

# Inhalt

|                                                          |      |
|----------------------------------------------------------|------|
| Vorwort von Scot McKnight                                | xi   |
| Danksagungen                                             | xvii |
| Abkürzungen                                              | xix  |
| Einführung                                               | 1    |
| 01: Ohne Christus keine Heilige Schrift                  | 13   |
| <i>Sola Scriptura</i> und zirkuläres Lesen               |      |
| <i>Sensus Plenior</i> und Realpräsenz                    |      |
| Christologischer Literalismus                            |      |
| Topologie und Allegorie                                  |      |
| Schlussfolgerung                                         |      |
| 02: Ohne Platon keine Heilige Schrift                    | 39   |
| Metaphysik und Heilige Schrift                           |      |
| Christlicher Platonismus und Antinomialismus             |      |
| Metaphysik und das Schma Jisrael                         |      |
| Universalien und die Trinität                            |      |
| Teilhabe an Christus                                     |      |
| Schlussfolgerung                                         |      |
| 03: Ohne Vorsehung keine Heilige Schrift                 | 64   |
| Arten von Sprache                                        |      |
| Die Heilige Schrift als Vorsehungssakrament bei Origenes |      |
| Die Heilige Schrift unter anderen Büchern                |      |
| Schlussfolgerung                                         |      |
| 04: Ohne Kirche keine Heilige Schrift                    | 87   |
| Misstrauen gegenüber der Tradition                       |      |
| Heilige Schrift und Tradition                            |      |
| Kanonisches Lesen                                        |      |
| Liturgie und Glaubensbekenntnisse                        |      |
| Schlussfolgerung                                         | 112  |
| 05: Ohne Himmel keine Heilige Schrift                    |      |
| Kontemplation als <i>unum necessarium</i>                |      |
| Teilhabe an der Tugend                                   |      |
| Von der Tugend zur Interpretation                        |      |
| Schlussfolgerung                                         | 135  |
| Schlussfolgerung                                         | 141  |
| Bibliographie                                            |      |

## Vorwort

Scot McKnight

**DIE THEOLOGIE, SO ERINNERT UNS HANS BOERSMA**, steht niemals still. Manchmal geht es jedoch bergab. Es ist die Aufgabe der biblischen Theologen<sup>1</sup>, diejenigen, die bergab gehen, daran zu erinnern, dass es einen besseren Weg gibt. Ein Geständnis ist jedoch angebracht: Die Theologie selbst sticht regelmäßig meine exegetischen Hinweise aus und erinnert mich daran, dass das orthodoxe Evangelium mich dazu auffordert, in der Spur zu bleiben, sonst geht es auch mit mir bergab. Nicht, dass es mit Boersma bergab ginge. Nein, ganz und gar nicht. Was hervorgehoben werden muss, ist die gegenseitige Verantwortung, die Theologen und Bibelexegeten füreinander haben.

In den letzten zwei Jahrzehnten ist etwas entstanden, das man als theologische Schriftauslegung bezeichnen könnte, nämlich dass es bei der Lektüre der Bibel nicht einfach um die Absicht des Autors im historischen Kontext mit Methoden, die in alle Richtungen angewandt werden, geht. Ein Blick in die Geschichte der Bibelauslegung zeigt, dass jede Generation die Bedeutung des Texts in seinem Kontext anders gedeutet hat. Der Begriff Kontext selbst hat sich natürlich zeitweise von der eigenen theologischen Geschichte auf den Alten Orient oder die griechisch-römische Welt oder das Judentum, wie wir es heute kennen, verlagert. Nun gut. Boersmas Theologie setzt sich für eine Art theologische, christologische Lesart der Schrift in einem sakramentalen Sinn ein. [xii] Selbst dann könnte man die Frage ins Spiel bringen: Welche Theologie? Wessen Theologie? Ist sie katholisch, orthodox, reformiert, lutherisch, bekennnishaft / platonisch, bekennnishaft / nicht platonisch, pfingstlich, Stone-Campbell-ianisch, dispensationalistisch, anglikanisch oder episkopal?

Ich fand seine Definition besonders aufschlussreich:

Die Hauptaufgabe der Theologie (und vergessen wir hier die Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie) besteht nicht darin, die historische Bedeutung des Textes zu erklären, sondern die Heilige Schrift als Mittel der Gnade zu nutzen, um den Leser zu Jesus Christus zu führen. Mit anderen Worten: Die Bibelauslegung ist keine historische Disziplin. Um einen patristischen Ausdruck zu gebrauchen, hat sie einen *mystagogischen* Charakter: Die Bibelauslegung führt den Leser in das Geheimnis Gottes in Christus. Der Terminus (Zielort) des Theologen liegt nicht in der Geschichte hinter dem Text oder gar im Text selbst. Der Theologe betrachtet die Heilige Schrift als

---

<sup>1</sup> Anmerkung des Übersetzers: Ich habe mich bemüht, geschlechtsneutrale Partizipialkonstruktionen zu verwenden, um auszudrücken, dass beide Geschlechter angesprochen sind. Da die englische Sprache das „Gendern“ aber nicht kennt und es häufig den Lesefluss stören würde, habe ich mich häufig auf das generische Maskulin beschränkt, womit aber natürlich beide Geschlechter gemeint und angesprochen sind. Lassen Sie sich bitte dadurch nicht davon abhalten, den Text zu studieren und zu genießen.

sakramentales Mittel, um in das Geheimnis Gottes einzudringen. Die Theologie (und die Schrift als Mittel) zielt auf nichts Geringeres als auf das göttliche Leben selbst.<sup>2</sup>

Das ist eine große Anfrage an jemanden, der sein Leben dem Studium der Bibel in ihrem Kontext gewidmet hat. Ich möchte an dieser Stelle darauf hinweisen, dass man zwischen der „Aufgabe der Theologie“ und dem „Terminus“ der Theologie unterscheiden muss, denn für mich muss man zunächst auf die Stimme des Textes hören, damit diese Stimme uns wie Dante zu der glückseligen Anschauung führen kann. Ein Text kann nicht sakramental sein, wenn er nicht zuerst spricht. Und, wenn ich mir erlauben darf, hört ein mystagogisches Ziel des Textes gut genug auf die Visionen dieses Himmels, auf Texte wie die Offenbarung, wo wir einem neuen Jerusalem begegnen, wo eine selige Vision nicht so klar ist während eine lebendige Stadt unsere Vision prägt? Ist seine Vision des Himmels zu himmlisch? Das frage ich mich.

Boersmas robuste Behauptungen werden viele dazu veranlassen, sich erneut die Frage zu stellen: Was ist Theologie? Mir gefällt diese Frage, und ich glaube, dass biblische Theologen nicht oft genug darüber nachdenken. Ich war auf der griechischen Insel Rhodos [xiii] mit meiner Frau Kris, wo ich Urlaub und Erkundungen mit morgendlichem Lesen und Schreiben verband. In dieser Zeit las ich Hans Boersmas *Schrift als Realpräsenz*. Ich war fasziniert von seiner Methode und seinen Behauptungen, ich war neugierig, was das alles bedeutete, und ich machte mir Sorgen, was aus der Methode werden würde, die ich in meinen neutestamentlichen Studien verwende. Ich schrieb Hans, um ihm mitzuteilen, dass ich sein Buch schätze, und fragte ihn, ob er die Lektüre des Alten Testaments durch den Apostel Paulus für „sakramental“ halte. Er schrieb mir aus den Niederlanden, wo er sein Sabbatjahr verbrachte, und sagte, er sei dieser Meinung und beschrieb Paulus' Ansatz als „Christus-erfüllt“. Hans hatte natürlich Recht damit, dass Paulus' Hermeneutik von Christus erfüllt war (ich las zur gleichen Zeit Richard Hays), und das gibt den Ton für unsere beiden Bücher an. Die historisch-kritische Methode, die nichts anderes ist als ein Historiker zu sein, was auch immer ihre Werte sein mögen (und das sind viele), ist nicht die Art und Weise, wie Jesus oder die Apostel ihre Bibeln gelesen haben, sie ist nicht die Art und Weise, wie die Patristik oder das Mittelalter ihre Bibeln gelesen haben, und sie ist nicht die Art und Weise, wie die Reformatoren ihre Bibeln gelesen haben. Es ist in der Tat eine aufklärerische Methode. Das ist alles, was ich hier zu sagen habe: Wenn wir das Evangelium vom Christus der Bibel verstehen wollen, müssen wir zumindest die Hermeneutik unserer guten Vorgänger überdenken.

Vieles von dem, was ich in diesem Buch lese, gefällt mir. Boersma bringt uns wieder zum Nachdenken darüber, worum es beim Studium der Heiligen Schrift überhaupt geht. Unsere Bestimmung in der Exegese, weil wir Christen sind, die Gott lieben, kann nicht durch eine historische Absicht begrenzt werden, sondern muss in die Erkenntnis Gottes, der anderen und der ganzen Schöpfung re-formiert werden. Die zentrale Lehre Jesu war schließlich, Gott zu lieben

---

<sup>2</sup> Aus der Einleitung, 5-6.

und andere wie uns selbst (Mk 12,28–34). Die Lektüre der Heiligen Schrift muss in dieses Bett passen. Die Offenbarung hat ein persönliches Ziel und einen Ursprung: Wir begegnen Gott im Antlitz Christi.

Die Christen sind also nicht (zumindest nicht im letzten Sinne) Menschen des Buches. Das Buch ist zwar unverzichtbar und wird zu Recht als Sakrament des Wortes verehrt, ist aber selbst nicht die endgültige Offenbarung Gottes: Das ist nur Christus. Da Christus in der Heiligen Schrift—selbst in der Weisheitsliteratur und den historischen Erzählungen des Alten Testaments—sakramental gegenwärtig ist, wenden wir uns an die [xiv] Heilige Schrift als Mittel zur endgültigen Offenbarung Gottes in Christus. Gott nimmt in Christus Fleisch an, so dass Christus wirklich das fleischgewordene Wort ist. Ja, auch die Schrift macht Gott gegenwärtig—Inkarnation und Inskription sind eng miteinander verwandt. Aber die Schrift ist nicht das Wort Gottes selbst. Der ewige Logos identifiziert sich hypostatisch (persönlich) mit der menschlichen Natur, nicht mit einem Buch. Eine einseitige Betonung auf die Absicht des Verfassers verlagert den Schwerpunkt vom geistlichen Telos der Schrift auf ihren historischen Ursprung. Auf diese Weise besteht die reale Gefahr der Bibliolatrie: Die Ersetzung Gottes in Christus durch ein Buch.<sup>3</sup>

Christus steht im Mittelpunkt, aber in der Bibel geht es nicht nur um eine Person, sondern um eine Theologie der Geschichte, die das Evangelium entfaltet. Ist vielleicht das Evangelium das Zentrum der Bibel? Ich sage das nur, weil ich glaube, dass das Evangelium selbst eine Verkündigung davon ist, dass die Geschichte Israels in Jesus Christus als Israels Messias ihre Erfüllung gefunden hat. Der Christus der christlichen Theologie ist ein jüdischer Messias, und ein jüdischer Messias macht nur in einer Erzählung Sinn, die uns von der Sehnsucht zur Vollendung führt. Wir haben unsere Bibel nicht bekommen und dann durch das Studium der Bibel das Evangelium auf der Grundlage einer induktiven Exegese und Schlussfolgerung abgeleitet. Vielmehr hat das Evangelium selbst—diese Erzählung, die in Christus erfüllt wurde—die Heilige Schrift als jene Texte hervorgebracht, die von diesem Evangelium und seinem Christus Zeugnis ablegen. Am Anfang war das Evangelium, nicht die Heilige Schrift. Das Evangelium, das die Schrift als das hervorgebracht hat, was dieses Evangelium am besten repräsentiert, wurde zur prägenden Form des zweiten Artikels des Nizänischen Glaubensbekenntnisses, dem Herzstück des Glaubensbekenntnisses. Das Glaubensbekenntnis ist also nicht etwas anderes als das Evangelium, sondern eine Neuformulierung des Evangeliums selbst, und es konzentriert sich auf die Geschichte Jesu.

Das ist der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses, der Artikel über Jesus, den jüdischen Messias, der jetzt in neue Kleider für eine neue Zeit gekleidet ist, was Boersma Platonismus nennt. Das Kapitel „Ohne Platon keine Heilige Schrift“, in [xv] dem es eigentlich um den Realismus eines christlichen Platonismus und eine Ablehnung des Nominalismus geht, ist das

---

<sup>3</sup> From the introduction, 8-9.

kritische Moment in Boersmas These. Nicht wenige von uns werden bei den Behauptungen, die er über den Platonismus aufstellt, nervös werden. Sein Interesse gilt hier einer Ontologie, die zumindest einige Wurzeln im jüdischen Schma aus Deuteronomium 6 und in Paulus' eigener Umformung dieser Ontologie in 1 Korinther 8,6, wo Paulus den Vater und den Sohn im Schma entdeckt. Ich kann mit einer Ontologie leben, die ihre Wurzeln dieser Art von materieller Interpretation durch den Apostel Paulus verdankt, als er das zentrale jüdische Glaubensbekenntnis neu gestaltete. Aber was ist mit einer hebräischen Kosmologie? Einer judäischen Kosmologie? Einer jüdisch-christliche Kosmologie? *Homoousios* mag platonische Untertöne haben, aber ein Gott, eine Messiasgeschichte und eine Sühne für die Sünde durch das Opfer des Gottmenschen sind wohl kaum platonisch.

Vielleicht wird er sagen, dass sie es sehrwohl sind, und dann werde ich aufstehen, zu meinem Regal gehen, etwas Platon herausholen und anfangen zu lesen. Eines der Risiken des biblischen Theologiestudiums, zumindest für einige von uns, besteht darin, dass wir Leute wie Platon und Aristoteles nicht in unsere Diskussionen einbeziehen dürfen. Sollten wir das?

## Danksagungen

[xvii]

**DIE IDEE ZU DIESEM BUCH STAMMT NICHT VON MIR.** Es war David McNutt von IVP Academic, der zuerst auf mich zukam mit der Idee von zwei sich ergänzenden Büchern, eines von einem Theologen und eines von einem Bibelwissenschaftler geschrieben. Sogar die Titel der beiden Bücher sind eher von ihm und nicht von mir. Natürlich bin ich dankbar für das Vertrauen, das David und IVP Academic in mich gesetzt haben, und es ist mir eine Ehre, gemeinsam mit Scot McKnight, dem Autor des Begleitbandes zu diesem Buch, an diesem Projekt zu arbeiten. Ich hoffe, dass das Endergebnis - sowohl Scot's Buch als auch mein eigenes - dem entspricht, was David im Sinn hatte.

Auf Davids Vorschlag hin, ein Buch über „fünf Dinge, von denen Theologen wünschten, dass sie Bibelwissenschaftler wüssten“ zu schreiben, habe ich mich zunächst an siebenundzwanzig Kollegen und Studenten gewandt und sie gefragt, wie ihre persönliche Liste von fünf Dingen aussehen würde. Anstatt jeden einzelnen von ihnen namentlich zu erwähnen, möchte ich einfach ein kollektives Dankeschön aussprechen. Obwohl die Antworten natürlich unterschiedlich ausfielen, kristallisierte sich eine Reihe gemeinsamer Themen heraus, die in die Struktur (und den Inhalt) des Buches eingeflossen sind. Ich danke Ihnen allen dafür, dass Sie mir geholfen haben, die oft schwierigen Auslegungsfragen zu durchdenken!

Die Kapitel eins, drei und fünf habe ich erstmals im Januar 2020 im Rahmen der Thomas C. Oden Patristics Lectures an der Trinity School for Ministry vorgestellt. Ich danke Joel Scandrett, dem Direktor des Robert E. Webber Centers, für die Einladung, die Vorlesungsreihe zu halten, sowie Wesley Hill, David Ney und Bill Witt für ihr großzügiges und [xvii] aufmerksames Engagement in meine Vorträge. Ich möchte auch den Studenten und der gesamten TSM-Gemeinschaft für ihre Gastfreundschaft und für die anregende theologische Diskussion danken.

Es war ein echtes Privileg, einen Entwurf des Buches für einen Kurs über theologische Auslegung am Nashotah House Theological Seminary in Wisconsin zu verwenden. Es ist sehr ermutigend, das starke Interesse an der sakramentalen Auslegung unter den Studenten „des Hauses“ festzustellen. Es hat mir großen Spaß gemacht, den Kurs zu leiten, und ich schulde den Studenten ein großes Dankeschön dafür, dass sie das Thema mit so viel Enthusiasmus und Ernsthaftigkeit angegangen sind. Es ist sehr erfreulich zu sehen, welchen Einfluss die visionäre Führung von Gar Anderson auf das Nashotah House hat, sowohl in Bezug auf die Zahlen als auch auf die Atmosphäre. Möge unser guter Herr uns weiterhin als treues Werkzeug in seinem Reich gedeihen lassen.

Besonderen Dank schulde ich meinen Freunden und Familienmitgliedern, die das ganze Buch gelesen haben: Gar Anderson, Ryan Brandt, Micah Hogan, Blythe Kingcroft, Corine

Milad und Nomi Pritz-Bennett; sowie dem anonymen Peer-Reviewer von InterVarsity Press. Eure zahlreichen Vorschläge haben das Buch erheblich verbessert, und ich hoffe, dass ihr mir verzeiht, wenn ich gelegentlich stur an der ursprünglichen Idee oder Formulierung festhalte. Besonders dankbar bin ich meiner Frau Linda, nicht nur, weil sie das Manuskript vollständig gelesen hat, sondern vor allem, weil ihre unerschütterliche Liebe mich ständig an das ultimative Ziel der Bibelauslegung erinnert.

## Abkürzungen

|                |                                                                                                                                               |
|----------------|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| [xix]          |                                                                                                                                               |
| ACW            | Ancient Christian Writers                                                                                                                     |
| <i>ANF</i>     | <i>The Ante-Nicene Fathers</i> . Edited by Alexander Roberts and James Donaldson. 1885-1887. 10 vols. Reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 1994 |
| BDB            | Francis Brown, S. R. Driver, and Charles A. Briggs, <i>Hebrew and English Lexicon</i>                                                         |
| BMW            | The Bible in the Modern World                                                                                                                 |
| <i>DR</i>      | <i>The Downside Review</i>                                                                                                                    |
| <i>DTIB</i>    | <i>Dictionary for Theological Interpretation of the Bible</i> . Edited by Kevin J. Vanhoozer. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2005          |
| FC             | Fathers of the Church                                                                                                                         |
| <i>IJPS</i>    | <i>International Journal of Philosophical Studies</i>                                                                                         |
| <i>IJST</i>    | <i>International Journal of Systematic Theology</i>                                                                                           |
| <i>JTI</i>     | <i>Journal of Theological Interpretation</i>                                                                                                  |
| LCC            | Library of Christian Classics                                                                                                                 |
| LNTS           | Library of New Testament Studies                                                                                                              |
| MST            | Mediaeval Sources in Translation                                                                                                              |
| <i>NPNF</i>    | <i>Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church</i> . Edited by Philip Schaff. 14 vols. Reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 1994     |
| [xx]           |                                                                                                                                               |
| PL             | Patrologia Latina. Edited by J.-P. Migne. 162 vols. Paris, 1857-1886                                                                          |
| <i>Prine.</i>  | Origen, <i>De Principiis (On First Principles)</i>                                                                                            |
| <i>ProEccl</i> | <i>Pro Ecclesia</i>                                                                                                                           |
| PTS            | Patristische Texte und Studien                                                                                                                |
| SJT            | Scottish Journal of Theology                                                                                                                  |
| SP             | Studia Patristica                                                                                                                             |
| SVSPCS         | St. Vladimir's Seminary Press Classics Series                                                                                                 |
| TEG            | Traditio Exegetica Graeca                                                                                                                     |
| <i>VC</i>      | <i>Vigiliae Christianae</i>                                                                                                                   |
| VCSup          | Supplements to <i>Vigiliae Christianae</i>                                                                                                    |
| <i>VE</i>      | <i>Vox Evangelica</i>                                                                                                                         |
| WBC            | Word Biblical Commentary                                                                                                                      |
| WSA            | <i>The Works of Saint Augustine: A Translation for the Twenty-First Century</i>                                                               |

# Einführung

[1]

## Biblische und dogmatische Theologie

Weder der Titel dieses Buches noch sein Thema sollten allzu ernst genommen werden. Wenn man über die Beziehung zwischen Theologen und Bibelwissenschaftlern spricht, geht man von der Existenz zweier strikt getrennter akademischer Disziplinen aus—mehr noch, man dehnt diese Trennung von den Disziplinen auf die Menschen aus, die sie betreiben: Offenbar beschäftigen sich einige Wissenschaftler mit dogmatischer (oder systematischer) Theologie, während andere Bibelwissenschaftler sind. Beide Annahmen sind schrecklich falsch.

Mit dieser Eröffnungsrede möchte ich den Herausgebern von IVP Academic keinen Seitenhieb versetzen. David McNutt ist ein ausgezeichnete Herausgeber, und sein Vorschlag, ein Buch mit dem Titel *Five Things Theologians Wish Biblical Scholars Knew* zu schreiben, fand meine sofortige und herzliche Unterstützung. Denn auch wenn ich davon überzeugt bin, dass die disziplinäre Grenze zwischen Bibelwissenschaft und Lehrmeinung illegitim ist, existiert diese Grenze in der Praxis. Und die aktuellen akademischen Trends verschlimmern die Situation. Die Tendenz geht in Richtung immer kürzerer Studiengänge für Seminare und andere theologische Ausbildungen, die immer weniger Gelegenheiten dafür bieten, dass Studenten der Bibelwissenschaften und der Dogmatik Kurse in den jeweils anderen Disziplinen belegen können. Infolgedessen kommt es immer häufiger vor, dass Studenten einen Dokortitel in Bibelwissenschaften erwerben, ohne sich jemals ernsthaft mit dogmatischer Theologie beschäftigt zu haben, und umgekehrt. Mit der Veröffentlichung zweier Bücher, eines von einem Bibelwissenschaftler und eines von einem Theologen, trägt IVP Academic dazu bei, die beiden Disziplinen einander anzunähern (oder, wie ich hoffe, die Unterscheidung selbst obsolet zu machen).

Die Trennung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie geht mindestens auf das Jahr 1787 zurück, als Johann P. Gabler eine Antrittsrede an der Universität Altdorf mit dem Titel *De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus* („Über die richtige Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie und die spezifischen Ziele beider“) hielt.<sup>1</sup> Was auch immer wir von der Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie halten mögen, die Tatsache ist, dass seither Seminare und theologische Fakultäten diese Unterscheidung fast durchgängig übernommen haben.

Gabler grenzte die biblische Theologie, die er als historisches Studium der positiven Quellen

---

<sup>1</sup> Für eine englische Übersetzung und einen Kommentar, siehe John Sandys-Wunsch und Laurence Eldredge, „J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality,” *SJT* 33 (1980): 133-58.

(der Heiligen Schrift) definierte, scharf von der dogmatischen Theologie ab, die er als spekulative oder philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Wahrheiten betrachtete. Zur Erläuterung dieser Unterscheidung schreibt er: „Es gibt wahrhaftig eine biblische Theologie, die historischen Ursprungs ist und vermittelt, was die heiligen Schriftsteller über göttliche Dinge empfunden haben; andererseits gibt es eine dogmatische Theologie ... didaktischen Ursprungs, die lehrt, was jeder Theologe rational über göttliche Dinge philosophiert, je nach dem Maß seiner Fähigkeiten oder der Zeit, des Zeitalters, des Ortes, der Abteilung, der Schule und anderer ähnlicher Faktoren.“<sup>2</sup> Gabler, der stark vom Denken der Aufklärung geprägt war, vertrat die Ansicht, dass die biblische Theologie auf historischer Kritik beruhe. Die Aufgabe der biblischen Theologie bestehe in der historischen Rekonstruktion, gefolgt [3] von dem dogmatischen Versuch, die theologischen Themen herauszufinden, die weiterhin von Bedeutung seien.

Dogmatische Theologie war für Gabler ein zweiter Schritt, der nicht nur die Theologie der Bibel, sondern auch die verschiedenen Anforderungen des eigenen historischen Kontextes berücksichtigt. Wie John Sandys- Wunsch und Laurence Eldredge es ausdrücken: „Gabler sah das besondere Bedürfnis seiner Zeit nach einer dogmatischen Theologie, die mit der Vernunft übereinstimmt, sich klar ausdrückt und sich der neuen menschlichen Einsicht vor allem in Philosophie und Geschichte bewusst ist.“<sup>3</sup> Gabler meinte, dass die Vielfalt der theologischen Traditionen und dogmatischen Entwicklungen dadurch zu erklären sei, dass diese nicht allein in der biblischen Theologie begründet seien.

Zwei Dinge fallen in Gablers Darstellung auf. Erstens ist die biblische Theologie eine rein historische Disziplin. Und zweitens ist die dogmatische Theologie nur ein zweiter Schritt. Gablers Vorgehen trennte die beiden Disziplinen sauber voneinander, und dies hat dazu geführt, dass ein Großteil der späteren Geschichte der biblischen Theologie für kirchliche und dogmatische Belange unzugänglich war. Allerdings folgt nicht die gesamte biblische Theologie den Vorgaben von Gablers Antrittsvorlesung. Viele Bibelwissenschaftler, vor allem die konservativen, stellen die Legitimität und den Wert der Suche nach der Geschichte hinter dem Text in Frage. Die grammatikalisch-historische Exegese ist viel fester mit dem Text selbst verbunden, und ihre Vertreter teilen in der Regel nicht Gablers Skepsis gegenüber den wundersamen oder übernatürlichen Ereignissen, von denen in der biblischen Erzählung berichtet wird. Meistens übernehmen sie jedoch Gablers Ansatz, indem sie von unten nach oben arbeiten und von der sicheren (biblischen) Theologie zur spekulativen (dogmatischen) Theologie übergehen.

Beispielsweise verweist der Neutestamentler D. A. Carson in einem vielzitierten Artikel anerkennend auf einen vierstufigen Auslegungsansatz, wie er von Graham Cole entwickelt wurde:

[4] Auf der ersten Ebene muss die Bibel selbst in ihrem literarischen und historischen Kontext exegetisch verstanden werden, wobei der literarischen Gattung angemessene

---

<sup>2</sup> Gabler in Sandys-Wunsch and Eldredge, “J. P. Gabler,” 137; emphasis added.

<sup>3</sup> Sandys-Wunsch and Eldredge, “J. P. Gabler,” 148.

Aufmerksamkeit gewidmet und versucht wird, die Absicht des Autors zu entfalten, soweit sie im Text offengelegt wird. Auf der zweiten Ebene muss der Text im Rahmen der gesamten biblischen Theologie verstanden werden, einschließlich der Frage, wo er sich einfügt und was er zur Entfaltung der Handlung und ihrer Theologie beiträgt. Auf der dritten Stufe werden die theologischen Strukturen des Textes mit anderen wichtigen theologischen Schwerpunkten, die sich aus der Heiligen Schrift ableiten lassen, in Verbindung gebracht und in Übereinstimmung mit ihnen verstanden. Auf der vierten Ebene werden alle aus dem biblischen Text abgeleiteten (oder angeblich abgeleiteten) Lehren einem größeren hermeneutischen Vorschlag unterworfen und durch diesen modifiziert (z. B. trinitarisches Handeln, Gottes Liebe und Freiheit oder etwas Vages wie „was in Jesus offenbart wurde“).<sup>4</sup>

Ich vermute, dass Cole und Carson die erste Ebene als eine traditionelle Form der grammatikalisch-historischen Exegese verstehen, während die zweite Ebene das exegetische Ergebnis in den breiteren theologischen Rahmen der Schrift stellt. (Auf dieser zweiten Ebene findet typischerweise ein Großteil der Untersuchung der biblischen Themen einzelner Bücher—und der Schrift als Ganzes—statt, was durch das Wachstum der Biblischen Theologie im 19. und 20. stark aufgeblüht ist.) Die Ebenen drei und vier sind offensichtlich eher theologischer Natur. Hier kommen andere biblische Themen (auf Ebene 3) und umfassendere theologische Lehren (auf Ebene 4) ins Spiel. Carson stellt fest, dass die traditionellen Schriftausleger hauptsächlich auf den Ebenen eins und zwei arbeiten, während die neueren Verfechter der so genannten theologischen Schriftauslegung oft hauptsächlich auf den Ebenen drei und vier arbeiten, manchmal auf Kosten der Aufmerksamkeit für die Ebenen eins und zwei.

[5] Ich sollte mir selbst nicht voraussetzen. In jedem der folgenden Kapitel schlage ich vor, die Ebenen eins und zwei wieder in die Ebenen drei und vier zu integrieren, während ich gleichzeitig die saubere Trennung dieser Ebenen in Frage stelle. Ich möchte an dieser Stelle nur anmerken, dass Carsons kurze Zusammenfassung von Coles Ansatz wenig darüber aussagt, wie Christologie, Metaphysik, Vorsehung, Ekklesiologie und himmlische Kontemplation die exegetische Arbeit des Autors beeinflussen. Es lässt sich kaum vermeiden, dass Carson und Cole - wie auch viele andere evangelikale Gelehrte - einen Ansatz vertreten, der die Theologie als nachrangig behandelt. Tatsächlich, wenn man Gablers Unterscheidung ernst nimmt, kann man sich leicht vorstellen, dass die dogmatische Theologie einfach von der Bildfläche verschwindet, außer dass sie vielleicht weiterhin dazu dient, im Nachhinein sicherzustellen, dass die eigene Auslegung des biblischen Textes nicht von der biblischen Lehre abweicht, die an anderer Stelle in der Schrift zu finden ist. Warum sollte man sich überhaupt mit dogmatischer Theologie befassen, wenn die biblische Theologie den biblisch-theologischen Inhalt bereits unabhängig von

---

<sup>4</sup> D. A. Carson, "Theological Interpretation of Scripture: Yes, But. . .in *Theological Commentary: Evangelical Perspectives*, ed. R. Michael Allen (London: T&T Clark, 2011), 206-7.

philosophischen und lehrmäßigen Vorannahmen festgelegt hat?

## Der Gegenstand der Theologie

Nun könnte ich eigentlich mit der Abschaffung der dogmatischen Theologie sympathisieren; das heißt, eine dogmatische Theologie, die akzeptiert, dass sie auf die dritte und vierte Stufe des biblischen Engagements verwiesen wird, ist einfach ihre Geld nicht wert. Da die Heilige Schrift Gott selbst zum Gegenstand hat, ist sie von Anfang an theologisch (d.h. lehrhaft oder dogmatisch). Die Vorstellung, dass wir zunächst versuchen, den Text zu verstehen, um dann zu theologischen oder dogmatischen Schlussfolgerungen zu gelangen, verfehlt, worum es in der Bibel geht—and sie verfehlt auch, was die Aufgabe von Theologen sein sollte. Die Hauptaufgabe der Theologie (und vergessen wir hier die Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie) besteht nicht darin, die historische Bedeutung des Textes zu erklären, sondern die Heilige Schrift als Mittel der Gnade einzusetzen, um den Leser zu Jesus Christus zu führen. Mit anderen Worten: Die Bibelauslegung ist keine historische [6] Disziplin. Um einen patristischen Ausdruck zu gebrauchen, sie hat einen *mystagogischen* Charakter: Die Bibelauslegung führt den Leser in das Geheimnis Gottes in Christus. Das Ziel des Theologen liegt nicht in der Geschichte hinter dem Text oder gar im Text selbst. Der Theologe betrachtet die Heilige Schrift als sakramentales Mittel, um in das Geheimnis Gottes einzudringen. Die Theologie (und die Schrift als Mittel) zielt auf nichts Geringeres als auf das göttliche Leben selbst.

Die Unterscheidung, auf die ich hier anspiele, erinnert an die scharfe Debatte zwischen den Princetonianern und den Mercersburg-Theologen in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts. In dieser innerreformatatorischen Debatte wurde die von der Princeton-Schule um Charles Hodge vertretene Common-Sense-Philosophie gegen die idealistische Romantik der Mercersburg-Theologie von John W. Nevin und Philip Schaff ausgespielt. Die Common-Sense-Philosophie stand in der empirischen, Baconianischen Tradition und ging daher von nominalistischen Voraussetzungen aus, die William DiPuccio wie folgt zusammenfasst: „(1) Nur individuelle Dinge sind real. (2) Da jedes Individuum einzigartig ist, kann es keine gemeinsame Natur oder Essenz unter ihnen geben. Der Nominalismus folgert daraus, dass (3) die gemeinsamen Namen, mit denen Gruppen von Individuen nach ähnlichen Eigenschaften bezeichnet werden, lediglich subjektive Abstraktionen sind.“<sup>5</sup> Wie DiPuccio erläutert, gründete sich Hodges princetonische Theologie auf den modernen Dualismus zwischen Geist und Materie sowie zwischen Gott und Welt, einen Dualismus, den er von Immanuel Kant und Rene Descartes übernommen hatte.<sup>6</sup> auf den modernen Dualismus zwischen Geist und Materie sowie zwischen Gott und Welt, einen Dualismus, den er von Immanuel Kant und Rene Descartes übernommen hatte. Für Nevin bestand der Fehler des Propositionalismus der princetonianischen Tradition darin, dass er den

---

<sup>5</sup> William DiPuccio, *The Interior Sense of Scripture; The Sacred Hermeneutics of John W. Nevin*, Studies in American Biblical Hermeneutics 14 (Macon, GA: Mercer University Press, 1998), 11.

<sup>6</sup> DiPuccio, *Interior Sense of Scripture*, 9.

Gegenstand des Glaubens mit den Thesen oder Lehren der Heiligen Schrift und nicht mit Christus identifizierte.<sup>7</sup>

Im Gegensatz zu Hodge gingen die Mercersburg-Theologen vom christlichen Platonismus und damit von einer realistischen [7] Erkenntnistheorie aus. Für Nevin bedeutete dies Folgendes: „(1) Universelle Ideen sind objektive und ontologische Realitäten und keine Geschöpfe des Geistes. (2) Diese Ideen machen das Wesen oder die Natur der Individuen und der Naturgesetze aus. (3) Universelle Ideen sind daher die Grundlage allen Wissens.“<sup>8</sup> Nevins Akzeptanz des christlichen Platonismus machte ihn sympathisch für die Katholizität der Großen Tradition sowie für Aspekte der Romantik von Friedrich Schleiermacher und Samuel Taylor Coleridge.<sup>9</sup> Infolgedessen arbeiteten Nevin und seine Kollegen in Mercersburg mit einer partizipatorischen Ontologie: Sie betrachteten Zeichen und Wirklichkeit als innerlich miteinander verbunden, so dass sie die Sprache der Schrift als das sakramentale Mittel betrachteten, das den Gläubigen direkt mit Gott in Christus als dem Objekt des Glaubens verbindet.<sup>10</sup> Für Nevin, erklärt DiPuccio, „ist der Gegenstand der Theologie weder Spekulation noch Abstraktion, sondern die Wirklichkeiten selbst - das heißt das Seiende und das Heilige.“<sup>11</sup> Die Fähigkeit der Seele, Gott selbst zu schauen, bedeutet für Nevin, dass die Seele durch Intuition und nicht durch Induktion unmittelbare Gemeinschaft mit Gott hat.<sup>12</sup>

Mein Projekt steht in grundlegender Kontinuität zu dem von Nevin und den Mercersburg-Theologen. Beide sympathisieren zutiefst mit dem patristischen Umgang mit der Heiligen Schrift, der die Bibel nicht als einen Selbstzweck, sondern als ein sakramentales Mittel zur Vergegenwärtigung Gottes in der Kirche und im einzelnen Gläubigen betrachtet.<sup>13</sup> Nevins Ansatz bot eine grundlegende Wiederholung der sakramentalen Hermeneutik, die er bei den Kirchenvätern [8] und in der mittelalterlichen Tradition vorfand, und die sich in der östlichen Orthodoxie unvermindert fortsetzt hat und auch in verschiedenen Strömungen des katholischen und anglikanischen Denkens nachweisbar ist. Es ist ein Ansatz, der eine moderne Erkenntnistheorie ablehnt, die von einzelnen Objekten oder Ereignissen ausgeht und stattdessen ihren Ausgangspunkt in ewigen Formen nimmt, die christologisch als im ewigen Logos „verortet“ verstanden werden. Anders ausgedrückt: Es ist der Christus-zentrierte Glaube an die ewige Vorsehung, der die Große Tradition dazu veranlasst hat, den biblischen Text als ein sakramentales

---

<sup>7</sup> DiPuccio, *Interior Sense of Scripture*, 13.

<sup>8</sup> DiPuccio, *Interior Sense of Scripture*, 10.

<sup>9</sup> Wenn ich in diesem Buch von der Großen Tradition spreche, beziehe ich mich auf die patristische und mittelalterliche Tradition (in Ost und West), die auf einer christlich-platonischen (realistischen) Metaphysik beruhte. Ohne die zahlreichen individuellen Unterschiede zwischen den Theologen der Großen Tradition in irgendeiner Weise zu minimieren, ist es dennoch angemessen, sie als Ganzes von westlichen Formen des Theologisierens zu unterscheiden, die ihren Ursprung in der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen nominalistischen Wende in der Metaphysik haben.

<sup>10</sup> DiPuccio, *Interior Sense of Scripture*, 65-74.

<sup>11</sup> DiPuccio, *Interior Sense of Scripture*, 74.

<sup>12</sup> DiPuccio, *Interior Sense of Scripture*, 149.

<sup>13</sup> Siehe meine Diskussion über eine sakramentale Hermeneutik in *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017).

Mittel der Gnade zu behandeln, das die Gläubigen in das Leben Gottes hineinzieht, und nicht als bloße Sammlung historischer und lehrhafter Wahrheiten.

Natürlich stellt die Heilige Schrift eine Heilsgeschichte dar, und sie erhebt theologische Wahrheitsansprüche. Es geht also nicht darum, die Geschichte oder die gelehrte Wahrheit herunterzuspielen. Was Nevin und andere jedoch entdeckt haben, ist, dass die Schrift in der Großen Tradition die Bedeutung des Textes niemals einfach mit der Absicht des Autors gleichsetzt. Da der Zweck des biblischen Textes ein sakramentaler ist, erschließt die Schrift erst dann ihren höchsten Sinn, wenn der Gläubige bei Christus selbst angekommen ist. Folglich liegt der Grund dafür, dass die Große Tradition bei der Auslegung von der Geschichte zum Geist (oder von der historischen Ebene zur allegorischen, moralischen und eschatologischen Ebene) überging, darin, dass diese früheren Christen erkannten, dass Sinn in der Begegnung des Glaubens zwischen dem Gläubigen und der sakramentalen Wirklichkeit, auf die die Schrift hinweist, entsteht.

Christenmenschen sind also nicht (zumindest nicht im letzten Sinne) Menschen des Buches. Das Buch ist zwar unverzichtbar und wird zu Recht als Sakrament des Wortes verehrt, aber es ist nicht selbst die endgültige Offenbarung Gottes: Das ist nur Christus. Da Christus in der Heiligen Schrift sakramental gegenwärtig ist—sogar in der Weisheitsliteratur und den historischen Erzählungen des Alten Testaments—, wenden wir uns der Heiligen Schrift als Mittel zur endgültigen Offenbarung Gottes in Christus zu. Gott nimmt in Christus Fleisch an, so dass Christus wirklich das fleischgewordene Wort ist. Ja, auch die Schrift macht Gott gegenwärtig - Inkarnation und Inskription sind eng miteinander verbunden. Aber die Schrift [9] ist nicht das Wort Gottes selbst.<sup>14</sup> Der ewige Logos identifiziert sich hypostatisch (persönlich) mit der menschlichen Natur, nicht mit einem Buch. Eine einseitige Betonung auf die Absicht des Verfassers verlagert den Schwerpunkt vom geistlichen Telos der Schrift auf ihren historischen Ursprung. Auf diese Weise besteht die reale Gefahr der Bibliolatrie: Die Ersetzung Gottes in Christus durch ein Buch.

---

<sup>14</sup> Für Joseph Kardinal Ratzinger ist die Heilige Schrift ein *Zeugnis* der Offenbarung und darf nicht mit ihr identifiziert werden. Dementsprechend behauptet er: „Man kann die Offenbarung nicht in die Tasche stecken wie ein Buch, das man mit sich herumträgt.“ *God's Word: Scripture—Tradition—Office*, ed. P. Hünermann and T. Söding, trans. H. Taylor (San Francisco: Ignatius, 2008), 52. Der evangelische Theologe Douglas A. Sweeney besteht darauf, dass die Heilige Schrift tatsächlich *eine* Offenbarung *ist*, die „in der heutigen Zeit verpackt, transportiert und in der Tasche getragen werden kann“. „Ratzinger on Scripture, Tradition, and Church: An Evangelical Assessment,” in *Joseph Ratzinger and the Healing of the Reformation-Era Divisions*, ed. Emery de Gaal and Matthew Levering (Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2019), 367-68.1 Ich würde vorschlagen, dass hier ein Weg nach vorne gefunden werden könnte, indem die Schrift als analog, aber nicht identisch mit der Inkarnation behandelt wird. Die Schrift nimmt sakramental an der göttlichen Offenbarung teil und macht sie wirklich gegenwärtig, aber nur Christus selbst ist die Fülle der göttlichen Offenbarung. In einem indirekten Sinn kann Sweeneys Aussage also bestehen bleiben. Aber (unter Verwendung der chalcedonischen Christologie) ist es eher der Fall, dass Gott am Kreuz gelitten hat, als dass wir die göttliche Offenbarung in der Tasche haben, denn Gott *nimmt nicht den* Text in der Schrift *an*, sondern er *nimmt* Fleisch in Christus *an*.

## Wie man die Heilige Schrift aufrechterhält: Eine Kapitelübersicht

Damit will ich keineswegs die Bedeutung der Heiligen Schrift herunterspielen. Mir geht es darum, noch einmal zu betonen, dass die letzte Bedeutung der Schrift nicht dies-seitig, sondern jen-seitig ist. Die Schrift ist nicht die sakramentale Wirklichkeit (*res*) selbst, sondern das unverzichtbare äußere Mittel (*sacramentum*), das Christus gegenwärtig sein lässt. Wir verehren die Schrift und erheben sie in der liturgischen Prozession, aber wir beten Gott allein an.

Ich bin der Überzeugung, dass wir nur dann eine wirklich hohe Meinung von der Schrift haben, wenn wir sie als sakramental und nicht als Selbstzweck betrachten. In einer nominalistischen Metaphysik werden die geschaffenen Dinge (einschließlich der menschlichen Worte) von ihren idealen, unsichtbaren Wirklichkeiten losgelöst. Das Ergebnis ist, dass die Schrift als bloßer Gegenstand behandelt wird, dem wir durch empirische Forschung seine ursprüngliche Bedeutung zu entreißen versuchen. Ein solcher objektiver oder empirischer [10] Ansatz *behandelt* die Heilige Schrift als ein rein natürliches, rein menschliches Buch—ungeachtet dessen, was unser Glaube uns über die Inspiration sagen mag. Indem wir eine wissenschaftliche Methodologie auf die Bibel anwenden, entwerten wir sie: Sie wird zu einem bloßen Objekt. So wie die Bacon'sche Wissenschaft versucht, die natürliche Welt zu beherrschen, so versucht die Bacon'sche Auslegung, den biblischen Text zu beherrschen. Die Ironie dabei ist, dass gerade dann, wenn wir das äußere Objekt (die Schrift) als das A und O unseres interpretatorischen Bemühens erheben, unsere Methodik es als ein träges, lebloses Objekt behandelt, über das wir wissenschaftlich verfügen können. Wenn wir die Schrift aus den Angeln heben von der Realität, die ihr Bedeutung verleiht, verlieren wir jegliche geistliche Bedeutung.

Ich habe daher in den Kapiteliteln bewusst den Begriff „*Schrift*“ verwendet. Die exegetischen Bemühungen von Bibelwissenschaftlern sind oft von dem tiefen Wunsch angetrieben, der Schrift als dem Wort Gottes gerecht zu werden. Dieser Wunsch löst in vielen eine der Suche nach dem ursprünglichen Sinn des Textes aus. Dahinter steht der Gedanke, dass wir die Autorität des Textes nur dann bewahren können, wenn wir uns als Leser dem unterwerfen, was der Text tatsächlich aussagt (anstatt dem Text unsere eigenen subjektiven Vorstellungen aufzudrücken). Ich habe aufrichtiges Verständnis für dieses Anliegen vieler historisch-biblischer Gelehrter. Sicherlich müssen wir uns davor hüten, der Heiligen Schrift willkürlich unsere subjektiven Empfindungen aufzudrängen. Ich bin jedoch davon überzeugt, dass die schwer fassbare Suche nach *der* wahren, historischen Bedeutung des Textes in Wirklichkeit die gewöhnlichen Gläubigen der Gnade einzelner Gelehrter ausliefert, die selten, wenn überhaupt, zu einer exegetischen Übereinstimmung untereinander kommen. Darüber hinaus spielt die schwer fassbare Suche nach der historischen Bedeutung der Bibel die Absicht der Schrift herunter, dem Gläubigen bei ihrer Lektüre sakramental zu begegnen.

Indem ich das Wort „*Schrift*“ als zweites Element in jeden Kapitelitel einfüge, möchte ich zum Ausdruck bringen, dass wir die Schrift nur dann richtig anerkennen, wenn wir auch den

Begriff anerkennen, der ihr vorausgeht. Ich sollte jedoch einen Vorbehalt bezüglich der Art des Anspruchs einfügen, den ich mit den verschiedenen Titeln erheben will. Die Art der Aussage ist nicht in jedem Fall identisch. Die fünf Paarungen variieren in ihrer Art und Bedeutung. Während ich zum Beispiel davon überzeugt bin, dass es ohne die Kirche einfach keine Schrift gibt, würde ich es nicht [11] wagen, die Behauptung aufzustellen, dass jemand, der den christlichen Platonismus ablehnt, die Autorität der Schrift nicht aufrechterhalten kann (obwohl ich denke, dass Autorität von einem realistischen Standpunkt aus viel attraktiver aussieht als von einem nominalistischen Standpunkt aus). Dennoch, in einer wichtigen Hinsicht tun beide Titel etwas Ähnliches. Jeder bezieht sich auf etwas, das in der Moderne unter Verdacht geraten ist—zum Beispiel eine Christus-zentrierte Lesart der Schrift, die zentrale Bedeutung der Kirche für die Bibelexegese oder die himmlische Kontemplation als ultimatives Ziel der Schrift. Und in jedem Kapitel habe ich es mir zum Ziel gesetzt, einen wichtigen Aspekt der Schriftauslegung der Großen Tradition wiederzugewinnen, indem ich behaupte, dass unsere Lehre von der Schrift in gewisser Weise leidet, wenn wir dem ersten Element der jeweiligen Kapitelüberschrift nicht gerecht werden.

Christus ist das Herz der ganzen Schrift, und die ganze Schrift verweist auf ihn und macht ihn gegenwärtig. Er ist der Grund, warum wir die Schrift als maßgebend und bedeutsam ansehen. Im ersten Kapitel weise ich also darauf hin, dass wir die Schrift nur dann als Schrift beibehalten können, wenn wir Christus als den wahren Inhalt der Schrift anerkennen. Daher auch der Titel dieses Kapitels: „Ohne Christus keine Heilige Schrift“.

Das Gleiche gilt für die anderen vier Kapitelüberschriften. „Ohne Platon keine Heilige Schrift“ soll verdeutlichen, dass wir alle die Heilige Schrift durch eine metaphysische Linse lesen (ob wir das nun anerkennen oder nicht) und dass der christliche Platonismus uns am besten ermöglicht, durch den Glauben Christus als die sakramentale Wirklichkeit zu erkennen, die im biblischen Text präsent ist. Die sakramentale Hermeneutik der Heiligen Schrift ist, so mein Argument, von einer christlich-platonischen Metaphysik abhängig.

Das dritte Kapitel wendet sich der Vorsehungslehre zu („Ohne Vorsehung keine Heilige Schrift“) und weist darauf hin, dass die Schrift nur dann richtig behandelt wird, wenn wir ihrer Rolle in Gottes Vorsehung gerecht werden. Eine Anerkennung der Stellung der Schrift innerhalb der göttlichen Vorsehung erkennt an, dass das Wort Gottes in der Schrift deutlicher durchscheint als in jedem anderen menschlichen Zeugnis; die Schrift nimmt in einzigartiger Weise an Gottes ewigem Wort teil, und es ist diese einzigartige Art der Teilhabe, die sie für die Gläubigen besonders und maßgebend macht.

[12] Indem ich im Titel des vierten Kapitels die Schrift mit der Kirche verbinde („Ohne Kirche keine Heilige Schrift“), möchte ich vor akademischem Elitismus warnen und argumentieren, dass der richtige Ort für die Lektüre der Schrift nicht die Universität, sondern die Kirche ist. Indem wir zugelassen haben, dass die Akademie die Regeln für die Beschäftigung mit der Bibel festlegt, haben wir viel zu leicht zugelassen, dass sich ein methodologischer Naturalismus

in unsere Bibelauslegung einschleicht. Ich plädiere daher für eine Rückkehr zu einer kirchlichen Art der Schriftlesung, die es dem Kanon, der Liturgie und dem Glaubensbekenntnis erlaubt, unser Verständnis der Bibel zu prägen. Auch hier geht es mir darum, dass die Anerkennung eines kirchlichen Rahmens für die Bibelauslegung eine Möglichkeit ist, die einzigartige und hohe Stellung der Heiligen Schrift zu wahren und nicht zu untergraben.

Der Titel des letzten Kapitels, „Ohne Himmel keine Heilige Schrift“, unterstreicht, dass die Schrift weder sich selbst noch irgendein anderes geschaffenes Gut als unser letztes Ziel oder Telos darstellt. Die sakramentale Wahrheit der Schrift ist jenseitig, kontemplativ, himmlisch. Die moderne Abkehr von der Kontemplation hin zu einem Leben der Aktion missachtet die wahre Funktion der Heiligen Schrift und untergräbt ihre sakramentale Rolle. Nur wenn wir die Schrift mit Blick auf ihr letztes, geistliches Ziel—die glückselige Anschauung selbst—lesen, werden wir ihrer intendierten Aufgabe gerecht. Wenn wir die vermittelnde Rolle der Schrift, die uns zur himmlischen Anschauung Gottes führt, ignorieren oder herunterspielen und die Schrift auf einen diesseitigen Leitfadens im Dienste politischer oder sozialer Gerechtigkeitsanliegen reduzieren, domestizieren und naturalisieren wir sie. Die Schrift ist Heilige Schrift wegen der himmlischen Zukunft Gottes in Christus, die sie uns vor Augen führt.

Die "fünf Dinge" im Titel dieses Buches mögen einige Leser beunruhigen, dass ich einem instrumentalistischen oder utilitaristischen Ansatz der Hermeneutik nachgegeben habe. Lassen Sie mich Ihnen das versichern: Ich habe eine starke Abneigung gegen „How-to“-Bücher, und ich habe keineswegs die Absicht, eine weitere „Methode“ zum Lesen der Bibel anzubieten. Mein Ziel ist es lediglich, an den theologischen Schwerpunkt der Biblexegese zu erinnern. Ich bin überzeugt, dass die bedauerliche Kluft zwischen biblischer und dogmatischer Theologie überall dort verschwinden wird, wo der theologische Ausgangspunkt, das Zentrum und das Ziel unseres biblischen Engagements Christus ist.

## 01: Ohne Christus keine Heilige Schrift

[13]

### *Sola Scriptura* und zirkuläres Lesen

Christus steht an erster Stelle, die Schrift an zweiter. Von Beginn der Kirchengeschichte an haben die Bibelausleger erkannt, dass die Heilige Schrift ihre regulierende Funktion für den Glauben der Kirche erfüllt, weil Christus auf jeder Seite gegenwärtig ist. Das bedeutet, dass die Auslegungsrichtung der frühen Kirche in erster Linie von Christus zur Schrift und nicht von der Schrift zu Christus ging. Das Ziel dieses ersten Kapitels ist es, diese Behauptung und ihre Auswirkungen zu erläutern. *Das erste, was ich mir als Theologe wünsche, ist, dass Bibelwissenschaftler wüssten, dass die Anerkennung der Gegenwart Christi in der Schrift für die Aufrechterhaltung ihrer Autorität unerlässlich ist.*

Die Diskussionen über die theologische Exegese sind oft aufgeladen und hitzig, weil sie immer noch vor dem Hintergrund der reformatorischen Debatten über Schrift und Tradition geführt werden. Bibelwissenschaftler, insbesondere evangelikale Bibelwissenschaftler, neigen dazu, der theologischen Exegese gegenüber ängstlich zu sein, weil sie befürchten, dass theologische Kategorien die manchmal offensichtliche Bedeutung des biblischen Textes außer Kraft setzen könnten. Theologische Überzeugungen, die sich im Laufe der Geschichte entwickelt haben, prägen unsere Lesart des Textes und drohen, so wird angenommen, seine ursprüngliche, wahre Bedeutung zu verfälschen. Das vermeintliche Problem besteht darin, dass die Bibel gezwungen ist, der Tradition den Vortritt zu lassen, so dass die menschliche Autorität (Tradition) schließlich die göttliche Autorität (Schrift) übertrumpft.

In diesem Kapitel konzentriere ich mich absichtlich nicht auf die Beziehung zwischen Schrift und Tradition, sondern zwischen der Schrift und Christus.<sup>1</sup> Diese Verschiebung ermöglicht es uns, den Schwerpunkt von formalen Kategorien (die Autorität der Schrift gegenüber der Tradition) auf materielle Kategorien (den Inhalt von Schrift und Tradition, der sich auf Christus konzentriert) zu verlagern. Ich will damit nicht sagen, dass die Frage der formalen Autorität (das Verhältnis von Schrift und Tradition) unbedeutend oder irrelevant für die vorliegende Diskussion ist. Was ich jedoch andeuten will, ist, dass die Frage der formalen Autorität in dem Sinne zweitrangig ist, dass das, was wir über Schrift und Tradition sagen, davon abhängt, wie

---

<sup>1</sup> Sowohl in diesem Satz als auch im weiteren Verlauf des Kapitels werde ich den Begriff „Schrift“ für die gesamte Bibel verwenden. Manchmal werde ich jedoch „Schrift“ verwenden, um das Alte Testament zu bezeichnen (da dies die Verwendung des Begriffs „Schrift“ im Neuen Testament und bei den frühen Vätern war). Wenn ich den Begriff in diesem engeren Sinn verwende, wird dies aus dem Kontext deutlich (oft durch ausdrückliche Bezugnahme auf das Alte Testament).

wir die Frage der Gegenwart Christi in der Heiligen Schrift verstehen.<sup>2</sup>

In manchen Kreisen hat der Gedanke des *sola scriptura* eine solche Bedeutung erlangt, dass die Übereinstimmung in Bezug auf die formale Autorität zu dem wichtigsten Punkt wird, der uns eint. Solange wir die Grundüberzeugung teilen, dass allein die Heilige Schrift unsere theologischen Verpflichtungen bestimmt, sind wir bereit, viele Meinungsverschiedenheiten zu tolerieren, weil wir davon überzeugt sind, dass unser gemeinsamer Glaube an die Autorität der Bibel ein „einfaches Christentum“ hervorbringt, das unterschiedliche Überzeugungen in Bezug auf sekundäre theologische Fragen zulässt - einschließlich vielleicht dessen, was wir über die Person Christi, über die Trinitätslehre oder über das sakramentale Leben der Kirche bekennen.<sup>3</sup>

[15] Die Kirchenväter—wie auch die Theologen des größten Teils der kirchlichen Tradition—hätten einen solchen Umgang mit der Schrift mit einem Gefühl der Fassungslosigkeit betrachtet. Ihr Augenmerk lag nicht auf der formalen Autorität, sondern auf dem materiellen Inhalt der Heiligen Schrift. Verstehen Sie mich nicht falsch: Es ist nicht so, dass sie die Autorität der Schrift missachteten oder sie für unwichtig hielten. Wenn man zum Beispiel die Argumente des heiligen Irenäus gegen die Gnostiker liest, kann man nur beeindruckt davon sein, wie er sich konsequent auf die Schrift beruft. Einer seiner Haupteinwände gegen die Gnostiker bezieht sich bekanntlich auf deren Auslegung biblischer Texte. Die Heilige Schrift ist für Irenäus' Verteidigung der Rechtgläubigkeit offensichtlich von zentraler Bedeutung.<sup>4</sup> Auch die Debatten des vierten Jahrhunderts über die Trinitätslehre und die späteren alexandrinisch-antiochenischen Auseinandersetzungen über die Person Christi drehten sich um die Biblexegese. Die Heilige Schrift war von zentraler Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Lehre.

Dennoch sind diese patristischen Debatten durch eine Art Zirkularität gekennzeichnet. Während Athanasius die Göttlichkeit des Sohnes mit biblischen Argumenten verteidigte, waren diese Argumente eng mit Vorannahmen und Überzeugungen verbunden, die er im Glauben vertrat. Athanasius war davon überzeugt, dass er, wenn er sich mit der Heiligen Schrift auseinandersetzte, ihre gesamte *dianoia*, d. h. ihren „Geist“ oder ihre Bedeutung, kannte. Die Einsicht in die *dianoia* der Schrift ermöglichte es ihm, sie richtig zu lesen, d. h. zu erkennen, wie ein bestimmter Abschnitt in die *Gesamthypothese* oder „Handlung“ der Schrift passt, die der Glaube der Kirche lehrt. Francis Young gibt ein Beispiel dafür in der Auseinandersetzung des Athanasius mit den Arianern.<sup>5</sup> In seinem Ersten Diskurs gegen die Arianer führt der ägyptische

---

<sup>2</sup> See Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow (1964; repr., San Francisco: Ignatius, 2004), 85-90.

<sup>3</sup> Selbst ein so umsichtiger Autor wie Kevin J. Vanhoozer macht die fünf *Solas* der Reformation zu den „Unterscheidungsmerkmalen des Evangelikalismus“, den er auch als „rein protestantisches Christentum“ bezeichnet. *Biblische Autorität nach Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity* (Grand Rapids, MI: Brazos, 2016), *passim* (insb. 232). Das Problem dabei ist, dass nicht mehr das nizänische Christentum, sondern die fünf *Solas* der Reformation als Kern des Glaubens angesehen werden.

<sup>4</sup> Zur zentralen Bedeutung (und Christus-zentriertheit) der Schriftauslegung bei Irenäus siehe John Behr, *The Way to Nicaea, vol. 1 of The Formation of Christian Theology* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 111-33.

<sup>5</sup> Frances M. Young, *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (1997; Neuauflage, Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 43-45.

Bischof eine ziemlich lange Diskussion über Psalm 45,7 („Du hast die Gerechtigkeit geliebt [16] und die Bosheit gehasst. Darum hat Gott, dein Gott, dich mit dem Öl der Freude gesalbt, das deine Gefährten übertrifft“) und Philipper 2,8–9 („Er hat sich selbst erniedrigt und ist gehorsam geworden bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz. *Darum* hat Gott ihn hoch erhoben und ihm den Namen verliehen, der über alle Namen ist“). In Hebräer 1,8–9 wird Christus ausdrücklich als der Bräutigam von Psalm 45 bezeichnet, und die Frage—die für pro-nizänische Theologen wie Athanasius möglicherweise peinlich war—lautete, wie diese „Salbung“ des Sohnes *nicht* seine Zweitrangigkeit gegenüber dem Vater implizieren würde. Der Psalmist könnte den Eindruck erwecken, dass es die Tugend des Sohnes ist, die ihm den Status des „Gesalbten“ verleiht. In ähnlicher Weise scheint der Philipperhymnus des Paulus die Erhöhung Christi zum Herrn einfach als Belohnung für seinen Gehorsam zu erklären (wobei in beiden Texten der Begriff „*darum*“ verwendet wird und die Tugend als Grund für die Salbung oder die Erhöhung genannt wird).

Athanasius hingegen wendet die *dianoia* oder den "Geist" der gesamten Schrift auf Psalm 45,7 und Philipper 2,9 an, und es lohnt sich, genauer zu untersuchen, wie er dies tut.<sup>6</sup> Der alexandrinische Theologe fragt rhetorisch, was der Erlöser vor der Inkarnation war, wenn es stimmt, dass er die Beinamen *Gott*, *Sohn* und *Herr* nur als Belohnung für seine Tugend erhielt. Um zu zeigen, dass diese Namen nicht auf Christus in seiner Inkarnation beschränkt werden können, verweist Athanasius auf Erscheinungsformen des Sohnes vor der Inkarnation. Wenn Christus nur als Belohnung für seine Tugenden befördert wurde, fragt Athanasius,

wie ist alles durch Ihn geschaffen worden [Kol 1,16], oder wie hat der Vater an Ihm Gefallen gefunden, wenn Er nicht vollkommen war [Spr 8,30]? Und wenn Er andererseits jetzt aufgestiegen ist, wie hat Er sich vorher in der Gegenwart des Vaters gefreut [Spr 8,31]? Und wenn Er seine Anbetung nach seinem Tod erhalten hat, wie kann dann Abraham [17] Ihn im Zelt angebetet haben [Gen 18,2], und Mose im Busch [Ex 3,6]? Und kann Daniel gesehen haben, dass Myriaden von Myriaden und Tausende von Tausenden Ihm dienen [Dan 7,10]?

Und wenn Er, wie sie sagen, jetzt Seinen Aufstieg hatte, wie hat der Sohn selbst gesprochen von ... Seiner Herrlichkeit vor und über der Welt, als er sagte: „Verherrliche Du Mich, Vater, mit der Herrlichkeit, die Ich bei Dir hatte, ehe die Welt war“ [Joh 17,5].<sup>7</sup>

Athanasius beruft sich hier auf die biblische Wahrheit, dass der Sohn als der ewige Sohn Gottes schon während der alten Zeitalter existierte. Der Sohn war der Schöpfer, die Weisheit Gottes, der in der Gegenwart Gottes lebte und als solcher die Herrlichkeit des Vaters genoss. Darüber hinaus offenbarte sich dieser ewige Sohn Gottes in der geschichtlichen Wirklichkeit Heiligen

---

<sup>6</sup> Peter J. Leithart bemerkt, dass nach Athanasius „arianische Lesarten scheitern, weil sie eine Dissonanz in einer eigentlich harmonischen Geschichte erzeugen—zum Beispiel leugnen sie, dass der Schöpfer und der Erlöser eine einzige Person sind“. *Athanasius* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2011), 40.

<sup>7</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* 1.38 (NPNF 2/4:328).

wie Abraham, Mose und Daniel. Dieser letzte Punkt ist wichtig, und ich werde gleich darauf zurückkommen. Athanasius interpretiert die alttestamentlichen Theophanien christologisch. Sie sind der Beweis für die Herrlichkeit, die der Sohn in seiner Präexistenz beim Vater hatte.

Athanasius knüpft diese Präexistenz des Sohnes an soteriologische Überzeugungen: Nur wenn der Erlöser vor seiner Inkarnation den Status von Gott, Sohn und Herr hatte, macht die Theologie der Vergöttlichung Sinn. Athanasius stellt in Frage, wie diejenigen, die im alten Zeitalter lebten, von Christus vergöttlicht werden konnten, wenn Christus seinen Status als Sohn Gottes am Ende seines gehorsamen Lebens als Belohnung dafür erhielt. Er zitiert Johannes 10,35 („Wenn er sie Götter nannte, zu denen das Wort Gottes kam“) und fährt fort:

Wenn alle, die Söhne und Götter genannt werden, ob auf Erden oder im Himmel, durch das Wort adoptiert und vergöttlicht worden sind, und der Sohn selbst das Wort ist, so ist es klar, dass sie alle durch Ihn sind und Er selbst vor allen, oder vielmehr, dass Er selbst nur der Sohn ist, und dass Er allein eigentlich Gott ist von dem eigentlichen Gott, und dass Er diese Vorrechte nicht als Lohn für Seine Tugend empfängt, noch ein anderer neben ihnen ist, sondern dass Er das alles von Natur und nach Seinem Wesen ist.<sup>8</sup>

[18] Für Athanasius ist es klar, dass der Sohn in der Hypothese oder Handlung der Schrift präexistent ist und daher nicht den Status der Göttlichkeit als Belohnung für seine Tugend erhält. Athanasius zieht daraus den Schluss, dass wir zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur Christi unterscheiden müssen. Passagen wie Psalm 45,7 und Philipper 2,9 sprechen von seiner menschlichen Natur: Nur die menschliche Natur ist so beschaffen, dass sie erhöht werden kann, erklärt Athanasius: „Der Ausdruck ‚hoch erhöht‘ bedeutet nicht, dass das Wesen des Wortes erhöht wurde, denn es war und ist ‚Gott gleich‘, sondern die Erhöhung bezieht sich auf die menschliche Natur.“<sup>9</sup> Nur die menschliche Natur Christi kann erhöht werden, was wiederum die Vergöttlichung oder Erhöhung derer ermöglicht, die durch den Glauben in Christus sind.

Athanasius bezeichnet seine Auslegung als „kirchlichen Sinn“ (*dianonan ... ekklesiastiken*), den er dem „privaten Sinn“ (*idion noun*) seiner arianischen Gegner gegenüberstellt.<sup>10</sup> Athanasius' Exegese orientiert sich an dem Sinn (*dianoia*), der mit dem kirchlichen Bekenntnis zu den zwei Naturen Christi übereinstimmt. Frances Young verweist in diesem Zusammenhang zu Recht auf den Kanon der Wahrheit oder die Glaubensregel als Richtschnur für den exegetischen Prozess.<sup>11</sup> „Der ‚Kanon der Wahrheit‘ oder die ‚Glaubensregel‘ drückt den Geist der Schrift aus“, kommentiert sie, so dass für Athanasius „eine Exegese, die die Kohärenz dieser Handlung, dieser *Hypothese* ... beschädigt, nicht richtig sein kann.“<sup>12</sup> Athanasius war vom kirchlichen

---

<sup>8</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* 1.39 (NPNF 2/4:329).

<sup>9</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* 1.41 (NPNF 2/4:330).

<sup>10</sup> Athanasius, *Four Discourses Against the Arians* 1.44 (NPNF 2/4:331); 1.37 (NPNF 2/4:327).

<sup>11</sup> Young, *Biblical Exegesis*, 43.

<sup>12</sup> Young, *Biblical Exegesis*, 43.

Verständnis der biblischen Handlung überzeugt, und auch wenn einige Passagen nur schwer in diese Handlung zu passen schienen, war er dennoch überzeugt, dass er sie in Übereinstimmung mit ihr auslegen musste.

Ein moderner *Sola-Scriptura*-Standpunkt mag es schwer haben, den Ansatz des Athanasius zu rechtfertigen: Die Zirkularität, die er zwischen Christus und der Schrift annimmt, mag gefährlich subjektiv erscheinen. Legt Athanasius nicht seine eigene, vorgefasste Bedeutung in den biblischen Text, um auf Biegen und Brechen eine pro-nizänische Lesart aufrechtzuerhalten? Es ist sicherlich richtig, [19] dass Athanasius sich weigert, die vorliegenden Schriftstellen von den christologischen Überzeugungen der Kirche zu isolieren, weshalb er sich in der Tat auf eine Art Zirkelschluss einlässt. Aber ich vermute, dass Athanasius dies nicht als eine besonders beunruhigende Art von Zirkelschluss ansah—und angesichts der weit verbreiteten zeitgenössischen Erkenntnis, dass jede Auslegung eine Art von hermeneutischem Zirkelschluss beinhaltet, sollte Athanasius' Ansatz keine unangemessene Überraschung oder Irritation hervorrufen.<sup>13</sup> Der Sinn (*dianoia*), den er aus diesen Passagen zog, war nicht nur seine eigene, subjektive Leserreaktion. Es war ein *kirchlicher* Sinn, der als solcher Schutz gegen die *privaten* Interpretationen der Arianer bot. Ein *Sola-Scriptura*-Ansatz, der aus Angst vor Zirkelschlüssen Bekenntnisrichtlinien als maßgebend für die Auslegung ablehnt, endet in der Regel mit weitaus schwerwiegenderen Zirkelschlüssen, denn eine Auslegung, die den Anspruch erhebt, theologische *Vorverständnisse* auszublenden, führt unweigerlich dazu, dass uneingestandene theologische und metaphysische Annahmen eingeschmuggelt werden. Wenn der einzelne Bibelwissenschaftler sie weder anerkennt noch sich ihrer überhaupt bewusst ist, neigen diese subjektiven Vorverpflichtungen dazu, exegetische und theologische Verwüstungen anzurichten. Das kirchliche Bekenntnis wird dann fälschlicherweise als am Ende einer geraden Linie liegend betrachtet, anstatt in einem hermeneutischen Kreis verstrickt zu sein.

Ich habe bereits angedeutet, dass Athanasius darauf besteht, dass wir nicht nur theologische Aussagen über die Präexistenz des Sohnes in den (alttestamentlichen) Schriften identifizieren, sondern auch Theophanien (göttliche Erscheinungen) und Visionen (an Abraham, Mose und Daniel) christologisch—d. h. als Christophanien—interpretieren sollten. Mit anderen Worten, gelegentlich hat sich der präexistente Sohn den Heiligen des Alten Testaments tatsächlich *offenbart*. Beide Begriffe—der Glaube an die Präexistenz des Sohnes und die christologische Exegese der Theophanien—erscheinen mir im Zusammenhang mit unserem Thema „ohne Christus keine Heilige Schrift“ sehr bedeutsam. Viele Bibelwissenschaftler, die sich auf eine *sola* [20] *scriptura*-Lehre stützen, tun dies zwar vorgeblich, um die Schrift zu isolieren und sie vor dem Eindringen späterer Traditionen zu schützen, doch in Wirklichkeit isolieren sie die Schrift von Christus und schirmen sie von einer christologischen Lesart ab. Nach dieser Auffassung besteht der Hauptzweck der Bibelauslegung darin, die Absicht des Autors zu rekonstruieren;

---

<sup>13</sup> Ich denke dabei insbesondere an das Werk von Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal (1975; repr., London: Continuum, 2011).

die Bedeutung der Schrift liegt in der Vergangenheit und nicht in der Gegenwart. Christologische und moralische Implikationen aus dem Alten Testament sind nur spätere Verbindungen oder Anwendungen. Die Bedeutung der alttestamentlichen Schriften ist nicht mehr von Natur aus christologisch. Infolgedessen hört man Predigten von renommierten Alttestamentlern, die wenig oder gar keinen Bezug zu Christus haben.

### *Sensus Plenior* und Realpräsenz

Natürlich ist es nicht so, dass die Christologie in solchen *Sola-Scriptura*-Ansätzen zur Bibelauslegung völlig fehlt. Die Christologie tritt in mindestens zweierlei Hinsicht in den Vordergrund. Erstens, weil sich viele zeitgenössische Bibelwissenschaftler als Historiker betrachten, die Aspekte der erlösungsgeschichtlichen Erzählung ausgraben, erkennen sie Christus als den Höhepunkt dieser Geschichte an.<sup>14</sup> Die dramatischen oder narrativen Ansätze von Gelehrten wie Craig Bartholomew und N. T. Wright behandeln die chronologische Entfaltung von (in der Schrift aufgezeichneten) Ereignissen auf rein historische Weise—als eine Reihe von Ereignissen, die Gott vielleicht inszeniert hat, die aber nicht auf einer höheren, christologischen Ebene miteinander verbunden sind. Dies ist jedoch ein eher minimalistischer Ansatz mit erheblichen Mängeln. Seine gebrochene Sicht des biblischen Zeugen—eine, die das Alte Testament metaphysisch vom chronologisch späteren Christusereignis trennt—kann dem Heiligen Athanasius in seiner kirchlichen Anerkennung des Geistes der Schrift nicht folgen. Diese zeitgenössische *Sola-Scriptura*-Hermeneutik verkennt die Einbettung der ontologischen Realität des präexistenten Christus in den Text des Alten Testaments. [21] Das nominalistische Vorverständnis, das diesem Ansatz zugrunde liegt, schließt a priori die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) Christi in den Seiten der alttestamentlichen Schrift aus.<sup>15</sup>

Zweitens wird eine solche *Sola-Scriptura*-Hermeneutik manchmal über eine strikte Trennung zwischen den alttestamentlichen Schriften und dem Christus-Ereignis hinausgehen, indem sie zusätzlich zur Absicht des Autors einer Textstelle eine umfassendere Bedeutung, einen *sensus plenior*, anerkennt, der tiefer geht als die ursprüngliche, historische Bedeutung. Wie wir sehen werden, kann der Begriff des *sensus plenior* hilfreich sein, solange wir ihn in einer fundierten Weise anwenden. Der katholische Neutestamentler Raymond Brown tut genau dies, wenn er unter dem *sensus plenior* „die zusätzliche, tiefere Bedeutung versteht, die von Gott beabsichtigt, aber vom menschlichen Autor nicht eindeutig beabsichtigt ist und die in den Worten eines biblischen Textes (oder einer Gruppe von Texten oder sogar eines ganzen Buches) erkannt wird, wenn sie im Licht weiterer Offenbarung oder einer Entwicklung im Verständnis

---

<sup>14</sup> Man kann hier zum Beispiel an N. T. Wrights *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Minneapolis: Fortress, 1991). Wright bezeichnet seine Arbeit oft als die eines Historikers.

<sup>15</sup> Der Nominalismus behandelt geschaffene Objekte (und historische Ereignisse) als isolierte Partikularitäten, während der Realismus sie als Teil universeller Formen oder Ideen betrachtet—die in der christlichen Metaphysik gewöhnlich christologisch als Teil des ewigen Logos verstanden werden.

der Offenbarung untersucht werden.“<sup>16</sup> Nach Browns Verständnis kann eine weitere Offenbarung die tiefere Bedeutung eines früheren (alttestamentlichen) Textes klären. John Goldingay gibt eine Reihe von Beispielen dafür, wie ein solcher *sensus plenior* in der Bibel selbst funktioniert: Gottes Prophezeiung an Ahas in Jesaja 7,14 wird von Matthäus so erklärt, dass sie sich auf die Jungfrauengeburt bezieht (Mt 1,23), und der Dekalog kann so gelesen werden, dass er Jesu umfassendere Offenbarung des Willens Gottes in der Bergpredigt „im Keim enthält“ (Mt 5–7).<sup>17</sup>

Eine *Sola-Scriptura*-Hermeneutik neigt jedoch dazu, mit dem Begriff des *sensus plenior* recht vorsichtig umzugehen. Die Befürchtung ist, dass er den subjektiven Einsichten des Auslegers eine Rolle im Auslegungsprozess einräumen könnte. Gordon Fee und Douglas Stuart bestehen darauf, dass die Autoren des Neuen Testaments aufgrund der göttlichen Inspiration in der Lage waren, den [22] *sensus plenior* der alttestamentlichen Schriften zu erkennen. Da wir jedoch nicht in gleicher Weise inspiriert sind, sind wir nicht berechtigt, nach diesem tieferen Sinn zu suchen, wie es die Autoren des Neuen Testaments taten. Nach der Erörterung von Paulus' allegorischer Exegese von 1 Korinther 10,1–4 kommentieren Fee und Stuart:

Aber wir sind eben keine inspirierten Schreiber der Schrift. Wir sind nicht befugt zu tun, was Paulus tat. Die allegorischen Verbindungen, die er zwischen dem Alten und dem Neuen Testament zu finden vermochte, sind vertrauenswürdig. Aber nirgendwo sagt die Schrift zu uns: „Geht hin und tut dasselbe“. Daher gilt der Grundsatz: *sensus plenior (vollere Bedeutung) ist eine Funktion der Inspiration, nicht der Erleuchtung....* Die Inspiration ist die ursprüngliche Motivation, die Schrift auf eine bestimmte Weise aufzuzeichnen; die Erleuchtung ist die Einsicht, zu verstehen, was die Autoren der Schrift geschrieben haben. Wir können die Heilige Schrift nicht durch unsere Erleuchtung umschreiben oder neu definieren. Wir können einen *sensus plenior* nur *im Nachhinein* mit Gewissheit wahrnehmen. Wenn etwas im Neuen Testament nicht als *sensus plenior* identifiziert wird, können wir es aus eigener Kraft nicht mit Sicherheit im Alten Testament als solchen identifizieren.<sup>18</sup>

Fee und Stuart scheinen sich nicht gänzlich zu verschließen, wenn es darum geht, einen *sensus plenior* zu erkennen, den die Heilige Schrift selbst nicht eindeutig offenbart. Es ist nur so, dass wir ihn nicht „überzeugt“ oder mit „Gewissheit“ erreichen können. Es ist jedoch klar, dass Fee und Stuart die wahrgenommenen Gefahren der Allegorisierung, die mit dem Begriff des *sensus plenior* einhergeht, eindämmen wollen.

Die zugrunde liegende Frage ist meines Erachtens die folgende: Wenn das Neue Testament

---

<sup>16</sup> Raymond E. Brown, *The Sensus Plenior of Sacred Scripture* (Baltimore, MD: St. Mary's University Press, 1955), 92.

<sup>17</sup> John Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation* (1981; repr., Toronto: Clements, 1990), 108.

<sup>18</sup> Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth*, 4th ed. (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2014), 209-10.

einen *sensus plenior* im Alten Testament entdeckt, ist dies dann lediglich ein Beispiel für den neutestamentlichen Gebrauch des Alten Testaments, oder verschafft uns ein solcher *sensus plenior* tatsächliche exegetische Einsichten, indem er in die [23] tiefere (sakramentale) Bedeutung des Alten Testaments eindringt?<sup>19</sup> Ich denke, es ist das Letztere, aber selbst wenn wir den Begriff *Exegese* auf ein historisches Unterfangen (den Versuch, die Absicht des Autors festzustellen) beschränken würden, sehe ich nicht, aus welchem Grund eine solche rekonstruktive Tätigkeit unser Hauptaugenmerk sein sollte. Der heilige Paulus scheint an der *Auferebauung* (*oikodome*) der Kirche interessiert zu sein, wenn er die (alttestamentlichen) Schriften liest. Es ist dieselbe Nützlichkeit (*opheleia*; vgl. 2 Tim 3,16), die die Exegese von Theologen wie dem heiligen Gregor von Nyssa bestimmt.<sup>20</sup> Kurz gesagt, die Autoren des Neuen Testaments und die nachfolgende Tradition suchten die sakramentale Gegenwart Christi im Alten Testament. Und sie lasen die Heilige Schrift, um sie im christlichen Leben zu nutzen. Diese Suche verleiht ihrer Exegese eine vorwärts gerichtete Bewegung im Vergleich zum rückwärts gerichteten Ansatz vieler zeitgenössischer *Sola-Scriptura*-Hermeneutiken.

Christus sollte daher der Ausgangspunkt für unsere Lektüre der Heiligen Schrift sein—einschließlich des Alten Testaments. Nach dem Johannesevangelium erschließen sich uns die früheren Schriften erst im Licht der Auferstehung Christi. Als Jesus die „absurde“ Behauptung aufstellt, er werde den Tempel in drei Tagen aufrichten (und damit in Wirklichkeit seinen Körper meint), verstehen die Jünger das nicht; erst nach seiner Auferstehung erinnern sie sich an diese Aussage (Joh 2,22). Als Jesus in Erfüllung der Prophezeiung Sacharjas auf einem Esel in Jerusalem einzieht, verstehen die Jünger das nicht; erst „als Jesus verherrlicht war“ (Joh 12,16), „erinnerten“ sie sich daran, dass diese Dinge über ihn geschrieben worden waren. Genauso werden sie erst dann, wenn der Geist der Wahrheit gekommen ist (Joh 15,26), ihre Verfolgung und ihr Martyrium verstehen; dann werden sich die Jünger daran erinnern (Joh 16,4), dass Jesus ihnen davon erzählt hat. Das Gedächtnis der Jünger—und ihre Fähigkeit, die Heilige Schrift zu verstehen—ist mit [24] der Auferstehung Jesu, seiner Verherrlichung und seiner Gabe des Geistes der Wahrheit verbunden.<sup>21</sup>

Es ist uns wie den Autoren des Neuen Testaments möglich, den *sensus plenior*, die sakramentale Wahrheit, der alttestamentlichen Schriften zu suchen und zu finden, weil unsere Kenntnis des auferstandenen Herrn uns befähigt, zu erkennen, wie er in ihnen angedeutet wird. Im Glauben kennen wir unseren Herrn als das ursprüngliche Urbild, und deshalb können wir nun seine Gegenwart in den Vorbildern erkennen, die ihn andeuten. Die Suche nach einem *sensus plenior* ist kein Versuch, den alttestamentlichen Schriften einen fremden Sinn *aufzudrängen*;

---

<sup>19</sup> Die Diskussion über den *Gebrauch* des Alten Testaments im Neuen Testament verrät manchmal die Überzeugung, dass die Autoren des Neuen Testaments das Alte Testament nicht wirklich *auslegen*.

<sup>20</sup> See Mark Sheridan, *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 226-29; Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 68-69.

<sup>21</sup> See William M. Wright and Francis Martin, *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 222-25.

sie ist vielmehr eine *Entdeckung* der realen Gegenwart des ewigen Gottessohnes, der seine Gegenwart bereits in den alttestamentlichen Schriften in vorwegnehmender Weise kundtut. Christus dort nicht als bereits gegenwärtig zu sehen, hieße, ihre göttliche Bestimmung zu verlieren. „Wenn ihr Mose glauben würdet“, sagt Jesus zu den Juden, „würdet ihr auch mir glauben; denn er hat von mir geschrieben“ (Joh 5,46; vgl. auch Lk 24,27). Die Bibelwissenschaft leidet, wenn sie nicht erkennt, dass Mose (und der Rest der alttestamentlichen Schriften) in erster Linie über Christus geschrieben ist. Und wenn es wahr ist, dass wir Christus einfach als bereits in der Schrift gegenwärtig *entdecken*, dann ist es angemessen, eine sakramentale Sprache zu verwenden und zu sagen: Christus ist die sakramentale Wirklichkeit, die in der Heiligen Schrift gegenwärtig ist.

### Christologischer Literalismus

Ich muss daher einige Vorbehalte gegenüber dem kürzlich erschienenen Buch von Christopher Seitz, *The Elder Testament: Canon, Theology, Trinity*.<sup>22</sup> Ich tue dies mit einem gewissen Zögern, da Seitz' kanonischer Ansatz vieles enthält, was lobenswert ist. Seitz versichert uns, dass wir legitimerweise in den alttestamentlichen Schriften nach den Inhalten [25] des christlichen Glaubens suchen können. Er betrachtet die alttestamentlichen Schriften selbst als Grundlage für unsere Erkenntnis von Jesus Christus: „Jesus Christus, das Wort, wird als solches von den Propheten geoffenbart“, behauptet Seitz kühn und zu Recht.<sup>23</sup> Diese providentielle Strukturierung der Heiligen Schrift bestimmt Seitz' gesamten Ansatz. Sein Hauptaugenmerk liegt darauf, dass die alttestamentlichen Schriften selbst einen vorausblickenden theologischen „Druck“ ausüben. Das heißt, das Alte Testament verlangt eher nach der einen als nach der anderen Deutung. Dieser inhärente Druck des Textes führt für Seitz immer wieder zu einer christlich-theologischen Lesart des alttestamentlichen Textes. Zum Beispiel übt das monotheistische Bekenntnis von Jesaja 45,20–25 Druck auf das Bekenntnis in Philipper 2,5–11 aus, dass es Jesus ist, vor dem sich jedes Knie beugen soll.<sup>24</sup> Seitz argumentiert daher, dass die frühe Kirche weder die Trinitätslehre erfunden noch ihre trinitarischen Lesarten dem Alten Testament aufgezwungen hat. Nach Seitz' Lesart fügt Gott selbst durch seine Vorsehung Hinweise in den Text ein, die eine trinitarische Lesart erfordern.

Seitz' wiederholtes Beharren darauf, dass das christliche Verständnis von Gott in den alttestamentlichen Diskurs über Gott eingebettet ist, scheint mir zutiefst wahr zu sein.<sup>25</sup> Wenn Seitz über die Geschichte von den Emmausjüngern in Lukas 24 nachdenkt, sieht er zu Recht, dass die Auslegung „aller Schriften“ durch den auferstandenen Herrn bedeutet, dass „der Herr hier

---

<sup>22</sup> Christopher R. Seitz, *The Elder Testament: Canon, Theology, Trinity* (Waco, TX: Baylor University Press, 2018). Meine Diskussion hier über Seitz' Buch habe ich hauptsächlich entnommen aus Hans Boersma, „Christopher Seitz and the Priority of the Christ Event“, *ProEccl 29* (2020): 275-84.

<sup>23</sup> Seitz, *Elder Testament*, 27.

<sup>24</sup> Seitz, *Elder Testament*, 187.

<sup>25</sup> Seitz, *Elder Testament*, 12, 16.

„in Gestalten und unter Zeichen“ erkannt wurde“;<sup>26</sup> so dass die alttestamentlichen Schriften Christus auf ihre eigene Weise offenbaren, die sich von der sakramentalen Wirklichkeit selbst unterscheidet (wenn auch vermutlich nicht getrennt) und nur mit den Augen des Glaubens gesehen werden kann.<sup>27</sup> An dieser Stelle beruft sich Seitz in einer Fußnote auf ein schönes Zitat des jesuitischen Patristikers Henri de Lubac aus dem 20. Jahrhunderts, Henri de Lubac: „Im buchstäblichen Sinn der Schrift ist der Logos nicht wirklich inkarniert, wie er es in der Menschheit Jesu ist, und das ist es, was uns noch erlaubt, von einem Vergleich zu sprechen: er ist dennoch schon wirklich dort verkörpert; [26] er selbst wohnt dort, nicht nur irgendeine Idee von ihm, und das ist es, was uns berechtigt, schon von seinem Kommen, von seiner verborgenen Gegenwart zu sprechen.“<sup>28</sup> Seitz’ Sprache der Einbettung und der sakramentalen Wirklichkeit zeigt, dass für ihn die neutestamentliche Wirklichkeit immer schon im Alten Testament präsent ist. Daher ist eine christliche Lesung keine willkürliche, nachträgliche Rücklesung dessen, was wir ohnehin schon geglaubt haben, in das Alte Testament. Seitz’ sakramentaler Ansatz scheint mir in wichtigen Aspekten richtig.

Dennoch wird er dem, was de Lubac den *verborgenen* Charakter der Gegenwart Christi im Alten Testament nennt, nicht gerecht. In seinem Bemühen, den Interpretationen des Alten Testaments durch den Leser entgegenzuwirken, möchte Seitz darauf bestehen, dass das Alte Testament, *wenn es wörtlich gelesen wird*, die ontologische Realität der Glaubensregel liefert. Dies führt zu einer ausgesprochen starken Betonung der eigenständigen Realität des Alten Testaments selbst. Es erhält einen recht eigenständigen Status gegenüber der Realität des Neuen Testaments, so dass das Alte Testament für ihn in erster Linie die Schrift *Israels* ist. Christen, die sie lesen, stehen in der „Halle der Heiden“, als „Eingeladene“, „Gäste“, „Außenseiter, die hineinschauen“, so dass unsere Haltung als Leser „eine der Vorsicht, der Demut und des Respekts für unseren Status als Eingeladene“ sein sollte.“<sup>29</sup> Seitz erinnert uns daran, dass Jesus „die Schriften für seine Brüder öffnet und erklärt, dass sie überall von ihm handeln, nicht von dir und mir“.<sup>30</sup> Indem Seitz das Alte Testament auf seine eigene, diskrete Weise behandelt, kommt er zu dem Ergebnis, dass er das Alte Testament nur in zweiter Linie als die Schriften der Kirche betrachtet: für ihn sind sie in erster Linie die Schriften Israels.

Seitz glaubt, dass wir durch eine wörtliche Lesung des Alten Testaments zu der ontologischen Realität (d. h. dem christlichen und trinitarischen Glauben der Kirche) gelangen, die im Alten Testament impliziert ist. Ich bin nicht davon überzeugt, dass die frühe Kirche einen solchen christlichen oder trinitarischen Literalismus kannte. Sie kannte die Allegorie (Christologie), [27] die Tropologie (Moral) und die Anagogie (Eschatologie), und sie sah diese verschiedenen Bedeutungen als durch die Vorsehung in der (alttestamentlichen) Schrift verborgen an.

---

<sup>26</sup> Seitz, *Elder Testament*, 180.

<sup>27</sup> Seitz, *Elder Testament*, 181.

<sup>28</sup> Seitz, *Elder Testament*, 181n2; Betonung hinzugefügt.

<sup>29</sup> Seitz, *Elder Testament*, 57, 60-61.

<sup>30</sup> Seitz, *Elder Testament*, 60.

Nach dem Verständnis der frühen Kirche konnte man zu diesen verborgenen, tieferen Ebenen nur durch eine besondere Erleuchtung durch den Geist gelangen. (Wie Seitz selbst im Zusammenhang mit Lukas 24 einräumt, können wir die sakramentale Wirklichkeit nur mit den Augen des Glaubens erkennen.)<sup>31</sup> Die christologische Wirklichkeit (*res*) des alttestamentlichen Sakraments (*sacramentum*) war verborgen, und es ist nicht so, dass jeder sie erkennen kann.

Das weit verbreitete Bekenntnis der Kirchenväter zur Notwendigkeit der geistlichen Unterscheidung verdeutlicht ihre Überzeugung, dass der Leser nur dann die Fähigkeit erlangt, Christus im alttestamentlichen Text zu entdecken, wenn er von der Wirklichkeit Christi verklärt wird. Origenes geht sogar so weit, dass er das Essen des Passahlamms (Ex 15) mit der allegorischen Lesung der Schrift gleichsetzt, so dass wir mit Christus in das himmlische Reich „hinübergehen“, wenn wir die Schrift allegorisch oder geistig und nicht nur wörtlich oder physisch lesen. Was auch immer wir von Origenes' Exegese von Exodus 15 halten mögen, es ist klar, dass er davon überzeugt war, dass man geistige Einsicht braucht, um Christus in der Schrift zu entdecken. Wir haben bereits gesehen, dass für Athanasius nur ein kirchlicher Geist (*dianoia*) echte Einsicht in die Heilige Schrift bietet. Und Gregor von Nyssa's Schmähung von Eunomius als „Sklave des Buchstabens“, der „nach jüdischer Art auf den bloßen Klang der Silben achtet“ und ein bloßer „Schreiberling“ ist, hat mit Eunomius' (neo-) arianischer Überzeugung zu tun, dass man Sprüche 8 wörtlich und nicht allegorisch lesen muss. Die Eunomianer werden der verborgenen (*kekrymmenos*) oder allegorischen Art und Weise, in der Sprüche kommunizieren, nicht gerecht.<sup>32</sup> Für die frühe Kirche bleibt jemand ohne Christus in einem wichtigen Sinn ohne die Heilige Schrift, denn Christus ist ihr Schlüssel. Die christologische Allegorisierung der Väter [28] (die wir auch als „sakramentale Exegese“ bezeichnen können) war ihr Handwerkszeug, und ihre Grundregel war einfach: Ohne Christus keine Heilige Schrift.

Seitz hat Recht: Ein rein historischer (oder dramatischer) Zugang zur Heiligen Schrift ist zutiefst problematisch, und angesichts seines Einflusses in der Bibelwissenschaft brauchen wir Seitz' Polemik. Dennoch nimmt die ontologische Wirklichkeit, von der Seitz spricht (d.h. Christus), im neuen Bund innerhalb der Geschichte Fleisch an. Das heißt, die ontologische Wirklichkeit offenbart sich in der Zeit, in der Inkarnation, als Höhepunkt des Bundes (um Wrights Begriff zu verwenden). Und weil die ontologische Wirklichkeit in der Zeit Fleisch angenommen hat, können wir die heilsgeschichtliche Stoßrichtung der Schrift nicht ignorieren. Die Bibelwissenschaftler machen keinen Fehler, wenn sie die Aufmerksamkeit auf die horizontale, heilsgeschichtliche Ausrichtung der Schrift lenken; sie machen lediglich einen Fehler, wenn sie annehmen, dass dies die vertikale, sakramentale Präsenz des Mysteriums Christi in früheren sakramentalen Gestalten ausschließt. Für de Lubac (wie auch für die Väter und mittelalterlichen Theologen, deren Sprachrohr er war) lernen wir die ontologische Wirklichkeit des Glaubens im

---

<sup>31</sup> Seitz, *Elder Testament*, 181.

<sup>32</sup> Siehe ferner Hans Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017), 97-102, 159-86.

und durch das historische *factum Christi* als Brennpunkt der Heilsgeschichte kennen.

Außerdem, nur *weil der Gläubige die ontologische Realität des Glaubens bereits kennt*, ist er in der Lage, die Gegenwart Christi auch im Alten Testament als dessen tiefste allegorische Wahrheit zu erkennen. Nur der Glaube an Christus erlaubt es uns, zurückzublicken und den Druck zu erkennen, der vom alttestamentlichen Zeugnis im Hinblick auf die Wirklichkeit Christi ausgeht. Es ist richtig, dass Seitz unsere Aufmerksamkeit auf den theologischen Druck des alttestamentlichen Textes lenkt. Aber dieser Druck ist nicht unbedingt an der Oberfläche des Textes sichtbar. Die Gegenwart Christi im Alten Testament ist für Christen und Nichtchristen nicht gleichermaßen zugänglich. Dieser Druck, den Seitz erwähnt, ist etwas, das wir nur mit den Augen des Glaubens erkennen.

Für de Lubac war das Erkennen der Wirklichkeit des Christus-Ereignisses in den Seiten der alttestamentlichen Schriften keine Frage des christologischen Literalismus, sondern vielmehr eine Frage der christologischen Allegorese. Die alttestamentliche Wahrheit ist verborgen und muss mit Hilfe der [29] Allegorie aufgedeckt werden. Theologen wie Athanasius, Basilius von Cäsarea und Gregor von Nyssa ließen sich nicht auf exegetische Debatten über bestimmte alttestamentliche Stellen ein, weil sie davon überzeugt waren, dass sie auf einer rein natürlichen Ebene zu einer Übereinstimmung mit ihren Gegnern gelangen würden. Vielmehr taten sie dies, weil sie (1) den Glauben der Kirche intern gegen häretische Angriffe von Seiten derer, die die Wahrheit des Evangeliums nicht mehr sehen konnten, absichern wollten; eine Schutzmaßnahme, die sich an diejenigen richtete, die bereits geistige Augen zum Sehen besaßen; und (2) weil sie vermutlich hofften, dass der Geist den Häretikern durch die Debatte ein Verständnis für die Wahrheit des Evangeliums vermitteln würde; eine proaktive Maßnahme, die sich an diejenigen richtete, die noch keine geistigen Augen zum Sehen besaßen. Infolgedessen könnten auch die Ketzler die Realität des Glaubens in Passagen wie Sprüche 8 erkennen. Der innere Druck des alttestamentlichen Textes kann nicht von allen gleichermaßen wahrgenommen werden—es ist der Glaube, der einen für die christologische Wirklichkeit sensibilisiert, die die Kirche im alttestamentlichen Zeugnis für sich beansprucht.

## Typologie und Allegorie

Gelegentlich unterscheiden Forscher zwischen Typologie und Allegorie. Dabei wird davon ausgegangen, dass bei der typologischen Exegese nach Ähnlichkeiten zwischen zeitlich voneinander getrennten Ereignissen (die beide in der Schrift überliefert sind) gesucht wird, während bei der Allegorie dem Text willkürlich und ohne Begründung eine fremde Bedeutung aufgezwungen wird. Nun sind *Sola-Scriptura*-Bibelgelehrte nicht unbedingt gegen die Typologie. N. T. Wright zum Beispiel stützt seine theologischen Erkenntnisse zu einem guten Teil auf die Typologie, obwohl er dieses Konzept ablehnt.<sup>33</sup> Seine inzwischen berühmte These, dass sich die

---

<sup>33</sup> Wright merkt an, dass Paulus' Neuinterpretation des Monotheismus, der Erwählung und der Eschatologie „nicht nur eine Frage der Typologie ist, bei der er einige frühere Themen aufgreift und beobachtet, wie sich dieselben

Juden des Zweiten Tempels [30] immer noch als im Exil befindlich betrachteten, bewegt sich in einem breiteren typologischen Rahmen. Für Wright findet die wahre Rückkehr aus dem Exil in Christi Tod und Auferstehung statt, so dass das babylonische Exil mit seinem Tod und seiner Auferstehung als Typus und Antitypus korrespondiert. In diesem Sinne kann man sagen, dass Christus für uns den Fluch des Exils am Kreuz erlitten hat.

Wright tut etwas Ähnliches mit dem Exodus, indem er den historischen Auszug aus Ägypten als Typus des Exodus behandelt, den Christus durch seine Auferstehung vollzogen hat—der entsprechende Antitypus.<sup>34</sup> Allerdings funktioniert die Typologie in Bezug auf den Exodus nicht ganz so wie in Bezug auf das Exil. Für Wright sind der Auszug aus Ägypten und der Auszug aus Sünde und Tod historisch voneinander getrennt, wobei der erste als Typus für den zweiten dient. Die Rückkehr aus dem babylonischen Exil hingegen ist untrennbar mit der Auferstehung Christi verbunden: Da Wright davon ausgeht, dass der Exodus zur Zeit Christi andauert, behandelt er beide als ein und dasselbe. Weil er glaubt, dass das Exil für die Juden nie wirklich zu Ende gegangen ist, kann Wright von Christi Tod als Israels Exil und von seiner Auferstehung als Israels Rückkehr aus dem Exil sprechen. Wrights Exodus-Typologie behandelt also Typus und Antitypus als historisch getrennt, während seine Exil-Typologie sie als identisch betrachtet.

Wie wir sehen werden, ist es von großer Bedeutung, wie wir die Beziehung zwischen Typus und Antitypus behandeln. Für den Moment möchte ich einfach feststellen, dass typologische Exegese unter Bibelwissenschaftlern nicht unüblich ist.<sup>35</sup> Meiner Meinung nach [31] ist das auch gut so. Die Heilige Schrift selbst ist bei der typologischen Auslegung führend, indem sie historisch spätere Ereignisse als ähnlich zu früheren Ereignissen behandelt, trotz der historischen Distanz, die sie voneinander trennt. Diese Art von Ähnlichkeitsmustern kommt wiederholt vor, sogar im Alten Testament selbst, insbesondere bei den Propheten, die die verheißene Zukunft oft mit früheren Ereignissen in der Geschichte Israels vergleichen. Wenn sie dies tun, übertrifft die vorweggenommene Zukunft stets das ursprüngliche historische Ereignis an Herrlichkeit - um es mit den Worten der Analogie auszudrücken: Die Unähnlichkeit ist größer als

---

Muster wiederholen, obwohl auch das oft genug geschieht... Paulus hatte eine im Wesentlichen historische und sequentielle Lesart der Schrift im Sinn, in der der Tod und die Auferstehung des Messias den unerwarteten, aber stets beabsichtigten Höhepunkt von Gottes langem Plan bildeten.“ *Paulus: In Fresh Perspective* (Minneapolis: Fortress, 2009), 84-85. Tatsächlich ist Wrights Lesart der paulinischen Theologie ausgeprägt typologisch (ein Begriff, der eine historische Abfolge voraussetzt). Wright spricht oft von der „Wiederherstellung“ Israels durch Christus, was der „Rekapitulation“ des Irenäus, die ich weiter unten bespreche, bemerkenswert ähnlich ist. Beide Begriffe sind von ihrer Struktur her typologisch.

<sup>34</sup> Ich diskutiere Wrights Ansatz zum Exodus in „Sacramental Interpretation: On the Need for Theological Grounding of Narrativ History,” in *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, ed. James M. Scott (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2017), 255-72.

<sup>35</sup> Siehe, zum Beispiel, R. T. France, *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission* (1971; repr., Vancouver, BC: Regent College Publishing, 1998), 38-80; Walter C. Kaiser, *The Uses of the Old Testament in the New* (1985; repr., Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001), 101-10; Douglas J. Moo, „The Problem of Sensus Plenior,” in *Hermeneutics, Authority, and Canon*, 2nd ed., D. A. Carson and John D. Woodbridge (Grand Rapids, MI: Baker, 1995), 195-98; David L. Baker, *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*, 3rd ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010), 169-90.

die Ähnlichkeit.<sup>36</sup> Auch die Evangelien und die Paulusbriefe befassen sich mit einer Art typologischer Auslegung des Christusereignisses. Am bekanntesten ist vielleicht das Matthäusevangelium, in dem die Ereignisse im Leben Christi wiederholt als typologisch mit der Geschichte Israels verbunden dargestellt werden.<sup>37</sup> Aber auch der heilige Paulus deutet das Christusereignis vor dem Hintergrund der Geschichte Adams und Israels. Christus ist schließlich der zweite Adam (Röm 5,12; 1 Kor 15,21–22), und ein großer Teil der soteriologischen Terminologie des Paulus—Begriffe wie *Berufung*, *Erwählung*, *Erlösung*, *Adoption* usw.—bezieht seine Bedeutung aus der alttestamentlichen Heilsgeschichte Israels. Die typologische Beziehung ist so allgegenwärtig, dass wir, wie Fische im Wasser, oft gar nicht bemerken, in welchem bildlichen Umfeld unsere Theologie Sinn macht. Ich könnte noch weiter über die Typologie im Hebräerbrief und in der Offenbarung sprechen, aber ich denke, das Thema ist hinreichend behandelt worden. Die Typologie gibt sowohl den Beziehungen innerhalb des Alten Testaments selbst als auch der Beziehung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament einen Sinn.

Die beiden Verwendungen der Typologie sind tatsächlich nämlich ein und dasselbe. Der Grund dafür, dass die Propheten die Typologie verwenden, liegt vor allem darin, dass sie historische Ereignisse nutzen, um auf den Höhepunkt der Geschichte in der messianischen Zukunft hinzuweisen. Wenn also das Neue Testament das Christusereignis als den [32] eschatologischen Höhepunkt behandelt, der gleichzeitig der große Antityp zu den früheren Typen ist, hat es genau den gleichen Antityp im Sinn, den die Propheten vor Augen hatten. Wenn das Neue Testament das Christusereignis als Einweihung des Reiches Gottes bezeichnet, macht es deutlich, dass die prophetischen Verheißungen des großen Antityps nun in Erfüllung gegangen sind und dass das Eschaton der messianischen Zukunft eingetreten ist.

Eine solche Lesart der Typologie liegt dem christlichen theologischen Projekt von Anfang an zugrunde. Der heilige Irenäus verwendete in seinen antignostischen Schriften aus dem späten zweiten Jahrhundert eine Form der Typologie, die gemeinhin als Rekapitulation bezeichnet wird, ein Konzept, das sowohl für sein Verständnis der Soteriologie als auch für seine Auslegung der Heiligen Schrift von zentraler Bedeutung ist. Für Irenäus war Christus typologisch auf Adam—und damit auf die gesamte Menschheit—bezogen, so dass Christus als unser Haupt (*caput*) in seiner getreuen Nachzeichnung der adamischen Existenz alle rettete, die in seiner Person und seinem Werk eingeschlossen sind.<sup>38</sup> Indem Christus der Versuchung widerstand, bei der Adam versagt hatte, konnte er den Sündenfall ungeschehen machen und die Menschheit in seiner Person vervollkommen oder reifen lassen. Aber Christus hat nicht nur die gesamte

---

<sup>36</sup> Jean Danielou verwendet häufig die Sprache der Ähnlichkeit und Unähnlichkeit, um die Beziehung zwischen Typus und Antityp (oder Archetypus) zu beleuchten. Siehe Hans Boersma, *Nouvelle Theologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 178–80.

<sup>37</sup> Siehe Peter J. Leithart, *Jesus as Israel*, vol. 1 of *The Gospel of Matthew Through New Eyes* (Monroe, LA: Athanasius Press, 2017).

<sup>38</sup> Irenäus entlehnt den Begriff der Rekapitulation aus Eph 1,10, wo von Gottes Plan die Rede ist, „alles in [Christus] zu vereinen (*anakephalaidsasthai*), was im Himmel und was auf Erden ist“. Der Begriff *Rekapitulation* ist eine wörtliche Übersetzung des griechischen *anakephalaidsis*; beide Begriffe enthalten das Wort *Haupt* (*caput* oder *kephale*).

Menschheit rekapituliert, sondern auch die (alttestamentlichen) Schriften. Irenäus wandte sich gegen die gnostische und marcionitische Exegese, weil sie nicht erkannte, dass die Heilige Schrift in Christus als ihr höchstes Ziel rekapituliert worden war. Für den Bischof von Lyon finden das Gesetz und die Propheten ihre Einheit in Christus. So besteht Irenäus darauf, dass Christus „mit Joseph verkauft wurde, und Abraham führte; mit Isaak gebunden war, und mit Jakob wanderte; mit Mose ein Führer und in Bezug auf das Volk ein Gesetzgeber war. Er hat in den Propheten gepredigt.“<sup>39</sup> Joseph, Abraham, Isaak, Jakob und Mose waren allesamt Typen, die in und durch Christus wiederholt wurden.

[33] Sowohl soteriologisch als auch hermeneutisch überbrückt die Rekapitulation den Abstand zwischen Typus und Antityp. Für Irenäus, wie zuvor für Melito von Sardes und Justin Martyr, impliziert die Rekapitulation eine reale Präsenz: Christus wurde mit Joseph verkauft, führte Abraham, war mit Isaak verbunden usw. Christus war in den früheren Typen wirklich anwesend. Für Irenäus bedeutet daher die Auslegung der alttestamentlichen Schriften, in ihnen nach der verborgenen Gegenwart Christi zu suchen:

Wer also die Heilige Schrift aufmerksam liest, wird in ihr einen Bericht über Christus und eine Vorahnung der neuen Berufung (*vocationis*) finden. Denn Christus ist der Schatz, der im Acker verborgen (*thesaurus absconditus*) war [Mt 13,44], das heißt in dieser Welt (denn „der Acker ist die Welt“); der in der Schrift verborgene Schatz aber ist Christus, da er durch Gleichnisse und Vorbilder aufgezeigt wurde. ... Wenn es [d.h. das Gesetz] von den Christen gelesen wird, ist es ein Schatz, der zwar in einem Acker verborgen ist, aber durch das Kreuz Christi ans Licht gebracht wird.<sup>40</sup>

Für Irenäus ist Christus der Schatz, der in der Heiligen Schrift verborgen ist, und unsere Aufgabe als Leser ist es, ihn dort zu finden. Mit anderen Worten: Die Beziehung zwischen Typus und Erfüllung ist nicht nur historisch, sondern vor allem sakramental. Christus war sowohl in der Geschichte als auch in der Heiligen Schrift wirklich gegenwärtig. Für Irenäus, so könnte man sagen, ist Christus der Schatz, der in den Tiefen der Schrift verborgen ist. Die Maxime „ohne Christus keine Heilige Schrift“ ist in ihrem Ursprung irenäisch.

Auf ihrer grundlegendsten Ebene bewegt sich die Typologie also nicht von einem früheren Typus zu einem späteren Antityp (obwohl es natürlich eine solche geschichtliche Entfaltung gibt), sondern von einem ursprünglichen Archetyp (Christus-Ereignis) zu Typen (schattenhafte Spiegelungen). Historische Typen können Christus zwar *chronologisch* vorausdeuten, aber *ontologisch* folgen sie ihm nach und sind ihm nachempfunden. Egal, wo wir uns in der Heilsgeschichte befinden, Christus ist immer die *Arche*, der Ursprung und das Prinzip, denn in der Inkarnation [34] hat sich Gott durch die hypostatische Vereinigung in Christus selbst

---

<sup>39</sup> Irenaeus, *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus* 54 (ANF 1:577).

<sup>40</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 4.26.1 (ANF 1:496). Der lateinische Text in der ersten Reihe von runden Klammern ist der Originaltext; eckige Klammern wurden hinzugefügt.

gegenwärtig gemacht. Was Gott geschichtlich in und durch das Christusergebnis tut, ist daher das Urbild, nach dem die gesamte Geschichte gestaltet ist und auf dem sie beruht. Die biblischen Typologien, die ich bereits erwähnt habe, sind nicht nur interessante Ähnlichkeiten. Sie sind von der Vorsehung geordnet. Da sich Gottes ewiger Plan am deutlichsten in Christus offenbart (vgl. Hebr 1,1)—oder, anders ausgedrückt, da Christus das Alpha und das Omega ist—, ist die geschichtliche Entfaltung der adamischen und israelitischen Geschichte nur der Schatten der Wirklichkeit, die Gott in Christus ist. Ich habe also nichts gegen die Sprache des *Antityps* einzuwenden, aber wir müssen Christus als *Archetyp* anerkennen, wenn wir verstehen wollen, wie die Typologie metaphysisch und hermeneutisch funktioniert.

Es sollte jetzt klar sein, wo die Unterscheidung zwischen Typologie und Allegorie im zwanzigsten Jahrhundert falsch war. Es ist einfach nicht der Fall, dass die Bibel typologisch, historisch, horizontal und damit zuverlässig ist, während die patristische und mittelalterliche Auslegung weitgehend allegorisch, abstrakt, vertikal und damit willkürlich ist. Für die frühe Kirche funktionierte die Typologie, weil sie vom *Anderen* spricht (*allegoreuein*, d.h. „vom Anderen sprechen“). Das grundlegende christliche Bekenntnis, dass Jesus der Herr ist (*kyrios*, der Septuaginta-Begriff für Jahwe), ist eine allegorische Behauptung, die alle weitere allegorische Exegese begründet. Mit dieser Behauptung wird das Alte Testament in einer Weise gelesen, wie es zuvor noch nie gelesen worden war. Für die frühe Kirche wurde die allegorische Exegese durch die Inkarnation gerechtfertigt, ja sogar gefordert. Diese Behauptung rechtfertigt nicht jede allegorische Auslegung, unabhängig von der detaillierten Art und Weise, in der sie vorgenommen wird, und unabhängig davon, was der Leser im Text „verborgen“ zu finden glaubt. Vielmehr soll gesagt werden, dass die christliche Allegorese trotz ihrer formalen Ähnlichkeit mit der philonischen Exegese (und sogar ihrer Anlehnung an diese) ihren Ausgangspunkt nicht in der griechischen Philosophie hat, sondern in der Selbstoffenbarung Gottes in Christus.<sup>41</sup> Als Archetyp ist er die historische Offenbarung [35] des göttlichen Vorsehungsplans, in dem die Heilsgeschichte verankert ist. Für die Kirchenväter waren Typologie und Allegorie identisch, weil sie sich weigerten, die Geschichte als eine rein *diesseitige* Entfaltung historischer Ereignisse anzuerkennen, und stattdessen den Grund der Geschichte in etwas *Jenseitigem* erkannten, eine Entdeckung, die eine *andere* Sprache erforderte—die Allegorie.

Ein interessantes Beispiel für die zentrale Stellung Christi in der Bibelexegese finden wir bei dem Theologen Wilhelm von Saint-Thierry aus dem zwölften Jahrhundert. In seinem Artikel über diesen Benediktinermönch aus dem zwölften Jahrhundert erklärt Andrew Louth, warum

---

<sup>41</sup> Henri de Lubac weist darauf hin, dass trotz der Ähnlichkeiten zwischen der Exegese des jüdischen Mittelplatonikers Philo aus dem ersten Jahrhundert und derjenigen frühchristlicher Theologen wie Origenes, suchten letztere nach Christus als dem tieferen Sinn des Textes. Für die frühen Christen war die Allegorese also keine neutrale „Methode“, sondern hatte ihre Grundlage in der Christologie. Siehe de Lubac, *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*, trans. Marc Sebanc und E. M. Macierowski (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, 2000), 1:149-50; 2:100-107; "Hellenistic Allegory and Christian Allegory," in *Theological Fragments*, trans. Rebecca Howell Balinski (San Francisco: Ignatius, 1989), 165-73.

geistige Sinne erforderlich sind, um das Geheimnis der Heiligen Schrift zu erkennen.<sup>42</sup> Wilhelm behandelt Christus als Ursakrament und beschreibt ihn als „die beste Medizin, um den Tumor unseres Stolzes zu heilen, das tiefste Sakrament für unsere Erlösung und die Vergebung der Sünden“.<sup>43</sup> Wenn Christus ein Sakrament (das Sakrament) ist, bedeutet das für Wilhelm, dass er, wenn er sich uns in den Sakramenten schenkt, unser geistiges, innerstes Wesen stärkt, damit wir die göttliche Wahrheit Christi erkennen können:

Gott ist uns vertrauter als unser innerstes Wesen; für unser äußeres Wesen, d. h. die Sinne des Körpers, setzt er für uns die äußeren Sakramente ein, durch die er unser innerstes Wesen zu seinem innersten Wesen führen will. Durch das Wirken der körperlichen Sakramente erregt er in uns allmählich die geistige Gnade. Zu diesem Zweck hat er sich erniedrigt, um mit unserer Menschlichkeit Gemeinschaft zu haben, damit er uns seiner Göttlichkeit teilhaftig machen kann.<sup>44</sup>

[36] Es sind die Sakramente, die uns einen Vorgeschmack auf Gottes Liebe geben, und es ist das Sakrament der Inkarnation, das uns erlaubt, in Christus die Weisheit (*sapientia*) Gottes zu erkennen: „Durch eine Zunahme an Glauben und Erleuchtung durch Gnade verwandelt sich die Erkenntnis dieser zeitlichen Dinge in die Weisheit der ewigen Dinge, und die Wirklichkeiten der Zeit werden mit der Gnade der Ewigkeit bekleidet, wenn Christus Jesus beginnt, nicht nur nach dem Fleisch wahrgenommen, sondern nach seinen Taten verstanden und nach seinen Werken geachtet zu werden.“<sup>45</sup> Für Wilhelm bedarf es daher des geistlichen Geschmacks (*sapor*), um die sakramentale Wirklichkeit der göttlichen Weisheit (*sapientia*) in Christus zu erkennen. William kommentiert: „Der Verstand ist eine besondere Kraft der Seele, durch die wir an Gott festhalten und uns an ihm erfreuen. Dieser Genuss ist jedoch eine Art göttlicher Geschmack, so dass die Weisheit (*sapientia*) vom Geschmack (*sapor*) kommt.“<sup>46</sup> Für Wilhelm gibt uns die alttestamentliche Oberfläche nur das äußere *sacramentum*. Wir sehen das daran, dass das Alte Testament nur vier der fünf Sinne gibt: „Die Augen sind die Engel wegen der Erhabenheit der Anschauung. Die Ohren sind die Patriarchen wegen der Tugend des Gehorsams [*obedire* ist abgeleitet von *audire*, „hören“]. Die Nase oder der Geruchssinn sind die Propheten wegen ihres Bewusstseins für abwesende Realitäten. Der Tastsinn ist ein gemeinsamer Sinn für alle.“<sup>47</sup> Die Unzulänglichkeit der alttestamentlichen Geschichte spiegelt sich in der Abwesenheit der Vorstellung des Geschmacks im Alten Testament wider.

---

<sup>42</sup> Andrew Louth, „William of St Thierry and Cistercian Spirituality,” DR 102 (1984): 268-69- Die folgenden Absätze sind eng an Louths Artikel angelehnt.

<sup>43</sup> Wilhelm von Saint Thierry, *Mirror of Faith*, trans. Thomas X. Davis, Cistercian Fathers 15 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1979), par. 23 (56).

<sup>44</sup> William of Saint Thierry, *Mirror of Faith*, par. 20 (49).

<sup>45</sup> William of Saint Thierry, *Mirror of Faith*, par. 25 (59-60).

<sup>46</sup> William of Saint Thierry, *The Nature and Dignity of Love*, trans. Thomas X. Davis (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981), par. 28 (88).

<sup>47</sup> William of Saint Thierry, *Nature and Dignity of Love*, par. 29 (88-89).

Der Geschmack fehlt jedoch nicht in Wilhelms Programm: Er ist in der Inkarnation angesiedelt. Er fügt sofort hinzu, dass der Geschmack notwendig ist, um den Körper als Ganzes zu erhalten, so dass der Körper ohne Geschmack tot bleibt. Er bemerkt, dass „dem Geschmack eine gewisse Süße des Genusses folgt, die die Seele in ihrem Inneren auf eine einzigartige Weise spürt, die den anderen Sinnen nicht mitgeteilt werden kann.“<sup>48</sup> Der Geschmack ist nicht einfach ein fünfter Sinn. Er ist der Sinn, der auf sakrale Weise das Verständnis des [37] Alten Testaments vermittelt. William assoziiert den Geschmack mit der Kehle, die zwischen dem Kopf und dem Körper liegt, und er deutet an, dass Christus in ähnlicher Weise das Mittel der Gnade ist, das zwischen dem Körper (Gesetz) und dem Kopf (Gnade) vermittelt: „Indem er nach den Propheten und Patriarchen die Grenzlinie zwischen Gesetz und Gnade, zwischen Haupt und Leib bildete, hat er durch das Geheimnis seiner Menschlichkeit, seines Leidens und seiner Auferstehung alles, was im Gesetz, in den Propheten und in den Psalmen enthalten war, für den Leib lebendig und nützlich gemacht.“<sup>49</sup> Wilhelm von Saint-Thierry betrachtet Christus als das Urbild (*Archetyp*), das den Zugang zum inneren Sinn der alttestamentlichen Vorbilder (*Typen*) ermöglicht:

Das ist der Geschmack, den der Geist des Verstehens uns in Christus gibt, nämlich das Verständnis der Schrift und der Sakramente Gottes.... Denn wenn wir beginnen, den inneren Sinn der Schrift und die Tugend der Geheimnisse und Sakramente Gottes nicht nur zu verstehen, sondern sogar irgendwie, mit der Hand der Erfahrung zu berühren und zu behandeln ... dann vollbringt die Weisheit endlich, was ihr zusteht.<sup>50</sup>

Unser Geschmackssinn (der für Wilhelm ein Code für die geistlichen Sinne ist) ist deckungsgleich mit der ewigen Weisheit Christi. Wir erkennen die sakramentale Wirklichkeit der Heiligen Schrift, wenn der Geschmack der Weisheit Christi den inneren Geschmack der alttestamentlichen Schriften zum Vorschein bringt.

## Schlussfolgerung

Der vielleicht beunruhigendste Mangel einer *Sola-Scripturaa*-Hermeneutik ist, dass sie die Exegese nicht als geistliche Disziplin behandelt. Das soll nicht heißen, dass grammatikalisch-historische Exegeten keinen Raum für das Gebet oder für das Vertrauen auf den Geist in der Exegese haben. Ich zweifle nicht daran, dass diese Bibelwissenschaftler als bibelgläubige Christen bei ihrer Arbeit auf göttliche Führung angewiesen sind. Das Problem ist jedoch, dass dies nicht als etwas gesehen wird, [38] was Auswirkungen auf das Ergebnis der Exegese hat; es gibt keine inhärente Verbindung zwischen geistlicher Weisheit und Exegese. Wenn hingegen das Ziel der Exegese darin besteht, Christus zu erkennen—und zwar im vollen, geistlichen Sinne

---

<sup>48</sup> William of Saint Thierry, *Nature and Dignity of Love*, par. 29 (89).

<sup>49</sup> William of Saint Thierry, *Nature and Dignity of Love*, par. 30 (90).

<sup>50</sup> William of Saint Thierry, *Nature and Dignity of Love*, par. 31 (91).

des Auskostens seiner Weisheit—, dann ist es unmöglich, den Prozess als eine losgelöste historische Methode zu betrachten, die mit der Bestimmung der Absicht des Autors zu ihrem Ziel gelangt.

Eine *Sola-Scriptura*-Hermeneutik verurteilt in der Regel unzulässige Versuche, die spätere Tradition als Maßstab für die Auslegung der Heiligen Schrift zu verwenden. Als Mittel gegen eine unangemessene Ehrfurcht vor der Tradition berufen sich Bibelwissenschaftler in der Regel auf *sola scriptura*. Gewiss, die Debatten über Schrift und Tradition gibt es wirklich, und sie sind wichtig. Aber das vielleicht schwerwiegendste Opfer eines radikalen *Sola-Scriptura*-Ansatzes ist nicht die Rolle der Tradition, sondern eine christologische Lesart des Textes. Wenn Bibelwissenschaftler eine *Sola-Scriptura*-Hermeneutik anwenden, tun sie dies oft, um die Absicht des Autors als Ziel der Auslegung zu beschützen. Die Exegese wandelt sich damit von einer theologischen zu einer historischen Disziplin. Für unsere Auslegung des Alten Testaments bedeutet dies, dass wir die Möglichkeit der Gegenwart Christi von vornherein ausschließen. Das beunruhigende Ergebnis einer solchen *Sola-Scriptura*-Ansicht ist der Verlust von Christus als tiefster Wahrheit und Wirklichkeit der Schrift.

Für Christen ist die Bibel die Heilige Schrift, weil sie ein Sakrament ist, das Christus vergegenwärtigt. Natürlich können die zahlreichen Bücher, aus denen unsere Bibel besteht, zu verschiedenen Zwecken gelesen werden. Diese Zwecke sind nicht immer fehl am Platz: Es ist möglich und legitim, diese Bücher zu lesen, um etwas über die Geschichte des Alten Orients zu lernen, die Quellen hinter dem Text zu entdecken oder die frühchristlichen kirchlichen Praktiken zu untersuchen. Aber die Bücher der Bibel erhalten ihren Status als Heilige Schrift nur in Bezug auf Christus. Wenn wir Christus als die tiefste Wirklichkeit der biblischen Bücher ausklammern oder gar ausschließen, verkennen wir die sakramentale Wirklichkeit, die sie eint, und wir verlieren ihren Status als Heilige Schrift. Ohne Christus keine Heilige Schrift.

## 02: Ohne Platon keine Heilige Schrift

[39]

### Metaphysik und Heilige Schrift

Ohne Metaphysik—insbesondere ohne eine gute Dosis Platon—wird es schwierig, die Lehre der Schrift zu bewahren. Christen sollten Platon nicht als reinen Bösewicht behandeln, denn eine angemessene Lektüre der Heiligen Schrift hängt zum Teil von der traditionellen Lesart ab, die wir mit Recht als „christlich-platonisch“ bezeichnen können. Meine Behauptung hier ist nicht genau gleiche wie die des vorherigen Kapitels: Dort habe ich argumentiert, dass wir uns bei der Bibelauslegung in erster Linie von Christus zur Schrift und nicht von der Schrift zu Christus bewegen, da die Schrift ohne den vorherigen Glauben an Christus ihre regulative Grundlage verlieren würde. Die Maxime „Ohne Platon keine Heilige Schrift“ funktioniert nicht auf dieselbe Weise. Wie wir sehen werden, hat Platon nicht denselben Vorrang wie Christus. Nach meinem Verständnis hat eine christliche Metaphysik theologischen Charakter: Wir dürfen es nicht wagen, der Heiligen Schrift die heidnische Philosophie Platons (oder eines anderen) aufzuzwingen. Die christliche Metaphysik muss ihren Ausgangspunkt im christlichen Bekenntnis zu Christus als dem menschengewordenen Herrn haben. Dennoch ist es wahr, dass die frühe Kirche die Heilige Schrift typischerweise durch die metaphysische Linse des [40] christlichen Platonismus gelesen hat, und ich werde argumentieren, dass dieser Ansatz die biblische Lehre eher schützt als behindert. *Das zweite, von dem ich mir als Theologe wünschte, dass Bibelwissenschaftler es wüssten, ist, dass die Bibel nicht ohne vorherige metaphysische Verpflichtungen interpretiert werden kann und dass wir den christlichen Platonismus als Interpretationsobjektiv brauchen, um die Lehre der Schrift zu bewahren.*

Es mag hilfreich sein, zu Beginn zwei Fragen zu erwähnen, die mir am häufigsten begegnen, wenn das Thema des christlichen Platonismus zur Sprache kommt. Die erste ist diese: Führt der christliche Platonismus nicht eine Metaphysik ein, die der Heiligen Schrift fremd ist und als solche deren Lehre verdunkelt und vielleicht sogar untergräbt? Die zweite Frage wird von Menschen gestellt, die mehr oder weniger beruhigt sind, dass der christliche Platonismus vielleicht nicht so schlimm ist, wie ursprünglich angenommen. Dennoch stellen sie oft eine Folgefrage: Brauchen wir heute den Platonismus als Metaphysik? Hat nicht jede historische Epoche ihre eigenen metaphysischen Einsichten, und gehört es nicht zu den besonderen Merkmalen des Christentums, dass es sich an eine Vielzahl von philosophischen und metaphysischen Rahmen anpasst, so dass unser heutiger historischer und kultureller Kontext eine andere, nicht-platonische metaphysische Linse für die Lektüre der Schrift erfordert?

Es wäre ein Fehler, die erste Frage einfach zu übergehen. Wir müssen sie ernst nehmen, denn

die Gefahr, der Heiligen Schrift eine fremde Metaphysik aufzuerlegen, ist keineswegs nur Einbildung. Wir könnten auf alle möglichen philosophischen und metaphysischen Vorstellungen hereinfließen (vgl. Kol 2,8) und in Versuchung geraten, die Heilige Schrift durch ihre Brille zu lesen. Diese Gefahr ist heute nicht weniger real als in der Vergangenheit. Wir neigen immer mehr zu der Ansicht, dass unsere besondere Situation unsere Lebensanschauung und damit auch unsere Auslegung der Heiligen Schrift bestimmt. Die zugrunde liegende postmoderne Annahme ist, dass uns eine gemeinsame Rationalität fehlt, mit der wir uns dem Text nähern können. Wir sind zu der Überzeugung gelangt, dass wir in erster Linie durch unsere wirtschaftliche, ethnische und sexuelle Identität geprägt sind und dass diese Realitäten unser gesamtes Denken und Handeln bestimmen. Doch wenn wir solche Identitätsmerkmale als Schlüsselfaktor für die Interpretation ansehen, führt dies unweigerlich zu einem Missklang der verschiedenen Stimmen. Das daraus resultierende Streben nach individueller (oder [41] gruppenbezogener) Bestätigung unserer subjektiven Perspektive führt zu Meinungsverschiedenheiten und Konflikten. Ein gemeinsames Verständnis wird schwierig, und das gegenseitige Wohlwollen wird bis zum Äußersten strapaziert, wenn konkurrierende Ansprüche um Anerkennung wetteifern. All das soll zeigen, dass wir uns vor der Gefahr hüten sollten, die Heilige Schrift einer Metaphysik zu unterwerfen, die ihrer grundlegenden Lehre fremd ist. Es sollte daher auch klar sein, dass ich, wenn ich davon überzeugt bin, dass der christliche Platonismus keine solche fremde Unterwerfung ist, ein positives Argument für ihn vorbringen muss.

Es ist wichtig, das Wahrheitsmoment des postmodernen Ansatzes, den ich im vorigen Absatz skizziert habe, nicht zu übergehen. Dieser Ansatz lehnt zu Recht eine kartesianische Trennung zwischen dem menschlichen Subjekt als „denkender Substanz“ (*res cogitans*) und seiner Umgebung als physischer Substanz (*res extensa*).<sup>1</sup> Die Seele ist kein abgetrenntes Selbst—oder, in Charles Taylors Worten, ein gepuffertes Selbst—mit objektivem, rationalem Zugang zur materiellen Welt.<sup>2</sup> Der radikale Dualismus des Descartes'schen Ansatzes versucht fälschlicherweise, den Geist von seiner Umgebung abzuschirmen, als ob er in der Lage wäre, eine Welt der reinen Natur (*pura natura*) objektiv und neutral zu interpretieren.<sup>3</sup> Wir interpretieren immer aus einer gegebenen Situation heraus, und wir können eine hermeneutische oder interpretierende Haltung nie vermeiden. Es ist zum Beispiel wahr, dass eine schwarze Frau im Amerika des 19. Jahrhunderts sich die Befreiung der Israeliten im Exodus anders angeeignet hätte, als ich es heute als weißer Seminarprofessor tue.

---

<sup>1</sup> Siehe Rene Descartes, „Second Meditation,“ in *Discourse on Method and the Meditations*, trans. and ed. R. E. Suttcliffe (Hammondsworth, UK: Penguin, 1968), 102-12.

<sup>2</sup> Siehe Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap, 2007), 37-42, 134-42, 300-307.

<sup>3</sup> Der Begriff der „reinen Natur“ (*pura natura*) wurde erstmals von dem katholischen Theologen Robert Bellarmine im siebzehnten Jahrhundert in die Theologie eingeführt. Er bezeichnet ein Verständnis der Natur als streng getrennt von der übernatürlichen Gnade. Indem die Natur als strikt getrennt von der übernatürlichen Gnade betrachtet wird, wird sie autonom und hat ihre eigenen, diesseitigen Ziele, die von dem übernatürlichen Ziel der seligen Vision getrennt sind. Die Vorstellung von der *pura natura* war daher ein wichtiger Grundpfeiler für den Aufstieg der säkularen Moderne. Siehe Hans Boersma, *Nouvelle Theologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 90-93.

Das Problem mit dem oben skizzierten postmodernen Ansatz ist nicht, dass er zugibt, dass wir interpretierende Wesen sind; das Problem ist, [42] dass er sich bei der Bestimmung der Identität, die bei der Interpretation maßgebend ist, irrt. Für Christen ist es nicht das Einkommen, die Hautfarbe, das Alter oder das Geschlecht, das unsere Identität auf der grundlegendsten Ebene bestimmt; unser Sein in Christus (*en Christo*) hat Vorrang vor jedem dieser Faktoren. Deshalb betont der heilige Paulus, dass, wenn wir Christus angezogen haben, „es weder Jude noch Grieche, weder Sklave noch Freier, weder Mann noch Frau gibt“, da wir alle „einer in Christus Jesus“ sind (Gal 3,28). Das bedeutet nicht, dass wir in Christus unsere soziale, kulturelle oder sexuelle Identität verlieren, aber es bedeutet, dass diese Merkmale nicht mehr vorrangig sind und daher unsere hermeneutische Haltung im Leben nicht mehr maßgeblich bestimmen sollten.

Mein Appell an die paulinische Theologie impliziert, dass eine christliche Metaphysik theologisch geprägt sein muss. Es reicht nicht aus, einfach Platon (oder später den Platonismus) zu importieren und die Schrift durch eine solche platonische Linse zu lesen. Das wäre ein Verstoß gegen die paulinische Vorstellung, dass unsere Einbettung in Christus allem anderen vorausgeht, einschließlich unserer Auslegung der Schrift (wie wir im ersten Kapitel gesehen haben). Ich werde daher mehr darüber sagen müssen, wie sich Christentum und Platonismus zueinander verhalten, wenn ich nicht in die Falle tappen will, unserer Schriftauslegung eine nicht-theologische, nicht-christologische Metaphysik aufzuzwingen.<sup>4</sup> Gleichzeitig impliziert die Anerkennung eines hermeneutischen (christlich begründeten) Interpretationsansatzes aber auch eine bestimmte metaphysische Haltung und unterstreicht damit, dass es eine Schriftlesung ohne Metaphysik nicht gibt. Ob postmoderne, neomarxistische Identitätspolitik, moderner Rationalismus in müder kartesischer Tradition oder christlicher Platonismus, jeder dieser Ansätze hat seine eigene, ausgeprägte metaphysische Haltung. Wir alle betreiben Metaphysik—nur erkennen einige von uns dies nicht und verwechseln einen *Sola-Scriptura*-Ansatz mit einer nicht-metaphysischen Hermeneutik.

## Christlicher Platonismus und Antinomialismus

[43] Was genau meine ich mit „christlichem Platonismus“? Lloyd Gersons Diskussion des „Ur-Platonismus“ (wörtlich: „Proto-Platonismus“) könnte hier hilfreich sein.<sup>5</sup> Gerson verwendet den Begriff, um sich auf eine Reihe von fünf Merkmalen zu beziehen, die allen Formen des Platonismus gemeinsam sind—in der Tat waren die fünf Merkmale grundlegende metaphysische Bausteine für die frühchristliche Lehre, die seither als wichtige Bestandteile des

---

<sup>4</sup> Für eine ausgezeichnete Verteidigung der Vereinbarkeit des christlichen Platonismus mit dem Alten Testament siehe Robin A. Parry, *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible* (Eugene, OR: Cascade, 2014).

<sup>5</sup> Lloyd P. Gerson, *From Plato to Platonism* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013), 9-19. Siehe auch die Diskussion von Gersons „Ur-Platonismus“ in Craig A. Carter, *Interpreting Scripture with the Great Tradition: Recovering the Genius of Premodern Exegesis* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018), 79-81.

christlichen Platonismus dienen: (1) Der Antimaterialismus behauptet, dass Körper und ihre Eigenschaften nicht das einzige ist, was existiert; (2) der Antimechanismus behauptet, dass die natürliche Ordnung (und damit auch physikalische Ereignisse) nicht vollständig durch physikalische oder mechanische Ursachen erklärt werden kann; (3) der Antinomialismus argumentiert, dass die Realität nicht nur aus Individuen besteht, von denen jedes einzigartig in Zeit und Raum positioniert ist, sondern dass zwei individuelle Objekte ihrem Wesen nach identisch (z.B. können beide zur Gattung Hund gehören) und gleichzeitig einzigartig Individuen sein können (verschiedene Hunde), (4) der Antirelativismus lehnt die Vorstellung ab, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist, sowohl in Bezug auf Wissen als auch auf Moral, und vertritt stattdessen die Auffassung, dass das Gute eine Eigenschaft des Seins an sich ist; und (5) der Antiskeptizismus behauptet, dass das Reale auf irgendeine Weise für uns real werden kann, so dass Wissen erreichbar ist.<sup>6</sup>

Jede dieser fünf metaphysischen Behauptungen ist historisch gesehen für die christliche Tradition von entscheidender Bedeutung. Sie sind keine christlichen Lehren an und für sich. Aber sie sind theoretische Bausteine, ohne die christliche Lehren schwer oder gar nicht aufrechtzuerhalten sind. Den christlichen Glauben auf ein rein biblisches Christentum zu reduzieren (nennen wir es *pura scriptura*), das von den metaphysischen Annahmen des Ur-Platonismus befreit ist, ist selbstzerstörerisch.<sup>7</sup> Während Bibelwissenschaftler solche antimetaphysischen Ansätze zum christlichen Glauben oft [44] aus dem aufrichtigen Bestreben heraus unternehmen, die biblische Autorität aufrechtzuerhalten, ist der Effekt in Wirklichkeit das Gegenteil: Die biblische Wahrheit kann ohne die fünf Elemente des Ur-Platonismus nicht aufrechterhalten werden.

Ein einfaches Gedankenexperiment macht deutlich, warum das so ist. Versuchen Sie, für einen Moment einen materialistischen oder relativistischen Standpunkt einzunehmen. Wie kann die Behauptung, dass nur Körper und ihre Eigenschaften existieren, mit dem biblischen Bekenntnis übereinstimmen, dass Gott Geist ist (Joh 4,24), oder dass unsere Körper Unsterblichkeit und Unvergänglichkeit annehmen werden (1 Kor 15,53–54)? Oder wie lässt sich die Vorstellung, dass der Mensch das Maß aller Dinge ist, mit der biblischen Vorstellung von der göttlichen Souveränität und mit der Vorstellung vereinbaren, dass wir dazu bestimmt sind, den Ruf Gottes an unser Leben auszuleben—durch göttliche Gesetze und die Gabe des Geistes? Es sollte klar sein, dass wir, wenn alle fünf Elemente des Ur-Platonismus abgelehnt werden, in einer säkularen Welt des *pura natura* enden, in der diesseitige Objekte und Ereignisse strikt mit ihren eigenen, diesseitigen Begriffen erklärt werden.

Jedes der fünf Merkmale ist für sich genommen ein bedeutender Baustein des Ur-

---

<sup>6</sup> Gerson skizziert die fünf Merkmale in *From Plato to Platonism*, 11-14.

<sup>7</sup> Ich verwende den Begriff „*pura scriptura*“, um einen Ansatz zu bezeichnen, der die Heilige Schrift von Elementen isoliert, die traditionell als erhellend für die biblische Bedeutung angesehen wurden—vor allem Metaphysik, Tradition und kirchlicher Kontext.

Platonismus, und es wäre eine gute Übung, ihre Vereinbarkeit mit der biblischen Lehre zu untersuchen.<sup>8</sup> Aber das antinomialistische Element erfordert besondere Aufmerksamkeit, da es der Antinomialismus (oder, positiv ausgedrückt, der Realismus) ist, der jedem der anderen Elemente des Ur-Platonismus zugrunde liegt und der vielleicht am offensichtlichsten in die Formulierungen der christlichen Lehre eingeht. Der Realismus geht davon aus, dass Universalien real sind und dass die Objekte der Sinneswahrnehmung (einschließlich der Menschen) ein Sein haben, indem sie an den Universalien teilhaben—was Platon als „Formen“ oder „Ideen“ bezeichnete. In der christlichen Theologie werden diese Formen oder Ideen in der Regel auf christologische Weise erklärt: Der Sohn als Wort des Vaters enthält ewig alle Spezien in sich. Das Ergebnis ist, dass zwei Objekte dasselbe Wesen teilen (zwei Menschen, die beide zur [45] Gattung Mensch gehören, oder zwei Hunde, die beide zur Gattung Hund gehören), ohne identisch zu sein.<sup>9</sup> Durch eine Reihe von Entwicklungen im späten Mittelalter wich diese realistische Perspektive allmählich dem Nominalismus als kultureller Standardeinstellung. Ich werde die Einzelheiten dieser Entwicklung hier nicht wiederholen.<sup>10</sup> Es genügt zu sagen, dass der Nominalismus nicht nur eine erkenntnistheoretische Behauptung ist (dass unser gesamtes Wissen aus dem Wissen über spezifische oder einzigartige Objekte besteht), sondern auch eine ontologische Behauptung (dass Universalien nicht wirklich existieren, sondern lediglich *Nomina* oder Namen sind, die wir subjektiv vergeben). Wenn Nominalisten erklären, warum bestimmte Objekte so ähnlich erscheinen, dass wir sie alle als *Menschen* oder *Hunde* einstufen können, greifen sie entweder auf den göttlichen Willen oder auf eine streng mechanische Erklärung (wie die Evolutionsbiologie) zurück. Der Nominalismus tendiert daher natürlicherweise zu mechanistischen und materialistischen Ansichten. Diese wiederum bringen in der Regel Relativismus und Skeptizismus mit sich: Es ist schwierig, moralische und erkenntnistheoretische Gewissheiten zu behaupten, wenn die Welt, die wir um uns herum sehen, keine metaphysische oder theologische Grundlage hat. Die fünf Merkmale des Ur-Platonismus stehen und fallen miteinander.

Es gibt also allen Grund, sich bei der Diskussion der Metaphysik auf die Kernfrage Realismus versus Nominalismus zu konzentrieren. Viele zeitgenössische Bibelwissenschaftler lehnen den Realismus zugunsten des Nominalismus ab, weil dieser perfekt mit einem Historismus zusammenpasst, der den individuellen, einzigartigen Charakter historischer Ereignisse in den Mittelpunkt stellt und dazu neigt, sie mechanistisch zu erklären: Der methodologische Naturalismus ist nach wie vor eine gängige Form der Exegese, nicht nur unter Historikern, sondern auch

---

<sup>8</sup> Paul Tyson weist hilfreicherweise auf die Ähnlichkeiten zwischen der platonischen Metaphysik und der paulinischen Theologie hin in *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*, Kalos Series 2 (Eugene, OR: Cascade, 2014), 78-89.

<sup>9</sup> Siehe Gersons Beschreibung in *From Plato to Platonism*, 12-13.

<sup>10</sup> Für eine ausführliche Diskussion siehe Louis Dupre, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993), 3 und durchgehend; Michael Allen Gillespie, *The Theological Origins of Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 19-43; Thomas Pfau, *Minding the Modern: Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013), 160-82.

unter traditionelleren grammatikalisch-historischen Gelehrten.<sup>11</sup>

[46] Der Nominalismus, der die göttliche Vorsehung aus dem exegetischen Unternehmen ausklammert und manchmal sogar ausschließt, führt zu einer Hermeneutik, die im Prinzip streng säkular ist. Es lässt sich nicht leugnen, dass der *pura-scriptura*-Ansatz heimlich eine Metaphysik einschleust, die auf der modernen Vorstellung von *pura natura* beruht und als solche den grundlegenden christlichen Überzeugungen entgegenläuft.

Es sollte klar sein, warum eine nicht-metaphysische Hermeneutik nicht nur unerwünscht, sondern auch unmöglich ist. Gersons Beschreibung des Ur-Platonismus macht deutlich, dass man entweder seine verschiedenen Charakteristika zusammen übernimmt oder sie vollständig ablehnt. Ihre Ablehnung bedeutet nicht die Abschaffung der Metaphysik, sondern die Annahme einer anderen Art von Metaphysik. Wir sollten daher nicht so tun, als ob wir uns entscheiden müssten, ob wir die Metaphysik oder die Christologie als Ausgangspunkt für unsere biblischen und theologischen Bemühungen nehmen. Es ist sicher wahr, dass Christus unser hermeneutischer Ausgangspunkt ist, wie es Platon (und die Metaphysik im Allgemeinen) niemals sein kann. Schließlich wollen wir, wie ich betont habe, keine fremde Metaphysik, die wir dann unserer Schriftlesung aufzwingen. Die Frage ist jedoch, *welche Art* von Metaphysik am besten geeignet ist, die christliche Exegese und Theologie zu begünstigen. Einige Arten von Metaphysik sind mit orthodoxen christlichen Verpflichtungen besser vereinbar als andere.

### Metaphysik und das *Schma Jisrael*

Der metaphysische Diskurs hat in der gesamten christlichen Tradition eine Rolle in der Theologie gespielt. Am offensichtlichsten ist dies vielleicht im nizänischen Bekenntnis, dass Christus wesensgleich (*homoousion*) mit dem Vater ist. Nizäa ist eines der deutlichsten Beispiele für das, was seine Gegner als „Hellenisierung“ des Christentums bezeichnen, und wird von denjenigen, die sehr achtsam sind, was die Abkehr der frühen Kirche von der konkreten, hebräischen Welt und die angebliche Assimilation an die griechische philosophische Umgebung angeht, oft mit Argwohn betrachtet. Ich glaube, dass das Gegenteil der Fall ist: Der christliche Platonismus hilft, die Sprachkrise der trinitarischen Formulierungen der Kirche zu lösen. Der Begriff der *homoousion* [47] ist eines der bedeutendsten Beispiele dafür, wie der christliche Platonismus uns hilft, die Entwicklung des orthodoxen trinitarischen Denkens zu verstehen.

Ich werde mich auf den Übergang vom hebräischen Shema zum griechischen *homoousion* konzentrieren, ein Beispiel für die so genannte Hellenisierung. Das Schma Jisrael war das grundlegende jüdische Bekenntnis zum Monotheismus: "Höre, o Israel (*shema jisrael*): Der HERR, unser Gott, der HERR ist einer" (Dtn 6,4). Die Entwicklung vom deuteronomischen Schma zum nizänischen Homoousion mag wie eine verblüffende, vielleicht unzulässige

---

<sup>11</sup> Siehe die Diskussion in C. Stephen Evans, "Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship," in *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*, ed. Carey C. Newman (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999), 180-205.

Entwicklung von einem besonderen, persönlichen, hebräischen Glaubensbekenntnis zu Jahwe als dem einzigen Gott zu einem abstrakten, metaphysischen, griechischen Gottesbegriff erscheinen, der den Sohn auf dieselbe metaphysische Ebene wie den Vater stellt. Jaroslav Pelikan, dessen bekanntes Buch *Credo* die Entwicklung der christlichen Glaubensbekenntnisse nachzeichnet, stellt fest, dass diese Entwicklung vom Shema zum *homoousion* „der radikalste und weitreichendste Fall einer erfolgreichen Indigenisierung und Differenzierung des Glaubensbekenntnisses in einer neuen Kultur in der gesamten christlichen Geschichte ist und als bewusstes oder unbewusstes Paradigma für alle anderen diente.“<sup>12</sup> Damit haben wir ein hilfreiches Beispiel dafür, wie sich die Metaphysik innerhalb des nizanischen Christentums entwickelte.

Die angeblich hellenisierte Metaphysik des Glaubensbekenntnisses ist nicht ohne biblische Untermauerung. Pelikan weist darauf hin, dass das Nizänische Glaubensbekenntnis, das erstmals im Jahr 325 angenommen wurde, einige seiner Schlüsselbegriffe aus dem Schema entlehnt: „Wir glauben an den einen Gott (*hena theon*)“ und an „den einen Herrn (*hena kyrion*) Jesus Christus“, der dann als „wahrer Gott vom wahren Gott“ (*theon alethinon ek theou alethinou*) erklärt wird. Die Begriffe Gott (*theos*) und Herr (*kyrios*) sind dieselben, die bereits im Schema verwendet wurden. Darüber hinaus stimmt das Glaubensbekenntnis mit der berühmten hoch-christologischen Aussage des Paulus in 1. Korinther 8,6 überein, in der er das Shema so anpasst, dass Christus in die Beschreibung Gottes einbezogen wird: „Für uns gibt es einen Gott (*heis theos*), den Vater, [48] von dem alle Dinge sind und für den wir existieren, und einen Herrn (*has kyrios*), Jesus Christus.“ Der heilige Paulus nimmt die Sprache des Schemas (*theos*, „Gott“, und *kyrios*, „Herr“) und wendet die beiden Begriffe auf den Vater bzw. den Sohn an—ohne in irgendeiner Weise vom deuteronomischen Monotheismus abzurücken. Trotz der Unterscheidung zwischen Vater und Sohn gibt es nur einen Gott. Das Nizänische Glaubensbekenntnis folgt der paulinischen Unterscheidung zwischen Gott und Herr und bekennt gleichzeitig weiterhin die Einheit Gottes: Christus, der Herr, ist „wahrer Gott vom wahren Gott“ und wesengleich mit dem Vater (*homoousion zu patri*). Da es den Weg vom Schema über das paulinische Bekenntnis von 1 Korinther 8,6 fortsetzt, wollte Nizäa offensichtlich biblisch sein; das Nizänische Glaubensbekenntnis zwingt der Heiligen Schrift keine fremde, nichttheologische Metaphysik auf.

Trotz der identischen Sprache bringt die Aneignung des Schma durch Paulus natürlich auch eine Veränderung mit sich. Der Unterschied zwischen dem Shema und dem Nizänischen Glaubensbekenntnis besteht, wie Pelikan bemerkt, darin, dass ersteres sich auf die Geschichte konzentriert und uns direkt in die Besonderheit des Exodus-Ereignisses und der Eroberung des Gelobten Landes versetzt, während das *homoousion* sich auf die Ontologie konzentriert und uns eine Theorie des Seins im Kontext der trinitarischen Theologie anbietet.<sup>13</sup> Wenn das Glaubensbekenntnis sagt, dass der Sohn „eines Wesens mit dem Vater“ ist (*homoousion to patri*), tut

---

<sup>12</sup> Jaroslav Pelikan, *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 330-31.

<sup>13</sup> Pelikan, *Credo*, 333.

es zweierlei: Es führt den griechischen Begriff *homoousion* ein und geht von einer historischen Beschreibung zu einer ontologischen über.<sup>14</sup>

Diejenigen, die die biblische Auslegung von der Metaphysik abschirmen möchten, werden die Legitimität dieser Entwicklung wahrscheinlich in Frage stellen. Dennoch kommt sie kaum einer radikalen Umgestaltung oder Ersetzung gleich. Der Weg vom Schma über das Bekenntnis des Paulus in 1. Korinther 8,6 bis zum *homoousion* des Nizänischen Glaubensbekenntnisses ist durch ein hohes Maß an Kontinuität gekennzeichnet. Außerdem hat Nicäa nicht die Metaphysik eingeführt: Die [49] christologische Neugestaltung des Schma durch Paulus impliziert bereits metaphysische Spekulationen über die Beziehung zwischen dem Vater und dem Sohn. Die Einführung des *homoousions* in Nicäa steht nicht im Widerspruch zu Paulus' eigener Artikulation der Vater-Sohn-Beziehung. Diejenigen, die darauf bestehen, den theologischen Diskurs auf eine rein biblische Sprache zu beschränken, sollten vielleicht daran erinnert werden, dass die Arianer im vierten Jahrhundert die ersten waren, die einwendeten, dass *homoousion* kein biblischer Begriff ist.<sup>15</sup> Und in der Tat ist der Begriff *ousia*, ähnlich wie das deutsche Wort Trinität, kein biblischer Begriff.<sup>16</sup> Aber es gibt keinen Grund, warum wir vor dem Begriff *ousia* zurückschrecken sollten, nur weil er nicht zur biblischen Terminologie gehört. Es bleibt wahr, dass die klassische Trinitätslehre auf einer Metaphysik beruht, die in ihren Konturen biblisch und theologisch ist.

## Universalien und die Trinität

Bibelwissenschaftler entgegnen oft mit der Frage: Aber ist die Sprache von *ousia* unverzichtbar? Brauchen wir das *homoousion* unbedingt für das orthodoxe Christentum? Streng genommen, nein. Der Begriff *ousia* ist selbst nicht als Lehre verankert; nur die Wirklichkeit, auf die er sich bezieht, ist das Wesen des Glaubens.<sup>17</sup> (Obwohl natürlich Worte und Begriffe eng miteinander verbunden sind und eine Änderung der Worte normalerweise zumindest eine gewisse Änderung der Lehre impliziert). Zugegeben, wir sind nicht an Worte gebunden; wir sind [50]

---

<sup>14</sup> Sicherlich kann man sagen, dass die Behauptung der göttlichen Einheit im Schma auch einen ontologischen Charakter hat: Die Vorstellung, dass nur Jahwe Gott ist, ist eine metaphysische oder ontologische Behauptung. Dennoch ist sie viel enger mit der Geschichte verknüpft als das Nizänische Glaubensbekenntnis.

<sup>15</sup> Pelikan bemerkt, dass das Glaubensbekenntnis der vierten Synode von Sirmium (359) den Begriff *ousia* mit der Begründung ablehnte, dass „er Anstoß erregt, weil er dem Volk unbekannt ist, weil er nicht in der Heiligen Schrift enthalten ist.“ *Credo*, 334.

<sup>16</sup> Dennoch leitet sich der Begriff *ousia* von dem Verb *eimi* (sein) ab, und so erklärt Pelikan zu Recht, dass die berühmte göttliche Bezeichnung in Ex 3,14 (*ego eimi ho on*) von einem Großteil der christlichen Tradition als mosaische Bestätigung des Begriffs *ousia* und indirekt des nizänischen *homoousios* aufgefasst worden ist. *Credo*, 334-35.

<sup>17</sup> Papst Johannes XXIII. machte eine ähnliche Unterscheidung in seinen Eröffnungsworten zum Zweiten Vatikanischen Konzil: „Die Substanz der alten Lehre des Glaubensgutes ist eine Sache, die Art und Weise, wie sie dargelegt wird, eine andere. Und es ist die letztere, die mit Geduld, wenn nötig, sehr berücksichtigt werden muss, wobei alles an den Formen und Proportionen eines Lehramtes gemessen wird, das vorwiegend pastoralen Charakter hat.“ „Die Eröffnungsrede von Papst Johannes zum Konzil“, Vatikanum—Stimme der Kirche, zuletzt geändert am 24. November 2019, [http://vatican2voice.org/91docs/opening\\_speech.htm](http://vatican2voice.org/91docs/opening_speech.htm). Siehe auch Thomas G. Guarino, *Foundations of Systematic Theology* (New York: T&T Clark, 2005), 148-49.

an Glaubenssätze gebunden. Doch bevor wir das als Vorwand nehmen, den Begriff *ousia* fallen zu lassen und von der Metaphysik zu einer rein biblischen Theologie überzugehen, sollten wir uns die Frage stellen: Welchen Begriff werden wir stattdessen verwenden, um zu sagen, dass der Sohn (1) in gewissem Sinne etwas anderes ist als der Vater; (2) dem Vater in keiner Weise unterlegen ist; und (3) im Kern seines Wesens tatsächlich gleich wie der Vater ist? Gerade um diese drei Punkte zu schützen, wurde in Nizäa der Begriff *homoousion* eingeführt. Allein die Tatsache, dass er von den Arianern abgelehnt wurde, die die volle und gleichberechtigte Göttlichkeit des Sohnes leugneten, machte ihn zu einem geeigneten Begriff für die Aufnahme in das Glaubensbekenntnis. Der Begriff *homoousion* ist vielleicht immer noch der beste Begriff, um das Geheimnis der Trinität zu bewahren. Zumindest historisch gesehen hat die Metaphysik in diesem Fall dazu gedient, die Trinitätslehre zu stützen, und es ist nicht klar, wie es ohne Metaphysik möglich ist, dies zu tun.

Die Bedeutung der Metaphysik für die trinitarische Theologie—und insbesondere des Begriffs der *Natur* (*ousia*)—wird deutlicher, wenn wir uns einem Werk des heiligen Gregor von Nyssa zuwenden: Dem *Brief an Ablabius* (besser bekannt unter dem Titel *Über nicht drei Götter*).<sup>18</sup> Gregor war überzeugt, dass er einen metaphysischen Rahmen brauchte, um sowohl dem Monotheismus als auch seiner christologischen Neukonfiguration gerecht zu werden. Richard Hanson schreibt Folgendes über die Entwicklung der Trinitätslehre im vierten Jahrhundert:

Die Themen, die zwischen 318 und 381 diskutiert wurden, waren nicht, wie manchmal behauptet wurde, solche, die von der griechischen Theologie oder Philosophie aufgeworfen wurden, und solche, die nur von Leuten aufgeworfen werden konnten, die in griechischen Begriffen dachten.... Im vierten Jahrhundert spitzte sich eine Krise zu, ... die weder von Arius noch von Athanasius verursacht wurde. Es war das Problem, wie man zwei Faktoren miteinander in Einklang bringen konnte, die zum Wesen des Christentums gehörten: den Monotheismus und die Verehrung Christi als Gott.... Die Theologen der [51] christlichen Kirche wurden allmählich zu der Einsicht getrieben, dass die tiefsten Fragen, mit denen das Christentum konfrontiert ist, *nicht in rein biblischer Sprache beantwortet werden können, weil die Fragen sich um die Bedeutung der biblischen Sprache selbst drehen*. Im Laufe dieser Suche war die Kirche gezwungen, widerwillig ein Dogma zu formulieren. Dies war das erste große und authentische Beispiel für die Entwicklung der Lehre.<sup>19</sup>

Hansons Punkt ist gut getroffen. Wir können die christliche Lehre nicht auf die rein biblische

---

<sup>18</sup> Gregory of Nyssa, “Gregory of Nyssa’s *Concerning We Should Think, of Saying That There Are Not Three Gods to Ablabius*” (im Folgenden: *On Not Three Gods*’), in *The Trinitarian Controversy*, trans. and ed. William G. Rusch (Philadelphia: Fortress, 1980), 149-61. Siehe auch die Diskussion in Lewis Ayres, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 344-63.

<sup>19</sup> R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988), xx-xxi; Betonung hinzugefügt. Siehe auch Christopher A. Hall, *Learning Theology with the Church Fathers* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002), 55.

Sprache (*pura scriptura*) beschränken, denn dies lässt die Frage offen, wie wir den biblischen Diskurs *verstehen* sollen. Wir brauchen die Metaphysik, um regulative Richtlinien anzubieten und so bei der Aufgabe der Interpretation selbst zu helfen.

Gregor von Nyssa beschreibt das Dilemma der Theologie des vierten Jahrhunderts bereits im zweiten Absatz seines Briefes an Ablabius: „Der Druck der Untersuchung bringt einen notwendigerweise in eine von zwei völlig unvereinbaren Positionen. Die eine ist nach der allgemeinen Meinung: zu sagen, dass es drei Götter gibt, was frevlerisch ist. Die andere: die Gottheit des Sohnes und des Geistes nicht zu bezeugen, was gottlos und absurd ist.“<sup>20</sup> Gregor kämpft hier mit dem Dilemma, sowohl das deuteronomische Shema als auch das Bekenntnis zur Gottheit des Sohnes und des Geistes aufrechtzuerhalten.

Im Verlauf dieser intellektuellen Herausforderung führt Gregor ein bedeutendes metaphysisches Gerüst ein. Er führt eine komplizierte Diskussion über das Universale und das Partikulare. Der heilige Gregor sah sich mit dem Einwand konfrontiert: Wenn Vater, Sohn und Geist gleichwertig sind und jeder von ihnen vollständig göttlich ist, haben wir dann nicht drei Götter? Ist das nicht Polytheismus? Gregor hatte sich wahrscheinlich dieser Kritik ausgesetzt, indem er die Personen der Dreifaltigkeit mit drei menschlichen Personen, wie Petrus, Jakobus und Johannes, verglich. So wie sie eine universelle Menschlichkeit teilen, während [52] sie gleichzeitig verschiedene Menschen sind, so gibt es auch in der Trinität eine gemeinsame Gottheit und doch drei göttliche Personen. Gregors Analogie könnte gefährlich nahe an den Tritheismus heranreichen.<sup>21</sup>

Um den Einwand zu entkräften, macht Gregor von einem der Merkmale des Ur-Platonismus Gebrauch, nämlich dem Antinomialismus. Er besteht darauf, dass man zwischen dem, was einer Gruppe gemeinsam ist, und dem, was für ein bestimmtes Subjekt einzigartig ist, unterscheiden muss. Er führt den allgemeinen Begriff *Menschheit* (*anthropotes*) ein und weist darauf hin, dass die Menschen das Wort *Mensch* (*anthropos*) sowohl in einem allgemeinen Sinn für das, was allen Menschen gemeinsam ist (so wie wir es auch heute noch mit dem Wort *Menschheit* tun), als auch für einzelne Menschen wie Lukas und Stephan verwenden.<sup>22</sup> Nun geht Gregor hier einen faszinierenden Schritt. Er behauptet, dass wir den Begriff „*Mensch*“ eigentlich auf unser gemeinsames Menschsein beschränken sollten—mit anderen Worten, er bezieht sich eigentlich auf einen universellen Begriff. Es ist nur ein „Missbrauch der Sprache“, betont Gregor, dass wir von „vielen Menschen“ sprechen. Von „vielen Menschen“ zu sprechen ist so, als würde man sagen, es gäbe „viele menschliche Naturen.“<sup>23</sup> Gregor stört sich zwar nicht allzu sehr an der Verwechslung zwischen dem Menschen (als Universalität) und dem Menschen (als Partikularität), und doch glaubt er, dass etwas Entscheidendes auf dem Spiel steht, wenn wir

---

<sup>20</sup> Gregory of Nyssa, *On Not Three Gods*, 149.

<sup>21</sup> Dies ist natürlich ein Einwand, mit dem sich auch die heutigen sozialen Trinitarier konfrontiert sehen. Anders als Gregor (auf den sie sich manchmal fälschlicherweise berufen) lenken sie diese Kritik nicht ab, indem sie die göttliche Einheit betonen.

<sup>22</sup> Gregory of Nyssa, *On Not Three Gods*, 151.

<sup>23</sup> Gregory of Nyssa, *On Not Three Gods*, 150.

das Wort Gott nicht nur auf die gemeinsame Göttlichkeit der drei Personen anwenden, sondern auch auf jede einzelne von ihnen. Streng genommen ist sogar die Rede von drei Menschen bereits falsch, obwohl Gregor bereit ist, eine solche Sprache zu tolerieren. Aber die Rede von drei Göttern ist nicht nur falsch, denn wenn es um die göttliche Lehre geht, sind die „geringfügigen‘ Punkte nicht geringfügig“, mahnt Gregor.<sup>24</sup>

Gregor unterscheidet also zwischen dem Partikularen und dem Universalen („Formen“ oder „Ideen“), an dem einzelne oder partikuläre Dinge teilhaben, und er wendet diese Unterscheidung auf Gott an: Wir sprechen von einem Gott [53] und einer *ousia* oder Natur (sozusagen das göttliche Universale), während wir gleichzeitig bewahren, dass es drei *Hypostasen* oder Personen (sozusagen die Partikularen) gibt. So wie es (innerhalb einer platonischen Metaphysik) äußerst vernünftig ist zu sagen, dass drei menschliche Personen eine gemeinsame Natur haben, so sieht Gregor nichts Problematisches in der Annahme, dass drei göttliche *Hypostasen* eine gemeinsame *ousia* teilen.

Man kann sich sicherlich fragen, ob diese Unterscheidung zwischen Universalien und Partikularen so hilfreich ist, wie sie scheint. Die drei göttlichen Personen (*hypostases*) mögen eine gemeinsame Natur (*ousia*) haben, aber sagen wir nicht von jeder Person, dass sie göttlich ist? Gregors Einwand bezüglich des Individuums kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass jeder einzelne Mensch ein eigenes, ausgeprägtes Bewusstseinszentrum hat, mit einem eigenen Verstand und Willen und mit eigenen, ausgeprägten Handlungsmöglichkeiten. Wenn wir dies auf Gott anwenden, haben wir dann nicht immer noch eine Art von Polytheismus? (Nebenbei bemerkt ist dies meiner Meinung nach ein wichtiger Einwand und die Achillesferse des sozialen Trinitarismus, dem es oft schwer fällt, den Fehler des Tritheismus zu vermeiden.)

Der heilige Gregor macht jedoch deutlich, dass die Einheit der drei göttlichen Personen viel stärker ist als die Einheit unter den menschlichen Personen. Die Analogie zwischen der gemeinsamen Menschlichkeit von Petrus, Jakobus und Johannes einerseits und der gemeinsamen Göttlichkeit von Vater, Sohn und Geist andererseits bricht, so Gregor, an einem entscheidenden Punkt zusammen. Petrus, Jakobus und Johannes treffen alle ihre eigenen Entscheidungen und führen ihre eigenen Handlungen aus. Diese Art von Unterscheidbarkeit gilt nicht für die Trinität. Es ist nicht so, dass der Vater eine Sache tut, der Sohn eine andere und der Geist noch eine andere. Vielmehr, so erklärt Gregor, „geht jede Tätigkeit, die von Gott bis zur Schöpfung durchdringt und nach unseren vielfältigen Entwürfen benannt ist, vom Vater aus, wird durch den Sohn fortgeführt und durch den Heiligen Geist vollendet.“<sup>25</sup> Dieser theologische Grundsatz ist im Lateinischen als die Vorstellung bekannt geworden, dass *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* (die äußerlichen Handlungen der Trinität unteilbar sind).

[54] Gregors Buch trägt nicht umsonst den Titel *Über nicht drei Götter*. Gregor will in diesem Buch eher die Einheit Gottes als die Verschiedenheit der Personen hervorheben: Er will

---

<sup>24</sup> Gregory of Nyssa, *On Not Three Gods*, 151.

<sup>25</sup> Gregory of Nyssa, *On Not Three Gods*, 155.

dem Einwand entgegnet, seine menschliche Analogie (Petrus, Jakobus und Johannes) impliziere einen Polytheismus. Zu diesem Zweck wendet er zunächst die Unterscheidung zwischen Universalien und Partikularien auf die Trinitätslehre an und fügt dann hinzu, dass sogar die Einheit unter den göttlichen Personen viel tiefer geht als die unter den menschlichen Personen. John Behr fasst Gregor von Nyssas Gedanken richtig zusammen, indem er sagt: „Es gibt einen Gott und eine Gottheit; denn es gibt eine ‚transzendente Macht‘, den Vater, die durch den Sohn und im Geist wirkt, nicht als drei Personen, die in Gemeinschaft zusammenarbeiten, sondern in Begriffen, für die es in der geschaffenen Welt keine angemessene Analogie gibt.“<sup>26</sup> Gregors partizipatorische Ontologie—bei der das Partikulare am Universalen teilhat—erlaubt es ihm, sowohl die Unterscheidbarkeit der göttlichen Personen als auch ihre Gleichheit in Bezug auf ihre göttliche Natur (*ousia*) zu wahren. Wenn wir hingegen den Ur-Platonismus des heiligen Gregor ablehnen und eine nominalistische Metaphysik annehmen, landen wir unweigerlich bei einem sozialen Trinitarismus, bei dem in der Regel unklar ist, wie die drei Personen wirklich eins sind.<sup>27</sup> Für Gregor schien es klar zu sein, dass die biblische Orthodoxie ihn dazu zwang, eine platonische Metaphysik anzunehmen.

### Teilhabe an Christus

Nach paulinischem Verständnis sind wir gerettet, weil wir „in Christus“ (*en Christo*) sind. Was immer wir sonst noch über die biblische Funktion der Soteriologie sagen wollen, unser Heil gründet in der Wahrheit, dass wir als Menschen in Christus eingebettet sind. Diese Erkenntnis ist natürlich nicht nur unter Theologen verbreitet. Auch Bibelwissenschaftler erkennen die zentrale Bedeutung dieser partizipatorischen Sprache in den Briefen des [55] Paulus an. Unter den Bibeltheologen mag es Diskussionen darüber geben, ob die Rechtfertigung oder die Teilhabe das dominierende Motiv der gesamten Theologie des Paulus ist,<sup>28</sup> aber es wäre unmöglich, Letzteres einfach zu ignorieren. (Nach meinem Verständnis ist die Teilhabe die zentralere Kategorie, da sie meines Erachtens das Fundament für die Rechtfertigung liefert.) Die Frage, die ich hier aufwerfen möchte, ist also nicht, ob die Sprache der Partizipation oder Teilhabe in den Paulusbriefen vorkommt, sondern ob wir eine bestimmte Metaphysik brauchen, um eine partizipatorische Soteriologie zu verstehen. Ich hoffe, deutlich machen zu können, dass eine

---

<sup>26</sup> John Behr, *The Nicene Faith*, vol. 2 of *The Formation of Christian Theology* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2001), 435; see also 420-21, 425-26.

<sup>27</sup> Der soziale Trinitarismus läuft Gefahr, in Tritheismus abzugleiten, wenn er drei Bewusstseinszentren in Gott befürwortet. Siehe z.B. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom* (1981; repr., Minneapolis: Fortress, 1993); Catherine Mowry LaCugna, *God for Us: The Trinity and Christian Life* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991).

<sup>28</sup> Nach der traditionellen protestantischen Auffassung ist die Rechtfertigung das Herzstück der paulinischen Theologie. Im Gefolge von Albert Schweitzers Theologie haben die Anhänger der Neuen Perspektive (wie auch andere) stattdessen argumentiert, dass die Teilhabe der wichtigste Schlüssel zu Paulus' Theologie ist. Für die letztere Ansicht siehe z. B. James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998), 390-412; Michael Gorman, *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015); Garwood P. Anderson, *Paul's New Perspective: Charting a Soteriological Journey* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016), 384-97.

nominalistische Metaphysik, die nach wie vor der (oft uneingestandene) bevorzugte Ansatz vieler Bibelwissenschaftler ist, die partizipatorische Soteriologie des Paulus nicht erklären kann. Die Theologie des Apostels arbeitet mit einer Metaphysik, in der wir *ontologisch miteinander verbunden* sind und in der wir *wirklich zu einer neuen Menschheit werden*, und nur eine realistische Metaphysik kann dem gerecht werden.

Schon beim heiligen Irenäus im späten zweiten Jahrhundert fungierte die Teilhabe als zentrale Kategorie der Soteriologie. Wie wir im vorigen Kapitel gesehen haben, spricht Irenäus vor allem von Rekapitulation bzw. Zusammenfassung (*anakephalaiosis*), einem Begriff, den er aus Epheser 1,10 übernimmt (wo es heißt, dass Gott „alles in ihm zusammenfassen [*anakephalaidsthai*] will, was im Himmel und was auf Erden ist“). Nach dem Verständnis des Irenäus ist Christus das Haupt (*caput* auf Latein, *kephale* auf Griechisch) der neuen Menschheit. Irenäus wollte damit nicht sagen, dass das Haupt (Christus) eine Sache und der Leib (die neue Menschheit) eine andere Sache ist. Eine solche *äußere* oder *nominelle* Verbindung zwischen Christus und der Menschheit würde der Intimität der Beziehung nicht gerecht werden. Vielmehr verstand Irenäus die biblische Erzählung so, dass sie eine *partizipatorische* oder *reale* Verbindung zwischen [56] Christus und denen, die er repräsentiert, impliziert. Für Irenäus sind das Leben und das Werk Christi heilsbringend, weil wir tatsächlich oder ontologisch in das, was er ist und was er tut, einbezogen sind.

Es lohnt sich vielleicht, dies etwas ausführlicher darzulegen, weil die irenäische Perspektive der Rekapitulation—seine partizipatorische Soteriologie—die Grundlage für die spätere patristische Soteriologie im Osten und Westen gelegt hat. Es ist vielleicht am einfachsten, den Ansatz des Irenäus unter Bezugnahme auf drei spezifische Bibelstellen zusätzlich zu Epheser 1,10 zu erklären. Die erste ist Matthäus 4,1–11, wo es um die Versuchung Christi durch den Teufel in der Wüste geht. Irenäus beginnt seine Erörterung dieser Stelle im Buch 5.21 von *Gegen die Häresien* mit der folgenden Bemerkung: Christus „hat in seinem Werk der Rekapitulation alles zusammengefasst (*omnia recapitulans recapitulatus est*), indem er sowohl gegen unseren Feind Krieg führte als auch den zermalmte, der uns am Anfang in Adam gefangen genommen hatte.“<sup>29</sup> Es ist der gehorsame Widerstand Christi gegen die Versuchung, der seine treue Rekapitulation des adamischen Lebens und damit die Umkehrung des Schicksals der Nachkommen Adams darstellt.

Irenäus erklärt ausführlich, wie diese Rekapitulation funktioniert hat.<sup>30</sup> Christus widerstand der ersten Versuchung des Satans, Stein in Brot zu verwandeln, indem er Deuteronomium 8,3 zitierte: „Der Mensch lebt nicht vom Brot allein“ (Mt 4,4). Der Bischof von Lyon kommentiert: „Die Verdorbenheit des Menschen, die im Paradies durch das Essen beider [unserer ersten Eltern] eintrat, wurde also durch den Verzicht [des Herrn] auf Nahrung in dieser Welt beseitigt.“<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5-21.1 (ANF 1:548).

<sup>30</sup> Siehe D. Jeffrey Bingham, *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*, TEG 7 (Leuven: Peeters, 1998), 274–81.

<sup>31</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5.21.2 (ANF 1:549); square brackets in ANF.

Irenäus stellt eine typologische Verbindung zwischen der Versuchung Adams durch die Nahrung und der Versuchung Christi durch dieselbe her. Das Heil liegt in der Tatsache, dass Christus im Gegensatz zu Adam dieser Versuchung nicht nachgegeben hat. Als nächstes wendet sich Irenäus der zweiten Versuchung zu, nämlich der, sich von der Spitze des Tempels hinunterzustürzen. Hier argumentiert Irenäus, dass es Christi gehorsame Demut ist (indem er sich an die Aufforderung des Gesetzes in Deuteronomium 6,16 hält, Gott nicht auf die Probe zu stellen), die den „Hochmut der Vernunft“ der Schlange besiegt.<sup>32</sup> Als Satan schließlich Jesus direkt auffordert, ihn anzubeten, entlarvt Jesus Satans Identität als den großen Abtrünnigen und besiegt ihn, wie Irenäus andeutet, indem er dem Gesetz treu bleibt. Irenäus formuliert es so: „Und so hat er ihn zum dritten Mal besiegt und ihn schließlich von sich gewiesen, als sei er aus dem Gesetz besiegt worden; und es wurde die Übertretung des Gebots Gottes, die in Adam vorgekommen war, durch das Gebot des Gesetzes beseitigt, das der Menschensohn eingehalten hat, der das Gebot Gottes nicht übertreten hat.“<sup>33</sup> Für Irenäus war Jesus dort, wo Adam der Versuchung nachgab, treu und brachte so das Heil.

Irenäus erkennt die gleiche Art von typologischer Verbindung zwischen Adam und Christus in Römer 5,12 und 1 Korinther 15,21–22.<sup>34</sup> In Anlehnung an die paulinische Unterscheidung zwischen dem ersten und dem zweiten Adam behandelt Irenäus Adam als Typus oder Figur für Christus.<sup>35</sup> Auf diese Weise verbindet er die Rekapitulation auf dreifache Weise mit der Wiederherstellung der Menschheit.<sup>36</sup> Erstens stellt er fest, dass die *Geburt* Christi die Erschaffung Adams rekapituliert: Wie Adam „aus unbearbeitetem und noch jungfräulichem Boden“ erschaffen wurde, so hat auch das Wort, „das Adam in sich selbst zusammenfasst, zu Recht eine Geburt empfangen, die es ihm ermöglichte, Adam [in sich selbst] zu sammeln, und zwar von Maria, die noch eine Jungfrau war.“<sup>37</sup> Die Geburt Christi aus Maria ist also eine Rekapitulation der Erschaffung Adams.

Zweitens hebt Irenäus den *Gehorsam* Christi im Angesicht der Versuchung hervor. Es war notwendig, dass der Sohn Gottes wirklich zum [58] Menschensohn wurde, betont Irenäus, denn „wenn der Mensch nicht den Feind des Menschen überwunden hätte, wäre der Feind nicht rechtmäßig besiegt worden.“<sup>38</sup> Wie wir bereits gesehen haben, zitiert Jesus dreimal das Gesetz gegen die Versuchung des Widersachers, was nach Ansicht des Irenäus bedeutet, dass sein Gehorsam den Ungehorsam Adams aufhob und umkehrte.

Drittens bezieht Irenäus auch das Leiden und den Tod Christi in seine Theorie der

---

<sup>32</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5.21.2 (ANF 1:549).

<sup>33</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 5.21.2 (ANF 1:549-50).

<sup>34</sup> Der Rest dieses Absatzes stammt aus Hans Boersma, „Justification Within Recapitulation: Irenaeus in Ecumenical Dialogue,” *IJST* 22 (2020): 169-90.

<sup>35</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 3.18.2 (ANF 1:446); 3.18.7 (ANF 1:448); 3.21.10 (ANF 1:454); 5.16.3 (ANF 1:544). Siehe auch Ben C. Blackwell, „Paul and Irenaeus,” in *Paul and the Second Century: The Legacy of Paul's Life, Letters, and Teaching*, ed. Michael F. Bird and Joseph R. Dodson, LNTS 412 (London: T&T Clark, 2011), 201.

<sup>36</sup> Ich erörtere die Rekapitulation Christi als zweiter Adam ausführlicher in „Redemptive Hospitality in Irenaeus: A Model for Ecumenicity in a Violent World,” *ProEccl* 11 (2002): 216-19.

<sup>37</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 3.21.10 (ANF 1:454); square brackets in ANF.

<sup>38</sup> Irenaeus, *Against Heresies* 3.18.7 (ANF 1:549-50).

Rekapitulation ein. Der Bischof drückt dies vielleicht am deutlichsten aus, wenn er sagt: „Und die Sünde, die durch den Baum verursacht wurde, wurde durch den Gehorsam des Baumes rückgängig gemacht, Gehorsam gegenüber Gott, durch den der Sohn des Menschen an den Baum genagelt wurde.“<sup>39</sup> Das gehorsame Leiden und der Tod Christi am Kreuz machen den Ungehorsam Adams im Paradies zunichte.

Für Irenäus funktioniert die Rekapitulation wirklich soteriologisch (und ebenso funktioniert die Typologie wirklich hermeneutisch), weil Christus das Urbild ist, das die gesamte adamitische Existenz in sich selbst einschließt. Hier kommt die zweite in der Einleitung erwähnte Frage ins Spiel: Warum sollten wir heute noch auf eine *platonische* Metaphysik zurückgreifen? Warum wenden wir uns nicht einer anderen Metaphysik zu, die unserem eigenen kulturellen Kontext besser entspricht? Ein wesentlicher Grund ist folgender: Platonische Metaphysik ermöglicht es uns, die Sprache von Christus als Urbild zu verstehen. Als der neue Adam oder die neue Menschheit umfasst Christus die gesamte Menschheit, so dass er sie erneuert und rettet, wenn er ihren Ursprung, ihr Leben und ihren Tod getreu nachzeichnet. Folglich war Irenäus ein Ur-Platoniker. Inwieweit Irenäus bewusst auf Platon aufbaute, bleibt aber unklar.<sup>40</sup> Zumindest übernahm der Bischof von Lyon unbewusst, vermutlich über seinen Vorgänger Justin der Märtyrer, ein platonisches Verständnis der Beziehung zwischen [59] Partikularem und Universalem—in diesem Fall die partikularen Menschen und die Menschlichkeit Christi. Eric Osborn behauptet daher zu Recht, dass Irenäus mit einem „platonischen Paradigma“ arbeitete, in dem die kreatürlichen Dinge an den platonischen Ideen teilhaben.<sup>41</sup> Die inklusive oder partizipatorische Soteriologie des Irenäus setzt voraus, dass unser Menschsein in das von Christus eingebettet ist. Weil dies der Fall ist, hat unsere menschliche Natur eine partizipatorische oder reale Verbindung mit der Menschheit Christi: Sie wird in und durch seine Rekapitulation gerettet.

Irenäus' antinominalistisches oder realistisches Verständnis der menschlichen Natur und sein partizipatorisches Verständnis des Heils lassen sich bei den Kirchenvätern und in der nachfolgenden Tradition nachverfolgen. Die theologische Metaphysik, die hier zum Tragen kommt, ist durchweg eine, in der unsere menschliche Natur geheilt (und verklärt) wird, indem sie an der neuen Menschheit Christi teilhat. Anders ausgedrückt: Nur weil die menschliche Natur Christi einen inklusiven bzw. umfassenden Charakter hat—sie funktioniert sozusagen als platonische Form—, wird unser Menschsein erlöst, wiederhergestellt und vergöttlicht. Der Hauptunterschied zwischen der menschlichen Natur Christi und der unsrigen besteht nach der chalkedonischen Christologie—wie es in der Formulierung von dem byzantinischen Mönch Leontius aus dem sechsten Jahrhundert berühmt geworden ist—darin, dass unsere menschliche Natur

---

<sup>39</sup> Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, ed. and trans. Joseph P. Smith, ACW 16 (New York: Paulist Press, 1952), par. 34 (p. 69). Irenaeus also uses the typology of the tree in *Against Heresies* 5.16.3 (ANF 1:544); 5.17.3-4 (AW 1:545-46); 5.19.1 (AW 1:547).

<sup>40</sup> Anthony Briggman zeigt, dass sich Irenäus an mehreren Stellen direkt auf die Schriften Platons beruft. “Revisiting Irenaeus’ Philosophical Acumen,” *VC* 65 (2011): 115-24.

<sup>41</sup> Eric Osborn, *Irenaeus of Lyons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 15-16.

hypostatisch oder persönlich ist, während die menschliche Natur Christi anhypostatisch oder unpersönlich ist. Das heißt, die menschliche Natur Christi hat keine eigene Existenz oder Individualität neben dem ewigen Wort Gottes. Die menschliche Natur Christi hat also keine eigene Persönlichkeit oder Hypostase.<sup>42</sup> Sie ist eine allgemeine oder universale menschliche Natur.

Die zeitgenössische Bibelwissenschaft, insbesondere diejenige, die sich auf die Suche nach dem historischen Jesus konzentriert, nimmt ihren Ausgangspunkt nicht in der göttlichen Person des Wortes (in der die menschliche Natur Christi traditionell vermutet wurde), sondern in der menschlichen Person Jesu, [60] die dann vielleicht auch für göttlich gehalten werden kann. Die Implikationen dieser Umkehrung sind bedeutsam, wie David Brown deutlich macht:

Es wird oft vergessen, daß Christus während des größten Teils der christlichen Geschichte nur als Träger eines universalen Menschseins angesehen wurde, wobei seine göttliche Natur alles Personsein und alle Charakterisierung mit sich brachte. Theoretisch hätte also die Verlagerung der Betonung auf das Menschsein einen universellen Typus von Menschlichkeit mit sich bringen müssen, der ohne weiteres auf jeden von uns anwendbar wäre, während in Wirklichkeit die Entdeckung gemacht wurde, dass die Inkarnation genau die gleiche Art von Partikularität mit sich brachte, der wir alle unterworfen sind. Es sieht also so aus, als ob, während vor der Neuzeit die universale Menschlichkeit Christi das Muster war, an dem sich die Partikularitäten des Lebens der Heiligen orientierten, jetzt die einzige Möglichkeit, eine analoge Beziehung herzustellen, darin besteht, eine Partikularität, das Leben Jesu, mit anderen solchen Einzelheiten zu vergleichen.<sup>43</sup>

In der historischen Jesusforschung wird der Gedanke einer universellen Menschlichkeit Christi in der Regel nicht diskutiert. Der Grund dafür ist die metaphysisch-nominalistische Grundhaltung, die jeder Suche nach dem historischen Jesus zugrunde liegt. Die frühere Tradition jedoch, beginnend mit Irenäus' Formulierung der Rekapitulation, nahm ihren Ausgangspunkt im Ur-Platonismus.

Mir geht es nicht nur darum, den Unterschied zwischen der vormodernen und der modernen Art und Weise, die Evangelien zu lesen und die Person Christi zu verstehen, aufzuzeigen—obwohl dies an sich schon bedeutsam ist, da es veranschaulicht, wie ein Wandel in der Metaphysik einen Wandel in unserer Lesart der Heiligen Schrift erfordert. Ich ziele tiefer als das. Es geht darum, dass wir dem paulinischen en Christo ohne die antinomialistische Metaphysik der patristischen und mittelalterlichen Epoche nicht gerecht werden können. Was könnte es bedeuten, „in Christus“ zu sein, wenn man davon ausgeht, dass der menschliche [61] Jesus seine eigene Person ist und wir gleichermaßen Personen sind, die ontologisch von ihm getrennt sind? Bibelwissenschaftler sind in der Regel gezwungen, die Bedeutung der paulinischen Sprache der

---

<sup>42</sup> Siehe die ausgezeichnete Aufarbeitung dieses chalcedonischen Ansatzes durch Aaron Riches, *Ecce Homo: On the Divine Unity of Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016).

<sup>43</sup> David Brown, *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 81.

Teilhabe herunterzuspielen, indem sie sie als eine Metapher erklären, die von einer Art äußerer oder nominaler Beziehung spricht. E. P. Sanders zum Beispiel ist ratlos, wie er die Sprache der Teilhabe richtig verstehen soll: „Was bedeutet das? Wie sollen wir es verstehen? Es scheint uns eine Kategorie der Wirklichkeit zu fehlen—wirkliche Teilhabe an Christus, wirklicher Besitz des Geistes—, die zwischen naiver kosmologischer Spekulation und dem Glauben an magische Übertragung einerseits und einem revidierten Selbstverständnis andererseits liegt. Ich muss gestehen, dass ich hier keine neue Wahrnehmungskategorie vorzuschlagen habe.“<sup>44</sup> Man könnte sich eine Vielzahl von Antworten auf Sanders vorstellen, verschiedene Arten, die Teilhabe an Christus zu erklären.<sup>45</sup> Viele von ihnen würden hinter einem echten, ontologischen Realismus zurückbleiben.<sup>46</sup> Sanders selbst spricht ausdrücklich von „realer Teilhabe“. Metaphysisch gesehen sind die Möglichkeiten jedoch begrenzt: Entweder man bekennt sich zum Realismus oder zum Nominalismus. Wenn es uns tatsächlich um „reale Teilhabe“ geht, müssen wir uns für den christlichen Platonismus entscheiden. Nur eine realistische Metaphysik kann glaubhaft behaupten, dass der Mensch durch eine partizipatorische oder reale Teilhabe an Christus gerettet wird.

## Conclusion

Wir sollten misstrauisch sein gegenüber *pura-scriptura*-Ansätzen in der Bibelwissenschaft, die behaupten, die Metaphysik abzulehnen. Solche Behauptungen warnen generell davor, der Heiligen Schrift eine fremde Metaphysik aufzuerlegen. Diese Warnung ist an sich schon heilsam genug. Wie ich in diesem [62] Kapitel zu zeigen versucht habe, haben die Kirchenväter allerdings aus theologischen Gründen auf den Platonismus zurückgegriffen, sowohl in Bezug auf die trinitarische Theologie als auch in Bezug auf die Christologie. Ihr Ur-Platonismus war keine unkritische Übernahme der platonischen Tradition, sondern vielmehr eine Hinwendung zu Aspekten Platons, von denen sie überzeugt waren, dass sie eine angemessene Artikulation der christlichen Wahrheitsansprüche ermöglichten. Eben in diesem Sinne war der Platonismus der Kirchenväter und der mittelalterlichen Theologen ein *christlicher* Platonismus. Sie griffen selektiv auf die philosophische Tradition zurück, um eine eindeutig theologische Metaphysik zu formulieren, und sie erkannten die Wahrheit des Diktums im Titel dieses Kapitels: Ohne Platon keine Heilige Schrift. Wir brauchen eine gute Dosis Platon, um einige der wichtigsten Lehren der Heiligen Schrift ersichtlich zu machen.

Es ist allerdings auch nicht so, dass die Gefahr einer fremden Einbeziehung der Metaphysik illusorisch ist. Wir erleben diese Gefahr, wenn man vorschlägt, dass wir, weil jedes Zeitalter

---

<sup>44</sup> E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, 40th anniversary ed. (Minneapolis: Fortress, 2017), 522.

<sup>45</sup> Siehe z.B. Michael J. Thate, Kevin J. Vanhoozer, and Constantine R. Campbell, eds., *“In Christ in Paul”: Explorations in Paul’s Theology of Union and Participation* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018).

<sup>46</sup> Richard Hays ist eine schöne Ausnahme. Er deutet an: „Meine eigene Vermutung ist, dass Sanders’ Einsichten durch ein sorgfältiges Studium der Partizipationsmotive in der patristischen Theologie, insbesondere des Denkens der östlichen Väter, unterstützt und geklärt werden würden.“ *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:11–4:11*, 2nd ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002), xxxii.

seine eigenen Philosophien und Metaphysiken hat, versuchen sollten, wo immer möglich kulturelle Anknüpfungspunkte zu finden. Der Grund dafür, dass der größte Teil der Tradition christlich-platonisch ist, liegt nicht darin, dass der kulturelle Kontext diese Option am besten geeignet erscheinen ließ, sondern darin, dass der christliche Platonismus besser als die meisten anderen Metaphysiken dafür geeignet ist, die Lehre der Heiligen Schrift zu unterstützen. Papst Benedikt XVI. hat es in seiner berühmten Regensburger Vorlesung 2006 gut ausgedrückt: „Die Begegnung zwischen der biblischen Botschaft und dem griechischen Denken ist nicht zufällig zustande gekommen. Die Vision des heiligen Paulus, der die Straßen nach Asien versperrt und im Traum einen mazedonischen Mann sah, der ihn anflehte: ‚Komm herüber nach Mazedonien und hilf uns!‘ (vgl. Apg 16,6–10)—diese Vision kann als ‚Destillation‘ der inneren Notwendigkeit einer Annäherung zwischen biblischem Glauben und griechischer Anfrage interpretiert werden.“<sup>47</sup> Wenn wir den christlichen Glauben artikulieren, ist es nicht unsere Aufgabe, die reine biblische Lehre mit den Philosophien oder der Metaphysik der Zeit zusammenzubringen. Vielmehr ist das theologische Erbe des christlichen Platonismus die überlieferte Tradition, von der es [63] unverantwortlich ist, abzurücken, und auf der wir unter neuen Umständen weiter aufbauen sollten.

Ironischerweise sind diejenigen, die die Bibelwissenschaft in erster Linie als eine historische Disziplin behandeln, am anfälligsten für die Gefahr, eine fremde Metaphysik einzuführen. Wann immer sie Exegese als eine Angelegenheit der *pura scriptura* behandeln, wird die Versuchung groß sein, sie mit der Metaphysik der Zeit in Einklang zu bringen, ohne zu wissen, dass sie damit eine fremde Metaphysik einführen. Ähnlich wie Alisdair MacIntyre darauf besteht, dass unsere erste Aufgabe in der Auseinandersetzung mit der Philosophie der Aufklärung darin besteht, ihren Neutralitätsanspruch zu bestreiten und darauf hinzuweisen, dass sie stattdessen selbst eine Tradition darstellt, so besteht unsere erste Aufgabe im Dialog mit der zeitgenössischen Bibelwissenschaft darin, ihre theologische Neutralität zu bestreiten und ihre metaphysischen Vorannahmen aufzuzeigen.<sup>48</sup> Mein übergeordnetes Plädoyer in diesem Kapitel ist also, dass Bibelwissenschaftler über die Metaphysik nachdenken, die sie (oft unbewusst) voraussetzen und in ihre Interpretationsbemühungen einbringen. Da es unausweichlich ist, dass sich die Exegese mit Metaphysik befasst, ist es zwingend notwendig, dass wir ihre Übereinstimmung mit dem Evangelium konsequent überprüfen. Ohne Platon keine Heilige Schrift.

---

<sup>47</sup> Siehe „Faith, Reason and the University: Memories and Reflections/“ Libreria Editrice Vaticana, 2006, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2006/september/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20060912\\_university-regensburg\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/september/documents/hf_ben-xvi_spe_20060912_university-regensburg_en.html).

<sup>48</sup> Siehe Alisdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, In: University of Notre Dame Press, 1988), 396-99.

### 03: Ohne Vorsehung keine Heilige Schrift

[64]

#### Vielfalt an Sprache

Gott kommt zu uns in biblischen Worten, auf die wir unser Leben setzen sollen.

Aber warum sollte man so ein Risiko eingehen? Ist es sinnvoll, das eigene Leben auf Worte zu setzen? Dieses Kapitel legt dar, dass wir sehr wohl dazu berechtigt sind, da die Worte der Schrift in einzigartiger Weise in die göttliche Vorsehung eingebunden sind. Gott benutzt menschliche Worte, um seinen Willen kundzutun. Diese menschlichen Worte werden zur göttlichen Schrift, indem sie auf tiefe und dynamische Weise an der göttlichen Vorsehung teilhaben. Dieselbe Teilhabe der Worte der Schrift an Gottes ewiger Vorsehung erklärt, warum wir sie in einer bestimmten Weise auslegen, nämlich im Hinblick auf unsere geistliche Reifung und schließlich auf unser ewiges Heil. Kurz gesagt, sowohl der Charakter dieser Worte als Schrift als auch unsere Auslegung im Hinblick auf unsere himmlische Zukunft hängen von der Vorsehung Gottes ab: Ohne Vorsehung keine Heilige Schrift.

Die Bibelwissenschaft hat seit dem siebzehnten Jahrhundert diese Verbindung zwischen der Vorsehung und der Heiligen Schrift immer mehr gekappt, und dadurch [65] sowohl den göttlichen Charakter der menschlichen Worte der Schrift als auch die Notwendigkeit, sie in erster Linie in geistlicher Absicht zu lesen ignoriert. Dieses Kapitel wird also die Bedeutung der Vorsehung für die Art und Weise, wie wir die Heilige Schrift lesen, hervorheben. *Der dritte Punkt, von dem ich als Theologe wünschte, dass Bibelwissenschaftler ihn kennen würden, ist, dass ihre Arbeit von der Erkenntnis profitiert, dass die Heilige Schrift in Gottes Vorsehung anders ist als jedes andere Buch.*

Nicht nur die Heilige Schrift ist von der göttlichen Vorsehung erfasst. Die gesamte Schöpfung ist gemäß der Vorsehung strukturiert. Gott ist überall gegenwärtig und sorgt deshalb überall vor (siehe Ps 139,7–10; Apg 17,28). Eine sakramentale Ontologie—eine Metaphysik, die aufrechterhält, dass Gott in der gesamten Schöpfung gegenwärtig ist—impliziert eine hohe Sicht der göttlichen Vorsehung. Gottes Gegenwart in allem, was er geschaffen hat, sollte uns ein Grundvertrauen in das Gute und Sinnhaftigkeit des Lebens geben. Gott sorgt vor, und seine Gegenwart garantiert, dass die menschliche Existenz nicht absurd, sondern geordnet ist. Durch den Geist zieht Gott uns immer tiefer in Christus hinein und damit näher zu unserem Ziel in der glückseligen Anschauung. Theologen bezeichnen dies manchmal als „allgemeine Vorsehung“, eine Formulierung, die nützlich ist, solange wir uns daran erinnern, dass auch diese so genannte *allgemeine* Vorsehung auf das letzte Telos abzielt, Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Alles, was Gott in der Schöpfung tut, zielt auf die Verklärung seines Volkes zusammen mit der übrigen Schöpfungsordnung hin.

So wie wir die Natur und das Übernatürliche nicht in zwei getrennte Abteilungen einteilen sollten, so sollten wir es vermeiden, die allgemeine und die besondere Vorsehung sowie inspirierte und nicht inspirierte Bücher zu trennen. Gott spricht überall. Auch wenn es keine Sprache, keine Worte und keine Stimme gibt (Ps 19,3), „erzählen“ (*safar*) die Himmel von der Herrlichkeit Gottes, und der Himmel „verkündet“ (*nagad*) sein Werk (Ps 19,1). Siebenmal betont Psalm 29, dass die „Stimme des Herrn“ (*qol yahweh*) über die Wasser donnert, Feuerflammen ausstößt, Bäume bricht, Erdbeben verursacht und Wehen bei den Hirschen auslöst. Dasselbe „Wort“ (*davar*) Gottes, das Wetterveränderungen auslöst (Ps 147,15.18), dient als Synonym für die „Gesetze“ (*khuqqim*) und „Regeln“ (*mishpatim*), [66] die Gott Israel gegeben hat (Ps 147,19–20). Wann immer Gott spricht, spricht er seine Geist. Alles Reden Gottes—sei es durch die Schöpfungsordnung im weiteren Sinne oder durch Gebote für sein Volk—ist Teil der wirtschaftlichen Mission des Sohnes und in der ewigen Mission oder Zeugung des Sohnes aus dem Vater verankert. Wann immer Gott spricht, zeigt er sein wahres Gesicht, und aus diesem Grund hat jedes providentielle Handeln in der Geschichte letztlich ein rettendes Ziel.

Das Reden Gottes hat jedoch einen vielschichtigen Charakter. Beispielsweise wird, obwohl die Natur und das Übernatürliche nicht voneinander zu trennen sind, in der biblischen Sprache oft zwischen beiden unterschieden. In den Psalmen zum Beispiel wird ein Unterschied zwischen Gottes Gegenwart und Rede in der Natur und im Gesetz festgestellt. Die Worte „Die Himmel verkünden die Herrlichkeit Gottes“ in Psalm 19,1 leiten die erste Hälfte des Psalms ein, in der Gottes Wirken in der Schöpfung gepriesen wird. Der zweite Teil des Psalms preist das Gesetz: „Das Gesetz des Herrn ist vollkommen und erquickt die Seele“ (Ps 19,7). Die Unterscheidung dient dazu, das Vorrecht Israels als Gottes auserwähltes Volk zu betonen: Israel empfängt das Gesetz vom Schöpfer des Universums. Psalm 147 unterscheidet in ähnlicher Weise zwischen der Stimme Gottes in der Natur und in Israel. Einerseits ist Gottes Herrlichkeit in den Sternen, den Wolken, dem Gras, den Tieren und den Vögeln sowie in Schnee, Frost und Eis für jeden lesbar. Andererseits „baut der Herr Jerusalem auf“ (Ps 147,2), „stärkt die Riegel deiner Tore“ (Ps 147,13) und hat bei der Erlassung seines Gesetzes „mit keinem anderen Volk so verfahren“ (Ps 147,20). Dieses Lied beginnt und endet mit den Worten „Lobet den Herrn“ (Ps 147,1.20), weil der Gott der ganzen Schöpfung eine „Präferenz“ für Jerusalem, Zion, Jakob, Israel, die Ausgestoßenen, die Zerbrochenen, die Demütigen und die Gottesfürchtigen hat (Ps 147,2–3.6.11–12.19). Sowohl Psalm 19 als auch Psalm 147 machen deutlich, dass Gott, wenn er im Gesetz zu Israel spricht, sich selbst auf besondere Weise gegenwärtig macht. Gottes Gesetz, das Israel gegeben wurde, offenbart seine Vorsehung auf unvergleichlich reichhaltige Weise (noch übertroffen von der endgültigen Selbstoffenbarung Gottes in der Inkarnation). Wir sollten sensibel sein für die Vielfalt der Wege—und die Vielfalt der Intensität—, auf denen Gott uns erscheint. [67] Die Unterscheidung zwischen allgemeiner und besonderer Offenbarung (die keineswegs eine Trennung darstellt) ist ein Hinweis darauf, dass Gottes Reden verschiedene Formen annimmt.

Die Vielfalt der göttlichen Rede kommt auch in der Schrift selbst zum Ausdruck. Nicht jeder biblische Text hat gleichermaßen einen zentralen Platz in der göttlichen Vorsehung. Man denke nur an die herausragende Stellung der Tora im alten Israel im Vergleich zu den Propheten und den Schriften. In ähnlicher Weise macht das zweimal tägliche Rezitieren des Schma (Dtn 6,4–9; 11,13–21; und Num 15,37–41) es zum Kern des jüdischen Glaubens. Und Jesus macht deutlich, dass die Gottes- und Nächstenliebe (wie sie in Dtn 6,5 und Lev 19,18 gefordert wird) „das größte Gebot im Gesetz“ ist (Mt 22,36). Auch die vier Evangelien stehen in der christlichen Liturgie in einer Weise im Mittelpunkt wie kein anderes biblisches Buch, während die Psalmen (und oft auch das Hohelied) in der Geschichte der klösterlichen Spiritualität die Rolle des Favoriten gespielt haben. Ein Kanon im Kanon bedeutet nicht, dass wir den Respekt vor anderen Teilen der Bibel verloren haben; ab es erkennt an, dass Sakramentalität in verschiedenen Intensitätsgraden auftritt. Das Christentum ähnelt hier der platonischen Tradition: Was eine platonische Hierarchie eher harmonisch als bedrückend macht, ist die Tatsache, dass die verschiedenen Formen der Teilhabe am Sein alle ihre eigenen, unterschiedlichen Melodien spielen und so ein vielstimmiges Ganzes ergeben. Die gesamte Schöpfung und die gesamte Heilige Schrift sind theophanisch—Gott erscheint in allem und spricht in allem. Aber er tut dies nicht überall auf dieselbe Weise oder in derselben Intensität.

### Die Schrift als Vorsehungssakrament bei Origenes

Der Theologe Origenes von Alexandria aus dem dritten Jahrhundert war sich der partizipatorischen Verbindung zwischen dem diesseitigen Wort und dem ewigen Wort Gottes sehr bewusst. Um diese Verbindung zu formulieren, stützte sich Origenes zum Teil auf den von Stoikern geprägten Begriff der Vorsehung (*pronoia*). Für die Stoiker war die Vorsehung ein rationales Logos-Prinzip, das der natürlichen Welt innewohnt und ihr Ordnung und Richtung gibt. Aus der richtigen Perspektive können wir erkennen, dass [68] alles, was geschieht, selbst etwas, das problematisch oder böse erscheinen mag, seinen richtigen Platz in der allgemeinen Vorsehungsordnung hat.<sup>1</sup> In Anlehnung an diese stoischen Vorstellungen konnte Origenes das Wort Gottes einfach als Vorsehung (*pronoia*) bezeichnen. Auch für Origenes durchdringt die Vorsehung alles, was geschieht, so dass alles letztlich Gottes guten Zielen dient.<sup>2</sup>

Origenes glaubte, meiner Ansicht nach völlig zu Recht, dass der Logos der Vorsehung nicht nur allgemein in der Welt, sondern auch in besonderer Weise in der Heiligen Schrift, in Jesus

---

<sup>1</sup> Siehe A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers*, vol. 1, *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 323-33; Michael Graves, “The ‘Pagan’ Background of Patristic Exegetical Methods,” in *Ancient Faith for the Church's Future*, ed. Mark Hubbard and Jeffrey P. Greenman (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008), 103-4.

<sup>2</sup> Als christlicher Theologe schloss sich Origenes nicht der stoischen Vorstellung vom Logos als einem materiellen Prinzip an, das Teil der Schöpfung war (*Contra Celsum* 6.71), und Origenes betrachtete auch den freien Willen als etwas, das mit der Vorsehung vereinbar ist (*Prine*. 3.3.5).

Christus, in der Seele des Gläubigen und in der Kirche gegenwärtig ist.<sup>3</sup> Hans Urs von Balthasar erwähnt drei dieser vier „Inkarnationen“, wenn er sagt: „Die Inkarnation in der Schrift und in einem individuellen Körper waren sowohl ein Bild als auch ein Mittel für die dritte Inkarnation, die der Sinn und das Ziel der Erlösung war: die Inkarnation des Logos in seinem mystischen Leib.“<sup>4</sup> Die Formulierung einer vierfachen „Inkarnation“ mag den Anschein erwecken, als würden alle Unterschiede zwischen den vier Inkarnationen verschwinden. Das ist aber nicht die Schlussfolgerung, die wir ziehen sollten, und es ist nicht das, was Origenes beabsichtigte. Jesus Christus ist, um einen späteren Begriff zu gebrauchen, das *Ursakrament*: Die hypostatische Union impliziert, dass die göttliche Natur nur in demjenigen vollständig gegenwärtig ist, der wahrer Gott vom wahren Gott ist. Es stimmt natürlich, dass sogar in der Inkarnation selbst die göttliche Gegenwart oft verborgen blieb, abgesehen von einzigartigen Ereignissen wie der Verklärung, als der Schleier zwischen Zeit und Ewigkeit vorübergehend [69] gelüftet wurde und die Jünger so verklärt wurden, dass sie die göttliche Realität (*res*) des Sakraments Christi sahen.<sup>5</sup> Der wichtigste Punkt dabei ist, dass Gott auf unterschiedliche Weise und in unterschiedlichem Maße menschliche Wirklichkeiten am ewigen, providentiellen Wort Gottes teilhaben lässt.<sup>6</sup> Oder anders ausgedrückt: Menschliche Realitäten—in erster Linie der menschliche Leib Christi, aber auch die Worte der Heiligen Schrift—können als Theophanien, als Träger der göttlichen Gegenwart, fungieren.

In seiner dritten Predigt über Genesis geht Origenes auf die Verbindung zwischen der Vorsehung und der menschlichen Rede ein. Hier bespricht er die Beschneidung Abrahams, wie sie in Genesis 17 beschrieben wird.<sup>7</sup> Da Gott zu Abraham spricht, als er seinen Bund mit dem Patriarchen schließt, stellt Origenes die Erzählung in den Kontext der göttlichen Rede: „Wir lesen an vielen Stellen der göttlichen Schrift, dass Gott zu den Menschen spricht.“<sup>8</sup> Dass Gott spricht, bedeutet nicht, so stellt Origenes klar, dass Gott einen Mund und eine Zunge hat. Wir sprechen davon, dass Gott „spricht“, weil er uns mitteilt, was gut für uns ist. Was wir als Gottes Reden bezeichnen, ist also eine Manifestation seiner Vorsehung. Origenes macht deutlich, dass

---

<sup>3</sup> Siehe meine Diskussion in Hans Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019), 111-18. See also Henri de Lubac, *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*, trans. Anne Englund Nash with Juvenal Merriell (San Francisco: Ignatius, 2007), 385-426.

<sup>4</sup> Hans Urs von Balthasar, ed., *Origen: Spirit and Fire—A Thematic Anthology of His Writings*, trans. Robert J. Daly (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984), 148.

<sup>5</sup> Östliche und westliche Kirchenväter waren sich einig, dass es die *Jünger* waren, die auf dem Berg verklärt wurden: Die Gottheit Christi schien immer schon in seiner Menschlichkeit durch, und das Wunder der Verklärung bestand darin, dass die Jünger nun in der Lage waren, dieses göttliche Licht zu erkennen. Siehe John Anthony McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1986).

<sup>6</sup> Das Wort Gottes funktioniert für Origenes wie die Formen für Platon, da das Wort für Origenes die ewigen Urbilder für die geschaffenen Dinge enthält (*Prine.* 1.4.5). Origenes kritisiert jedoch Platon für die Vorstellung, dass die Formen unabhängig vom Schöpfer seien (*Prine.* 2.3.6). Siehe Mark J. Edwards, „Origen,” *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018 ed., ed. Edward N. Zalta, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/origen>.

<sup>7</sup> Der folgende Abschnitt bezieht sich vor allem auf Peter W. Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 195-96.

<sup>8</sup> Origen, *Homilies on Genesis and Exodus*, ed. Hermigild Dressier, trans. Ronald E. Heine, FC 71 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982), 3.1 (89).

Gott „sich um die Angelegenheiten der Sterblichen kümmert (*curare*) und ... nichts im Himmel oder auf der Erde ohne seine Vorsehung (*providentia*) geschieht“.<sup>9</sup> Vorsehung, so erklärt er, ist, „wie er für die Dinge, die geschehen, sorgt (*procurat*), sie verwaltet (*dispensat*) und für sie sorgt (*providet*).“<sup>10</sup> [70] Da Gott also für uns vorsehen und sorgen will, teilt er uns seinen Willen mit:

Aus diesem Bekenntnis, dass Gott der Versorger (*provisorem*) und Verwalter (*dispensatorem*) aller Dinge ist, folgt also, dass er bekannt macht, was er will oder was für die Menschen von Vorteil ist. Denn wenn er diese Dinge nicht kundtäte, wäre er nicht der Versorger (*provisorem*) der Menschen, noch würde man glauben, dass er sich um die Angelegenheiten der Menschen kümmert. Da also Gott den Menschen kundtut, was er von ihnen will, auf welche Art und Weise soll er es dann besonders angemessen kundtun? Ist es nicht durch das, was von den Menschen benutzt und erkannt wird?<sup>11</sup>

Gott macht seinen Wunsch, für uns zu sorgen, durch ein Mittel bekannt, das „von den Menschen benutzt und erkannt wird“, nämlich durch die Sprache. Sicherlich sagt uns das Schweigen nichts über Gottes gütige Vorsorge für uns, und deshalb sollten wir stattdessen davon sprechen, dass Gott „zu uns spricht.“<sup>12</sup> Mit anderen Worten: Gottes Vorsehung kommt in seinem Sprechen zum Ausdruck. Die Vorsehung ist für Origenes der ewige Rahmen oder die Grundlage für das, was wir Gottes Worte in der Geschichte nennen. Peter Martens bemerkt, dass für Origenes „Gottes besonderes Handeln in der Schrift die besondere Instanz von Gottes größerem Vorsehungshandeln im gesamten Kosmos war.“<sup>13</sup> Die Worte Gottes drücken seine Vorsehung für Abraham und für uns alle aus.<sup>14</sup>

Wenn Gott also weder Mund noch Zunge hat, wie erreicht uns dann sein Wort der Vorsehung? Gott, so Origenes, „inspiriert entweder das Herz eines jeden Heiligen oder lässt den Klang einer Stimme zu seinen Ohren dringen.“<sup>15</sup> Wenn Gott sich eines Tons bedient, dann ist es ein einzigartiger Klang, der nicht von einer Zunge erzeugt wird, sondern „durch die Kontrolle des Willens von [71] oben gesteuert wird“;<sup>16</sup> Wenn es keinen Ton gibt, erleuchtet der Geist den Geist eines Menschen und leitet ihn zum Sprechen an. Mit oder ohne Stimme gibt Gott den Propheten und Patriarchen seinen Vorsehungswillen bekannt: „Wenn Gott also seinen Willen kundtut, heißt es, dass er gesprochen hat, sei es auf diese Weise oder auf die, die wir oben erwähnt haben.“<sup>17</sup> Origenes verbindet das prophetische Reden Gottes mit seinem Willen, d.h. mit seiner Vorsehung und seiner Fürsorge für uns.

---

<sup>9</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (89).

<sup>10</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (89).

<sup>11</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (90).

<sup>12</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (90).

<sup>13</sup> Martens, *Origen and Scripture*, 195.

<sup>14</sup> Siehe Mark W. Elliott's Diskussion über Vorsehung und die Schrift in Origen in *Providence Perceived: Divine Action from a Human Point of View* (Berlin: de Gruyter, 2015), 17-18.

<sup>15</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (90).

<sup>16</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (91).

<sup>17</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (91).

Origenes hat im Wesentlichen recht. Die göttliche Vorsehung hat Auswirkungen sowohl auf unser Verständnis dessen, was die Schrift ist, als auch darauf, wie wir sie lesen sollen. Für Origenes impliziert die Vorsehung, dass Gott sich menschlicher Worte bedient, um seinen Willen kundzutun und uns so zum Heil zu führen. Dies wiederum legt eine enge Verbindung zwischen den Worten der Schrift einerseits und ihrer providentiellen Grundlage und ihrem heilsgeschichtlichen Ziel andererseits nahe. Das Handeln Gottes in der Geschichte sowie die Worte, mit denen die Schrift es beschreibt, sind nach Origenes Teil des Heilsplans der Vorsehung Gottes in Christus. Man könnte auch sagen, dass Origenes die biblische Erzählung als das heilsgeschichtliche Mittel betrachtet, das die ewige Vorsehung mit dem ewigen Heil verbindet. Für Origenes dient die Schrift als Mittel der Gnade; sie hat eine sakramentale Funktion. Folglich ist es die Aufgabe des Lesers, die Schrift daraufhin zu untersuchen, wie sie dieser sakramentalen Funktion dient.

In den *Homilien* 23 und 25 über das Buch Josua führt Origenes ein ausführliches Gespräch über die Vorsehung im Zusammenhang mit der Aufteilung des verheißenen Landes durch die Losziehung in Josua 17–19. Er beginnt *Homilie* 23 mit einem Hinweis auf Levitikus 16, wo ein Los für Gott und das andere für den Sündenbock gezogen wird (Lev 16,8).<sup>18</sup> Als Nächstes stellt Origenes fest, dass Kaleb sein Anteil nicht durch das Los, sondern „nach dem Gebot des Herrn“ zugeteilt worden war (vgl. Jos 14,13).<sup>19</sup> Die Stämme auf der Westseite des Jordans hingegen [72] erhielten ihre Anteile durch das Los. Und Origenes fügt die theologisch gewichtige Bemerkung hinzu, dass „dieses Los (*sors*) nicht zufällig geworfen wird, sondern nach dem, was Gott vorherbestimmt (*praedestinatum*) hat.“<sup>20</sup> Origenes geht dann auf einige weitere biblische Begebenheiten des Loswerfens ein: Jona wurde durch das Los ausgewählt, um ins Meer geworfen zu werden; Salomo beruft sich im Buch der Sprüche auf das Los (Spr 18,18); und die Apostel besetzten den freien Platz von Judas, indem sie das Los warfen. Origenes kommt zu dem Schluss, dass „wenn zuvor gebetet wurde, das Los nicht mehr durch Zufall (*casu*), sondern durch Vorsehung (*providentia*) das göttliche Gericht ankündigte.“<sup>21</sup>

Origenes verbindet diese providentielle Ordnung des Loses nun mit der Christologie: „Dennoch habe ich im Neuen Testament gesucht, ob irgendwo das Los in Bezug auf Christus oder auf die Kirche erwähnt wird, oder sogar auf mystische Dinge, die sich auf die Seele zu beziehen scheinen.“<sup>22</sup> Er stellt fest, dass an mehreren Stellen von unserer Bestimmung „durch das Los“ (*sorte*) die Rede ist.<sup>23</sup> Origenes besteht darauf, dass wir diese neutestamentlichen Texte nicht nur in ihrem historischen Sinn verstehen sollten: „Nach dem inneren Verständnis (*interiorem*...

---

<sup>18</sup> Origen, *Homilies on Joshua*, ed. Cynthia White, trans. Barbara J. Bruce, FC 105 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002), 23-1 (195).

<sup>19</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.1 (196).

<sup>20</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.1 (196).

<sup>21</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.2 (197).

<sup>22</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.2 (197).

<sup>23</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.2 (197). Eph 1,11 verwendet das Verb *kleroo* (to cast a lot); Col 1,12 spricht von einem „Anteil an der Zuteilung“ (*kleros*).

intellectum), wie Paulus es anzudeuten scheint, wenn er sagt: ‚im Anteil des Loses der Heiligen‘ [Kol 1,12] und ‚durch das Los in Christus berufen‘ [Eph 1,11], muss man sehen, ob das Los vielleicht nicht nur unter den Menschen, sondern auch unter den himmlischen Mächten gezogen wird.“<sup>24</sup> Offensichtlich spiegelt die Losziehung hier auf Erden die Losziehung im Himmel wider. Das erklärt, wie Deuteronomium 32,8 sagen kann, dass Gott die Nationen aufgeteilt und die Grenzen der Nationen „nach der Zahl der Engel Gottes“ festgelegt hat. „Wir dürfen nicht denken“, betont Origenes, „dass es ein Zufall (per sortem) war, dass es einem Engel zufiel, ein Volk, z.B. das der Ägypter, durch das Los zu erhalten, aber einem anderen, dem Volk der [73] Idumäer, und einem anderen das Volk der Moabiter und einem anderen Indien oder jedes einzelne Volk auf der Erde.“<sup>25</sup> Daraus zieht Origenes eine wichtige Schlussfolgerung über die göttliche Vorsehung, nämlich „dass nicht einmal für einen einzigen von uns etwas geschieht, außer durch ein solches Los, das durch das Gericht Gottes verteilt wird.“<sup>26</sup> Wenn also das Los dem Stamm Benjamin Jerusalem und den Berg Zion zuteilt (Jos 18,28), ist das nicht nur ein Zufall: „Zweifelloos liegt es in der Natur des himmlischen Jerusalems begründet, dass das irdische Jerusalem, das eine Gestalt und Form des himmlischen bewahrt, keinem anderen als Benjamin gegeben werden sollte.“<sup>27</sup> (Origenes denkt dabei an Hebr 10,1; 12,22, die er soeben zitiert hat.) Die göttliche Vorsehung ordnet die menschlichen Angelegenheiten durch himmlische Lose, so dass die irdische Ordnung die himmlische Ordnung widerspiegelt. In dieser göttlichen Ökonomie fungieren die irdischen Lose als Typen, die den himmlischen Archetypen ähneln.

In Homilie 25 wendet sich Origenes Josua 21 zu, wo den Leviten durch das Los achtundvierzig Städte im gelobten Land zugeteilt werden. Origenes legt Wert darauf zu betonen, dass dieses Losverfahren keineswegs willkürlich oder zufällig ist. Von den Söhnen Levaths—Kahath, Gerschon und Merari—erhalten Aaron und seine Söhne, die Priester, das erste Los. Danach folgen die übrigen Kahathiter, dann die Gerschoniter und schließlich die Merariter. Origenes bemerkt, dass eine ähnliche Rangordnung in der Wüste bestand, als die Leviten in einer Reihe um die Stiftshütte herum verteilt wurden.<sup>28</sup> Origenes kommentiert: „Es wird deutlich, wie viel Ordnung und wie viel Konsequenz in der Heiligen Schrift eingehalten wird, wie nichts anderes getan wird als nach Maß und mit Vernunft und Ordnung.“<sup>29</sup> Kahat erhält also zu Recht das erste Los: „Wem stand es zu, das erste Los zu erhalten? Wem sollte der erste Platz zugewiesen werden, wenn nicht Aaron, dem ersten Hohenpriester, dem ersten im Leben, an Verdiensten, an [74] Ehren und Macht? Ist es nun wenigstens unter euch beschlossen, dass diese Auslosung nicht zufällig (*fortuita*) ist, sondern dass eine himmlische Macht anwesend ist, die sie nach dem Urteil der göttlichen Vorsehung (*providentiae iudicium*) regiert?“<sup>30</sup> Für Origenes

<sup>24</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.3 (198); brackets added.

<sup>25</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.3 (198-99).

<sup>26</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.3 (199).

<sup>27</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 23.4 (200).

<sup>28</sup> Origen refers to Num 3:38; 10:1–8. *Homilies on Joshua* 25.1 (209-10).

<sup>29</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 25.1 (210).

<sup>30</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 25.2 (210).

hat die Auslosung der levitischen Städte nichts Zufälliges, sondern findet nach der göttlichen Vorsehung statt. Nachdem er ausführlich dargelegt hat, welche Stämme welchen Söhnen Levis Städte anbieten, ruft Origenes aus: „Wer kann all diese Dinge verfolgen und verstehen? Wer kann sich sogar an die Ordnung der Geheimnisse (*mysteriorum*) erinnern und darauf achten?“<sup>31</sup> Ich habe den Verdacht, dass diese Worte das erschöpfte Stimmung seiner Zuhörer widerspiegeln.

Doch die providentielle Aufteilung durch Lose ist für Origenes wichtig, gerade weil es sich um Mysterien oder Sakramente handelt. Da die irdischen Lose eine ewige providentielle Ordnung widerspiegeln, spiegeln sie auch das zukünftige Erbe der Heiligen wider: „Was sagen wir zu den Sakramenten (*sacramentis*), die dadurch dargestellt werden, und in denen die Verteilungen eines zukünftigen Erbes schemenhaft angedeutet sind, und durch die die Aufteilung des heiligen Landes, das ‚die Sanftmütigen‘ ‚als Erbe‘ erhalten, bekannt gemacht werden wird?“<sup>32</sup> Die Vorsehung ist Gottes liebevolle Führung seines Volkes zum ewigen Leben. „Die Hauptbedeutung der Vorsehung für Origenes“, betont John McGuckin, „liegt in ihrem pädagogischen Wert und ihrem soteriologischen Ziel.“<sup>33</sup> Wie deutet das Losverfahren auf das Ziel der Auferstehung hin? Auch in der Auferstehung, so behauptet Origenes, wird nichts „zufällig“ (durcheinander) geschehen, auch dort wird jeder „in seiner eigenen Ordnung“ kommen (siehe 1 Kor 15,23),<sup>34</sup> und die Rangfolge wird ähnlich sein wie die Art und Weise, in der die Stämme und Leviten in der Wüste in der Reihenfolge ihrer Bedeutung um die Stiftshütte herum angeordnet worden waren.<sup>35</sup>

[75] Für Origenes spiegeln die Auslosung und die Art und Weise, wie die Stämme hierarchisch geordnet sind, sowohl die göttliche Vorsehung als auch das Leben der Auferstehung wider. Dies ist kaum überraschend. In christlich-platonischer Manier funktioniert die Kosmologie des Origenes nach einem *Exitus-Reditus*-Schema. Die biblische Erzählung dient in diesem Verständnis als sakramentales Mittel, das den Ausgangspunkt mit dem Punkt der Rückkehr verbindet. Der ewige Logos ist für Origenes die Quelle einer Heilsökonomie, die sich in einem Schauspiel göttlicher Fürsorge und Versorgung entfaltet, während sich im Eschaton alles in das Leben Gottes in Christus zurückfaltet—geheilt, erneuert und gereift durch den Heilsweg der Vorsehung. Für Origenes dient die biblische Erzählung (und in der Tat die Worte der Schrift selbst) als sakramentale Vorsehung, die das Leben Gottes, der sowohl Quelle als auch Ziel ist, bereits gegenwärtig macht.

---

<sup>31</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 25.4 (212-13).

<sup>32</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 25.4 (213).

<sup>33</sup> Stamenka Antonova, „Providence,” in *The Westminster Handbook, to Origen*, ed. John Anthony McGuckin (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2004), 182.

<sup>34</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 25.4 (213).

<sup>35</sup> Origen, *Homilies on Joshua* 25.4 (213).

## Die Schrift unter anderen Büchern

Origenes' Theologie der Schrift als Sakrament der Vorsehung hat Auswirkungen darauf, wie wir die Schrift lesen. Wie wir gesehen haben, besteht der Zweck der biblischen Worte darin, das Wort Gottes, Gottes ewige Vorsehung, darzustellen und uns so zu Gott zurückzuführen. Daher ist es für Bibelleser wichtig, mit dem göttlichen Logos in Einklang zu sein, wenn sie den biblischen Text lesen.<sup>36</sup> Der Logos wird in unserer Seele gegenwärtig, wenn unser Leben im Einklang mit dem vorsehenden Wort Gottes in der Heiligen Schrift steht. Michael Graves drückt es so aus:

Die Schrift wird auf „die vermittelnde Tätigkeit des *Logos*“ angewandt, die den *Logos* sowohl dem Einzelnen offenbart (es ist eine Selbstoffenbarung) als auch die Seele durch fortschreitende Stufen zur moralischen und mystischen Vollkommenheit führt (vgl. den Platonismus des Origenes). Die Aufgabe der Exegese besteht für Origenes darin, den Hörern der Heiligen Schrift zu ermöglichen, diese Unterweisung durch den *Logos* zu empfangen. Daher folgen Origenes' Ausführungen oft einem grundlegenden Pfad, der vom wörtlichen [76] Sinn, wie er durch die Natur des untersuchten Buches definiert ist, zum geistlichen Sinn führt, der so dargestellt wird, dass er die Seele zur Vollkommenheit führt.<sup>37</sup>

Origenes' gemeinsamer allegorischer Übergang von der Geschichte zum Geist ist das direkte Ergebnis seiner Überzeugung, dass die Schrift an der göttlichen Vorsehung teilhat, so dass das ewige Wort Gottes sich hier in einzigartiger Weise vergegenwärtigt.

Es stimmt, dass Origenes' Hermeneutik auf Philo's allegorischem Ansatz und auf einem stoischen Verständnis der Vorsehung aufbaut. Origenes fand sie jedoch nützlich, weil er überzeugt war, dass sie ihm halfen, die Schrift im Lichte Christi als der Inkarnation des Wortes zu interpretieren, und dass sie dem Leser den Weg zum eschatologischen Telos der Vollkommenheit erleichterten. Der providentielle Sakramentalismus, der der Exegese des Origenes zugrunde liegt, ist also in erster Linie ein theologisches Prinzip, das zu einer theologischen Interpretationsweise führt, die auf Christus ausgerichtet ist. Christus ist schließlich die Inkarnation des Logos schlechthin. Die Inkarnation verwandelt die Oberfläche des biblischen Textes, so dass sein tieferer, geistlicher Sinn offenbar wird. Wie Henri de Lubac es ausdrückt: „So wie man in Christus nicht bei dem Menschen stehen bleiben darf, den man sieht, durch das Fleisch hindurch, das ihn für die fleischlichen Augen verschleiert, durch den Glauben den Gott wahrnehmen muss, der in ihm ist, so muss man durch die äußere Geschichte hindurchgehen, die uns in

---

<sup>36</sup> Siehe Karen Jo Torjesen, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, PTS 28 (Berlin: de Gruyter, 1986), 130-34.

<sup>37</sup> Michael Graves, „‘Pagan’ Background of Patristic Exegetical Methods,“ 104. Die Formulierung in Anführungszeichen stammt aus Torjesen, *Hermeneutical Procedure*, 118. Grove weist zu Recht darauf hin, dass Origenes vom wörtlichen zum geistlichen Sinn übergeht. Es stimmt auch, dass ersterer in gewissem Sinne „durch die Natur des untersuchten Buches definiert ist“. Aber für Origenes wird die „Natur des Buches“ nicht mit rein natürlichen Mitteln erklärt, sondern berücksichtigt immer schon die göttliche Vorsehung, wie wir sie in Christus kennen.

den Heiligen Büchern, besonders im Alten Testament, angeboten wird, um zu dem ‚geistigen Geheimnis‘ vorzudringen, das dort verborgen ist.“<sup>38</sup> Dieser geistige Sinn war für Origenes identisch mit dem providentiellen Logos, der, weil er sich in der Inkarnation manifestiert hatte, auch im Text der Schrift zu finden war. Im [77] biblischen Text wie auch im menschengewordenen Christus könne man den providentiellen Logos finden, der sowohl der ewige Ursprung als auch das endgültige Telos der göttlichen Vorsehung sei.

An dieser Stelle sollte der grundlegende Unterschied zwischen der patristischen Hermeneutik und einem Großteil der heutigen Bibelexegese deutlich werden. Die zeitgenössische historische Exegese rechnet größtenteils nicht mit der göttlichen Vorsehung. Damit will ich nicht sagen, dass Bibelwissenschaftler den Glauben an die Vorsehung ablehnen; vielmehr hat die Vorsehung keinerlei Einfluss darauf, wie sie den biblischen Text auslegen. Ein Großteil der zeitgenössischen Bibelwissenschaft betrachtet die Exegese nach wie vor lediglich als eine Suche nach der Absicht des Autors. Den frühen christlichen Lesern war die Absicht des menschlichen Autors zwar nicht gleichgültig, aber sie stellten sie in den größeren Rahmen der göttlichen Absicht. Und Gottes Absicht oder Zweck der Schrift wurde als vorsehend verstanden: Sie war ein Mittel der Gnade, das den Leser zum menschengewordenen Logos, wie er sich in der Schrift offenbart, und damit zum geistigen Ziel der Betrachtung Gottes führen sollte.

Es ist kaum verwunderlich, dass sich die Exegese zu einer historischen Disziplin entwickelt hat. Die Vorsehung ist in der westlichen Kultur insgesamt zunehmend in den Hintergrund getreten. Ich kann diese Entwicklung hier nicht im Detail skizzieren. Es genügt zu sagen, dass Himmel und Erde im kulturellen Denken allmählich auseinandergedriftet sind, beginnend mit dem spätmittelalterlichen Nominalismus, über die Reformation und vor allem durch die Entwicklungen des 17. und 18. Jahrhunderts, die im Deismus und strengen Formen des Naturalismus gipfelten. Eine solide Vorstellung von der göttlichen Vorsehung, die davon ausgeht, dass das endgültige Ziel der Schöpfung fest in den Gedanken Gottes verankert ist, wird zunehmend verworfen. In der rein natürlichen Welt, die sich in der Moderne herausgebildet hat, erscheint es seltsam, die Heilige Schrift im Hinblick auf den Ursprung und das Ende der Vorsehung zu lesen. John Webster hat daher Recht, wenn er einen Teil der Schuld auf „das komplexe Erbe des Dualismus und Nominalismus in der westlichen christlichen Theologie“ schiebt, „durch das der sinnliche und der intelligible Bereich, die Geschichte und die Ewigkeit, voneinander weggedrängt wurden und den kreatürlichen Formen (Sprache, Handlung, Institutionen) [78] jegliche Fähigkeit abgesprochen wurde, die Gegenwart und das Wirken des transzendenten Gottes anzuzeigen.“<sup>39</sup> Auch hier halten offensichtlich viele Exegeten der grammatisch-historischen Schule der Auslegung weiterhin an der göttlichen Vorsehung als Lehrmeinung fest. Sie haben jedoch weitgehend das Gefühl dafür verloren, dass dieser Glaube unsere Art der Auslegung wesentlich beeinflusst.

---

<sup>38</sup> De Lubac, *History and Spirit*, 105.

<sup>39</sup> John B. Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 19-20.

Wenn ich im Gespräch mit Bibelkollegen den Gedanken vertrete, dass wir in der ganzen Heiligen Schrift nach Christus suchen müssen (was meine höfliche Art ist, zu sagen, dass sie allegorisch gelesen werden sollte), stoße ich immer wieder auf den Einwand: „Aber du würdest doch keinen anderen Text so behandeln!“ Ob bewusst oder unbewusst, dieser Kommentar erinnert an die bekannte Behauptung von Benjamin Jowett aus dem Jahr 1860, dass es das „Ziel des Auslegers sei, die Schrift wie jedes andere Buch zu lesen.“<sup>40</sup> Jowett war natürlich nicht der erste, der sich für eine streng nichttheologische Lesart der Schrift einsetzte. Die historizistische Exegese hatte ihre ersten Verfechter im siebzehnten Jahrhundert, in Thomas Hobbes und Baruch Spinoza.<sup>41</sup> Aber Jowetts Aufsatz „Über die Auslegung der Schrift“ schlug Wellen, zumindest teilweise wegen der direkten und unmissverständlichen Art und Weise, in der er seine Überzeugungen formulierte:

Die Aufgabe des Auslegers besteht nicht darin, eine andere [Auslegung] hinzuzufügen, sondern die ursprüngliche wiederherzustellen, d.h. die Bedeutung der Worte, wie sie denjenigen, die sie zuerst hörten und lasen, zu Ohren kamen oder vor Augen standen.... Die Geschichte der Christenheit ist nichts für ihn, sondern nur die Situation in Galiläa oder Jerusalem, die Handvoll Gläubiger, die sich in Ephesus oder Korinth oder Rom versammelten.... Alle nachträglichen Überlegungen der Theologie sind nichts für ihn; sie sind nicht die wahren Lichter, die ihn an schwierigen Stellen erleuchten.... Er hat keine Theore [79] der Auslegung; ihm genügen ein paar Regeln, die ihn vor den üblichen Irrtümern schützen. Sein Ziel ist es, die Heilige Schrift wie jedes andere Buch zu lesen, mit einem echten Interesse und nicht nur mit einem konventionellen. Er möchte seine Augen öffnen und die Dinge so sehen oder sich vorstellen können, wie sie wirklich sind.<sup>42</sup>

So geht es immer weiter. Für Jowett bestand das Ziel darin, eine Zeitkapsel in die Ära des biblischen Autors zu bringen und die ursprüngliche Bedeutung, die er beabsichtigt hatte, wiederherzustellen.

Jowetts Beharren darauf, die Bibel wie jedes andere Buch zu lesen, ist aber nicht ganz unbegründet, wie Walter Moberly betont. Erstens, kommentiert Moberly, „spielt das Axiom insofern eine wertvolle Rolle, als es darauf abzielt, jede Art von Sonderbehandlung auszuschließen.“<sup>43</sup> Vermutlich wollen wir den biblischen Text integer auslegen, ohne Abkürzungen, Vernebelungen oder Ähnliches. Zweitens erkennt Moberly an, dass wir die Standardregeln der grammatikalischen Syntax der biblischen Sprachen befolgen müssen.<sup>44</sup> Und schließlich stimmt er zu, dass unsere Auslegung mit der literarischen Gattung übereinstimmen sollte, die die

---

<sup>40</sup> Benjamin Jowett, “On the Interpretation of Scripture,” in *The Interpretation of Scripture and Other Essays* (New York: Dutton, 1907), 7.

<sup>41</sup> See Boersma, *Scripture as Real Presence*, 6-9. R. W. L. Moberly, too, points to Spinoza and others as predecessors to Jowett’s maxim. “‘Interpret the Bible Like Any Other Book?’ Requiem for an Axiom,” *JTI4* (2010): 92-93.

<sup>42</sup> Jowett, “On the Interpretation of Scripture,” 6-7.

<sup>43</sup> Moberly, “‘Interpret the Bible Like Any Other Book?’,” 94.

<sup>44</sup> Moberly, “‘Interpret the Bible Like Any Other Book?’,” 94-95.

biblischen Autoren verwendet haben.<sup>45</sup> All dies scheint richtig zu sein. Darüber hinaus ist auch Jowetts Sorge um die Absicht des Autors nicht unbegründet. Jowett wollte die ursprüngliche Bedeutung des Textes kennen: „Gebildete Menschen beginnen zu fragen, nicht was die Schrift bedeuten könnte, sondern was sie bedeutet.“<sup>46</sup> Jowetts eindeutige Übereinstimmung der Bedeutung mit der ursprünglichen Absicht mag falsch und naiv sein, aber er hat zu Recht darauf hingewiesen, dass die Absicht des Autors ein wichtiges Element bei der historischen Wiederherstellung der Bedeutung des Textes ist.

Die Formulierung „Gebildete Menschen“ verrät jedoch, worum es eigentlich geht. Die göttliche Vorsehung gibt die Heilige Schrift nicht nur den Gebildeten, sondern dem ganzen Volk Gottes. Ich werde im nächsten Kapitel mehr über den Platz der Kirche sagen, aber ich sollte an dieser Stelle anmerken, dass die Heilige Schrift [80] nicht in erster Linie eine Sammlung historischer Dokumente ist, deren ursprüngliche, historische Bedeutung von einer gelehrten Elite herausgearbeitet werden muss, sondern ein Sakrament der Vorsehung, das dem Volk Gottes in kanonischer Form gegeben wird und dessen Bedeutung von dem Ziel seiner Vorsehung abhängt. Natürlich sind diese beiden Aspekte keine ultimativen Gegensätze und schließen sich nicht gegenseitig aus: Die Heilige Schrift ist sowohl eine Sammlung historischer Dokumente als auch ein Sakrament der Vorsehung. Das Problem ist nicht die historische Lesart an sich, sondern eine historische Lesart, die die göttliche Vorsehung als primären Rahmen und Ziel der biblischen Auslegung ausschließt.

Wenn man die Bibel „wie jedes andere Buch“ liest, geht man normalerweise davon aus, dass die allgemeine Hermeneutik Vorrang vor der speziellen oder theologischen Hermeneutik haben sollte. Aber warum diese Annahme? Der Ausgangspunkt für die biblische Exegese ist nicht die allgemeine, sondern die spezielle Hermeneutik. Die Selbstoffenbarung Gottes in Christus ist seine letzte und endgültige Rede: „In diesen letzten Tagen hat er durch seinen Sohn zu uns gesprochen“ (Hebr 1,2). Die göttliche Vorsehung hat in Christus Gestalt angenommen, und folglich ist dieses einzigartige Ereignis in Gottes Vorsehungsökonomie der Ausgangspunkt für die Bibelexegese. Das bedeutet nicht, dass die allgemeine Hermeneutik keinen Einfluss auf die biblische Auslegung hat. Wie wir gesehen haben, erkennt Moberly zu Recht an, dass wir die Bibel in mancher Hinsicht wie jedes andere Buch lesen. Aber diese Feststellung kommt erst nach der Anerkennung von Gottes Vorsehungsökonomie in Christus. Das übernatürliche Ziel der Vorsehung geht den gemeinsamen natürlichen und historischen Erfordernissen des täglichen Lebens voraus.<sup>47</sup> Aus diesem Grund spielt die historische Exegese eine legitime, aber untergeordnete und zweitrangige Rolle in Bezug auf die sakramentale Funktion, die die Schrift innerhalb der göttlichen Ökonomie hat.

---

<sup>45</sup> Moberly, “‘Interpret the Bible Like Any Other Book?’,” 95.

<sup>46</sup> Jowett, “On the Interpretation of Scripture,” 8.

<sup>47</sup> In Moberlys Worten: „Es geht, kurz gesagt, darum, dass Christen, wenn sie über alles, was im Leben von Gewicht und Wahrheitsanspruch ist, nachdenken und es bewerten, dies (im Prinzip) im Licht ihres in Jesus Christus gegebenen Verständnisses von Gott und der Menschheit tun“ (“‘Interpret the Bible Like Any Other Book?’,” 101).

Die Bibel wie jedes andere Buch zu lesen—in dem Maße, in dem dies eine legitime Betätigung ist—bedeutet nicht, dass die wörtliche oder historische Bedeutung ein streng objektives Datum ist, das darauf wartet, mit [81] wissenschaftlichen Mitteln entdeckt zu werden. Die Betonung der „Methode“ in der Bibelwissenschaft ist oft übertrieben. Es stimmt, dass die Kenntnis der Geschichte des Alten Orients, ein Auge für grammatikalische Konstruktionen, das biblisch-theologische Studium von Schlüsselthemen bestimmter biblischer Bücher und die Konsultation von Konkordanzen und Wortstudien hilfreich sind, wenn wir uns mit einer bestimmten Bibelstelle vertraut machen. Ich denke, es ist auch wahr, dass historische Untersuchungen echte Einsichten liefern (auch wenn sie immer nur partiell und annähernd sind). Hans-Georg Gadamer's *Wahrheit und Methode* (1960) hat jedoch deutlich gemacht, dass die allgemeine Hermeneutik einen dialogischen Prozess beinhaltet, für den die Methodologie der Naturwissenschaften kein angemessenes Paradigma bietet.<sup>48</sup> In den Geisteswissenschaften und insbesondere bei der Interpretation religiöser Texte kommen immer auch die eigenen Voraussetzungen des Lesers ins Spiel, so dass Sinn entsteht, wenn die Horizonte des Textes und die des Interpreten zusammenkommen (*Horizontverschmelzung*).<sup>49</sup>

Andrew Louth, der sich auf Gadamer beruft, um die allegorische Exegese energisch zu verteidigen, schreibt:

Die historisch-kritische Methode ist in Analogie zur wissenschaftlichen Methode ein Weg, um zur objektiven Wahrheit zu gelangen, d.h. zu einer Wahrheit, die dem Gegenstand innewohnt, unabhängig von demjenigen, der diese Wahrheit erkennt. Es ist also notwendig, die Objektivität zu lokalisieren, die mit der Methode erreicht werden soll. Dies geschieht, indem man dem Studienobjekt, das sich in den Geisteswissenschaften auf die Schriften von Menschen konzentriert, eine „Bedeutung“ zuschreibt, die unabhängig von jedem Verständnis vorhanden ist, eine objektive Bedeutung, die die historisch-kritische Methode zu entdecken versucht.<sup>50</sup>

Louths Bemerkungen gelten nicht nur für die historische Kritik (die ohnehin auf dem Rückzug ist), sondern auch für viele andere Bibelwissenschaftler, [82] die es als ihre Hauptaufgabe ansehen, die ursprüngliche Bedeutung des Textes zu ermitteln. Diese Gelehrsamkeit nimmt zu oft den Mantel einer naturwissenschaftlichen Methodik an und würdigt dabei nur unzureichend, dass die Ergebnisse der historischen Exegese nicht nur partiell und annähernd, sondern auch perspektivisch sind: Die gestellten Fragen und die Art der Untersuchung hängen vom eigenen Standpunkt des Historikers ab und prägen die exegetischen Ergebnisse.

Zwei Predigten über ein und denselben Text sind selten identisch, auch nicht in Bezug auf

---

<sup>48</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall (1975; repr., London: Continuum, 2011), 184-97, 231-42.

<sup>49</sup> Siehe David Vessey, "Gadamer and the Fusions of Horizons," *IJPS* 17 (2009): 531-42.

<sup>50</sup> Andrew Louth, *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology* (1983; repr., Oxford: Clarendon, 2003), 30.

die historische Exegese, die ihnen zugrunde liegt. Dies ist kein Manko, sondern ein angemessenes Spiegelbild der unendlich unterschiedlichen persönlichen Horizonte der Prediger. Es ist also nicht nur der Schritt auf die spirituelle Ebene, der zu polyvalenten Bedeutungen führt; Polyvalenz kennzeichnet auch die *buchstäblichen* Lesungen der Heiligen Schrift. Sicherlich wird Polyvalenz in einem postmodernen Kontext oft mit Identitätspolitik und Relativismus in Verbindung gebracht, aber die richtige Reaktion darauf ist nicht der Rückfall in modernen Historismus und Objektivismus. Stattdessen können wir darauf vertrauen, dass wir aus der einzigartigen, besonderen Lage heraus, in die Gott jeden von uns versetzt hat, etwas von der göttlich beabsichtigten Bedeutung des Textes erkennen können. Ein solcher Ansatz macht die menschliche Erfahrung oder den Kontext nicht zur Norm; wir bleiben dem göttlichen Wort, das zu uns spricht, gegenüber verantwortlich. Indem wir jedoch unseren begrenzten menschlichen Auslegungshorizont anerkennen, bemerken wir, dass die historische Untersuchung ebenso auf die Vorstellungskraft wie auf analytische Fähigkeiten angewiesen ist. Daher sollten wir, selbst wenn wir die Heilige Schrift mit Fragen der Geschichte und der Absicht des Autors im Hinterkopf betrachten (und sie insofern wie jedes andere Buch lesen), keine Sichtweise aus der Perspektive Gottes erwarten. Der Versuch, zu einer solchen Perspektive zu gelangen, ist eine praktische Verleugnung der menschlichen Endlichkeit und Subjektivität.

In den letzten Jahren habe ich mich für die *lectio divina* interessiert, die spirituelle Lesepraxis, wie sie insbesondere in der mittelalterlichen monastischen Tradition blühte. Nach dem Verständnis des Kartäuserpriors Guigo II. aus dem zwölften Jahrhundert besteht die *Lectio divina* aus vier Elementen: Lesen (*lectio*), Meditation (*meditatio*), Gebet (*oratio*) und [83] Kontemplation (*contemplatio*).<sup>51</sup> Die meditative und betende Lektüre, die Guigo und andere praktizierten, war ganz anders als die historische Exegese, an die wir uns in der Moderne gewöhnt haben. Natürlich war Guigo nicht gegen ein sorgfältiges Bibelstudium. Er beschreibt die erste Phase, die *lectio*, wie folgt: „Die Lektüre ist das sorgfältige Studium der Heiligen Schrift, auf das man alle seine Kräfte konzentriert.“<sup>52</sup> Aber Guigos *lectio divina* „bleibt nicht äußerlich“.<sup>53</sup> Stattdessen geht sie in der *meditatio* „zum Kern der Sache“, indem sie über die Bedeutung der Details des Textes nachdenkt.<sup>54</sup> Als nächstes, wendet man sich in der *oratio* an den Herrn und bittet ihn: „Wenn du für mich das Brot der Heiligen Schrift brichst, hast du dich mir in diesem Brotbrechen gezeigt, und je mehr ich dich sehe, desto mehr sehne ich mich danach, dich nicht mehr von außen, in der Rinde des Buchstabens, zu sehen, sondern von innen, im verborgenen Sinn des Buchstabens.“<sup>55</sup> In der *contemplatio* schließlich stellt der Herr die Seele gnädig wieder her, löscht ihren Durst und stillt ihren Hunger, so dass sie „ganz und gar geistlich“ wird.<sup>56</sup>

<sup>51</sup> Siehe Guigo II, *The Ladder of Monks: A Letter on the Contemplative Life and Twelve Meditations*, trans. and ed. James Walsh (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1982).

<sup>52</sup> Guigo II, *Ladder of Monks*, par. 2 (68).

<sup>53</sup> Guigo II, *Ladder of Monks*, par. 5 (70).

<sup>54</sup> Guigo II, *Ladder of Monks*, par. 5 (70).

<sup>55</sup> Guigo II, *Ladder of Monks*, par. 6 (72).

<sup>56</sup> Guigo II, *Ladder of Monks*, par. 7 (74).

Es mag verlockend sein, die *lectio divina* als eine esoterische Praxis zu betrachten, als eine Spezialität für mittelalterliche Mönche und andere, die ein besonderes Interesse an dieser Art des Lesens haben. Auf diese Weise würden wir uns ein Verständnis der Exegese als wissenschaftliche Methode zur Erlangung des historischen Sinns vorbehalten, während wir *die lectio divina* in eine von der Exegese völlig getrennte Kiste stecken. Für Guigo (und andere Leser der Vormoderne) wäre eine solche Einteilung uninteressant gewesen. Im 12. und 13. Jahrhundert ist eine zunehmende Trennung zwischen Gelehrsamkeit und Frömmigkeit zu beobachten, eine Kluft, die in der Moderne zu einer unüberbrückbaren Kluft geworden ist.<sup>57</sup> Und ohne [84] sorgfältige Untersuchung des biblischen Textes in der *lectio* kann die geistliche Lektüre zu Sentimentalität führen. Doch die Mönche, die die *lectio divina* praktizierten, erkannten zu Recht, dass die Heilige Schrift als sakramentales Mittel innerhalb der umfassenderen Vorsehungsökonomie Gottes fungieren soll. Die *lectio divina* ist keine exzentrische Spezialität für Gläubige, sondern sagt uns allen, wozu die Heilige Schrift da ist und was wir mit ihr tun sollen.

### Schlussfolgerung

Die Bibel ist wie jedes andere Buch und gleichzeitig ganz anders. Ich habe bereits auf einige der Ähnlichkeiten zwischen der Bibel und anderen Büchern hingewiesen. Eine Ähnlichkeit, die ich noch nicht erwähnt habe, besteht darin, dass *alle* Bücher eine Vorsehungsfunktion haben. Wenn die göttliche Vorsehung so allgegenwärtig ist, wie Origenes behauptet—so dass „Gott sich um die Angelegenheiten der Sterblichen kümmert (*curare*) und ... nichts im Himmel oder auf der Erde ohne seine Vorsehung (*providentia*) geschieht“<sup>58</sup>—, dann fallen alle menschlichen literarischen Artefakte unter Gottes Fürsorge. Das bedeutet nicht, dass alle Bücher dem Willen Gottes entsprechen; schließlich können wir uns, wie auch Origenes erkannte, entweder der guten Vorsehung Gottes anschließen oder uns seiner Liebe verweigern—eine moralische Maxime, die auch für Autoren gilt.<sup>59</sup> Dennoch dringt das Wort Gottes in unterschiedlichem Maße sowohl in die Autoren als auch in die Leser ein und lässt die Bücher an seiner Vorsehung für die Welt teilhaben. Da die Natur und das Übernatürliche untrennbar miteinander verbunden sind, müssen wir anerkennen, dass sich die göttliche Vorsehung nicht nur auf die Bibel, sondern auch auf andere Bücher erstreckt. In diesem Sinne ist die Bibel wie andere Bücher.

Alle Bücher haben einen Platz in der Vorsehungsökonomie. Der französische Dominikanertheologe Yves Congar weist darauf hin, dass die patristische und mittelalterliche Tradition ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür hatte, dass der Heilige Geist nicht nur mit der Heiligen Schrift, sondern mit einer Vielzahl von Schriften verbunden ist. In einem Exkurs über den Begriff *inspiratio* in seinem Buch *Tradition und Traditions* erklärt Congar, dass die Begriffe *revelatio*,

---

<sup>57</sup> Siehe Hans Urs von Balthasar, „Theology and Sanctity,” in *The Word Made Flesh*, vol. 1 of *Explorations in Theology*, trans. A. V. Littledale with Alexander Dru (San Francisco: Ignatius, 1989), 18L209.

<sup>58</sup> Origen, *Homilies on Genesis* 3.2 (89).

<sup>59</sup> Siehe Elliott, *Providence Perceived*, 22.

*inspiratio* und *suggestio* [85] wurden früher in einem viel weiteren Sinne verwendet als in der Moderne.<sup>60</sup> Begriffe wie *revelare*, *inspirare*, *illuminare* und andere analoge Ausdrücke wurden „immer wieder auf die Väter, die Konzilien, die Kanones, ja sogar auf die Wahlen oder besondere Handlungen der weltlichen Obrigkeit angewendet“.<sup>61</sup> In diesen Texten wird der Begriff *inspiratio* für Kanones und Konzilien verwendet, „weil er sich auf alle Handlungen bezieht, die eine Entscheidung darstellen, die das Leben der Kirche betrifft.“<sup>62</sup> Congar verbindet diese Inspiration des Geistes in der Kirche als Ganzes mit göttlicher (providentieller) Führung: „Das ganze Leben der Kirche wird in seinen aufeinanderfolgenden Entwicklungsphasen vom Heiligen Geist geleitet.“<sup>63</sup>

Aber die Heilige Schrift ist auch ganz anders als andere Bücher. Die Schriften sind in einer Weise sakramental, wie es die Väter, Konzilien und Kanones (ganz zu schweigen von anderen Schriften) nicht sind. Seit den Anfängen der Kirche hatte die Heilige Schrift eine einzigartige Funktion, sowohl innerhalb der Liturgie als auch als Norm für lehrmäßige Entscheidungen. Die Kanonisierung mag ein langsamer Prozess gewesen sein, aber Lehrstreitigkeiten waren immer exegetische Auseinandersetzungen über bestimmte Passagen des Alten und Neuen Testaments. Wenn Gregor von Nyssa das *Hexaemeron* seines Bruders Basilius als „inspiriert“ (*theopneuston*) bezeichnet, oder wenn das Konzil von Ephesus (431) seine Verurteilung des Nestorius als „ihre inspirierte Entscheidung“ (*auton theopneustou kriseos*) bezeichnet, so sind diese Aussagen vermutlich nicht dazu gedacht, patristische [86] Schriften und konziliare Entscheidungen auf dieselbe Stufe wie die Heilige Schrift zu stellen.<sup>64</sup> Ja, in Basilius und dem Konzil von Ephesus wehte derselbe Geist wie in den biblischen Autoren. Auch die Worte von Basilius und Ephesus hatten Anteil an der göttlichen Vorsehung. Aber in der gesamten kirchlichen Tradition wurden die biblischen Schriften als einzigartig inspiriert anerkannt und daher mit einer einzigartigen Autorität ausgestattet.

Aufgrund ihrer einzigartigen Rolle innerhalb der göttlichen Vorsehung—so dass das Wort Gottes in der Schrift deutlicher durchscheint als in jedem anderen menschlichen Zeugnis—

---

<sup>60</sup> Yves M.-J. Congar, *Tradition and Traditions: The Biblical, Historical, and Theological Evidence for Catholic Teaching on Tradition* (San Diego, CA: Basilica, 1966), 119-37. See also Craig D. Allert, *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007), 64-65.

<sup>61</sup> Congar, *Tradition and Traditions*, 119. Congar erklärt, dass die Terminologie der Offenbarung „die Idee der göttlichen Erleuchtung beinhaltet, die in jeder Erkenntnis wirksam ist, auch in dem, was wir heute als rein natürliches Wissen bezeichnen würden“. *Tradition and Traditions*, 122.

<sup>62</sup> Congar, *Tradition and Traditions*, 128.

<sup>63</sup> Congar, *Tradition and Traditions*, 129. Congar erklärt, dass die breitere Verwendung des Begriffs *inspiratio* bis ins Mittelalter hinein andauerte und noch im sechzehnten Jahrhundert häufig anzutreffen war. *Tradition and Traditions*, 128. Mit den gregorianischen Reformen setzte allmählich ein Wandel ein, der einen „Übergang von dieser früheren Wertschätzung der stets aktiven *Gegenwart Gottes* zu derjenigen *juristischer Befugnisse* einleitete, die der ‚Kirche‘, d. h. der Hierarchie, zur freien Verfügung gestellt und ihr vielleicht sogar als Eigentum übergeben wurden“. *Tradition and Traditions*, 135.

<sup>64</sup> Beispiele entnommen aus Allert, *High View of Scripture?*, 64-65. Gregor führt weiter aus, dass das Werk des Basilius das des Moses an Größe, Schönheit, Komplexität und Form übertreffen könnte, aber das ist wahrscheinlich eine rhetorische Ausschmückung. In seinen Schriften räumt Gregor der Schrift eine Autorität ein, die er seinem Bruder nicht zugesteht.

lesen wir die Heilige Schrift wie kein anderes Buch. Die Vorsehung ermöglicht es uns, die zahlreichen verschiedenen Arten zu sehen, in denen die menschliche Sprache in der göttlichen Ökonomie funktioniert, und hilft uns so zu erkennen, dass die Schrift ihre eigenen Auslegungsforderungen stellt. Ohne die Vorsehung hätten wir nur rein natürliche menschliche Schriften, die alle auf der gleichen, flachen Oberfläche der natürlichen Welt funktionieren und von denen keine in ihrer hierarchischen Rolle höher steht als eine andere. Ohne Vorsehung haben wir keine Worte, auf die wir unser Leben setzen können. Nur wenn wir Gottes übergeordnete Vorsehung und Fürsorge anerkennen, macht es Sinn, die Schrift mit Blick auf das geistige Telos der göttlichen Autorenabsicht zu lesen. Ohne Vorsehung keine Heilige Schrift.

## 04: Ohne Kirche keine Heilige Schrift

[87]

### Misstrauen gegenüber der Tradition

Die Weltkirche, die alle Zeitalter und alle Kulturen umspannt, beteiligt sich an dem gemeinsamen Projekt des Lesens und Auslegens der Bibel. Wir können die Heilige Schrift ohne die Führung der katholischen oder universalen Kirche nicht richtig verstehen. Das bedeutet nicht, dass wir die Heilige Schrift niemals allein lesen oder wissenschaftliche Fragen der Bibelauslegung vermeiden sollten. Aber es bedeutet, dass wir, egal ob wir als Einzelne oder in einer Gemeinschaft lesen, offen dafür sind, wie die Kirche generell die Bibel gelesen hat. Dieser kirchliche Rahmen für die Bibelauslegung ist von entscheidender Bedeutung, denn ohne die Kirche gibt es keine Heilige Schrift und damit auch keine gültige Auslegung: Ohne Kirche keine Heilige Schrift. *Und so ist die vierte Sache, von der ich als Theologe wünschte, dass Bibelwissenschaftler sie wüssten, dass der primäre Bereich der Schriftauslegung nicht die Universität, sondern die Kirche ist.*

Die Argumentation dieses Kapitels ist folglich sowohl anti-individualistisch (wir lesen die Schrift gemeinsam als Volk Gottes) als auch anti-elitär (nicht die Gelehrten allein, sondern die Gläubigen gemeinsam leiten den Sinn [88] aus der Schrift ab). Beides ist untrennbar miteinander verbunden, und dieses Kapitel lehnt beides ab: Die Bedeutung, die wir als Einzelne aus der Lektüre der Schrift ableiten, ist weder primär noch maßgebend, und es ist eher die Kirche als die Universität, die den richtigen Rahmen für die Bibelauslegung bietet.

Das Misstrauen gegenüber der Tradition liegt mir in den Genen. Die strenge, konfessionelle reformierte Tradition, in der ich aufgewachsen bin, hielt unbeirrbar an der Maxime *sola scriptura* fest. Ich war davon überzeugt, dass die Tradition unser Verständnis der Bibel immer verzerrt. Nur die sorgfältige, konsequente Anwendung der grammatikalisch-historischen Methode kann die wahre Bedeutung des Textes erschließen. Die Tatsache, dass ich in meinem Studium relativ gut abgeschnitten hatte, gab mir zusätzliche Zuversicht und überzeugte mich davon, dass ich bei konsequenter, geduldiger Anwendung der richtigen Methode nicht nur in der Lage sein würde, zu bestimmen, was der Text wirklich aussagt, sondern auch, über die verschiedenen Lehrfragen zu entscheiden, die die Kirche seit Jahrhunderten spalten. Als ich jedoch in den pastoralen Dienst eintrat, begann ich zu erkennen, dass ich vielleicht weder die Zeit noch die Fähigkeit hatte, eine gut durchdachte Position zu den zahlreichen Fragen zu finden, zu denen ich eine biblische Position haben sollte. Es bedurfte einiger demütigender Lektionen, bevor ich zu erkennen begann, dass die Beurteilung jeder einzelnen exegetischen und lehrmäßigen Frage meine Fähigkeiten überstieg.

Rückblickend betrachtet, rührte mein Misstrauen gegenüber der Tradition daher, dass ich Tradition mit Traditionalismus gleichsetzte. In der Überzeugung, dass die Heilige Schrift von oben kommt und die Tradition von unten, entschied ich mich für Ersteres und tat Letzteres als menschliche Erfindung ab. (Das bedeutet nicht, dass die Glaubensbekenntnisse oder die Geschichte der Kirche für mich unwichtig waren; aber meine Sola-Scriptura-Position erlaubte es mir, die Frage, welche Art von echter Autorität sie haben könnten, weitgehend zu verdrängen.) Dass Katholiken sowohl die Schrift als auch die Tradition als autoritativ anerkennen, schien mir, als würden sie die fehleranfällige Tradition auf die Ebene der unfehlbaren Schrift heben und damit die Tradition als eine Quelle der göttlichen Offenbarung zusätzlich zur Bibel behandeln.

Meine reformierte Auffassung von Schrift und Tradition war nicht völlig unbegründet. Mehrere Bibelstellen warnen davor, der Schrift etwas hinzuzufügen [89] oder aus ihr zu entfernen (Dtn 4,2; 12,32; Offb 22,18–19). Jesus geißelt die pharisäische Sitte, sich vor dem Essen die Hände und das Geschirr zu waschen, als „Tradition (paradosis) der Ältesten“ (Mk 7,3.5; siehe auch Lk 11,37–53), die er mit den „Geboten der Menschen“ (Mk 7,7) gleichsetzt, auf die Jesaja verweist (Jes 29,13).<sup>1</sup> Und der heilige Paulus warnt die Kolosser davor, sich nicht „durch Philosophie und leeren Betrug nach menschlicher Tradition (paradosin ton anthrōpōn) gefangen nehmen zu lassen“ (Kol 2,8). Manche Traditionen verdienen es, dekonstruiert zu werden.

Im Fall des Konflikts zwischen Jesus und den Pharisäern und Schriftgelehrten macht eine Kombination von Faktoren ihre Tradition des Händewaschens und des Geschirrwaschens problematisch: Sie konzentrieren sich auf das Äußere und nicht auf das Innere (Lk 11,40–41); sie konzentrieren sich auf Kleinigkeiten und vernachlässigen die wichtigsten Lehren des Gesetzes (Lk 11,42); sie lieben die öffentliche Bewunderung, die sich aus ihrer Einhaltung der Traditionen ergibt (Lk 11,43); sie halten sich selbst nicht an die Traditionen, die sie anderen auferlegen (Lk 11,46); und sie führen Traditionen ein, um den Dekalog zu umgehen (Mt 15,3–6; Mk 7,9–13). Kurz gesagt, Jesus prangert die Heuchelei an, die in den Traditionen seiner Kritiker steckt. Seine Bemerkungen stellen kaum eine pauschale Ablehnung der Tradition als solcher dar. Schließlich besteht er ausdrücklich darauf, dass die Schriftgelehrten und Pharisäer, obwohl das Zehnen von Minze, Dill und Kümmel vielleicht eine Tradition ist, die relativ wenig Gewicht hat, dennoch Recht haben, sie zu befolgen: „Wehe euch, Schriftgelehrte und Pharisäer, ihr Heuchler! Denn ihr gebt den Zehnten von Minze, Dill und Kümmel und vernachlässigt die wichtigen Dinge des Gesetzes: Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Treue. Diese hättet ihr tun sollen, ohne die anderen zu vernachlässigen“ (Mt 23,23).<sup>2</sup>

Es ist nicht leicht nachzuvollziehen, woran Paulus bei seiner Warnung vor der „menschlichen Tradition“ in Kolosser 2,8 gedacht haben mag. Was auch immer der historische

---

<sup>1</sup> Der heilige Paulus spricht in Gal 1,14 von „den Überlieferungen meiner Väter“.

<sup>2</sup> Siehe die hilfreiche Diskussion in Edith M. Humphrey, *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 31–34, 55–57.

Hintergrund sein mag, die Ablehnung der Traditionen durch Paulus in diesem Abschnitt bringt sie mit „Philosophie und leerem Betrug“ in Verbindung und stellt [90] sie Christus entgegen.<sup>3</sup> Im Einklang mit der Gesamtbotschaft des Kolosserbriefs scheint klar zu sein, dass Paulus denen, die dem gottgegebenen Erlöser etwas hinzufügen wollen, entgegensetzen will, das Christus selbst genügt. Paulus spricht hier nicht von den „Überlieferungen der Menschen“, um die Schrift gegen die Tradition auszuspielen. Er hat den Begriff Tradition bereits in Kolosser 2,6 positiv verwendet, wo er davon spricht, dass die Kolosser Christus „empfangen“ (pandabete) haben. Der Apostel möchte, dass die Kolosser die Tradition Christi gegenüber den Traditionen, die seine Genügsamkeit untergraben würden, hochhalten. Misstrauen gegenüber der Tradition ist gerechtfertigt, wenn sie Christus als Zentrum des Glaubens erweitert oder untergräbt.

### Schrift und Tradition

Ein strikter *Sola-Scriptura*-Standpunkt lässt sich nur schwer aufrechterhalten, wenn wir erkennen, dass die Schrift historisch in die Tradition eingebettet ist.<sup>4</sup> Mit anderen Worten, die Tradition geht in einem wichtigen Sinne der Schrift voraus und hat als solche zumindest chronologischen Vorrang vor ihr. Deshalb erkundigte sich Papias, ein Begleiter Polykarps, im zweiten Jahrhundert nach der Lehre der direkten Jünger des Herrn: „Denn ich nahm nicht an, dass mir Informationen aus Büchern so sehr halfen wie die von einer lebendigen und bleibenden Stimme.“<sup>5</sup> Papias bezieht sich auf die von den Aposteln überlieferten Lehren und Moralvorstellungen. Vor der Kanonisierung des Neuen Testaments war die Kirche keineswegs ohne den Inhalt des Evangeliums. Es wurde durch die Liturgie, durch andere Praktiken und Disziplinen und durch die bischöfliche Sukzession weitergegeben.

[91] Der berühmte Montrealer Bericht von 1963 über „Schrift, Tradition und Traditionen“ unterscheidet zwischen

*der* Tradition (*mit* Artikel), Tradition (*ohne* Artikel) und Traditionen. Mit der Tradition ist das Evangelium selbst gemeint, das von Generation zu Generation in der Kirche und durch die Kirche weitergegeben wird, wobei Christus selbst im Leben der Kirche gegenwärtig ist. Mit Tradition ist der Prozess der Überlieferung gemeint. Der Begriff Traditionen wird im doppelten Sinne verwendet, um sowohl die Vielfalt der Ausdrucksformen als auch das zu bezeichnen, was wir als konfessionelle Traditionen bezeichnen, z. B. die

---

<sup>3</sup> Der derzeitige Konsens scheint zu sein, dass der heilige Paulus auf jüdische Asketen reagiert (die möglicherweise von ihrem heidnischen philosophischen Umfeld beeinflusst waren). Siehe Peter T. O'Brien, *Colossians-Philemon*, WBC 44 (Waco, TX: Word, 1982), xxx-xli; James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996), 23-35.

<sup>4</sup> Eugen J. Pentiuc verwendet die treffende Formulierung „Schrift (*mit*) in der Tradition“ und kommentiert: „Wenn man sich die Tradition als das Leben des Heiligen Geistes in der Kirche vorstellt, könnte man sich die Schrift als das pulsierende Herz der Kirche vorstellen.“ *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition* (New York: Oxford University Press, 2014), 136.

<sup>5</sup> Eusebius von Caesarea, *Ecclesiastical History: Books 1-5*, trans. and ed. Roy Joseph Deferrari, FC 19 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1953), 3:39 (203).

lutherische Tradition oder die reformierte Tradition.<sup>6</sup>

Wenn wir den Begriff *Tradition* mit Artikel verwenden (*die* Tradition) denken wir an ein Substantiv: den Inhalt des Evangeliums. Das zweite Verständnis von *Tradition* (ohne Artikel) ist eher das eines Vorgangs: hier haben wir den Prozess der Überlieferung oder Weitergabe im Sinn. In einem dritten Sinn sprechen wir von *Traditionen*, und hier konzentrieren wir uns auf das Adjektiv, das dem Begriff vorausgeht (z. B. lutherische Tradition oder reformierte Tradition).<sup>7</sup> Sowohl als Inhalt als auch als Vorgang geht (die) Tradition der Heiligen Schrift historisch voraus.<sup>8</sup> Die Schrift hat die Aufgabe, *die* Tradition (Christus selbst) darzustellen, und als solche hat sie eine Funktion innerhalb von Tradition (Traditionsprozess).

Es ist daher unmöglich, Schrift und (die) Tradition zu trennen. Die Schrift enthält die Tradition. Schließlich ist Christus oder das Evangelium selbst der Inhalt der Heiligen Schrift. Die Schrift ist auch das wichtigste Denkmal von Tradition.<sup>9</sup> Wir können Schrift und (die) Tradition nicht voneinander trennen. Sei es in Bezug auf den Inhalt oder die Überlieferung, sie [92] sind untrennbar miteinander verbunden. Meine Auffassung von der Beziehung zwischen Schrift und Tradition ist daher eine der Kohärenz (Zusammenhang).

Eine solche Sichtweise verwirft zwei Alternativen. Die eine ist das, was man als „*supplementary view*“ („Ergänzungsperspektive“) bezeichnen könnte, die im Katholizismus seit dem Konzil von Trient im sechzehnten bis zum neunzehnten Jahrhundert vorherrschend war. Nach diesem Verständnis hat Gott einige Lehren in der Schrift offenbart, andere in der Tradition. Diese Sichtweise trennt Schrift und Tradition zu fein säuberlich, als gäbe es zwei voneinander getrennte Quellen der göttlichen Offenbarung. Sie wird dem eigenen Status der Schrift als einem Aspekt der Tradition nicht gerecht. Sie birgt auch die Gefahr, Lehren einzuführen, die wenig oder gar keine Grundlage in der Heiligen Schrift haben.

Die andere Alternative ist die „*ancillary view*“ („Hilfsmittelperspektive“) des Protestantismus. Tony Lane beschreibt diese Sichtweise, indem er vorschlägt, dass die Reformatoren „die Tradition weder als normative Auslegung der Schrift noch als notwendige Ergänzung zu ihr betrachten, sondern vielmehr als ein Werkzeug, das der Kirche hilft, sie zu verstehen.“<sup>10</sup> Dieser Ansatz wendet sich der Tradition zu, weil sie eine hilfreiche Quelle ist, die unsere eigene Auslegung der Schrift unterstützen kann. Dies ist in der Tat eine wichtige Funktion der Tradition: Wir behelfen uns der Weisheit früherer Generationen für unsere eigene Auslegung der Schrift.

---

<sup>6</sup>“Scripture, Tradition and Traditions,” in *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal 1963*, ed. P. C. Rodger and L. Vischer, Faith and Order Paper 42 (London: SCM Press, 1964), par. 39 (50).

<sup>7</sup> Diese Assoziationen des Substantivs mit dem Inhalt, des Verbs mit der Tätigkeit des Weitergebens und des Adjektivs mit bestimmten konfessionellen Traditionen wurden mir von Pfarrer Doug Simmons vorgeschlagen.

<sup>8</sup> Siehe “Scripture, Tradition and Traditions,” par. 42 (51): “„Gerade die Tatsache, dass die Tradition der Schrift vorausgeht, verweist auf die Bedeutung der Tradition, aber auch auf die Bibel als Schatz des Wortes Gottes.“

<sup>9</sup> Siehe Yves Congar, *The Meaning of Tradition*, trans. A. N. Woodrow (1964; repr., San Francisco: Ignatius, 2004), 129-30.

<sup>10</sup> A. N. S. Lane, “Scripture, Tradition, and Church: An Historical Survey,” *VE* 9 (1975): 43. Ich entnehme die Begriffe „*supplementary*“ und „*ancillary view*“ aus dem Artikel von Lane.

Dennoch trennt der Begriff „*Hilfsmittel*“ zu sauber zwischen Schrift und Tradition. Er lässt außer Acht, dass die Heilige Schrift eines der Monumente innerhalb der Tradition ist, und isoliert dieses eine Element, um ihm einen eigenständigen Autoritätsstatus zu verleihen. Infolgedessen betrachtet sie die Tradition zwar als hilfreich für die Auslegung der Schrift, aber nicht als unverzichtbar. (Viel zu oft versäumen es Bibelwissenschaftler heute, die Tradition in ihrer eigenen Exegese zu nutzen; hilfreiche Gegenmittel gegen solche Amnesie sind die *Ancient Christian Commentary Series*, herausgegeben von Thomas C. Oden; *The Church's Bible*, herausgegeben von Robert L. Wilken; und *Reformation Commentary on Scripture*, herausgegeben von Timothy George).

[93] *Tradition* (ohne Artikel), der Akt der Kirche, die Botschaft des Evangeliums weiterzugeben, setzt eine Erlösungsbewegung fort, die ihren Ursprung im dreieinigen Gott hat. Als Jesus am Tag seiner Auferstehung durch verschlossene Türen kommt, um seinen Jüngern zu erscheinen, zeigt er ihnen seine Hände und seine Seite und grüßt sie: „Friede sei mit euch. Wie mich der Vater gesandt hat, so sende auch ich euch“ (Joh 20,21). Dann haucht er sie an und gibt ihnen den Geist: „Empfangt den Heiligen Geist. Wenn ihr jemandem die Sünden vergebt, so sind sie ihm vergeben; wenn ihr jemandem die Vergebung verweigert, so ist sie ihm verweigert“ (Joh 20,22–23).<sup>11</sup> In diesem johanneischen Pfingstfest gibt Jesus die Tradition weiter: Der Vater sendet den Sohn, der wiederum die Apostel sendet. Die Beauftragung der Apostel durch Jesus steht im Einklang mit seinem früheren Hohepriesterlichen Gebet: „Heilige sie in der Wahrheit; dein Wort ist Wahrheit. Wie du mich in die Welt gesandt hast, so habe auch ich sie in die Welt gesandt“ (Joh 17,17–18). Die Verlässlichkeit der nachfolgenden Überlieferung liegt im Atem Jesu—in seiner Geistgabe. Jesus lässt die Apostel nicht als Waisenkinder zurück (Joh 14,18). Ihre Herzen brauchen nicht beunruhigt zu sein (Joh 14,1.27). Wenn Jesus sie verlässt, hinterlässt er ihnen den Beistand (*parakletos*), die Gabe des Geistes, der ihnen das Evangelium (Tradition) zeigen wird: „Der Beistand, der Heilige Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird, wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“ (Joh 14,26).

Angesichts der Geisteshabe Jesu ist die überwiegend positive Verwendung des Begriffs der Tradition bei Paulus kaum überraschend. In seinem zweiten Brief an die Thessalonicher ermutigt er seine Leser: „Steht fest und haltet an den Überlieferungen (*paradoseis*) fest, die ihr von uns gelehrt worden seid, sei es durch unser gesprochenes Wort oder durch unseren Brief“ (2 Thess 2,15). Paulus betrachtete sowohl sein gesprochenes Wort als auch seine Briefe als Mittel zur Weitergabe von Traditionen. Er lobt die Korinther dafür, dass sie „die Überlieferungen“ (*paradoseis*) so beibehalten, wie er sie „überliefert“ (*paredoka*) hat [94] (1 Kor 11,2). Später in demselben Kapitel, als er die Missbräuche im Zusammenhang mit dem Abendmahl in Korinth erörtert, leitet der Apostel die Einsetzungsworte mit den Worten ein: „Denn ich habe von dem

---

<sup>11</sup> Edith Humphrey verbindet den „Empfang“ (*lambano*) des Geistes in Joh 20,22 mit Jesu „Hingabe“ (*paradidomi*) des Geistes in Joh 19,30. *Scripture and Tradition*, 121. Wie wir sehen werden, funktionieren *paradidomi* und *paralambano* bei Paulus wie ein sprachliches Paar und bezeichnen die Weitergabe und den Empfang des Evangeliums.

Herrn empfangen (*pardabon*), was ich auch euch überliefert (*paredoka*) habe, dass der Herr Jesus in der Nacht, in der er verraten wurde (*paredideto*), Brot genommen hat“ (1 Kor 11,23). Jesus wurde nicht nur verraten, er wurde überliefert oder weitergegeben. Diese Überlieferung Jesu bis zum Tod war sowohl die Ursache als auch der Inhalt der Tradition (des Evangeliums), die Paulus erhielt.

Paulus verbindet die Verben *empfangen* (*paralambano*) und *überliefern* (*paradidomi*) ein zweites Mal in 1 Korinther 15: „Denn ich habe euch als erstes überliefert (*paredoka*), was ich auch empfangen habe (*pardabon*): dass Christus für unsere Sünden gestorben ist nach der Schrift, dass er begraben wurde, dass er am dritten Tag auferweckt wurde nach der Schrift, und dass er Kephais erschienen ist, dann den Zwölf“ (1 Kor 15,3–5). Der Tod und die Auferstehung Christi waren „in Übereinstimmung mit der Schrift“ und auch die eigentliche Tradition, die Paulus empfangen und weitergegeben hat. Der Inhalt *der* Tradition ist identisch mit dem der Heiligen Schrift. Beide haben in ihrem Kern das Ostergeheimnis. Das Evangelium kommt in doppeltem Gewand: sowohl schriftlich als auch durch mündliche Überlieferung. Schrift und Tradition können nicht voneinander getrennt werden.

Wir werden das Verhältnis von Schrift und Tradition nur dann richtig verstehen, wenn wir anerkennen, dass beide mit der Kirche verbunden sind. Schließlich sind es die Menschen (die Kirche), die das Evangelium (*die* Tradition) weitergeben. Die christliche Tradition ist einfach der dynamische Prozess der Kirche, die das Leben Christi durch die Geschichte weiterführt. Die Kohärenz, von der ich bisher gesprochen habe, ist in Wirklichkeit eine dreifache Kohärenz, nämlich die von Schrift, Tradition und Kirche. Das wirft die Frage auf, wie genau jedes der drei Beine dieses dreibeinigen Schemels (Schrift, Tradition und Kirche) im Verhältnis zu den anderen funktioniert. Wir haben bereits gesehen, dass Traditionen aus dem Ruder laufen können. Auch Kirchenräte können sich irren und tun dies auch. (Als Beispiel sei hier nur an die so genannte Blasphemie von Sirmium im [95] Jahr 357 erinnert, als ein Konzil versuchte, die arianische Lehre wieder in die ökumenische Vorherrschaft zu bringen). Die Ostkirche hat meines Erachtens Recht, wenn sie darauf besteht, dass Konzilien erst im Laufe der Zeit Autorität erlangen. Die Kirche muss Konzilsbeschlüsse *rezipieren* (*paralambano*), und dieser Rezeptionsprozess braucht Zeit.

Bei dieser Rezeption geht es um die Unterscheidung, ob eine Entscheidung mit dem „Glauben, der den Heiligen ein für allemal überliefert (*paradotheise*) worden ist“ (Judas 3), in Einklang steht. Die Verheißung Jesu, dass die Pforten der Hölle den Felsen der Kirche nicht überwältigen werden (Mt 16,18), impliziert eine hohe Auffassung von der Vorsehung und Vertrauen in die kirchliche Tradition; sie beinhaltet jedoch nicht den Glauben, dass Konzilien oder Päpste niemals irren. Wenn das der Fall wäre, würde ein Bein des Schemels die anderen beiden übertrumpfen: Das Lehramt der Kirche würde *de facto* zur Quelle aller Lehre. (Dies scheint mir die katholische Versuchung zu sein.) Eine kohärente Sichtweise beharrt darauf, dass dies zu einem wackeligen Schemel führen würde, bei dem ein Bein entschieden länger ist als die anderen

beiden. Eine kohärente Sichtweise besteht darauf, dass die kirchliche Lehre immer in der Heiligen Schrift und der Tradition begründet sein muss.

Bei den Protestanten besteht in der Regel die gegenteilige Gefahr: Sie neigen dazu, nicht nur das Bein der Tradition, sondern auch das Bein der Kirche abzusägen. *Sola scriptura* behandelt die Bibelauslegung allzu oft als etwas, das wir als Einzelne allein tun. Es stimmt zwar, dass einzelne Menschen die Heilige Schrift auslegen, aber wir sollen dies im Kontext der kirchlichen Tradition tun. Eines der einzigartigen Merkmale der Bibel ist, dass sie innerhalb der Kirche einen bestimmten Zweck erfüllt. Die Heilige Schrift ist Gottes Mittel, um die Heiligen auszurüsten, damit sie geistlich reifen und zur ewigen Gemeinschaft mit Gott geführt werden. Mit anderen Worten: In der Kirche hat die Heilige Schrift eine sakramentale Funktion: Sie ist ein Mittel der Gnade.

Paulus sagt Timotheus, dass die inspirierten Schriften „nützlich (*ophelimos*) sind zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung und zur Erziehung in der Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes vollkommen sei, zu jedem guten Werk gerüstet“ (2 Tim 3,16–17). Dieser Text wird gewöhnlich im [96] Zusammenhang mit der Inspiration diskutiert. Das ist völlig legitim, aber wir sollten bedenken, dass Paulus die Inspiration als Hintergrund für die Nützlichkeit der Heiligen Schrift erwähnt. Er unterstreicht dies durch die fünfmalige Verwendung der Präposition *für* (*pros*) und durch die Verwendung eines finalen Nebensatzes, den er mit dem Wort *damit* (*hina*; „damit der Mann Gottes ...“) einleitet. In der Gemeinschaft der Kirche lesen wir die Heilige Schrift mit einem bestimmten Ziel: Lehre, Zurechtweisung, Korrektur, Schulung—alles mit dem Endziel, zu einem guten Werk ausgerüstet zu werden.

Die frühe Kirche betrachtete die Nützlichkeit (*opheleia*) der Schrift als einen der Schlüssel zur Auslegung. Bibelleser haben oft darauf bestanden, dass einer der Gründe dafür, bei der Exegese vom Buchstaben zum Geist überzugehen, darin besteht, dass uns oft nur die geistige Ebene den Nutzen des Textes verrät. Mark Sheridan weist darauf hin, dass das Kriterium der Nützlichkeit bei Origenes, Didymus dem Blinden, Gregor von Nyssa, Diodor, Theodore von Mopsuestia, Kyrill und Hesychius eine wichtige Rolle spielte.<sup>12</sup> Sheridan gibt ein Beispiel aus Origenes' Kommentar zur Geschichte von Debora im Buch der Richter (Ri 4,4–6), wo Origenes 2 Timotheus 3,16 zitiert und dann klarstellt, dass es keinen „Nutzen“ hat, einfach nur die historischen Fakten zu kennen, dass Debora die „Frau von Lappidoth“ war, die „unter der Palme von Debora zwischen Ramah und Bethel im Bergland von Ephraim“ saß.<sup>13</sup> Er geht daher von einer allegorischen Lesart dieser Details aus.<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Mark Sheridan, *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015), 227.

<sup>13</sup> Origen, *Homilies on Judges*, ed. Thomas P. Halton, trans. Elizabeth Ann Dively Lauro, FC 119 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010), 5.1 (76). See also Sheridan, *Language for God*, 228.

<sup>14</sup> Origenes erklärt, dass Deborahs Name (der „Biene“ oder „Rede“ bedeutet) sich auf die süßen Honigwaben der prophetischen Lehre bezieht. Die Prophetie hat ihren Sitz unter der Palme, denn der Psalmist vergleicht den Gerechten mit einer Palme (Ps 92,12). Seine Prophetie hat ihren Platz zwischen den „Höhen“ (Ramah) und dem „Haus Gottes“ (Bethel). *Homilies on Judges* 5.2–3 (77–78).

Im Prolog zu seinen Predigten über das Hohelied geht auch Gregor von Nyssa auf den Begriff der Nützlichkeit ein. Er erkennt an: „Wenn es einen Nutzen (*ophelie*) gibt, auch wenn man den Text nur als das nimmt, was er sagt, dann haben wir [97] das, was wir suchen, direkt vor uns.“<sup>15</sup> Die reine Bedeutung ist jedoch nicht immer „nützlich“ (eis ophelieian), da die Heilige Schrift die Dinge oft „auf dem Weg der Rätsel und der unter der Oberfläche liegenden Bedeutungen“ darstellt.<sup>16</sup> Wenn Gregor die Aussage des Liedes „Wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes, so ist mein Geliebter unter den jungen Männern“ (Lied 2,3) erörtert, fragt er rhetorisch, was dieser Text wohl bezwecken könnte: „Was für eine Anleitung zur Tugend könnte darin enthalten sein, wenn nicht eine für uns nützliche Idee (*ophelounton*) in den Worten enthalten wäre?“<sup>17</sup> Hubertus Drobner weist zu Recht darauf hin, dass für Gregor von Nyssa das erste Prinzip der allegorischen Exegese mit der Nützlichkeit zu tun hatte. „Am Anfang“, schreibt Drobner, „wird die Frage nach dem Nutzen (*ophelia*) gestellt.“<sup>18</sup>

Moderne historische Lesarten gehen in der Regel davon aus, dass es der Einzelne, und vielleicht nur der einzelne Bibelwissenschaftler, ist, der die wahre Bedeutung des biblischen Textes bestimmt. In diesem Verständnis besteht *der Nutzen* des Textes darin, herauszufinden, was er historisch bedeutet hat. Innerhalb der Gemeinschaft der Kirche ist der *Nutzen* des Textes jedoch nicht etwas, das in der Vergangenheit liegt, sondern etwas, das auf die Zukunft abzielt: Für die Kirchenväter bestand der Zweck, der Nutzen, darin, die Heiligen zu jedem guten Werk auszurüsten. Natürlich, wenn historische Einsichten zum größeren geistlichen Nutzen beitragen, haben auch sie ihren (begrenzten) Nutzen. Aber es ist das gemeinschaftliche Ziel, in das göttliche Leben einzutreten, das bestimmt, wofür der Text da ist. Die gemeinschaftliche oder kirchliche Bestimmung der Schrift hat sakramentalen Charakter—sie zielt auf die Wirklichkeit der glückseligen Anschauung. Es ist einfach nicht möglich, dieses gemeinschaftliche Ziel durch individuelle Ziele als Aufgabe der Exegese zu ersetzen.

## Kanonische Lesart

Der gemeinschaftliche oder kirchliche Kontext der Schriftlesung tritt auf verschiedene Weise in den Vordergrund. Ich möchte hier nur auf drei Schlüsselemente hinweisen: Kanon, Liturgie und Glaubensbekenntnisse. Erstens wird der kirchliche Kontext in einem kanonischen Ansatz zur Exegese deutlich. Die kanonische Exegese wird oft mit der post-liberalen oder Yale-Schule der Auslegung in Verbindung gebracht, insbesondere mit Gelehrten wie Hans Frei, George Lindbeck, Brevard Childs und in jüngerer Zeit Christopher Seitz. Freis Buch *The Eclipse of*

---

<sup>15</sup> Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, trans. and ed. Richard A. Norris, *Writings from the Greco-Roman World* 13 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012), preface 4(3).

<sup>16</sup> Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs* preface 5 (3).

<sup>17</sup> Gregory of Nyssa, *Homilies on the Song of Songs* 4.125 (139).

<sup>18</sup> Hubertus R. Drobner, „Allegory,“ in *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, ed. Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, trans. Seth Cherney, *VCSup* 99 (Leiden: Brill, 2010), 24. Siehe auch meine erweiterte Auseinandersetzung in *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Anagogical Approach* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 66-70.

Biblical Narrative (1974) dokumentiert den Wandel des Geschichtsbewusstseins im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert und seine Auswirkungen auf das Lesen der Heiligen Schrift.<sup>19</sup> Während früher der wörtliche Sinn der Schrift als eine realistische Erzählung verstanden wurde, in deren Mittelpunkt Christus stand, zwang die Moderne die Bibelwissenschaftler, die Geschichte hinter der Erzählung zu betrachten, was Fragen nach der historischen Genauigkeit des biblischen Berichts aufwarf. Infolgedessen interessierte sich die liberale Auslegung der Heiligen Schrift mehr für die Aufdeckung universeller moralischer Lehren als für die Bedeutung der Erzählung selbst: „Von nun an muss bestenfalls die Harmonie von historischer Tatsache, buchstäblichem Sinn und religiöser Wahrheit nachgewiesen werden; schlimmstenfalls muss eine Erklärung der religiösen Wahrheit der faktenähnlichen Beschreibung angesichts eines negativen Urteils über ihre faktische Genauigkeit oder Wahrhaftigkeit gegeben werden.“<sup>20</sup> Die zunehmende Konzentration auf die Geschichte hinter dem Text bedeutete, dass historische Fakten, Wortsinn und religiöse Wahrheit nicht länger ein einheitliches Bild ergeben konnten.

Frei's historische Darstellung wurde von George Lindbeck philosophisch und theologisch unterstützt. Er konzentrierte sich auf die Auslegung als ein gemeinschaftliches, sprachliches Ereignis und betonte infolgedessen die zentrale Bedeutung der Kirche als Kontext für die Auslegung der Heiligen Schrift. Das Ergebnis war das, was man eine „pragmatische“ Sicht dessen, was als richtige Auslegung gilt, nennen könnte: „Was die Kirche aufbaut, ist das, was zählt“, argumentierte [99] Lindbeck in Anlehnung an den patristischen Fokus auf *o $\phi$ heleia*.<sup>21</sup> Das soll nicht heißen, dass die Yale-Schule in allen Punkten mit der frühen Kirche übereinstimmt. Die Kirchenväter waren aufgrund ihrer platonischen Neigungen viel kompromissloser als die Post-Liberalen, was die Lehre der Bibel angeht. Lindbecks kulturlinguistischer Ansatz behandelt die Lehre als bloße Grammatikregeln, die die Gottesrede bestimmter Gemeinschaften regeln. Für christliche Platoniker hingegen haben die Wahrheitsansprüche der Kirche Anteil an der ewigen Wahrheit und sind daher mehr als gemeinsame kultursprachliche Regeln. Aber angesichts der nahezu unbestrittenen Vorherrschaft der historischen Kritik im 19. Jahrhundert ist die Konzentration des Postliberalismus auf den kirchlichen Kontext der Auslegung ein willkommenes Gegenmittel gegen den wissenschaftlichen Individualismus, der die Bibelwissenschaften viel zu lange beherrscht hat.

Der alttestamentliche Theologe Brevard Childs, ebenfalls aus Yale, kam zu dem Schluss, dass die historische Untersuchung allein uns nicht die volle Bedeutung des Textes vermitteln kann und dass wir daher einen neuen Blick auf die vorkritische Exegese werfen sollten. Für Childs hatte die patristische Exegese (einschließlich der Allegorie) eine eigene, inhärente Bedeutung und konnte nicht als veraltetes Sprungbrett zur zeitgenössischen historisch-kritischen Auslegung abgeschrieben werden. Sein sogenannter kanonischer Ansatz—der in Büchern wie

---

<sup>19</sup> Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1974).

<sup>20</sup> Frei, *Eclipse of Biblical Narrative*, 56.

<sup>21</sup> As quoted in David Lauber, “Yale School,” in *DTIB*, 860.

*Introduction to the Old Testament as Scripture* (1979) dargelegt und in den *Büchern Exodus* (1974) und *Jesaja* (2001) exegetisch veranschaulicht wird—ist ein weiteres einflussreiches Beispiel dafür, dass die Kirche den Status der biblischen Bücher, die unsere Auslegung leiten, gemeinschaftlich anerkennt.<sup>22</sup>

Christopher Seitz baut auf Childs' Arbeit auf, wenn er drei Facetten des kanonischen Ansatzes beobachtet. Der erste Aspekt ist literarisch-exegetisch. Childs betonte, dass die kanonische Lesart nicht bedeute, den Wert der historisch-kritischen Interpretation zu leugnen oder zu ignorieren. Seitz stimmt zwar mit seinem Lehrer überein, behauptet aber dennoch, dass—im Gegensatz [100] zu historisch-kritischen Ansätzen—„die kanonische Lesart nicht nach der Absicht des Autors auf der Ebene der Vorgeschichte des Textes sucht.“<sup>23</sup> Die kanonische Lesart, so Seitz, „geht davon aus, dass die endgültige Form [des Kanons] selbst eine Erklärung ist, die voll und ganz in der Lage ist, die durch solche [historischen] Methoden rekonstruierte Vorgeschichte zu beurteilen und einzuschränken.“<sup>24</sup> Die zweite Facette ist die katholisch-kirchliche. Hier betont Seitz, dass die kanonische Interpretation gerne von den vorkritischen Lesern lernen möchte. Lesen hat immer eine soziale Komponente, das heißt, es gibt soziale Normen für das Lesen; die Tradition hat dies als „Glaubensregel“ bezeichnet. Das bedeutet für Seitz, dass „die kanonische Lektüre offen sein kann für allegorische und typologische Interpretationen, wie sie in früheren Zeiten entstanden sind.“<sup>25</sup> Die letzte Facette ist theologischer Natur. Seitz besteht darauf, dass wir das theologische Ziel und die Grundlagen der Exegese ernst nehmen müssen, was bedeutet, dass wir „die endgültige Anordnung und Präsentation der einzelnen Schriften und Sammlungen im Kanon“<sup>26</sup> nicht ignorieren dürfen.

Childs und Seitz haben Recht: Die kanonische Anordnung der biblischen Bücher ist keine gleichgültige Angelegenheit. Der Hauptgrund dafür, dass wir gerade diese Bücher lesen (und auslegen) und nicht andere, ist, dass die Kirche diese Bücher als maßgebend für ihren Glauben und ihr Leben akzeptiert hat. Wo immer die historische Kritik dominiert, stellt sich die Frage: Aber warum lesen Sie diesen Text? Eine rein wissenschaftliche, historische Exegese lässt die kanonische Zusammensetzung der Heiligen Schrift außer Acht. Die kirchliche Exegese erkennt diese kanonische Gestalt als vorsehungsgeleitet und zögern nicht, daraus konkrete Konsequenzen zu ziehen.

Ein Beispiel für die Behandlung der Bibel als gottgewollte Einheit sehen wir in der Art und Weise, wie die Kirchenväter die Heilige Schrift auf der Suche nach Wörtern und Passagen durchforsteten, die ein besseres Licht auf einen bestimmten biblischen Text werfen könnten. In ihrem Buch *Sanctified Vision* bezeichnen John O'Keefe und R. R. Reno [101] dies als

---

<sup>22</sup> Siehe Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979); *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary* (Philadelphia: Westminster, 1979); *Isaiah: A Commentary* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001).

<sup>23</sup> Christopher Seitz, „Canonical Approach,” in *DTIB*, 100.

<sup>24</sup> Seitz, „Canonical Approach,” 101.

<sup>25</sup> Seitz, „Canonical Approach,” 101.

<sup>26</sup> Seitz, „Canonical Approach,” 102.

„assoziatives Lesen.“<sup>27</sup> Der heilige Augustinus wendet es in seinen Schriften an. Robert Wilken erwähnt Augustinus' Verwendung des Begriffs „anhängen/festhalten“ (*adhaerere*) in der Vulgata von Psalm 73,28—„für mich ist es gut, an Gott anzuhängen.“<sup>28</sup> Das Wort erinnert den Bischof von Hippo an die endzeitliche Verheißung von Jeremia: „Ich werde ihr Gott sein, und sie sollen mein Volk sein“ (Jer 31,33; vgl. Lev 26,12), und er besteht darauf, dass diese Verheißung der Lohn ist, den auch der Psalm im Blick hat. Die Begründung? „Es gibt kein besseres Gut, kein glücklicheres Glück als dieses: das Leben für Gott, das Leben von Gott, der die Quelle des Lebens ist, in dessen Licht wir das Licht sehen werden [Ps 36,9].“<sup>29</sup> Für Augustinus ist es legitim, Psalm 73,8 mit Jeremia 31 und Psalm 36 in Verbindung zu bringen, weil sich die Verheißung des Anhängens an Gott in der ewigen Glückseligkeit (der glückseligen Anschauung) erfüllt.

Doch das ist noch nicht alles. Weil das ewige Glück das Leben in Gott ist, geht Augustinus sofort zu einer trinitarischen Betrachtung über: „Von diesem Leben sagt der Herr selbst: ‚Das ist das ewige Leben, dass sie dich, den einen wahren Gott, und Jesus Christus, den du gesandt hast, erkennen [Joh 17,3] .“<sup>30</sup> Diese Stelle aus Johannes 17 verweist Augustinus wiederum auf Johannes 14,21: „Das ist seine eigene Verheißung an seine Geliebten: ‚Wer mich liebt, hält meine Gebote; und wer mich liebt, wird von meinem Vater geliebt, und ich werde ihn lieben und mich ihm zeigen‘—sich in der Gestalt Gottes zeigen, wodurch er dem Vater gleich ist, nicht in der Gestalt eines Knechtes, wodurch er sich auch den Gottlosen gezeigt hat.“<sup>31</sup> Die ewige Vision der Heiligen von Christus resultiert aus ihrer Liebe zu Christus. Indem sie die Gebote halten (*adhaerere*), schließen sich die Gläubigen des gegenseitigen Festhaltens von Vater und Sohn an.<sup>32</sup> Diese Verbindung des trinitarischen Lebens ist das Ergebnis davon, [102] dass Gott dem Menschen die Gabe des Geistes gibt, so kommentiert Augustinus mit Bezug auf Römer 5,5, damit „er im Herzen entflammt wird, um seinem Schöpfer anzuhängen (*inhaerere*), im Geist entflammt, um in den Schein des wahren Lichtes zu kommen.“<sup>33</sup>

Der heilige Augustinus findet diese Art der Bindung auch in 1. Korinther 6,17, wo der Apostel davor warnt, einer Prostituierten „anzuhängen“ (*adhaerere*). In seiner Predigt 162 über diesen Text wendet sich Augustinus erneut dem Psalm 73 zu, denn auch Asaph spricht von Unzucht, allerdings nicht im körperlichen Sinne, sondern im weiteren Sinne der Untreue

---

<sup>27</sup> John J. O’Keefe and R. R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005), 66.

<sup>28</sup> Robert Louis Wilken, *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God* (New Haven, CT: Yale University Press, 2003), 72-74.

<sup>29</sup> Augustine, *The Letter and the Spirit*, in *Augustine: Later Works*, trans. and ed. John Burnaby, LCC 8 (Philadelphia: Westminster John Knox, 1955), 22.37 (222); brackets added.

<sup>30</sup> Augustine, *Letter and the Spirit* 22.37 (222); brackets added.

<sup>31</sup> Augustine, *Letter and the Spirit* 22.37 (222).

<sup>32</sup> Augustinus verwendet die Sprache des „Festhaltens“ (*adhaerere*) nicht, um vom „Halten“ der Gebote durch die Gläubigen oder von der Kohärenz zwischen Vater und Sohn zu sprechen. Es scheint jedoch wahrscheinlich, dass der Begriff *adhaerere* diese intertextuellen Bezüge in Augustinus’ Denken auslöst.

<sup>33</sup> Augustine, *Letter and the Spirit* 3.5 (197).

gegenüber Gott:<sup>34</sup>

Die allgemeine Unzucht (*fornication*) wird also in dem Psalm deutlich angedeutet, wo es heißt: „Denn siehe, die sich von dir entfernen, werden zugrunde gehen (*fornicatur*)“, und wo er weiter aufzeigt, wie diese allgemeine Unzucht vermieden und gemieden werden kann, indem er hinzufügt: „Für mich aber ist es gut, an Gott zu hängen (*adhaerere*)“ (Ps 73,27–28). Daraus können wir leicht erkennen, dass die allgemeine Unzucht für die menschliche Seele bedeutet, dass man sich nicht an Gott, sondern an die Welt klammert.<sup>35</sup>

Augustinus' Gegensatz zwischen des Anhängens an Gott und des Anhängens an die Welt beruht auf seiner Assoziation von 1. Korinther 6 mit Psalm 73: Er stellt eine zweifache verbale Ähnlichkeit (*fornicare* und *adhaerere*) sowie offensichtliche theologische Ähnlichkeiten zwischen dem Paulusbrief und dem Psalm fest. Alles in allem sollte klar sein, dass Augustinus' spielerische Verflechtung einer Vielzahl biblischer Texte nur innerhalb einer hermeneutischen Haltung Sinn macht, die die kanonische Einheit der Bibel betont.

Eine solche assoziative Lesart war keineswegs auf den nordafrikanischen Bischof beschränkt. Sie war bei den Kirchenvätern allgegenwärtig. An anderer Stelle habe ich Beispiele von Origenes, Athanasius, Gregor von [103] Nyssa, und Kyrill von Alexandria.<sup>36</sup> Diese Liste ließe sich leicht um weitere Personen erweitern. Gregor der Große setzte diese Praxis im sechsten Jahrhundert fort, und über Gregor prägte diese assoziative Lesart die mittelalterliche Exegese.<sup>37</sup> In der Erkenntnis, dass Christus die Wirklichkeit ist, auf die das Alte Testament hinweist, legten die vormodernen Leser ein Wort aus der alttestamentlichen Schrift typischerweise aus, indem sie im Neuen Testament nach ähnlichen oder identischen Begriffen suchten und erkannten, dass diese Begriffe durchaus Licht auf die tiefere Bedeutung des alttestamentlichen Textes werfen konnten. Die allegorische Auslegung war also im Allgemeinen nicht willkürlich. Vielmehr beruhte sie auf der theologischen Anerkennung der Einheit des kirchlichen Kanons, die eine Rechtfertigung für die assoziative Auslegung bot.

Die verbale Assoziation funktionierte nicht isoliert (und wenn sie es tat, neigte die Allegorisierung dazu, aus dem Ruder zu laufen). Gewöhnlich sahen die Kirchenväter neben der verbalen Assoziation eine theologische (oft christologische) Verbindung. Sie waren der Meinung, dass eine bestimmte verbale Ähnlichkeit den biblischen Text erhellt, weil die christologische Realität (*res*) das alttestamentliche Sakrament (*sacramentum*) erhellt. Jean Danielou unterscheidet daher

---

<sup>34</sup> In Psalm 73,27 wird das Verb *zanah* verwendet, was „Unzucht treiben, eine Hure sein“ (BDB) bedeutet.

<sup>35</sup> Augustine, *Sermon* 162.3, in *Sermons*, ed. John E. Rotelle, trans. Edmund Hill, WSA III/5 (Hyde Park, NY: New City Press, 1992), 148.

<sup>36</sup> Hans Boersma, *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church* (Grand Rapids, MI: Baker Academic; 2017); 180-82, 241-47, 253-54.

<sup>37</sup> Robert Louis Wilken geht sogar so weit zu behaupten: „Die Technik, die Gregor am häufigsten anwendet, um bei der Auslegung des Textes zu ‚finden‘ oder zu ‚erfinden‘, ist die Wortassoziation.“ „Interpreting Job Allegorically: The *Moralia* of Gregory the Great,” *ProEccl* 10 (2001): 220. Wilken gibt mehrere Beispiele aus Gregors *Moral in Hiob*.

zwischen „illustrativer“ und „theologischer“ Typologie. Er erklärt, dass die bloße Erwähnung von Wasser irgendwo im Alten Testament für die Kirchenväter nicht ausgereicht hätte, um einen Bezug zur Taufe herzustellen. Die Typologie funktioniert nach Danielou dann richtig, wenn eine illustrative (oder verbale) Ähnlichkeit und eine theologische Ähnlichkeit zusammenwirken.<sup>38</sup> Nach meiner Lesart der Kirchenväter war die theologische Ähnlichkeit, nach der sie suchten, in erster Linie eine christologische. Diese patristischen Einsichten sind kaum eine historische [104] Kuriosität, sondern haben bleibenden Wert. Es ist die kombinierte Anerkennung der Heiligen Schrift als ein von der Vorsehung bestimmtes kanonisches Ganzes und von Christus als der sakramentalen Realität der alttestamentlichen Schatten, die die Praxis der verbalen Assoziation rechtfertigt.

### Liturgie und Glaubensbekenntnisse

Ein zweites Beispiel für die Bedeutung des gemeinschaftlichen oder kirchlichen Kontextes für die Exegese ist die Rolle der Liturgie. Es ist allgemein anerkannt, dass der „liturgische Gebrauch“ eines der Kriterien war, die darüber entschieden, ob ein bestimmtes Buch in den Kanon des Neuen Testaments aufgenommen wurde oder nicht. Lee Martin McDonald geht sogar so weit zu behaupten, dass „der weit verbreitete Gebrauch der neutestamentlichen Schriften in den Kirchen der entscheidende Faktor im Kanonisierungsprozess gewesen sein könnte.“<sup>39</sup> Von Anfang an hatte die Heilige Schrift ihre Hauptfunktion im Leben und in der Liturgie der Kirche. Die Struktur der Liturgie selbst wurde von der Schrift bestimmt, wobei die erste Hälfte als „Liturgie des Wortes“ und die zweite Hälfte als „Liturgie der Eucharistie“ konzipiert war. Die Verbindung zwischen Schrift und Liturgie war von Anfang an so eng, dass es ohne den liturgischen Gebrauch keine Schrift geben würde. Die Heilige Schrift ist für den Gebrauch in der Liturgie bestimmt.

Allzu oft geht die Biblexegese, insbesondere die protestantische grammatikalisch-historische Exegese, von der Annahme aus, dass die (wissenschaftliche) Exegese direkt zur kirchlichen Lehre führt. Nicht selten wird die Rolle der Liturgie als ein Aspekt des Prozesses, durch den die Schrift zur Lehre führt, übersehen. Die alte *Maxime lex orandi, lex credendi* — „die Regel des Gebets ist die Regel des Glaubens“ — deutet darauf hin, dass dieser Prozess komplex ist. Die Regel des Glaubens (das, was wir glauben) ergibt sich nicht aus der Schrift an sich, sondern aus der Schrift, wie sie in der Liturgie und im Leben der Kirche funktioniert. Prosper Tiro von Aquitanien, [105] ein Anhänger Augustins aus dem fünften Jahrhundert, der hinter dem bekannten lateinischen Aphorismus steht, betrachtete die Liturgie als etwas, das es zu schützen und zu bewahren gilt, weil sie nicht nur äußere Riten, sondern auch theologische

---

<sup>38</sup> Jean Danielou, *The Bible and the Liturgy* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1956), 71-72, 78-79. Ich akzeptieren Danielous inzwischen diskreditierte Unterscheidung zwischen Allegorie und Typologie nicht.

<sup>39</sup> Lee Martin McDonald, „Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question,” in *The Canon Debate*, ed. Lee Martin McDonald and James A. Sanders (Peabody, MA: Hendrickson, 2002), 432. Die anderen drei allgemein anerkannten Kriterien sind Apostolizität, Rechtgläubigkeit und Altertum.

Wahrheiten vermittelt: „Schauen wir auf das heilige Zeugnis der priesterlichen Fürbitten, die von den Aposteln überliefert sind und die in der ganzen Welt und in jeder katholischen Kirche einheitlich gefeiert werden, damit das Gesetz des Gebetes (*lex ... supplicandi*) ein Gesetz für den Glauben (*legem credendi*) schafft“.<sup>40</sup> Die *Maxime lex orandi, lex credendi* besagt, dass die Lehre keine frei schwebende, abstrakte Theorie ist, sondern in der konkreten Partikularität des liturgischen Lebens der Kirche begründet ist.

Prosper Tiro von Aquitanien ist vielleicht die historische Quelle hinter dem Motto *lex orandi, lex credendi*, aber er war kaum der einzige Kirchenvater, der sich zur Verteidigung der christlichen Lehre auf die Liturgie berief. Geoffrey Wainwright weist darauf hin, dass solche Berufungen in der frühen Kirche üblich waren. Er erwähnt zunächst Augustinus und Ambrosius, die sich häufig auf die lehrende Kraft der Liturgie beriefen. Wainwright verweist dann auf die mystagogische Katechese von Kyrill von Jerusalem, Ambrosius von Mailand, Johannes Chrysostomus und Theodore von Mopsuestia. Und Wainwright verweist darüber hinaus auf Basilius den Großen, Optatus von Milevis, Tertullian, Irenäus und Ignatius von Antiochien.<sup>41</sup> Ein Beispiel aus Hieronymus' *Dialogus contra Luciferianos* mag zur Veranschaulichung genügen. Hieronymus stellt eine rhetorische Frage:

Wisst ihr nicht, dass es in den Kirchen Brauch ist, den Getauften anschließend die Hände aufzulegen und so den Heiligen Geist anzurufen? Ihr fragt, wo das geschrieben steht? In der Apostelgeschichte. Selbst wenn es dafür keine biblische Autorität gäbe, hätte die Übereinstimmung der ganzen Welt in dieser Sache [106] den Wert eines Gebots. Denn viele andere Dinge, die durch die Tradition in den Kirchen eingehalten werden, haben die Autorität eines biblischen Gesetzes erhalten.<sup>42</sup>

Für Hieronymus hatte das liturgische Leben der Kirche offensichtlich Bedeutung für die Aufrechterhaltung der christlichen Lehre.

Mein Ziel ist nicht eine einfache Verteidigung des Ansatzes von Hieronymus. Meiner Ansicht nach ist die Beziehung zwischen *lex orandi* und *lex credendi* eine „Zweibahnstraße“: Lehren haben immer eine kontrollierende Funktion bei gottesdienstlichen Entwicklungen, denn wie wir bereits gesehen haben, können Traditionen aus dem Ruder laufen und tun dies auch. Wainwright hat sicherlich Recht, wenn er vorschlägt, dass das Lehramt „aktiv liturgische Formen fördern sollte, die den wahren Glauben widerspiegeln, und es sollte alle ‚spontanen‘ Entwicklungen im Gottesdienst im Keim ersticken, die nach seinem Urteil den wahren Glauben entstellen.“<sup>43</sup> In der Tat besteht eine der Ironien der heutigen Situation darin, dass Evangelikale, für die traditionell die *lex credendi* Vorrang hat, ihre korrigierende Funktion in Bezug auf den

---

<sup>40</sup> Prosper of Aquitaine, *De gratia Dei et libero voluntatis arbitrio* 11 (PL 51.209C), zitiert in Geoffrey Wainwright, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life* (New York: Oxford University Press, 1980), 225.

<sup>41</sup> Wainwright, *Doxology*, 224-35.

<sup>42</sup> Jerome, *Dialogus contra Luciferianos* 8 (PL 23.163C-164A), zitiert in Wainwright, *Doxology*, 230.

<sup>43</sup> Wainwright, *Doxology*, 246-47.

liturgischen Gottesdienst weitgehend aufgegeben haben. Letzterer wird oft als von der Lehre unabhängig und daher als beliebig formbar behandelt. Meiner Ansicht nach beeinflusst die *lex credendi* die *lex orandi*.

Dennoch ist es in erster Linie die Liturgie, in der Gott sich uns gegenwärtig macht. Wie Alexander Schmemmann betont, steigen wir in der Liturgie in den Himmel auf—nicht nur symbolisch, sondern wirklich. Schmemmann weist darauf hin, dass der Altar „das Zeichen dafür ist, dass uns in Christus der Zugang zum Himmel geschenkt wurde, dass die Kirche der ‚Durchgang‘ zum Himmel ist, der Eingang in das himmlische Heiligtum, und dass die Kirche nur durch das ‚Eintreten‘, durch den Aufstieg zum Himmel, sich selbst erfüllt, zu dem wird, was sie ist.“<sup>44</sup> Die Liturgie ist ein Aufsteigen in den Himmel, in das Eschaton. Das bedeutet, dass wir uns im Gottesdienst wirklich den Engeln und Heiligen anschließen. Die Liturgie vergegenwärtigt die geschaffene Wirklichkeit in verklärter Form, so wie sie sein soll, in der [107] Gegenwart Gottes selbst. Wenn es stimmt, dass wir in der Liturgie am wahrhaftigsten in die Wahrheit, die Güte und die Schönheit Gottes eintreten, dann ist die christliche Wahrheit in und durch die Liturgie am greifbarsten, zumeist nicht-aussagenförmig. Denn die sakramentale Wirklichkeit (Gott in Christus), die uns in und durch die Heilige Schrift gegenwärtig wird, wird uns auch in und durch die eucharistische Liturgie gegenwärtig. Daraus ergibt sich eine große Verantwortung für die Gestaltung des liturgischen Gottesdienstes. Und es impliziert zugleich die Berufung, dafür zu sorgen, dass unsere Überzeugungen mit der Liturgie der Kirche übereinstimmen.

In seinem kürzlich erschienenen Buch *Learning Theology Through the Church's Worship* gestaltet Dennis Okholm diesen einführenden Theologietext bewusst mit Hilfe der Liturgie der Kirche. Seine theologischen Gründe für diesen Ansatz sind vierfach: (1) er erinnert uns daran, eine Haltung der Demut einzunehmen; (2) er stellt unser Theologisieren ständig unter Gottes Urteil; (3) er ermutigt uns zu einer Haltung des Hörens auf Gott; und (4) er lässt uns unsere Abhängigkeit von Gottes Gnade erkennen.<sup>45</sup> Jedes dieser vier Elemente verdeutlicht, dass Theologie nichts anderes ist als die dankbare Annahme des Gläubigen von Gottes Offenbarungsgeschenk, sich selbst. Christliche Lehre ist nicht das Ergebnis von Gelehrten, die den biblischen Text beherrschen. Zu einer echten christlichen Lehre gelangen wir nur, wenn wir in der Gegenwart der Engel und Heiligen und des dreieinigen Gottes selbst waren. Nur in der Gegenwart des göttlichen Lichts des Geistes beginnt die Heilige Schrift für uns Sinn zu machen.

Der gemeinschaftliche oder kirchliche Kontext für die Exegese kommt drittens in den Leitlinien des Glaubensbekenntnisses für die Bibelauslegung zum Vorschein. In der frühen Kirche fand die Taufe statt, nachdem die Kandidaten bejaht hatten, dass sie an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist glaubten. Ihr Glaube an den dreieinigen Gott erlaubte es ihnen, „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt 28,19) getauft zu werden.

---

<sup>44</sup> Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*, SVSPCS 1 (1973; repr., Yonkers, NY: St. Vladimirs Seminary Press, 2018), 41.

<sup>45</sup> Dennis Okholm, *Learning Theology Through the Church's Worship: An Introduction to Christian Belief* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018), 23-24.

Dieselbe triadische Struktur prägte die „Glaubensregel“ (*regula fidei*), die den Grundriss für das gottzentrierte Glaubensbekenntnis der frühen Kirche bildete. Die verschiedenen Glaubensregeln—unterschiedliche [108] Formen finden sich bei Irenäus, Tertullian, Cyprian und Novatian—konzentrierten sich alle auf den Glauben der Kirche an die drei Personen des einen Gottes. Robert Jenson drückt es so aus: „Die Glaubensregel, die *regula fidei*, war eine Art gemeinschaftliches sprachliches Bewusstsein des den Aposteln überlieferten Glaubens, das der Kirche über Generationen hinweg genügte. Diese Gabe des Geistes leitete die missionarische Verkündigung, prägte die Unterweisung, identifizierte Irrlehren und funktionierte ganz allgemein überall dort, wo im Leben der Kirche eine kurze Aussage über den Inhalt des Evangeliums benötigt wurde.“<sup>46</sup> Es ist unmöglich, die Taufformel der Kirche oder ihre *regula fidei* einfach als Ergebnis einer grammatikalisch-historischen Interpretation des biblischen Textes zu betrachten.

Von Anfang an waren Schrift und Glaubensbekenntnis miteinander verknüpft. In Bezug auf den sich langsam herausbildenden Kanon des Neuen Testaments in der frühen Kirche sagt Jenson: „Der neue Kanon und die Glaubensregel passen zusammen wie füreinander eingekerbte Puzzlestücke. Jedes bringt voran, was das andere zurückhält. Kanon und Glaubensbekenntnis, die zusammenpassen, und nur Kanon und Glaubensbekenntnis, die zusammenpassen, konnten und können jetzt einen vollständigen und unverzichtbaren Hüter der zeitlichen Selbstidentität der Kirche bilden.“<sup>47</sup> Kanon und Glaubensbekenntnis, Schriftexegese und kirchliche Lehre informieren und bereichern sich gegenseitig.

Im Laufe der Zeit wurde die Glaubensregel durch das Nizänische Glaubensbekenntnis, die Chalzedonische Formel und das Apostolische Glaubensbekenntnis sowie durch die sieben ökumenischen Konzilien und den breiten patristischen Konsens ergänzt. Diese Autoritäten bilden immer breitere konzentrische Kreise, die unsere Auslegung der Heiligen Schrift leiten. Ich plädiere nicht dafür, sich bestimmten konfessionellen Aussagen wie dem Katechismus von Trient, dem Augsburger Bekenntnis oder den Westminster Standards zu unterwerfen. Der Grund dafür ist, dass die katholische, die lutherische und die reformierte Tradition zwar jeweils einzigartige Einsichten zu unserem Verständnis der Heiligen Schrift beisteuern, dass man sich aber über ihre besonderen Merkmale nicht allgemein einig ist, so dass ihre Autorität nur begrenzt gilt. Im Gegensatz zum ökumenischen [109] Konsens der frühen Kirche sind die Bekenntnisse aus der Reformationszeit nicht allgemein anerkannt und daher für die heutige Bibelauslegung nicht verbindlich. Dennoch haben die Theologen des „konfessionellen Zeitalters“ des 16. und 17. Jahrhunderts zu Recht erkannt, dass der Glaube der Kirche unsere Exegese leiten und ihr einen Rahmen geben muss. Wir können die christliche Lehre einfach nicht verteidigen, ohne auf die Glaubensstrukturen der Kirche zurückzugreifen. Eine strikte Sola-Scriptura-Position ist nicht nur deshalb falsch, weil sie unweigerlich zu einer Missklang von Interpretationen führt, sondern

---

<sup>46</sup> Robert W. Jenson, *Canon and Creed* (Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010), 15.

<sup>47</sup> Jenson, *Canon and Creed*, 41.

auch, weil sie die Besonderheiten der treuen Führung des Geistes auf der historischen Pilgerreise der Kirche zum Eschaton nicht berücksichtigt.<sup>48</sup>

## Schlussfolgerung

Wir bezeugen also den gemeinschaftlichen Charakter der Bibelexegese auf dreifache Weise: Kanon, Liturgie und Glaubensbekenntnis. Zusammen bilden sie das Fundament, das eine angemessene Lektüre der Bibel ermöglicht. Alle drei haben gemeinsam, dass sie ein starkes Gegenmittel gegen den Elitismus darstellen. Der vielleicht fatalste Fehler der Anwendung wissenschaftlicher Methodik auf die Bibelexegese besteht darin, dass sie sich auf eine elitäre, akademische Zunft verlässt, die die eine, richtige Bedeutung des Textes liefert. Es wäre nicht übertrieben zu sagen, dass hier das Lehramt der römisch-katholischen Kirche durch das Lehramt der wissenschaftlichen Zunft ersetzt worden ist.

Ironischerweise hat dieser Elitismus seinen Ursprung in der antielitären Gesinnung der Aufklärungsphilosophie. Die Aufklärung war zum Teil eine Reaktion auf die Autorität des Klerus gegenüber den Gläubigen. Der irische, frei denkende Philosoph John Toland wandte sich in seinem 1696 erschienenen Buch *Christianity Not Mysterious* gegen den Anspruch des Klerus auf überlegene Einsicht in die göttlichen Geheimnisse. Tolands Buch war also eine Breitseite gegen [110] den klerikalen Snobismus. Für Toland war einer der Hauptgründe, warum der katholische Klerus auf die Mysterien zurückgriff, der Wille zur Macht. Der Klerus habe sich sehr bemüht, schreibt Toland, „nicht nur die einfachsten, sondern auch die unbedeutendsten Dinge in der Welt geheimnisvoll zu machen, damit wir uns bei der Erklärung ständig auf sie verlassen müssen.“<sup>49</sup> Nach Tolands Ansicht begann der Klerus im zweiten und dritten Jahrhundert, alle möglichen Zeremonien und Riten einzuführen. Sie organisierten sich in einer eigenen hierarchischen Körperschaft und gaben vor, „Arbeiter im Weinberg des Herrn“ zu sein.<sup>50</sup> Unter dem Vorwand, die Gläubigen bräuchten sie als Vermittler, „konnten die Kleriker alles tun; sie nahmen schließlich das alleinige Recht der Schriftauslegung an sich und beanspruchten damit die Unfehlbarkeit für sich.“<sup>51</sup>

Tolands Antiklerikalismus war das direkte Ergebnis eines uneingeschränkten Appells an die menschliche Vernunft und konzentrierte sich auf die Frage der Autorität. Sein Buch war ein beißender Angriff auf die Autorität des Lehramtes. Die Schrift von der Autorität der Kirche abhängig zu machen, wie es die „Papisten“ taten, führte offensichtlich zu einem Zirkelschluss:

---

<sup>48</sup> Siehe den Kommentar von Jenson: „Dass wir ein Dogma fast wie ein Glaubensbekenntnis behandeln, ist ein Wagnis, das wir im Vertrauen darauf eingehen, dass der Geist die Kirche nicht fatal oder langfristig irren lässt— aber genau das ist in der Tat ein Risiko, ein Aspekt des gemeinschaftlichen Glaubenswagens der Kirche. Und wenn wir tatsächlich ein Dogma anzweifeln oder verteidigen, müssen wir uns auf eine *norma normans* berufen, auf Kanon und Glaubensbekenntnis zusammen.“ *Canon and Creed*, 69.

<sup>49</sup> John Toland, *Christianity not Mysterious: Or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery* (London: Sam Buckley, 1696), 26.

<sup>50</sup> Toland, *Christianity not Mysterious*, 171.

<sup>51</sup> Toland, *Christianity not Mysterious*, 171.

„Ihr müsst glauben, dass die Heilige Schrift göttlich ist, weil die Kirche es so bestimmt hat, und die *Kirche* hat diese entscheidende Autorität von der Schrift.... Hey-da! sind diese ewigen Zirkel nicht sehr vorzügliche Erfindungen, um die Undenkenden und Schwachen zu schwindeln und zu verstricken?“<sup>52</sup> Tolands Rationalismus ließ keinen Raum für Geheimnisse und konnte daher die Zirkularität nicht als Kohärenz begreifen.

Tolands Rationalismus stellte den Klerikalismus der mittelalterlichen Kirche auf's Schärfste bloß. Er erkannte jedoch nicht, dass er bestenfalls eine Form des Elitismus durch eine andere ersetzte. Von nun an waren die Gläubigen nicht mehr auf den Klerus der Kirche, sondern auf die Gelehrten der Akademie angewiesen. Wenn wir den kirchlichen Kontext von Kanon, Liturgie und Glaubensbekenntnissen aus der hermeneutischen Betrachtung herausnehmen, um [111] die ursprüngliche Bedeutung des Textes zu entdecken, ist die Kirche unweigerlich der Gnade einer wissenschaftlichen Elite ausgeliefert, die die wahre Bedeutung des Textes bestimmt.

Ungeachtet der Unzulänglichkeiten des spätmittelalterlichen Klerikalismus kann die Kirche nicht dem neuesten wissenschaftlichen Konsens ausgeliefert sein (der in der Regel schwach und von kurzer Dauer ist); intellektueller Elitismus ist dem Charakter der Kirche fremd. David Steinmetz' berühmte Worte am Ende seiner Abhandlung über die vorkritische Exegese sind es wert, wiederholt zu werden: „Die mittelalterliche Theorie der Sinnebenen im biblischen Text, mit all ihren unbestreitbaren Mängeln, blühte auf, weil sie wahr ist, während die moderne Theorie eines einzigen Sinnes, mit all ihren nachweisbaren Vorzügen, falsch ist. Solange die historisch-kritische Methode ihre eigenen theoretischen Grundlagen nicht kritisch hinterfragt und eine hermeneutische Theorie entwickelt, die der Natur des Textes, den sie auslegt, angemessen ist, wird sie—wie sie es verdient—auf die Zunft und die Akademie beschränkt bleiben, wo die Frage nach der Wahrheit endlos aufgeschoben werden kann.“<sup>53</sup> Die Kirche kann es sich nicht leisten, mit der Wahrheitsfrage zu warten—und das gute darin ist, dass der biblische Text seinen Sinn nicht in erster Linie durch wissenschaftliche Erkenntnis gewinnt (auch wenn diese dazu beiträgt), sondern durch himmlische Kontemplation in der Gemeinschaft der Heiligen.

I do not want to be misunderstood as disparaging historical or archeological study for the sake of deeper knowledge of the Scriptures. I simply want to suggest that a biblical interpreter is first and foremost not a historian but a theologian (who uses historical insights as one part of the interpretive process). The primary context for exegesis is not the academic guild but the church. Without the church, we would have nothing but antiquarian or sociological reasons to study *these* particular books and to refer to *them* as Scripture. It should be clear why I wish biblical scholars knew that the primary domain of reading Scripture is not the academy but the church: only in the church is the Bible the Bible. No church, no Scripture.

---

<sup>52</sup> Toland, *Christianity not Mysterious*, 32.

<sup>53</sup> David C. Steinmetz, “The Superiority of Pre-critical Exegesis,” *Theology Today* 37 (1980): 38.

## 05: Ohne Himmel keine Heilige Schrift

[112]

### Kontemplation als *Unum Necessarium*

Aktivität und Kontemplation machen zusammen das christliche Leben aus. In diesem Kapitel werde ich die Beziehung zwischen beiden erörtern und auch die Frage stellen, wie sich die Bibelauslegung zu beiden verhält. Ich hoffe, deutlich machen zu können, dass das aktive Leben (*vita activa*) und das kontemplative Leben (*vita contemplativa*) sich zwar gegenseitig bedingen, letzteres aber eine Art Vorrang hat: Die Kontemplation (Liebe zu Gott) ist unser letztes Ziel. Folglich ist die Kontemplation die treibende Kraft, die das aktive Leben (das Leben der Tugend) leitet und die auch unsere Schriftlesung leitet. Das Ziel der Bibellektüre liegt einerseits in der Aktivität und letztlich in der Kontemplation. Wie wir sehen werden, spielt die Tugend in der christlichen Tradition eine äußerst wichtige Rolle. Sowohl das Handeln als auch die Kontemplation sind auf die Liebe Christi ausgerichtet, und beide sind unverzichtbar, auch wenn nur letztere unser ultimatives Ziel ist. Aus diesem Verständnis von Aktivität und Kontemplation ergibt sich, dass die Bibelauslegung immer von dieser Liebe Christi geleitet sein muss; die Regel der Nächstenliebe (*regula caritatis*) ist der wichtigste Faktor, der unsere Auslegung der Schrift bestimmt. *Das [113] letzte, was ich mir als Theologe wünsche, dass die Bibelwissenschaftler wissen, ist, dass die Bibel nicht losgelöst von ihrem geistigen Ziel gelesen werden kann, nämlich der himmlischen Kontemplation Gottes in Christus.*

Der obige Absatz erweckt vielleicht den Eindruck, als stünden das aktive Leben (*vita activa*) und das kontemplative Leben (*vita contemplativa*) immer in harmonischer Beziehung zueinander. Das sollten sie auch sein, aber in Wirklichkeit sind sie es oft nicht. Die Heilige Schrift bietet Beispiele für beide: Martha und Maria, Lea und Rahel, Petrus und Johannes—das erste Paar steht für das aktive Leben, das zweite für das kontemplative Leben. Viele Heilige der Kirche haben damit gerungen, beides miteinander in Einklang zu bringen. Der heilige Augustinus wurde mehr oder weniger in das aktive Leben eines Bischofs gezwungen und hätte das Leben eines Kontemplativen viel lieber gehabt. Der Grund für seine Vorliebe ist einfach: Augustinus assoziiert die *actio* mit unserem gegenwärtigen, zeitlichen Leben und die *contemplatio* mit der zukünftigen, ewigen Anschauung von Gott.<sup>1</sup> Es ist kein Wunder, dass Augustinus die Kontemplation dem Handeln vorzog. Dennoch folgte er dem, was er als Gottes Ruf wahrnahm, und begab sich in die Hektik seiner bischöflichen Aufgabe. Mit ähnlichem Widerwillen wandte sich der heilige Gregor der Große vom Mönch zum Papst. Er schreibt oft von seinem Wunsch, mehr

---

<sup>1</sup> Kimberly F. Baker, "Augustine on Action, Contemplation, and Their Meeting Point in Christ" (PhD diss., University of Notre Dame, 2007), 17.

Zeit der Kontemplation zu widmen. In einem Brief an Theoctista, die Schwester des Kaisers, beklagt er sich: „Ich habe die tiefen Freuden meines Friedens und meiner Ruhe verloren, und es scheint, dass ich äußerlich aufgestiegen bin, während ich innerlich gefallen bin. Deshalb bedaure ich meine Vertreibung weit weg vom Antlitz meines Schöpfers.“<sup>2</sup> Diese Kämpfe setzen sich über Augustinus und Gregor hinaus bis ins Mittelalter und in die Neuzeit fort. Der Wunsch der Heiligen ist immer der nach mehr Kontemplation von Gott.

Diese Sehnsucht deutet auf einen Vorrang der Kontemplation vor dem Handeln hin. Denn „nur eines ist notwendig“ (*unum necessarium*), und Maria hat dieser „beste Teil“ (*optima pars* in der Sprache der lateinischen Vulgata; Lk 10,42) gewählt. Die Wahl Marias entspricht der zielstrebigen Hingabe Davids an die Anschauung Gottes in seinem Tempel: „Eines habe ich vom Herrn erbeten, danach will ich trachten“ (Ps 27,4). Die Heilige Schrift berichtet sogar, dass mehrere Heilige Gott in seinem himmlischen Tempel gesehen haben: Mose sieht die Gestalt Gottes (Num 12,8), Johannes liegt an Jesu Schoß (Joh 13,23), Stephanus sieht die Herrlichkeit Gottes (Apg 7,55), und Paulus wird in den dritten Himmel entrückt (2 Kor 12,2). Jeder dieser Heiligen schaute Gott in seinem himmlischen Tempel. Und auf dem heiligen Berg, im verklärten Antlitz Jesu, wurden auch Petrus, Jakobus und Johannes Zeugen der himmlischen Herrlichkeit. Die Kontemplation führt uns zu Jesus, das heißt, sie führt uns in unsere himmlische Bestimmung. Handlungen enden an irdischen Gegenständen, aber die Kontemplation endet im Himmel selbst.<sup>3</sup> Das einmütige Zeugnis der Großen Tradition lautet daher, dass die Kontemplation größer ist als die Aktivität. Heilige sehnen sich oft nach mehr Kontemplation, und nur selten nach mehr Aktivität.

Nur wenn wir im Himmel gewesen sind, wissen wir, wie wir auf der Erde leben sollen. Aus der kontemplativen Anschauung der Wahrheit folgt das gute Handeln. Das beste Handeln ist das Teilen der Früchte der eigenen Kontemplation. Das wird zum Beispiel in der Erzählung deutlich, die auf die Verklärung im Markusevangelium folgt. Unmittelbar nach diesem Bericht über die höchste Kontemplation berichtet Markus eine Geschichte des Handelns—oder besser gesagt, eine Geschichte des gescheiterten Handelns. Die Jünger sind nicht in der Lage, den Dämon eines Jungen auszutreiben (Mk 9,18), was die Erzählung vom Erhabenen ins Lächerliche wendet, als die Schriftgelehrten mit den Jüngern darüber streiten, warum sie den Exorzismus nicht durchführen können (Mk 9,14). Jesus, dessen Gesicht gerade in himmlischer Herrlichkeit erstrahlt ist, antwortet auf die Bitte des Vaters um Erbarmen (Mk 9,22). Er heilt den Jungen, weil es zu seinem Wesen gehört, sich Erbarmen mit der Menschenmenge zu haben (vgl. Mk 6,34; 8,2); auch in diesem Fall gilt sein Erbarmen „jemandem aus der Menge“ (Mk 9,17), als er [115] dem taubstummen Geist sagt, er solle ausfahren (Mk 9,25). Als die Jünger ihn

---

<sup>2</sup> Gregor der Große, *Epistle* 1.5, in *The Letters of Gregory the Great*, vol. 1, trans, and ed. John R. C. Martyn, MST 40 (Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004), 122. See Gavin Ortlund, *Theological Retrieval for Evangelicals: Why We Need Our Past to Have a Future* (Wheaton, IL: Crossway, 2019), 188-96.

<sup>3</sup> Siehe Michael Allen, *Grounded in Heaven: Recentering Christian Hope and Life on God* (Grand Rapids, MI: Herdmans, 2018).

anschließend unter vier Augen fragen, warum *sie* den Geist nicht austreiben konnten, erklärt Jesus ihnen, dass diese Handlung Gebet erfordert (Mk 9,29). Es ist klar, dass sie keine Zeit auf dem Gipfel des Berges verbracht haben. Was für sie gilt, gilt für uns alle: Nur wenn unser Gesicht noch von göttlicher Kontemplation erhellt ist, können wir Taten des göttlichen Mitgefühls vollbringen.

Die Tugend ist ein viel diskutiertes Thema, wenn es um die theologische Auslegung geht.<sup>4</sup> Das ist auch gut so, und ich werde mich dem Thema der Tugend gleich noch etwas ausführlicher zuwenden. Zunächst sollten wir jedoch feststellen, dass, wenn der Zweck die Mittel bestimmt, vor allem die Kontemplation (und nicht nur die Tugend an sich) die Auslegung prägt. Natürlich bin ich überzeugt, dass auch die Tugend (und das Handeln) unsere Interpretation beeinflusst. Aber der Höhepunkt und das Ziel des christlichen Lebens ist die Kontemplation, und so ist es in erster Linie die Kontemplation über Gott in Christus, die uns beim Lesen der Heiligen Schrift leitet und prägt.

Verschiedene Formen politischer Lesart haben sowohl die biblische als auch die theologische Wissenschaft geprägt, insbesondere seit Gustavo Gutierrez' 1971 erschienenem Buch *Theologie der Befreiung*.<sup>5</sup> Der peruanische Theologe warnte davor, Kirche und Politik, Glaube und Wirtschaft voneinander zu trennen. Gutierrez argumentiert, dass es nur eine Geschichte gibt: „Es gibt nicht zwei Geschichten, eine profane und eine heilige“, sondern „nur ein Schicksal der Menschheit, das von Christus, dem Herrn der Geschichte, unwiderruflich übernommen wurde.“<sup>6</sup> Die Mission der Kirche besteht daher nicht darin, Menschen im Sinne einer „Garantie für den Himmel“ zu retten.<sup>7</sup> Gutierrez behauptet, dass die Erlösung in dieser säkularen Geschichte stattfindet (oder auch nicht). Die Säkularisierung ist also nicht nur eine Abkehr [116] von der Vormundschaft von Religion und Kirche, sondern auch ein ermutigendes Zeichen dafür, dass die Menschheit erwachsen wird, indem sie sich auf das diesseitige Heil konzentriert.<sup>8</sup> Der Gott des Exodus ist der Gott der Geschichte und der politischen Befreiung.<sup>9</sup> Die Erfahrung des Exodus, so Gutierrez, bleibt für uns heute paradigmatisch.<sup>10</sup> Das heißt, Gutierrez ist der Ansicht, dass die Kirche auf den Exodus schauen und ihn als Beispiel dafür nehmen muss, wie sie sich für die Befreiung der Unterdrückten in unserer Zeit einsetzen kann: „Frieden, Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit sind keine privaten Realitäten; sie sind nicht nur innere Haltungen. Sie sind soziale Wirklichkeiten, die eine historische Befreiung implizieren.“<sup>11</sup>

---

<sup>4</sup> Siehe zum Beispiel, Stephen E. Fowl and L. Gregory Jones, *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991); Daniel J. Treier, *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006); Richard Briggs, *The Virtuous Reader: Old Testament Narrative and Interpretive Virtue* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010).

<sup>5</sup> Gutierrez' Buch von 1971 wurde 1973 ins Englische übersetzt. Zitate sind aus *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, rev. ed., trans. and ed. Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, NY: Orbis, 1988).

<sup>6</sup> Gutierrez, *Theology of Liberation*, 86.

<sup>7</sup> Gutierrez, *Theology of Liberation*, 143.

<sup>8</sup> Gutierrez, *Theology of Liberation*, 42.

<sup>9</sup> Gutierrez, *Theology of Liberation*, 89.

<sup>10</sup> Gutierrez, *Theology of Liberation*, 90.

<sup>11</sup> Gutierrez, *Theology of Liberation*, 97.

Rückblickend betrachtet war die Befreiungstheologie lediglich das erste offensichtliche Beispiel für die Art der kontextuellen Lektüre, die sich in den letzten Jahrzehnten in der Bibelwissenschaft ausgebreitet hat. Heute ist das Feld der Bibelwissenschaften voll von Publikationen, die sich mit Themen wie Paulus und das Imperium oder das Evangelium und der Postkolonialismus beschäftigen.<sup>12</sup> Zur Veranschaulichung möchte ich nur ein Beispiel nennen: Brian Walsh's und Sylvia Keesmaat's *Colossians Remixed: Subverting the Empire*.<sup>13</sup> In dem Buch wird argumentiert, dass der Brief an die Kolosser „ein explosives und subversives Traktat im Kontext des römischen Reiches“ ist.<sup>14</sup> Wir sind aufgerufen, uns heute die subversive Vorstellungskraft des Briefes anzueignen und uns als „alternative Gemeinschaft“ dem (insbesondere amerikanischen) Imperium in allem, was wir tun, entgegenzustellen. Die konsequente Annahme ist, dass Evangelium und Imperium unveränderlich und radikal entgegengesetzt sind—Grautöne gibt es nicht. Die Aufgabe [117] in der Wir-gegen-Sie-Welt von *Colossians Remixed* ist also der Sieg über das Imperium—allerdings nicht mit Gewalt, sondern mit aufopfernder Liebe.<sup>15</sup>

Walsh's und Keesmaat's Wir-gegen-sie-Dualismus ist besonders beunruhigend, da eines der Hauptziele des Buches darin besteht, sich der ausgrenzenden Gewalt des Imperiums entgegenzustellen. Während die Gewalt des Imperiums durch Ausgrenzung gekennzeichnet ist, sprengt das Evangelium „alle ethnischen, religiösen, sozialen und wirtschaftlichen Schranken.“<sup>16</sup> Aber die Autoren sind nicht der Meinung, dass Inklusion, Gewaltlosigkeit und Gastfreundschaft absolut sind. Die wiederholten Anschuldigungen von Ausgrenzung und Gewalt in Richtung des (amerikanischen) Imperiums klingen hohl, wenn man bedenkt, dass die Autoren selbst nicht bereit sind, in ihrer Bewertung irgendeine Art von Nuancierung zuzulassen. Nach ihrer Lesart zeigen sich die Grenzen der Inklusion, sobald das Imperium ins Blickfeld gerät. Infolgedessen wird der Kolosserbrief konsequent in den Dienst bestimmter sozialer und politischer Ziele gestellt, und zwar nicht mit einer rechten, sondern mit einer linken Agenda.<sup>17</sup> Damit will ich nicht zum Ausdruck bringen, dass ich mit den Einzelheiten der sozialen und politischen Ansichten von Walsh und Keesmaat nicht einverstanden bin—ich stimme sogar mit ziemlich vielen davon überein. Problematisch ist vielmehr, dass das Evangelium auf diesseitige Ziele reduziert wird.

Die Projekte von Gutierrez sowie von Walsh und Keesmaat sind von einem ähnlichen theologischen Ansatz geprägt. Beide behandeln Sünde und Erlösung in erster Linie in diesseitigen,

---

<sup>12</sup> Siehe zum Beispiel Stephen D. Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, BMW 12 (Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2006); Joerg Rieger, *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times* (Minneapolis: Fortress, 2007); Scot McKnight and Joseph B. Modica, eds., *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013); Kay Higuera Smith, Jayachitra Lalitha, and L. Daniel Hawk, eds., *Evangelical Postcolonial Conversations: Global Awakenings in Theology and Praxis* (Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014).

<sup>13</sup> Brian J. Walsh and Sylvia C. Keesmaat, *Colossians Remixed: Subverting the Empire* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004).

<sup>14</sup> Walsh and Keesmaat, *Colossians Remixed*, 7.

<sup>15</sup> Walsh and Keesmaat, *Colossians Remixed*, 110.

<sup>16</sup> Walsh and Keesmaat, *Colossians Remixed*, 113.

<sup>17</sup> Siehe zum Beispiel Walsh and Keesmaat, *Colossians Remixed*, 186-87.

strukturellen Begriffen. Das heißt nicht, dass beide Bücher die persönliche Sünde ignorieren, aber das Hauptaugenmerk liegt auf den strukturellen Problemen, die die Menschen unterdrücken und von denen sie befreit werden müssen. Die theologischen Projekte stehen im Dienst wirtschaftlicher und politischer Ziele und basieren auf der Grundannahme, dass es nur eine Geschichte gibt. Aber ein diesseitiger Ansatz, der sich einseitig auf diesseitige Probleme und diesseitige Lösungen konzentriert, lässt die übernatürliche Botschaft des Paulus zu einer natürlichen, säkularen Botschaft verkommen. [118] William T. Cavanaugh bringt seine Kritik an Gutierrez scharf, aber treffend auf den Punkt: „Die Welt hat die Kirche in sich aufgesogen.“<sup>18</sup> Trotz ihres vorherrschenden Wir-gegen-sie-Ansatzes (Kirche-gegen-Imperium) gilt das auch für den Kommentar von Walsh und Keesmaat. Ihre Anprangerung des Imperiums überzeugt nicht, nicht weil ihre Kritik nicht zutrifft (denn das tut sie in vielerlei Hinsicht), sondern weil sie wie Gutierrez nicht in der Lage sind, die diesseitigen sozialen Realitäten zu transzendieren. Ihre Lösungen verbleiben auf der horizontalen Zeitachse von Politik und Wirtschaft—was in der Praxis einfach den Austausch von rechter mit linker Politik bedeutet. In einem wichtigen Sinne ist das horizontale, diesseitige Evangelium von Gutierrez und von Walsh und Keesmaat also nicht radikal genug. Weil sie, augustinisch gesprochen, nicht mit dem selbstverleugnenden, vertikalen Ruf der himmlischen Stadt Gottes (*civitas Dei*) rechnen, bleibt ihre Politik auf die irdische Stadt (*civitas terrena*) beschränkt. Das Imperium wird nicht wirklich umgestürzt.

Das Evangelium beinhaltet einen Übergang von der Aktivität zur Kontemplation, von der Erde zum Himmel, von der Geschichte zum Geist. Das Lied des Mose in Exodus 15 feiert sicherlich den Sieg über Ägypten. Aber wir dürfen nicht vergessen, dass (1) das Lied selbst diese Rettung ausdrücklich als das Ergebnis eines übernatürlichen Eingriffs behandelt—es ist der Herr, der seine Feinde zerschmettert hat—, so dass die Rettung nicht das Ergebnis von Israels wirtschaftlichem oder politischem Handeln ist; und (2) Offenbarung 15 vergeistigt (ich wage zu sagen, allegorisiert) den historischen Sieg über Ägypten, so dass eine rein historische, diesseitige Anwendung des Exodus-Ereignisses viel zu eng wäre. Die himmlischen Heiligen stehen am gläsernen Meer, die Harfen in der Hand, und singen das Lied des Mose und des Lammes (Offb 15,3). Die apokalyptische Vision des Johannes verklärt und transzendiert die historische Befreiung aus Ägypten. Diesmal ist es nicht nur eine seiner schattenhaften Gestalten (wie der Pharao), sondern das Tier selbst, das besiegt wird: Die Freiheit von der Sünde ist in erster Linie eine geistliche Realität. Der Durchzug durch das Rote Meer [119] entspricht der Taufe, die Reise durch die Wüste der christlichen Pilgerreise, das Manna der Eucharistie und das irdische Jerusalem der himmlischen Stadt.<sup>19</sup> In jedem Fall wird die spätere geistliche Realität durch den früheren physischen Typus vorhergesagt und war (nach Meinung der Väter) in ihm bereits mystisch präsent. Zeitgenössische politische Lesarten sind in ihrer Auslegungsme-

---

<sup>18</sup> William T. Cavanaugh, *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ* (Oxford: Blackwell, 1998), 180.

<sup>19</sup> Siehe Jean Danielou, *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*, trans. Wulstan Hibberd (London: Burns & Oates, 1960), 153-66.

thode unzulänglich: Ihre Schriftlesung ist flach, eindimensional, diesseitig; was fehlt, ist eine typologische, spirituelle Lesung der Schrift. Der Vorrang der himmlischen Kontemplation vor dem irdischen Handeln bietet ein wichtiges Gegenmittel gegen jede ungerechtfertigte Politisierung des Evangeliums.

### Teilhabe an der Tugend

Aber das Ziel der Kontemplation wertet das aktive Leben nicht ab. Und analog dazu schmälert das Ziel der geistlichen Lesung nicht die wörtliche Auslegung. Der heilige Augustinus erkannte, dass wir Christus in unserem aktiven Leben begegnen, wenn wir uns um Menschen in Not und Bedrängnis kümmern. „Seid nicht enttäuscht“, schreibt er, „murt nicht, weil ihr zu einer Zeit geboren wurdet, in der ihr den Herrn nicht leibhaftig sehen konntet. Er hat euch dieses Vorrecht und diese Ehre nicht vorenthalten: was ihr einem meiner Geringsten getan habt, sagt er, das habt ihr mir getan (Mt 25,40).“<sup>20</sup> Das aktive Leben ist nicht zu verachten. Kimberly Baker fasst Augustinus treffend zusammen: „Marthas Leben hat einen großen Wert, weil sie die Möglichkeit hat, Christus zu dienen, eine Möglichkeit, die sich auf diejenigen ausdehnt, die nach ihr kommen, weil Christus sich der Menschheit weiterhin durch die Bedürftigen zeigt.“<sup>21</sup> So ist auch die wörtliche Bedeutung des Textes, die eng mit der Absicht des Verfassers verbunden ist, von großem Wert. Die *littera* trägt zu unserem Verständnis des *spiritus* bei und ist als Mittel zu einem höheren Zweck unverzichtbar.

[120] Der mystische Theologe Gregor von Nyssa aus dem vierten Jahrhundert erkannte die Bedeutung des aktiven Lebens—nicht nur das beschäftigte pastorale Leben eines Priesters oder Bischofs, sondern auch das Leben der Fürsorge für die Armen, die Aussätzigen und die Obdachlosen. Gregor war der energischste Gegner der Sklaverei in der frühen Kirche. Er griff vehement an, was er als Angriff auf die körperliche Freiheit (*eleutheria*) und den freien Willen (*autexousia*) der Menschen betrachtete, und tadelte in seinen Predigten die Sklavenhalter:

Ihr habt die Grenzen eurer Autorität vergessen, und dass sich eure Herrschaft auf die Kontrolle über Dinge ohne Verstand beschränkt. Denn es heißt: „Sie sollen über *die geflügelten und vierfüßigen und kriechenden Tiere* herrschen“ (Gen 1,26). Warum gehst du über das hinaus, was dir unterworfen ist, und erhebst dich gegen die freie Gattung (*eleutheras*), indem du deine eigene Art auf eine Stufe stellst mit vierfüßigen und sogar fußlosen Dingen?<sup>22</sup>

Gregor, der zu Recht für seine kontemplative Mystik und seine Theologie der Auffahrt bekannt

---

<sup>20</sup> Augustine, *Sermon* 103.2, in *Sermons*, ed. John E. Rotelle, trans. Edmund Hill, WSAIII/4 (Brooklyn, NY: New City Press, 1992), 77.

<sup>21</sup> Baker, “Augustine,” 35.

<sup>22</sup> Gregor von Nyssa, “Homily IV,” in *Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies—Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St. Andrews, 5-10 September 1990)*, ed. Stuart George Hall (Berlin: de Gruyter, 1993), 73-74.

ist, betrachtete soziale Gerechtigkeit als essenziellen Bestandteil des christlichen Lebens.<sup>23</sup>

Die Tugend ist kein nebensächliches Anliegen. Tatsächlich verschwimmen in einem Großteil der Großen Tradition die Grenzen zwischen der Tugend (als der moralischen Form der *vita activa*) und der *vita contemplativa*. Wir sehen dies an der Art und Weise, wie Gregor die Vereinigung mit Christus erörtert. Er spricht in erster Linie von Christus als dem Ziel der Kontemplation. Wenn er im *Leben des Mose* davon spricht, dass Mose in die Wolke des Berges Sinai eintritt (Ex 20,21), schreibt Gregor, dass Mose „in das innere Heiligtum (*aduton*) der göttlichen Erkenntnis“ schlüpft und die „Stiftshütte, die nicht mit Händen gemacht ist“ betritt (Hebr 9,11).<sup>24</sup> Gregor identifiziert diese himmlische Hütte mit dem in seiner Präexistenz ungeschaffenen Christus,<sup>25</sup> [121] und spricht vom fleischgewordenen Christus (wie auch von seiner Kirche) als der irdischen Hütte.<sup>26</sup> Als Mose noch höher hinaufsteigt und von einer Felsspalte aus den Rücken Gottes sieht (Ex 33,21–23), identifiziert Gregor den Felsen als Christus.<sup>27</sup> In ähnlicher Weise ist die Sehnsucht der Braut im Hohelied immer auf Christus gerichtet. Er ist derjenige, den die Braut mit den Worten preist: „Siehe, du bist schön, mein Verwandter, und herrlich, im Schatten an unserem Lager“ (Hld 1,16).<sup>28</sup> Christus als der Bräutigam ist derjenige, der „nicht nur schön (*kalos*), sondern das Wesen des Schönen (*aute tou kalou he ousia*).“<sup>29</sup> Der Eintritt der Braut in die geistige Sphäre, erklärt Gregor, bedeutet, dass sie „Christus gleichgestaltet ist, dass sie ihre eigene Schönheit wiedererlangt hat.“<sup>30</sup> Für Gregor ist das Ziel des Lebens die Kontemplation und Vergöttlichung durch die Vereinigung mit Christus.

Aber Christus ist nicht nur der Endpunkt der Kontemplation.<sup>31</sup> Gregor spricht von Christus auch als der eigentlichen Definition der Tugend. Er betont dies ausdrücklich in der Schrift *On What It Means to Call Oneself a Christian*, indem er darauf besteht, dass in Christus alle Tugenden eins sind. Dann fügt er hinzu: „Wenn wir, die wir durch den Glauben an Ihn mit Ihm vereint sind, an Ihn gebunden sind (*synaptomenoi*), dessen unvergängliche Natur sich einer verbalen Interpretation entzieht, ist es für uns völlig notwendig, das zu werden, was in Verbindung mit dieser unvergänglichen Natur kontempliert wird, und die Identität mit den sekundären Elementen zu erreichen, die mit ihr einhergehen. Denn wie wir durch die Teilhabe (*metoche*) an Christus den Titel ‚Christ‘ erhalten, so werden wir auch zu Teilhabe an den erhabenen Ideen hingezogen, die er beinhaltet.“<sup>32</sup> Wir [122] werden zu dem, was wir kontemplieren, so Gregor,

---

<sup>23</sup> For detailed discussion, see Hans Boersma, *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa* (Oxford; Oxford University Press, 2013), 146-77.

<sup>24</sup> Gregor von Nyssa, *The Life of Moses*, trans. and ed. Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978), 2.167 (96).

<sup>25</sup> Gregor von Nyssa, *Life of Moses* 2.74 (98).

<sup>26</sup> Gregor von Nyssa, *Life of Moses* 2.174-75; 2.184 (98-99, 101).

<sup>27</sup> Gregor von Nyssa, *Life of Moses* 2.244 (117).

<sup>28</sup> Ich zitiere das Hohelied aus der Übersetzung von Gregors eigenem Gebrauch des griechischen Textes, wie er wiedergegeben wird in Gregor von Nyssa, *Homilies on the Song of Songs*, trans. and ed. Richard A. Norris, *Writings from the Greco-Roman World* 13 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012).

<sup>29</sup> Gregor von Nyssa, *Homilies on the Song of Songs* 4.107 (119).

<sup>30</sup> Gregor von Nyssa, *Homilies on the Song of Songs* 15.440 (467).

<sup>31</sup> Die folgenden beiden Absätze stammen aus Hans Boersma, *Embodiment and Virtue*, 221-28.

<sup>32</sup> Gregor von Nyssa, *On What It Means to Call Oneself a Christian*, in *Ascetical Works*, trans.

indem wir an Christus teilhaben. Und für Gregor ist das dasselbe wie die Teilhabe an der Tugend. Christus ist die Tugend schlechthin, und wir haben Anteil an ihm, indem wir uns ihm durch unser eigenes Leben der Tugend entsprechend leben.

Der heilige Gregor macht diesen Punkt in seinem Buch *Über die Vollkommenheit* auf eindringliche Weise deutlich. Hier verbindet er die Tugend schlechthin mit Christus—und zudem mit der Vollkommenheit. Gregor erörtert die zahlreichen biblischen Namen für Christus in der Heiligen Schrift und betont, dass es unser Leben der Tugend ist, das uns Anteil an diesen Namen gibt. Wenn wir also Christen sein wollen, so Gregor, müssen wir unserem Namen gerecht werden: „Etwas zu sein, ergibt sich nicht daraus, etwas genannt zu werden.“<sup>33</sup> Mit anderen Worten: Wir haben Anteil an Christus (und sind somit Christen), wenn wir durch unsere Gedanken, Worte und Taten an der Tugend selbst teilhaben.<sup>34</sup> Gregor vergleicht die menschliche Tugend mit Wasser in einem Krug, das aus einem Bach geschöpft wird: „Wer aus ihm schöpft wie aus einem reinen und unverdorbenen Bach, wird in seinen Gedanken eine solche Ähnlichkeit mit seinem Vorbild aufweisen, wie sie zwischen dem Wasser im fließenden Wasser oder Bach und dem in einem Krug entnommenen Wasser besteht. Denn die Reinheit in Christus und die Reinheit, die man in dem Menschen sieht, der an ihm Anteil (*metochoi*) hat, sind ein und dasselbe; das eine ist der Strom und das andere wird ihm entnommen.“<sup>35</sup> Für Gregor ist das Leben der Tugend selbst unsere Teilhabe oder Teilnahme an Christus. Das ist offensichtlich weit entfernt vom *sola fide* der Reformation. Aber es ist deshalb nicht weniger auf Christus ausgerichtet. Für Gregor ist das Leben der Tugend ein Leben der Teilhabe an Christus.

Diese enge Identifizierung der Tugend mit Christus impliziert eine Verwischung der Grenzen zwischen Aktivität und Kontemplation. Gregor stellt den alten Menschen (Adam) dem neuen Menschen (Christus) gegenüber und vertritt wie der heilige Paulus die Auffassung, dass wir Adam als den alten Menschen ablegen und stattdessen Christus als den neuen Menschen anziehen sollen (vgl. Eph 4,22–24; Kol 3,9–10). Genau wie diese [123] paulinischen Stellen den alten Menschen mit Lastern und den neuen Menschen mit Tugenden in Verbindung bringen, konzentriert sich auch Gregor auf die moralische Veränderung des Gläubigen. Er beginnt seine erste Predigt über das Hohelied wie folgt:

Ihr, die ihr nach dem Rat des Paulus den alten Menschen mit seinen Taten und Begierden wie ein schmutziges Kleid (*peribolaion*) „abgelegt“ habt (Kol 3,9) und euch durch die Reinheit des Lebens mit dem lichtvollen Gewand (*himatia*) des Herrn bekleidet habt, einem Gewand, wie er es bei seiner Verklärung auf dem Berg offenbart hat (vgl. Markus 9,2–3 und Parallelen.), oder vielmehr ihr, die ihr unseren Herrn Jesus Christus selbst

---

Virginia Woods Callahan, FC 58 (Washington, DC: Catholic University Press of America, 1967), 84; translation adjusted.

<sup>33</sup> Gregor von Nyssa, *On Perfection*, in *Ascetical Works*, trans. Virginia Woods Callahan, FC 58 (Washington, DC: Catholic University Press of America, 1967), 98.

<sup>34</sup> Gregor von Nyssa, *On Perfection*, 120.

<sup>35</sup> Gregor von Nyssa, *On Perfection*, 121.

„angezogen“ habt (Gal 3,27) zusammen mit seinen heiligen Gewändern (*stoles*) und mit ihm verklärt worden seid zur Unbeflecktheit und zum göttlichen Leben: hört die Geheimnisse des Hohenliedes.<sup>36</sup>

Für Gregor bedeutet das Ablegen des alten Menschen, dass man ein lasterhaftes Leben hinter sich lässt, während das Anlegen des neuen Menschen bedeutet, dass man ein Leben der Tugend beginnt. Die in den Ausdrücken „ausziehen“ und „anziehen“ enthaltene Kleidermetapher war für Gregor von besonderem Reiz, weil er die „Gewänder von Fell“ (Gen 3,21) von Adam und Eva mit dem gefallenem Zustand des Menschen gleichsetzte. Die Art und Weise, wie man die Gewänder aus Fell (das gefallene Leben der Leidenschaften) loswird, besteht also darin, sie durch das „heilige Gewand“ Christi (das Leben der Tugend) zu ersetzen.<sup>37</sup> Für Gregor ist Christus also der Mittelpunkt sowohl der Tugend als auch der Kontemplation. Der Grund, warum es manchmal schwer ist, die beiden zu unterscheiden, ist, dass beide auf die Teilnahme an Christus ausgerichtet sind.

Der Heilige Petrus sagt natürlich dasselbe: Je tugendhafter wir werden, desto mehr spiegelt unser Charakter den Charakter Gottes wider. Nur wenige Perikopen stellen diese Verbindung zwischen Tugend und Vergöttlichung so direkt her wie 2 Petrus 1,3–11. Der Heilige Petrus spricht hier von der *vita activa*—„alles, was zum Leben und zur Frömmigkeit gehört“ (2 Petr 1,3). Dreimal verwendet er den Begriff *arete* oder „Tugend“ (2 Petr 1,3.5). Das erste Mal übersetzt die ESV *arete* mit „excellence“ („Vortrefflichkeit“): Wir sind zu Gottes [124] eigener „Herrlichkeit und Vortrefflichkeit“ berufen. In den anderen beiden Fällen verwendet die ESV den Begriff „Tugend“. Ich bevorzuge Konsistenz in der Übersetzung, aber zwei Begriffe, Tugend und Vortrefflichkeit, nebeneinander zu haben, die beide dasselbe griechische Wort übersetzen, ist dennoch auffällig. Es ist eine Erinnerung daran, dass für Petrus wie für die griechische Tradition, die dem Neuen Testament vorausging, Tugend eine Übung oder eine Fähigkeit ist, in der wir gut, ja sogar ausgezeichnet werden können, wenn wir uns ständig damit beschäftigen, so wie wir unsere Fähigkeiten im Schachspiel verbessern, indem wir es ständig spielen.

Wenn er dann auf die Tugenden näher eingeht, zählt der Apostel acht davon auf: Glaube, Tugend, Erkenntnis, Selbstbeherrschung, Standhaftigkeit, Frömmigkeit, brüderliche Zuneigung und Liebe.<sup>38</sup> Es ist bemerkenswert, dass Petrus sieben Punkte plus einen aufzählt. Sieben bezeichnet oft die Fülle des geschaffenen Lebens, beginnend mit den sieben Schöpfungstagen (*sheva*), die im Sabbat gipfeln (*shabbat*). Petrus fügt zu den sieben Tugenden die Tugend der Liebe hinzu, die uns in den achten Tag der Auferstehung und des ewigen Lebens hineinführt. Die größte Tugend, die bis in die Ewigkeit reicht, ist die Liebe. Und zumindest für den heiligen Augustinus wäre es kein Fehler, wenn wir alle Tugenden unseres irdischen Lebens als Teil der

---

<sup>36</sup> Gregor von Nyssa, *Homilies on the Song of Songs* 1.14-15 (15).

<sup>37</sup> Ich diskutiere Gregors Gebrauch der Kleidermetapher ausführlich in *Embodiment and Virtue*, 87-92.

<sup>38</sup> Petrus möchte die Bedeutung der „Tugend“ so sehr hervorheben, dass er sie sowohl als allgemeinen, allumfassenden Begriff als auch als einen der acht Begriffe verwendet.

Vollkommenheit der ewigen Liebe betrachten würden. Bei der Erörterung der vier Kardinaltugenden verbindet der Bischof von Hippo diese mit der Liebe:

Denn wenn man von der vierfachen Tugend spricht, bezieht man sich, wie ich es verstehe, auf die verschiedenen Veranlagungen der Liebe selbst. Daher würde ich nicht zögern, diese vier Tugenden—wenn ihre Wirksamkeit in allen Seelen vorhanden wäre, so wie ihre Namen auf allen Lippen stehen—wie folgt zu definieren: Mäßigung ist Liebe, die sich mit ganzem Herzen dem Geliebten hingibt, Tapferkeit ist Liebe, die alles bereitwillig um des Geliebten willen erträgt, Gerechtigkeit ist Liebe, die allein dem Geliebten dient [125] und dadurch richtig regiert, und Klugheit ist Liebe, die weise zwischen dem wählt, was ihr hilft, und dem, was sie hindert.<sup>39</sup>

Für Augustinus ist die Tugend die vollkommene Liebe zu Gott, die wiederum die Vollkommenheit der Mäßigung, der Tapferkeit, der Gerechtigkeit und der Klugheit darstellt. In ähnlicher Weise ist für Petrus die Tugend die vollkommene Liebe zu Gott, die wiederum die Vollkommenheit seiner Liste der sieben Tugenden darstellt.

Darüber hinaus behandelt der heilige Petrus die Liste der Tugenden nicht auf moralistische Weise als eine rein äußerliche Liste von Pflichten, die man erfüllen muss. Vielmehr sind diese Tugenden eine Teilhabe an Gottes „eigener (*idia*) Herrlichkeit und Vortrefflichkeit“ (2 Petr 1,3). Die menschliche Tugend oder Vortrefflichkeit ist Teilhabe an der göttlichen Tugend oder Vortrefflichkeit. Deshalb verbindet Petrus den Fortschritt in der Ausübung der Tugenden mit der Vergöttlichung: Wir werden „Teilhaber der göttlichen Natur“ (*theias koinonoi physeos*) und entkommen der „Vergänglichkeit“ (*phthoras*), das aus dem „sündigen Verlangen“ (*epithymia*; 2 Petr 1,4) herrührt. Der Apostel verbindet die Sterblichkeit oder die Vergänglichkeit mit der Sünde; ihr zu entkommen bedeutet also, unsterblich zu werden, wie Gott (vgl. 1 Kor 15,50–55). Man könnte auch sagen: Wenn wir in der Tugend göttlich werden, haben wir am Ende auch Anteil an der göttlichen Unsterblichkeit.

Petrus versteht diese Vergöttlichung als Verklärung. Wir sind, so sagt er, zu Gottes eigener „Herrlichkeit (*doxe*) und Vortrefflichkeit“ berufen (2 Petr 1,3). Petrus war ein „Augenzeuge“ (2 Petr 1,16) der Verklärung „auf dem heiligen Berg“ (2 Petr 1,18) gewesen. Er hatte die Ehre, Herrlichkeit und Hoheit Christi gesehen—dieselbe wie die „majestätische Herrlichkeit“ des Vaters (2 Petr 1,17). Mit anderen Worten: Wenn wir durch ein Leben der Tugend an Gottes Herrlichkeit und Tugend teilhaben, werden wir gleichsam auf den Berg der Verklärung versetzt und können wie Petrus, Jakobus und Johannes das göttliche Licht der Unsterblichkeit sehen. Die Tugend gleicht uns dem verklärten Christus an—seiner Tugend und seiner Herrlichkeit. Das ultimative Ziel ist die Kontemplation und Vergöttlichung. Die Tugend ist das Zwischenziel, da

---

<sup>39</sup> Augustinus von Hippo, *The Catholic and Manichaeian Ways of Life*, ed. Roy Joseph Deferrari, trans. Donald A. Gallagher and Idella J. Gallagher, FC 56 (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1966), 15.25 (22).

sie uns mit dem Charakter Gottes verbindet.

## Von der Tugend zur Interpretation

[126] Wenn die Tugend der Kontemplation dient, dann müssen wir die Frage stellen, wie sich die Tugend zur Bibelauslegung verhält. Schließlich ist das Endziel sowohl der Tugend als auch der Bibelauslegung die Kontemplation Gottes. Der erste (und kulturell kontraintuitive) Punkt, den wir in diesem Zusammenhang anführen müssen, ist, dass unsere Handlungen—und insbesondere die moralische Art und Weise (*tropos* im Griechischen), in der wir sie ausführen—unsere Auslegung der Schrift beeinflussen. Es geht nicht nur darum, dass wir die Schrift mit Blick auf moralische Implikationen lesen sollten, obwohl es natürlich so etwas wie eine moralische Lesart der Schrift gibt, die traditionell als „Tropologie“ bezeichnet wird. Aber es geht auch darum, dass unser moralisches Leben wiederum die Art und Weise prägt, wie wir die Schrift lesen. Mit anderen Worten, wir sollten nicht nur auf das achten, was Stephen Fowl „Tugend durch Auslegung“ nennt (das Lesen der Bibel im Hinblick auf tugendhaftes Handeln), sondern auch auf das, was er „Tugend in der Auslegung“ nennt (ein tugendhaftes Leben führt zu einer guten Auslegung).<sup>40</sup>

Ein kleiner Abstecher zu Alisdair MacIntyre mag hier hilfreich sein.<sup>41</sup> In seinem Buch *After Virtue* schlägt MacIntyre vor, dass alles, was wir vom moralischen Leben in unserer Gesellschaft übrig haben, Fragmente sind. Er nennt sie „Attrappen der Moral.“<sup>42</sup> Das Problem, so MacIntyre, besteht darin, dass wir, um unser Telos zu erreichen, moralische Praktiken (Tugenden) brauchen, die mit diesem Telos in Einklang stehen. Diese Praktiken, erklärt MacIntyre, bringen Güter hervor, die wesentlich (oder intern) für die Praktiken selbst sind. Er nennt das Schachspiel als Beispiel für eine Praxis, deren Güter dem Spiel innewohnen: „Es gibt Güter, die der Praxis des Schachspiels innewohnen und die man nur durch das Spielen von Schach oder einem anderen Spiel dieser spezifischen Art erlangen kann. Wir nennen sie aus zwei Gründen intern: erstens... weil wir sie nur in Bezug auf das Schachspiel oder ein anderes Spiel dieser spezifischen Art und anhand von Beispielen aus solchen Spielen spezifizieren können... und zweitens, weil sie [127] nur durch die Erfahrung der Teilnahme an der fraglichen Praxis identifiziert und erkannt werden können. Diejenigen, denen die entsprechende Erfahrung fehlt, sind daher als Richter über innere Güter ungeeignet.“<sup>43</sup> Für MacIntyre sind Tugenden besondere, gemeinschaftliche Praktiken, die es denjenigen, die an ihnen teilnehmen, ermöglichen, ihre inneren Güter zu erreichen.

MacIntyre, der vom Marxismus zum Christentum konvertierte, ist eine Schlüsselfigur bei

---

<sup>40</sup> Stephen E. Fowl, „Virtue,” in *DTIB*, 837-39.

<sup>41</sup> Eine aufschlussreiche und ausführliche Diskussion über die Verbindung zwischen MacIntyres Tugendethik und biblischer Auslegung findet sich in Briggs, *Virtuous Reader*, 21-39.

<sup>42</sup> Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007), 2.

<sup>43</sup> MacIntyre, *After Virtue*, 188-89.

der Wiederentdeckung der Tugendethik. Er betont, dass das moralische Leben mehr mit dem Charakter als mit Regeln zu tun hat. Die christliche Moral beinhaltet zwar Gesetze und Regeln (von denen einige absoluten Charakter haben). Aber die Regeln sind uns nicht fremd—sie passen zu dem, wie Gott uns geschaffen hat, was bedeutet, dass wir unser Leben so gestalten, dass es mit dem endgültigen himmlischen Telos übereinstimmt, wenn wir ihnen entsprechend leben. Je mehr wir im Einklang mit unserem himmlischen Telos leben, desto glücklicher sind wir. Moralische Regeln kommen zwar von Gott (so dass sie in gewissem Sinne von außen auf uns einwirken), aber sie stehen im Einklang mit dem Telos, das bereits in uns verankert ist (und somit auch in uns selbst). Das bedeutet, dass die Moral unseres Handelns immer mehr ist als die bloße Befolgung von Regeln. Moral ist vielmehr die Gestaltung unseres Charakters in Übereinstimmung sowohl mit unserer geschaffenen Identität als auch mit unserem Endziel. So wie wir nur durch das Schachspiel den Gewinn des Spiels erhalten (z. B. das Erlernen strategischer Planung, intellektuelle Stimulation, Geselligkeit und vielleicht sogar einen Sieg), so erreichen wir auch nur durch ein tugendhaftes Leben unser himmlisches Ziel.

MacIntyres Argument hat Auswirkungen auf die Bibelauslegung. Solange wir die Bibel ohne den Geist Gottes lesen, legen wir die Heilige Schrift nicht wirklich aus. Wir gewinnen vielleicht bestimmte Einsichten, aber wir erfassen nicht das eigentliche Ziel, zu dem uns die biblischen Texte führen sollen. Solange wir nicht durch den Geist an der Tugend oder Vortrefflichkeit (arete) Gottes teilhaben, können wir die Praxis der Bibelauslegung nicht erfassen. Versierte Bibelauslegung ist etwas, das wir lernen, indem wir gekonnt oder tugendhaft leben. (Und wenn wir lernen, [128] die Schrift besser zu lesen, macht uns das wiederum tugendhafter.) Stephen Fowl drückt es so aus, wenn er über das spricht, was er „Tugend in der Auslegung“ nennt: „Es liegt auf der Hand, dass diejenigen, die im christlichen Leben fortgeschritten sind, dazu neigen, die besten Interpretationen anzubieten.“<sup>44</sup> Und warum? Ein göttliches Leben begreift göttliche Dinge. Um es mit den Worten des heiligen Paulus zu sagen: „Der irdisch gesinnte Mensch aber erfasst nicht, was vom Geist Gottes kommt. Torheit ist es für ihn und er kann es nicht verstehen, weil es nur mit Hilfe des Geistes beurteilt werden kann“ (1 Kor 2,14). Gott, der in Herrlichkeit und Tugend vollkommen ist, kennt alle Dinge und begreift als solcher auch die größten Tiefen der göttlichen Schriften. Als ihr Urheber kennt er sie vollständig und umfassend. Je mehr wir verklärt werden, um an Gottes Herrlichkeit und Tugend teilzuhaben, desto mehr begreifen auch wir die Tiefen der göttlichen Schriften. Erinnern wir uns an MacIntyres Worte: Die inneren Güter einer Praxis „können nur identifiziert und erkannt werden durch die Erfahrung der Teilnahme an der fraglichen Praxis“. Nur wenn wir an der Vortrefflichkeit (arete) Gottes teilnehmen, können wir lernen, wie Vortrefflichkeit (arete) in der Bibelauslegung in der Praxis aussieht. Sowohl das christliche Leben als auch die Bibelauslegung erfordern Tugend, um zu dem Gott zu gelangen, der die Tugend selbst ist. Die besten Christen sind die besten Bibelleser.

Es liegt also auf der Hand, dass die Nächstenliebe oder die Liebe, die größte aller Tugenden,

---

<sup>44</sup> Fowl, „Virtue,” 838.

die besten Auslegungen ermöglicht. In seinem Buch *Über die christliche Lehre* führt der heilige Augustinus die Nächstenliebe als Regel für die Auslegung aus. Er beginnt seine Diskussion über die Auslegung, indem er von Christus als Endpunkt und Weg der Reise spricht.<sup>45</sup> Schließlich ist er „der Weg und die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6), was für Augustinus bedeutet: „Du kommst durch mich, du kommst zu mir, du bleibst in mir.“<sup>46</sup> Wenn Christus sowohl der Weg als auch das Ziel ist, bedeutet dies, dass er derjenige ist, dem wir in der Heiligen Schrift begegnen (als Weg), und auch derjenige, auf den die Heilige Schrift hinweist (als die Wahrheit). Christus ist schließlich das Ende des [129] Gesetzes (Röm 10,4). Für Augustinus wie für Paulus ist die Aussage, Christus sei das Ende des Gesetzes, dasselbe wie die Aussage, die Liebe sei das Ende des Gesetzes (Röm 13,10). Und so behandelt der Bischof sowohl Christus als auch die Liebe als Ziel oder Zweck der Schriftlesung und kommentiert: „Wer also meint, die göttlichen Schriften oder irgendeinen Teil von ihnen verstanden zu haben, aber durch sein Verständnis nicht diese doppelte Liebe zu Gott und zum Nächsten aufbauen kann, hat sie noch nicht verstanden.“<sup>47</sup> Die Liebe (die für Augustinus gleichbedeutend ist mit der himmlischen Freude an Gott in Christus) ist das Ziel der Schrift, also bedeutet zur Liebe zu gelangen, zum Telos der Schrift zu gelangen.

Das ist so sehr der Fall, dass Augustinus darauf besteht, dass jemand, der wirklich liebt, die Schrift nicht mehr braucht: „Wer durch Glaube, Hoffnung und Liebe gestärkt ist und daran festhält, braucht die Schrift nicht, außer um andere zu belehren.“<sup>48</sup> Für Augustinus ist die Heilige Schrift ein Sakrament oder ein Mittel der Gnade. Wenn sich die res (die Fülle der Liebe oder Christus selbst) manifestiert hat, wird das sacramentum (die Schrift) überflüssig. Natürlich müssen diejenigen von uns, die noch mit den theologischen Tugenden ringen, sich in die Schrift vertiefen, denn es ist die Schrift, die uns liebevoller macht. Wie Alan Jacobs es ausdrückt, „beschreibt Augustinus hier eine Art hermeneutischen Zirkel: Die Leser müssen liebevoll lesen, um die biblische Botschaft der Liebe zu empfangen, aber je klarer sie diese Botschaft empfangen, desto liebevoller können sie lesen.“<sup>49</sup> Jacobs' hermeneutischer Zirkel bringt zum Ausdruck, was ich bereits erwähnt habe: dass unser moralisches Leben durch die Art und Weise, wie wir die Schrift lesen, geformt wird und geformt ist.

Dem heiligen Augustinus war die Absicht des Autors nicht gleichgültig. Er erklärt, dass wir manchmal zu einer Auslegung kommen, die „von der des Autors abweicht“ und so in die Irre geführt werden.<sup>50</sup> Vielleicht erreichen wir trotzdem das Ziel (Liebe oder Christus), aber wir sind „wie ein Wanderer, der aus Versehen [130] vom Weg abkommt, aber das Ziel erreicht, zu dem

---

<sup>45</sup> Augustine, *On Christian Teaching*, trans. and ed. R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), 1.3438 (26); emphasis added.

<sup>46</sup> Augustine, *On Christian Teaching* 134.38 (26).

<sup>47</sup> Augustine, *On Christian Teaching* 1.36.40 (27).

<sup>48</sup> Augustine, *On Christian Teaching* 1.39.43 (28).

<sup>49</sup> Alan Jacobs, „Love,” in *DTIB*, 466.

<sup>50</sup> Augustine, *On Christian Teaching* 1.36.41 (27).

der Weg führt, indem er durch ein Feld geht.“<sup>51</sup> Augustinus meint, dass es am besten ist, den Weg nicht zu verlassen und den Endpunkt der Liebe zu erreichen, ohne sich vorher zu verirren. Die Absicht des Autors spielt bei der Auslegung der Heiligen Schrift eine wichtige Rolle.

Dennoch sollten wir Augustins Kommentare hier nicht verabsolutieren. Erstens ist seine eigene Exegese im Allgemeinen unglaublich spielerisch (man denke zum Beispiel an seine Auslegung von Ps 73,28, die ich im vorigen Kapitel besprochen habe), so dass es schwer vorstellbar ist, dass Augustinus mit unbeugsamer Strenge an der Absicht des Autors festhält. Die Absicht des Autors war für Augustinus nicht so geradlinig zu verstehen, wie es für moderne Leser oft der Fall ist. Im zwölften Buch seiner Bekenntnisse drückt Augustinus seine Ungeduld mit denjenigen aus, die glauben, dass ihre Auslegung genau dem entspricht, was Mose beabsichtigt hat.<sup>52</sup> Gelehrte haben daher vorgeschlagen, dass Augustinus wahrscheinlich offen für vielseitige Bedeutungen war, sogar auf der wörtlichen Ebene; es ist wohl nicht möglich, die heiligen Autoren auf eine einzige subjektive Absicht festzulegen.<sup>53</sup> Zahlreiche verschiedene Lesarten können mit der einen göttlichen Wahrheit übereinstimmen. Zweitens waren für Augustinus die menschliche und die göttliche Absicht viel enger miteinander verwoben, als es für uns moderne Menschen der Fall ist. Sein starkes Bekenntnis zur göttlichen Vorsehung (und sein Verständnis der biblischen Autoren als inspirierte Propheten) bedeutet, dass es für ihn ein Leichtes war, die menschliche Absicht in den Dienst der (wichtigeren) göttlichen Absicht zu stellen.<sup>54</sup> Wiederholt betont Augustinus, dass die Patriarchen, [131] Propheten und Autoren des Alten Testaments um die geistliche (göttlich beabsichtigte) Bedeutung ihrer Botschaft wussten.<sup>55</sup> Schließlich zielt für Augustinus der menschliche Autor der Heiligen Schrift immer auf die Liebe ab, und wenn unsere Auslegung nicht die Liebe fördert, haben wir ihn nicht richtig verstanden. Die oberste Regel, so Augustinus, ist die Regel der Nächstenliebe: „Wenn also jemand gelernt hat, dass das Ziel des Gebots ‚Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und echtem Glauben‘ [1 Tim 1,5] ist, wird er bereit sein, jede Auslegung der heiligen Schriften auf diese drei Dinge zu

---

<sup>51</sup> Augustinus, *On Christian Teaching* 1.36.41 (27).

<sup>52</sup> Augustinus, *Confessions*, trans. and ed. Henry Chadwick (Oxford: Oxford University Press, 1991), 12.31.42 (270-71).

<sup>53</sup> Siehe die Diskussion in Carol Harrison, “‘Not Words but Things’: Harmonious Diversity in the Four Gospels,” in *Augustine: Biblical Exegete*, ed. Frederick Van Fleteren and Joseph C. Schnaubelt (New York: Lang, 2001), 167-70.

<sup>54</sup> Tarmo Toom erklärt, dass Augustinus die Absicht des menschlichen Autors nicht als ultimatives Auslegungskriterium ansah, sowohl aus Sorge um die Priorität der göttlichen Absicht als auch um eine christologische Lesart des Alten Testaments zu gewährleisten („Was Augustine an Intentionalist? Authorial Intention in Augustine’s Hermeneutics“, *SP* 70 [2013]: 186-89). Toom kommentiert: „Was letztlich zählte, war das, was Gott den Hörern des Wortes zu jeder Zeit und an jedem Ort sagen wollte, und nicht das, was menschliche Mitverfasser ihren unmittelbaren Zuhörern sagen wollten. Augustinus weigerte sich einfach, die Bedeutung eines Textes ausschließlich an seinem besonderen historischen und kulturellen Ursprungsort festzumachen“ (Toom, “Was Augustine an Intentionalist?,” 187).

<sup>55</sup> Beispiele dafür gibt es im Korpus von Augustinus zuhauf. Siehe z. B. Augustine, *On Christian Teaching* 3.9.13 (75); 3.27.38 (87); *Answer to Faustus, a Manichean*, ed. Boniface Ramsey, trans. Roland Teske, WSAI (Hyde Park, NY: New City Press, 2007), 16.23 (20:216); *The First Catechetical Instruction*, ed. Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe, trans. Joseph P. Christopher, ACW 2 (New York: Newman Press, 1947), 3.6 (20); *Expositions of the Psalms: 73-98*, ed. John E. Rotelle, trans. Maria Boulding, WSA III (Hyde Park, NY: New City Press, 2002), 18:91.

beziehen, und kann mit Zuversicht an die Aufgabe herangehen, sich mit diesen Bücher zu beschäftigen.“<sup>56</sup> Wir lernen Vertrauen in die Exegese nicht in erster Linie durch den Erwerb wissenschaftlicher Methoden, sondern indem wir lernen, gut zu lieben.

Für uns moderne Menschen ist es schwer zu begreifen, dass die Bibelauslegung mehr von der Tugend (Liebe) als von wissenschaftlichen Methoden abhängt. Wir betrachten die Exegese in der Regel als eine Übung zur Kartierung der DNA in der Oberfläche des Textes und nicht als die Erkundung eines verwunschenen Waldes, der immer tiefere Geheimnisse birgt. Der Grund dafür ist metaphysischer Natur. Mit der Metaphysik habe ich mich im zweiten Kapitel („Ohne Platon keine Heilige Schrift“) befasst, und ich werde hier nicht noch einmal im Detail darauf eingehen. Ich möchte jedoch auf einen wichtigen Punkt hinweisen: Für den christlichen Platonismus der Großen Tradition geht es sowohl bei der Tugend als auch bei der Exegese um Teilhabe. Beide ermöglichen es uns, den unendlichen „Wald“ des göttlichen Mysteriums zu betreten und zu erforschen; beide führen uns tiefer in die unendliche Güte Gottes hinein. Die Lehre von der Teilhabe geht davon aus, dass die Natur und das Übernatürliche eng miteinander verbunden sind. Im Gegensatz dazu hat die Moderne durch die Ausklammerung Gottes die Natur und das Übernatürliche radikal getrennt. In diesem Verständnis ist die Natur immer *nur* Natur. Sie ist immer *reine* Natur. Und das Ergebnis? Die Tugend [132] wird zu einer rein natürlichen Sache, die wir irgendwie selbst herbeizaubern müssen (deshalb sind wir Modernen grundsätzlich Pelagianer). Auch der biblische Text wird zu einem reinen Naturereignis, dessen DNA wir durch wissenschaftliche Analyse zu erfassen versuchen.

Anders als viele moderne Bibelwissenschaftler konzentrierten sich die Kirchenväter nicht auf die Oberfläche des Textes. Bei ihrer Exegese ging es nicht darum, die DNA abzubilden. Stattdessen waren sie daran interessiert, herauszufinden, wie der Text uns mit Christus in Einklang bringen kann. In der patristischen Exegese dient die Schrift dem Zweck, am Himmel teilzuhaben—das heißt an Christus. Die Exegese hatte daher in erster Linie einen mystagogischen und keinen wissenschaftlichen Charakter. Das heißt, die Heilige Schrift diente als spiritueller Wegweiser, der den Eintritt in das göttliche Leben erleichtert. Anstatt empirisch zu versuchen, die Einzelheiten der wörtlichen Bedeutung des Textes herauszufinden, ermutigen uns die Kirchenväter, nach Wegen zu suchen, wie die Schrift ihre göttlich beabsichtigte Funktion erfüllen kann, uns Christus gleichförmig zu machen und uns dadurch zu ermöglichen, ihn ewig zu kontemplieren.

## Schlussfolgerung

Theologisch gesehen haben wir es dringend nötig, das Jenseitige wiederzugewinnen. Es ist kaum ein Zufall, dass der Aufschwung der historisch-biblischen Forschung mit einer Vernachlässigung von Themen wie Kontemplation, Himmel und der Anschauung Gottes einherging.

---

<sup>56</sup> Augustinus, *On Christian Teaching* 1.40.44 (29).

Wenn wir bei der Lektüre der Bibel den historischen Blickwinkel in den Vordergrund stellen (vielleicht sogar den einzigen), führt das unweigerlich dazu, dass diesseitige, natürliche Realitäten in den Mittelpunkt rücken. Diese geschichtlichen Gegebenheiten waren nicht das Hauptaugenmerk der alttestamentlichen Autoren; sie fokussierten sich in erster Linie auf das Antlitz Gottes: „Suchet den Herrn und seine Kraft, suchet sein Angesicht allezeit!“ (Ps 105,4). Auch für die Autoren des Neuen Testaments war das zentrale exegetische Anliegen nicht die historische Rekonstruktion, als sie sich der Heiligen Schrift zuwandten. Ihr Gebrauch des Alten Testaments hatte mehr mit Nützlichkeit (*opheleia*) als mit Rekonstruktion zu tun. So gesehen deckt sich der Schriftgebrauch der Kirchenväter weitgehend mit [133] dem neutestamentlichen Gebrauch des Alten Testaments, während die exegetischen Ansätze der modernen Bibelwissenschaft größtenteils weit vom Kurs abweichen. Der Hauptunterschied besteht darin, dass sowohl die biblischen Autoren als auch die Kirchenväter in ihren Anliegen kontemplativ waren, während der Historismus der Moderne diesseitig orientiert ist.

Wie ich in diesem Kapitel deutlich gemacht habe, ist es nicht so, dass wir diesseitigen Sorgen aus dem Weg sollten. Sie haben ihren rechtmäßigen Platz. Schließlich habe ich mich in diesem Kapitel größtenteils auf die *vita activa* unter dem Blickwinkel der Tugend konzentriert. Aber wir nähern uns dem aktiven Leben nur dann in rechter Weise, wenn wir erkennen, dass es aus der himmlischen Kontemplation hervorgeht und seinerseits auf die himmlische Kontemplation abzielt. Die zunehmende Betonung der sozialen Gerechtigkeit, wie sie zum Beispiel in der politischen Lesart des Neuen Testaments zum Ausdruck kommt, konzentriert sich auf das Handeln, während die Kontemplation ausgeschlossen wird. Im Gegensatz dazu war für die Kirchenväter die Tugend selbst bereits eine Teilhabe am Leben Gottes, und so stand die *vita activa* nicht im Gegensatz zur Kontemplation, sondern diente ihr. Das Risiko der heutigen Konzentration auf soziale Gerechtigkeit und auf politische und wirtschaftliche Lesarten der Schrift besteht darin, dass sie an der Oberfläche bleiben. Augustinisch gesprochen unterscheiden solche Lesarten der Schrift nicht zwischen dem Gebrauch (*uti*) der zeitlichen, geschaffenen Dinge und dem Genuss (*frui*) des dreifaltigen Gottes selbst.<sup>57</sup> Die Große Tradition hat zu Recht erkannt, dass wir uns in der theologischen Exegese von der Geschichte zum Geist bewegen, um unsere Schriftlesung auf das Endziel der Betrachtung Gottes in Christus auszurichten.

Das eigentliche Thema, das jedem der fünf Kapitel dieses Buches zugrunde liegt, ist das der Liebe. In der Auslegung unterscheidet die Regel der Liebe (*regula caritatis*) zwischen richtig und falsch. Wenn wir die biblische Exegese als historische Disziplin behandeln, trennen wir den biblischen Text von seinem göttlich beabsichtigten Telos der himmlischen Betrachtung—der Liebe Gottes in Christus. Indem wir eine rein natürliche Lesart des Textes postulieren—und sei es auch nur ein [134] methodologischer Naturalismus, den wir verfolgen—, trennen wir den

---

<sup>57</sup> Augustinus' *Über die Christenlehre* ist im Wesentlichen eine Abhandlung, die auf die Frage antwortet, „ob die Menschen sich aneinander erfreuen oder einander gebrauchen sollen, oder beides“. *On Christian Teaching* 1.12.20(16).

biblischen Text als menschliches Dokument von dem übernatürlichen Ziel, Gott zu lieben. Mit anderen Worten: Der moderne Mangel einer partizipatorischen Sicht der Wirklichkeit verdunkelt den spirituellen Zweck des biblischen Textes, und wir behandeln ihn schließlich (zumindest methodologisch) mit naturalistischen Vorannahmen. Um es ganz unmissverständlich zu sagen: Die historische Auslegung erfordert keine Beziehung zu Gott.

Natürlich werden viele Bibelwissenschaftler argumentieren, dass sie die geistlichen Belange nicht aus den Augen verlieren, weil sie sich mit ihnen in der Anwendung befassen, die auf die Exegese folgt. Aber damit wird die Exegese selbst immer noch als eine rein historische Angelegenheit behandelt. Indem die Anwendung von der Exegese getrennt wird, gibt dieser Ansatz das partizipatorische Verständnis des exegetischen Bemühens auf, das die Große Tradition kennzeichnete. Wie wir bei Gregor von Nyssa gesehen haben, hielt die frühere Tradition daran fest, dass die Auslegung des biblischen Textes von Anfang an auf die Erneuerung unseres Lebens in Christus abzielt. Tugend (oder, in pastoraltheologischer Sprache, Anwendung) ist kein übernatürlicher Baustein, der einem rein natürlichen Fundament aufgesetzt wird. Die Tugend ist vielmehr Christus, und das eigentliche Auslegungsanliegen besteht von Anfang an darin, wie wir stärker an seinem himmlischen Leben teilhaben können.

Wir müssen zu einer kontemplativen Art der Schriftlesung zurückfinden—einer Lektüre, die die gesamte exegetische Praxis in den Dienst der Liebe Gottes in Christus stellt. Wir müssen wieder lernen, dass das telos die Mittel bestimmt. Die Bibel kann nicht losgelöst von ihrem geistlichen Ziel gelesen werden, das in der himmlischen Betrachtung Gottes in Christus besteht. Wenn wir dies dennoch tun, verschließen wir unsere Augen für den letzten Grund der Schrift (die himmlische Gegenwart Gottes) und verlieren ihren göttlichen Charakter. Es ist die kontemplative Lesart, die uns mit den Absichten Gottes in Einklang bringt. Ohne Himmel keine Schrift.

## Schlussfolgerung

[135]

**DIE AKADEMISCHE SPEZIALISIERUNG BRINGT** sowohl Vorteile als auch Nachteile mit sich. Sie bedeutet in der Regel ein größeres Kenntnis innerhalb eines engeren Wissensbereichs; sie bedeutet aber auch in der Regel eine geringere Kenntnis über andere Studienbereiche, selbst für Bereiche, die mit dem eigenen eng verwandt sind. Eine ähnliche Abwägung der Vor- und Nachteile gilt für die Spezialisierung in theologischen Studien. Zweifellos bringt die Trennung von biblischer und dogmatischer Theologie Vorteile für beide Bereiche mit sich. Was den Gewinn betrifft, so hat die Trennung von Bibelwissenschaft und dogmatischer Theologie zahlreiche Einblicke in den historischen Hintergrund der biblischen Schriften ermöglicht. Infolgedessen arbeiten die heutigen Bibelwissenschaftler mit einem Wissensfundus, der den vormodernen Studenten der Heiligen Schrift einfach nicht zur Verfügung stand.

Ich behaupte in diesem Buch jedoch, dass die Gewinne die Verluste nicht aufwiegen. Zum einen bin ich mir nicht sicher, ob es möglich ist, einen Gewinn für die dogmatische Theologie in ihrer Trennung von der biblischen Theologie auszumachen. Die dogmatische Theologie verliert lediglich, wenn sie von der Heiligen Schrift isoliert wird. Aber auch die biblische Theologie leidet, wenn sie von den dogmatischen Anliegen getrennt wird. Tatsächlich ist die biblische Theologie überhaupt nicht biblisch, wenn sie die Exegese in erster Linie als historische Disziplin behandelt und bei der Auslegung des Textes theologische Überlegungen nicht berücksichtigt. Tatsächlich ist das Problem für die biblische Theologie in der Regel schlimmer als für die dogmatische Theologie: Viele Bibelwissenschaftler sehen es als ihre Aufgabe an, den biblischen Text [136] ohne theologische Voraussetzungen oder Ziele zu lesen, während kein dogmatischer Theologe auf die Idee käme, Theologie zu betreiben, ohne die Heilige Schrift in irgendeiner Form als Norm oder Leitfaden zu nehmen.

In diesem Buch habe ich immer wieder darauf hingewiesen, dass eine *rein* biblische Theologie—d. h. eine Theologie, die sich auf die *pura scriptura* gründet—letztlich genau das Gebäude untergräbt, das sie zu schützen versucht. Das Gebäude, das ich im Sinn habe, ist die zentrale Bedeutung der Heiligen Schrift für das christliche Leben. Wenn wir uns auf die Schrift ohne Christus konzentrieren, dessen Gegenwart im Alten wie im Neuen Testament der Grund ist, warum die Kirche sie für sich beansprucht, verlieren wir unseren wichtigsten Grund, sie zu lesen, nämlich Christus zu finden. Wenn wir eine Hermeneutik anwenden, die Christus nicht in den Mittelpunkt stellt, kann die Schrift den Glauben der Kirche, der auf Christus ausgerichtet ist, nicht mehr aufbauen, und wo immer Christen sich auf eine solche nicht-christologische Lesart der Schrift einlassen, verliert die Schrift schließlich ihren Einfluss auf ihr Leben.

Auf eine ähnliche Weise bricht, wenn wir versuchen, die Heilige Schrift ohne jegliche

metaphysischen Voraussetzungen zu lesen, unser Versuch, die Bibel zu erben, in sich zusammen. Der Glaube soll nicht ohne die Vernunft funktionieren, und wir sollten nicht versuchen, Theologie ohne Philosophie zu betreiben. Die Isolierung der Schrift gegenüber der Metaphysik ist praktisch unmöglich: Sie bedeutet immer die unwissentliche Übernahme der einen oder anderen Metaphysik—meistens eine, die nominalistische Annahmen voraussetzt, da sie die metaphysische Luft bilden, die wir atmen, und so unsere eigene Metaphysik bilden, ohne dass wir uns dessen überhaupt bewusst sind. Wenn wir versuchen, die Heilige Schrift von metaphysischen Voraussetzungen zu isolieren, machen wir sie zum ahnungslosen Opfer der jeweils vorherrschenden Philosophie. Es scheint weitaus vernünftiger zu sein, den potenziellen Nutzen der Metaphysik anzuerkennen und zu fragen, welche metaphysische Darstellung mit dem übereinstimmt, was wir in der Schrift finden.

Die Heilige Schrift leidet in ähnlicher Weise, wenn wir die Bibel wie jedes andere Buch lesen und dabei ignorieren, dass Gott uns in seiner Vorsehung dieses Buch zu einem bestimmten Zweck gegeben hat, nämlich um uns in seine Gegenwart zu führen. Das [137] Bekenntnis zur göttlichen Vorsehung schließt daher eine Hermeneutik aus, die einfach die historische Frage nach der Absicht des Autors stellt. Im Rahmen der Vorsehung Gottes dient die Schrift nicht in erster Linie dazu, uns auf die historische(n) Bedeutung(en) hinzuweisen, sondern dazu, uns zum ewigen Leben zu führen. Jede Hermeneutik, die behauptet, dass wir die eine, wahre Bedeutung des Textes durch eine historische Analyse herausfinden sollen, vergisst, was diese spezifischen Schriften zur Schrift macht. Sie sind Heilige Schrift aufgrund der gnädigen, von Christus geprägten Vorsehung Gottes für unser Leben. Es ist unmöglich, normalen Christen zu erklären, warum sie die Bibel lesen sollten, wenn ihr Verständnis der Bibel in erster Linie eine historische und nicht eine geistliche Angelegenheit ist. Die lebendige, existentielle Lektüre der Schrift durch Gläubige verkümmert unweigerlich in einem Kontext, der immer wieder die irrige Vorstellung verstärkt, die Schrift sei ein Objekt, das wir nur dann richtig erfassen können, wenn wir Zugang zu den entsprechenden wissenschaftlichen Methoden und Hilfsmitteln haben.

Die Heilige Schrift wird daher am besten in der Kirche und nicht in der Universität gelesen. Ich will damit nicht sagen, dass Sprachwissenschaftler, Archäologen und Historiker nicht Licht in die Bedeutung des Textes bringen können. Ich möchte auch nicht andeuten, dass eine wissenschaftliche Ausbildung problematisch oder fehl am Platz ist. Schließlich ist es wahr, dass die relative Unabhängigkeit der Natur gegenüber der Gnade bedeutet, dass es möglich ist, ohne den Glauben an Christus zu einem echten Verständnis von sprachlichen und historischen Fragen zu gelangen. Aber diese Anerkennung steht unter einem doppelten Vorbehalt. Erstens weiß der Christ, dass wissenschaftliche (wie auch geschichtliche) Einsichten niemals eine Sache der *reinen* Wissenschaft oder der *reinen* Geschichte sind. Das Bekenntnis zum Glauben an Christus schließt wissenschaftliche und historische Behauptungen ein. Es gibt keine *pura natura* und daher auch keine strikte Unabhängigkeit von historischen Behauptungen in Bezug auf den christlichen Glauben. Die historische Exegese darf niemals einen methodologischen

Naturalismus annehmen; sie muss immer die übernatürlichen Voraussetzungen des Geistes als des primären Autors der Schrift und der Kirche als der Glaubensgemeinschaft, innerhalb derer die Bibel Bedeutung erlangt, berücksichtigen.

[138] Zweitens stellen sich Linguisten, Archäologen und Historiker—gerade weil sie sich auf ihr akademisches Fachgebiet beschränken—in der Regel nicht die Frage nach dem Ziel der Schrift. Im Gegensatz dazu beschäftigt sich die Kirche ständig mit der Frage nach dem Ziel der Bibel. Schließlich ist die Kirche die „Säule und Stütze der Wahrheit“ (1 Tim 3,15), und es ist die Aufgabe der Kirche, die Wahrheit der Heiligen Schrift zu bewahren und weiterzugeben, damit sie weiterhin ihre Aufgabe erfüllen kann, den Menschen zu helfen, den Jordan sicher zu überqueren, um ins Gelobte Land zu gelangen. Natürlich sollte die Kirche die exegetischen Erkenntnisse der Wissenschaft berücksichtigen. Aber wenn die Heilige Schrift als Gnadenmittel fungiert, durch das wir in Gottes ewiges Reich hineingenommen werden, dann ist es die Kirche, nicht die Universität, die den maßgeblichen Kontext für die Bibelauslegung bietet.

Das Ziel der Heiligen Schrift ist es, uns in den Himmel zu bringen. Wenn wir das Letztere ignorieren, degradieren wir auch das Erstere. Sowohl das aktive als auch das kontemplative Leben sind für ein ganzheitliches christliches Leben unverzichtbar; dennoch ist nicht das aktive, sondern das kontemplative Leben unser letztes Ziel. Es gibt kein höheres Ziel als Gott in Christus zu sehen. Wenn wir über den Himmel sprechen, reden wir also nicht über einen weit entfernten Ort. Es ist vielmehr die Rede von dem Glück, das uns in der freudigen Begegnung mit Gott in Christus erwartet. Wenn die Bibelexegese solche himmlischen Belange aus den Augen verliert und sich stattdessen auf die irdische Verwandlung konzentriert, sendet sie die unterschwellige Botschaft aus, dass es ausreicht, unsere Gedanken nur auf irdische Dinge zu richten (vgl. Phil 3,19). Aber warum sollten wir die Heilige Schrift lesen, wenn wir in dem Bestreben, diese Welt besser zu machen, ihr tiefstes Ziel ignorieren? Gott hat uns so geschaffen, dass wir nur durch die Betrachtung seiner Gegenwart in Christus wahres Glück erfahren. Eine biblische Hermeneutik, die dies nicht erkennt (und sich stattdessen auf politische oder soziale Verbesserungen konzentriert), verkennt die tiefste Sehnsucht des Menschen. Es dauert nicht lange, bis Kirchen, die sich auf Aktion statt auf Kontemplation konzentrieren, sich leeren. „arum? Weil die Heilige Schrift ihren eigentlichen Platz als Sakrament, das zum ewigen Leben führt, verloren hat.

[139] Wenn es eine Sache gibt, von der ich wünschte, dass Bibelwissenschaftler sie wüssten (und zwar nicht nur Bibelwissenschaftler, sondern alle, die die Bibel lesen), dann ist es, dass die Bibel ein Sakrament ist. Sie ist eines der wichtigsten Gnadenmittel Gottes, das uns zum ewigen Leben führt. Wenn wir die Bibel als unser ultimatives Objekt der Verehrung betrachten, verändern wir ihre Funktion von der eines Sakraments (*sacramentum*) zu der einer Realität (*res*). Einfach gesagt, wir machen sie zu einem Götzen. Dabei vergessen wir die Dinge, die uns helfen, die Schrift gut zu lesen—Christologie, Metaphysik, Vorsehung, Kirche und Himmel. Jedes dieser fünf Elemente hilft uns, die Heilige Schrift als ein von Gott gegebenes Sakrament

zu behandeln. Wenn wir die Heilige Schrift von dem geistlichen Ziel, für das sie bestimmt ist, isolieren, heben wir sie nicht auf ein Podest (ganz gleich, welche Absichten wir haben), sondern schmälern sie und machen sie anfällig für Manipulation und Missbrauch. Nur wenn wir die Heilige Schrift als göttliches Sakrament anerkennen, wird sie dazu dienen, die letzte Regel der ewigen Liebe Gottes in Christus zu verwirklichen.

## Bibliographie

[141]

Allen, Michael. *Grounded in Heaven: Recentering Christian Hope and Life on God*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018.

Allert, Craig D. *A High View of Scripture? The Authority of the Bible and the Formation of the New Testament Canon*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

Anderson, Garwood P. *Paul's New Perspective: Charting a Soteriological Journey*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2016.

Antonova, Stamenka. "Providence." In *The Westminster Handbook, to Origen*, edited by John Anthony McGuckin, 181-82. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2004.

Athanasius. *Four Discourses Against the Arians*. In *NPNF 2/4*.

Augustine. *Answer to Faustus, a Manichean*. Edited by Boniface Ramsey. Translated by Roland Teske. WSA1/20. Hyde Park, NY: New City Press, 2007.

———. *The Catholic and Manichaeian Ways of Life*. Edited by Roy Joseph Deferrari. Translated by Donald A. Gallagher and Idella J. Gallagher. FC 56. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1966.

———. *Confessions*. Translated and edited by Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991.

———. *Expositions of the Psalms: 73-98*. Edited by John E. Rotelle. Translated by Maria Boulding. WSA III/18. Hyde Park, NY; New City Press, 2002.

———. *The First Catechetical Instruction*. Edited by Johannes Quasten and Joseph C. Plumpe. Translated by Joseph P. Christopher. ACW 2. New York: Newman Press, 1947.

———. *The Letter and the Spirit*. In *Augustine: Later Works*. Translated and edited by John Burnaby. LCC 8. Philadelphia: Westminster John Knox, 1955.

———. *On Christian Teaching*. Translated and edited by R. P. H. Green. Oxford: Oxford University Press, 1997.

———. *Sermons*. Edited by John E. Rotelle. Translated by Edmund Hill. WSA III/4 and IH/5. Brooklyn, NY: New City Press, 1992.

[142] Ayres, Lewis. *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Baker, David L. *Two Testaments, One Bible: The Theological Relationship Between the Old and New Testaments*. 3rd ed. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2010.

Baker, Kimberly F. "Augustine on Action, Contemplation, and Their Meeting Point in Christ." PhD diss., University of Notre Dame, 2007.

Balthasar, Hans Urs von, ed. *Origen: Spirit and Fire—A Thematic Anthology of His Writings*.

- Translated by Robert J. Daly. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984.
- . “Theology and Sanctity.” In *The Word Made Flesh*, vol. 1 of *Explorations in Theology*, translated by A. V. Littledale with Alexander Dru, 181-209. San Francisco: Ignatius, 1989.
- Behr, John. *The Nicene Faith*. Vol. 2 of *The Formation of Christian Theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001.
- . *The Way to Nicaea*. Vol. 1 of *The Formation of Christian Theology*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 2001.
- Bingham, D. Jeffrey. *Irenaeus' Use of Matthew's Gospel in Adversus Haereses*. TEG 7. Leuven: Peeters, 1998.
- Blackwell, Ben C. “Paul and Irenaeus.” In *Paul and the Second Century: The Legacy of Paul's Life, Letters, and Teaching*, edited by Michael F. Bird and Joseph R. Dodson, 190-206. LNTS 412. New York: T&T Clark, 2011.
- Boersma, Hans. *Embodiment and Virtue in Gregory of Nyssa: An Analogical Approach*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- . “Justification Within Recapitulation: Irenaeus in Ecumenical Dialogue.” *IJST* 22 (2020): 169-90.
- . *Nouvelle Theologie and Sacramental Ontology: A Return to Mystery*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . “Redemptive Hospitality in Irenaeus: A Model for Ecumenicity in a Violent World.” *ProEccl* 11 (2002): 207-26.
- . “Sacramental Interpretation: On the Need for Theological Grounding of Narrational History.” In *Exile: A Conversation with N. T. Wright*, edited by James M. Scott, 255-72. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2017.
- . *Scripture as Real Presence: Sacramental Exegesis in the Early Church*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2017.
- . “Christopher Seitz and the Priority of the Christ Event.” *ProEccl* 29 (2020): 275-84.
- Briggman, Anthony. “Revisiting Irenaeus' Philosophical Acumen.” *VC* 65 (2011): 115-24.
- Briggs, Richard. *The Virtuous Reader: Old Testament Narrative and Interpretive Virtue*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2010.
- Brown, David. *Discipleship and Imagination: Christian Tradition and Truth*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- [143] Brown, Francis, S. R. Driver, and Charles A. Briggs. *Hebrew and English Lexicon*. Peabody, MA: Hendrickson, 1996.
- Brown, Raymond E. *The Sensus Plenior of Sacred Scripture*. Baltimore, MD: St. Mary’s University Press, 1955.
- Carson, D. A. “Theological Interpretation of Scripture: Yes, But....” In *Theological Commentary: Evangelical Perspectives*, edited by R. Michael Allen, 187-207. London: T&T Clark, 2011.

- Carter, Craig A. *Interpreting Scripture with the Great Tradition: Recovering the Genius of Pre-modern Exegesis*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018.
- Cavanaugh, William T. *Torture and Eucharist: Theology, Politics, and the Body of Christ*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Childs, Brevard S. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia: Westminster, 1979.
- . *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress, 1979.
- . *Isaiah: A Commentary*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2001.
- Congar, Yves. *The Meaning of Tradition*. Translated by A. N. Woodrow. 1964. Reprint, San Francisco: Ignatius, 2004.
- . *Tradition and Traditions: The Biblical, Historical, and Theological Evidence for Catholic Teaching on Tradition*. San Diego, CA: Basilica, 1966.
- Danielou, Jean. *The Bible and the Liturgy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1956.
- . *From Shadows to Reality: Studies in the Biblical Typology of the Fathers*. Translated by Wulstan Hibberd. London: Burns & Oates, 1960.
- Descartes, Rene. "Second Meditation." In *Discourse on Method and the Meditations*. Translated and edited by F. E. Sutcliffe. Hammondsworth, UK: Penguin, 1968.
- DiPuccio, William. *The Interior Sense of Scripture: The Sacred Hermeneutics of John W. Nevin*. Studies in American Biblical Hermeneutics 14. Macon, GA: Mercer University Press, 1998.
- Drobner, Hubertus R. "Allegory." In *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, edited by Lucas Francisco Mateo-Seco and Giulio Maspero, translated by Seth Cherney 21-26. VCSup 99. Leiden: Brill, 2010.
- Dunn, James D. G. *The Epistles to the Colossians and to Philemon: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1996.
- . *The Theology of Paul the Apostle*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998.
- Dupre, Louis. *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*. New Haven, CT: Yale University Press, 1993.
- Edwards, Mark J. "Origen." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2018 ed., edited by Edward N. Zalta. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/origen>.
- Elliott, Mark W. *Providence Perceived: Divine Action from a Human Point of View*. Berlin: de Gruyter, 2015.
- [144] Eusebius of Caesarea. *Ecclesiastical History: Books 1-5*. Translated and edited by Roy Joseph Deferrari. FC 19. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1953.
- Evans, C. Stephen. "Methodological Naturalism in Historical Biblical Scholarship." In *Jesus and the Restoration of Israel: A Critical Assessment of N. T. Wright's Jesus and the Victory of God*, edited by Carey C. Newman, 180-205. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1999.
- Fee, Gordon D., and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. 4th ed. Grand

- Rapids, MI: Zondervan, 2014.
- Fowl, Stephen E. "Virtue." In *DTIB*, 837-39.
- Fowl, Stephen E., and L. Gregory Jones. *Reading in Communion: Scripture and Ethics in Christian Life*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1991.
- France, R. T. *Jesus and the Old Testament: His Application of Old Testament Passages to Himself and His Mission*. 1971. Reprint, Vancouver, BC: Regent College Publishing, 1998.
- Frei, Hans W. *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven, CT: Yale University Press, 1974.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. Translated by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. 2nd. ed. Reprint, London: Continuum, 2011.
- Gerson, Lloyd P. *From Plato to Platonism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013.
- Gillespie, Michael Allen. *The Theological Origins of Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Goldingay, John. *Approaches to Old Testament Interpretation*. 1981. Reprint, Toronto: Clements, 1990.
- Gorman, Michael. *Becoming the Gospel: Paul, Participation, and Mission*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2015.
- Graves, Michael. "The 'Pagan Background of Patristic Exegetical Methods.'" In *Ancient Faith for the Church's Future*, edited by Mark Husbands and Jeffrey P. Greenman, 93- 109. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2008.
- Gregory of Nyssa. *Concerning We Should Think of Saying That There Are Not Three Gods to Ablabius*. In *The Trinitarian Controversy*, translated and edited by William G. Rusch, 149-61. Philadelphia: Fortress, 1980.
- . *Homilies on Ecclesiastes: An English Version with Supporting Studies—Proceedings of the Seventh International Colloquium on Gregory of Nyssa (St Andrews, S10 September 1990)*. Edited by Stuart George Hall. Berlin: de Gruyter, 1993.
- . *Homilies on the Song of Songs*. Translated and edited by Richard A. Norris. Writings from the Greco-Roman World 13. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012.
- . *The Life of Moses*. Translated and edited by Abraham J. Malherbe and Everett Ferguson. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1978.
- [145] ———. *On Perfection*. In *Ascetical Works*, translated by Virginia Woods Callahan, 93-122. FC 58. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1967.
- . *On What It Means to Call Oneself a Christian*. In *Ascetical Works*. Translated by Virginia Woods Callahan, 77-89. FC 58. Washington, DC: Catholic University Press of America, 1967.
- Gregory the Great. *The Letters of Gregory the Great*. Translated and edited by John R. C. Martyn. 3 vols. MST 40. Toronto, ON: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2004.
- Guarino, Thomas G. *Foundations of Systematic Theology*. New York: T&T Clark, 2005.

- Guigo II. *The Ladder of Monks: A Letter on the Contemplative Life and Twelve Meditations*. Translated and edited by James Walsh. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1982.
- Gutierrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Translated and edited by Caridad Inda and John Eagleson. Rev. ed. Maryknoll, NY: Orbis, 1988.
- Hall, Christopher A. *Learning Theology with the Church Fathers*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2002.
- Hanson, R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy 318-381*. Edinburgh: T&T Clark, 1988.
- Harrison, Carol. "Not Words but Things': Harmonious Diversity in the Four Gospels." In *Augustine: Biblical Exegete*, edited by Frederick Van Fleteren and Joseph C. Schnaubelt, 157-74. New York: Lang, 2001.
- Hays, Richard B. *The Faith of Jesus Christ: The Narrative Substructure of Galatians 3:11 - 4:11*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2002.
- Humphrey, Edith M. *Scripture and Tradition: What the Bible Really Says*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013.
- Irenaeus. *Against Heresies*. ANF 1.
- . *Fragments from the Lost Writings of Irenaeus*. ANF 1.
- . *Proof of the Apostolic Preaching*. Translated and edited by Joseph P. Smith. ACW 16. New York: Paulist Press, 1952.
- Jacobs, Alan. "Love." In *DTIB*, 465-67.
- Jenson, Robert W. *Canon and Creed*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 2010.
- Jowett, Benjamin. "On the Interpretation of Scripture." In *The Interpretation of Scripture and Other Essays*, 1-76. New York: Dutton, 1907.
- Kaiser, Walter C. *The Uses of the Old Testament in the New*. 1985. Reprint, Eugene, OR: Wipf & Stock, 2001.
- Keesmaat, Sylvia C. and Brian J. Walsh. *Colossians Remixed: Subverting the Empire*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2004.
- LaCugna, Catherine Mowry. *God for Us: The Trinity and Christian Life*. San Francisco: Harper-SanFrancisco, 1991.
- [146] Lane, A. N. S. "Scripture, Tradition, and Church: An Historical Survey." *VE* 9 (1975): 37-55. Lauber, David. *Jesus as Israel*. Vol. 1 of *The Gospel of Matthew Through New Eyes*. Monroe, LA: Athanasius Press, 2017.
- . "Yale School." In *DTIB*, 859-61.
- Long, A. A., and D. N. Sedley. *The Hellenistic Philosophers*. Vol. 1 of *Translations of the Principal Sources with Philosophical Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Louth, Andrew. *Discerning the Mystery: An Essay on the Nature of Theology*. 1983. Reprint, Oxford: Clarendon, 2003.

- . “William of St Thierry and Cistercian Spirituality.” *DR* 102 (1984): 262-70.
- Lubac, Henri de. “Hellenistic Allegory and Christian Allegory.” In *Theological Fragments*, translated by Rebecca Howell Balinski, 165-73. San Francisco: Ignatius, 1989.
- . *History and Spirit: The Understanding of Scripture According to Origen*. Translated by Anne Englund Nash with Juvenal Merriell. San Francisco: Ignatius, 2007.
- . *Medieval Exegesis: The Four Senses of Scripture*. Translated by Marc Sebanc and E. M. Macierowski. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998, 2000.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.
- . *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- Martens, Peter W. *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- McDonald, Lee Martin. “Identifying Scripture and Canon in the Early Church: The Criteria Question.” In *The Canon Debate*, edited by Lee Martin McDonald and James A. Sanders, 416-39. Peabody, MA: Hendrickson, 2002.
- McGuckin, John Anthony. *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition*. Lewiston, NY: Edwin Mellen, 1986.
- McKnight, Scot, and Joseph B. Modica, eds. *Jesus Is Lord, Caesar Is Not: Evaluating Empire in New Testament Studies*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2013.
- Moberly, R. W. L. “‘Interpret the Bible Like Any Other Book?’ Requiem for an Axiom.” *JTI4* (2010): 91-110.
- Moltmann, Jurgen. *The Trinity and the Kingdom*. 1981. Reprint, Minneapolis: Fortress, 1993.
- Moo, Douglas J. “The Problem of *Sensus Plenior* In *Hermeneutics, Authority, and Canon*, 2nd ed., edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, 175-211. Grand Rapids, MI: Baker, 1995.
- Moore, Stephen D. *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*. BMW 12. Sheffield, UK: Sheffield Phoenix Press, 2006.
- O’Brien, Peter T. *Colossians-Philemon*. WBC 44. Waco, TX: Word, 1982.
- [147] O’Keefe, John J., and R. R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Okholm, Dennis. *Learning Theology Through the Church’s Worship: An Introduction to Christian Belief*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2018.
- Origen. *Contra Celsum*. Rev. ed. Translated and edited by Henry Chadwick. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- . *Homilies on Genesis and Exodus*. Edited by Hermigild Dressier. Translated by Ronald E. Heine. FC 71. Washington, DC: Catholic University of America Press, 1982.
- . *Homilies on Joshua*. Edited by Cynthia White. Translated by Barbara J. Bruce. FC 105.

- Washington, DC: Catholic University of America Press, 2002.
- . *Homilies on Judges*. Edited by Thomas P. Halton. Translated by Elizabeth Ann Dively Lauro. FC 119. Washington, DC: Catholic University of America Press, 2010.
- . *On First Principles*. 2 vols. Translated and edited by John Behr. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Ortlund, Gavin. *Theological Retrieval for Evangelicals: Why We Need Our Past to Have a Future*. Wheaton, IL: Crossway, 2019.
- Osborn, Eric. *Irenaeus of Lyons*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Parry, Robin A. *The Biblical Cosmos: A Pilgrim's Guide to the Weird and Wonderful World of the Bible*. Eugene, OR: Cascade, 2014.
- Pelikan, Jaroslav. *Credo: Historical and Theological Guide to Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- Pentiuc, Eugen J. *The Old Testament in Eastern Orthodox Tradition*. New York: Oxford University Press, 2014.
- Pfau, Thomas. *Minding the Modern: Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2013.
- Ratzinger, Joseph Cardinal. *God's Word: Scripture—Tradition—Office*. Edited by P. Hünermann and T. Söding. Translated by H. Taylor. San Francisco: Ignatius, 2008.
- Riches, Aaron. *Ecce Homo: On the Divine Unity of Christ*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2016.
- Rieger, Joerg. *Christ and Empire: From Paul to Postcolonial Times*. Minneapolis: Fortress, 2007.
- Rodger, P. C., and L. Vischer, eds. "Scripture, Tradition and Traditions." In *The Fourth World Conference on Faith and Order: The Report from Montreal 1963*. Faith and Order Paper 42. London: SCM Press, 1964.
- Sanders, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. 40th anniversary ed. Reprint, Minneapolis: Fortress, 2017.
- Sandys Wunsch, John, and Laurence Eldredge. "J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality." *SJT* 33 (1980): 133-58.
- [148] Schmemmann, Alexander. *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy*. SVSPCS 1. 1973. Reprint, Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2018.
- Seitz, Christopher. "Canonical Approach." In *DTIB*, 100-102.
- . *The Elder Testament: Canon, Theology, Trinity*. Vhco, TX: Baylor University Press, 2018.
- Sheridan, Mark. *Language for God in Patristic Tradition: Wrestling with Biblical Anthropomorphism*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2015.
- Smith, Kay Higuera, Jayachitra Lalitha, and L. Daniel Hawk, eds. *Evangelical Postcolonial Conversations: Global Awakenings in Theology and Praxis*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2014.

- Steinmetz, David C. "The Superiority of Pre-critical Exegesis." *Theology Today* 37 (1980): 27-38.
- Sweeney, Douglas A. "Ratzinger on Scripture, Tradition, and Church: An Evangelical Assessment." In *Joseph Ratzinger and the Healing of the Reformation-Era Divisions*, edited by Emery de Gaal and Matthew Levering, 349-71. Steubenville, OH: Emmaus Academic, 2019.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap, 2007.
- Thate, Michael J., Kevin J. Vanhoozer, and Constantine R. Campbell, eds. *"In Christ" in Paul: Explorations in Paul's Theology of Union and Participation*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2018.
- Toland, John. *Christianity not Mysterious: Or, A Treatise Shewing, That there is nothing in the Gospel Contrary to Reason, Nor Above it: And that no Christian Doctrine can be properly call'd a Mystery*. London: Sam Buckley, 1696.
- Toom, Tarmo. "Was Augustine an Intentionalist? Authorial Intention in Augustine's Hermeneutics." *SP70* (2013): 185-93.
- Torjesen, Karen Jo. *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*. PTS 28. Berlin: de Gruyter, 1986.
- Treier, Daniel J. *Virtue and the Voice of God: Toward Theology as Wisdom*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2006.
- Tyson, Paul. *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*. Kalos Series 2. Eugene, OR: Cascade, 2014.
- Vanhoozer, Kevin J. *Biblical Authority After Babel: Retrieving the Solas in the Spirit of Mere Protestant Christianity*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2016.
- , ed. *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Grand Rapids, MI: Baker, 2005.
- Vessey, David. "Gadamer and the Fusions of Horizons." *IJPS* 17 (2009): 531-42.
- Wainwright, Geoffrey. *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine, and Life*. New York: Oxford University Press, 1980.
- Webster, John B. *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- [149] Wilken, Robert Louis. "Interpreting Job Allegorically: The *Moralia* of Gregory the Great." *ProEccl* 10 (2001): 213-26.
- . *The Spirit of Early Christian Thought: Seeking the Face of God*. New Haven, CT: Yale University Press, 2003.
- William of Saint Thierry. *The Mirror of Faith*. Translated by Thomas X. Davis. Cistercian Fathers 15- Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1979.
- . *The Nature and Dignity of Love*. Translated by Thomas X. Davis. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981.
- Wright, N. T. *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*.

Minneapolis: Fortress, 1991.

———. *Paul: In Fresh Perspective*. Minneapolis: Fortress, 2009.

Wright, William M., and Francis Martin. *Encountering the Living God in Scripture: Theological and Philosophical Principles for Interpretation*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2019.

Young, Frances M. *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*. 1997. Reprint, Peabody, MA: Hendrickson, 2002.