

Die Wahrheit der Heiligen Schrift und ihre Erschließung

Zum dritten Kapitel der Dogmatischen Konstitution »Dei Verbum«
des Vaticanum II

Von Alois Grillmeier, S. J.

Das II. Vatikanische Konzil hat in das Zentrum seiner Beratungen und Entscheidungen die „Kirche“ gestellt. Weil aber die Schau der Kirche, ihres Mysteriums, ihrer Schichten, ihrer Wirksamkeit, immer wieder in die Perspektive der ganzen göttlichen Heilsökonomie hineingeführt hat, mußte die Idee der „Offenbarung“ Gottes immer mehr die Rolle des beherrschenden Ausgangspunktes bekommen. Der Anfang der Kirche ist der Gnadenbeschluß Gottes zur Selbstoffenbarung in Christus und zur vollen Selbstmitteilung im Heiligen Geiste. „Offenbarung Gottes durch Christus im Heiligen Geist“ wurde so zum vorgeordneten Thema. Das Vaticanum II hat sich innerhalb seiner vier Sitzungsperioden zur Integration des in den letzten Jahrzehnten durch die moderne Theologie erarbeiteten volleren Verständnisses der „Offenbarung“ durchgerungen. Der Wandlungsprozeß, der die ganze Konzilsarbeit mehr oder weniger gekennzeichnet hat, ist damit auch auf dieses Thema und Schema ausgedehnt worden.

Wir greifen für unsere Abhandlung aus der am 18. November 1965 vom Konzil verabschiedeten Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* zunächst das dritte Kapitel heraus, nicht weil es etwa das theologisch und pastoral fruchtbarste des Textes wäre — das erste und das sechste Kapitel können einen solchen Anspruch mit größerem Recht erheben —, sondern weil es neuralgische Punkte der biblischen und theologischen Wissenschaft und des kirchlichen Umgangs mit der Bibel berührt. Wir schildern zuerst die textliche und strukturelle Genesis der Gesamtkonstitution (I). Dann wenden wir uns dem dritten Kapitel zu und analysieren das Werden seines Textes und seiner theologischen Aussage über Inspiration, Wahrheit und Deutung der Schrift (II). Schließlich suchen wir — im Lichte seiner Vorgeschichte — eine kurze Zusammenfassung der konziliaren Aussage dieses Kapitels und — davon abgehoben — seiner theologischen Implikationen zu geben (III).



Vorformen und endgültige Fassung der Konstitution »Dei Verbum«

Wir gehen aus von den sieben faßbaren gedruckten Redaktionen der ganzen Konstitution und ihres (endgültigen) dritten Kapitels, ohne die Zwischenstationen zu beachten, die nur auf hektographierten Blättern Gestalt angenommen haben. Für die Auswertung des Textes müssen wir uns auf diejenigen Formen beschränken, die allen Konzilsvätern in der Aula zugänglich gemacht worden sind, also auf die Formen C bis G.

Form A: Die *Constitutio de Fontibus Revelationis*, vorbereitet durch die *Commissio Theologica Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando* (1961). Incipit (= Inc.): *Revelatio*; Explicit (= Expl.): *conscriptis*. Fünf Kapitel: 1. *De duplici fonte Revelationis*; 2. *De S. Scripturae inspiratione, inerrantia et compositione litteraria*; 3. *De Vetere Testamento*; 4. *De Novo Testamento*; 5. *De Sacra Scriptura in Ecclesia*.

Form B: derselbe Text mit geringfügigen Änderungen vorgelegt der *Pontificia Commissio Centralis Praeparatoria Concilii Vaticani II* (1961).

Form C: der den Konzilsvätern für die erste Sitzungsperiode zugesandte Text (in folio): *Schemata Constitutionum et Decretorum de quibus disceptabitur in Concilii sessionibus, Series prima* (1962), pp. 9—22: *Schema Constitutionis dogmaticae De Fontibus Revelationis*.

Zusatztext I: Im selben Band: *Schema Constitutionis dogmaticae de deposito Fidei pure custodiendo, Cap. IV: De Revelatione publica et de Fide catholica* (pp. 36—44); *Cap. V: De progressu Doctrinae* (pp. 45—47). — Form C wurde vom 14. bis 19. November 1962 in der Aula diskutiert und nach einer unstrittenen Abstimmung zum Schluß der Generaldebatte durch Papst Johannes XXIII. zur Neubearbeitung an eine *Commissio mixta* (Theologische Kommission, Sekretariat für die Einheit der Christen, und besonders ernannte Mitglieder; Vorsitz Kard. Ottaviani und Kard. Bea) zurückverwiesen. Der besondere Diskussionspunkt war das Verhältnis von Schrift und Tradition. Die Arbeit am neuen Entwurf begann noch während der ersten Sitzungsperiode.

Zusatztext II: Das vom Sekretariat für die Einheit der Christen ausgearbeitete *Schema decreti pastoralis De Verbo Dei* (1962) mit 13 kurzen Artikeln. Inc.: *Verbum Dei* — Expl.: „*manet in aeternum*“ (Is. 40, 8). Dieser Text wurde später bedeutsam für die Konstitution (I. und VI. Kap.).

Form D: Der ab 22. April 1963 an die Väter ausgegebene neue Text: *Schema Constitutionis dogmaticae De Divina Revelatione*. Inc.: *Sacrosancta Synodus*; — Expl.: *sperare licet*. Der Text hatte ein Prooemium (Art. 1—6) und 5 Kapitel: 1. *De Verbo Dei revelato*; 2. *De Sacrae Scripturae divina inspiratione et interpretatione*; 3. *De Vetere Testamento*; 4. *De Novo Testamento*; 5. *De Sacrae Scripturae Usu in Ecclesia*. — Der Text wurde auf der zweiten Periode des Konzils noch nicht diskutiert. In der Schlußsprache dazu kündigte aber Papst Paul VI. am 5. Dezember 1963 Folgendes an (nachdem er von den für die dritte Periode vorzulegenden Texten, zu denen noch Änderungsvorschläge eingereicht werden könnten, gesprochen hatte): „*Huius generis est, ut exemplum supponamus, quaestio de divina Revelatione, quam Concilium eo modo persolveret, ut hinc sacrum depositum veritatum a Deo traditarum tueatur adversus*

errores, abusiones, dubitationes, quibus vis earum subiectiva infringatur, illinc studia Sacrorum Bibliorum, ope Patrum ac theologicae disciplinae recte dirigat, quae docti catholici viri, magisterio Ecclesiae fideliter inhaerentes et quibusvis aptis huius aetatis subsidiis usi, alacriter, prudenter, fidenterque promovere pergunt“ (AAS 56 [1964] 36).

Form E: Neubearbeitung von D auf Grund der ab Juni 1963 bis 31. Januar 1964 eingereichten Vorschläge (Frühjahr 1964; ab 3. Juli für die Versendung an die Väter frei) durch die Theologische Kommission und ihre Unterkommissionen. Inc. und Expl. wie in D (64 Seiten in folio, doppelspaltig, links mit Form D, rechts E, und mit Relationen zum Text). Neues Prooemium und 6 Kapitel: 1. De ipsa Revelatione (z. T. aus dem Prooemium der Form D); 2. *De Divinae Revelationis transmissione* (olim Cap. I, mit größeren Erweiterungen); 3. De Sacrae Scripturae divina Inspiratione et Interpretatione; 4. De Vetere Testamento; 5. De Novo Testamento; 6. De Sacra Scriptura in *Vita Ecclesiae*. Diskussion in der Aula: vom 30. September bis zum 6. Oktober 1964.

Form F: Neubearbeitung von E auf Grund der Diskussion in der Aula (1964). Inc.: Sacrosancta Synodus; Expl.: verbi Dei, „quod manet in aeternum“ (Is. 40, 8; cf. 1 Pt. 1, 23—25) (47 Seiten in folio, doppelspaltig; links Form E, rechts F, mit Relationen). Der Titel von Kap. III: De Sacrae Scripturae divina Inspiratione et *de eius* Interpretatione.

Form G: In der vierten Periode des Konzils wurde vom 20. bis 22. September 1965 über Form F des Textes abgestimmt, mit placet, non placet, placet iuxta modum. Der Text erhielt die Zweidrittelmehrheit, wurde aber auf Grund der eingereichten und durch die Theol. Kommission angenommenen Modi ergänzt und am 29. Oktober 1965 neu zur Abstimmung vorgelegt: utrum placeat expansio Modorum, die positiv ausging. Der volle Neudruck erfolgte für die Promulgation der Konstitution in der Sessio Publica vom 18. November 1965. Inc.: Dei Verbum; — Expl.: „manet in aeternum“ (Is. 40, 8; cf. 1 Pt. 1, 23—25). 19 Seiten.

II

Entwicklung des Textes und der theologischen Aussage des dritten Kapitels der Konstitution »Dei Verbum«

Das dritte Kapitel der Konstitution bringt eine kurze Darstellung der kirchlichen Lehre von der Inspiration der Schrift, ihrer Irrtumlosigkeit (Wahrheit), und der Prinzipien der katholischen Schriftdeutung. Mit dem Werden des Gesamttextes erfuhren Einordnung, Überschrift und Text dieses Kapitels wichtige Veränderungen. Für einen flüchtigen Blick mögen sie freilich geringfügig erscheinen. Wir gehen die einzelnen Stufen der Textformen durch, soweit sie in der Aula vorgelegt und damit für die Konzilsöffentlichkeit voll greifbar waren.

1. Die Lehre von der Heiligen Schrift in Form C (1962): Sie war stark von der Themenstellung des Gesamtschemas geprägt. Darum wurde die Zweiheit der Quellen der Offenbarung auch zu einem gestaltenden Gesichtspunkt des damaligen Kap. II:

De Scripturae Inspiratione, Inerrantia et Compositione litteraria. Der einleitende Art. 7 ist bezeichnend dafür:

Praeterquam viva Prophetarum et Apostolorum voce, Deus in Scripturis quoque sanctis Veteris ac Novi Testamenti, quae alterum ac praeclarum constituunt supernae revelationis fontem, verbum suum hominibus tradere et accuratius conservari voluit. Haec est Scriptura „divinitus inspirata“ (2 Tim. 3, 16), ab Apostolis catholicae Ecclesiae tradita atque in sacro canone rite agnita et recepta, ad perpetuum eiusdem Ecclesiae usum, ut munus suum adimpleat docendi, ad christianae vitae moderamen et ad omnium hominum salutem.

Legitim wird hier von der doppelten Weise des Eintritts und des Verbleibens der Offenbarung Gottes und seines Wortes in der Welt gesprochen: der Verkündigung der Propheten und Apostel, wobei aber Christi Predigt als Höhepunkt und Vollendung der Offenbarung genannt werden müßte, und der inspirierten Schrift. Es geht nicht um „Schrift und Tradition“, wie sie sonst den Kern der Auseinandersetzung bildeten. Form C gibt sodann eine ziemlich ausführliche Darlegung über Natur und Definition der Inspiration (Art. 8), über Gott als den einzigen *auctor primarius* und die Mehr(Viel-)zahl der menschlichen Autoren, sei es für die gesamte Heilige Schrift, sei es selbst für einzelne Bücher (Art. 9). Sie alle aber haben als „*ministri divini verbi scribendi, a Spiritu Sancto assumpti*“ zu gelten — eine Formulierung, die gut den sich mehr und mehr offenbarenden Intentionen des Konzils entsprochen hätte, aber nicht mehr aufgegriffen wurde. Mit besonderem Interesse blicken wir auf die Fassung der Lehre von der Irrtumslosigkeit in Art. 12¹:

Ex hac divinae Inspirationis extensione ad omnia, directe et necessario sequitur immunitas absoluta ab errore totius Sacrae Scripturae. Antiqua enim et constanti Ecclesiae fide edocemur nefas omnino esse concedere sacrum ipsum errasse scriptorem, cum divina Inspiratio per se ipsam tam necessario excludat et respuat errorem omnem in qualibet re religiosa vel profana, quam necessarium est Deum, summam Veritatem, nullius omnino erroris auctorem esse².

Mit sehr starken Formulierungen wird hier also die „absolute Irrtumslosigkeit“ der Schrift, und zwar „pro qualibet re religiosa vel profana“ gelehrt, und dies als alte und konstante Überzeugung der Kirche. Bei diesem Text muß — im Vergleich mit der endgültigen Form der Konstitution — die Frage nach einer Entwicklung der Lehre von der Irrtumslosigkeit auf dem Vaticanum II ansetzen. Wie sehr dieses Problem im Mittelpunkt des ausführlichen Kapitels II

¹ Art. 10 der Textform C handelt über die „*Inspiratio personalis hagiographi et communitas*“, Art. 11 „*De extensione Inspirationis*“.

² Dazu wird in Anm. 7 hingewiesen auf: Pius XII, Litt. Encycl. *Divino afflante*: EB [= Enchiridion Biblicum] 539, cum verbis relatis Leonis XIII, Litt. Encycl. *Providentissimus Deus*: Denz. 1950; EB 124. Cf. quoque EB 44, 46, 125, 420, 463, etc. Gegenüber diesen päpstlichen Texten ist die Inerranzlehre dieses Schemas C sichtlich strenger formuliert.

(Form C) steht, zeigt der folgende Art. 13 und seine Überschrift: *Quomodo inerrantia diiudicanda sit*. Die Frage der Irrtumslosigkeit wird zum übergeordneten Thema auch für den Abschnitt, in dem die Prinzipien der Schriftauslegung entfaltet werden sollen. — Die Hauptabsicht ist hier also die, die Regeln der Schriftinterpretation in den Dienst der Verteidigung der absoluten Irrtumslosigkeit der Schrift zu stellen. Erst im Nebensinn ist die Frage nach dem positiven Wahrheitsgehalt der Schrift gestellt: „*Haec tamen inerrantia diiudicanda est ex modo quo veritas in libro sacro attingitur.*“ In diesem Zusammenhang wird auf den allgemeinen Charakter eines Buches, seine literarische Gattung, ferner auf die für den Hagiographen geltenden Zeitumstände, die damals gegebenen Denk- und Umgangsformen als Wege zur Ermittlung des eigentlichen Wahrheitsgehalts der Schrift hingewiesen. Dann wird wieder zum Thema der Inerranz zurückgelenkt und betont: was so an menschlichen Ausdrucksformen zum Gewand des göttlichen Wortes werden durfte, tut der Irrtumslosigkeit der Schrift ebensowenig Eintrag, wie solche Ausdrucksweise im täglichen Umgang als Verfälschung oder Belastung des zwischenmenschlichen Verkehrs angenommen wird. — Solche vermenschlichende Einkleidung des göttlichen Offenbarungswortes wird (mit *Divino afflante*) zur Herablassung in der Menschwerdung des Logos in Parallele gesetzt (Art. 14).

Manche Formeln und Motive dieses drei Seiten umfassenden Textes werden uns bis in die letzten und endgültigen Stadien der Konstitution hinein begleiten. Als ganzer ist er schon von der *Commissio mixta* (1962/63) aufgegeben worden. War es der Einfluß des Sekretariats für die Einheit der Christen? Wurde man sich der Zielsetzung des Konzils, wie Papst Johannes sie gegeben hatte, auch für diesen Text bewußt? Der stark defensive und strenge Ton des langen Kapitels war nicht geeignet, den schwebenden Problemen der Exegeten, Theologen und Gläubigen gerecht zu werden. Die Spannung scheint bis aufs äußerste gesteigert zu sein: dort Betonung der absoluten Inerranz, aller, auch der kleinsten Teile der Heilige Schrift, für religiöse und profane Stoffe — hier das Wissen um menschliche, geschichtliche, geographische Bedingtheiten des geschriebenen Wortes! Können letztere bei solcher Deutung der Inerranz noch ernst genommen werden? Die in Art. 14 angezogene Parallele von Schrift und Menschwerdung möchte einen dazu verleiten, im Blick auf die Geschichte der Christologie, von einer „monophysitischen“ Inerranzlehre zu sprechen. Das Menschliche in der Bibel droht absorbiert zu werden vom Göttlichen. Es war die Aufgabe des Konzils, hier nicht vorzeitig Tore zu schließen, sondern eine Lösung zu ermöglichen, die das wesentliche Anliegen der Überlieferung über die Irrtumslosigkeit der

Schrift wahr und doch den Exegeten, Theologen und Gläubigen ein redliches Gewissen sichert. Kurz vor oder erst während der dritten Sitzungsperiode begann — leider ziemlich spät — ein Suchen nach einer neuen Formel. Sie stellte sich nur langsam ein.

2. Form D (Frühjahr 1963): Die neue Redaktion des Textes zog die Art. 7—12 der Fassung C in einen kurzen Art. 11 zusammen, der über die Schrift als Mittlerin der Offenbarung, ihre Inspiration und Irrtumslosigkeit handelt. Voraus ging im Prooemium und im ersten Kapitel des neuen Entwurfs eine vollere Darstellung der Wirklichkeit der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der Kirche. Während Form C noch beständig auf die „Unterscheidung“ der „zwei Quellen“ der Offenbarung hinarbeitete, wird nun ohne Verkenning der je verschiedenen Eigenart und Funktion von Schrift und Tradition in der Weitergabe der Offenbarung ihr gegenseitiges „Zueinander“ betont (Art. 8—10). Bei den neuen Voraussetzungen der Konstitution bekommt auch das Kapitel über die Schrift eine andere Orientierung. In der Fassung des Titels wird die Erwähnung der Inerranz weggelassen und nur noch von der Inspiration der Schrift und ihrer Deutung gesprochen. Die beiden so angesprochenen Themen werden nun auch klarer voneinander geschieden. Art. 11 spricht von der Inspiration und der Irrtumslosigkeit, Art. 12 von den Prinzipien der Schriftinterpretation. Einteilung und Numerierung dieser Artikel wird von nun an bleiben, auch wenn aus dem Kapitel II ein Kapitel III wird. Die Inerranz der Schrift wird nicht mehr als leitendes Motiv aller Schriftdeutung hingestellt. Dafür tritt deren positives Anliegen hervor: „ut pateat quamnam *veritatem* (Deus) nobis communicare voluerit“ (Art. 12, 1). Weil man sich für diesen Text darauf geeinigt hatte, alles zu vermeiden, was die Frage der „materialen Suffizienz der Schrift“ im positiven oder negativen Sinn lösen würde, war freilich manch nützliche Perspektive, die sich schon aufgetan hatte oder sich auftun konnte, mitverstellt. Die Irrtumslosigkeit der Schrift war ganz kurz, mit traditionellen Worten formuliert³. Auch die Ausführungen über die Prinzipien der Schriftdeutung waren noch nicht vom Gesamtthema der Konstitution (Offenbarung und ihre Gegenwart im Wort) inspiriert. Eine Reihe von Vätern rügte die rein rationale Hermeneutik und vermißte darüber hinaus die theologischen Prinzipien der Schriftdeutung. Wohl werde nach dem vom Hagiographen intendierten Sinn der Schrift gefragt. Darüber hinaus müsse aber nach dem von Gott selbst intendierten Sinn gesucht werden, wie auch nach der

³ Form D, Art. 11, 2: Cum ergo totius Scripturae Deus principalis auctor affirmetur et sit, inde totam Scripturam divinitus inspiratam ab omni prorsus errore immunem esse consequitur.

Analoga fidei und der Tradition und deren Bedeutung für die Exegese. In solchen Forderungen meldete sich zwar ein richtiges Anliegen zu Wort, zugleich aber offenbarten sich darin recht unklare Vorstellungen vom Verhältnis des Sinnes, den der Hagiograph, zu jenem, den Gott intendiert. Jedenfalls fanden manche Väter, daß nun mit der neuen Fassung der Inspirationslehre in Art. 12 der Form D weniger ausgesagt sei als in den entsprechenden Abschnitten von *Divino afflante* und *Humani generis*.

3. Form E (Juli 1964): Die Darstellung der Inspirationslehre ist nun weniger scholastisch und „apersonal“ gefaßt als in Form D. Der Hagiograph wird nicht mehr als „Instrument“, Gott nicht mehr als *principalis auctor*, sondern einfachhin als *auctor* bezeichnet⁴. Die Formulierung ist so gehalten, daß Gott eine wirkliche, den Hagiographen erfassende Ursächlichkeit zugeschrieben wird, so daß er mit dem Menschen auch tatsächlich in allem zum Ziele kommt. Dabei kann aber all das, was zu einem *auctor litterarius* gehört, auf der Seite des Hagiographen gesucht werden. Wie das Zusammenwirken dieser echten Autorschaft Gottes und der nicht minder echten des Hagiographen zustande kommt, ist nicht erläutert. Doch wird versucht, in wenigen Worten die Idee zum Ausdruck zu bringen, daß Inspiration nicht die Ausschaltung der menschlichen Fähigkeiten, weder aller zusammengenommen noch auch einer einzelnen von ihnen, bedeute. Darum wird betont gesagt: „In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos *omnibus* (Hervorhebung von mir) facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et per illos agente ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, scripto traderent.“ Dieses „*omnibus facultatibus ac viribus suis utentes*“ konnte aber auch im Sinne einer im konkreten Fall erschöpfenden Anwendung dieser menschlichen Fähigkeiten und Kräfte verstanden werden. Dies schien zuviel behauptet zu sein. Darum wurde das „*omnibus*“ gestrichen. Dafür wurde in Form F und G noch einmal betont gesagt: „...quae Ipse vellet ut *veri auctores* traderent“.

Auch in der Formulierung der Irrtumslosigkeit kündigt sich eine positivere Fassung an: „...Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus *veritatem* sine ullo errore docere profitendi sunt“ (Form E, Art. 11, Schluß). Die Formel ist eigentlich pleonastisch oder tautologisch. Wer die Wahrheit lehrt, ist von Irrtum frei, und wer ohne Irrtum lehrt, bietet die Wahrheit. Aber hier wurde eben, wie so oft im Werden der Konzilstexte, eine neue positive Anregung aufgenommen und mit einer traditionellen Formel verbunden, ohne eine volle

⁴ Kein kirchliches Dokument fordert übrigens, Gott als *auctor „litterarius“* im engeren Sinn zu bezeichnen.

Einheit herzustellen. Dieses hier eingedrungene Wörtchen „*veritas*“ erwies sich aber als lebendige Zelle, die weiterwuchs.

Die Form E macht gegenüber der Form D auch einen neuen Schritt in der Formulierung des Zieles der Exegese. Die Textform D, Art. 12, lautet: „Cum autem Deus per homines scripserit, hac de causa, ut pateat quamnam veritatem nobis communicare voluerit, interpres Sacrae Scripturae attente investigare debet quid reapse *hagiographus* significare intenderit.“ Nun wird daraus: „Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpres Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quamnam veritatem Ipse nobis communicare voluerit, attente investigare debet, quid *hagiographi* reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare *Deo* placuerit.“ Damit klingt das Problem des doppelten Schriftsinnes an, das in der Hermeneutik umstritten ist. Wie verhalten sich Aussageabsicht der Hagiographen (Plural!) und die Gottes zueinander? Das Konzil wollte sich auf keine Ansicht mit Ausschluß der anderen festlegen. Ein Novum der Form E (gegenüber D) ist auch der Hinweis auf die Prinzipien einer *theologischen* Exegese, die nach dem Sinn der Bibel sucht im Lichte des Ganzen der Schrift, der Tradition und der Glaubensanalogie, also aus Prinzipien, die über das hinausgehen, was in Art. 12, 2 als Weg der Schriftdeutung angegeben wird. Darüber soll von der endgültigen Form her gesprochen werden.

4. F o r m F (Dritte Sitzungsperiode): Die erste Änderung, die auffällt, ist in der Überschrift des Art. 11 gegeben, die im endgültigen Text wegfallen mußte: „Statuitur factum inspirationis et *veritatis* S. Scripturae.“ „Inerrantia“ weicht dem positiven Ausdruck: „*veritas*“, der im Text selbst eine bemerkenswerte Ergänzung erhält. Im Verlaufe der Diskussion um das Schema wurde von verschiedenen Vätern aus Ost und West in bedeutsamen Reden das Anliegen einer Deutung der Irrtumslosigkeit der Schrift vorgetragen, die dem neueren Stand der Exegese entspräche. Es wurde darauf hingewiesen, daß die Lehre von der Inerranz ihre besondere und engere Formulierung zu einer Zeit erhalten habe, da im 19. Jahrhundert mit den Mitteln der profanen Geschichtswissenschaft und -kritik die profan-historische Zuverlässigkeit der Schrift untersucht und angegriffen wurde. Die kirchlichen Dokumente und die katholische Theologie suchten die Verteidigung dort zu führen, wo der unmittelbare Angriff erfolgte, der freilich letztlich dem Offenbarungsanspruch der Bibel und des Christentums galt⁵. Die Inerranz der Schrift wurde somit in erster Linie auf

⁵ Vgl. P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu* (Desclée 1965) 98—101, 210—213. S. 99: „Là encore, le rationalisme critique et l'apologétique traditionaliste, tout en raisonnant à partir des prémisses opposées, se plaçaient sur le même terrain.“

dem Vorfeld der profanen Wahrheit verteidigt. Im Dienste dieser Abwehr standen die verschiedenen Theorien⁶, welche von diesen Voraussetzungen her die absolute Irrtumslosigkeit der Schrift aufzeigen wollten. Ob ihres apologetischen Ausgangs- und Gesichtspunktes waren sie in Gefahr, Verengungen und Akzentverschiebungen⁷ mit sich zu bringen. Auf dem Gebiete der Schriftdeutung ergab sich eine ähnliche Erscheinung, wie sie das Konzil für die gesamte Ekklesio-logie beobachtet und auszugleichen versucht hat: nämlich Isolierung und Verabsolutierung einer *Teilsicht*. In der Lehre von der Kirche war dies die einseitige, apologetisch bedingte Betonung der *sichtbaren* Gestalt der Kirche gegenüber deren Vollbild, das *Einheit* von *sichtbar* und *unsichtbar* besagt⁸. Bei der defensiven Betrachtung der Irrtumslosigkeit der Schrift trat das Wissen darüber zurück, daß die Schrift als inspiriertes geschriebenes Wort vor allem der Erhaltung und Entfaltung der von Gott in Christus geschenkten Heilsoffenbarung und -wirklichkeit in der Welt dienen soll. Gewiß stand dieses Wissen immer im Hintergrund. Im Vorderbewußtsein schuf aber diese isoliert-einseitige Zentrierung der Lehre von der Irrtumslosigkeit auf die *veritates profanae* eher Unsicherheit als frohes Vertrauen darauf, daß Gottes Wahrheit und Heil unverfälscht und unvergänglich in der Welt gegenwärtig bleiben. Dieses Bewußtsein galt es wieder zu wecken.

Die neue Form des Textes (F) brachte eine doppelte Änderung. Es mußte deutlicher gemacht werden, daß es sich bei der „Wahrheit“, welche die Schrift „ohne jeglichen Irrtum lehrt“ (E), nicht nur um die *veritates profanae* und um Wahrheit im philosophischen Sinn (als *adaequatio intellectus ad rem*) handle, sondern um Wahrheit in der Fülle des biblischen Begriffes⁹, also vor allem um die Offenbarungswahrheit, um Leben, um Treue auch und Wahrhaftigkeit des Gottes der Bundesschließung in Christus. Darum wurde immer wieder der Wunsch geäußert, daß diese Fülle von Wahrheit zum Ausdruck ge-

Auf diese Tatsache wiesen vor allem bedeutende Konzilsreden zwischen dem 2. und 6. Okt. 1964 hin. (Kard. König, Kard. Meyer).

⁶ Vgl. P. Grelot, ebd. 99 f.

⁷ Ebd. 96: „Le souci de défendre la Bible contre les rationalistes qui prétendent y découvrir des erreurs n'est pas non plus sans danger, car il risque d'enfermer l'apologiste dans une problématique étroite dont il devrait d'abord faire la critique...“

⁸ Vgl. die Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Kap. I, und die diesbezüglichen Hinweise im Herder-Kommentar zu den Konzilsdokumenten (im Druck).

⁹ Vgl. J. de la Potterie, Art. *Vérité*, in: *Vocabulaire de Théologie Biblique* (Paris 1962) 1092—1098. Deutsch: Wörterbuch zur Biblischen Botschaft (Herder 1964) s. v. Wahrheit. Den biblischen Wahrheitsbegriff nimmt zum Ausgangspunkt der Deutung der Inerranz P. Grelot, a. a. O. 103—134; O. Loretz, *Die Wahrheit der Bibel* (Herder 1964).

bracht werden solle. Manche Väter wollten verdeutlichend sagen: „veritatem seu revelationem“, und dies mit Berufung auf das Vaticanum I¹⁰. Andere machten auf die Parallele zwischen Unfehlbarkeit des Lehramtes und der Irrtumslosigkeit der Schrift aufmerksam. Gott habe der Kirche die Garantie der Unfehlbarkeit nur in Fragen des Glaubens und der Sitten, im Blick also auf das Heil in Christus, gegeben. Das gleiche gelte für die Irrtumslosigkeit der Schrift. Deren Sinn liege darin, daß die Offenbarungs- und Heilswahrheit aufgezeichnet werden solle. Die Lehre von der Inerranz der Schrift bekommt damit einen positiven Ausdruck (Wahrheit), und ihre eigentliche Fülle (veritas salutaris), ihr rechtes Zentrum. Die neue Fassung bestimmte aber nicht nur den „Gegenstand“ der Irrtumslosigkeit tiefer und richtiger, sondern auch die Art und Weise ihrer Verwirklichung in der Schrift, gleichsam ihren „Akt“. Die heiligen Bücher lehren die Wahrheit gewiß ohne Irrtum (sine errore), aber auch unerschütterter und getreu und vollständig. Damit war die Inerranz zugleich als beständiger Akt Gottes gesehen, der zu seiner Offenbarung und Heilswahrheit und -zusage steht in Wahrhaftigkeit und Bundestreue. So war die Inerranzlehre eingeordnet in die Gesamtlinie der Konstitution, die mit den Worten schließt: „Das Wort Gottes bleibt in Ewigkeit“¹¹. Das Geschenk einer inspirierten Heiligen Schrift wird im Ganzen der Kirche gesehen, wie dies auch mehrfach, wenn auch — ekklesiologisch gesehen — nicht vollständig, zum Ausdruck kommt¹². Aus all diesen Erkenntnissen und Anregungen kam es schließlich zu der Form F, die einen großen Fortschritt bedeutete, aber doch nur eine vorläufige Formulierung bedeuten konnte:

„Cum ergo omne id, quod auctor inspiratus seu hagiographus asserit, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus veritatem salutarem inconcusse et fideliter, integre et sine errore docere profitendi sunt.“

Um die so ausgesprochene Heilsbedeutung der Inspiration noch stärker zu betonen, wurde noch auf Anregung eines Konzilsvaters der Hinweis auf 2 Tim 3, 16—17 hinzugefügt. Wirkung der Inspiration

¹⁰ Vatican. I, Constitutio *Dei Filius*, Cap. II: De Revelatione, EB 77: „Eos (= veteris et novi Testamenti libros) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, . . . nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant . . .“ Im Sinne des Konzils kann die Tatsache, daß die heiligen Bücher die Offenbarung ohne Irrtum enthalten, nicht die *einzig* Begründung darstellen, daß die Kirche sie für heilig und kanonisch nimmt. Als *positiver* Grund dafür kann diese Tatsache aber gelten.

¹¹ So schloß schon das Schema Decreti pastoralis De Verbo Dei (Zusatztext II, p. 8). Den Bezug: „Wahrheit der Schrift und Bundestreue“ stellte besonders B. Hermann Volk in seiner Rede vom 6. Oktober 1964 heraus.

¹² Vgl. *Dei Verbum*, bes. Kap. II, Art. 10; Kap. VI, Art. 21; P. Grelot. a. a. O., 20—32; K. Rahner, Über die Schriftinspiration (Quaest. disp. 1) (Herder 1958) 47—62; P. Lengsfeld, Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart (Paderborn 1960).

der Schrift ist also: daß in den gesamten Büchern der Heiligen Schrift, mit all ihren Teilen, die Heilswahrheit unerschütterlich und treu, ganz und ohne Irrtum gelehrt wird¹³. Was damit gemeint war, umschrieb aus weiterer Perspektive schon Art. 7 in Kap. II, der mit geringen Ergänzungen auch in der endgültigen Fassung erhalten blieb:

„Quae Deus ad salutem cunctarum gentium revelaverat, eadem benignissime disposuit ut in aevum integra permanerent omnibusque generationibus transmittentur. Ideo Christus Dominus, in quo summi Dei tota revelatio consummatur . . . , mandatum dedit Apostolis ut Evangelium, . . . tamquam fontem et salutaris veritatis et morum disciplinae omnibus praedicarent, eis dona divina communicantes. Quod quidem fideliter factum est, tum ab Apostolis, qui in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant, sive a Spiritu Sancto suggerente didicerant, tum ab illis Apostolis virisque apostolicis, qui, sub inspiratione eiusdem Spiritus Sancti, nuntium salutis scriptis mandaverunt.“¹⁴

Die inspirierte Schrift in erster Linie als qualifizierte Vermittlerin der salutaris veritas zu betrachten und unter diesem Gesichtspunkt besonders die Wirkung der Inspiration zu sehen und *von da* aus die Wahrheits- bzw. Inerranzfrage für die veritates profanae zu stellen, war leider im theologischen Schrifttum zu wenig vorbereitet worden¹⁵. So konnten die Konzilsväter die Implikationen der neuen Formulierung noch nicht übersehen. Gesprächsweise konnte man während oder unmittelbar vor der vierten Sitzungsperiode schon gewisse falsche Interpretationen feststellen, in dem Sinn etwa, als ob die veritas salutaris allein und exklusiv als Materialobjekt der Inerranz gemeint sei, während veritates profanae einfachhin davon ausgenommen seien. Damit wäre man der schon im 19. Jahrhundert eindeutig abgelehnten Interpretation der Ausdehnung der *Inspiration* nahegekommen, die allein für Glaubens- und Sittenlehren gelten sollte¹⁶. Diese Beschränkung der *Inspiration* war gerade zur Lösung des damals drängenden Inerranz-Problems vorgeschlagen worden. Die Abstimmung am 21. September 1965 offenbarte in den Modi, daß man diese falsche Deutung des „salutaris“ befürchtete. Eine größere Anzahl von Vätern schlug darum vor, einfachhin wieder zur Form E zurückzukehren, d. h. also, das Wort „salutaris“ zu streichen. Die Begründung lautete: quia (expressio „veritatem salutarem“), contra documenta Magisterii inerrantiam ad res fidei et morum res-

¹³ Der Ausdruck „veritas salutaris“ findet sich schon im Dekret vom 8. April 1546 des Konzils von Trient: EB 57.

¹⁴ Vgl. AAS 58 (1966) (noch nicht erschienen).

¹⁵ Vgl. P. Grelot, L'Inspiration scripturaire, in: RechScRel 51 (1963) 337—382; ders., La Bible Parole de Dieu (oben Anm. 5) 96—134 (mit Lit.); ders., La Constitution sur la Révélation, I. La préparation d'un Schéma Conciliaire. II. Contenu et portée du texte conciliaire, in: Études t. 324 (1966) 99—113; 233—246. Siehe oben Anm. 9.

¹⁶ P. Grelot, La Bible Parole de Dieu, a. a. O. 99—103.

tringere videtur: quid ergo de inerrantia aliarum assertionum Scripturae?¹⁷ Dennoch sollte schon ein Unterschied in der Aussage gemacht werden, etwa in dem Sinne: (libri sacri) veritatem exhibere dicendi sunt, diversimode tamen pro qualitate affirmationis hagiographi; oder es sollte die veritas salutaris als das primäre Objekt der Wirkung der Inspiration hingestellt werden, etwa mit den Worten: „veritatem *super omnia* salutarem“ ..., so daß gewissermaßen „in zweiter Linie“ auch die profanen Wahrheiten — vielleicht in „ihrer Weise“ — an der Inerranz teilhätten. Andere Väter wollten eine neue Perspektive der Inerranzfrage von der „Absicht“ Gottes aus gewinnen. Frei von Irrtum sollte kraft der Inspiration all das sein, „quae Deus nobis communicare intenderit“ — eine Formel, die als Alternativvorschlag für einen anderen gemeint war, der dann definitiv angenommen wurde. Demselben Motiv entstammten andere Vorschläge wie: „Scripturae libri veritatem *divinam*, (oder:) veritatem *a Deo manifestatam, edoctam, vel assertam*, ... docere profitendi sunt.“ Als anderer Weg, ein Mißverständnis der Formel von der veritas salutaris, die immerhin in possessione war, zu vermeiden, schien in der Hinzufügung einer Anmerkung zum Text gegeben zu sein. Darin sollte der Ausdruck einerseits aus Quellen (wie etwa Augustinus und Tridentinum) gestützt, andererseits durch Hinweise auf die Enzykliken *Providentissimus Deus* und *Divino afflante* gegen Mißbrauch und Fehlinterpretation geschützt werden. Der endgültige Text enthält in Nota 5 des Kapitels III denn auch diese Hinweise, vermehrt um ein Thomaszitat. Doch gibt die Zusammenstellung dieser verschiedenen Tendenzen verfolgenden Zitate ein ziemlich schweres Interpretationsproblem auf. Einem solchen Problem hätten sich jedoch die Interpreten dieses Kapitels auf jeden Fall stellen müssen, der Frage nämlich, wie der neue Konzilstext mit den früheren Aussagen über die Inerranz zu versöhnen sei (siehe unten). In ihrer Antwort auf diese Modi vom 21. September 1965 wies die Theologische Kommission jedenfalls die Meinung zurück, als ob „veritas salutaris“ eine Beschränkung der Inspiration auf bestimmte Teile der Schrift besage. Im Text (Form E und F) sei ausdrücklich das Gegenteil gesagt. Positiv wurde auf das biblische Fundament dieser „veritas salutaris“ hingewiesen, z. B. auf Eph 1, 13: Verbum Veritatis, evangelium salutis vestrae. Weil jedoch die Gefahr einer falschen Deutung auf jeden Fall ausgeschlossen werden mußte, nahm die Kommission mit einigen leichten Veränderungen einen Modus an, der die positiven Anliegen der Formel von der „veritas salutaris“ beibehielt, zugleich aber geeignet war, die genannten Mißverständnisse auszuschließen: „Scripturae libri veritatem, *quam*

¹⁷ So nach dem für die Abstimmung über die *expensio modorum* den Vätern vorgelegten Text, p. 33.

Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt.“ In dieser Abstimmung vom 21. Sept. 1965 kamen nochmals gegensätzliche Meinungen zum Ausdruck: eine Anzahl von Vätern wünschte einen rein positiven Ausdruck der Wirkung der Inspiration — und darum die Streichung des „sine errore“. Andere dagegen wollten auf das „sine *ullo* errore“ der Form E zurückgreifen. Auch Formeln wie diese, daß die heiligen Bücher die Heilswahrheit „unerschütterlich und vollständig lehren“ (inconcusse . . ., integre . . . docere), mißfielen: das „inconcusse“ aus philologischen Gründen (es wurde ersetzt durch firmiter); das „integre“: weil damit die Idee der materialen Suffizienz der Schrift ausgesprochen zu sein schien (es wurde weggelassen. Ursprünglich sollte damit der Dienst der Schrift am Verbleiben und Fruchtbarmachen der vollen Heilswahrheit unter den Menschen betont werden. Weil aber eine Parteinahme des Textes zugunsten der Idee von der materialen Suffizienz der Schrift vermieden werden sollte, fiel der Ausdruck weg). Gegen das „docere“ waren schon verschiedentlich Schwierigkeiten erhoben worden: es klinge zu intellektualistisch-didaktisch; vor allem aber schien es wegen seiner Geschichte innerhalb der Inspirations-theologie auf eine Beschränkung der inerrantia hinzudeuten. Es blieb aber, wie in Form E und F, schließlich im endgültigen Text. In der Begründung heißt es: „Servetur vox *docere*, quae agit de illis quae proprie *asseruntur*.“ Damit ist in dieses „lehren“ bewußt eine besondere Möglichkeit für die Interpretation der „Wahrheit der Heiligen Schrift“ hineingelegt. Sie wird näher zu untersuchen sein.

Art. 12 über die Interpretation der Schrift erhielt in der Form F (gegenüber Form E) keine wesentlichen Ergänzungen. Jedoch wich die oben betonte Umschreibung des Zieles der Exegese („ut perspiciat, quamnam veritatem Ipse nobis communicare voluerit) eine Abwandlung in das einfachere: „quid Ipse nobiscum communicare voluerit“. Auch für Form F wurde — wie schließlich ein letztes Mal in der Abstimmung vom 21. Sept. 1965 — der Versuch gemacht, die Formel über den *sensus litterarius* der Schrift und sein Verhältnis zu dem von Gott beabsichtigten Sinn durch eine grammatikalische Änderung inhaltlich zu beeinflussen. Es geht um den Satz der Form E: „ . . . interpres Sacrae Scripturae . . . attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit.“ Weil hier die Frage des *sensus plenior* der Schrift zu sehr im negativen Sinn entschieden zu sein schien, forderten manche Väter, daß die Absicht des Konzils, diese Frage *nicht* entscheiden zu wollen, klar ausgedrückt werde, etwa in der Formel: „quid hagiographi . . . intenderint et *quid* eorum verbis *manifestare* Deo placuerit“. Mit diesem Vorschlag schien aber die Neutralität des Textes

zugunsten der Vertreter des *sensus plenior* verletzt zu sein. Darum sollte die Wiederholung des „quid“ unterbleiben, dafür aber erneut versichert werden, daß die Frage des *sensus plenior* hier nicht entschieden werden solle. Ein ähnliches Tausziehen gab es — wie gesagt — in der Abstimmung vom 21. Sept. 1965 (Modi). Wiederum sollte durch das „et quid“ (diesmal in der Form: *quidque*) die Offenheit des Textes für die Lehre von einem *sensus plenior* gesichert werden. Wiederum aber mußte festgestellt werden: „Si scribitur *quidque*, quaestio in sensum positivum dirimeretur. Expressio *et* est neutralis.“ So blieb diese im endgültigen Text. Die sonstigen Ergänzungen in F für die Frage des Literalsinnes und der theologischen Exegese sind nicht von großer Bedeutung, zwei Ergänzungen ausgenommen: Im letzten Abschnitt des Art. 12, wo es um Feststellung des Schriftsinnes mit theologischen Mitteln geht, wird nun in F eine Ergänzung gemacht: „Sed ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, respiciendum est etiam ad contentum *et unitatem* totius Scripturae.“ Die Einheit der Schrift ist eine besondere Voraussetzung für eine dogmatische Exegese. Noch stärker wird die Rolle der theologischen Schriftdeutung im endgültigen Text ausgedrückt, da zu Eingang des letzten Abschnittes von Art. 12 das Prinzip aufgestellt wird: „Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum . . .“ Mit Hinweis auf die Enzyklika Benedikts XV., *Spiritus Paraclitus* (EB 469) und ein Hieronymuswort wird betont, daß der pneumatische Ursprung der Schrift auch ein Gesetz darstelle für den rechten Zugang zu ihrem Gehalt. Von Form E zu F und von da zum endgültigen Text war das Bestreben fühlbar, sowohl die Rolle der Kirche für die Exegese wie die Aufgabe der Exegeten selbst voller und besser zu umschreiben. Die „*Traditio*“ (groß geschrieben, quia non agitur tantum de traditionibus ecclesiasticis) sollte in ihrem vollen Gewicht in dieser Schreibweise hervorgehoben und zugleich in ihren Trägern deutlicher gekennzeichnet werden: einerseits dem Magisterium und andererseits auch dem *sensus fidei* Populi Dei. Dazu sollten die Kirchenväter genannt werden. Der endgültige Text umfaßt diese Anregungen mit der kurzen Formel: „ratione habita vivae totius Ecclesiae Traditionis“. Darin sind Magisterium, Kirchenväter und der Glaubenssinn der ganzen Kirche eingeschlossen. Die Aufgabe der Exegeten war gewiß in Form E, Art. 19, innerhalb eines ganz engen Rahmens beschrieben.

„Exegetarum autem, . . . est, servatis rationalis et catholicae hermeneuticae normis, sub ductu magisterii Ecclesiae adlaborare, ut Evangelii loci, qui expositionem certam et definitam adhuc desiderant, bene intelligantur, ita ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur.“

Form F hatte diesen Text in den jetzigen Art. 12 hinübergenommen. Diese Bestimmung der Aufgabe der Exegeten stammt aus der Enzyklika *Providentissimus Deus*, die dem „doctor privatus“ als besonderes Forschungsgebiet die *Stellen* der Schrift zuweist, die noch der sicheren und bestimmten Erklärung entbehren¹⁸. Damit wollte die Enzyklika beweisen, daß die Kirche keineswegs durch ihr Lehramt die biblische Forschung behindere, sondern ein weites Feld offenlasse. Dahinter steckt jedoch eine ungenügende Auffassung von der Exegese, als ob dieser nur um einzelne, bislang noch dunkle *Schriftstellen* ginge, deren Zahl zugunsten der „loci iam definiti“ immer geringer würde. Mit Recht wurde noch in den Modi-Abstimmungen vom 21. Sept. 1965 eine vollere Beschreibung der Aufgabe der Exegeten gefordert: sie müssen sich immer neu an die Schrift als ganze wenden, um sie immer tiefer nach ihrem Sinn zu befragen. Nun heißt es: „Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitius intelligendum et exponendum ...“ — Worte, die aus dem Ganzen des Art. 12 zu verstehen sind.

III

Kurze systematische Exegese des Kapitels III der Konstitution

Nachdem wir uns so ein gewisses geschichtliches Verständnis des dritten Kapitels der Konstitution *Dei Verbum* erarbeitet haben, soll in einer kurzen Exegese und systematischen Zusammenschau seine Aussage — positiv und negativ — umschrieben werden. Um uns die Aufgabe leichter zu machen, teilen wir den Text in kleine Abschnitte, um uns darauf beziehen zu können:

1. Art. 11: 1. *Divinitus revelata, quae in Sacra Scriptura litteris continentur et prostant, Spiritu Sancto afflante consignata sunt.*

a) *Libros enim integros tam Veteris quam Novi Testamenti, cum omnibus eorum partibus, sancta Mater Ecclesia ex apostolica fide pro sacris et canonicis habet, propterea quod, Spiritu Sancto inspirante conscripti (cf. Io. 20, 31; 2 Tim. 3, 16; 2 Pt. 1, 19—21; 3, 15—16), Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt.* b) *In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit, ut Ipso in illis et per illos agente, ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent.*

2. *Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagiographi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde (a) Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt. Itaque (b) „omnis Scriptura divinitus inspirata et utilis ad docendum, ad arguendum, ad corripiendum, ad erudiendum in iustitia: ut perfectus sit homo Dei, ad omne opus bonum instructus“ (2 Tim. 3, 16—17, gr.).*

¹⁸ Vgl. Leo XIII, *Encycl. Providentissimus Deus*, EB 109.

Zu 1: Der erste Satz sollte ursprünglich die Verbindung mit dem Ganzen der Konstitution herstellen und hervorheben, daß neben der Tradition die andere Weise der Übermittlung der göttlichen Offenbarung die inspirierte Schrift ist. Weil aber — wie man den Satz auch drehte und wandte — immer die Frage der materialen Suffizienz der Schrift oder das Problem der „Zwei Quellen“ sich aufdrängte, wurde schließlich ein einleitender Satz formuliert, der betont, daß die in der Schrift enthaltene Offenbarung unter dem besonderen Einfluß des Heiligen Geistes aufgezeichnet ist¹⁹. Damit ist immerhin ein Wesentliches gesagt: das Wirken des Heiligen Geistes gilt der Erhaltung der Offenbarung in der Welt. Die inspirierte Schrift ist der Weg oder das Mittel dazu. Die „divinitus revelata“ sind der eigentliche Gehalt der Schrift. Der nächste Satz (1a) bietet nichts als die traditionelle Lehre über die Inspiration der Schrift, ihre extensio, und über die auf dem kirchlich-notorischen Faktum der Inspiration gründende Kanonizität. Bedeutsamer ist die Darstellung der Autorschaft der Hagiographen, und dies im Vergleich zur göttlichen Urheberschaft oder Ursächlichkeit (1 b). Gott wird nicht als „auctor litterarius“ im eigentlichen Sinn bezeichnet²⁰; dennoch wird ihm wahre Urheberschaft kraft besonderen charismatischen Einflusses auf die Hagiographen²¹ zugeschrieben. Alles, was zum „auctor litterarius“ im technischen Sinn gehört, ist auf seiten der menschlichen Verfasser zu suchen. Ihr aktiver Anteil wird stärker als in anderen Dokumenten betont, zunächst durch die Vermeidung einer Terminologie, die einseitig ausgewertet werden könnte: die Hagiographen werden nicht mehr als „viva instrumenta“ (so Form C, Art. 8, und D) bezeichnet; es fällt auch die Gegenüberstellung weg: auctor instrumentalis (Form C). Dafür werden die Hagiographen als „veri auctores“ bezeichnet, was eben auctores litterarii besagen soll. Eine weitere Streichung im Text gibt Raum für eine Beachtung auch der Verschiedenheiten und Begrenztheiten der menschlichen Verfasser: sie werden nicht mehr als „omnibus nempe humanis facultatibus praediti (Form D) oder „omnibus facultatibus ac viribus suis utentes“ (Form E) hingestellt. Form D sagt schlicht: „quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit“. Es gibt verschiedene Begabungen unter den Hagiographen und auch verschiedenen Einsatz ihrer Kräfte. Der Wertung der Menschlichkeit und damit auch der Begrenztheit der inspirierten Schriftsteller sollte freier Raum gelassen werden²². Dennoch kommt Gott mit ihnen zum Ziel: unter seinem

¹⁹ Vorher (in Form E und F) lautete der Satz: „Divinitus revelata, quae afflante Spiritu Sancto litteris consignata sunt, in Sacra Scriptura continentur et prostant.“

²⁰ P. Grelot, a. a. O. 35—36.

²¹ Ebd. 65—67.

²² So sagt die Relatio zu Form F, Art. 11 unter D: Deletum est „omnibus“ . . .

besonderen Einfluß und seiner Wirksamkeit schreiben sie all das, und nur das, was in seinem Willen liegt.

So weit das, was sich unmittelbar vom Text her erheben läßt. Das Konzil überläßt es den Theologen, daraus Überlegungen über das Zusammenwirken göttlicher Urheberschaft oder Ursächlichkeit und menschlich-literarischer Verfasserschaft anzustellen. Man wird sich fragen dürfen, ob nicht die neuen Nuancen in der Darstellung der göttlichen und menschlichen Beteiligung an den heiligen Büchern dazu berechtigen, einmal Natur, Ziel und Wirkung des göttlichen Einflusses neu zu umschreiben und dann den menschlichen Anteil an der Entstehung der Bücher so zu bestimmen, daß Gott ihnen gegenüber wahre Ursächlichkeit behält — und doch nicht mit dem belastet wird, was diese Verfasser an Begrenztem aufweisen, sei es in Form der Darstellung, sei es auch inhaltlich, soweit es sich etwa um das handelt, was sie aus dem rein menschlichen, profanen Bereich aus eigenen Kräften beibringen können. Zur Erfüllung dieser Aufgabe ist eine kritische Durchmusterung vor allem der patristischen Aussagen über Natur und Wirksamkeit der Inspiration nötig, um für beide den wesentlichen, von Zeitauffassungen unabhängigen Gehalt zu erarbeiten. Dies war schon eine Forderung von *Divino afflante* (EB 556), die leider bis zum Beginn des Konzils noch nicht erfüllt war. Vom Ergebnis dieser Untersuchung werden auch die Prämissen etwa der Ineranzlehre von *Providentissimus Deus* berührt. Dies ist der *eine* Weg zu einer vertieften Lehre von der „Wahrheit“ der Heiligen Schrift. Der *andere* führt über eine weitere Analyse dessen, was das Konzil nun im Folgenden über den Zusammenhang von Inspiration, Ineranz und heilstheologischer Sinnggebung der Schrift als ganzer sagt. Mehr und mehr wird diese heilstheologische Aussage-Intention der Schrift als solcher bewußt²³. Sie enthüllt erst voll das *theologische* Genus der „Heiligen“ Schrift. Der Exeget hat nicht nur die Materialaussagen der Schrift (entsprechend den in Art. 12 angegebenen Regeln der Hermeneutik) zu erheben. Er muß das „salutis causa“ als durchgehendes Motiv (Formalprinzip) aller Aussagen beachten. Von daher stellt sich das Problem der „Wahrheit der Schrift“ erst voll. Weil auch hier umfassende Vorarbeiten gefehlt haben, konnte das Konzil den neuen Weg nur andeuten, wie sofort gezeigt wird. Damit hat es genug getan. Seine Früchte müssen erst reifen.

quia de facto de singulis hagiographis edici non potest, illos „omnibus“ facultatibus suis usos esse. E/3222 loco „omnibus“ proponit „humanis“, quod videtur superfluum . . . Neque admissa est propositio ut dicatur: „facultatibus limitatis“. Alle diese Vorschläge zeigen, daß in der Deutung der Inspiration der menschliche Faktor stärker betont werden soll.

²³ P. Grelot, a. a. O. 112—120: L'Écriture et l'histoire, S. 117: „En réalité, le témoignage des auteurs sacrés porte moins sur la *matérialité* des faits bruts que sur leur *rapport* au mystère du salut, sur la *signification* qui en découle.“

Zu 2: Der entscheidende Satz lautet hier: „... inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt.“ Aus dem oben geschilderten Werden des Textes geht hervor, daß die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift offener und unzweifelhaften Ergebnissen der Forschung angepaßter gefaßt werden soll. Zunächst heben wir die *unmittelbare* Aussage des Konzils heraus:

a) Die Lehre von der Irrtumslosigkeit soll eine positivere Fassung und einen neuen Schwerpunkt bekommen. Darum wird statt des bloßen „sine (ullo) errore“ von der „Wahrheit“ gesprochen, die „Gott um unseres Heiles willen in den Heiligen Schriften aufzeichnen ließ“. Der als Vorlage dienende Modus hatte eine etwas andere Fassung: „veritatem exprimere quam Deus, nostrae salutis causa, libris sacris consignare voluit“. Im endgültigen Text sind die Kommata gefallen. Aus einer Apposition (Gott, die Ursache unseres Heils, ...) wird eine finale Bestimmung des Verbums consignari, das zudem nicht aktivisch, sondern jetzt passivisch genommen wird, um den Platz für den aktiven Anteil des Schriftstellers frei zu halten. Der Text ist somit bewußt verstärkt. „Wahrheit um unseres Heiles willen aufzeichnen zu lassen“ wird — nicht bloß hier, sondern in der Gesamtaufassung der Konstitution²⁴ — als Ziel der Entstehung der Schrift und ihrer Inspiration erklärt. Der Sache nach besagt dies dasselbe wie das ausgeschaltete „veritas salutaris“. Doch ist bei der neuen Formel eine Fehlinterpretation leichter zu verhüten als bei der getilgten: daß die Schrift nämlich aufgeteilt würde in inspirierte (*und* irrtumsfreie) Teile hier — und nicht-inspirierte (*und* dem Irrtum ausgesetzte) Teile dort. Halten wir zunächst fest: Inspiration und Irrtumslosigkeit sind in erster Linie vom Willen Gottes her zu fassen, den Menschen seine Heilswahrheit mitzuteilen, und dies so, daß die Bücher der Schrift diese Wahrheit „fest, getreu und ohne Irrtum lehren“. Die ersten beiden Worte drücken das durch die Schrift besonders garantierte unvergängliche Verbleiben der Heilswahrheit — kraft der unverletzlichen Bundestreue Gottes — aus, das letzte die

²⁴ Vgl. Art. 7: „nuntium salutis scriptis mandaverunt“; Art. 8: „praedicatio apostolica, quae in inspiratis libris speciali modo exprimitur“; Art. 10, Schluß. Mit diesen Tatsachen muß eine Theologie der Schrift vor allem arbeiten. So sagt P. Grelot, a. a. O. 103: „Plutôt que de partir, comme fait le P. Benoit, de la psychologie de l'auteur sacré, nous reprendrons sous deux aspects différents la définition de l'Écriture comme *Parole de Dieu adressée aux hommes par l'intermédiaire des inspirés*. Dieu ne parle aux hommes que pour leur donner sa révélation: la vérité de l'Écriture est donc du même ordre que celle de cette révélation. Dieu ne parle aux hommes que par d'autres hommes: dans l'Écriture, son enseignement passe donc par celui des écrivains sacrés pour nous atteindre. Pour clarifier le problème présent, il faut ainsi réfléchir sur deux points: la *vérité* de la révélation divine, et *l'enseignement* des auteurs sacrés.“ Damit ist eigentlich Absicht und Einteilung von Art. 11 und 12 des Kap. III wiedergegeben.

unverfälschte Erhaltung. Die Inerranz-Lehre hat einen volleren Sinn erhalten. Die Schrift ist ein besonderer Ausdruck der Bundestreue und des Heilswillens Gottes. „Wahrheit“ ist im vollen biblischen Sinn zu nehmen.

b) Dem „docere“ im eben besprochenen Satz ist keine Bedeutung im Sinne einer besonderen Theorie der Irrtumslosigkeit oder der Inspiration zuzumessen²⁵. Die letzten Redaktionen des Textes und die Modi-Abstimmung weisen verschiedene Versuche auf, dafür ein exhibere (darbieten) oder exprimere (ausdrücken) zu setzen, um das didaktisch-intellektualistisch klingende „lehren“ auszuschalten oder eine Beschränkung der Inerranz (oder Inspiration) auf eigentliche Lehraussagen zu verhüten. Die Kommission aber antwortete: „Servetur vox *docere*, quae agit de illis quae proprie *asseruntur*.“ Es bedeutet keine Festlegung auf eine „Theorie“. „Selbst dadurch, daß es nur von dem spricht, was (fest) behauptet wird, will das Konzil sicher nicht Auffassungen als falsch erklären, nach denen auch die Andeutungen, Vermutungen, Metaphern, Haltungen und Gefühlsgehalte des biblischen Textes entsprechende von Gott zum Menschen verlaufende Kommunikationsvorgänge übermitteln.“²⁶ Im Ganzen des Satzes und gleichbedeutend mit „asserere“ genommen, gewinnt dieses „docere“ den Sinn einer festen und überzeugenden Erklärung und Zusage, die dem biblischen „*veritas*“ entspricht.

c) Über diese positive neue Akzentsetzung für die Lehre von der Irrtumslosigkeit der Schrift hinaus gibt die Konstitution keine nähere Erklärung, wie es nun in der Schrift um das Verhältnis von Heilswahrheiten und profanen Aussagen und deren Irrtumslosigkeit steht.

Darum ist in einer besonderen Untersuchung festzustellen, was die Konstitution in etwa positiv festlegt und was sie offenläßt. Diese Aufgabe kann hier nur in wenigen Andeutungen angegangen werden:

1. Der Blick der Konstitution ist nicht darauf gerichtet, schon eine *Theorie* zu unterbauen, mit deren Hilfe die bekannten Schwierigkeiten der Inerranz-Lehre gelöst werden könnten. Es geht ihr vielmehr um die Wiedergewinnung der großen Perspektive und des eigentlichen Sinnes der Irrtumslosigkeit der Schrift. Es soll ganz nachdrücklich hervorgehoben werden, daß es Gott um die unverfälschte und unverlierbare Weitergabe der Heilswahrheit²⁷ (und darin um die Aufrechterhaltung seines ewigen Bundes mit den Menschen) geht. Was als diese Heilswahrheit zu betrachten ist, ist — von der Schrift

²⁵ Vgl. P. Grelot, a. a. O. 101—102, mit Hinweis auf P. Benoit.

²⁶ N. Lohfink, Die Wahrheit der Bibel und die Geschichtlichkeit der Evangelien, in: Orientierung 29 (1965) 254—256, hier: 254.

²⁷ Vgl. oben Anm. 9.

her — in großen Zügen im ersten Kapitel der Konstitution als Aussage des Konzils umrissen, im zweiten Kapitel als der eigentliche Gegenstand der „Weitergabe“ (transmittere) hingestellt, als deren Organe Schrift und Tradition (innigst miteinander verbunden und doch in ihrer Funktion geschieden) gelten (vgl. besonders Art. 7 und 8). Im vierten und fünften Kapitel wird dieselbe Heilswahrheit als der eigentliche Gehalt des Alten und Neuen Testaments gezeigt (vgl. besonders Art. 15, 17 und 20). Immer geht es um den „thesaurus revelationis“ (Kap. VI, Art. 26). — 2. Somit läßt also die Konstitution die Frage nach der Ausdehnung der Irrtumslosigkeit auf sogenannte *veritates profanae* der Schrift einfachhin offen. Die so stark betonte neue Perspektive ist aber ohne Zweifel als ein Weg zur Lösung gemeint. Dies ergibt sich aus den Reden der Väter, die eine unmittelbare und konkrete Lösung oder wenigstens eine Wegweisung dafür forderten. Wenn einmal die Dokumente des Konzils im Druck vorliegen, so werden die Beweise dafür erbracht werden können, daß die Frage als im Konzil noch nicht genügend diskutiert betrachtet wurde und so eine volle Lösung auch nicht intendiert werden konnte. Ebenso wird aber klar belegt werden können, daß einer Neubehandlung der Frage im Geiste des Konzils und besonders der Konstitution *Dei Verbum* nichts im Wege steht²⁸. Mit Absicht wurde freilich in Anmerkung 5 des dritten Kapitels auf die wichtigsten bisherigen Quellen der Inerranz-Lehre hingewiesen, nicht um das Konzil in jeder Hinsicht auf die alten Formeln und (doch historisch begrenzten) Lösungen festzulegen, sondern um den Zusammenhang der Tradition herzustellen und einen Mißbrauch der neuen Formulierung zu verhüten²⁹. — 3. Zu beachten ist, daß durch die neue Formel keineswegs von vorneherein die sogenannten *veritates profanae* von der Irrtumslosigkeit ausgenommen sind. Eher wäre dies schon durch die abgelehnte (in sich ebenfalls im richtigen Sinn deutbare) „*veritas salutaris*“ nahegelegt gewesen. Die jetzige Fassung läßt offen, „ob die irrumslosen Aussagen der Bibel alle auch ihrem Inhalt nach Heils-offenbarung sein müssen. Die Möglichkeit bleibt nicht ausgeschlossen,

²⁸ Vgl. jetzt den aufschlußreichen Artikel von G. Caprile, S. J., *Tre emendamenti allo Schema sulla Rivelazione*, in: *CivCatt* 117 (1966) 214—231, bes. 223—227.

²⁹ N. Lohfink, a. a. O. 255: „Da für die Theologie nicht nur Konzilstexte, sondern auch andere kirchenamtliche Lehräußerungen verbindlich sind, wird man die offenere Aussage des Konzils nicht ohne weiteres als Anlaß zur Abänderung der bisher vorgetragenen Lehre betrachten können. Man wird nur sagen können, die Lehre der Enzykliken sei in diesem Punkt Lehre der Enzykliken geblieben und nicht auf die qualifiziertere Ebene einer Konzilsaussage gehoben worden, wie man das etwa von der Gattungsforschung sagen kann, die *Dei Verbum* aus *Divino afflante Spiritu* übernommen hat.“ Daß das Vaticanum II aber über die Lehre einer Enzyklika hinausgegangen ist, zeigt etwa die Konstitution *Lumen gentium* gegenüber *Mystici Corporis* Pius' XII., und zwar in der Frage der Kirchenzugehörigkeit (Art. 14 u. 15). Die Gesamtintention von *Dei Verbum* ist zu beachten.

daß Gott auch inhaltlich völlig profane Aussagen, etwa die Darstellung geschichtlicher Abläufe, doch um unseres Heiles willen der Schrift anvertraut hat. Dann wären auch sie ‚fest und irrtumsfrei‘ gelehrt. Doch wird das auch wiederum nicht behauptet.“³⁰ Würde die Kirche sich definitiv für eine solche Lösung entscheiden, dann wäre im Einzelfall nachzuweisen, daß die inhaltlich profane Aussage auch „um unseres Heiles willen“ in die Schrift aufgenommen ist. Auf der anderen Seite kann mit gewissem Recht festgestellt werden:

„Die Formulierung der Lehre von der Wahrheit der Schrift in *Dei Verbum* erreicht nicht jene Universalität der Aussage von der Irrtumslosigkeit, die bei der alten Bindung der Irrtumslosigkeit an die Aussageintention der Schrift ohne weiteres gegeben war. Dort mußte man, um einen Irrtum in der Bibel theologisch zugeben zu können, nachweisen, daß er nur scheinbar, letztlich aber doch nicht eine biblische ‚Aussage‘ war. Mit dem Text von *Dei Verbum* wäre rein logisch vereinbar, daß eine echte biblische Aussage nicht in den Bereich der ‚Wahrheit, die um unseres Heiles willen der Schrift anvertraut wurde‘, gehört und deshalb als Irrtum zugelassen werden kann. Will man umgekehrt im Sinne der Bibelenzyklen sagen, daß alle intendierten Aussagen der Schrift auch Wahrheit sind, ‚die um unseres Heiles willen der Schrift anvertraut wurde‘, dann stützt sich das nicht mehr auf *Dei Verbum* selbst, sondern ist schon eine aus der Kombination der Bibelenzyklen mit *Dei Verbum* gewonnene These. Sie ist allerdings durch *Dei Verbum* auch wieder nicht ausgeschlossen“³¹.

Damit ist einigermaßen der Umfang der neuen Aussage über die Irrtumslosigkeit positiv und negativ abgesteckt. Vielleicht hat im Bereich der Reflexion der von P. Grelot gewiesene Weg Aussicht, die Intentionen von *Dei Verbum* am besten zur Geltung kommen zu lassen und doch die Substanz der Lehre der Bibelenzyklen in dieser Frage weiterführend zu erhalten: In der Bibel werden nicht bloß Heilswahrheiten als „Materialobjekt“ mitgeteilt, sondern „Heilswahrheit mitzuteilen“ ist das durchgängige „Formalobjekt“ der Heiligen Schrift³². Auch die profanen Wahrheiten oder Berichte erhalten somit einen Heilsbezug. Sie werden nur ausgewählt und berichtet unter der Rücksicht des Heils. Und nur als Bericht über das darin liegende Heilshandeln oder -reden Gottes — oder in dem größeren oder geringeren Maße des Bezugs zum Heilshandeln Gottes sind sie irrtumsfrei³³. Damit ergäbe sich ein größerer Zusammenhang mit den Intentionen der Bibelenzyklen und doch die volle Wahrung der Absichten von *Dei Verbum*: Inspiration wie Irrtumslosigkeit (oder

³⁰ N. Lohfink, ebd. 255, Sp. 1.

³¹ Ebd. 255, Sp. 2.

³² P. Grelot, La Bible Parole de Dieu. 79—81.

³³ Ebd. 81: „Aucun des éléments particuliers qui figurent dans les livres saints n’y est intégré de façon inconditionnelle. Même s’il y tient une place considérable ou en occupe le premier plan, les auteurs sacrés ne s’y intéressent jamais qu’à un seul point de vue, connexe à la vie de foi: son rapport au mystère du salut. En langage scolastique, utile ici pour sa précision, on dira que c’est là l’objet formel quo de leur témoignage, quel qu’en soit l’objet matériel.“

positiv: Wahrheit) erstrecken sich auf alle Teile der Schrift, letztere freilich in gestuftem Grade, eben je nach der Verwirklichung des Formalobjektes der inspirierten Schrift. Die eigentlichen geoffenbarten Heilsaussagen oder — falls von Gott intendiert — auch einzelne natürlich erkennbare Wahrheiten oder feststellbare Fakten sind als solche und inhaltlich irrtumslos. Anderes hat gegenüber der „um unseres Heiles willen“ irrtumslos aufgezeichneten Wahrheit nur dienende Funktion. Es ist Mittel oder Rahmen der eigentlich intendierten Aussage und hat somit nur Anteil an der Irrtumslosigkeit kraft dieses Dienstes am eigentlichen Heilswort. Alles hat in der Schrift somit an der „*veritas, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*“, Anteil, entweder *unmittelbar* und *inhaltlich* oder *mittelbar* und *kraft seines Dienstes* an der Heilsaussage. In eben dieser Abstufung ist auch die Garantie des „*firmiter, fideliter et sine errore docere*“ gegeben. Alles aber in den heiligen Büchern steht unter dem Charisma der Inspiration.

2. Art. 12: 1. Cum autem Deus in Sacra Scriptura per homines more hominum locutus sit, interpret Sacrae Scripturae, ut perspiciat, quid Ipse nobiscum communicare voluerit, attente investigare debet, quid hagiographi reapse significare intenderint et eorum verbis manifestare Deo placuerit.

2. Ad hagiographorum intentionem eruendam a) inter alia etiam „genera litteraria“ respicienda sunt. Aliter enim atque aliter veritas in textibus vario modo historicis, vel prophetis, vel poeticis, vel in aliis dicendi generibus proponitur et exprimitur. b) Oportet porro ut interpret sensum inquirat, quem in determinatis adiunctis hagiographus, pro sui temporis et suae culturae condicione, ope generum litterariorum illo tempore adhibitorum exprimere intenderit et expresserit. Ad recte enim intelligendum id quod sacer auctor scripto asserere voluerit, c) rite attendendum est tum ad suetos illos nativos sentiendi, dicendi, narrandive modos, qui temporibus hagiographi vigeabant, tum ad illos qui illo aevo in mutuo hominum commercio adhiberi solebant.

3. a) Sed, cum Sacra Scriptura eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda sit, ad recte sacrorum textuum sensum eruendum, non minus diligenter respiciendum est ad contentum et unitatem totius Scripturae, ratione habitae vivae totius Ecclesiae Traditionis et analogiae fidei. b) Exegetarum autem est secundum has regulas adlaborare ad Sacrae Scripturae sensum penitus intelligendum et exponendum, ut quasi praeparato studio, iudicium Ecclesiae maturetur. Cuncta enim haec, de ratione interpretandi Scripturam, Ecclesiae iudicio ultime subsunt, quae verbi Dei servandi et interpretandi divino fungitur mandato et ministerio.“

Zu 1: Gottes Wort ist in der inspirierten Schrift ganz in das Menschenwort eingegangen. Also muß Gottes Wort aus dem Menschenwort herausgeholt werden. Es geht um nichts anderes als um die „*veritas quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit*“. In diesem Sinne (von Art. 11 her also) ist dieses „*communicare*“ in Art. 12, 1 zu verstehen. Gottes Wort geht nicht bloß in die

menschliche Formulierung ein, sondern die Mitteilungsabsicht Gottes spricht sich aus in der Mitteilungsabsicht der Hagiographen. Die Schrift darf nicht aufgeteilt werden in unmittelbare Gottesworte, die ohne das Mitwirken des Autors etwa in den Text hineingerieten, und in mittelbare Gottesworte, die in die Aussage des Verfassers gekleidet werden. Auch wenn — etwa in Prophetenbüchern — unmittelbare Gottesworte zitiert werden, im inspirierten Buch ist alles „Wort Gottes“: *Sacrae autem Scripturae verbum Dei continent et, quia inspiratae, vere verbum Dei sunt...*“ (Art. 24). Es gibt Worte Gottes auf Grund unmittelbarer *Offenbarung* in den Propheten und vor allem in Christus. In der Schrift ist alles Wort Gottes kraft der *Inspiration*. Die Kirche vertritt aber nicht eine Verbalinspiration. Das Wort Gottes ist nach Sinngehalten aus der Schrift zu erheben. Diese göttlichen Sinngehalte sind aber aus den Sinngehalten, den Aussageabsichten der Hagiographen zu erheben, im Lichte des „salutis causa“.

Nun ist es eine bekannte Streitfrage der katholischen Hermeneutik, ob der göttliche Sinngehalt absolut identisch ist mit dem menschlichen, aber inspirierten Sinngehalt. Will Gott nur das sagen, was der Autor historisch nachweisbar im Kopf gehabt hat und unter seiner Aussage verstanden hat? Die einen möchten den göttlichen Schriftsinn möglichst auf den historisch nachweisbaren Sinn des Hagiographen zurückzuführen, die anderen möchten dem *sensus divinus* sowohl einerseits im Aussagegehalt und -willen des menschlichen Autors sehen, als auch andererseits ihn davon abheben und darüber hinausgehen lassen. Letztere betonen, daß z. B. ein atl. Autor nicht wissen mußte, was objektiv an Gehalt in seinen Worten lag, da dies erst in Christus offenbar wurde³⁴. Uns geht es hier nicht darum, diese Frage selbst zu entscheiden. Es geht nur um den konziliaren Text. Aus den Akten des Konzils steht mehrfach fest, daß diese Streitfrage nicht entschieden werden soll. Beide eben genannten Ansichten können vertreten werden³⁵. Dennoch muß der Exeget immer zuerst den vom menschlichen Autor intendierten Sinn herausholen und in diesem die Aussageabsicht Gottes, also eine Heilsaussage sehen. Damit erhält die Exegese durch das Kapitel III der Konstitution einerseits eine klare heilstheologische Ausrichtung, andererseits aber eine echte wissenschaftliche Methodik, die in den nächsten Abschnitten umschrieben wird.

³⁴ Ebd. 321—333.

³⁵ So wird zur Frage des *sensus plenior* abschließend in der *Relatio* über die *expensio modorum* zu Art. 12 gesagt: „*Omnes concordant de non dirimenda hac quaestione.*“

Zu 2: In diesem Abschnitt geht es um die Methodik der Exegese, soweit sie sich unmittelbar am biblischen Text selber zu betätigen und von ihm her ihre Ergebnisse zu holen hat. Man bezeichnet dies zuweilen als „rationale Exegese“, insofern sie mit den Mitteln einer Hermeneutik arbeitet, die auch für andere Texte gelten. Das Konzil prägt keinen Namen dafür. Entscheidend ist, daß es hier die Lehre der Enzyklika *Divino afflante* auf die Höhe einer Konzilsaussage erhebt³⁶. Als hermeneutisch-wissenschaftlicher Weg zur Erschießung des *sensus hagiographi* — und damit des *sensus divinus*, wie er sich unmittelbar äußert, unabhängig von der Frage eines *sensus plenior* — und damit des *sensus salutaris* der Schrift wird zunächst die Gattungsforschung angegeben (2 a)³⁷. Zu beachten ist dabei nur die Formel: „vario modo historicis“ für die geschichtlichen Bücher. Es werden verschiedene Formen der Geschichtsauffassung und -schreibung zu gegeben. Das Verhältnis zwischen Darstellung des Hagiographen und historischer Tatsächlichkeit kann variieren. Neben den *genera litteraria* ist (2 b) „weiterhin“ (porro) der „Sitz im Leben“ zu beachten: Die konkrete Lage der Zeit und der Kultur, von der her der Autor schreibt. Der nochmalige Hinweis auf die *genera litteraria* ist erst später in den Text hineingenommen. Er ist gleichsam in Klammern zu setzen, als nochmaliges Erinnern an das vorher Gesagte. Der eigentliche Gedankenfortschritt liegt in dem Hinweis auf die „*determinata adiuncta*“, auf die Zeit- und Kulturverhältnisse des Autors. Ein dritter Weg (2 c): die Formen des Denkens, des Fühlens, des Sprechens und Erzählens, die zur Zeit des Hagiographen gegeben waren, und die täglichen vulgären Sprechweisen. Sie liegen der schriftlichen Darstellung voraus, und wenn sie in das literarische Werk des Autors eingehen, so ist davon immer noch die literarische Gattung der Darstellung zu unterscheiden. Von den Denk-Rede-Erzählensformen sind die Sprechweisen des täglichen Umgangs abgehoben. Im Orient — mit seiner Erzählungskunst, seiner Liebe zu Parabeln und Einkleidungen — ist diese Unterscheidung besonders berechtigt³⁸. Die Kon-

³⁶ Vgl. Pius XII., *Encycl. Divino afflante*, EB 558—560; N. Lohfink, in: *Orientierung* 29 (1965) 255, Sp. 2.

³⁷ Vgl. N. Lohfink, *Rez. zu Kl. Koch, Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibellexegese* (Neukirchen-Vluyn 1964), in dieser *Zeitschr.* 41 (1966) 112—115. Wenn die Konstitution hinweist auf geschichtliche, prophetische, poetische Bücher, so erinnert sie damit an die Einteilung der atl. Bücher und zeigt somit, daß die Idee, verschiedene Literaturgattungen in der Bibel zu unterscheiden, selbstverständlich ist. — Wichtige Bemerkungen zu den in Art. 12 anklingenden Problemen gibt J. A. Fitzmyer, S. J., *Die Wahrheit der Evangelien. Die „Instructio de historica Evangeliorum veritate“ der Päpstlichen Bibelkommission vom 21. April 1964*: *Stuttgarter Bibelstudien*, hrsg. von H. Haag, N. Lohfink u. W. Pesch, 1 (Stuttgart 1965). Das Erscheinen dieser offenen *Instructio* während des Konzils ist nicht ohne Wirkung auf die Konstitution *Dei Verbum* geblieben.

³⁸ Der Satzteil „... tum ad illos (modos) qui illo aevo in mutuo hominum

stitution beabsichtigt nicht, alle Möglichkeiten wissenschaftlicher Exegese hier aufzuzählen. Es heißt ja zu Anfang: „...inter alia ... respicienda sunt“. Alles, was an gesunder Methodik, auch im Fortschritt der Zeit, sich für die Deutung von Texten ergibt, darf auch auf die Heilige Schrift angewandt werden. Nur muß man sich immer dessen bewußt bleiben, daß es sich bei der Heiligen Schrift — ähnlich wie bei der Kirche — um eine „realitas complexa“ handelt, bei der man von der „rationalen“ Methodik hinweg, vom Inhalt her, eine *metabasis eis allo genos* vollziehen muß. Es geht um den *sensus divinus* — in menschlicher, mit menschlichen Mitteln zu analysierender Sprache.

Zu 3: Eben um dieser Sachlage gerecht zu werden, ist an den heiligen Text *auch* eine theologische Methodik, von theologischen Voraussetzungen aus, heranzutragen. Um dies zu unterstreichen, setzt die Konstitution ein allgemeineres Prinzip für den Umgang mit der Schrift, sei es für das Lesen, sei es für das Deuten der Bücher voran. Die Schrift ist unter dem Einfluß des Heiligen Geistes entstanden. So muß sie auch „im Heiligen Geiste gelesen und gedeutet werden“³⁹. Dieses „Deuten im Heiligen Geiste“ vollzieht sich selbstverständlich und sogar in erster Linie von der eben geschilderten Methodik der Exegese her; denn es geht dort ja schon um den *sensus divinus in verbo et sensu humano*, d. h. im menschlich geformten Wort und dem vom Hagiographen intendierten Sinn. Nur die Methode bleibt rational-wissenschaftlich. Mit damit erarbeiteten *sensus* spricht uns schon unmittelbar der sich offenbarende Gott an. Wir sind mitten in „Theologie“. Über die im zweiten Abschnitt des Art. 12 geschilderten

commercio adhiberi solebant“ hat eine ziemlich merkwürdige Redaktionsgeschichte. Ursprünglich sollte der Hinweis auf die alltägliche Umgangssprache der Verteidigung der Inerranz der Bibel dienen. Von Form C—E hieß es: „Cum haec omnia in divino eloquio, quod pro hominibus modis verbisque humanis exprimitur, inveniuntur, non magis erroris eadem argui debent quam cum paria aut similia in quotidiano usu habita sint, immo habeantur, proindeque auctoritati et sanctitati Scripturae minime officiant.“ Nun steht der beibehaltene Rest des Satzes im Abschnitt über die Wege zur Ermittlung des *sensus litterarius*. Aber auch hier war bis zuletzt noch eine Unklarheit in der Redaktion geblieben, die es schwierig macht, den Sinn des Satzes zu verstehen. Das tum-tum hat in der jetzigen Formulierung keinen rechten Platz.

³⁹ Vgl. die am 5. Okt. 1964 gehaltene Rede des melkitischen Erzbischofs von Edessa, N. Edelby, die stark beachtet wurde: „Liceat proponere vobis, Venerabiles Patres, testimonium Ecclesiarum orientalium ... Timiditas supradictae paragraphi indubitanter provenit ex difficultate quam experitur Ecclesia occidentalis egrediendi extra problematicam posttridentinam ... Pro Ecclesiis orientalibus, sicut pro novis Ecclesiis Africae et Asiae, huiusmodi praeoccupatio non existit. Pro tota autem Ecclesia, finis ponendus est huic obsessioni, ut denuo ingrediamur totalitatem Mysteriorum Ecclesiae.“ — Das oben angegebene Prinzip „pneumatischer“ Schriftdeutung wäre freilich besser in den Zusammenhang einzufügen. Es gilt für jede Art wissenschaftlichen Umgangs mit der Schrift.

Prinzipien der Schriftdeutung hinaus gibt es aber andere, die ebenfalls wissenschaftlich sind und sich auch möglichst nahe an die eben aufgezählten Methoden halten müssen, aber doch schon als solche „theologisch“ sind. Seit Schleiermacher wird ja für die wissenschaftliche Methodik die Berücksichtigung des Zusammenhangs verlangt. Die neuere Hermeneutik ist sich auch über die Bedeutung der Tradition klarer geworden. Man fragt nach dem „Horizont“, dem „Vorverständnis“. Was also die Konstitution hier verlangt, wird nicht allein für die Bibelwissenschaft gefordert, sondern stellt im Grunde Erfordernisse moderner Hermeneutik dar. Es findet nur eine Anwendung allgemeiner Prinzipien auf die Bibelwissenschaft statt. Der Bibel-„Theologe“ arbeitet mit den Inhalten oder Ergebnissen der exegetischen Forschung als solchen, vergleicht und verbindet sie miteinander, dies vor allem von der dogmatischen Auffassung her, die ganze Schrift sei eine Einheit⁴⁰. Er liest die Schrift im Lichte der lebendigen kirchlichen Tradition, die sich selbst eigentlich als „relectio Sacrae Scripturae“ durch die Kirche zu verstehen hat. Er liest und deutet endlich die Schrift aus dem Ganzen der Offenbarung heraus, wie es in der Kirche lebt⁴¹. (So sieht er etwa die biblischen Einzelaussagen über Gott Vater, Sohn und Geist im Lichte des kirchlichen Dogmas vom dreifaltigen Gott; die Aussagen über Christus im Blick auf das christologische Dogma der Kirche. Dabei hat der Bibeltheologe und Dogmatiker einen um so festeren Boden unter sich, je mehr er die eigentlich exegetisch-wissenschaftlichen Methoden für die Deutung der Schrift handhaben kann, je mehr er die Gesetze der Dogmenentwicklung durchschaut, je klarer er echt historisch-wissenschaftlich die einzelnen Phasen der Dogmen-Entwicklung analysieren kann.) Das Konzil redet nicht einer bibeltheologischen Freizügigkeit das Wort, sondern einer gesunden, dem Wesen sowohl der Schrift wie der Kirche und ihrer Tradition entsprechenden Methodik. Die katholische Auffassung von der Schrift betont, daß diese „in der Kirche“ gelesen und gedeutet werden muß, weil der Kirche der Heilige Geist zur Verkündigung und Deutung des Wortes Gottes verliehen ist. Der wissenschaftlichen Exegese muß dabei gestattet sein, nach den ihr immanenten Methoden zu arbeiten; weil ihr Arbeiten aber dem geschriebenen Worte Gottes gilt, kann nicht eine rationale Methodik das letzte Wort haben, sondern das *charisma veritatis certum*, das der Kirche als ganzer und ihrem Lehramt im besonderen gegeben ist (vgl. Art. 8, 2).

⁴⁰ Vgl. N. Lohfink, *Das Siegeslied am Schilfmeer* (Frankfurt 1965) 44—80 (2: Die Irrtumslosigkeit).

⁴¹ Vgl. P. Grelot, *La Bible Parole de Dieu* (oben Anm. 5) 316—337, bes. 325 f.

3. Art. 13: In Sacra Scriptura ergo manifestatur, salva semper Dei veritate et sanctitate, aeternae Sapientiae admirabilis „condescensio“, „ut discamus ineffabilem Dei benignitatem, et quanta sermonis attemperazione usus sit, nostrae naturae providentiam et curam habens.“ Dei enim verba, humanis linguis expressa, humano sermoni assimilia facta sunt, sicut olim Aeterni Patris Verbum, humanae infirmitatis assumpta carne, hominibus simile factum est.

Der Abschluß des dritten Kapitels geht nochmals von der Idee des Eingehens des Gotteswortes in das menschliche Wort aus. Die Tiefe und Eigenart dieses Eingehens wird aus der „analogia fidei“ begriffen, nämlich aus dem Vergleich mit der Menschlichkeit“ Gottes in der Menschwerdung. Hier wäre eigentlich der Platz gewesen, auch auf die Verbindung des Göttlichen und des Menschlichen in der Kirche hinzuweisen und die Schrift in das Ganze des Wesens und der Geschichte der Kirche und der göttlichen Heilsökonomie in Christus einzuordnen⁴². Das eigentliche Stichwort ist aber hier die „συγκατάβασις“, die Herablassung Gottes und seines Wortes. So ergab sich die Gegenüberstellung von „Wort Gottes in geschriebenem menschlichem Wort“ und „Wort, das Fleisch geworden ist“.

Wir haben versucht, das dritte Kapitel der Konstitution *Dei Verbum* aus der Geschichte der ganzen Konstitution und aus dem Werden des Kapitels selber zu verstehen. Eine weitere Aufgabe wird sein, diesen Text mit den früheren kirchlichen Dokumenten über Inspiration, Irrtumslosigkeit und Deutung der Schrift zu vergleichen. Wenn aber das Vaticanum II selber aus der Erfahrung der Kirche heraus zu einer geklärteren Auffassung und ganzheitlicheren Schau der Heiligen Schrift, ihrem Wesen und ihrer Rolle in der Kirche, gekommen ist, dann ist es ebenso notwendig, die Geschichte der Lehre von der Schrift neu zu durchforschen und zu überdenken.

⁴² Vgl. das letzte Kapitel der Konstitution: De Sacra Scriptura in vita Ecclesiae.