

dienst ausschließt, die Bildung eines Gottesvolkes, das auf seine Art ein Vorherbild der Kirche ist und so weiter. Ebenso wird der Neutestamentler, wenn er den Hebräerbrief auslegt, dessen Lehre über die Inkarnation, das einzige Mittlertum und Priestertum Christi und die Notwendigkeit, fest zu glauben und treu durchzuhalten, darlegen.

Damit wird nun deutlich geworden sein, daß die Arbeit des christlichen Exegeten mit den grundlegenden Formen der wissenschaftlichen Kritik beginnt und in ihrer Schlußetappe die Aufgabe der Bibeltheologie in sich schließt. Das heißt, er strebt nach einer Analyse und Synthese wenigstens eines Teils der autoritativen göttlichen Botschaft, die in der Heiligen Schrift enthalten und auch für die Menschen unserer Tage noch aktuell ist. Damit dient er unter anderen seinem Kollegen, dem Dogmatiker, den er mit Materialien versieht, die in dessen breitere Synthese einzubauen sind.

Eine letzte Schlußfolgerung läßt sich der Lehre über die Charismen entnehmen. Die verschiedenen Charismen ergänzen einander, ja haben vielleicht einander zu berichtigen. Auf ihrem Zu-

ständigkeitsfeld bilden die Exegeten das Organ, durch das die Kirche Dinge tut, die sie durch ihre andern Glieder nicht oder nicht so gut tun kann. Diese Dinge dienen letztlich alle dem Verständnis des schriftlich niedergelegten Gotteswortes. Nach Aussage des Zweiten Vatikanums ist es «Aufgabe des Exegeten, nach diesen Regeln auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuwirken, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift» (Dei Verbum 12). Die Exegeten haben zur Bildung dieses Urteils einen unerläßlichen Beitrag zu leisten, und dürfen darum mit Recht erwarten, daß man im Hinblick auf die Reifung dieses Urteils und auch sonst auf sie hört.

Übersetzt von Dr. August Berz

RODERICK MACKENZIE

ist Kanadier, Jesuit, Master of Arts und Doktor der Bibelwissenschaft, Professor für neutestamentliche Exegese am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom. Er veröffentlichte u.a.: *Faith and History in the Old Testament* (1963), *The Psalms, a Selection* (1967) sowie das Buch *Job in The Jerome Biblical Commentary* (1968).

Gerhard Voss

Unvereinbare Vielfalt schon am Anfang?

Worum es bei der Frage nach
dem Verhältnis von Exegese und
Dogmatik geht*

Wenn es darauf ankäme, nachzuweisen, daß die Theologie eine Wissenschaft ist, könnte man zumindest auf *ein* typisches Merkmal hinweisen, das sie mit anderen Wissenschaften gemeinsam hat: das stete Anwachsen der einzelnen Disziplinen ins Unermeßliche, die Entwicklung zu einem Spezialistentum, das für den Fachmann zugleich eine Eingengung des Blickfeldes auf ein einzelnes Teilgebiet bedeutet. Den universalen Theologen, der auf allen Gebieten der Theologie gleichermaßen zu Hause wäre, gibt es nicht mehr und kann es auch nicht mehr geben. Diese Tatsache bringt notwendig die

Gefahr einer Isolierung der einzelnen Disziplinen mit sich, die für eine rechte Einordnung hinderlich ist. Mag diese Isolierung für die historischen Fächer mehr oder weniger bedeutungslos und für die praktische Theologie vielleicht nur qualitätsmindernd sein, – eine Trennung von *Exegese* und *Dogmatik* stellt diese selbst in Frage, da doch die kirchliche Lehre von der Schrift her ihre Norm erhalten soll und umgekehrt die Auslegung der Schrift selber eines Orientierungspunktes bedarf, der zwar selber sich wiederum an der Schrift als sachgemäß erweisen muß, der aber in der Systematik seine eigene Prägung und Entwicklung gefunden hat und nun mit mehr oder weniger großem Verbindlichkeitsanspruch als das Woraufhin der Interpretation auftritt.

Exegese und Dogmatik müssen also ihren Weg und ihr Ziel finden aus einem ständigen Dialog heraus, der nun allzulange unterblieben ist – nicht zum Vorteil der Theologie.

I. Zur Frage nach dem Ort der Exegese

Was die *Exegese* angeht, hat auf *katholischer* Seite vor allem Karl Rahner¹ geklagt, er könne sich des Eindrucks nicht erwehren, daß die Exegeten oft

munter und vergnügt im Stil des bloßen Philologen und Profanhistorikers ihre Arbeit täten. Wenn dann Schwierigkeiten für die dogmatische Theologie auftauchten, erklärten sie, daß sie das nichts angehe, das sei vielmehr Sache des Dogmatikers. Ihnen bleibe also allein die Arbeit des Brückenschlagens.

Freilich hat man den Eindruck, daß Karl Rahner die Schwierigkeiten, vor denen die Exegese heute steht, aber auch die Möglichkeiten, die in ihr begründet liegen, nicht völlig vor Augen hat, wenn er im Exegeten eben doch wohl nichts anderes sieht als den Historiker und Apologeten, der – freilich mit den Mitteln moderner Literarkritik – «die Erkenntnis des Lebens Christi fördert» (33). Sollte Rahner damit meinen, daß die Exegese die in der Schrift berichteten *historischen* Fakten kritisch zu scheiden hat, triebe sie dann wirklich noch Theologie, Theologie im Sinne einer Beschäftigung mit dem Worte Gottes? Würde damit nicht im Grunde von vornherein unterstellt, daß die in der Schrift bezeugte Sache in der Schrift nicht in ihrer Eigentlichkeit zur Sprache kommt, sondern *hinter* der sie im Grunde verdeckenden Schrift mit historisch-kritischer Methode gesucht werden müßte? Gegen eine so verstandene rein historische Exegese, deren sachliche Ergebnisse in keinem Verhältnis zu ihren wissenschaftlichen Anstrengungen stehen, wird ja vor allem auf *evangelischer* Seite schon seit 40 Jahren Sturm gelaufen. Hermann Diem schreibt: «Wir können und sollen ja von allen Mitteln der historisch-kritischen Wissenschaft samt allen ihr zur Verfügung stehenden Hilfswissenschaften Gebrauch machen, um die Zeugenaussagen des Textes möglichst genau in ihrer historischen Profilierung kennen zu lernen. Aber *nachdem* dies getan ist, fängt die Aufgabe der *theologischen* Auslegung an.»² Und Karl Barth schreibt schon 1921 im Vorwort zur 2. Auflage seines Römerbriefkommentars³: «Denn wie «das, was *dasteht*», zu *verstehen* ist, das ist nicht durch eine gelegentlich eingestreute, von irgendeinem zufälligen Standpunkt des Exegeten bestimmte *Wertung* der Wörter und Wortgruppen des Textes auszumachen, sondern allein durch ein *tunlichst* lockeres und williges Eingehen auf die innere Spannung der vom Text mit mehr oder weniger Deutlichkeit dargebotenen Begriffe ... Tunlichst wenig darf übrig bleiben von jenen Blöcken bloß historischer, bloß gegebener, bloß zufälliger Begrifflichkeiten, tunlichst weitgehend muß die Beziehung der Wörter auf das Wort in den Wörtern aufgedeckt werden.»

In diesem Anliegen geht auch Rudolf Bultmann mit ihm einig, wenn diese beiden Theologen in der Durchführung dann auch voneinander abweichen. Wenn Bultmann aber der Ansicht ist, daß man grundsätzlich im Zeugnis der Schrift Theologoumena nicht von Historie, Mythologie nicht von Wirklichkeit scheiden könne, um sie dann zu eliminieren, sondern daß man die zeitgebundene Vorstellungsweise des Neuen Testaments auf ihre eigene Aussageintention interpretieren müsse, dann hat bei ihm der Ausdruck «historisch-kritisch» einen ganz anderen Klang als in der Theologie des 19. Jahrhunderts, gegen die Barth sich wendet und von der auch Bultmann sagt, «daß mit der Ausscheidung der Mythologie auch das Kerygma selbst ausgeschieden wurde».⁴ Die Kritik hat bei Bultmann nicht zum Ziel, ein hinter dem Zeugnis stehendes *Leben* Jesu zu rekonstruieren, sondern das *Zeugnis* von diesem Jesus für die Gegenwart verständlich zu machen. Hier aber kann man nicht über das «Daß», sondern nur über das «Wie» streiten.

II. Zur Frage nach dem Ort der Dogmatik

Wenn so die Exegese in die eigentliche Mitte der Theologie rücken soll, gibt es dann überhaupt noch eine eigenständige Aufgabe für die Dogmatik? Man wird diese jedenfalls nicht damit begründen können, daß ihre metaphysische Begrifflichkeit eine größere Allgemeingültigkeit besitze als die biblische Aussage. Denn wie wir es in der Schrift nicht mit in sich ruhenden Aussagen zu tun haben, sondern selbst in den geschichtlichen Berichten mit «Antworten auf konkrete Fragen, Abwehr bestimmter Irrtümer, Mahnung und Tröstung konkreter Menschen»⁵, so sind auch die dogmatischen Formulierungen zeitgeschichtlich begrenzt, einem bestimmten Weltbild, bestimmten von der jeweiligen Umwelt geprägten Denkkategorien verpflichtet. Darüber hinaus sind sie, weitgehend unausgesprochen, von bestimmten Positionen aus gewonnen, setzen darum auch bestimmte Prämissen voraus und lassen mancherlei Konsequenzen zu. Schon die Tatsache, daß es dogmatische Aussagen, Dogmen im Plural gibt, zeigt, daß sie jeweils und wesentlich nur einen begrenzten Aspekt der einen in Jesus Christus offenbar gewordenen Wahrheit zeigen. Wie die biblische, so muß auch die dogmatische Aussage immer wieder auf ihre eigentliche Intention hin befragt werden.

Was bleibt dann aber als die eigenständige Aufgabe der Dogmatik? Doch wohl dies, daß sie über die Sache selbst reflektieren und von ihr her fragen muß. Freilich wird sie das in dem vom Glaubensdenken der Schrift eröffneten und grundsätzlich umgrenzten Raum «unter ständiger Aussprache mit der daraus gewonnenen und in der Überlieferung verwahrten Erkenntnis, Erfahrung und Entscheidung der Kirche»⁶ tun. Aber sie wird gerade von der zu befragenden Sache her die einzelnen Aussagen, in denen das Heilsgeschehen zur Sprache kommt, in eine Gesamtkonzeption einzugliedern suchen. Das kann natürlich nie endgültig und ganz gelingen, weil eine am Menschen abgelesene Begrifflichkeit notwendig inadäquat ist für das Geheimnis Gottes. Ferner gehört es zur Aufgabe der Dogmatik, Verbindungen aufzuzeigen, Linien auszuziehen und durch die Jahrhunderte hindurch in immer wieder neuer Konfrontierung mit dem konkreten Menschen und seiner Geschichte das geoffenbarte Geheimnis Gottes zur Sprache zu bringen und gegen Mißverständnisse abzugrenzen, zu definieren, was auch zu formell neuen Aussagen führen kann, die im Grunde aber nur die Entfaltung des material gleichbleibenden Ursprungs sind.

Sofern so die Dogmatik nicht nur Systematik ist, sondern die ganze kirchliche Tradition als verbindlich vorstellt, erhebt sich aber sogleich die Frage, was es denn einträgt, wenn das Wort der Schrift in einer Begrifflichkeit objektiviert und konserviert wird, die weder die der Schrift noch die unsere ist. Genügt es nicht, wenn wir uns ausschließlich immer wieder neu auf die Schrift selber beziehen? Können wir das aber? Hier wird eine Begründung der Dogmatik einsetzen müssen, die dem «Ein-für-allemal» der in Jesus Christus geschehenen Offenbarung Gottes, aber auch unserer Distanz zu diesem Geschehen gerecht wird. So erscheint die Notwendigkeit einer dogmatischen Theologie als eine Funktion der Geschichtlichkeit der Offenbarung und unseres Verhältnisses zu ihr.

Dabei darf nicht vergessen werden, daß die biblische Aussage nicht nur einfach die primitive Vorstufe der späteren dogmatischen Aussage ist, die für uns heute nur noch von Interesse ist, insofern sie der Ursprung ist, dem wir verpflichtet bleiben. Oder sollten die biblischen Aussagen tatsächlich durch die dogmatischen Aussagen überholt, überboten und überflüssig geworden sein? Manche dogmatischen Lehrbücher sind tatsächlich dazu angetan, diesen Eindruck zu erwecken. Wenn der um die Geltung der Schrift bemühte

Theologe dies nicht zugeben kann, muß er das aber begründen. Doch wie? Wollte er nämlich darauf hinweisen, daß die dogmatischen Definitionen metaphysischer Art in ihrer klassischen Form stets der Auffüllung durch den lebendigen Inhalt heilsgeschichtlich ausgerichteten Schriftaussagen bedürfen, dann könnte der Dogmatiker erwidern, daß dies die Dogmatik selber zu bewerkstelligen vermöchte, wenn sie sich bereit finden könnte, nicht ausschließlich in statischer Begrifflichkeit zu sprechen. Wollte man aber der Dogmatik den Vorwurf machen, daß sie deswegen schon unmöglich eine erschöpfende Weiterführung der Schriftaussagen sein kann, weil sie mit sehr wenig Bibelstellen auskommt, im Grunde mit solchen, die sich möglichst direkt als dicta probantia in metaphysische Terminologie übersetzen lassen – ohne genügende Berücksichtigung des Textzusammenhangs –, dann könnte auch hier geantwortet werden: das muß ja nicht so sein. Entscheidend wird letztlich die Frage sein, ob eine Systematik überhaupt die Möglichkeit hat, einer solchen *Vielfalt* theologischer Aspekte, wie sie uns in der Schrift vorliegt, gerecht zu werden. Diese Vielfalt aber ist eine Gegebenheit, auf die vor allem näher eingegangen werden muß, weil von ihr das Verhältnis von Exegese und Dogmatik wesentlich abhängt. Damit wird aber deutlich, daß die Frage nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik zunächst innerexegetisch gestellt werden muß.

III. Zur innerexegetischen Problematik

Es wird gewöhnlich zu wenig beachtet, daß sehr häufig im Laufe der Dogmengeschichte für diese oder jene Frage dieser oder jener neutestamentliche Autor in besonderem Maße oder sogar ausschließlich berücksichtigt wurde, obwohl andere vielleicht auch etwas zum Thema beizutragen hätten. Die alte Christologie etwa ist fast ausschließlich von Johannes bestimmt, der Apostelbegriff in der katholischen Ekklesiologie vorwiegend von der Apostelgeschichte und die reformatorische Rechtfertigungslehre von Paulus. Selbst in den neutestamentlichen Theologien von Stauffer, Meinertz und Bultmann sind nahezu nur Paulus und Johannes berücksichtigt, während die Theologie der synoptischen Evangelien thematisch überhaupt nicht behandelt wird.⁷ Wenn umgekehrt im Gefolge der Aufklärung die Synoptiker und vor allem Mk außer als Geschichtsquelle und zur Erbauung auch theologisch bedeutsam wurden, dann kommt gerade diese Hochschätzung aus

einer antidogmatischen Tendenz, die man auch in diese Evangelien hineinrug. Gerade die redaktionsgeschichtliche Arbeit der letzten Jahre hat aber gezeigt, daß auch die Synoptiker eine sehr eigenständige Theologie haben; denn die Differenzen in unseren Evangelien und sogar die abweichende Auswahl des Überlieferungstoffes erklären sich weitgehend aus ihrer theologischen Konzeption. Hier kommen wir aber zum eigentlichen Problem: Die Mannigfaltigkeit der oft nur schwer miteinander zu vereinbarenden Aussagen, die wir im Neuen Testament vorfinden, beruht nicht bloß auf einer verschiedenen Quellenlage oder einem mehr oder weniger großen schriftstellerischen Geschick, sondern auf verschiedenen theologischen Konzeptionen. Einmal spielt es eine Rolle, ob etwa eine Schrift in der Frühzeit entstanden ist, als man noch tagtäglich mit dem Kommen des Herrn rechnete, oder erst gegen Ende des 1. Jahrhunderts, als man sich sozusagen auf Dauer eingestellt hatte und sich mehr darüber klar war, daß es eines langen geduldigen Harrens bedürfe. Aber nicht immer lassen sich die Unterschiede als die verschiedenen Stadien einer einheitlichen Entwicklung begreifen. Sie sind oft ganz anderer Art, so daß sie auch nicht ohne weiteres von einem dogmatischen System eingeholt werden können. Ob ein neutestamentlicher Schriftsteller ein aus Jerusalem stammender Jude oder ein alexandrinischer Diasporajude oder ein griechischer Heidenchrist ist: jeder von ihnen bringt verschiedene theologische Voraussetzungen mit, faßt mit verschiedener Begrifflichkeit verschiedene Gesichtspunkte ins Auge. Kann man bei einer solchen Pluralität noch von dem *einen* Zeugnis der Heiligen Schrift sprechen? E. Käsemann verneint das, wenn er zu dem Urteil kommen zu müssen glaubt: «Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den nt.lichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreiflich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen. Ist der Kanon als solcher und im ganzen verbindlich, mögen die verschiedenen Konfessionen größere oder kleinere Parteien, bekanntere oder unbekanntere Autoren des NT mit mehr oder weniger historischem Recht für sich in Anspruch

nehmen. Ihr Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar. Ist also Lessings Fabel von den drei Ringen in Nathan dem Weisen auch unser letztes Wort? Ich würde es allerdings meinen, wenn die exegetische Aufgabe mit der historischen Feststellung⁸ endete. Wo man sich einzig auf das «Es steht geschrieben» zu stützen versucht, muß nach meiner Überzeugung und Einsicht kritische nt.liche Wissenschaft tatsächlich in der Anerkennung von Lessings Fabel enden.»⁸

Es kann heute immer wieder festgestellt werden, daß in der Einzelexegeese auch interkonfessionell weitgehende Einigkeit besteht. Die eigentliche Kontroverse liegt heute im allgemeinen nicht darin, was die Texte aussagen, sondern darin, was sie uns zu sagen haben. Es ist die Frage nach der Begründung und der Verbindlichkeit des Kanons. Dabei ist man sich darüber einig, daß der neutestamentliche Kanon die Schriften umschreibt, die in besonderer Weise Niederschlag der apostolischen Verkündigung sind. Die Frage ist nur die: Kann er oder wie weit kann er bei der Mannigfaltigkeit seiner Schriften eine verbindliche Norm sein? Ist es möglich, diese Mannigfaltigkeit anders zu interpretieren, als wir es bei E. Käsemann sahen? Ist es möglich, daß die Vielfalt der biblischen Schriften trotz und in ihrer Pluralität die Entfaltung einer gemeinsamen Mitte, Bezeugung eines der Verkündigung vorausliegenden, ihnen allen gemeinsamen Sachverhaltes ist, eines in der Geschichte an die Menschheit ergangenen letztlich *eindeutigen* Wortes Gottes? H. Schlier behauptet das, und er hat den Satz aufgestellt, daß das Kerygma als normative apostolische Paradosis dem Evangelium als Verkündigung nicht nur zeitlich, sondern letztlich auch sachlich vorausgeht⁹. Die Berechtigung für seine Interpretation der Pluralität sieht er darin, daß es eben nur eine Vielfalt von Ansätzen, fragmentarischen Theologien ist, so daß es nur darauf ankommt, die vielfältigen theologischen Linien auszuziehen, bis sie sich wieder kreuzen. Der Kanon könnte somit begriffen werden als der Rahmen, innerhalb dessen die verschiedenen Interpretationen dieses Kerygmas als legitim und damit als verbindlich zu gelten haben. Damit wäre nicht geleugnet, daß es auch innerhalb des Kanons eine sachliche Mitte der Schrift gibt, Jesus Christus, man könnte auch sagen: die Rechtfertigung durch Jesus Christus, sofern man damit zunächst

nichts anderes meint, als daß die Offenbarung Jesu Christi auf das Heil des Menschen zielt. Von hier aus gibt es auch innerhalb des neutestamentlichen Kanons lokalisierbar Mitte und Peripherie. Die Kanongeschichte zeigt ja, daß manche Schriften lange um ihre Anerkennung als kanonisch kämpfen mußten und verschiedene Kirchen auch verschiedene Kanongrenzen haben. Trotz dieser aufs Ganze gesehen unbedeutenden Randunschärfen jedoch wäre der Kanon die eigentliche an der Sache selbst gemessene positive Norm, an der die legitime Interpretation ihre Grenzen findet. «Palästinensisch», «hellenistisch», «urkirchlich», «frühkatholisch» würden dann, soweit sie Wirklichkeiten innerhalb des Neuen Testaments betreffen, keine *Werturteile* bedeuten. Vielmehr wäre eine neutestamentliche Schrift durch ihre praktische Zugehörigkeit zum Kanon ebenso verbindlich wie die Kirche als solche. Damit würde diese – katholische – Konzeption als eine ekklesiologische und nicht mehr unmittelbar exegetische Begründung des Kanons in die Dogmatik zurückverweisen.

Wo man diese ekklesiologische Konzeption nicht meint voraussetzen zu können, wird natürlich die Möglichkeit ins Blickfeld kommen, daß der Kanon auch Zeugnis *miß*verstehender Gemeinde sein kann.¹⁰ Damit aber entsteht die Forderung nach einem unmittelbar exegetisch zu gewinnenden Kriterium für die Schriftinterpretation. Hier bieten sich mehrere Lösungsversuche an:

Die einen versuchen, auf traditionsgeschichtlichem Wege in den uns überkommenen Zeugnissen historisches Urgestein zu eruieren. Hier meldet sich aber gleich eine Reihe von Fragen an: Ist das bei der gegebenen Quellenlage möglich? Wenn es aber nur bis zu einem gewissen Grad möglich ist, kann dann dieses in seiner Abgrenzung recht zufällige Fragment als Verbindlichkeitskriterium gelten? Kann man überhaupt so zwischen der Aussage der Schrift und dem gemeinten historischen Ereignis scheiden, daß diese nicht als Zeugnis und jenes nicht in seinem die Geschichte jedes Menschen bestimmenden und darum unweigerlich eine Stellungnahme fordern den Charakter deutlich wird? Oder impliziert eine solche Distinktion in ihrer Konsequenz nicht von vornherein die Unmöglichkeit göttlichen Handelns in der Welt überhaupt? Hier müßte eine vertiefte Sicht der Wirksamkeit des göttlichen Wortes einsetzen.

Nicht historische Kritik, sondern *Sach*kritik fordert darum E. Käsemann¹¹: Die Schrift müsse

primär aus ihrer sachlichen Mitte nur von der Botschaft her begriffen werden, deren Niederschlag sie ist. Diese Botschaft, dieses «Evangelium» ist die «kritische Instanz, an welcher selbst die Schrift gemessen wird»¹². Darin sieht Käsemann die reformatorische Position. Aber auch hier müßten noch eine Reihe von Fragen geklärt werden: was ist das Kriterium dafür, wieweit die Schrift legitim das «Evangelium» bezeugt? Wird man nicht in Wirklichkeit die Interpretation eines einzelnen neutestamentlichen Schriftstellers (etwa des Paulus), die doch von *seiner* (recht zufälligen) Geschichte geformtes Zeugnis ist, zum Kriterium machen, um daran die Legitimität der anderen zu messen? Wenn Käsemann sagt: «Die Summierung aller einzelnen Schriftzeugnisse ist nicht das Evangelium,»¹³ kann ich dann aber das Evangelium durch Subtraktion gewinnen oder will ich auf jedes äußere Kriterium verzichten und mein eigenes Getroffensein zum Kriterium machen (ohne damit dann etwas über die Verbindlichkeit dieses Kriteriums für andere auszumachen)? Freilich, was von außen einem *circulus vitiosus* gleicht, stellt sich dem, der sich vorbehaltlos dieser Bewegung anheimgibt, als Erweis der Kraft des göttlichen Wortes dar. Aber auch dem katholischen Verständnis der Verbindlichkeit des Kanons kann nicht ein ungebührliches Verlangen nach Sicherung unterschoben werden, liegt ihm doch gerade der Glaube zugrunde, daß Gott selber dafür Sorge zu tragen vermag, daß sein endgültiges Wort tatsächlich auch angekommen ist und immer wieder ankommt. Die Kirche, die in den kanonischen Schriften ihren eigenen Ursprung erkennt, ist ja mehr als eine Hüterin der Wahrheit. Sie ist die Gemeinschaft derer, die durch den Glauben an den einen Herrn miteinander verbunden sind. Muß ich nicht gerade *darum ihr* zunächst einmal den verheißenden Geist zuerkennen, der in alle Wahrheit einführt? Freilich muß dieser Geist auch das Herz eines jeden zuerst reinigen, damit dieser mit dem Auge des Glaubens der Wahrheit ansichtig wird. Aber weil der einzelne nicht nur seiner individuellen Glaubenserfahrung verhaftet bleibt, sondern stets auch der die Wahrheit verstellenden Sünde ausgesetzt ist, erhebt sich die Frage, ob bei einem Verzicht auf jedes äußere Kriterium die Interpretation kerygmatischer Aussagen beim hörenden Interpreten überhaupt noch zur Korrektur seines mitgebrachten Vorverständnisses führen kann. Oder wird so nicht vielmehr dieses Vorverständnis zum ausschließlichen Maßstab der Interpretation gemacht und damit die Aussage des

Evangelisten von vornherein nur da als göttliche Autorität entbindendes Kerygma anerkannt, wo sie sich auf dieses Vorverständnis hin interpretieren läßt? Das aber wäre nichts anderes als eine moderne Form der Gnosis.

Eine Fülle von Fragen ist angeklungen. Hier sollten nur die Probleme aufgezeigt und einige Autoren gleichsam als Gesprächspartner vor-

gestellt werden. Die Fülle der Fragen, die offen bleiben müssen oder noch nicht einmal angeschnitten werden konnten, ruft nach dem weiterführenden Gespräch, das, getragen vom Ernst der Sache, getragen aber auch von der Ehrfurcht voreinander, nur das eine Ziel vor Augen haben darf, daß Gottes Wort wirklich Gottes Wort bleibe, aber doch auch immer aufs neue lebendig werde.

* Dieser Artikel wurde schon veröffentlicht in *Una Sancta* Jahrg. 20, 1965, 101-107.

¹ Exegese und Dogmatik, in: H. Vorgrimler, Exegese und Dogmatik (Mainz 1952) 25-52.

² Dogmatik. Ihr Weg zwischen Historismus und Existentialismus (München 1955) 261.

³ (München 1924) XII.

⁴ R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie, in: H. W. Bartsch, Kerygma und Mythos I (1954) 15-48.

⁵ E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I (Göttingen 1960) 214-223, hier 217.

⁶ H. Schlier, Biblische und dogmatische Theologie, in: L. Klein (Hrsg.) Diskussion über die Bibel (Mainz 1964) 94.

⁷ Vergleiche H. Schlier, Über Sinn und Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments in: H. Vorgrimler, Exegese und Dogmatik (Mainz 1962) 69-90, hier 78.

⁸ E. Käsemann, Begründet ..., aaO. 221.

⁹ H. Schlier, Kerygma und Sophia. - Zur neutestamentlichen

Grundlegung des Dogmas, in: ders., Die Zeit der Kirche (Freiburg 1956) 206-232, näherhin 216.

¹⁰ Vgl. E. Käsemann, Begründet ..., aaO. 220.

¹¹ Neutestamentliche Fragen von heute, ZTK 1957, 1-21, hier 9.

¹² Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit in: Exegetische Versuche und Besinnungen, I, 224-236, 230.

¹³ Neutestamentliche Fragen von heute, aaO. 9.

GERHARD VOSS

geboren am 25. Juli 1935 in Recklinghausen, Benediktiner, 1961 zum Priester geweiht. Er studierte an den Universitäten Münster, Innsbruck und Würzburg, ist Doktor der Theologie, Geschäftsführer des Ökumenischen Instituts der Abtei Niederaltaich und Schriftleiter der Zeitschrift für ökumenische Begegnung «Una Sancta». Er veröffentlichte u.a.: Die Christologie der lukanischen Schriften in Grundzügen (Paris-Bruges 1965), Die ökumenische Bedeutung der biblischen Hermeneutik: Una Sancta 23 (1968) 35-49.

I. Einige Fälle

Auf die abstrakte Fragestellung können Fälle antworten, wie sie jedem Berufsexegeten begegnen können, der ein Pastoralamt ausüben hat. Erstens der wohlbekannte Fall des nicht sehr gebildeten Christen, der die erste Lesung der Messe (aus dem AT) nicht versteht; zweitens der Christ mit einer gewissen Bildung, der die Bibel zu lesen beginnt, dies aber aufgibt, wenn er beim Leviticus anlangt. Als ich dem Klerus Vorträge über das Alte Testament hielt, habe ich mehr als einmal die Bemerkung vernommen: «Ja, das ist ganz interessant, es zeigt sich aber dabei, daß man Berufsexegete sein müßte, um das Alte Testament verstehen zu können». Am andern Extrem steht derjenige, der mit Interesse und Gewinn ausgewählte Bücher der Bibel liest, dann zu wissenschaftlichen Erklärungen greift und dabei fühlt, daß das Einfache verwickelt, das Vertraute fremd wird.

Kurz: Ist die Bibel ein Buch für Fachmänner oder hat man von den Fachmännern abzusehen, um die Bibel zu verstehen?

Erinnern wir uns an einige Fälle, wie sie in der Bibel vorkommen. Der klassische Fall ist der des Eunuchen der Königin von Äthiopien (Apg 8),

Alonso Schökel
Ist die Exegese
notwendig?

Ist die wissenschaftliche Exegese notwendig, oder gibt es in der Kirche ein Schriftverständnis, das dieser Exegese vorausgeht und weiter reicht als sie? Wir denken an ein Verständnis der Schrift als eines Gotteswortes, einer Botschaft und eines Anrufs. Dieses Verständnis wäre allen Christen gemeinsam; es würde gleichsam ein allgemeines Feld darstellen, innerhalb dessen die formale Reflexion mit wissenschaftlichem Charakter vor sich gehen würde.

Wenn wir das Problem so stellen, so bedarf die wissenschaftliche Exegese des primären, allgemeinen Verständnisses; dieses hingegen scheint die wissenschaftliche Exegese nicht zu benötigen.