

JAMES BARR

1924 in Glasgow (Schottland) geboren; Studium der klassischen Philologie und sodann der Theologie an der Universität Edinburgh 1941–1942 und 1945–1951; 1951 Ordination zum Pfarrer der Kirche von Schottland; 1951–1953 Seelsorger der Kirche von Schottland in Tiberias, Israel. 1953–1955 Professor des Neuen Testaments am Presbyterian College, Montréal, Kanada; 1953–1955 Professor des Alten Testaments in Edinburgh. 1961–1965 am Princeton Theological Seminary von New Jersey; 1965–1976 Professor für semitische Sprachen und Literaturen an der Universität Manchester, England; 1976–1978 Oriël Professor für Bibellexegese in Oxford; gegenwärtig Regius Professor für Hebräisch an der Universität Oxford. 1973

Gastprofessor an der Hebräischen Universität, Jerusalem; 1975 an der Universität Chicago; 1975–1976 an der Universität Straßburg. Veröffentlichungen: *The Semantics of Biblical Language* (Oxford Univ. Press, London 1961) = *Bibellexegese und moderne Semantik* (München 1965); *Biblical Words for Time* (S.C.M. Press, London 1962; neue, um ein Kapitel vermehrte Ausgabe 1969); *Old and New in Interpretation* (S.C.M. Press, London 1966; Harper and Row, New York) = *Alt und Neu in der biblischen Überlieferung* (München 1967); *Comparative Philology and the Text of the Old Testament* (Clarendon Press, Oxford 1968); *The Bible in the Modern World* (S.C.M. Press, London 1973); *Fundamentalism* (S.C.M. Press, London 1977; u.a. deutsche Ausgabe in Vorbereitung). Anschrift: 6, Fitzherbert Close, Iffley Oxford OX4 4EN, Großbritannien.

Alexandre Ganoczy

Biblische Grundlegung dogmatischer Rede

Für eine Dogmatik, die ihre wissenschaftliche Forschungsaufgabe wahrnimmt, ist das Schritthalten mit Ergebnissen der Exegese heute eine Selbstverständlichkeit. Der diesbezügliche Konsens verläuft quer durch die Konfession und mit ihm auch der Widerstand gegen eine bestimmte Art von «Schul-» oder «Handbuchdogmatik», für welche die Bibel immer noch einen großen Steinbruch an «*Schriftbeweisen*» bedeutet¹. Der Protest einer bibelwissenschaftlich fundierten Dogmatik gegen die Methode der «dicta probantia» fällt um so entschiedener aus, je mehr die letztere sich zur alleinigen Hüterin von Rechtgläubigkeit, «reiner Lehre» oder «voller Glaubenswahrheit» zu erheben sucht und in diesem Sinne «*Schriftbeweise*» anführt.

I. Zum Topos «*Schriftbeweis*»

Was besagt «*Schriftbeweis*» in einem herkömmlichen Handbuch der Dogmatik? Bekanntlich eine Reihe biblischer Texte, die zur argumentativen Rechtfertigung einer meist von lehramtlichen Aussagen hergefolgerten These an erster Stelle zitiert werden. Ihnen folgen meist Argumente aus der vorab patristischen «Tradition» und der philosophisch-spekulativen «Vernunft». Abgesehen noch von der Methode,

drückt sich in dieser Reihung das seit jeher bestehende gültige theologische Bewußtsein aus, der Schrift als Vermittlungsgestalt göttlicher Offenbarung und christlicher Glaubensidentität gebühre der Primat. Aufgrund ähnlicher Überzeugung hatte schon der rabbinisch geschulte Paulus den Pentateuch und die Propheten zitiert (vgl. Gal 3,6–18; 4,27–31; Röm 4), um die «These» von Jesus Christus als Erfüllung aller göttlichen Verheißungen zu «beweisen». Daß er dabei den zitierten Texten einen tieferen als den ihnen innewohnenden Wortsinn zumutete (so Gal 4,21–30; 1 Kor 10,1–11), ja daß er sogar ihren Wortlaut erheblich zu ändern unternahm (so 1 Kor 15,55), weiß jeder kritische Exeget. Wäre es erlaubt, den paulinischen «*Schriftbeweis*» mit modernen Maßstäben zu beurteilen, so könnte man ihn in vielen Fällen einer «christologischen Manipulation» alttestamentlicher Sätze bezichtigen².

Freilich, ein solches Urteil würde nicht nur sich eines wissenschaftstheoretischen Anachronismus schuldig machen, es würde auch eine Glaubenserkenntnis verkennen, die im paulinischen Vorgehen zum Ausdruck kommt: Gott hat zur Verwirklichung des Heiles einen «*Geschichtsplan*»³, dessen Sinn dem Alten Testament «verborgen» war und der erst im Christusereignis des Neuen Testaments «erschlossen» wird⁴. Diese Glaubenserkenntnis rechtfertigt sachlich eine bestimmte Überlegenheit des Theologen im Umgang mit der Schrift als «Buchstabe». Der einzelne Schriftsatz darf und soll sich jenem Geschehen des Heiles *in Christus* tatsächlich einfügen und von dessen Verkündigung in Dienst genommen werden.

Diese Überlegenheit des Glaubenden gegenüber der Schrift wie auch seine Gebundenheit an sie unterstehen jedoch in der Neuzeit und der Moderne ganz anderen Vollzugsbedingungen. Seit die Rede von Gott

nicht mehr ausschließlich Bekenntnis, Verkündigung, Doxologie, Weisheit und Apologie ist, sondern sich auch einer streng wissenschaftlichen Anforderung zu stellen hat, die ein *historisch-kritisches* Verständnis von Geschichte mit einbringt, sind für die Theologie und ihre Versprachlichung des Christumysteriums neue Bedingungen entstanden. Die spezifisch moderne «Ehrfurcht vor der Geschichte» (A. von Harnack) und das mit ihr verbundene Ethos höchstmöglicher Genauigkeit und Objektivität verlangen eine radikale Revision des herkömmlichen «Schriftbeweises» in der Dogmatik. Bleibt diese epochale Veränderung der hermeneutischen Situation von systematischen Theologen unberücksichtigt, so liegt u. U. die Gefahr nahe, eine – wie K. Rahner sagte – «formallogische Erpressung einzelner isolierter Bibelsätze»⁵ zu betreiben, mit denen von ihrer christologischen Mitte abgelöste Einzelthesen eine Untermauerung erhalten sollen.

II. Was kann «Schriftbeweis» heute meinen?

Angesichts der heutigen Situation des Erkennens und Verstehens in der Theologie, vorab der westlichen Länder, sollte eine wissenschaftstheoretische Mindestforderung lauten, den *Beweischarakter* der sogenannten «Schriftbeweise» zu relativieren. So, wie sie in vielen Handbüchern gebraucht werden, beweisen sie nämlich den modernen Lesern entweder nichts oder rennen offene Türen geradezu glaubensabträglich ein. Sie können Mißtrauen wecken gegenüber einer Theologie, die zumindest dem Anschein nach den existentiellen Glaubensvollzug an Sätze zu binden gewillt ist, die gegebenenfalls in einer von der modernen Bibelwissenschaft bereits falsifizierten Interpretation aufrechtgehalten werden. Insofern also mit dem Wort «Schriftbeweis» formal eine Sprachbarriere auftaucht, müßte er aus dem Verkehr gezogen werden. Das freilich bedeutet nicht notwendig den Verzicht auf den Inhalt, den ein konkreter «Schriftbeweis» ausdrücken wollte. Insofern dieser nämlich einer bleibenden christlichen Glaubensüberzeugung entspricht, muß er auf seine wesentliche Aussageintention hin geprüft und je neu verständlich gemacht werden. Es stellt sich nun aber über den terminologischen Streit hinaus die Frage, welche *Sache* mit dem mißverständlichen Wort «Schriftbeweis» heute positiv gemeint sein kann. Dazu folgende Überlegungen.

1. Die ganze Schrift...

) Die gemeinte Sache liegt zunächst einmal in der entschiedenen Behauptung des *Primates der Schrift* in

ihrer Ganzheit vor allen anderen Wegen religiöser Erkenntnis. So erklärt das II. Vatikanum, die Kirche habe in den «Heiligen Schriften» immer «die höchste Richtschnur ihres Glaubens» gesehen, weil sie «das Wort Gottes selbst unwandelbar vermitteln». Daraus folgt: «Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren.»⁶

2. ... in ihrer Pluralität

Zweitens darf wohl gelten, daß die Bibel ihre Primatfunktion heute nicht mehr unabhängig von der text- und traditionskritischen Erkenntnis wahrnimmt, daß sie mithin eine Sammlung *historisch gewachsener Glaubenszeugnisse* ist. Eine gleichsam durch die Errungenschaften der modernen Exegese hindurchgegangene Bibel tritt mit dem Anspruch auf, «höchste Glaubensregel» zu sein und das Wort Gottes in Menschenworten zu vermitteln. Hat die Exegese die unbestreitbare Tatsache nachgewiesen, daß die kanonischen Schriften⁷ ihrer literarischen Gattung, ihrem traditionsgeschichtlichen Sitz im Leben und ihrer Aussageintention nach sehr *verschieden* sind, ja oftmals sogar in polaren Spannungen zueinander stehen, so gehört diese Tatsache in die «beweisende», besser: «bezeugende» Dynamik der Schrift unbedingt mit hinein. Sie legt z. B. den auch dogmatisch relevanten Gedanken nahe, daß es dem Gott Jesu Christi ganz natürlich ist, in seiner Offenbarung Wege der *Pluralität* zu gehen. Noch deutlicher gesagt: die Bibel erweist sich sogar in ihrer Traditionsvielfalt als *normativ*! Wenn das Konzil dies auch nicht ausdrücklich so erklärt, spricht es doch klar davon, daß «die Wahrheit /.../ je anders dargelegt und ausgedrückt» wird «in Texten von in verschiedenem Sinn geschichtlicher, prophetischer oder dichterischer Art»⁸. Indem «Verbum Dei» auf die je eigene Situation und Aussageintention des Verfassers aufmerksam macht, spricht es sich eigentlich dagegen aus, aus den Schriften eines bestimmten Autors punktuelle «Beweise» herauszugreifen, um später entstandene Thesen gleichsam über seinen Kopf hinweg zu stützen.

3. «Interaktive» Funktion der Tradition

Freilich wird damit nicht etwa das aus seinem *ekklesialen* Zusammenhang isolierte Autorenindividuum kanonisiert. Es wird als selbstverständlich angenommen, daß der biblische Autor grundsätzlich *von einer Gemeindefunktion* getragen wird, indem er eben ihr

einen literarischen Ausdruck verleiht. So laufen Traditionsgeschichte und Schriftgeschichte *interaktiv* zusammen. Darin erweist sich ein höchst komplexer Lebensbezug der Schriftentstehung: vielfältige gemeinschaftliche und persönliche Lebenserfahrung steht hinter den Texten, die vom einen Jesus Christus Zeugnis ablegen.

Diese Verflochtenheit der Ursprünge trug schon zum *innerbiblischen Interpretationsvorgang* des Glaubens das ihrige bei⁹. In vielen Fällen trägt z.B. ein Autor der Christusdeutung eines anderen und so gut wie immer seiner eigenen Verkündigungssituation Rechnung.

Solche «Interaktion» spielte dann auch in der *Kanonbildung* eine wichtige Rolle. Dieser Prozeß verlief in einer eigenartigen Wechselwirkung zwischen «traditio» und «scriptura», zwischen der in den Gemeinden lebendigen, auf Jesus, den auferweckten Gekreuzigten, zentrierten Glaubensüberlieferung einerseits und den Schriften bestimmter Zeugen des Glaubens andererseits. Daß sich in diesem durch und durch ekklesialen Prozeß sowohl Aneignung wie Ausscheidung vollzog, daß hier eine Art «Selbstregulierung» und «-steuerung» der kanonbildenden Kirche erfolgte, leuchtet heute der Forschung ein.

Schließlich bleibt das Bewußtsein der komplexen Entstehungsgeschichte der Bibel heute noch entscheidend für die kirchliche Glaubenshermeneutik. Zwar besitzt die «traditio» der gegenwärtigen Kirchengemeinschaft keine kanonbildende Funktion mehr, nur noch eine weitergehende und interpretierende (*traditio tradens et interpretans*). Doch darf sie dabei den Kontakt zu den nunmehr kanonischen Schriften keineswegs verlieren, nicht in Richtung etwa vieler «traditiones humanae» – wie die Reformatoren sagten – fremdgehen. Sollte man nicht in diesem Sinne auch die Konzilsäußerung lesen, die «Heiligen Schriften» seien «*zusammen mit der Heiligen Überlieferung*» die «höchste Richtschnur» des kirchlichen Glaubens¹⁰? Selbstverständlich geht es hier heute um die mit wissenschaftlich-exegetischen Augen gelesene Bibel. Sie soll in ihrem hermeneutischen «Zusammen» mit der Überlieferung der lehrenden, verkündigenden und praktizierenden Kirche auf den Plan treten.

4. Bibel als Fundament

Die damit gegebene Sachlage wollen wohl auch heutige *Dogmatiker* berücksichtigen, wenn sie sich in ihrer zugleich wissenschaftlichen und ekklesialen Denkrechtschenschaft über den Glauben nach Ergebnissen der Bibelwissenschaften richten. Indem sie es konsequent und redlich tun, werden sie einer weiteren Forderung

der Sache, die mit «Schriftbeweis» heute gemeint werden kann, gerecht. Sie lassen eine in ihrer lebendigen Komplexität erforschte Bibel als *Fundament* ihrer eigenen Reflexion, die ja auf heutiges Leben abzielt, gelten. Auch diesbezüglich hat sich «Dei Verbum» geäußert: «Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes /.../ wie auf einem bleibenden Fundament.»¹¹ Und soweit die Exegese die Wissenschaft von diesem Fundament ist, darf sie als «Basiswissenschaft» (J. Blank) von allen übrigen theologischen Disziplinen anerkannt werden.

5. Keine Absolutsetzung

Mißverständlich klingt dieser Ausdruck allerdings in dem Moment, wo er als Absolutsetzung der (bzw. einer) historisch-kritischen Methode oder etwa des «Jesusanischen» im Neuen Testament begriffen wird. Denn *nicht die Exegese* und ihre oft widersprüchlichen Ergebnisse oder Schulmeinungen fundieren letztlich die Theologie. Das tut *allein* das in Jesus dem Christus greifbar gewordene endzeitliche *Wort Gottes*, von dem die gerade bibelwissenschaftlich in ihrer Ursprungslebendigkeit erkannte Bibel Zeugnis ablegt. Dies zugestanden, kommt jedoch der Bibelwissenschaft eine *unerläßliche Vorbereitungsfunktion* zu. Nicht nur die Arbeit aller anderen Disziplinen bereitet sie vor, indem sie ihnen gleichsam das wahre Gesicht des «geschriebenen Gotteswortes» immer wieder zur Vorlage macht, sondern auch dem kirchlichen *Lehramt* leistet sie einen Dienst der Befruchtung. So kann das Konzil erklären: «Aufgabe der Exegeten ist es, ... auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit («quasi praeparato studio») *das Urteil der Kirche reift*.»¹² Auch in diesem Zusammenhang kann von dem mit «Schriftbeweis» gemeinten «primatiales» Dienst der Bibel die Rede sein.

Exegese und Dogmatik

Betrachtet man nun die Situation der theologischen Forschung, wie sie sich heute darstellt, so sieht man sich ganz besonders mit dem *Problem des Verhältnisses* von Exegese und Dogmatik konfrontiert. Nicht wenige Exegeten werfen den Dogmatikern immer noch vor, der Legitimierung bestehender Lehrsätze mehr Energie als dem geduldigen Anhören bibelwissenschaftlicher Forschungsergebnisse zu widmen. Umgekehrt wird manchmal die Kritik laut, die Exegeten verlören sich in der Kleinarbeit und in Schulstreitigkeiten, sie nähmen ihre Verantwortung bezüglich

biblischer Theologie und Glaubenshermeneutik nur ungerne wahr, sie zeigten oft wenig Sinn für Kirchlichkeit und pastorale Vermittelbarkeit ihrer Arbeitsergebnisse. Kurzum: die soeben skizzierte Theorie scheint in der interdisziplinären Praxis nicht aufzugehen. Das Problem ist komplex; hier sollen nur einige Lösungsansätze angetippt werden. Obwohl Exegeten und Dogmatiker vom Konzept selbst zu einer «eifrigen Zusammenarbeit»¹³ aufgerufen sind, müssen sie sich eben deshalb zunächst ihrer je eigenen Methodik und Thematik bewußt sein. Sind sie es in der Tat, so vermögen sie besser zu jener einen ekklesialen *Glaubenshermeneutik*, die das geschichtliche Wesen der Offenbarung verlangt, den je eigenen Beitrag zu leisten. Also Bewußtsein von Methoden- und Thematikunterschied um der je geringeren Getrenntheit willen, in der letztlich doch gemeinsamen Auslegung des christologisch gehörten Gotteswortes.

1. Unterschiedliches Verhältnis zur Kirchen- und Dogmengeschichte

Ein erster Unterschied zwischen exegetischer und dogmatischer Bibelauslegung ergibt sich aus der einfachen Tatsache, daß erstere nur die biblisch gedeckte Phase der Heilsgeschichte, während letztere auch alle nachbiblischen Phasen zu erkennen und zu erforschen hat. So kann der Dogmatiker von der nach der Kanonbildung faktisch gelaufenen Kirchen- und Dogmengeschichte keineswegs absehen; der Exeget kann und muß es u.U.: ihm steht eine weitgehende legitime «Dogmenfreiheit» zu. In einer so grundsätzlichen Ungebundenheit der Exegese liegt für sie eine Bedingung der Möglichkeit, Mittel moderner Geschichts- und Sprachwissenschaft ins theologische Geschäft unverkürzt einzubringen und so den Texten in ihrer literarischen Partikularität gerecht zu werden. Die Dogmatik kann sich hingegen gerade durch solche Partikularität nicht vollständig binden lassen. Ihr ist eine Synthese, eine umfassende Sicht, eine Rücksicht auf die den verschiedenen biblischen Einzeltheologien zugrunde liegende Einheit aufgegeben. So muß der Dogmatiker in einer ganz bestimmten Weise «themenzentriert» und systematisch seine Glaubenshermeneutik betätigen. Dabei hat er freilich auch die Mühe auf sich zu nehmen, die Eigenart jeder gewachsenen innerbiblischen Theologie zu berücksichtigen, und sich vor jederlei theologischem «Cocktail» synoptischer, paulinischer und johanneischer Aussagen zu hüten. Wenn der Dogmatiker die Probe dieser Gratwanderung besteht, verwirklicht er das Ideal, «historische Differenziertheit für eine sachlich relevante Zusammenschau fruchtbar» zu machen¹⁴.

2. Unterschiedlicher Ansatzpunkt

Der Exeget setzt verständlicherweise «unten» an, bei der Analyse der Texte, deren Entstehungsbedingungen und Aussageziele er exakt zu fassen sucht. Weniger analytisch-beschreibend als synthetisch begründend geht hingegen der Dogmatiker vor. Er hat einen gegebenen biblischen Text oder eine gewachsene Tradition so zu rezipieren, daß er sie schon auf ihre Fähigkeit hin prüft, die Wahrheit des Glaubens zu begründen und bleibende Orientierung für den ekklesialen und personalen Glaubensvollzug zu geben. In diesem Zusammenhang könnte der Dogmatiker insbesondere als der geborene Wächter über den «Kanon im Kanon» bezeichnet werden. Das heißt: er hat immer wieder die *christologische* «Mitte der Schrift» in Erinnerung zu rufen, wobei er selbstverständlich deren spezifisch jesuanische Komponente mitbeachtet.

3. Unterschiedliche Verantwortlichkeit für die Gegenwart

Eine weitere Arbeitsteilung darf darin erblickt werden, daß der Dogmatiker, anders als der Exeget, unmittelbar für die gegenwärtige Verantwortung des Glaubens zuständig ist. Es ist für ihn eine wesentliche Aufgabe, die Stimmen und Zeichen seiner Zeit wahrzunehmen und von den heutigen Bedingungen menschlichen Lebens, Denkens, Leidens und Strebens her Fragen zu stellen bzw. Antworten zu entwerfen. Seine Glaubenshermeneutik richtet sich nicht nur nach einer diachronen Korrelation (biblisches Fundament, Dogmengeschichte), sondern zugleich nach einer synchronen. Er hat seine Zeit «hörend» anzusprechen und seine Welt «lernend» zu belehren. Der Exeget dagegen hat an erster Stelle seiner Historikeraufgabe gerecht zu werden, die normative Strecke der Christentumsgeschichte, z.B. die «Willensrichtung Jesu von Nazareth» (Karlheinz Müller) zu erforschen und auszuwerten, was selbstverständlich nicht in völliger Abgeschlossenheit von den großen Problemen der Gegenwart geschehen kann. Doch ist ihm die Beantwortung dieser Probleme sicherlich nicht in jener Direktheit aufgegeben, wie dies beim Dogmatiker der Fall ist.

4. Unterschiedliche Kirchlichkeit

Schließlich liegt ein bestimmter methodologischer Unterschied auch vor zwischen der Kirchlichkeit der exegetischen, bibeltheologischen Arbeit und der des dogmatischen Bemühens. Während der Exeget von der nachbiblischen Phase der Dogmengeschichte absehen darf, ja in gewisser Hinsicht muß, hat der Dogma-

tiker die im Laufe der Kirchengeschichte gewachsene Glaubenslehre ebenso zu beachten, wie er an einer hier und heute lehrbaren Glaubenslehre zu arbeiten hat. Dabei erforscht er übrigens die lehramtliche Tradition mit der gleichen historisch-kritischen Methode wie der Exeget die Bibel. Diese Methode ist heutiger Hermeneutik in jeder Hinsicht unerlässlich. Aus allen diesen fragmentarischen Überlegungen über die spezifischen Aufgaben beider Disziplinen bzw. «Schwerpunkte theologischer Wissenschaft» (F. Hahn) ergibt sich schon das Gebot eines Aufeinander-Angewiesenseins. Keine «Basiswissenschaft» bzw. «Wissenschaft vom Fundament» ohne «Aufbauwissenschaft», keine «Vorbereitung» ohne «Nachbereitung» und umgekehrt. Letztlich ist die *eine* Hermeneutik des christlichen Glaubens zu leisten: nur nimmt daran jeder in seiner fachspezifischen Weise teil.

IV. Zu den Grenzen der Schrift

Zum Abschluß sei noch einiges zur notwendigen Begrenztheit jener «Schriftgelehrtenarbeit» gesagt, in der auch die hier beschriebene biblisch fundierte dogmatische Rede besteht. Bereits die Bibel selbst erfährt Begrenzung sowohl vom unsagbaren Geheimnis Gottes wie von ihrer eigenen Mitte her, die der lebendige

Jesus Christus ist. Die Offenbarung fällt mit der Heiligen Schrift nicht einfach zusammen. Das Gotteswort läßt sich in Menschenworte nicht restlos einfangen. Es leuchtet außerdem derart zugleich in Taten und Worten¹⁵ auf, angefangen vom Tatwort der Welterschaffung bis zu den «nonverbalen» Zeugnissen Jesu, daß sogar die heiligste seiner geschriebenen Gestalt den Charakter der Relativität tragen kann. Um so mehr unterliegen aber den Grenzen menschlicher, zeitlicher Relativität unsere exegetischen und dogmatischen Aussagen.

Solcher wissenschaftlicher Rede ist eine weitgehende Selbstbescheidenheit aufgegeben. Sie darf sich weniger noch als die biblische Rede mit dem begnügen, was «geschrieben steht». Aber auch von der Erfahrung menschlicher, weltlicher Wirklichkeit her drängt sich dem «schriftgemäß» arbeitenden Theologen die Macht des Ungeschriebenen, des je Neuen, des Geheimnisvollen auf. Man denke nur an die anthropologischen Mysterien der Liebe und des Hasses, welche nicht einmal symbolisch voll einzufangen sind. Auch in dieser – sagen wir – säkularen und pastoralen Hinsicht bleiben offene Fragen zu beachten. Fragen des Lebens, an denen keine theologische Rede vorbeigehen darf. Das sind Fragen, die nicht zuletzt der Dogmatiker dem Bibelwissenschaftler und der Bibel selbst¹⁶ gleichsam weitergeben soll.

¹ Siehe dazu die Stellungnahmen der Dogmatiker H. Küng und W. Kasper in: Theologische Quartalschrift 159 (1979/1), 24–36 bzw. 36–40 zu der These J. Blanks über «Exegese als theologische Basiswissenschaft», ebd., 2–23.

² Dazu P. Bläser, Schriftbeweis. I. In der Schrift selbst, LThK 9,484ff.

³ Vgl. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung des II. Vatikanums, «Dei Verbum» (=DV) 15.

⁴ Ebd. 16.

⁵ In seinem Artikel über Schriftbeweis II. In der systematischen Theologie, LThK 9,487.

⁶ DV 21.

⁷ Zur gegenwärtigen Diskussion über die Kanon-Frage siehe die in Anm. 1 genannte Nummer der ThQ, insbesondere die Äußerungen von J. Blank (7–13, 69f), W. Kasper (38f) und H.J. Vogt (53f). Hilfreich ist außerdem G. Ebeling, Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 1975 (= Ebeling) 13–20.

⁸ DV 12/1–4; Vgl. 19.

⁹ Ebeling 15.

¹⁰ DV 21.

¹¹ DV 24.

¹² DV 12/5.

¹³ DV 23.

¹⁴ Ebeling 22.

¹⁵ DV 2,17,19 sind Belege dafür, wieweit das Konzil die Offenbarung nicht nur über Worte, sondern vorab über Handlungen Jesu bzw. Taten göttlicher *Liebe* verlaufen sieht.

¹⁶ So schreibt K. Rahner in seinem Artikel «Biblische Theologie und Dogmatik», LThK 2,449, die Dogmatik habe «an die Schrift Fragen zu stellen», die nicht notwendig Fragen einer biblischen Theologie sind.

ALEXANDRE GANOCZY

1928 in Budapest geboren. Studierte an der Universität Pazmany zu Budapest, am Institut Catholique zu Paris und an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Doktor der Theologie und Philosophie, Professor für Systematische Theologie an der Universität Würzburg. Veröffentlichungen u.a.: *Le jeune Calvin* (Wiesbaden 1966); *Ecclesia ministrans* (Freiburg i.Br. 1968); *Sprechen von Gott in heutiger Gesellschaft* (Freiburg i.Br. 1974); *Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes* (Mainz 1976); *Einführung in die katholische Sakramentenlehre* (Darmstadt 1979). Anschrift: Simon-Breu-Str. 11b, D–8700 Würzburg.