptomatisch, daß diese prophetische oder apokalyptische Typisierung nur in ihrer Kristallisation um eine historische Messiasgestalt herum wahrhaft und wirklich bestimmte Formen annimmt. Und dann, so möchten wir hinzufügen, handelt es sich selbst da letzten Endes um die Typisierung historischer Situationen. Die fraglichen Gestalten weisen zweifellos auf das ideale Israel der letzten Zeiten hin, aber sie ahnen es von konkreten Gegebenheiten der Vergangenheit ausgehend als historisch.

3. *Der Vollsinn*

Nun wird es Zeit, zur Betrachtung des Vollsinnes überzugehen, auf den unsere Überlegungen über den typologischen Sinn bereits verweisen mußten. Gegenwärtig besitzt die Darstellung dieses Sinnes noch nicht ihre volle Klarheit, deren sie bedürfte, um sich durchzusetzen. Das beweist die Schwierigkeit, eine Definition davon zu geben, die alle seine Verfechter befriedigt. Wenn wir uns auf die Werke von P. Grelot stützen, der sich eine ungeheure Mühe gegeben hat, der überreichlich vorhandenen Literatur zu diesem Themenkreis Herr zu werden und aus ihr für den *Sensus plenior* eine Minimalkonzeption abzuleiten, die alle seine Verteidiger befriedigen kann, scheint es, als könne man ihn bestimmen als «die übernatürliche Tiefe des Literalsinnes, wie sie sich aus dem Ganzen der Offenbarung ergibt, vor allem aber aus der neutestamentlichen Erfüllung der Schrifttexte in dem Maße, in dem diese tiefe Bedeutung der Absicht Gottes, des Hauptautors der Schriften, entsprach und von dem biblischen Autor in einem Akt des Glaubens gemeint wurde, wobei dieser Glaubensakt für sich allein betrachtet wird oder insofern er mehr als einmal von einer prophetischen Intuition begleitet war». ²⁵ Es handelt sich also notwendig um einen Sinn, der in Zusammenhang steht mit der ursprünglichen Absicht der Texte, sowohl allgemein unter dem Gesichtspunkt des Vokabulars ²⁶ als auch – und das ist bedeutend wichtiger – unter dem Ge-

sichtspunkt einer thematischen Kontinuität des theologischen Gedankens. ²⁷

Untersuchen wir zunächst ganz kurz die am häufigsten für die Existenz eines solchen Vollsinnnes vorgebrachten Argumente.

Am Anfang steht die so wichtige, ja entscheidende Aussage des hl. Paulus, der zwischen dem Buchstaben und dem Geist der Schrift unterscheidet. ²⁸ Dann meldet sich häufig die Sorge, der neutestamentlichen und patristischen Exegese eine Grundlage zu geben, die solider ist als die einfache Akkommodation oder die Allegorie oder selbst der typologische Sinn. ²⁹ Danach folgt der Wunsch, die Art und Weise zu rechtfertigen, in der gewisse Texte vom Lehramt – vor allem in der theologischen Lehre über Maria – gebraucht worden sind. ³⁰ Im engen Zusammenhang mit diesem letztgenannten Wunsch sei noch ein weiterer Versuch genannt, der weitgehend von ökumenischen Anliegen inspiriert ist: der Wunsch, die Tradition auf eine einfache Interpretation der Schrift zurückzuführen, um auf diese Art über die Lehre von den zwei Quellen der Offenbarung hinwegzukommen. ³¹

Auf streng exegetischem Boden sei zunächst daran erinnert, daß verschiedene Exegeten auf den Vollsinn zurückgreifen, um der typologischen Interpretation einen solideren Unterbau zu geben. ³² Ebenfalls auf der exegetischen Ebene stellt sich dann die Suche nach engeren Verknüpfungen zwischen den prophetischen Texten des Alten Testaments und ihrer Erfüllung ein. ³³ Und schließlich gibt es einige, die hoffen, auf diese Weise die Beziehungen zwischen den verschiedenen religiösen Themen, welche die Substanz des Glaubens und der Botschaft des Alten Testaments bilden, in ein helleres Licht stellen zu können. ³⁴

Diesen Überlegungen und Motiven von unterschiedlichem Wert stellen die Exegeten, die nicht bereit sind, die Existenz eines Vollsinnnes zuzugeben, verschiedene Schwierigkeiten gegenüber, welche wir in der Reihenfolge ihrer Bedeutung aufzählen wollen.

An erster Stelle machen sie darauf aufmerksam, daß der Begriff des Vollsinnnes erst in jüngerer Zeit in die Theologie eingeführt worden ist. ³⁵ Dann, daß er verschwommen und ungenau ist, so sehr, daß seine Verfechter sich nicht über eine allgemein annehmbare und angenommene Bezeichnung und Definition verständigen können. ³⁶ Ja, so sagen sie, der Begriff sei sogar schädlich. Das Suchen nach einem *Sensus plenior* lenke nämlich sehr leicht die Exegeten von ihrer Hauptaufgabe ab: dem Literal-

sinn solide philosophische und historische Grundlagen zu geben.³⁷ Im übrigen führe er ebenso leicht dazu, die bleibende Bedeutung und den bleibenden Wert des Alten Testaments auf einige wenige bevorzugte Stellen zu reduzieren, in denen der besagte Sinn zu finden wäre.³⁸

Der Begriff des Vollsinnnes erschiene im übrigen vollkommen überflüssig, und zwar vor allem aus zwei Gründen: Zunächst sei es zweifelhaft, daß er die Dienste leisten könne, die man von ihm erwartete, wo selbst katholische Exegeten zögern, ihn anzuerkennen, und daß fast alle nicht-katholischen überhaupt nicht davon sprechen.³⁹ Außerdem aber könnten andere Methoden der Schriftforschung und des Schriftgebrauches dieselben Dienste leisten, nämlich die Suche nach den religiösen Werten des Alten Testaments⁴⁰ und die Berufung auf die Heiligen Bücher als Sakrament der lebendigen Gegenwart des göttlichen Wortes und des göttlichen Geistes.⁴¹

Und schließlich – das ist der schwerwiegendste Einwand! – ließe sich das Vorhandensein eines Vollsinnnes kaum mit dem klassischen Begriff der Schriftinspiration in Einklang bringen, weil angenommen wird, der biblische Autor sei sich dessen nicht bewußt gewesen. Ebenso schwer ist er mit dem Begriff des literarischen Werkes schlechthin in Einklang zu bringen, da die Idee des Vollsinnnes den Autoren Bedeutungsgehalte zuschreibt, die sie nicht in ihr Werk hineinzulegen beabsichtigen.⁴²

Dank der reichlichen Literatur zur Diskussion der für oder wider die Existenz eines Vollsinnnes ins Feld geführten Argumente sind wir künftig besser in der Lage, die in die Debatte gebrachten Überlegungen ihrem Wert nach abzuschätzen.

Daß der Begriff relativ neu ist, läßt sich bestreiten und bedeutet im übrigen keinen Widerspruch zur Wohlbegründetheit.⁴³ Daß bis heute eine vollkommen zufriedenstellende Präzision seines Inhaltes fehlt, läßt sich nicht leugnen, doch das erklärt sich unschwer dadurch, daß wir hier einen Begriff haben, der noch in voller Entwicklung steht.⁴⁴ Die angebliche Schädlichkeit der Idee des Vollsinnnes läßt sich nicht halten. Ihre Hauptanhänger haben unermüdlich wiederholt, die erste Aufgabe des Exegeten bestehe immer im Forschen nach dem Literalsinn. Der Vollsinn beruht auf der Bestätigung der Heiligen Bücher selbst und ihres authentischen Interpreten, des kirchlichen Lehramtes.⁴⁵ Da das Forschen nach dem Vollsinn nicht die erste oder hauptsächliche Aufgabe des Exegeten ist, wird dieser sich weiterhin an erster Stelle darum bemü-

hen, die Botschaft des Alten Testaments unter anderen Aspekten zu werten, zum Beispiel indem er die Höhenlagen und religiösen Werte des Alten Bundes beleuchtet.

Was den positiven Nutzwert des Sensus plenior anbetrifft, so erwartet niemand davon, daß er die Rolle der kritischen Exegese überflüssig macht. Seine Bedeutung liegt auf der Ebene des Glaubens. Alle, die ihn so verstehen, anerkennen im allgemeinen auch, daß er Perspektiven eröffnet, welche ermöglichen, die theologische Harmonie der beiden Testamente, welche die Einheit des Hauptautors und des göttlichen Heilsplanes erfordern, besser sichtbar zu machen und darzulegen.⁴⁶

Die größte Schwierigkeit scheint uns von der Tatsache herzuführen, daß der Vollsinn offenbar dem Bewußtsein des biblischen Autors entgeht. Wie kann er unter diesen Umständen Intentionen des inspirierten Autors und des Charismas der Inspiration zutage fördern, wo dieses doch die Mitarbeit eines freien und bewußtes Werkzeuges verlangt?

Man könnte versucht sein, dieser letzten und schwerwiegenden Schwierigkeit auszuweichen, indem man versucht, die Betätigung des Charismas der Inspiration vom Bewußtsein des einzelnen biblischen Autors auf das der gläubigen Gemeinde zu übertragen, etwa im Lichte der Art und Weise, in der K. Rahner sich das Entstehen der heiligen Bücher vorstellt.⁴⁷ Wollten wir uns für diese Hypothese entscheiden, so hätten wir es für die inspirierten Texte mit einem kollektiven Bewußtsein zu tun, dessen Inhalt normalerweise bedeutend weiter und reicher sein konnte und mußte als ein Literalsinn, der sich nur aus der Analyse der überlieferten Worte ableitet, sichtbar machen kann. Doch das wäre zweifellos ein allzu einfaches Verfahren, uns des Problemes zu entledigen. Dagegen haben wir das Recht und die Pflicht, die Tatsache zu betonen, daß wir uns inspirierten Autoren gegenüber sehen, die kein rein menschliches Werk vollbracht, sondern ihre Schriften unter einer göttlichen Anregung verfaßt haben.

Wenn wir uns in diese Perspektive hineinstellen, können wir eine erste Situation ins Auge fassen: die Situation, in der der biblische Autor im Besitz des Charismas der Prophetie war oder schriftlich eine Weissagung aufzeichnete, das heißt getreulich einen Ausspruch prophetischer Inspiration wiedergab. In beiden Fällen wird man unschwer zugeben, daß die Texte, die sich im letzten von einem solchen Charisma herleiten, einen Sinn verbergen können,

der an Tiefe über die religiösen Kenntnisse ihrer Autoren hinausreicht und die sich irgendwie auch auf eine ferne Zukunft beziehen können.⁴⁸

Wo das prophetische Charisma nicht vorhanden war, haben wir es in jedem Falle mit Autoren zu tun, die sich bei der Formulierung von Glaubensaussagen im Übernatürlichen bewegen. Der Glaubensakt aber hat durch seine Zielsetzung die Besonderheit, daß er notwendig über die explizite Tragweite seiner Aussagen hinausreicht, wie es ein gern gebrauchtes Wort des hl. Thomas sagt: «Actus creditis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem – Der Akt des Glaubenden bemißt sich nicht nach dem Aussprechbaren, sondern nach der Sache» (II-II, q. 1, a. 2, ad 2).⁴⁹ Der Glaubensakt vertieft in einzigartiger Weise das Bewußtsein des Gläubigen. Er gestattet, das Vorhandensein einer Absicht oder einer Zielsetzung darin einzuschließen, welche den Worten eine Tiefe des Sinnes gibt, die fähig ist, Implikationen und Virtualitäten zu enthalten, die sich erst nachträglich im Laufe eines Vorganges entwickeln, in den neue Gläubige einbezogen sind. Diese Tiefe der Zielsetzung und der Intention, die für den Glaubensakt eigentümlich ist, kann nach unserer Auffassung durchaus das Element bilden, das an seinem Ausgangspunkt für das Vorhandensein eines Vollsinnes erforderlich ist. Diese Blick- und Zielrichtung, die in der Bewegung des Glaubens dem Bewußtsein nicht vollkommen entgegen, hat A. Gelin seinerzeit als «ein Gerichtetsein auf ..., eine Ausrichtung auf..., ein Vorgefühl von..., eine Öffnung auf...» genannt,⁵⁰ mit anderen Worten: «eine objektive Bezogenheit»⁵¹ auf künftige Wirklichkeiten, von denen der Glaubensakt unter dem Einfluß des Geistes eine zweifellos rudimentäre Anfangserkenntnis hatte.⁵²

Ferner konnte ein wiederholtes situationbedingtes Neuverständnis (relectures) der heiligen Texte im Lauf der Zeit progressiv die anfängliche Auffassung und ihre Implikationen entwickeln, bereichern und vertiefen.⁵³ Zu dieser Bereicherung und Vertiefung haben gleichfalls die Einfügungen einzelner Texte in größere Zusammenhänge und der Einbau der verschiedenen Heiligen Bücher in eine einzige Sammlung, den sogenannten «Kanon», beigetragen. Der Kanon der heiligen Bücher ist nämlich nicht eine einfache materielle Zusammenstellung verschiedener Einzelbücher, sondern eine Integration in ein großes, zu einer engen Einheit verbundenes Ganze, die nur, wenn sie in ihrer Gesamtheit gesehen wird, die vollständige Botschaft des Herrn bildet und uns weitergibt.⁵⁴

Und schließlich dürfen wir nicht vergessen, daß selbst da, wo nach einer strengen Literarkritik ein erster literaler Ansatz für eine Sinnfülle fehlen würde, ein Rückgriff auf die vorausweisende Bedeutung der Texte, das heißt auf den typologischen Sinn, wie P. Grelot ihn erklärt, genügen kann, um einen Vollsinn einzuführen und zu motivieren. In einem solchen Falle erfolgt der «Zugang zum Vollsinn der Texte... durch einen gemeinsamen Übergang der vorausdeutenden Wirklichkeiten auf die vorausgedeutete Wirklichkeit».⁵⁵ «Der Schlüssel zum Vollsinn der Texte ist dann die systematische Untersuchung der biblischen Gestalten», deren Regeln unser Kollege auf Seite 281ff seines Werkes formuliert.

Diese zum Teil neuen Erklärungen werden vielleicht dazu beitragen, die Hauptbedenken gegen eine Theorie des Vollsinnes zu zerstreuen. Doch wie steht es dann in der Praxis? Man könnte uns tatsächlich entgegenhalten, daß eins der von uns als besonders anschaulich zitierten Beispiele für den Vollsinn, nämlich die marianische Interpretation von Gen 3,15, kaum überzeugend wirkt.⁵⁶

Wenn wir unseren früher über diese Stelle geschriebenen Kommentar erneut durchlesen, können wir zugeben, daß wir das, was man als marianische Bedeutung dieser Stelle bezeichnen könnte, vielleicht überinterpretiert haben. Denn wenn es nicht zu schwer ist, darin eine eschatologische Bedeutung zu entdecken⁵⁷ sowie die Ankündigung eines Kampfes, der mit einem Siegen endet wird⁵⁸ und selbst mit einem Sieg, der die Anwesenheit eines letzten individuellen Gegners der «Schlange» gegenüber fordert, die ebenfalls am Ende der Weissagung wieder individualisiert erscheint – so ist es weniger leicht, darin auf derselben Ebene den Ansatzpunkt für eine marianische Interpretation zu finden. G. Lambert begnügte sich damit, in diesem Falle nur von einer typologischen Bedeutung zu sprechen, und seine Minimallexegese stieß auf keine theologische Opposition. Um zu einer gewissen marianischen Bedeutung zu gelangen, mußten wir tatsächlich folgendermaßen argumentieren: Der Text, so sagten wir, spricht von einem Kampf zwischen der Schlange und der Frau. Angesichts des Weissagungscharakters des Verses 15, der ihm eine über den unmittelbaren Kontext hinausreichende Bedeutung verleiht, ist diese «Frau» nicht mehr allein Eva, sie bezeichnet vielmehr das ganze weibliche Geschlecht. So ist also das weibliche Geschlecht definitiv dem Kampf gegen die Schlange beigesellt. Es ist von nun an natürlich, daß es die-

sen Kampf zugleich mit seinem Stamm und unter denselben Bedingungen führt. Unter diesen Bedingungen aber ist es von Bedeutung, daß im Endstadium, in dem der Stamm individualisiert ist, es in einer ebenfalls besonderen und ebenfalls individuellen Eigenschaft der Person verbunden ist, die berufen ist, der endgültige Sieger über das Böse zu werden. Angesichts eines solchen Gedankenganges läßt sich die marianische Bedeutung, wie es scheint, nicht mehr einem Vollsinn, sondern vielmehr einem typologischen Sinne entnehmen, ja sogar einem durch Schlußfolgerung gewonnenen Sinn – denn wir mußten einen langen, komplizierten Beweisgang antreten. Ein Vollsinn ergibt sich nur in der Version der Vulgata, einer «Relektüre (relecture)», die kein Mensch als inspiriert ansieht, die aber Zeugnis eines Glaubens der Kirche ist, der einen alten Text in einer neuen Situation neu versteht (relisant) und seine Botschaft im Zusammenhang mit einer langen Heilsgeschichte und -erfahrung und in Abhängigkeit davon vertieft.

Abschließende Zusammenfassung: Der Geist der Schrift

Wir haben versucht, den Vollsinn als Ableitung einer im Laufe der Zeit durch eine sie authentisch interpretierende, lebendige Tradition bereicherte prophetische Intuition oder übernatürliche Glaubenskonzeption zu verstehen. So verstanden erscheint der Vollsinn unter allen Formen des Schriftverständnisses, die empfohlen werden, um über die literale Exegese hinauszugelangen, dem, was der Apostel als den «Geist» der Schrift bezeichnet, am besten zu entsprechen. So verstanden, entspricht er auch den zu seinen Gunsten angeführten posi-

ven Argumenten und wird die Dienste tun, die man von ihm erwartet. So verstanden, bildet er offenbar auch ein wichtiges Element für die Entwicklung einer Theologie des Alten Testaments. Die Idee einer solchen Theologie und die Methode zu ihrer Erarbeitung sind in jüngster Zeit vielfach diskutiert worden; eine beträchtliche Anzahl von Autoren sucht gegenwärtig nach neuen Wegen, um die Harmonie zwischen den beiden Testamenten besser zu verstehen und greifbar zu machen.⁵⁹ Wie sollte man nicht in Übereinstimmung mit P. Benoit glauben, daß die Bibel, wenn man ihren Vollsinn entdeckt, uns als ein lebendiges Buch erscheint, in das sich durch eine Reihe von Vertiefungen und «Relektüren» die Etappen eines geistlichen Weges eingegraben haben, dessen bleibende Ausrichtung schon von seinen Ursprüngen an gegeben war? Indem sie ununterbrochen von ihrem Glauben Zeugnis ablegte, vertiefte und ergründete die Gemeinde der hebräischen Gläubigen auf ihrem unermüdlichen Weg der vollen Entfaltung unter dem Antrieb des Geistes, der sie dabei beseelte, ein «Wort Gottes», das berufen war, seine ganze Sinnfülle erst am Ende der Zeiten zu offenbaren.

Das sind die Auffassungen, die wir im Augenblick über die verschiedenen Formen des Verständnisses der Heiligen Schriften vorlegen können. Sie decken oder überschneiden sich mit denen vieler ausgezeichneten Fachgenossen. Wir zweifeln keinen Augenblick daran, daß sie sich verbessern oder ergänzen lassen. Wir würden uns sehr für unsere Bemühungen entschädigt fühlen, wenn diese wenigen Seiten diesen oder jenen Fachkollegen zu neuen und besseren Überlegungen anregen könnten.

¹ Für die Bibliographie vgl. J. Coppens, Vom christlichen Verständnis des Alten Testaments (Folia Lovaniensia) (Freiburg/Br. 1952). – P. Sansegundo, Exposición historico-crítica del hoy llamado «Sensus plenior» de la Sagrada Escritura (Avila 1963). – R. E. Brown, The Sensus plenior in the Last Ten Years: CBQ 25 (1963) 262–285. – H. H. Miskotte, Letter en Geest. Om het verstaan van het Oud Testament in de Rooms-Katholieke Theologie (Nijkerk 1966).

² Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung «Dei Verbum», Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II. Constitutiones. Decreta. Declarationes (Romae 1966) 423–456.

³ M.-J. Lagrange, La méthode historique, La Critique biblique et l'Eglise. Einleitung von R. De Vaux = Foi vivante 31 (Paris 1966).

⁴ J. Pepin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes (Philosophie de l'Esprit) (Paris 1958). J. Wilkinson, Interpretation and Community (London 1963).

⁵ Vgl. R. Brown aaO. 270, Anm. 42: «Jahrhunderte, bevor der Pentateuch geschrieben wurde, mag es Gottes Absicht gewesen sein, daß das Manna als Typus der Eucharistie diene; doch solange diese Schrift nicht vorhanden war, gab es keinen typologischen Schriftsinn für das Manna. Notwendig ist der Symbolismus in der Schrift literarisch und linguistisch.»

⁶ Vgl. R. Brown aaO. 269, Anm. 40: «Zusammen mit Bourke möchten wir gern wissen, ob es immer noch einen qualitativen Unterschied zwischen der Entsprechung des typologischen Sinnes und der des Sensus plenior gibt. David ist ein Typ Jesu; «Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeugt», was sich, im Literalsinn verstanden, auf einen der frühen davidischen Könige beziehen kann, bezieht sich, im Sensus plenior verstanden, auf Jesus Christus. Worin liegt der qualitative Unterschied zwischen diesen beiden Entsprechungen?»

⁷ «Der Sinn liegt in den Worten, die den Gegenstand zum Ausdruck bringen, nicht in dem durch die Worte ausgedrückten Gegenstand» (A. Fernández). Vgl. R. Brown aaO. 270, Anm. 42.

⁸ A. Gelin, Problèmes d'Ancien Testament = Ronds Points 3 (Lyon 1952) 34. Vgl. aaO. 35: «Unserer Zeit war es vorbehalten, die Bezogenheit der roten Kuh auf Christus allen Erstenes wieder vertreten zu sehen.»

⁹ Liber formularum spiritualis intelligentiae.

¹⁰ Allegoriae in Sacram Scripturam.

¹¹ A. Gelin aaO. 34.

¹² aaO. 34.

¹³ P. Benoit, La plénitude de sens des Livres Saints: RB 67 (1960) 161–196, 179.

- ¹⁴ aaO. 180.
¹⁵ aaO. 182.
¹⁶ aaO. 181.
¹⁷ aaO. 183.
¹⁸ aaO. 183.
¹⁹ aaO. 180.
²⁰ P. Grelot, La Bible parole de Dieu. Introduction théologique à l'étude de l'Écriture sainte = Bibliothèque de théologie. Théologie dogmatique I, 5 (Paris 1965) 368-391.
²¹ aaO. 372.
²² aaO. 373.
²³ aaO. 374.
²⁴ La foi n'est pas un cri (Tournai 1957,² 1959). Phénoménologie et religion. Structures de l'institution chrétienne (Initiation philosophique. Sammlung unter Leitung von Jean Lacroix) (Paris 1958).
²⁵ R. Brown aaO. 168-269: «Wenden wir den Begriff des Sensus plenior auf diesen Sinn des Textes des betreffenden Autors an, der nach den normalen Regeln der Exegese nicht in seinem klaren Bewußtsein oder seiner Absicht lag, den wir jedoch nach anderen Kriterien als von Gott intendiert bestimmen können.»
²⁶ P. Grelot aaO. 371.
²⁷ aaO. 371.
²⁸ 2 Kor 3,6. Vgl. Röm 2,29; 7,6; 2 Kor 3,14-18.
²⁹ Vgl. H. Miskotte aaO. 85-86.
³⁰ Vgl. aaO. 85. R. Laurentin, La question mariale (Paris 1963) 47.
³¹ R. Schutz-M. Thurian, La parole vivante au Concile. Texte et commentaire de la constitution sur la révélation (Taizé 1966) 125: «Weil die Schrift selbst Frucht der lebendigen apostolischen Tradition ist, braucht sie, um aufgeschlossen zu werden, etwas vom Herzen selbst der lebendigen apostolischen Kirche... Die Schrift ist Frucht der lebendigen Tradition der Kirche, ebenso wie sie Frucht des Heiligen Geistes ist, und muß als solche, um *im vollem Umfang* (die Hervorhebung des Wortes stammt von uns) in ihrer ganzen Bedeutung und allen ihren Implikationen erfaßt zu werden, im Leben der Kirche und in Verbindung mit der Tradition gelesen und interpretiert werden.» Vgl. M. Thurian. Un acte oecuménique du Concile: le vote du Schéma sur la Révélation: Le Monde (14.-15. November 1965) 10: «Die Bibel ist kein Gesetzeskodex, der den Sinn der offenbaren Wahrheit vollkommen ausschöpft. Es bedarf der korrekten Interpretation der Kirche, der Tradition, um den Vollsinn des Buchstabens der Schrift zu entdecken.»
³² Vgl. P. Benoit aaO. 180-182.
³³ Vgl. H. Miskotte aaO. 85-86.
³⁴ Vgl. P. Benoit aaO. 192-193.
³⁵ Vgl. P. Bellet, b. P. Benoit aaO. 194, Anm. 1.
³⁶ Vgl. J. L. McKenzie, b. H. Miskotte aaO. 90.
³⁷ aaO. 30. Vgl. R. Brown aaO. 292, 281.
³⁸ H. Miskotte aaO. 185.
³⁹ R. Brown aaO. 281: «Es ist ermutigend zu sehen, wie viele Namen unserer Liste von 1955 (Diss. 96) als Vertreter der Theorie beigefügt werden können: M. Bourke, Charlier, de la Potterie, Feuillet, Gelin, Hessler, Huesman, Kerrigan, Krumholtz, Levie, Michl, Roland Murphy, Nicolau, O'Rourke, Peinador, Siegman, Spicq (?), um nur einige wenige zu nennen»; aaO. 281: «Auch verschiedene nicht katholische Autoren (Grant, Markus) haben Interesse gezeigt.»
⁴⁰ Vgl. H. Duesberg, Les valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament (Maredsous 1948).
⁴¹ H. Miskotte aaO. 196-199.
⁴² Vgl. R. Bierberg, G. Courtade, J. L. McKenzie, b. H. Miskotte aaO. 90-93.
⁴³ Vgl. P. Benoit aaO. 194, Anm. 1.
⁴⁴ Vgl. R. Brown aaO. 268-269.
⁴⁵ aaO. 262, 281.
⁴⁶ P. Benoit aaO. 192-196.
⁴⁷ K. Rahner, Über die Schrift-Inspiration (Freiburg/Br. 1947). Vgl. R. Brown aaO. 174, Anm. 62: «In Prophecy, 127, bewegt sich Benoit in Richtung auf eine weitere Definition der Inspiration der Bibel, die jedoch nur einen Teil des Bildes zur Darstellung bringt; ähnlich J. L. McKenzie, «The Social Character of Inspiration»: CBQ 24 (1962) 115-124.»
⁴⁸ R. Brown aaO. 276, Anm. 70: «Der allgemeine Sensus plenior, der typologische und prophetische Sensus plenior.» Vgl. aaO. 270 bis 271.
⁴⁹ J. Coppens, Vom christlichen Verständnis, 22.
⁵⁰ A. Gelin aaO. 28.
⁵¹ aaO. 32.
⁵² Vgl. aaO. 19: «Eine Wahrheit der Orientierung und des Richtungspfeiles, eine Wahrheit in fieri»; 22: «Sie besitzt die Wahrheit einer Wegbeschreibung, die durch ihr Ziel, Christus, definiert ist»; 30: «Die Bibel ist das Libretto dieser Wegbeschreibung»; 28: «Es ist die Bewegung ihres Glaubens, die ihre Geschichte zu einer Einheit macht»; 29-30: «Die Dialektik, die sich durch diese Situation hinzieht und sie trägt, ist die Bewegung ihres Glaubens»; 32: «Es geht darum, von innen her die aufsteigende Bewegung des Glaubens nachzuleben.»
⁵³ R. Brown aaO. 278, Anm. 78: «Zusammen mit Coppens sehen wir in dem Sensus plenior ein Element von Neuheit.»
⁵⁴ J. Coppens, Comment mieux concevoir et énoncer l'inspiration et l'inerrance des Saintes Ecritures: NRTh 86 (1964) 933-947; Anal. Lov. Bibl. Orient. IV, Fasz. 13 (Brügge 1964).
⁵⁵ P. Grelot aaO. 373.
⁵⁶ H. Miskotte aaO. 151. Vgl. J. Coppens, Le protévangelium. Un nouvel essai d'exégèse: ETHL 26 (1950) 5-36.
⁵⁷ Vgl. J. Coppens, Le prémissionarisme vétérotestamentaire, Aux grands carrefours de la révélation et de l'exégèse de l'Ancien Testament = Recherches bibliques 8 (Brügge-Paris 1966) 173-178.
⁵⁸ J. Coppens, Le prémissionarisme 174-176.
⁵⁹ J. van der Ploeg, Une théologie de l'Ancien Testament est-elle possible?: ETHL 38 (1962) 417-434. H. J. Stoebe, Überlegungen zur Theologie des Alten Testaments, Gottes Wort und Gottes Land. Festschrift Hans-Wilhelm Hertzberg (Göttingen 1965) 200-220. Th. C. Vriezen, Geloof, Openbaring en geschiedenis in de nieuwste Oud-Testamentische Theologie; Kerk en theologie 16 (1965) 97-113, 210-218. E. Jacob, Possibilités et limites d'une théologie biblique: RHPPhR 46 (1966) 116-130.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOSEPH COPPENS

Geboren am 12. Oktober 1896 in Dendermonde (Belgien), 1920 zum Priester geweiht. Er ist Doktor (1923) und Magister (1925) der Theologie, ist in Löwen seit 1927 Professor für alttestamentliche Exegese, ist Ehrenmitglied der British Society for Old Testament Study, leitet die Recherches Bibliques und ist Redaktionsmitglied der Eph. Th. Lov.