

# Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

## Die Konstitution über die Offenbarung

Die Konstitution über die Offenbarung gehört zu den großen Überraschungen des Konzils. Ihre inhaltliche Entfaltung und tendenzielle Entwicklung von der ersten bis zur letzten Konzilssession ist bemerkenswert. Als einer der ersten von der Theologischen Kommission vorbereiteten Entwürfe zur Diskussion gestellt, wurde sie als einer der letzten in der Achten Öffentlichen Sitzung vom 18. November 1965 verabschiedet. In seiner ersten, sehr schultheologisch und apologetisch konzipierten Fassung von der Mehrheit der Väter abgelehnt, erbrachten die letzten Abstimmungen moralische Einstimmigkeit. Bei der Endabstimmung in der Generalkongregation vom 29. Oktober 1965 stimmten 2081 für den Text und nur 27 dagegen. Bei der Verabschiedung der Konstitution am 18. November stimmten nur noch 6 dagegen. Zu Beginn heftig umstritten, später von der modernen katholischen Theologie und Exegese mit einigem Mißtrauen verfolgt und von den Beobachter-Delegierten der christlichen Kirchen wegen der möglichen negativen Auswirkungen auf das ökumenische Gespräch gefürchtet, fand der Text in seiner Endfassung nicht nur das hohe Lob der katholischen Theologie, die sich bereits auffallend viel mit ihm beschäftigt, sondern auch ein sehr positives Echo bei den Ökumenikern trotz einiger nicht unwesentlicher Retuschen, die auf Betreiben der Minderheit und durch Vermittlung des Papstes im letzten Stadium der Überarbeitung an theologisch und ökumenisch empfindlichen Stellen angebracht wurden.

### Die Genese des Textes

Ob dieser kontrastreichen Entwicklung lohnt es sich, die Geschichte des Entwurfs, auf die wir bereits anlässlich der zweiten Diskussion während der Dritten Sitzungsperiode eingegangen sind (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 130), kurz zu rekapitulieren. Die Theologische Vorbereitungskommission hatte einen Entwurf „De fontibus revelationis“ mit fünf Kapiteln (über die zweifache Quelle der Offenbarung, über die Inspiration, Irrtumslosigkeit und literarische Zusammensetzung der Heiligen Schrift, über das Alte Testament, über das Neue Testament, über die Heilige Schrift in der Kirche) verfaßt.

### Die erste Diskussion

Dieser Text wurde bereits 1961 mit geringfügigen Veränderungen der Zentralen Vorbereitungskommission vorgelegt. Derselbe an Hand der Veränderungsvorschläge der Zentralkommission verbesserte Text wurde unter Beibehaltung des gleichen Aufbaus während der Ersten Sitzungsperiode von der Neunzehnten bis zur Dreiundzwanzigsten Generalkongregation zur Diskussion gestellt. Doch die Gegensätze schienen unüberwindlich. Der Entwurf tendierte auf eine dogmatische Festlegung des Verhältnisses von Schrift und Tradition im Sinne der Zweiquellenlehre, was theologisch und ökumenisch einen Rückschritt hinter das Konzil von Trient und nicht nur die Fortsetzung der antireformatorischen Tradition der katholischen Kirche bedeutet hätte. Er behandelte das Problem der Inspiration einseitig unter dem Aspekt der Irrtumslosigkeit und blieb in den Grundfragen moderner biblischer Hermeneutik (Geschichtlichkeit und Wahrheit

der Evangelien, formgeschichtliche Methode, redaktionsgeschichtliche Deutung der Schrift, Entmythologisierungsfrage) hinter *Divino afflante spiritu* zurück, drohte die Freiheit exegetischer Forschung gefährlich einzuschränken, behandelte das Traditionsproblem einseitig unter dem Gesichtspunkt der Funktion des Lehramts.

Die Grundausrichtung des Konzils stand auf dem Spiel. Vor die Gefahr einer dem Konzil niemals zugeordneten dogmatischen Entscheidung in einer umstrittenen Sache gestellt, reagierte die Mehrheit mit entschiedener Opposition. Damals hielt Bischof De Smedt von Brügge im Namen des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen seine berühmt gewordene Rede über die ökumenischen Anforderungen an die Konzilstexte und kritisierte offen die mangelnde Bereitschaft der Theologischen Vorbereitungskommission zur — von Johannes XXIII. geforderten — Zusammenarbeit mit dem Einheitssekretariat in ökumenisch relevanten Fragen. Selten herrschte später im Konzil eine ähnliche Spannung und wurde so offen gefochten wie damals. Erst die Entscheidung Johannes' XXIII., durch eine gemischte Kommission aus Mitgliedern der Theologischen Kommission und des Sekretariats für die Einheit, in die noch einige Kardinäle ad hoc berufen wurden, einen neuen Entwurf erarbeiten zu lassen, nachdem sich bei der vorausgegangenen Abstimmung fast zwei Drittel für die Absetzung des Entwurfs von der Tagesordnung ausgesprochen hatten, brachte die notwendige Entspannung (vgl. Herder-Korrespondenz 17. Jhg., S. 196 ff.).

### Die späteren Stadien

Die Neubearbeitung führte jedoch nicht gleich zum Erfolg. Man stand noch zu sehr unter dem negativen Eindruck des ersten Entwurfs. Niemand wagte recht zu hoffen, aus dem Text könnte noch mehr werden als ein alle Gegensätze neutralisierender Kompromiß. Und mehr war der Text, der von der Gemischten Kommission ausgearbeitet und im April 1963 den Bischöfen zugestellt worden war, auch nicht. Nachdem er während der Zweiten Sitzungsperiode nicht zur Debatte gestellt worden war, hatte man eigentlich mehr auf ein stilles Begräbnis des niemanden befriedigenden Textes denn auf ein konstruktives Ergebnis gehofft. Und man war recht mißtrauisch, als Paul VI. am Ende der Zweiten Sitzungsperiode in einem etwas apologetischen Unterton ankündigte, die Probleme dieses Entwurfs werde das Konzil in einer Weise lösen, „daß einerseits das heilige Gut der von Gott geoffenbarten Wahrheit gegen Irrtum, Mißbrauch und Zweifel geschützt wird, die ihre subjektive Gültigkeit in Frage stellen, andererseits das Studium der Heiligen Schrift, der Werke der Väter und der theologischen Wissenschaft richtig orientiert wird“ (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 209).

Erst mit der Einarbeitung der 280 Verbesserungsvorschläge, die zwischen Juni 1963 und Januar 1964 eingereicht wurden, kam die entscheidende Wende. Auf der neutralen Minimalposition des zweiten Haupttextes wurde nun neu aufgebaut. Man gab dem ganzen Schema einen viel positiveren Aussagegehalt, versuchte vor allem den Engpaß, in dem man durch die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Schrift und Tradition geraten war, durch die Voranstellung der Hauptfrage nach der Natur und der Geschichte der Offenbarung herauszu-

kommen und ersetzte die apologetische Sprache der Schultheologie durch eine stärker heilsgeschichtlich und pastoral orientierte Sprechweise.

#### *Umstrittene Fragen*

Der Text (dritte Hauptfassung), der im Juli 1964 den Bischöfen zugestellt und während der Dritten Sitzungsperiode vom 30. September bis zum 6. Oktober 1964 diskutiert wurde (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 130), ist bei den späteren Überarbeitungen (Ergänzung an Hand der Diskussionsvorschläge, Einarbeitung der „Modi“) im Aufbau und im Aussagegehalt im wesentlichen erhalten geblieben. Auch die Kapiteleinteilung hat sich fortan nicht mehr geändert.

Die ersten Abstimmungen über den verbesserten Text wurden erst zu Beginn der Vierten Sitzungsperiode vom 20. bis 22. September 1965 durchgeführt. Dabei wurden alle Kapitel mit mehr als Zweidrittelmehrheit angenommen. Die Zahl der Zustimmungen mit Vorbehalt schwankte zwischen 47 (Altes Testament) und 354 (Offenbarung und ihre Weitergabe). Aber allein 111 Bischöfe reichten fast gleichlautende Verbesserungsvorschläge zum Abschnitt 9 über das Verhältnis von Schrift und Tradition ein, fast 200 wandten sich gegen den Ausdruck *veritas salutaris* im Abschnitt 11. Zahlreich waren auch die Einwände zum Abschnitt 19 über die Geschichtlichkeit der Evangelien (vgl. Giovanni Caprile, *Tre emendamenti allo schema sulla rivelazione, Civiltà Cattolica*, 5. 2. 66, S. 214—231). Diese Einwände führten dann zu den bekannten Interventionen des Papstes, über die wir bereits in anderem Zusammenhang berichtet haben (vgl. Herder-Korrespondenz 19. Jhg., S. 733).

#### *Der konziliare Kontext*

Um Grenzen und Reichweite der Aussagen von *Dei verbum* richtig zu verstehen, ist es vielleicht nicht überflüssig, kurz auf den konziliaren Kontext einzugehen, in dem die Konstitution als Ganzes gesehen werden muß. Sie ist nicht nur „logisch das erste der großen Dokumente des Konzils“ (René Latourelle, *La Révélation et sa transmission selon la Constitution Dei verbum, Gregorianum*, Vol. 1, 1966, S. 5—40). Sie trifft auch ins Zentrum der konziliaren Reformbestrebungen, nicht nur weil sie mit anderen Dekreten (Liturgiekonstitution, Dekret über die Priesterausbildung) die Theologie und das kirchliche Selbstverständnis an ihre biblischen Quellen zurückführt, also das Dokument biblischer Erneuerung schlechthin ist, sondern weil sie die Glaubenssubstanz berührt.

#### *Im Mittelpunkt des Programms*

Freilich behandelt das wichtige erste Kapitel diese Grundprobleme in fast rudimentärer Schlichtheit und vermeidet es, auf Einzelheiten einzugehen oder sich gar mit den Schwierigkeiten auseinanderzusetzen, auf das Verständnis der Offenbarung, ihrer Möglichkeit, ihrer Deutbarkeit einzugehen. Doch versucht die Konstitution eine konkretere, geschichtsbezogenere und personalere Darstellung der Glaubensfundamente, als es noch auf dem Ersten Vatikanum und in der bisherigen Schultheologie geschah.

Auf diese Weise kommt die Konstitution *Dei verbum* auch dem eigentlichen Anliegen Papst Johannes' XXIII. am nächsten, der vom Konzil gefordert hatte, es dürfe nicht nur diese oder jene Punkte der Lehre wiederholen,

sondern müsse die Fundamente des Glaubens durch ein neues Bemühen aussagen. In ihrer endgültigen Fassung kann die Konstitution auch als Paradebeispiel angeführt werden, um zu zeigen, wie das Konzil in mühsamer Beratung und Kleinarbeit allmählich und trotz aller Gegenbewegungen einen abstrakten Konzeptualismus in der Darstellung der Heilswahrheit überwunden und zu einer dem lebendigen christlichen Kerygma angemessenen Darstellungsweise gefunden hat. Auch dafür kann die Konstitution über die Offenbarung als bezeichnendes Beispiel angeführt werden, besonders im ersten Kapitel (über die Offenbarung *selbst* — nicht mehr wie im zweiten Entwurf über das geoffenbarte Wort Gottes) und im letzten (über die Schrift im *Leben* — nicht mehr wie im zweiten Entwurf im *Gebrauch* der Kirche).

Trotz der hervorragenden theologischen Qualitäten der Konstitution und ihrer idealtypischen Beispielhaftigkeit für den evolutiven Charakter des Konzils von seiner ersten bis zu seiner letzten Phase ist doch, was ihre Einordnung in die Gesamthematik des Konzils betrifft, ein Mangel nicht zu übersehen, auf den bisher kaum hingewiesen wurde und der mehr noch als ein Mangel dieser Konstitution ein Mangel des Konzils überhaupt war.

#### *Lücken der Gesamthematik*

Dieser Mangel hängt einerseits zusammen mit der faktischen Abfolge der Beratungsgegenstände, andererseits mit der freiwilligen Beschränkung, die man sich bei der Abfassung gerade dieser Konstitution auferlegt hatte. Trotz des hervorragenden ersten Kapitels mit seiner heilsgeschichtlichen, konkreten und personalistischen Schau des Offenbarungsgeschehens sind die Grundprobleme, vor die die Offenbarungstatsache und ihr richtiges Verständnis den heutigen Menschen stellt, kaum berührt, geschweige denn bewältigt. Die Konstitution vermittelt zwar einen dynamischeren Begriff der Offenbarung, wenn sie, bevor sie von den *veritates revelatae* handelt, von der Offenbarung als Geschehen, als einem Ineinander von Taten (*gesta* nicht *facta*) und Worten spricht und die Offenbarung nicht mehr als eine Summe von Lehrsätzen versteht, die unwandelbar „zum Glauben vorgestellt“ sind, sondern als lebendige Manifestation des persönlichen Gottes in der Geschichte, durch die der Mensch zum Glaubensgehorsam gerufen ist. Sie vermittelt auch einen dynamischeren und personaleren Glaubensbegriff, wenn sie im Abschnitt 5 den Glaubensgehorsam als freie Überantwortung des Menschen an den geoffenbarten Willen Gottes darstellt, wobei der Mensch immer der zuvorkommenden und helfenden Gnade bedarf.

Man vermißt aber ein Eingehen auf die Glaubenssituation des Menschen von heute, auf seine Schwierigkeiten, das Offenbarungsgeschehen in einer durch Wissenschaft und Technik weitgehend „verselbständigten“ Welt zu verstehen, den Gott der Offenbarung dem modernen wissenschaftlichen und praktischen Atheismus neu zu erklären. Hier wäre der Ort dafür gewesen, und wenn man später der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute vorwerfen mußte, sie sei „nicht genügend auf der spezifisch christlichen Offenbarung gegründet“ (Oscar Cullmann), so hat das wohl auch damit etwas zu tun, daß in der Konstitution über die Offenbarung als der „logisch ersten“ des Konzils, die Fundamente christlichen Glaubens (die grundsätzliche Offenheit des Menschen für den Anruf Gottes, die Möglichkeit der Offenbarung in Zeit und Geschichte, das Spezifische an der christlichen Offenbarung) und die damit zusammenhängenden spezi-

fisch modernen und für die Problematik des Schemas 13 entscheidenden Schwierigkeiten (z. B. Atheismusproblem, biblische Offenbarung und innerweltliche Evolution) nicht umfassend und radikal genug zur Sprache gebracht wurden.

#### *Eine folgenschwere Einschränkung*

Sieht man mit E. Skydsgaard im Blick auf die Gesamthematik des Konzils in der Konstitution über die Offenbarung „die wichtigste des gesamten Konzils, wichtiger noch als Liturgie- und Kirchenkonstitution“, so wird man bedauern, daß trotz der langwierigen Genese des Textes diese Thematik und die Konstitution in ihrem fortgeschrittenen Stadium neben der Konstitution über die Kirche und der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute nicht die Aufmerksamkeit gefunden hat, die sie auf Grund ihres Gegenstandes verdient hätte. Denn es ging — und hier war das Konzil vor seine erste und letzte Aufgabe gestellt — nicht allein darum, ökumenische Schwierigkeiten zu entschärfen oder aus dem Wege zu räumen, die Bibel in der Kirche wieder zu neuen Ehren zu bringen, sondern die Glaubensfundamente selbst herauszuheben. In dieser Perspektive wird man bedauern, daß die kontroverstheologische Frage über das Verhältnis von Schrift und Tradition zu sehr im Vordergrund gestanden und die Gemüter zu sehr erhitzt, und man die grundsätzlicheren Fragen nach der Inspiration und der Wahrheit der Schrift sowie die Fragen nach der Einheit der Schrift und die Grundschwierigkeiten einer auf dem exegetischen Befund aufbauenden biblischen Theologie, die drängendsten Probleme heutiger Theologie und Verkündigung, nicht mutig genug angepackt hat.

Man könnte hier auch noch auf andere Themen hinweisen. Dankenswerterweise verzichtet die Konstitution in den Abschnitten über Natur und Gegenstand der Offenbarung auf die traditionelle Gegenüberstellung von natürlicher und übernatürlicher Offenbarung und hebt, wenn auch noch durchaus in der gewohnten Terminologie (vgl. Abschnitt 3 mit dem Verweis auf Röm. 1, 19 bis 20 und den Hinweis auf das Erste Vatikanum im Abschnitt 6), die enge Einheit der Selbstoffenbarung Gottes „in den geschaffenen Dingen“ und der biblischen Offenbarung hervor, verzichtet aber auf die Kennzeichnung der Beziehungen zwischen den beiden Offenbarungsweisen. Dieser Aufgabe hätte man sich aber wohl nicht zuletzt wegen des beginnenden Dialogs mit den Weltreligionen, für den die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen ein erster tastender Versuch ist, und wegen der wachsenden Erkenntnis von der Heilsbedeutung der „irdischen“ Welt wohl unterziehen müssen. Wo anders hätte man das biblisch-theologische Fundament für das Schema 13 und für die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen suchen sollen, wenn nicht in dieser grundlegenden Dogmatischen Konstitution.

#### *Auswirkungen auf die anderen Dekrete*

Wir sagten weiter oben, die thematische Begrenzung der Konstitution hänge auch mit der faktischen Abfolge der Beratungsgegenstände zusammen. Vermutlich hätte die Konzilsthematik ein anderes Strukturgefüge erhalten, wenn die Diskussion der grundlegenden Entwürfe in der ursprünglich vorgesehenen Reihenfolge erfolgt wäre, wenn nach dem breiten pastoralen und reformerischen Einstieg durch die Liturgiediskussion tatsächlich die grundlegende Konstitution über die Offenbarung und

die mit ihr verwandten Schemata zu Ende diskutiert worden wären. So wäre man vom gottesdienstlichen Vollzug der Kirche gleich zu den tragenden Fundamenten des Glaubens vorgestoßen, bevor man sich den ekklesiologischen Fragen zuwandte. Das hätte vermutlich seine Auswirkungen auf die beiden großen Konstitutionen über die Kirche und über die Kirche in der Welt von heute gehabt. Jedenfalls hätte damit die Möglichkeit bestanden, der Konstitution über die Offenbarung auch de facto den ersten Platz unter den Konzilsdokumenten zuzuweisen, der ihr vom Gegenstand her zusteht.

Auch hätte eine solche Verschiebung vielleicht zu einer noch biblischeren Ekklesiologie geführt, als sie die Konstitution *Lumen gentium* vor allem in den Abschnitten über das kirchliche Amt zu bieten vermag, wenn die sich verleblichende Kirche und die absolute Transzendenz der Offenbarung enger miteinander in Beziehung gesetzt worden wären. Vermutlich wäre man dann im Verständnis der Kirche als dem „Heilszeichen“ unter den Völkern noch ein Stück weitergekommen, vor allem im Verständnis der glaubenden, dienenden und pilgernden Kirche. Aber darauf war man nicht vorbereitet. Man mußte sich zunächst zu sehr mit dem Abbau des nicht mehr tragfähigen theologischen Gerüsts der Vorbereitungszeit befassen, so daß man später über eine gewisse thematische Verengung nicht mehr hinausfand. Darauf hinweisen heißt nicht nach abgeschlossenem Konzil diesem eine Intention unterschieben, die ihm niemand zugehört hatte, oder die Tragweite seiner Dekrete verkennen. Wenn hier eine Lücke festgestellt wird, dann nicht, um das Konzil post festum zu kritisieren oder ihm einen anderen Sinn zu unterschieben, sondern um seine Reichweite und seine Grenzen zu sehen und den Finger an die Stellen zu legen, an denen die nachkonziliare Reform theologisch und pastoral ansetzen müßte.

#### **Die großen Themen**

Trotz des eben Gesagten bleibt die Konstitution über die Offenbarung grundlegendes Dokument des Zweiten Vatikanums, weil sich in ihr die Hinwendung zur Heilsgeschichte von allen Konzilsdokumenten am deutlichsten abzeichnet und sie vielleicht am unzweideutigsten von jener Christozentrik geprägt ist, die Paul VI. in seiner großen Eröffnungsrede zur Zweiten Sitzungsperiode zur Aufgabe gemacht hat. Dieser heilsgeschichtliche Grundzug wird besonders sichtbar an zwei Stellen: im ersten Kapitel, in dem ein kurzer, aber theologisch profunder Durchblick durch das geschichtliche Geschehen der Offenbarung gegeben wird, und im vierten und fünften Kapitel, genauer in der Art und Weise der heilsgeschichtlichen Zuordnung von Altem und Neuem Testament. Die selbstoffenbarenden Taten Gottes im Alten Testament werden im Abschnitt 3 dargestellt als Zeichen, durch die Gott „der Frohbotschaft den Weg bereitet“ hat. Christus ist der Vollender der Offenbarung. „Er ist es darum“, so heißt es im Abschnitt 4, „der mit Worten und Taten, mit Zeichen und Wundern, vor allem aber durch seinen Tod und seine glorreiche Auferstehung, ja einfach durch seine Gegenwart und seine Erscheinung, schließlich durch Sendung des Geistes der Wahrheit die Offenbarung vollendet und durch sein göttliches Zeugnis bestätigt.“

#### *Die Bedeutung des Alten Testaments*

Es liegt nahe, daß in einer heilsgeschichtlichen Schau des Offenbarungsgeschehens das Alte Testament im kirchlichen Glaubensleben eine größere Bedeutung erhält, als

es bisher in der katholischen Kirche (vielleicht vom gottesdienstlichen Gebrauch abgesehen) zutraf. Das vierte Kapitel über das Alte Testament, das ebenso wie das erste in der dritten Fassung den theologischen und pastoralen Tiefgang erreichte, den es in der letzten Fassung behalten hat, macht das deutlich. Die Einzigartigkeit der Auserwählung Israels wird herausgestellt, ebenso die Bedeutung der Bücher des Alten Testaments für das Glaubensleben der Christen. In allem wird das Offenbarungsgeschehen als geschichtliches Geschehen deutlich gemacht. Von den Büchern des Alten Testaments wird gesagt, sie führten „der Lage entsprechend, in der sich das Menschengeschlecht vor Grundlegung des Heils durch Christus befand“, „alle zur Erkenntnis Gottes und des Menschen und zu der Art und Weise, wie der gerechte und barmherzige Gott mit den Menschen verfährt“ (Abschnitt 15). Diese Bücher enthielten zwar „Unvollkommenes und Zeitbedingtes“, „sie lassen aber dennoch (hier wird auf die Enzyklika *Mit brennender Sorge* verwiesen) eine wahre göttliche Erziehungskunst offenbar werden“ (ebd.).

Dieser Abschnitt gehört sicher zu den tiefsinnigsten kirchlichen Texten über das Alte Testament. Zur Einheit von Altem und Neuem Testament wird das Augustinuszitat wiederholt: „Gott hat es in seiner Weisheit so eingerichtet, daß das Neue im Alten Testament verborgen liegt, und im Neuen das Alte sich eröffnet“ (Abschnitt 16). Denn wenn auch Christus den Neuen Bund gestiftet habe, so sei es doch so, „daß die Bücher des Alten Testaments, ohne Abstrich in die Verkündigung des Evangeliums aufgenommen, im Neuen Testament ihren vollen Sinn erlangen... und jenen Bund wiederum beleuchten und erklären“ (ebd.). Auf Einzelprobleme der Interpretation des Alten Testaments geht die Konstitution nicht ein. Bezüglich Inspiration, Wahrheitsgehalt und Interpretation der Bücher des Alten Testaments gilt, was im vorhergehenden dritten Kapitel über Inspiration, Wahrheit, Irrtumslosigkeit und Interpretationskriterien gesagt wird.

#### *Inspiration und biblische Wahrheit*

Die Abschnitte über die Inspiration und die Wahrheit der Schrift (drittes Kapitel) dürften auf dem entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund des Textes die interessantesten der Konstitution sein. Hier wurden in einem langwierigen Prozeß äußerst diffizile Dinge katholischer Lehrtradition wenigstens so weit entschärft, daß der weiteren Forschung alle Möglichkeiten offengeblieben sind, ohne daß die Konstitution selbst die geöffnete Tür durchschreitet. Der wesentliche Fortschritt in der Inspirationslehre besteht darin, daß sie den ganzen Vorgang der Inspiration weniger unter dem Aspekt der Irrtumslosigkeit und das Verhältnis von inspirierendem Gott und inspiriertem menschlichem Verfasser nicht mehr in den scholastischen Terminus des *Instrumentis* faßt (der Terminus *Instrument* legt eine rein passive Funktion des menschlichen Verfassers zum mindesten nahe), sondern in konsequenter Anwendung der Lehre von der Kondezenz Gottes in Analogie zur Menschwerdung den menschlichen Verfasser in seiner vollen menschlichen Eigenständigkeit und aus den konkreten Umständen, in denen er geschrieben hat, begreift. Das ergibt selbstverständlich auch eine differenziertere Sicht der Wahrheit der biblischen Bücher.

Das Verhältnis von inspirierendem Gott und inspiriertem menschlichem Verfasser wird in der letzten Fassung

so umschrieben: „Zur Abfassung der heiligen Bücher hat Gott Menschen erwählt, die er, indem sie ihre eigenen Fähigkeiten und Kräfte anwandten, dazu gebrauchte, all das und nur das *als echte Verfasser* schriftlich weiterzugeben, was er — in ihnen und durch sie wirksam — geschrieben wissen wollte“ (Abschnitt 11). In der zweiten Hauptfassung hat es noch geheißen: „Gott gebrauchte die dazu auserwählten Menschen, die sogenannten Hagiographen, gleichsam als lebendige, mit allen menschlichen Fähigkeiten ausgestattete *Werkzeuge*...“ In die vierte Fassung (nach der Diskussion während der Dritten Session) wurde erst das „ut veri auctores — als echte Verfasser“ anstelle des *omnibus facultatibus* des vorangegangenen Entwurfs eingefügt, um, wie der Relator betonte, deutlicher herauszustellen, daß die Hagiographen menschliche Verfasser im Vollsinn des Wortes sind, und um gleichzeitig einen gewissen Pleonasmus zu vermeiden. Dem voraus geht im endgültigen Text die Feststellung über Tatsache und Umfang der Inspiration. Der Kirche gelten „die Bücher des Alten und des Neuen Testaments in ihrer Ganzheit und mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben..., Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche anvertraut sind“ (ebd.). Weiter geht die Konstitution nicht. Der ausdrückliche ekklesiologische Bezug, wie ihn etwa K. Rahner (Über die Schriftinspiration, *Quaestiones disputatae* 1, Freiburg 1958) in Parallele zum kirchengründenden, eschatologischen Handeln Gottes zur Erklärung der Inspiration heranzieht — in dem Sinne, in dem Gott Urheber der Kirche ist, müsse er auch Urheber der Schrift sein, weil das Entstehen der Schrift als ein wesentlicher Teil dieses kirchengründenden Handeln Gottes zu verstehen sei —, fehlt, ja wurde nicht einmal diskutiert.

#### *Wahrheit anstatt Irrtumslosigkeit*

Deutlicher ist der Wandel von der ersten zur letzten Fassung in der Frage der Irrtumslosigkeit bzw. der Wahrheit der Bibel. Herrschte in den ersten Fassungen der Begriff der *Irrtumslosigkeit* vor, so wird dieser in der dritten Hauptfassung (Juli 1964) zum erstenmal durch den Begriff *Wahrheit* ersetzt, ohne freilich den Aussageinhalt zu verändern. Die entscheidende Stelle heißt im endgültigen Text: „Da also alles, was die inspirierten Verfasser oder Hagiographen aussagen, als vom Heiligen Geist ausgesagt zu gelten hat, ist von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften niedergelegt haben wollte“ (Abschnitt 11). In der ersten Hauptfassung hieß es noch: „Daraus, daß sich die göttliche Inspiration auf alles erstreckt, folgt direkt und notwendig die absolute Irrtumsfreiheit der ganzen Heiligen Schrift.“ Durch den Glauben der Kirche würden wir belehrt, daß es ein schändlicher Irrtum (nefas) sei, zuzugestehen (concedere), der Hagiograph habe geirrt, da die Inspiration per se ipsam „jeden Irrtum in jedwelcher religiösen oder profanen Sache“ notwendig ausschließe. In der zweiten Hauptfassung hieß es kurz: Da Gott der „principalis auctor“ der ganzen Schrift sei, müsse die *ganze* Schrift absolut von *jedem* Irrtum (omni prorsus errore) frei sein. In der dritten Fassung, auf die sich die Diskussion der Dritten Sitzungsperiode bezog, hieß es noch: „...die Bücher der Schrift lehren als Ganze mit all ihren Teilen die Wahrheit ohne jeden Irrtum.“ Gegen diese Fassung protestierten zahlreiche Bischöfe, während sie andere

mit nicht recht überzeugenden Argumenten verteidigten. Besonders Kardinal König wandte sich als Religionswissenschaftler gegen das kategorische „sine ullo errore“ und führte dem Plenum eine Reihe historischer Irrtümer aus der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments vor Augen. In der verbesserten Fassung wurde dann das „ullo“ gestrichen und dafür der Terminus „veritas salutaris“ eingeführt. Doch dieser stieß wieder auf der anderen Seite auf Widerstand, dem sich auch der Papst mit der bereits erwähnten Intervention bei der Theologischen Kommission anschloß. Der Ausdruck sei in der Aula nicht genügend erörtert worden und bleibe theologisch unklar. Auch das Argument, hier würde zugleich das Verhältnis von Schrift und Tradition im Sinne der materiellen Suffizienz präjudiziert, spielte eine Rolle. Der Großteil der Gegner der Formulierung sah darin eine Beschränkung der biblischen Wahrheit auf „die bloßen Dinge der Übernatur“ oder auf die Fragen des Glaubens und der Sittenlehre. Ein Kardinal (vgl. G. Caprile a. a. O., S. 225), der sich deswegen an den Papst wandte, beklagte, diese Formulierung würde der „Waghalsigkeit“ der Exegeten Tür und Tor öffnen. Obwohl die Kommission zu erklären versuchte, daß es sich bei dem „salutaris“ um keinerlei gegenständliche Begrenzung der Wahrheit der Schrift handle, sondern nur um die Verdeutlichung des volleren *biblischen* Wahrheitsbegriffs, der nicht mit dem *scholastischen* Begriff der *adaequatio intellectus ad rem* zu verwechseln sei, führte die Intervention des Papstes zu einer nochmaligen Umformulierung, die aber wohl eher als eine Erklärung denn als eine Einschränkung der vorausgegangenen zu verstehen ist.

#### *Schriftinterpretation*

Dieser langwierige Formulierungsprozeß findet eine positive Deutung im nächsten Abschnitt über die Schriftauslegung. Der Text folgt hier weitgehend der Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964 (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 466). Er hat im Verlauf seiner Redaktion den polemischen Ton gegen die heutige Exegese völlig verloren und seit der dritten Hauptfassung einen durchaus positiven Inhalt bekommen. Die katalysatorische Wirkung der Instruktion der Bibelkommission auf den Werdegang der Konstitution ist nicht zu übersehen.

Der Abschnitt 12 wird eingeleitet mit der lapidaren Feststellung: „Da aber Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Exeget, um zu erfassen, was er uns mitteilen wollte, sorgfältig nachforschen, was die Hagiographen wirklich haben sagen wollen und was Gott mit ihren Worten kundzutun für gut befunden hat.“ Der nächste Absatz handelt von den literarischen Gattungen. Die Wahrheit werde „in Texten von unterschiedlich geschichtlicher Art oder in prophetischen oder dichterischen Texten oder in anderen Redegattungen auf jede andere Weise dargelegt und ausgedrückt“. Der Exeget müsse ferner den Sinn erforschen, „den der Hagiograph auf Grund einer ganz bestimmten Lage, seiner Zeit und Kultur entsprechend, mit Hilfe der damals üblichen literarischen Arten hat ausdrücken wollen und wirklich ausgedrückt hat“. Wolle man wirklich verstehen, was der Verfasser habe aussagen wollen, so müsse man „auf jene angestammten Weisen des Empfindens, Sprechens und Erzählens achten“, die zur Zeit des Verfassers allgemein üblich waren. Da die Schrift „in demselben Geiste, in dem sie geschrieben, auch auszulegen ist“, müsse bei der Ermittlung des Schrift-

sinnes auch auf die Einheit der ganzen Schrift geachtet werden „unter steter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens“. Der Text ist ab der dritten Hauptfassung im wesentlichen derselbe geblieben. Erst in der dritten Fassung wurde im ersten Absatz der Aussageintention des Hagiographen hinzugefügt: „und was Gott mit ihren Worten kundzutun für gut befunden hat“. Hier ging es um die bekannte innerkatholische Streitfrage, ob der göttliche Sinngehalt der Schrift völlig identisch sei mit dem inspirierten menschlichen Sinngehalt. Die einen möchten den göttlichen Schriftsinn möglichst auf den historisch nachweisbaren Sinn des Hagiographen zurückführen, die anderen ihn mehr davon abheben. Die Einfügung zeigt, daß das Konzil diese Frage in keiner Weise entscheiden wollte. Trotzdem wird, das ergeben die Redaktionsgeschichte und der Textzusammenhang, zunächst auf den vom menschlichen Autor intendierten Sinn abgehoben und damit die Aussage der Bibel stärker heilstheologisch interpretiert.

#### *Die Geschichtlichkeit der Evangelien*

Darüber handelt Kapitel 5 in den Abschnitten über das Neue Testament. Die zentrale Aussage lautet: „Die heilige Mutter Kirche hat unentwegt daran festgehalten und hält auch weiterhin daran fest, daß die vier genannten Evangelien, zu deren Geschichtlichkeit sie sich unbedenklich bekennt (*quorum historicitatem incunctanter affirmat*), zuverlässig überliefern, was Jesus, der Sohn Gottes, in seinem Leben unter den Menschen zu deren ewigem Heil wirklich getan und gelehrt hat bis zu dem Tag, da er aufgenommen ward“ (Abschnitt 19). Einige Zeilen weiter folgt dann der Satz: „Die Hagiographen aber haben die vier Evangelien geschrieben und dabei eine Auswahl getroffen aus dem Vielen, das mündlich oder auch schon schriftlich überliefert war, haben einiges zusammengefaßt oder im Hinblick auf die Lage der Kirche weiterentfaltet. Sie haben das alles getan in der Form der Verkündigung, doch immer so, daß sie uns Wahres und Glaubwürdiges über Jesus mitteilten.“ Auch hier folgt die Konstitution weitgehend der bereits erwähnten Instruktion der Päpstlichen Bibelkommission. Der Weg vom ursprünglichen zum endgültigen Text ist hier beträchtlich. In der ersten Fassung wurde der Abschnitt noch mit einer Verdammung derer eingeleitet, die die echte und historische Wahrheit dessen, was in den Evangelien steht, und zwar „*prouti narrantur*“, bezweifeln. Mit Recht kommentiert Norbert Lohfink SJ („Orientierung“, 30. 11. 65) dieses Dictum: „Wäre dieser Text nicht gestorben, dann wäre die katholische Exegese gestorben.“ Aber bereits der zweite, von der Gemischten Kommission erarbeitete Text klang versöhnlicher. Außer dem Hinweis auf die Geschichtlichkeit, der erst bei der letzten Überarbeitung eingefügt wurde, handelte es sich dabei um den endgültigen Text. Aber in der zweiten Fassung fand sich noch der nicht gerade unproblematische Satz: „Die Evangelien überliefern uns wahre und wahrhaftige Geschichte“ (vgl. Norbert Lohfink, a. a. O., S. 256). Dieser Satz wurde in der dritten Hauptfassung umformuliert in: „Sie überliefern uns Wahres und Wahrhaftiges“ (*ut non ficta, ex creatrici potentia primaevae communitatis promanantia, sed vera et sincera de Jesu nobis communicarent*). Dieser Text ist in der endgültigen Fassung geblieben. Nur der Hinweis auf die „*creatrix potentia*“ wurde wieder fallengelassen. Bleibt nur noch die Einfügung über die „*historicitas*“ im

ersten Satz zu klären. Das „vera et sincera“ war einer größeren Anzahl von Vätern zu schwach. Sie verweisen auf den Abschnitt 12, wo eine fast gleichlautende Formulierung im abschwächenden Sinn gebraucht wurde. Der geschichtliche Charakter der Evangelien schien ihnen damit nicht genügend klar zum Ausdruck gebracht (vgl. G. Caprile, a. a. O., S. 228). Die Kommission hatte bei der Einarbeitung der „Modi“ eine weitere Veränderung des Textes mit der Begründung abgelehnt, ein Hinweis auf die geschichtliche Wahrheit erziele nicht den gewünschten Effekt. Daraufhin machte der Papst den Vorschlag, statt des „vera et sincera“ ein „vera seu historica fide digna“ einzufügen. Darf man dem Kommentar von Caprile glauben, so hat Kardinal Bea auch hier die Auffassung des Papstes unterstützt. Andere fanden aber auch den Hinweis auf die fides historica zu schwach, weil diese ja in der protestantischen Exegese vor allem von Bultmann recht verschieden verstanden werde. So kam es zu der zitierten endgültigen Formulierung. Sie wurde von der Kommission mit 26 gegen 2 Stimmen gebilligt. Lohfink interpretiert den Sinn der Einfügung dahingehend, daß zwar „die Evangelien durchaus einen echten Zusammenhang mit dem historischen Jesus haben, daß aber der genaue Faktenbezug der Evangelien erst durch die Untersuchung ihrer Überlieferungsgeschichte und ihrer Gattungen festgestellt werden kann“ (a. a. O., S. 256). Geschichtlichkeit sei für die Evangelien „ein durch exegetische Arbeit erst zu bestimmender Begriff“.

#### *Schrift und Tradition*

Die Streitfrage um das Verhältnis von Schrift und Tradition hat die Diskussion mehr belastet, als man es nach einer Lektüre des endgültigen Textes glauben möchte. Man wird auch katholischerseits jenen protestantischen Kritikern recht geben müssen, die sagen, daß auch im endgültigen Text dieses Problem am wenigsten gelöst ist. Doch muß man zur richtigen Würdigung auch hier den Ausgangspunkt beachten. Die erste Fassung tendierte eindeutig auf eine Entscheidung der Frage im Sinne der sog. konstitutiven Tradition, d. h., daß wir durch die Tradition zur Erkenntnis von Wahrheiten kommen, die materialiter in der Schrift nicht enthalten sind. Eine Minderheit in der theologischen Kommission verfocht diese These auch in den späteren Überarbeitungsstadien und legte bei der Diskussion während der Dritten Sitzungsperiode eine eigene Berichterstattung vor. Die Versuche, die Frage im Sinne der konstitutiven Tradition wenn nicht zu entscheiden, so doch tendentiell festzulegen, dauerten bis zu den letzten Abstimmungen an. Zwei Veränderungen der letzten Stunde geben Aufschluß darüber, daß man zwar eine Festlegung zugunsten der materiellen Insuffizienz der Schrift vermeiden wollte, daß das Schwergewicht aber immer noch auf der Tradition liegt. Die erste betrifft die Einfügung des Satzes in den Abschnitt 9: „... Darum kann auch die Kirche ihre Gewißheit über alle Offenbarungsgelalte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpfen.“ Die zweite Stelle, die das beweist, findet sich im Abschnitt 24, der von der Bedeutung der Schrift für die Theologie handelt. In diesem Text ist sogar eine fortschreitende Betonung der Tradition neben der Schrift feststellbar.

In der von der Gemischten Kommission ausgearbeiteten Fassung hatte es geheißen: „Die theologische Wissenschaft aber gründet im Wort Gottes als seinem ersten und unersetzlichen Fundament...“ In der dritten Hauptfassung wurde dem dann bereits ein „scripto et tradito“ hinzuge-

fügt. In der vierten Fassung war dann das „verbo Dei scripto et traditio“ abgewandelt in ein „in verbo Dei scripto, sub luce traditionis explicando“, für viele die beste Formulierung, die auf dem Konzil möglich war. Bei der Einarbeitung der „Modi“ durch die Kommission wurde sie aber neuerdings zugunsten eines absoluten Gleichgewichts von Schrift und Tradition abgewandelt. Die Endformulierung lautet: „Die Theologie fußt auf dem Wort Gottes, dieses in seiner Einheit mit der Heiligen Überlieferung genommen, als auf seinem bleibenden Fundament...“ Nicht umsonst legten ökumenische Beobachter, die die Behandlung des Verhältnisses von Schrift und Tradition „enttäuschend“ fanden (vgl. F. Christ, *Reformatio*, Januar 1966, S. 14), den Finger auf diesen wunden Punkt. Doch auch hier handelt es sich um einen ausgesprochenen Kompromiß, da im Endstadium 144 Väter verlangt hatten, der Wortlaut der dritten Fassung von „dem geschriebenen und dem tradierten Wort Gottes“ möchte wieder hergestellt werden.

Die Endfassung liegt, was das Verhältnis von Schrift und Tradition angeht, auf der Linie des absoluten Gleichgewichts mit sich wiederholenden Nebeneinanderstellungen von Schrift und Tradition. Dieser Punkt ist vielleicht der einzige wesentliche der Konstitution, in dem man über die zweite Fassung nicht hinausgekommen ist. Der Vorschlag eines Bischofs, man möge wenigstens anführen, daß alle Dogmen wurzelhaft in der Schrift enthalten sind, wurde nicht berücksichtigt. Wie sehr um dieses absolute Gleichgewicht gerungen wurde, zeigt die Akribie, mit der bei der Einarbeitung des Verbesserungsvorschlages des Papstes in Abschnitt 9 vorgegangen wurde. Nicht weniger als sieben verschiedene Formulierungen standen zur Diskussion. Viermal mußte in der Kommission abgestimmt werden, bis sich eine Zweidrittelmehrheit dafür fand. Und zweimal wurde von der Minderheit wegen der Abstimmungsprozedur Einspruch erhoben. Trotz dieser Tendenz bietet die Konstitution ein organischeres Verständnis von Schrift, Tradition und Lehramt als die bisherige Schultheologie, indem sie keine der drei Faktoren isoliert, sondern in ihrer gegenseitigen Bezogenheit und Abhängigkeit betrachtet.

#### **Bibel und Kirche**

Das Verhältnis von Bibel und Kirche ist in der Konstitution über die Offenbarung theologisch weitgehend bestimmt von der Zuordnung von Schrift, Tradition, Kirche und Lehramt. Und diese Zuordnung ist wiederum bestimmt von einem dynamischeren Traditionsbegriff. „Es wächst“, so heißt es im Abschnitt 8, „sowohl das Verständnis der Ereignisse wie der Worte, die überliefert sind, auf Grund sowohl des Nachsinnens und der Bemühung der Gläubigen...“, wie auch aus erlebter innerer Erkenntnis in geistlichen Dingen, endlich [erst in der vierten Fassung aufgenommen] aus der Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben.“ Tradition wird hier nicht mehr mit dem kirchlichen Lehramt schlechthin identifiziert. Die Vertiefung biblischer Erkenntnis durch die Tradition ist nicht nur Aufgabe des Amtes, sondern der ganzen Kirche. Der in der Konstitution verwandte Traditionsbegriff steht in deutlicher Parallele zur Ekklesiologie des zweiten Kapitels der Kirchenkonstitution. Schrift, Tradition und kirchliches Lehramt sind in der Kirche „verknüpft und vereinigt“, so „daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zugleich, jedes auf seine Art, unter dem Einfluß des einen

Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“. Das Lehramt steht dabei nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm. Weiter fragt die Konstitution allerdings nicht. Welches die genauen inneren Beziehungen zwischen Schrift, Tradition und Lehramt sind, darüber äußert sich das Konzil nicht. Aber der theologischen Forschung ist der Weg freigemacht. Hierin liegt das eigentliche Ergebnis.

### *Bibel und Verkündigung*

Einen neuen pastoralen Atem spürt man im sechsten Kapitel der Konstitution, das von der Bibel im Leben der Kirche handelt. Es wird kaum ein Dokument der katholischen Kirche geben, in dem die Lesung, das Studium und die Hochschätzung der Schrift im Leben der Gläubigen und in der kirchlichen Verkündigung so eindringlich empfohlen werden. Das Kapitel beginnt in Anlehnung an die Konstitution über die Liturgie mit einer quasi kultischen Gleichstellung von Wort Gottes und Eucharistie. In der Schrift habe die Kirche (zusammen mit der Überlieferung) immer die „höchste Richtschnur des Glaubens“ gesehen. Alle Verkündigung der Kirche wie auch die christliche Religion selbst müsse sich mit der Heiligen Schrift nähren und von ihr gelenkt sein (eine spät eingeschobene schwache Anspielung auf die normierende Funktion der Schrift gegenüber kirchlicher Tradition und Verkündigung, nachdem man den Ausdruck Norm selbst in den letzten Fassungen sorgfältig vermieden hatte, trotzdem er gerade von ökumenischen Beobachter-Delegierten ausdrücklich gewünscht worden war).

Der Schwerpunkt liegt auf der Verkündigung. In ihr müsse sich die Kirche bemühen, ständig zu einem tieferen Verständnis der Schrift vorzudringen. Die Diener des Wortes sollen in den Stand gesetzt werden, „dem Volk Gottes in den Heiligen Schriften mit kirchlichem Nutzen eine Speise zu bieten . . .“ (Abschnitt 23). Katechese und Predigt müssen auf der Schrift aufbauen. Alle, die im Dienst des Wortes stehen, sollen sich gründlich in die Heiligen Schriften vertiefen, damit keiner „ein bloß äußerlicher Prediger des Wortes Gottes“ werde, „ohne dessen innerer Hörer zu sein“ (Abschnitt 25). Doch die Gläubigen sollen auch zum unmittelbaren Umgang mit der Bibel erzogen werden; denn die Schrift nicht kennen heiße Christus nicht kennen. Sie sollen die geeigneten Einführungen und Hilfsmittel benutzen, die heute zur Verfügung stehen. Um das Verständnis und die Verbreitung der Bibel zu fördern, sollen „passende und richtige Übersetzungen, besonders aus dem Urtext“, erstellt werden. Bemerkenswert ist dabei die ausdrückliche Empfehlung der Zusammenarbeit bei den Übersetzungen mit den anderen christlichen Kirchen. Es ist zu hoffen, daß diese Empfehlung des Konzils zu gemeinsamen Übersetzungen anregt und bereits bestehenden Initiativen zu einem guten Ende verhilft, handelt es sich hierbei doch um ökumenische Taten ersten Ranges, die mit der notwendigen Energie vorangetrieben zu werden verdienen.

### *Bibel und Theologie*

Was für die Verkündigung und für den Gebrauch der Bibel durch die Gläubigen gilt, das soll auch für die Theologie gelten. Die Schrift müsse die Seele und — mit der Überlieferung — das Fundament der Theologie sein. Die Aussagen der Konstitution werden ergänzt durch die Mahnung im Dekret über die Priesterausbildung, das theologische Studium „auf die biblischen Themen selbst“ zu konzentrieren und die Studenten in den exegetischen

Methoden gründlich zu schulen. Auch dort wird das Wort von der Schrift als der Seele der Theologie wiederholt.

Setzt man die Ausführungen des sechsten Kapitels der Konstitution in Parallele zu den Ausführungen des Dekrets über die Priesterausbildung über die Erneuerung der theologischen Ausbildung aus biblischem Geist und mit den Abschnitten des ersten Kapitels der Liturgiekonstitution über die Bedeutung der Bibel in Gottesdienst und Predigt, so erkennt man darin die Grundrisse eines Programms der Erneuerung aller kirchlichen Lebensbereiche aus dem Wort der Schrift. Diese Erneuerung voranzutreiben war einer der großen Programmpunkte des Konzils. Die innerkirchliche Reform nach dem Konzil findet hier einen ihrer fruchtbarsten Ansatzpunkte. Das Konzil hat hier großen Mut gezeigt. An Schwierigkeiten bei der konkreten Durchführung wird es nicht fehlen, denn nicht von heute auf morgen können Theologie, Predigt und Katechese in die biblischen Tiefen zurückgeführt werden. Es muß nicht nur den Schwierigkeiten abgeholfen werden, die der Prediger und der Katechet heute angesichts der Bibelkritik im Umgang mit der Schrift empfindet, es geht um einen langen und schwierigen Prozeß der Umgewöhnung in einer der biblischen Schlichtheit entfremdeten theologischen und kirchlichen Tradition. Was bisher bereits getan wurde, ist nicht mehr als ein bescheidener Anfang.

### *Exegese und Lehramt*

Dreimal wird die Exegese angesprochen, zweimal im Abschnitt 12 (über die Schriftauslegung) und einmal im Abschnitt 23 (über die biblischen Aufgaben in Unterricht und Lehre). Zweimal wird sie zum Lehramt in Beziehung gesetzt.

Der Abschnitt 12 beginnt mit einer Mahnung zur sorgfältigen wissenschaftlichen Erforschung der Bibel unter Benutzung aller heute zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Methoden. Wenige Zeilen weiter wird dann die Aufgabe des Exegeten genauer umschrieben: Diese bestehe darin, nach den Regeln moderner Hermeneutik „auf eine tiefere Erfassung und Auslegung des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“. Denn alles, was die Schrifterklärung angehe, unterstehe letztlich dem kirchlichen Lehramt. Die Exegese soll also die notwendige Forschungsarbeit leisten und dem Lehramt für seine Urteilsbildung die Forschungsergebnisse an die Hand geben.

Im Abschnitt 23 wiederholt die Konstitution nochmals die Mahnung an die Exegeten, „mit vereinten Kräften“ dafür zu sorgen, „daß sie unter den Augen des kirchlichen Lehramts die Heiligen Schriften mit den geeigneten Hilfsmitteln derart studieren und auslegen“, daß möglichst viele in der Lage sind, die Gläubigen in Sinn und Verständnis der Schrift einzuführen. Der Abschnitt schließt mit einem Lob und einer Ermunterung an die Exegeten, „das glücklich begonnene Werk mit immer neuen Kräften und ganzer Hingabe im Geist der Kirche fortzuführen“. Bedenkt man die fast zur Tradition gewordenen Spannungen zwischen dem Lehramt und der wissenschaftlich fortgeschrittenen Exegese und die Verdächtigungen, denen hervorragende Vertreter dieses Faches noch am Vorabend des Konzils ausgesetzt waren, so wird man gerade diese Aufmunterung durch das Konzil um so dankbarer als befreiendes Wort der Kirche empfinden.