

# Hermeneutische Prinzipien traditioneller und kritischer Bibelauslegung

Eine Antwort\*

Biblische Zeitschrift 51, 2007, 235-248

von Hans-Ulrich Rügger

Hermeneutische Grundsätze der Auslegung biblischer Texte unterliegen dem historischen Wandel und der wissenschaftlichen Auseinandersetzung. Das Paradigma der historisch-kritischen Exegese wird seit Jahrzehnten aus unterschiedlichen Perspektiven kritisiert. Durch konkurrierende Zugangsweisen wie eine strukturelle Analyse oder eine befreiungstheologische Interpretation wurde die kritische Methode im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts herausgefordert. Gegen die Usanz einer historisch-diachronischen Auslegung der Schriften wurde für ihre textimmanente Analyse plädiert.<sup>1</sup> Und das Ideal einer objektivierenden Distanz gegenüber den Texten wurde durch die Forderung einer engagierten Lektüre in Frage gestellt.<sup>2</sup>

Aber die kritische Methode ist in historischer Perspektive selbst eine ‚neue‘ Exegese – ihre hermeneutischen Prinzipien sind durch den Humanismus und die Aufklärung bestimmt. Sie trat an die Stelle der ‚traditionellen‘ Auslegung der alten Kirche, deren hermeneutische Grundsätze durch die Kirchenväter geprägt waren und während mehr als eines Jahrtausends die Bibelauslegung bestimmten. Der Wandel der biblischen Hermeneutik unter dem Einfluss der Aufklärung unterliegt

---

\* Der Beitrag antwortet auf eine Studie von *M. Reiser*, Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluss der Aufklärung, in: M. Mayordomo (Hrsg.), Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments (SBS 199), Stuttgart 2005, 65–102. Die Referate wurden im Rahmen des Symposiums zu Ehren von Ulrich Luz (27. Februar bis 2. März 2003) an der Universität Bern vorgetragen. Für Kritik und Anregungen an einer erweiterten Fassung meines Beitrags danke ich den Mitgliedern der neutestamentlichen Sozietät an der Universität Zürich (12. Januar 2006). Persönliche Hinweise verdanke ich Bärbel Braune-Krickau, Matthias Konradt, Darko Senekovic und Christian Stettler sowie Anna Willi, die mich redaktionell begleitet hat.

<sup>1</sup> Einen Einblick in die damalige Diskussion geben die Akten des zweiten Kongresses der *Association catholique française pour l'étude de la Bible* (3.-7. September 1969) in Chantilly mit Beiträgen von Paul Ricoeur und Roland Barthes: *R. Barthes et al., Exégèse et herméneutique*, Paris 1971 (deutsch hrsg. von X. Léon-Dufour, *Exegese im Methodenkonflikt. Zwischen Geschichte und Struktur*, München 1973).

<sup>2</sup> Eine Verhältnisbestimmung von wissenschaftlicher Exegese und engagierten Lektüreformen skizzierte *G. Theißen* am VIII. Europäischen Theologenkongress (20.-24. September 1993) in Wien: *Methodenkonkurrenz und hermeneutischer Konflikt. Pluralismus in Exegese und Lektüre der Bibel*, in: J. Mehlhausen (Hrsg.), *Pluralismus und Identität* (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie 8), Gütersloh 1995, 127-140.

nun seinerseits der Kritik. Geblieben ist, so konstatiert Marius Reiser, ein Unbehagen, das vor allem zwei unleugbare Tatsachen betreffe: „erstens das Dürre und Trockene, wenig Erbauliche und theologisch Dürftige der meisten Früchte der neuen Exegese und zweitens die ständig wachsende Flut von leichtfertigen und absurden Hypothesen, mit der sie uns überschwemmt“.<sup>3</sup> Die kritische Methode drohe mehr und mehr zu einer „antiquarischen Wissenschaft“ zu werden, die aus der Bibel ein Museum mache, aber für die Aktualisierung der biblischen Botschaft aus sich heraus nichts leiste.<sup>4</sup> Demgegenüber plädiert Reiser dafür, die richtigen Prinzipien der traditionellen Auslegung mit den legitimen Fragestellungen und Methoden der kritischen Exegese zu verbinden.<sup>5</sup>

Das Anliegen der Vermittlung kann ich gut verstehen und werde versuchen, seiner Intention zu folgen. Allerdings hat Reiser pointiert die Defizite eines historisch-kritischen Umgangs mit den biblischen Texten herausgestellt und eine Rückbesinnung auf die Tradition der altkirchlichen Exegese angemahnt. Im Sinn einer dialogischen Reflexion möchte ich in meiner Antwort die Notwendigkeit der kritischen Exegese betonen: Wir können nicht hinter die hermeneutischen Einsichten zurück, die wir dem Humanismus und der Aufklärung verdanken. Das gilt einerseits in objektiver Hinsicht auf die Schriftlichkeit und Geschichtlichkeit des auszulegenden Gegenstands. Und es gilt andererseits in subjektiver Hinsicht auf die Rationalität der auslegenden Gemeinschaft. Zu fragen ist also im Blick auf *beide* exegetischen Paradigmen nach ihren Stärken und Schwächen. Und zu fragen ist nach dem Verhältnis, *wie* diese beiden so unterschiedlichen hermeneutischen Konzepte zu vermitteln wären. Ich suche eine Annäherung in drei Schritten: 1. in einer Veranschaulichung des traditionellen und des kritischen Zugangs an je einem Beispiel, 2. in einer Gegenüberstellung ihrer Axiome und der Erwägung ihrer Folgen und 3. in zwei Versuchen, die beiden Konzepte zueinander in ein Verhältnis zu setzen.

## 1. Veranschaulichung: zwei Beispiele

Als Textgrundlage für die Veranschaulichung wähle ich eine Erzählung aus dem Neuen Testament, die mich besonders beschäftigt hat: die Auseinandersetzung am Sabbat um die Heilung eines Menschen mit einer verkümmerten Hand, wie sie uns in Mk 3,1-6 überliefert ist.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> M. Reiser, Prinzipien 79.

<sup>4</sup> M. Reiser, Prinzipien 96.

<sup>5</sup> M. Reiser, Prinzipien 79 und 101-102.

<sup>6</sup> H.-U. Rüegger, Verstehen, was Markus erzählt. Philologisch-hermeneutische Reflexionen zum Übersetzen von Markus 3,1-6 (WUNT 2/155), Tübingen 2002.

1.1 Die älteste *traditionelle Auslegung* dieser Erzählung finden wir in der *Expositio evangelii secundum Marcum*, einem Evangelienkommentar wohl aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts, der unter dem Namen des Hieronymus überliefert wurde und uns zum ersten Mal eine fortlaufende Auslegung des Markusevangeliums beschert:<sup>7</sup>

*erat homo manum habens aridam, cui dicitur, „extende manum tuam“;*

*qui significat avaros, qui nolentes „dare“ volunt „accipere“ [Act 20,35]; praedare et non largire;*

*quibus dicitur, ut extendant manus suas, id est, „qui furabatur iam non furetur, magis autem laboret operans manibus suis, quod bonum est, ut habeat unde“ communicet indigentibus [Eph 4,28].*

„Es war ein Mensch mit einer verdorrten Hand, zu dem gesagt wird: ‚Streck deine Hand aus!‘

Der bezeichnet die Habsüchtigen, die nicht ‚geben‘, sondern nur ‚nehmen‘ wollen [Apg 20,35], die sich bereichern wollen und nichts verschenken wollen.

Zu ihnen wird gesagt, sie sollen ihre Hände ausstrecken, das heißt, ‚wer zu stehlen pflegte, soll nicht mehr stehlen, sondern vielmehr arbeiten, indem er mit seinen Händen etwas Gutes schafft, damit er etwas hat‘, um es mit den Bedürftigen zu teilen [Eph 4,28].“

Die Interpretation illustriert zwei Prinzipien der traditionellen Exegese, die auf der Überzeugung beruhen, dass der Heilige Geist sowohl die einzelnen Bücher wie ihre Sammlung autorisiert. Dies zeigt erstens die *Orientierung am Ganzen der Heiligen Schrift* in der Art, wie sich die Erklärung auf andere Bibelstellen stützt: Unabhängig von literar- oder traditionsgeschichtlichen Zusammenhängen werden Gedanken aus der Apostelgeschichte und aus dem Epheserbrief für die Deutung der markinischen Erzählung in Anschlag gebracht. Die Interpretation zeigt zweitens ihr leitendes Interesse für einen *Sinn hinter dem Sinn*. Sie sucht einen – „geistigen“ oder „verborgenen“ oder „allegorischen“ – Sinn, der über das hinausgeht, was sich als wörtlicher Sinn literarisch-historisch verstehen lässt.<sup>8</sup> Das entspre-

<sup>7</sup> *Expositio evangelii secundum Marcum* 3,1 (CCSL 82, 20 Cahill).

<sup>8</sup> Origenes, *De principiis* 4,2,2 (TzF 24, 700.702 Görgemanns/Karpp), sieht als Ursache theologischer Irrtümer, dass die Schrift nicht nach dem „geistigen“ Sinn begriffen, sondern gleichsam als bloßer Wortlaut aufgefasst werde: ἡ γραφή κατὰ τὰ πνευματικὰ μὴ νενοημένη, ἀλλ’ ὡς πρὸς τὸ ψιλὸν γράμμα ἐξειλημμένη. Demgegenüber erinnert er an die Überzeugung derer, die sich an das Wort halten, dass es gewisse „verborgene“ Anordnungen gebe, auf die durch die göttlichen Schriften hingewiesen werde: ὅτι μὲν οἰκονομίαι τινές εἰσι μυστικά, δηλούμεναι διὰ τῶν θείων γραφῶν. Im Weiteren, *De principiis* 4,2,6 (TzF 24, 716), beruft sich Origenes auf das Urteil des Paulus (Gal 4,24), dass diejenigen das Gesetz nicht verstünden, die im Geschriebenen keine „Allegorien“ annähmen: μὴ συνιέναι κρίνων ἐκείνους, ὅσοι μὴ ἀλληγορίας εἶναι ἐν τοῖς γεγραμμένοις νομίζουσι. Hieronymus, *In Amos* 2,4 (PL 25, 1027D), identifiziert die „Allegorie“ mit dem geistigen Verständnis: *allegoriam, id est intelligentiam spiritualem*. – Ich spreche vom „geistigen“ statt vom „geistlichen“ Verständnis in Anlehnung

chende Anliegen skizziert der Kommentator im Prolog: „Ich werde mit Gottes Hilfe dafür sorgen, bekannt zu machen, was mir meine Vorgänger über die vom Evangelisten Markus erzählte Geschichte sowie den verborgenen Sinn überliefert haben.“<sup>9</sup> Das Interesse am verborgenen Sinn konkretisiert sich bei der Auslegung der Sabbatperikope in einem moralischen Verständnis, das im Menschen mit der verkümmerten Hand den Typus des Habsüchtigen erkennt, der – nach einer Formulierung aus Apg 20,35 – nicht geben, sondern nur nehmen will.

Dieses Verständnis eines verborgenen Sinns offenbart die Stärke und die Schwäche der traditionellen Interpretation. Die Stärke liegt im Anliegen der Anwendung und Aktualisierung: hier im moralischen Anliegen, den biblischen Text für eine menschliche Haltung transparent zu machen und so zu einer allgemein gültigen und also aktuell geltenden Handlungsanweisung zu gelangen. Die Schwäche liegt in der Gefahr, mit dem moralischen Verständnis den wörtlichen Sinn – und damit die Basis für das Sinnpotential – der Erzählung zu verpassen: Unter einer literarisch-historischen Perspektive können wir beim besten Willen nicht dahin kommen, als Skopus dieser Geschichte eine Anweisung für Habsüchtige und Diebe zu verstehen.<sup>10</sup> Diese Gefahr kann allerdings kein prinzipieller Einwand gegen eine traditionelle Auslegung sein – sowenig übrigens wie die Spekulationslust auf dem Feld der historischen Hypothesen als prinzipieller Einwand gegen die kritische Exegese gelten kann. Wir dürfen hermeneutische Konzepte nicht aufgrund verfehlter oder missbräuchlicher Anwendungen kritisieren, sondern müssen sie auf ihren Anspruch hin befragen. Und von einer traditionellen Interpretation sollten wir *idealiter* annehmen, dass die auf einen verborgenen Sinn zielende Auslegung den wörtlichen Sinn des Textes als Grundlage und Ausgangspunkt versteht.<sup>11</sup>

Dass der Rekurs auf den Wortlaut nach dem traditionellen Konzept durchaus einklagbar ist, demonstriert Hugo von St. Victor mit einer semiotischen Kritik am Versuch, einen Text *unmittelbar* geistig zu deuten: „Doch den Wortlaut nicht zur Kenntnis nehmen heißt nicht zur Kenntnis nehmen, was der Wortlaut bezeichnet und was durch den Wortlaut [darüber hinaus] bezeichnet wird. Denn das, was

---

an *H.U. von Balthasar*, Geleitwort zu H. de Lubac, *Der geistige Sinn der Schrift* (1952), in: H. de Lubac, *Typologie, Allegorie, geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (ThRom 23), Einsiedeln 1999, 395-400, 400: „Das deutsche Wort bleibt notgedrungen blaß gegenüber dem lateinischen und französischen: *sens spirituel, intelligence spirituelle*; dennoch war sie besser als die verengende Übersetzung: ‚geistlicher Sinn‘“.

<sup>9</sup> *Expositio evangelii secundum Marcum, Prologus* (CCSL 82, 1): *quod mihi de Marci evangelistae historia vel mystico intellectu maiores mei tradiderunt, Deo adiuvante intimare curabo.*

<sup>10</sup> Vgl. die Anmerkung zur oben zitierten Auslegung von *M. Cahill*, *The First Commentary on Mark. An Annotated Translation*, New York 1998, 43, Anm. 2: *This is a remarkable example of an inconsistency between the allegorical interpretation of a story and the literal-historical sense* ...

<sup>11</sup> In Anlehnung an *M. Cahill*, *The First Commentary on Mark* (s. Anm. 10) 43, Anm. 2: ... *Ideally, the latter [sc. the literal-historical sense] was to be respected and serve as anchor and guide for the allegorical.*

durch Ersteres bezeichnet wird, bezeichnet ein Drittes. Wenn also jene Sachen, die der Wortlaut bezeichnet, für ein geistiges Verständnis [wiederum] Zeichen sind, wie könnten sie für dich Zeichen sein, wo sie für dich noch nicht einmal bezeichnet sind?“<sup>12</sup>

1.2 Einen ersten Ansatz für eine *kritische Auslegung* der markinischen Erzählung verdanken wir Erasmus, der in seinen *Annotationes in Novum Testamentum* (1516/35) erklärt, wie er bestimmte Stellen im griechischen Text versteht und wo er sich veranlasst sieht, in seiner lateinischen Übersetzung von der Vulgata abzuweichen.<sup>13</sup>

*Benefacere.)*

ἀγαθοποιῆσαι, *an male, κακοποιῆσαι, quod non sonat simpliciter facere rem malam aut bonam, sed mala re aut bona afficere quempiam, quasi dicas, utrum prodesse fas est sabbatis an laedere?*

*Aut perdere.)*

ἢ ἀποκτεῖναι, *id est, an occidere.*

*„Benefacere.)*

ἀγαθοποιῆσαι, oder *male[facere]*, κακοποιῆσαι, was nicht einfach bedeutet, etwas Schlechtes oder Gutes zu tun, sondern etwas Schlechtes oder Gutes jemandem zuzufügen. Du könntest gleichsam sagen: ‚Ist es recht am Sabbat, zu nützen oder zu schaden?‘

*Aut perdere.)*

ἢ ἀποκτεῖναι, das heißt, ‚oder zu töten‘.“

Die Anmerkungen illustrieren das zentrale Anliegen der kritischen Exegese, nämlich – in traditioneller Perspektive gesprochen – den Literalsinn des Textes zu erklären. Das zeigt sich in der Bemühung, die *Bedeutung eines Wortes* genau zu erfassen, indem Erasmus der Drastik der griechischen Wortwahl zu entsprechen sucht und ἀποκτεῖναι („töten“) nicht wie die Vulgata mit *perdere* („vernichten“), sondern mit *occidere* („töten“) wiedergibt.<sup>14</sup> Das Anliegen der kritischen Exegese zeigt sich weiter in der Bemühung, den *Sinn eines Satzes* im Zusammenhang möglichst genau zu verstehen, indem Erasmus bei der Frage Jesu deutlich

<sup>12</sup> Hugo von St. Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris* 1,5 (PL 175, 13D-14A): *litteram autem ignorare est ignorare, quid littera significet et quid significetur a littera. nam quod significatur a primo, tertium significat. cum igitur res illae, quas littera significat, spiritualis intelligentiae signa sint, quomodo signa tibi esse possunt, quae necdum tibi significata sunt? M. Reiser, Prinzipien 84, kritisiert, Hugos semiotische Skizze falle hinter die stoische Linguistik zurück, da sie nur von der Referenz, aber nicht von der Semantik der Zeichen spreche. Indessen scheint sich Hugo in diesem Zusammenhang lediglich auf das für die Argumentation Wichtige zu konzentrieren und kann anderweitig durchaus in differenzierter Weise die semantische Dimension semiotischer Prozesse thematisieren (s. unten Anm. 42)*

<sup>13</sup> Erasmus' *Annotations on the New Testament. The Gospels*, ed. by A. Reeve, London 1986.

<sup>14</sup> Die Vulgata folgt hier der Lesart der atllateinischen und einer Reihe von griechischen Handschriften, deren Wortwahl der Parallele in Lk 6,9 entspricht (*perdere* für ἀπολέσαι).

macht, dass sie nicht einfach die Rechtmäßigkeit einer Handlung zu Diskussion stellt („etwas Schlechtes oder Gutes tun“), sondern die Rechtmäßigkeit des Handelns am Wohl des Menschen orientiert („etwas Schlechtes oder Gutes jemandem zufügen“).<sup>15</sup>

Die Anmerkungen illustrieren auch die Grenzen einer kritischen Auslegung. Sie zielt auf die Klärung des literarisch-historischen Sinns und hat nicht die Absicht der Anwendung und der Aktualisierung: Sie hat nicht den Anspruch, aus dem Sinn des Textes irgendwelche Lehren für das eigene Leben herzuleiten. Das bedeutet für Erasmus keineswegs, dass aus der markinischen Erzählung nichts zu lernen wäre. Nur gehören solche Lehren für ihn nicht in einen kritischen Kommentar, sondern sie sind Gegenstand einer erbaulichen Textsorte. In seinen Paraphrasen hat er sich darum bemüht, diese Erzählung paränetisch zu deuten: „Damit wir aber klar lernen, dass es nichts Ungehörigeres gibt als eine falsche Überzeugung von Frömmigkeit ...“<sup>16</sup>

## 2. Gegenüberstellung: zwei Axiome

2.1 Die *grundlegenden Annahmen*, die für die beiden hermeneutischen Konzepte gelten, hat Marius Reiser wie folgt zusammengefasst. Das Axiom der traditionellen Exegese lautet: „Die Bibel ist ein inspiriertes Buch, in dem der Heilige Geist alle Teile zu einer Einheit verbindet.“<sup>17</sup> Das Axiom der kritischen Exegese lautet: „Die Bibel ist ein Buch wie jedes andere, zu deuten wie jedes andere.“<sup>18</sup> Beide

<sup>15</sup> Erasmus hat in eindrucklicher Prägnanz den m.E. entscheidenden Skopus dieser Alternative herauskristallisiert, vgl. *H.-U. Rügger*, Verstehen (s. Anm.6) 101-105.

<sup>16</sup> Erasmus, Paraphrasis in Evangelium Marci, in: Ders., Opera omnia, ed. J. Leclerc, Leiden 7, 1706, 179: *Sed ut plane disceremus nihil esse calumniosius falsa religionis persuasione ...*

<sup>17</sup> *M. Reiser*, Prinzipien 83, vgl. 79-81 (in Anlehnung an Origenes).

<sup>18</sup> Aus den beiden Axiomen leitet *M. Reiser*, Prinzipien 83 und 94, jeweils fünf Prinzipien ab:

### *Traditionelle Exegese*

a) „Alle Einzelschriften und Aussagen ordnen sich dem Ganzen ein.“

b) „Jede Bibelstelle kann mit jeder anderen erklärt werden.“

c) „Der Exeget braucht, um richtig zu verstehen, den Geist, in dem diese Bücher geschrieben sind.“

d) „Große Teile der Bibel haben neben dem wörtlichen einen übertragenen Sinn, der durch Allegorese zu gewinnen ist.“

### *Kritische Exegese*

a) „Alle Einzelschriften sind für sich zu deuten. Der Zusammenhang von Altem und Neuem Testament ist nur literarisch-historisch begründbar.“

b) „Bibelstellen aus unterschiedlichen Schriften können nur dann zur gegenseitigen Erläuterung dienen, wenn sie historisch [...] zusammenhängen.“

c) „Der Exeget braucht zur angemessenen Exegese lediglich Vernunft und die richtigen Methoden.“

d) „Allegorese ist eine willkürliche Deutung und damit unwissenschaftlich.“

Fundamentalsätze sind je mit einer eigenen Richtschnur verbunden. Für die traditionelle Exegese gilt die *regula fidei*, die „Richtschnur (κανών) der in der Nachfolge der Apostel stehenden himmlischen Kirche Jesu Christi“.<sup>19</sup> Das heißt, die Begründung einer Interpretation darf nicht im Widerspruch stehen zu den Inhalten des christlichen Glaubens, wie sie durch die kirchliche Tradition überliefert sind. Für die kritische Exegese wäre demgegenüber die *regula rationis* in Anschlag zu bringen, die Richtschnur der Vernunftgemäßheit des Verfahrens.<sup>20</sup> Das heißt, die Begründung der Interpretation darf nicht im Widerspruch stehen zu den Kriterien wissenschaftlichen Denkens, wie sie durch die universitäre Tradition überliefert sind. Damit wird allerdings angedeutet, dass die beiden hermeneutischen Konzepte in einem anderen institutionellen und gesellschaftlichen Rahmen beheimatet sind. Die traditionelle Exegese ist in der Kirche verankert – sie orientiert sich an der Gemeinschaft derer, die durch ein christliches Glaubensbekenntnis verbunden sind. Die kritische Exegese ist in der Universität verankert – sie orientiert sich an der Gemeinschaft derer, die der wissenschaftlichen Vernunft verpflichtet sind.<sup>21</sup>

\*\*\*

An dieser Stelle scheint es angebracht, einen Moment innezuhalten und einen Schritt zurückzutreten. Ich bin auf dem Weg, probeweise der von Reiser angelegten Gegenüberstellung von traditioneller und kritischer Auslegung zu folgen. Dabei spielen Vorentscheidungen und Ansichten eine Rolle, die nicht selbstverständlich sind.

(a) Im Blick auf die *historisch-kritische Exegese* wäre einzuwerfen, dass Reiser sie – im Kontrast zur traditionellen Exegese – in manchen Hinsichten inadäquat darstellt. Das gilt einmal für die Formulierung ihrer *Prinzipien*, die er nicht aus ihrem eigenen Anliegen, sondern vor der Folie der traditionellen Exegese defizitär oder negativ bestimmt (s. Anm. 18 und 20). Das gilt weiter für seine Hinweise auf die *Ergebnisse* der kritischen Auslegung, in denen von ihren Leistungen nicht die Rede ist, wohl aber von ihrer Dürftigkeit, ihrer Unerbaulichkeit und ihrer

---

e) „Eine Auslegung, die der Regula fidei widerspricht, kann nicht sachgemäß sein.“

e) „Die Regula fidei ist kein Maß für richtige und sachgemäße Exegese.“

Bemerkenswerterweise charakterisiert Reiser die Prinzipien der kritischen Exegese gegenüber denjenigen der traditionellen Exegese entweder defizitär („nur“ bzw. „lediglich“ in a, b und c) oder negativ (d und e).

<sup>19</sup> Origenes, *De principiis* 4,2,2 (TzF 24, 700): [ἐχόμενοι] τοῦ κανόνος τῆς Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ διαδοχὴν τῶν ἀποστόλων οὐρανίου ἐκκλησίας. Hier übernehme ich die Übersetzung von *M. Reiser*, *Prinzipien* 81.

<sup>20</sup> An diesem Punkt scheint es mir angezeigt, die schematische Gegenüberstellung von Reiser (Anm. 18) zu modifizieren. Das Regulativ der kritischen Exegese ist nach ihrem Selbstverständnis primär nicht negativ durch die Ablehnung der *regula fidei*, sondern positiv durch die Anerkennung der *regula rationis* bestimmt.

<sup>21</sup> Die Unterscheidung ist selbstverständlich eine idealtypische. Eine Exegetin oder ein Exeget kann sich sowohl dem wissenschaftlichen als auch dem kirchlichen Diskurs verpflichtet fühlen.

hypothetischen Willkür. Und das gilt schließlich und nicht zuletzt für das Ignorieren *hermeneutischer Überlegungen*, die auf historisch-kritischer Grundlage entwickelt wurden. Zu denken wäre vorab an das Programm einer existentialen Interpretation von Rudolf Bultmann.<sup>22</sup> Oder an den Entwurf einer geistlichen Schriftauslegung von Peter Stuhlmacher, die auf einer Hermeneutik des Einverständnisses mit den biblischen Texten basiert.<sup>23</sup> Oder an den Versuch einer spezifisch neutestamentlichen Hermeneutik von Hans Weder, der das hermeneutische Potential des Neuen Testaments zu erschließen sucht.<sup>24</sup> Es sollte der Gedanke nicht aufkommen dürfen, dass diese hermeneutischen Konzepte auf der Basis kritischer Exegese von Reiser allein deshalb nicht zur Kenntnis genommen werden, weil sie in der Tradition evangelischer Theologie entworfen wurden.

(b) Im Blick auf den *kirchlichen Hintergrund* ist einzuwerfen, dass das Regulativ einer Auslegung durch deren konfessionelle Prägung bestimmt wird. In ihrer historischen Begründung ist die *regula fidei* die Richtschnur der alten beziehungsweise der katholischen Kirche. An diese Stelle trat in der Reformation formell der Rekurs auf die biblischen Texte: Nicht die kirchliche Tradition, sondern allein die Schrift (*sola scriptura*) sollte der Maßstab sein, an dem sich die Auslegung orientiert. Indessen bleibt einzuräumen, dass die Schrift *per se* keine Richtschnur abgibt, sondern selbst immer schon auf Interpretation angewiesen bleibt. Wenn sich ihr Verständnis – durch die aus ihr gewonnene Überzeugung – dahingehend leiten lässt, dass der Mensch vor Gott allein aus Glauben (*sola fide*) ins Recht gesetzt wird, dann prägt dies materiell eine Richtschnur, welche die Interpretation der biblischen Texte auf ihre Weise bestimmt. In diesem Sinn wird man sagen dürfen, dass eine *regula fidei* als ein die Erkenntnis leitendes Vorverständnis in jeder theologisch motivierten Auslegung als Richtschnur dient.

---

<sup>22</sup> Exemplarisch R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ für die neutestamentliche Wissenschaft (1928), in: Ders., Glauben und Verstehen, Tübingen 1, 1933, 114-133, 128: „Jedes geschichtliche Verständnis beruht darauf, daß die Sachverhalte, die es zu interpretieren gilt, zu meinem Dasein gehören, daß mein Dasein den Charakter der Erschlossenheit hat, daß ich mehr oder weniger deutlich um meine Möglichkeiten weiß.“ Vgl. später Ders., Das Problem der Hermeneutik (1950), in: Ders., Glauben und Verstehen, Tübingen 2, 1952/68, 211-235, 227: „Voraussetzung jeder verstehenden Interpretation ist *das vorgängige Lebensverhältnis zu der Sache*, die im Text direkt oder indirekt zu Worte kommt und die das Woraufhin der Befragung leitet.“

<sup>23</sup> P. Stuhlmacher, „Aus Glauben zum Glauben“ – Zur geistlichen Schriftauslegung (1995), in: Ders., Biblische Theologie und Evangelium (WUNT 146), Tübingen 2002, 215-232. In Anlehnung an Luther skizziert Stuhlmacher im Dreitakt von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* den Gesamtentwurf einer geistlichen Schriftauslegung, „welche die historisch intensive und kritische Arbeit am Literalsinn der Schrift [*meditatio*] einbettet in die Bitte [*oratio*], von diesem Wort ergriffen und im Streit um die Wahrheit des Glaubens [*tentatio*] auch gestützt zu werden“ (226). Zur Hermeneutik des Einverständnisses s. Ders., Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik (GNT 6), Göttingen (1979)<sup>2</sup>1986, 222-256.

<sup>24</sup> H. Weder, Neutestamentliche Hermeneutik, Zürich 1986, 25: „Eine neutestamentliche Hermeneutik muß entworfen werden mit Bedacht auf das, was das Wort des Neuen Testaments zu verstehen gibt.“



Trotz dieser Vorbehalte und mit diesen Einschränkungen bleibe ich dabei, Reisers Intention zu folgen, weil die Frage interessiert: Wie wären die Grundsätze der traditionellen mit denen der kritischen Exegese zu vermitteln?

\*\*\*

2.2 Mit der Gegenüberstellung von traditioneller und kritischer Exegese habe ich den Eindruck gewonnen, dass für ihre Verhältnisbestimmung der jeweilige *institutionelle und gesellschaftliche Rahmen* eine wichtige Rolle spielt. Eine zentrale These von Reiser lautet: „Die Kirche hat das Recht und die Aufgabe, in der Bibel mehr zu sehen als ein Buch wie jedes andere; für sie ist und bleibt dieses Buch die Heilige Schrift.“<sup>25</sup> Ich will diese These *nicht* in Frage stellen, aber ich möchte ihr sozusagen eine begleitende These zur Seite stellen: Die Kirche sollte in ihrem Umgang mit der Heiligen Schrift nicht vergessen, dass diese auch ein Buch ist wie jedes andere, zu deuten wie jedes andere. Das Anliegen dieser begleitenden These ist ein dialogisches: Wenn die Kirche mit sich selbst und mit anderen im Gespräch bleiben will, dann ist die kritische Exegese für ihren Umgang mit der Heiligen Schrift eine unaufgebbare Voraussetzung.

(a) Das gilt zunächst für das Gespräch, das die Kirche über die für sie maßgebliche Richtschnur mit sich selbst führen muss. Die *regula fidei*, der sich die Kirche verpflichtet weiß, umfasst „die nie ganz genau umrissenen wesentlichen Inhalte des christlichen Glaubens, die als Quintessenz der Heiligen Schrift und der apostolischen Überlieferung betrachtet wurden“.<sup>26</sup> Das heißt, das kirchliche Verständnis der *regula fidei* muss immer wieder auf ihre Grundlegung in der Heiligen Schrift und der Tradition hin befragt werden.<sup>27</sup> Eine solche Befragung bleibt angewiesen auf die kritische Interpretation.

(b) Das gilt weiter für das Gespräch, das die Kirche mit anderen Kirchen und mit anderen Glaubensgemeinschaften führen muss. Es gibt ja nicht allein die *una*

---

<sup>25</sup> M. Reiser, Prinzipien 102.

<sup>26</sup> M. Reiser, Prinzipien 81.

<sup>27</sup> In seiner protestantischen Begründung lautet die Hinterfragung unseres Vorverständnisses bei R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ (s. Anm. 22), 129: „Es ist also die kritische Frage an unser Daseinsverständnis und seine Begrifflichkeit zu stellen, wieweit sie sachgemäß sind für die Exegese des Neuen Testaments.“ In seiner katholischen Korrespondenz formuliert J. Ernst, Das hermeneutische Problem im Wandel der Auslegungsgeschichte, in: Ders. (Hrsg.), Schriftauslegung. Beiträge zur Hermeneutik des Neuen Testaments und im Neuen Testament, München 1972, 17-53, 51: „Es muß darüber nachgedacht werden, wie die Kirche ihre normative Funktion gegenüber der Schrift praktisch ausübt. Hier wird sich die Kirche in verstärktem Maße den Ergebnissen der modernen Bibelwissenschaft stellen und deren kritische Funktion innerhalb des Lehr- und Glaubensvollzugs anerkennen müssen.“ Auch die *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), 1993, 67, – welche an Bultmanns existentialer Interpretation die philosophische Engführung kritisiert – anerkennt die Notwendigkeit des kritischen Prinzips der Bibelauslegung: „die Voraussetzungen der Textinterpretation müssen sich immer wieder am Text selbst überprüfen lassen“.

*sancta ecclesia*, sondern eine Vielzahl und Vielfalt von christlichen Kirchen, die diese Sammlung von Büchern als ihre Heilige Schrift betrachten. Und es gibt die „älteren Brüder des Glaubens“ (Johannes Paul II), die den größten Teil derselben Sammlung als ihre Heilige Schrift betrachten. Das heißt, es gibt mehr als ‚eine‘ *regula fidei*, die im Gespräch zwischen den Kirchen und im Gespräch mit der jüdischen Glaubensgemeinschaft auf ihre Grundlegung in der Heiligen Schrift und der jeweiligen Tradition hin bedacht werden muss. Ein solches Bedenken bleibt angewiesen auf die kritische Interpretation.

(c) Das gilt schließlich für das Gespräch, das die Mitglieder der Kirche mit anderen Menschen und das die Kirche mit anderen, weltlichen Gemeinschaften pflegen muss. Für diese ist die Heilige Schrift ein Buch wie jedes andere. Sollte das Buch diesen Menschen deshalb nichts zu sagen haben? Oder wäre es wünschbar, ja sogar notwendig, Gespräche zu führen über die Heilige Schrift mit Menschen und mit Gemeinschaften, für die eine *regula fidei* keine Voraussetzung ist?<sup>28</sup> Wo ein Glaubensbekenntnis nicht vorausgesetzt werden kann, bleiben Gespräche über die Heilige Schrift angewiesen auf die kritische Interpretation.

In diesem Sinn – im Interesse der selbstkritischen Befragung, des ökumenischen Nachdenkens und des jüdisch-christlichen Dialogs sowie des aufgeklärten Gesprächs überhaupt – bleibt die Kirche angewiesen auf die kritische Auslegung und sie bleibt darin angewiesen auf das Zusammenwirken mit der Universität. Denn diese hat das Recht und die Aufgabe, in der Bibel ein Buch zu sehen wie jedes andere und es zu deuten wie jedes andere. Das bedeutet nicht, die theologische Dimension biblischer Exegese zu verabschieden. Insofern in den Büchern der Bibel von Erfahrungen mit Gott die Rede ist, müsste das Bemühen, sie zu deuten wie jedes andere Buch, zu theologischen Einsichten führen.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Johannes Paul II. erinnert in seiner Ansprache über die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), 1993, 17, an die Tatsache, „daß das handelnde Wort der Bibel sich universell in Zeit und Raum an die ganze Menschheit richtet. Wenn ‚Gottes Worte ... menschlicher Rede ähnlich geworden‘ sind (*Dei verbum*, 13), dann, um von allen verstanden zu werden. [...] Wenn die erste Aufgabe der Exegese im Finden des echten Sinns des heiligen Textes oder gar seiner unterschiedlichen Bedeutungen besteht, dann muß sie diesen Sinn dem Adressaten der Heiligen Schrift mitteilen, und dieser ist, wenn möglich, jeder Mensch.“

<sup>29</sup> Vgl. R. Bultmann, Die Bedeutung der „dialektischen Theologie“ (s. Anm. 22), 133: „Theologisch wird die Arbeit des Exegeten nicht durch seine Voraussetzungen und seine Methode, sondern durch ihren Gegenstand, das Neue Testament. [...] Die arbeitende Erforschung des Neuen Testaments ist genau so profan wie die Erforschung irgendeiner historischen Quelle überhaupt. Die Verantwortung für den theologischen Charakter seiner Arbeit trägt das Neue Testament selbst“.

### 3. Vermittlung: zwei Versuche

Wie wären die beiden hermeneutischen Konzepte der traditionellen und der kritischen Exegese zueinander in ein Verhältnis zu setzen? Es gibt vermutlich keine einfache Antwort und auch nicht eine einzige Antwort. Ich mache zwei vorläufige Versuche, wobei der letzte in eine Frage mündet.

3.1 Ich denke zunächst an eine *Korrespondenz* zwischen traditioneller und kritischer Exegese, die den unterschiedlichen Weisen der Interpretation in ihrer komplementären Eigenart Rechnung trägt. Die kritische Exegese bildet die Voraussetzung, ihr Ziel ist die *Auslegung* des Textes in seinem literarisch-historischen Sinnpotential. Die hermeneutische Frage lautet: Wie kann ich *diesen* Text verstehen? Das geistige Verständnis der traditionellen Exegese bildet die Entsprechung, sein Ziel ist die *Aneignung* des Textes in seinem allegorischen, moralischen und eschatologischen Sinnpotential. Die hermeneutische Frage lautet: Wie können *wir* als Glaubende, als Handelnde und als Hoffende diesen Text verstehen?<sup>30</sup> Eine Korrespondenz von Auslegung und Aneignung ist schon in der traditionellen Exegese mit der Gegenüberstellung des wörtlichen Sinns und des – dreifaltigen – geistigen Sinns angelegt.<sup>31</sup> Ihre kategoriale Scheidung wurde im Gefolge der Reformation mit der Fokussierung auf den literarisch-historischen Sinn profiliert: „Unterscheide den *Sinn* der Schrift von seiner *Anwendung*! [...] Demnach sind Allegorie, Anagoge und Tropologie nicht eigentlich verschiedene ‚Sinne‘, sondern vielmehr Anwendungen des einen wörtlichen Sinns“.<sup>32</sup> Auch für eine Korrespondenz der beiden Paradigmen dürften zwei Leitsätze der traditionellen Exegese relevant bleiben.

---

<sup>30</sup> In Anlehnung an den zuerst durch Augustinus de Dacia in seinem *Rotulus pugillaris* (ca. 1260) bezeugten Zweizeiler, der die Lehre vom vierfachen Schriftsinn didaktisch zusammenfasst:

*Littera gesta docet, quid credas allegoria,*

*Moralis quid agas, quid speres anagogia*

(„Der Wortlaut lehrt die Geschehnisse; was du glauben sollst, die Allegorie;

die Moral, was du tun sollst; was du erwarten kannst, die Anagogie“).

Ich zitiere nach der Ausgabe von A. Walz, Des Aage von Dänemark „Rotulus pugillaris“ (2), Tractatus I, in: CM 16 (1955) 135-194, 139.

<sup>31</sup> Vgl. Augustinus de Dacia, *Rotulus pugillaris*, Tractatus I (CM 16, 138): *Haec scientia [sc. theologica] quattuor modis exponitur secundum quattuor sensus, scilicet unum litteralem et tres spirituales, scilicet allegoricum, tropologicum seu moralem et anagogicum.* („Diese [sc. theologische] Wissenschaft wird auf vier Arten entfaltet entsprechend dem vierfachen Sinn, nämlich dem einen wörtlichen und den drei geistigen, nämlich dem allegorischen, dem tropologischen oder moralischen und dem anagogischen.“)

<sup>32</sup> F. Turretinus, *Institutio theologiae elencticae* [Genevae 1688], Editio nova, Trajecti ad Rhenum 1734, 2,19,6 (vol. 1, p. 166): *Distingue sensum Scripturae ab eius applicatione. [...] Ita Allegoria, Anagoge, & Tropologia, non tam sunt sensus diversi, quam applicationes unius sensus literalis [...].*

(a) Das literarisch-historische Verständnis bildet das Fundament jeder weiteren Interpretation. „Ich glaube nämlich nicht“, mahnt Hugo von St. Victor seine Studierenden, „dass du im allegorischen Verständnis wirklich tiefsinnig werden kannst, wenn du nicht vorher die Grundlage im Verständnis der erzählten Geschichte [also des literarisch-historischen Sinns] gelegt hast.“<sup>33</sup>

(b) Die Frage nach den verschiedenen Aspekten des Sinns ist nicht schematisch anzuwenden. Vielmehr bleibt die Angemessenheit der Sinnfrage an jedem Text neu zu prüfen. Auch dies hat Hugo seinen Studierenden ans Herz gelegt: „Die Heilige Schrift ist demnach so zu behandeln, dass wir weder überall einen literarisch-historischen, noch überall einen allegorischen, noch überall einen moralischen Sinn suchen. Vielmehr ist das Jeweilige an seiner Stelle, so wie es der Verstand erfordert, angemessen zuzuordnen.“<sup>34</sup>

3.2 In dieser komplementären Entsprechung lassen sich die hermeneutischen Profile der traditionellen und der kritischen Exegese mit Gewinn vermitteln. Nur bleibt diese Korrespondenz eine äußerliche. Die elementaren Voraussetzungen der beiden Konzepte sind damit nicht in ein Verhältnis gebracht. *Wie*, genau, wäre ausgehend von einem literarisch-historischen Verständnis zu den geistigen Aspekten eines biblischen Textes zu gelangen? Der Kontext der Scholastik mit seiner Verbindung von universitärer und kirchlicher Perspektive lädt ein zu fragen, wie denn ein Universitätslehrer im 12. Jahrhundert das Verhältnis von philosophischer und theologischer Lektüre umreißt.

(a) Die *philosophische Lektüre*, so lautet eine Grundüberzeugung bei Hugo von St. Victor, basiert auf wissenschaftlicher Arbeit. „Der Stuhl der Philologia [der Liebe zur Wissenschaft] ist ja der Sitz der Weisheit“ (*cathedra quippe philologiae sedes est sapientiae*).<sup>35</sup> Und für eine methodisch verantwortete Auslegung

---

<sup>33</sup> Hugo von St. Victor, *Didascalicon de studio legendi* 6,3 (FC 27, 360 Offergeld): *neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia*. Diesen Grundsatz bestätigt die *Päpstliche Bibelkommission*, *Interpretation* (s. Anm. 27), 72: Es „darf der geistliche Sinn nie ohne Bezug zum wörtlichen Sinn bestimmt werden. Dieser bleibt die unerlässliche Basis.“

<sup>34</sup> *Didascalicon* 5,2 (FC 27, 320): *oportet ergo sic tractare divinam scripturam, ut nec ubique historiam, nec ubique allegoriam, nec ubique quaeramus tropologiam, sed singula in suis locis, prout ratio postulat, competenter assignare*. M. Reiser, *Prinzipien* 85, kritisiert die Übersetzung von *Th. Offergeld*, „wie die Vernunft es erfordert“ (FC 27, 321), und möchte die *ratio* auf der Seite des Textes lokalisieren: „wie der Befund es erfordert“. Nun wäre es gewiss missverständlich, *ratio* bei Hugo im Sinn der autonomen Vernunft der Aufklärung zu verstehen. Aber gleichwohl bedeutet *ratio* für ihn die intellektuelle Instanz, mit der wir bei einer Lektüre analytisch tätig sind, indem wir „vermittels des Verstandes forschen“ (*ratione investigamus* 3,9). Und im Zusammenhang der geistigen Auslegung bedeutet *ratio* für ihn die entscheidende intellektuelle Größe, nämlich die göttliche Bedeutsamkeit der Dinge (*res divinae rationis est simulacrum* 5,3) beziehungsweise die spirituelle Verständigkeit für diese Bedeutsamkeit (s. unten Anm. 42).

<sup>35</sup> *Didascalicon* 3,17 (FC 27, 264).

gilt eine klare Ordnung, indem zuerst der Wortlaut, dann der Sinn und schließlich der tiefere Sinn untersucht wird:<sup>36</sup>

„Der Wortlaut (*littera*) ist die stimmige Anordnung des Gesagten, was wir auch Aufbau nennen.

Der Sinn (*sensus*) ist eine gewisse leicht fassbare und offensichtliche Bedeutung, die der Wortlaut auf den ersten Blick zeigt.

Der tiefere Sinn (*sententia*) ist ein gründlicheres Verständnis, dass allein durch Auslegung oder Erklärung gefunden werden kann.“

Die Klarheit und Schlichtheit dieser – nach unserem Verständnis philologischen – Orientierung beeindruckt. Ihre Bereiche ließen sich durchaus zu modernen linguistischen und semiotischen Betrachtungsweisen in ein Verhältnis setzen.<sup>37</sup>

(b) Im Blick auf eine *theologische Lektüre* sind drei Beobachtungen interessant. Erstens, dasselbe philologische Verfahren, das für das Studium klassischer Literatur – zum Beispiel der Schriften des Sallust – gelehrt wird, gilt auch für die heiligen Schriften und wird von Hugo eingehend an Beispielen demonstriert.<sup>38</sup> Zweitens gibt es schon bei der Lektüre profaner Schriften ein tiefgründigeres Verständnis (*profundior intelligentia*), das sich nicht in syntaktischen und semantischen Erklärungen erschöpft, wie dann wiederum für die spirituelle Hermeneutik wichtig wird, was für ein tiefgründiges Verständnis (*profunda intelligentia*) in den heiligen Schriften zu suchen ist. Drittens allerdings – und das ist nun der entscheidende Unterschied – basiert das tiefgründige Verständnis der heiligen Schriften auf einer Besonderheit, die man derart in anderen Schriften gewöhnlich nicht im selben Ausmaß findet: „Im göttlichen Reden haben nicht nur die Wörter, sondern auch die Sachen das Vermögen, etwas zu bezeichnen“.<sup>39</sup> Nur hat dieses Vermögen bei den Sachen eine weit größere Dignität als bei den Wörtern, weil bei diesen der Gebrauch die Bedeutung bestimmt hat, wogegen bei jenen die Natur sie festgesetzt hat.<sup>40</sup> Die Sache, von der biblisch die Rede ist, ist gleichsam ein natürliches

---

<sup>36</sup> Didascalicon 3,8 (FC 27, 242-244):

*littera est congrua ordinatio dictionum, quod etiam constructionem vocamus.*

*sensus est facilis quaedam et aperta significatio, quam littera prima fronte praefert.*

*sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur.*

*in his ordo est, ut primum littera, deinde sensus, deinde sententia inquiretur.*

<sup>37</sup> Vgl. in linguistischer Perspektive Syntax, Semantik und Textlinguistik, in semiotischer Perspektive Syntaktik, Semantik und Pragmatik.

<sup>38</sup> Didascalicon 6,8-11 (FC 27, 390-400)

<sup>39</sup> Didascalicon 5,3 (FC 27, 322): *in divino eloquio non tantum verba, sed etiam res significare habent, qui modus non adeo in aliis scripturis inveniri solet.*

<sup>40</sup> Didascalicon 5,3 (FC 27, 322): *sed excellentior valde est rerum significatio quam vocum, quia hanc usus instituit, illam natura dictavit.*

Zeichen der spirituellen Sprache, sie ist ein Bild einer göttlichen Bedeutsamkeit (*res divinae rationis est simulacrum*).<sup>41</sup> Daraus ergibt sich,

„welch tiefgründiges Verständnis in den heiligen Schriften zu suchen ist, wo man durch das Wort zum Verständnis [der sprachlichen Bedeutung], durch das Verständnis zur Sache, durch die Sache zur Verständigkeit [der göttlichen Bedeutsamkeit] und durch die Verständigkeit zur Wahrheit gelangt.“<sup>42</sup>

Die Ausdifferenzierung des mehrstufigen semiotischen Prozesses, auf dem das geistige Verständnis der heiligen Schriften basiert, lässt nun allerdings die Probleme deutlich werden, die einer Aneignung unsererseits im Wege stehen. Mit der ersten Stufe der Interpretation kann eine aufgeklärte Hermeneutik ohne Umstände korrespondieren: Auf der sprachlichen Ebene führt die Auslegung vom Wort vermittelt der Kenntnis seiner Bedeutung zu der Sache, die durch das Wort bezeichnet ist (*per vocem ad intellectum, per intellectum ad rem*). Schwierigkeiten bietet indessen die nächste Stufe der spirituellen Ebene: Wie könnten wir von einer Sache vermittelt der Kenntnis ihrer Bedeutsamkeit zur Wahrheit gelangen (*per rem ad rationem, per rationem ad veritatem*) – so dass dieser Weg intersubjektiv nachvollziehbar und kritisierbar wäre? Das semantische Potential einer Sache ist ja – im Unterschied zur sprachlichen Bedeutung – nicht konventionell bestimmt, sondern es ist mit der Erschaffung der Welt gegeben (*natura dictavit*). Die spirituelle Semiotik basiert nicht auf sprachlichen Gepflogenheiten, sondern auf einer Überzeugung kosmologischer Gegebenheiten:

„Etwas kann auf drei Arten existieren: als Tatsache, im Verständnis und im göttlichen Geist; d.h. in der göttlichen Verständigkeit, in der Verständigkeit des Menschen und in sich selbst. [...] So ist das, was tatsächlich vorhanden ist, ein Bild dessen, was im menschlichen Geist ist, und was im menschlichen Geist ist, ist ein Bild dessen, was im göttlichen Geist ist.“<sup>43</sup>

Das geistige Verständnis der heiligen Schriften setzt eine Weltansicht voraus, die platonische Ideenlehre und christlichen Schöpfungsglauben wesentlich zusam-

---

<sup>41</sup> Didascalicon 5,3 (FC 27, 322), cf. Origenes, De principiis 1 praef. 8 (TzF 24, 94, transl. Rufini): *formae enim sunt haec, quae descripta sunt, sacramentorum quorundam et divinarum rerum imagines* („Was nämlich beschrieben ist, sind äußere Gestalten von gewissen Geheimnissen und Bilder von göttlichen Sachen“).

<sup>42</sup> Didascalicon 5,3 (FC 27, 322). *quam profunda in sacris litteris requirenda sit intelligentia, ubi per vocem ad intellectum, per intellectum ad rem, per rem ad rationem, per rationem pervenitur ad veritatem.*

<sup>43</sup> Es sind dies die einleitenden Sätze eines Textes, der in den Handschriften als zusätzliches Vorwort am Anfang des Didascalicon steht und von Th. Offergeld als Appendix C nachgetragen wird (FC 27, 410): *Tribus modis res subsistere habent: in actu, in intellectu, in mente divina; hoc est in ratione divina, in ratione hominis, in seipsis. [...] Item quod est in actu, imago est eius, quod est in mente hominis, et quod est in mente hominis, imago est eius, quod est in mente divina.*

mendenkt. Dieser Herausforderung müsste sich ein hermeneutisches Unterfangen stellen, das die Prinzipien der traditionellen Auslegung mit den Methoden der kritischen Exegese zu verbinden trachtet. Angenommen, wir wollen nicht hinter die Einsichten zurück, die wir dem Humanismus und der Aufklärung verdanken: Wie könnten wir die kosmologischen Grundlagen einer spirituellen Interpretation in unser Denken übertragen?

Zürich, 12. Juli 2006