

Berichte

Robert Ware

Die Vorherrschaft der Dogmatischen Tradition

Der übliche Gebrauch der Schrift
in der heutigen Theologie

In welcher Weise verwenden Theologen die Bibel? Man braucht nur einige von ihnen unter die Lupe zu nehmen und dazu eins der klassischen Lehrbücher, so kann man für sich sehr wohl entdecken, wie in der heutigen theologischen Praxis die Schrift gebraucht wird. Den Hintergrund für die allgemeine Verwendung finden wir in den dogmatischen Lehrbüchern, die noch am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils Standardlehrbücher für die Seminare waren. Durchweg waren diese Lehrtexte ahistorische, auf das Dogma zentrierte Darstellungen der «Lehre der Kirche». Häufig – wie zum Beispiel in der Ekklesiology von F. A. Sullivan¹ – war diese «Lehre» eingebettet in die juridische und apologetische Sprache der Neuscholastik. Die Verwendung der Schrift zur Bestätigung dogmatischer Thesen ließ die Logik der biblischen Aussagen in ihrem ursprünglichen Kontext außer acht. Bisweilen bemerkte man eine Art sportlichen Ehrgeiz, eine möglichst große Anzahl biblischer «Punkte» zu erzielen, um ein «argumentum ex auctoritate» zur Stützung der vorher gezogenen Schlußfolgerungen und vorgefaßten Antworten dogmatischer Thesen zusammenzubringen. Das ist natürlich eine Karikatur, aber für manchen vermutlich eine nur zu vertraute. Während die Scholastik des Mittelalters sich selbst theoretisch – doch im Gegensatz zu ihrer tatsächlichen Praxis – als eine Theologie von Schlußfolgerungen verstand, war die neuscholastische Theologie faktisch und methodisch sehr häufig eine Theologie dogmatischer Antworten, die die Bibel als Fundgrube für autoritative *dicta probantia* zur Legitimation der ewigen Wahrheiten ihrer Schlußfolgerungen benutzte. Das extremste Muster dieser «Denziger-Theologie», dessen ich mich selbst erinnern kann, war ein Traktat *De Inspiratione* (S. Tromp?), der

an der Gregorianischen Universität in Rom noch 1960 in Gebrauch war.

Die heutigen Theologen sind sicherlich in höherem Maße gewohnt, die Ergebnisse der Bibelwissenschaften zu berücksichtigen und auf der anderen Seite viel hellhöriger für ihre eigenen Vorverständnisse. Aber wieweit bestimmt der Einfluß ihrer theologischen Vergangenheit mit ihrer Systematik und ihrem Vorverständnis bei vielen modernen Theologen, was für Fragen sie an die Schrift stellen und was sie bei ihren Forschungen und Untersuchungen zutage fördern? Sind nicht vielleicht die Fragen bereits eine Art von Antworten, wie im alten Katechismus oder in der vergangenen Thesentheologie, oder sind sie wirklich Fragen echten Forschens, die Perspektiven für Einsicht und Wissensgewinn eröffnen? Was bedeutet in diesem Zusammenhang, wenn gesagt wird, ein Theologe müsse die Bibel befragen unter der Inspiration des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins der Kirche (vgl. K. Rahner)? Meine eigenen Ergebnisse zeigen mir, daß in Ermangelung von Besserem der dogmatische Hintergrund der Neuscholastik – natürlich in einem weitgehend gewandelten Kontext – ungestört weiter auf die Methoden und die Mentalität eines großen Teiles heutiger Theologie einwirkt. So gesehen hat sich in einem Rückblick als einziges der untersuchten klassischen Handbücher M. Schmaus, *Katholische Dogmatik* (München 4⁵ 1949–53)² in seiner Verwendung der Schrift als überraschend modern erwiesen.

1. Der Gegenstand der Theologie

Die persönliche Neigung von meiner akademischen Ausbildung her und die Vertrautheit mit der einschlägigen Literatur hat mich dazu veranlaßt, nahezu ausschließlich Dogmatiker oder Systematiker zu betrachten. Im Hinblick auf die unbestrittene Priorität der systematischen und dogmatischen Theologie³, speziell in der römisch-katholischen Tradition, wenn auch nicht ausschließlich in ihr, dürfte es nach meiner Meinung kaum notwendig sein, dieses Verfahren zu rechtfertigen. Als Ausgangspunkt habe ich D. H. Kelsey's Unterscheidung⁴ zwischen der der Schrift ihrer Natur nach innewohnenden Autorität (als Inhalt der Offenbarung) und der relativen Autorität der Schrift, insofern sie theologische Urteile «autoriert», genommen. Die letztere Beziehung kann *indirekt* sein und das religiöse Verständnis erhellen. Oder sie kann *direkt* sein, das heißt: die Schrift

wird in der theologischen Beweisführung als Grundlage für das Schlußfolgern beziehungsweise als Bekräftigung und Unterstützung dieser Grundlage verwendet. Wo die Schrift gebraucht wird und wie (das heißt unter Berücksichtigung des logischen Charakters und der Einheit der Schrift), hängt nach Kelsey ab von einer vorhergehenden (nichtbiblischen) Entscheidung über den Gegenstand der Theologie. Daß diese Entscheidung so absolut maßgeblich ist, hat seinen Grund, wie mir scheint, nicht allein darin, daß die Schrift für das religiöse Leben des Theologen eine indirekte Rolle spielt (Kelsey), sondern zuerst und zunächst in den dogmatischen und systematischen Festlegungen des Theologen *und* seiner Tradition.

Ein ausgezeichnetes Beispiel ist K. Rahner. Obwohl er vom System her der Tradition der existentialistischen Ontologie Heideggers verpflichtet ist, zeigt Rahner in seiner Auffassung vom Gegenstand der Theologie einen charakteristisch römisch-katholischen Zug: das Glaubensbewußtsein der Kirche.⁵ Das ist wie eine ekklesiologische Version von Bultmanns Festlegung auf den ontischen Status des Menschen des Glaubens und prädisponiert – was keineswegs überraschend ist – Rahner für Fragen apologetischer (fundamental-theologischer) und ekklesiologischer Art. Hinzu kommt Rahners Festlegung auf ein Begriffssystem, das so glänzend und kraftvoll ist, daß es allem, auf was es sich richtet, einschließlich der Bibel, seine Kategorien auferlegt. Die gelegentlichen biblischen Fakten, die in seinen theologischen Gedankengängen und Beweisführungen betrachtet werden, sind daher, so exakt und technisch unangreifbar sie sein mögen, ebensoviel Wasser auf seiner konzeptuellen Mühle. Darin liegt der größte Unterschied zwischen Rahners systematischer Theologie und der durch und durch biblischen Theologie Bultmanns.

Dennoch gehen beide von grundlegend gleichartigen anthropozentrischen Ausgangspunkten aus. Der Gegenstand der Überlegung ist für beide das dem konkreten Glaubensvollzug innewohnende Selbstverständnis. Für beide gibt die Schrift normative Beispiele der Objektivierung der Glaubensantwort auf Gottes Selbstmitteilung in Jesus. Aber während für Bultmann die kerygmatische Predigt des Wortes die Stelle des Zuges zum ursprünglichen Zeugnis Jesu bildet, entscheidet Rahner sich für das geschriebene Zeugnis der Bibel innerhalb einer autoritativen Tradition, die in dem lebendigen Lehramt aktualisiert wird. Dabei zeigt die Priorität, die er dem aktuel-

len Glaubensbewußtsein der Kirche beilegt, die Tendenz einer Identifizierung mit dem «lebendigen Lehramt» als unmittelbarer Norm der Theologie.

Das erklärt vielleicht teilweise die Schärfe seiner Diskussion mit H. Küng über dessen Schrift *Unfehlbar? Eine Anfrage* (Einsiedeln 1970).⁶ Der Gegenstand von Küngs Theologie ist das organische Leben der Kirche, gemessen am Evangelium Jesu Christi. Unter der Ägide eines katholischen «sola scriptura» stellt Küng konkrete kirchliche Handlungs- und Verhaltensweisen in Frage im Namen ekklesiologischer Ideale. Die Entdeckung des «Frühkatholizismus» im neutestamentlichen Verständnis des Amtes, der apostolischen Sukzession, sowie der Kirchenordnung und -lehre dient als Hebelansatz und Berufungsinstanz gegen die konkrete Funktion der Lehr- und Disziplinarautorität in der modernen Kirche. Im Lichte des dogmatischen Idealismus, der charakteristisch ist für das konventionelle katholische Kirchenbewußtsein, muß ein idealistischer Pragmatismus gleich dem Küngs tatsächlich wie eine massive Herausforderung an das gesamte theologische und Lehrgebäude wirken.

Noch eine andere Kontroverse – diesmal gegen Rahner gerichtet – rührt nach meiner Meinung von einem vergleichbaren Mißverständnis. In seinem Büchlein *Cordula oder der Ernstfall* (Einsiedeln 1966) macht H. Urs von Balthasar Rahner den Vorwurf, er huldige dem modernen anthropologischen «System», das die Gottesliebe radikal auf die Nächstenliebe zurückführt in dem unfruchtbaren Bereich des Konzeptualismus. Hier haben wir einen doppelten Protest – gegen die Reduzierung («die Identifikation») und gegen das konzeptualistische Herantreten an den Glauben. Als Gegenmittel gegen beide nennt von Balthasar das *Martyrium*, die Bereitschaft des Menschen, zu sterben für die konkrete Überzeugung seines Glaubens; das ist das «theo-pragmatische» Kriterium des Glaubens und die einzig echte Antwort auf die sich selbst offenbarende Liebe Gottes im Kreuz Christi. Diese immer größere Liebe Gottes ist das Thema der Theologie von Balthasar. Aus dieser theozentrischen Perspektive erscheint Rahners Versuch, die Gottesliebe vollkommen innerhalb des menschlichen Kontextes der Nächstenliebe zu situieren, wie eine Kapitulation vor «dem System», obwohl tatsächlich die Identifizierung keine Reduzierung einschließt.

Alle heutigen Theologen würden zugeben, daß in der Schrift nicht das Geschriebene, sondern die

dadurch wiedergebene Realität letztlich entscheidend ist. Doch gerade von der besten zeitgenössischen Theologie begnügt ein Großteil sich mit dem spekulativen theologischen Studium von Begriffen – in der Bibel, wie in der späteren dogmatischen Tradition.⁷ Überdies ist die Betrachtung aus der dogmatischen Perspektive nach wie vor ein stark einengender selektiver Faktor. So konzentriert sich zum Beispiel B. Lonergans Traktat über die Christologie auf die Menschwerdung und läßt der Kreuzigung Christi gegenüber eine derjenigen Anselms ähnliche Haltung erkennen (geringe Beachtung der Auferstehung); das bestimmt im voraus die Art und Weise, wie die Frage nach der Erlösung gestellt wird. Daß er es versäumt, mehr als nur einige beiläufige Bemerkungen über die Auferstehung zu machen, ist eine Vergewaltigung der christologischen Perspektiven des Neuen Testaments.⁸ Ganz ähnlich sagt man von W. Pannenberg's ehrgeizigem Programm der «Heilsgeschichte als Geschichte», es habe die komplexe historische Wirklichkeit des Alten Testaments übersystematisiert, ja es zeige einen mangelnden Blick für die biblischen Gegebenheiten, die ihm nicht entsprechen.⁹ Doch Pannenberg ist insofern unter den Systematikern bemerkenswert, als er unmittelbar selbst das exegetische Material kontrolliert, das er verwendet, selbst wenn es von hochangesehenen Exegeten des sogenannten «Pannenberg-Kreises» (R. Rendtorff und U. Wilckens) stammt.

Es scheint, die Schrift gibt eine Fülle und Tiefe konkreter Realität wieder, die weder ein «Lehrprogramm» noch ein systematisches Programm fassen kann. Das oben zitierte Bändchen «*Cordula*» macht sehr wenig «Gebrauch» von der Schrift, doch atmet es eine Ungehaltenheit, die in einem biblischen «Sinn» für die Realität wurzelt, die in den Büchern der Schrift zum Ausdruck kommt. Wir sollten näher auf dieses Phänomen eingehen, denn es läßt die Möglichkeit erkennen, über einen reinen «Gebrauch» der Bibel oder eine «Berufung» auf die Schrift hinauszugehen und einen integralen «Zugang» zur Realität der Schrift zu erreichen.

2. Der «spirituelle» Gebrauch der Schrift¹⁰

Die moderne Theologie war eine historische Dialektik zwischen objektivierenden und subjektivierenden Formen des Verständnisses Gottes, des Glaubens und des Gegenstandes der Theologie. In seiner jüngsten Form ist das Problem häufig in den Termini der theozentrischen, beziehungsweise

anthropozentrischen Ausgangspunkte von K. Barth und R. Bultmann gestellt worden. Aber hier geht es um mehr als um einfache methodologische Fragen formaler Interpretation. Barth ist anerkanntermaßen verantwortlich für einen biblischen oder Offenbarungspositivismus, der die gegenwärtige historische Situation des Menschen und sein Selbstverständnis weitgehend außer acht läßt. Aber die gewaltige Reaktion auf seinen *Römerbrief* zeigt, daß es ihm in einer sehr praktischen Weise gelungen ist, direkt die Bedürfnisse seiner Generation anzusprechen. Das rührte weniger vom Inhalt seines Buches her, als von der hohen Lauterkeit und Integrität seines Herantretens an die Schrift. In scharfem Gegensatz zu der unpersönlichen methodologischen Objektivität, nach der in der religionsgeschichtlichen Schule gestrebt wurde, enthüllte Barth einen unmittelbaren religiösen Zugang zur Schrift und eine selbstvergessene und total auf den Inhalt der Offenbarung eingehende persönliche Lauterkeit.

Eine ganz ähnliche Eigenart klingt aus der folgenden autobiographischen Aussage: «Ich habe stets eine große Liebe zur Heiligen Schrift gehabt ... Ich war immer schon davon betroffen, daß in meinem eigenen Theologiestudium die Schrift in erster Linie nur als Mittel zum Beleg von bereits aufgestellten Thesen gebraucht wurde. Daher war ich ständig bemüht, zunächst von der Schrift her zu denken und danach die Tradition und die Dogmen in diese Perspektive zu integrieren. Das war natürlich zum guten Teil ein unreflektierter Vorgang, doch ließ er mich heranreifen zur kritischen Reflexion über einen beträchtlichen Teil der heute üblichen Theologie, obwohl ich andererseits lange Zeit hindurch, bis in die frühen sechziger Jahre hinein, die Dogmen weiterhin in einem ziemlich fundamentalistischen Licht untersuchte und durchforschte ...»¹¹

Die Art und Weise, wie P. Schoonenberg gegenwärtig in seinen Schriften die Bibel verwendet, läßt erkennen, daß der Primat der Schrift in seiner Theologie zweifach ist: (a) der ursprüngliche *vorreflexive* «spirituelle» Primat des Wortes Gottes in der Schrift für das Leben des christlichen Gläubigen; (b) der *methodologische* Primat der Schrift als die paradigmatische *Norm* theologischer Deutung. In der alltäglichen praktischen theologischen Arbeit aber steht das dogmatische Anliegen an erster Stelle und bildet den Gegenstand seiner Theologie. Seine jüngste, sehr weitgehende christologische Arbeit zum Beispiel dient ganz einfach der Absicht, «ein Korrektiv und eine

Ergänzung» des um den Begriff der einen Hypostase kreisenden Modells von Chalkedon zu sein. Er überprüft selbst jeden Schritt des Weges anhand der biblischen Christologien des Neuen Testaments. In seiner weiter zurückliegenden Arbeit über die Sünde nehmen Festlegungen auf die dogmatische Tradition als Gegenstand einer theologischen Neuinterpretation, sowie auf theologische (Rahner) und philosophische (Teilhard de Chardin) Sprache und System Schoonenbergs vorreflexivem «spirituellem» Sinn für den Geist der Schrift nicht selten seine Schärfe. Bisweilen dient auch die Häufung von Bibelziten nicht wirklich einer Förderung des Verständnisses. Beide Arbeiten dokumentieren Schoonenbergs dogmatisches Herantreten an die Theologie und seine «spirituelle» Verwendung der Schrift.

Seine Aufrichtigkeit, die in einem vom Gebet getragenen Hören auf die Schrift und ihr Echo in der dogmatischen Tradition gründet, ist zwar weit entfernt von der «Objektivität» mancher historischen Textkritik, aber doch nicht pietistisch. Er kombiniert Individualität des Denkens mit Nähe zur biblischen Sprache, eine an der modernen religiösen Problematik und einer Methodologie, die den historischen Abstand zwischen der Bibel und dem Heute berücksichtigt, geschärfte Einsicht und Erkenntnis. In dem oben zitierten Gespräch bezieht sich Schoonenberg auch auf die Liturgie als Hauptträger der Orthodoxie in ihrem Dankgebet, auf das erkenntnisreiche Gottsuchen in der ignatianischen Spiritualität und auf das «säkularisierte» Gebetsleben moderner Jesuitenkollegs als weitere Elemente, die sein eigenes theologisches Wachsen beeinflusst haben.

3. Die Bibel als Norm der Theologie

Tatsächlich ist der echte, lebendige Kontakt mit der Schrift in Perioden methodischen *Mißbrauchs* und *Fehlgebrauchs* der Bibel besonders durch Gebet und Gottesdienst lebendig erhalten worden. Dieser spirituelle Aspekt von Einfluß und Gebrauch der Schrift in der Theologie verdient weitaus mehr Aufmerksamkeit, als ihm hier gewidmet werden kann. Denn gerade die methodologische Verwendung der Schrift als normatives Element im Dienste dogmatischer Festlegungen ist bedeutend charakteristischer für die heutige Theologie.

Das zweite Vatikanische Konzil hat – grundsätzlich – die Bibel wieder als Norm für die Theologie eingesetzt. Aber das ist wie der Ruf nach der

Bibel als «Seele der Theologie» (*Dei Verbum* 24) vielmehr ein Ziel und ein Ideal als eine Feststellung von Tatsachen oder ein methodologisches Prinzip. Bei der Vorbereitung der Konzilsdokumente, vor allem der dogmatischen Konstitutionen, war man sorgfältig auf die exegetische Exaktheit der zahlreichen Schriftzitate bedacht. In der tatsächlichen Verwendung der Schrift hat es bemerkenswerte Erfolge und bemerkenswerte Mißerfolge gegeben.

Die Erklärung über die Juden, das Schlußkapitel von *Dei Verbum* über die Offenbarung und Kapitel 2 von *Lumen Gentium* über die Kirche sind tief durchdrungen von einem Sinn für Schrift und Heilsgeschichte.¹² Dagegen ist die rationale Betrachtung des Menschen in der Erklärung über die Religionsfreiheit ganz besonders der alten Methode verpflichtet. Hier finden wir kein Zeichen biblischen Verständnisses des Menschen in seiner Beziehung zu Gott und zur bürgerlichen Gesellschaft. (Die Bibelstellen, die zitiert sind, um die Großmut Jesu und seiner Jünger denen gegenüber zu zeigen, die aus einer ehrlichen Überzeugung heraus nicht mit ihm übereinstimmen, wirken in diesem Zusammenhang gönnerhaft herablassend und dienen nur als Anschauungsmaterial in einem völlig rationalen Gedankengang.) Ganz ähnlich zeigt, ungeachtet des revolutionären Fortschritts im grundsätzlichen Verständnis der Offenbarung in *Dei Verbum*, die Beibehaltung der Dreiheit Schrift, Tradition und Lehramt als drei getrennte Elemente, wie wir sie in Kapitel 2 finden, wie wenig konventionelle dogmatische Festlegungen in die Schriftperspektiven eingebaut sind. Die Bibel liefert nach wie vor Fakten, um Gottes Wort in heutiger Zeit zu erklären, aber allzu häufig nur in Gestalt einer Paraphrase oder eines Abrisses konzeptueller Beziehungen in der biblischen Literatur.

Die in der konziliaren Praxis zutage getretenen Mehrdeutigkeiten sind seit Abschluß des Konzils nicht überwunden worden. Die bestürzende Unterschiedlichkeit im Herantreten an die Schrift, wie wir sie gegenwärtig beobachten, ist weitgehend veranschaulicht in drei Testfällen, die von C. Peter dargestellt werden:¹³ dem Falle der Verschiedenheit der Kirchenordnungen im Neuen Testament, dem Falle des menschlichen Wissens Jesu und dem Falle des Problems des Bösen. Für E. Schillebeeckx und H. Küng bildet die genannte Verschiedenheit im Neuen Testament eine Norm der Nicht-Ausschließung, die die Zukunft offen läßt und eine Pluralität von Kirchenordnungen legitimiert. Für Y. Congar und M. Bourke zeigt das

Neue Testament vielmehr eine positive Entwicklungslinie, die normative Richtungsweisung und spezifische Züge für die Zukunft bietet. R. E. Browns Mittelstellung sucht Einheit des Glaubens und Beständigkeit des Zeugnisses als die biblische Norm zu erweisen. Die negative Norm ist wiederum sichtbar in K. Rahners Christologie, wo Ergebnisse der Exegese gewisse Schlußfolgerungen der Systematik hinsichtlich der Vollkommenheit und des Umfanges von Jesu menschlichem Wissen und menschlicher Freiheit ausschließen. Auf der anderen Seite sind systematische Konstruktionen (z. B. das existentiell Übernatürliche), die für sein Denken zentrale Bedeutung besitzen, weniger kritisch von der Schrift her begründet. B. Lonergan ist ein Beispielfall für die Bewegung von der Analyse menschlichen Bewußtseins, menschlicher Erkenntnis und Spontaneität zu einem tieferen Verständnis biblischer Texte. Und schließlich kommt P. Schoonenberg von der biblischen Idee der sozialen Solidarität in der Sünde her zu einer originellen Erklärung des Problemes des Bösen, während M. Flick und Z. Alszeghy in entgegengesetzter Richtung von der Kritik dogmatischer Theorien zu biblischen Entdeckungen gelangen. Diese Beispiele bezeugen den Mangel jeglichen operationalen Konsenses in der gegenwärtigen Praxis der Theologen hinsichtlich der Verwendung der Schrift als Norm.

Ein letztes negatives Beispiel, das den Status quo ante widerspiegelt, zeigt, wie weitgehend selbst amtliche kirchliche Dokumente der postkonziliaren Periode in der Praxis das vom Zweiten Vatikanum umrissene Ziel nicht erreichen. Paul VI. Enzyklika über den priesterlichen Zölibat¹⁴ enthält 110 Bibelzitate. Aber in der ganzen Enzyklika findet sich weder eine biblische Reflexion als solche, noch das Anzeichen für eine exegetische Wertung. Tatsächlich würde man die Zitate nicht vermissen, wenn sie nicht da wären. Im Gegensatz zu den Maßstäben von *Dei Verbum* (n. 12) besitzen alle Zitate gleichen spekulativen und dogmatischen Wert, doch genügen sie nicht, um den Zölibat zu fordern, ja nicht einmal, um einer solchen Forderung eine nachträgliche biblische Begründung und Sinndeutung zu geben. So wird der Einwand, daß der obligatorische Zölibat für den Weltpriester sich nicht aus dem Neuen Testament begründen läßt (n. 5) durch die frommen biblischen Reminiszenzen der Enzyklika eher bestätigt als zurückgewiesen.

Der gegenwärtige Stand der Theologie hinsichtlich der Methodologie der Verwendung der Bibel

berechtigt die Behauptung, daß exegetische Entdeckungen nur wenig oder gar keinen Belang für die dogmatische Basis der theologischen Arbeit besitzen. 1962 hat E. Schlink einen Bericht über interkonfessionelle Diskussionen (etwa 90 Veröffentlichungen seit 1946) herausgegeben, der eine überraschend weitreichende Übereinstimmung in exegetischen Entdeckungen enthüllte, aber eine unvergleichlich größere Verschiedenheit hinsichtlich der dogmatischen Theologie. Und der Herausgeber stellt fest, die erschreckende Entdeckung sei die relative Bedeutungslosigkeit des Konsenses der biblischen Exegese für das gegenseitige Verhältnis der dogmatischen Aussagen beider Seiten.¹⁵ Dieses vorkonziliare Urteil hat wenig oder überhaupt nichts von seiner Aktualität eingebüßt. Es genügt nicht, sich zur Beobachtung formaler methodologischer Prioritäten zu bekennen, wenn diese nicht in tatsächlichen funktionellen Arbeitsweisen und Verfahrensformen zur praktischen Auswirkung gelangen.

Von der ersten Generation der postkonziliaren Theologen, die sich ausgiebig auf die normative Autorität der Schrift berufen, ist einer der bekanntesten und umstrittensten H. Küng.¹⁶ Als Dogmatiker, als Ekklesiologe, ja selbst als Mann der innerkirchlichen Polemik («Kontroverstheologe»), verläßt Küng sich für sein biblisches Material ausschließlich auf die Exegeten. Obwohl er in seinen Schriften eine Fülle von Literatur zitiert, vergleicht er das Material mehr, als daß er es in eine originelle Synthese integriert. Küng ist fähig zu einer kritischen Diskussion mit den Exegeten. Weniger kritisch akzeptiert er bisweilen Ansatzpunkte und Formulierungen eines Problems in ihrer konventionellen Form. Ein Beispiel ist der Begriff der Ursprünglichkeit. Bei seiner Verwendung als Bewertungs- und Auswahlprinzip unterscheidet Küng zwischen Chronologie, Authentizität und Relevanz. In Verbindung mit dem Begriff des «Frühkatholizismus» dient er ihm ferner zur Begründung einer Art katholischen «sola scriptura»-Prinzips. Doch ist der Status des Begriffes selbst nicht adäquat gesichert. Ist es nicht sogar einsichtig, daß spätere Entwicklungen getreuerer Ausdruck des Geistes Christi sein können, als die anfänglich in ihren neutestamentlichen Ursprüngen belegten.

Eine ähnliche Kritik läßt sich an Kungs Berufung auf «das Evangelium Jesu Christi» als grundlegende Norm seiner praktischen Apologetik üben. Dieser Begriff, so wie er ihn verwendet, ist abstrakt, idealistisch und – entgegen Kungs

unbestreitbarer Absicht – in den reichhaltigen historischen Einzelheiten der Schrift zu wenig fundiert. Und gerade wenn man ihn – wie Küng es in seinem Referat beim Concilium-Kongreß in Brüssel getan hat – genauer umreißt, ist seine Beziehung zu Küngs übriger Theologie keineswegs evident. Daher scheinen seine Schlußfolgerungen in Ermangelung einer ausreichenden Verfahrenstheorie, die den theologischen Schritt vom biblischen Faktum zu heutigen kirchlichen Verhaltensweisen begründet,¹⁷ vom Kontext kirchlicher Verhaltens- und Verfahrensweisen festgelegt. Ein Großteil der Unklarheit ist indessen beseitigt, wenn wir «das Evangelium Jesu Christi» als Kennzeichnung einer spezifisch biblischen Fundiertheit einer pragmatischen theologischen Begründung nehmen. Unter den derzeitigen Umständen aber wird Küngs Schriftgebrauch von seiner eigenen polemischen Absicht gelähmt, in der gegenwärtigen Situation biblische Prioritäten und Perspektiven neu zu errichten.

4. «Die Seele der Theologie»?

Es wird zu einer immer gebieterischen Notwendigkeit, die Priorität und den hervorragenden Rang der Schrift neu zu definieren, und zwar nicht allein als maßgebliche Norm und Berufungsinstanz, sondern als paradigmatischen Gehalt für die Erfahrung des Glaubens und die theologische Praxis.¹⁸ Das sehr pragmatische Dilemma: Bibelstudium oder Systematik, in dem manche theologische Fakultät steht, *ist grundsätzlich falsch*. Alle Theologie, die diese Bezeichnung verdient, muß direkt oder indirekt biblische Theologie sein. Doch die Integrierung der Bibel in die systematische Theologie bedeutet, so hervorragend sie als Idee ist, in der Praxis einen Pyrrhus-Sieg für die biblische Theologie, und zwar aus dem sehr einfachen Grund, daß die große Mehrzahl der Systematiker und Dogmatiker nicht hinreichend gerüstet ist, schriftgemäß zu arbeiten oder auch nur zu denken. Ebenso wenig stehen konkrete praktische Kriterien und Maßstäbe für die Erreichung dieses Zieles zur Verfügung. Das Beste, was für die Zukunft erwartet werden kann, ist vermutlich die unbarmherzige aber konstruktive Kritik der Bibelwissenschaftler. Doch habe ich den Eindruck, daß die meisten Exegeten zu lange unter strenger dogmatischer Kontrolle und Bevormundung gestanden haben und selbst eine Lehre in der Theorie der biblischen Praxis brauchen, die noch nicht geschrieben ist.

Speziell in diesem Zusammenhang kann die theologische Epistemologie aus J. B. Metz's «politischer Theologie» und J. Moltmanns «politischer Hermeneutik» eine wichtige Rolle spielen, Hand in Hand mit jüngsten Bemühungen, die Erkenntnisse und die logische Strenge der Sprachanalyse in die Theologie zu integrieren.¹⁹ Vielleicht sollte auch Y. Congars Anregung ernsthafter in Erwägung gezogen werden, nämlich man solle von jedem Theologen im Laufe seiner Ausbildung verlangen, daß er zumindest zu einem ernsthaften Punkt biblischer Forschung eine schriftliche Arbeit anfertigt. Eine in dieser Hinsicht beispielhafte Arbeit – «ein Vertreter der systematischer Theologie auf der Schulbank der Exegeten» – ist K. Lehmanns erschöpfende Untersuchung der Bekenntnisformeln: «Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift.»²⁰ O. Loretz schlägt überdies eine unabhängige päpstliche Bibelkommission vor, die die Ergebnisse biblischer Forschung koordiniert im Dienste einer authentischen Lehrfunktion, die auf Sachkenntnis basiert und nicht auf Ausübung einer Kontrolle.²¹ Verkündigung des Evangeliums ist die primäre Funktion des Lehramtes der Kirche – doch es bedarf einiger Phantasie, sich Haltung und Verhalten der etablierten katholischen Lehrunterweisung so vorzustellen, daß sie ebensoviel Interesse für Genauigkeit *und* Adäquatheit des Schriftgebrauches in kirchlichen Dokumenten und Theologie zeigt, wie sie bisher für die Erhaltung der Reinheit der dogmatischen Traditionen an den Tag gelegt hat.

Heute sehen sich alle christlichen Bekenntnisse einer biblischen Krise gegenüber und in deren Zusammenhang einer Krise in ihrer Beziehung zu Jesus und dem Vater. Die meisten haben ihre Schwierigkeiten theologisch zu lösen gesucht durch eine intellektuelle Rückwendung zu den Quellen der Traditionen und durch eine Analyse heutiger Denkformen. Doch diese Versuche wirken immer weniger überzeugend, und der Verdacht wächst, daß sie doch vielleicht innerhalb der allzuengen Grenzen konventionellen Christentums konzipiert worden sind.²² Ungeachtet eines fieberhaften Verlangens, die sogenannten Zeichen der Zeit zu lesen, betreibt die weitaus größte Mehrheit der heutigen Theologen aller Fachgebiete ihre Theologie immer noch unter den konzeptuellen und normativen Voraussetzungen einer ausschließlich kirchlichen Kultur und Tradition. Das bringt sie notwendig in einen unnatürlichen Dualismus Kirche – Welt. Die einzigen Fragen sind heute

weltliche Fragen; diese schließen die einzigartige, allerbedeutsamste weltliche Frage ein: die Frage nach dem letzten Sinn in einer absolut relativen Welt, das heißt für die Theologie: die Gott-Frage. Es ist unerlässlich, daß die Fragen in ihrer gegenwärtigen sogenannten «säkularen» Form gestellt und das Forschen danach in dieser Form begonnen wird, und nicht in der konventionellen Form einer der Vergangenheit angehörenden Kirchen-Welt.

Vielleicht hat H. Urs von Balthasar recht mit der theopragsmatischen Bereitschaft, alles aufzugeben. Sein Protest erinnert an M. Gandhis Forderung, daß seine Gefolgsleute bereit sein sollten, zu sterben (buchstäblich!) für die «Wahrheitsmacht» der militanten Gewaltlosigkeit (*satyagraha*), aber auch an Martin Luther Kings beispielhaftes *Blutzeugnis* im Dienste einer christlichen Inspiration und Gandhis Methode, – und schließlich, wenn auch in einem ganz anderen Kontext und mit einer anderen Methode, an Camilo Torres. *Auch das ist Gebrauch und Anwendung der Schrift*.²³ Aber wo sind die Exegeten, die uns von der Schrift her informieren können in den Fragen politischer Verantwortlichkeit für soziale, ökonomische, militärische und politische Gewaltanwendung und Revolution? Die Theologen neigen dazu, sich nur für Fakten und Gegebenheiten auf die Schrift zu stüt-

zen, und das «bringt die Theologie dazu, ihren kritischen Verantwortlichkeiten auszuweichen und sich einer Paraphrase der Schrift zuzuwenden», obwohl die Bibel selbst überreichliches Material bietet zur Begründung theologischer Urteile, basierend auf Gegebenheiten aus der unmittelbaren Situation.²⁴

«Ein aszetisches Christentum bezeichnete die Welt als böse und ging aus ihr fort. Die Menschheit wartet auf ein revolutionäres Christentum, das die Welt böse nennt und sie ändert.»²⁵ Das ist, wie Martin Luther King und Camilo Torres richtig verstanden haben, nicht eine Sache rückblickenden Idealismus', sondern einer prophetischen Inspiration und pragmatischer Methoden. Anstelle eines autoritativ-normativen Schriftgebrauches sollten wir vielleicht versuchen, eine Methode nach Art einer «Wahrheitsmacht» einzuführen – das heißt zugleich eine neue Spiritualität und einen neuen Pragmatismus. Anstatt in erster Linie danach zu suchen, begrifflich zu erklären und zu verstehen, sollten wir zunächst versuchen, auf Jesu Standpunkt Gott gegenüber (und andere biblische Standpunkte Gott gegenüber) überzugehen.²⁶ Vielleicht wird es dann möglich, zu verstehen (*understand*), uns unter die Macht der Schrift zu stellen (*stand-under*), unser Leben zu ändern und mit der Aktion zu beginnen.

¹ De Ecclesia I, Quaestiones Theologiae Fundamentalibus (Rom 1963); vgl. Y. Congar, Christus in der Heilsgeschichte und in unseren dogmatischen Traktaten: Concilium 2, 1 (Einsiedeln 1966) 3–13; T. M. Schoof, A Survey of Catholic Theology 1800–1970 (New York 1970); W. Kasper, Die Methoden der Dogmatik (München 1967).

² Vgl. W. Schweitzer, Schrift und Dogma in der Ökumene. Einige Typen des heutigen Schriftgebrauches (Gütersloh 1953) 24 bis 52.

³ Vgl. N. Lohfink, Text und Thema. Zum Absolutheitsanspruch der Systematik: Stimmen der Zeit 181 (1968) 120–126.

⁴ D. H. Kelsey, Appeals to Scripture in Theology: The Journal of Religion 48 (1968) 1–21.

⁵ K. Rahner, Schriften zur Theologie VI (Einsiedeln 1965) 111 bis 120; ders. Art. «Bible.Theology» = Sacramentum Mundi I (New York 1968) 171ff.

⁶ Stimmen der Zeit 186 (1970) 361–377 (Rahner), und 187 (1971) 43–64, 105–122 (Küng), 187 (1971) 145–160 (Rahner).

⁷ Vgl. J. Barr, The Semantics of Biblical Language (London 1961); dgl., Old and New in Interpretation (London 1961).

⁸ Vgl. G. O'Collins, Thomas Aquinas and Christ's Resurrection: Theol. Studies 31 (1970) 514. Einen Überblick über die theologischen Lehrbücher, die die Christologie behandeln – M. Schmaus, B. Lonergan und A. Piolanti, vgl. R. Lachenschmid – gibt Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert III (Freiburg 1970) 83–84.

⁹ C. Westermann, Zur Auslegung des Alten Testaments = O. Loretz und W. Strolz (Hrsg.), Die hermeneutische Frage in der Theologie (Freiburg 1968) 196ff.; H. Waldenfels, Offenbarung. Das II. Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie (München 1969) 106f., 116.

¹⁰ «Spirituell – geistig» bezieht sich hier auf die indirekte Rolle

der Schrift für das religiöse Verständnis des Theologen, aber auch in spezifischer Weise auf die Art von kultiviertem «sens spirituel», der zu entdecken ist in den beiden Hauptwerken von Henri de Lubac, Histoire et Esprit (Paris 1950) und Exégèse médiévale, 4 Bde. (Paris 1959–64).

¹¹ P. Schoonenberg, The Crucial Questions of problems facing the Church today (New York 1969) 112–113; vgl. ders., Hij is een God van mensen (s'Hertogenbosch 1969); ders., De Macht der Zonde (s'Hertogenbosch 1962, überarbeitet); = Mysterium Salutis II (Einsiedeln 1967) 845–941; ders., Gods tegenwoordigheid in Christus: Tijdschrift voor Theologie 9 (1969) 375–405.

¹² Von der umfangreichen Literatur über die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils vgl. neben H. Vorgrimler (Hrsg.), Das Zweite Vatikanische Konzil, 3 Bde. (Freiburg 1966–68), G. Baum: Ecumenical Theology No. 2 (New York 1967) 211–239, 247–272; O. Loretz, Die hermeneutischen Grundsätze des II. Vatikanischen Konzils = O. Loretz und W. Strolz, aaO., 467–500; H. Waldenfels, aaO.

¹³ C. J. Peter, R. E. Murphy, The Role of the Bible in Roman Catholic Theology: Interpretation (Jan. 1971) 87–94.

¹⁴ Sacerdotalis Caelibatus (Rom 1967); vgl. A. Antweiler, Zur Problematik des Pflichtenökumens der Weltpriester. Kritische Erwägungen zur Enzyklika ... (Münster 1968) 55–72.

¹⁵ Vgl. E. Schlöck, Pneumatische Erschütterung?; Kerygma und Dogma 8 (1962) 221–237; zit. 228; Zugespitzt gesagt: Das erschreckende Ergebnis ist die relative Bedeutungslosigkeit des biblisch-exegetischen Consensus für das Verhältnis der beiderseitigen dogmatischen Aussagen zueinander.

¹⁶ Vgl. H. Küng, Structures of the Church (London 1964) 135 bis 151, deutsches Original, Strukturen der Kirche (Freiburg 1962); ders., Der Frühkatholizismus im NT als kontroverstheologisches

Problem = Kirche im Konzil (Freiburg 1963) 124ff.; ders. Die Kirche (Freiburg 1967); ders. Was ist die christliche Botschaft?: Publik (2. Okt. 1970).

¹⁷ Vgl. D. H. Kelsey, aaO., 17f.; J. Moltmann, Toward a political Hermeneutics of the Gospel: Union Seminary Quarterly 23 (1968) 303-323.

¹⁸ Vgl. W. Pannenberg, Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen 1967) 11-21; F. J. Schierse (als Antwort an G. Dautzenberg), Was hat die Kirche mit Jesus zu tun? = Biblische Exegese u. kirchliche Verkündigung (Düsseldorf 1969); N. Lohfink, aaO.

¹⁹ J. B. Metz, Religion and Society in the Light of a Political Theology: Harvard Theol. Rev. 61 (1968) 507-523; J. Moltmann, aaO.; L. Gilkey, Naming the Wirlwind - The Renewal of God-Language (Indianapolis 1969).

²⁰ K. Lehmann, Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift (Quaestiones Disp. 38) (Freiburg 1968).

²¹ O. Loretz, aaO., 486-491; vgl. R. E. Brown, Rome and the Freedom of Catholic Bible Studies = J. M. Meyers u. a. (Hrsg.), Search the Scriptures (Leiden 1969) 129-150.

²² W. H. van de Pol, The End of Conventional Christianity (New York 1968); besonders aber L. Dullaart, Toekomst of traditie. Een kritische dokumentatie over theologie, kerk en godsdienst (Deventer 1970).

²³ Vgl. M. L. King Jr., Pilgrimage to Nonviolence, Strength to Love (New York 1964) 165-173; ferner E. Erikson, Gandhi's Truth. On the Origins of Militant Nonviolence (London 1969).

²⁴ D. H. Kelsey, aaO., 17f.

²⁵ W. Rauschenbusch, Christianity and the Social Crisis (New York 1964) 91.

²⁶ Vgl. J. S. Dune, The Human God: Jesus: Commonweal 87 (1967) 508-511; ders. A. Search for God in Time and Memory (New York 1969).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

ROBERT WARE

geboren am 24. Dezember 1938 in Chicago, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte Philosophie, Linguistik und Soziologie an der Universität Notre Dame, Theologie an den Universitäten Gregoriana, Nimwegen und Heidelberg, er unterrichtete am St. Mary College in Omaha (USA) und hielt Vorträge in der Bundesrepublik und der Schweiz. Gegenwärtig arbeitet er an einer Dissertation über die Interpretation der Auferstehung. Er veröffentlichte Beiträge in: Tijdschrift voor Theologie, Theological Studies, The Catholic World, The Priest.

Jacques Audinet

Das Angebot der Schrift

Bibel und Erwachsenen-
katechese

«Es ist ein wunderbar bestellter Tisch, der da vor mir steht, ein Tisch mit raffinierten und ständig erneuerten Gerichten. Man erklärt mir das Menu im einzelnen, und man fordert mich auf, zuzugreifen ...

aber man sagt mir niemals, weshalb dieser Tisch überhaupt da ist.» (aus einem Interview)

Der Versuch einer erschöpfenden Bewertung der Rolle der Bibel in der Erwachsenen-katechese ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Allein das Wort «Erwachsenenkatechese» ist allzu ungenau. Man weiß gerade noch, was Kinder- oder Jugendkatechese ist. Trotz ihrer Änderungen bleiben diese beide Formen an bestimmte Institutionen oder Verfahren gebunden. Aber die Erwachsenen-katechese?

Der Ausdruck stammt aus neuerer Zeit. Eine Zeitlang wurde er mit dem Begriff des Katechumens verschmolzen, um sich jedoch sehr bald wieder davon abzusetzen. Man kann ihn weder von

Institutionen noch von spezifischen Tätigkeiten her definieren. Ist Erwachsenen-katechese in der Kirche nicht jedes Wort der Weitergabe des Glaubens an das Volk Gottes oder der Glaubensmitteilung innerhalb des Gottesvolkes? Ist es also nicht die allgemeine Katechese, das allgemeine Wort, das mit keiner speziellen Organisation oder keinem besonderen Verfahren verbunden ist?

Aber wenn man ihren Bereich derart global definiert, so verzichtet man damit gleich auf jede genauere Aussage darüber, was sie nun wirklich ist. Wer könnte sagen, wie heute die Bibel gelehrt, gelebt und gebetet wird? Dennoch geschieht irgend etwas mit der Schrift. Die Art und Weise, in der sie in der christlichen und menschlichen Gemeinschaft «zirkuliert», ist auf dem Wege, sich zu ändern. Wir können bestimmte Symptome deutlich erkennen – sowohl innerhalb als auch außerhalb der Kirchen. Kann man versuchen, sie zu deuten und die Anliegen herauszufinden, die dahinterstehen, damit nicht allein der Tisch der Schrift gedeckt ist, sondern auch, wer davon nimmt, weiß, weshalb er es tut?

1. Die Schrift hat aufgehört, ein Buch zu sein, das einem besonderen Kreis von Menschen vorbehalten ist. Sie gehört nicht mehr der christlichen Gemeinschaft als besonderer Besitz. Sie zirkuliert frei im Raume der heutigen Kultur, und die Kirchen haben keine Kontrolle mehr darüber.

Im Laufe der Jahrhunderte haben die Schranken der Sprache und der besonderen Verfügung die