

PETER HOFMANN

DIE BIBEL ALS ERSTE ERKENNTNISQUELLE DER THEOLOGIE*

Ist die Bibel die erste Erkenntnisquelle der Theologie oder vielmehr, wie ich im Titel meines Buchs von 2006 formuliert und systematisch zu entfalten versucht habe, „die Erste Theologie“? Dann wäre sie zu verstehen als eine verbindliche Vorgabe der theologischen Reflexion, die in sich schon Theologie ist. Wenn der Kanon die strukturierende Leseanweisung der Kirche ist (und somit nicht von der *regula fidei* bzw. der *analogia fidei* getrennt werden darf), dann ist die Bibel nicht bloß systematisierbares „Material“, sondern sie bietet bereits eine normative kirchliche Theologie. Alles weiterführende Theologie (im üblichen Sinne) wäre dann buchstäblich „sekundäre“, nämlich einer Vorgabe folgende Theologie. Ich möchte dem Thema bzw. der Frage in vier Schritten nachgehen:

1. will ich Abgrenzungen vornehmen und meine These formulieren, die gerade nicht einen Skripturalismus neu etablieren möchte und darum ersten Missverständnissen vorzubeugen hat. 2. möchte ich den systematischen Anspruch im „canonical approach“ vorzustellen, der zwar bei Brevard S. Childs ansetzt, aber sowohl systematisch wie methodologisch entschieden über ihn

Prof. dr hab. PETER HOFMANN – Katedra Teologii Fundamentalnej na Uniwersytecie w Augsburgu. Adres do korespondencji: Universitätsstraße 10, D-86135 Augsburg, Germany; e-mail: peter.hofmann@kthf.uni-augsburg.de

* Referat wygłoszony w czasie konferencji „Das Proprium der Fundamentaltheologie“, która odbyła się w dniach 22-24 maja 2009 r. Będzie opublikowany w książce *Wozu Fundamentaltheologie?* Schöningh: Paderborn 2010.

hinaus geht. 3. bleibt die Konsequenz für die klassische Lehre von den *loci theologici* zu ziehen: Inwiefern ist die Schrift bereits nicht nur ein Ort, sondern wirklicher theologischer Ort der Erkenntnis? 4. werde ich versuchen, die kanonische Schrift als Norm für die Theologizität der Theologie und ihre kirchliche Verortung bestimmen, weil ich die Aufgabe der Fundamentaltheologie (bzw. ihr *Proprium*) darin sehe, eben diese Theologizität zu bestimmen und kriteriologisch zu entfalten.

Dabei verfolge ich zwei Interessen. Das erste Interesse ist *methodologisch-intradisziplinär*, da ich Exegese und Dogmatik miteinander ins Gespräch bringen möchte. Auf die Frage der Exegeten „Wieviel Systematik verträgt die Schrift?“ möchte ich mit der Gegenfrage antworten „Wieviel Schrift verträgt die Systematik?“ Das zweite Interesse ist das eigentlich *fundamentaltheologische* Interesse: Ich möchte positiv, nicht positivistisch (=biblizistisch oder historistisch) die Theologizität der Theologie von der Bibel her entwickeln und sie als „zweite Theologie“, nämlich als Reflexion und Explikation einer gegebenen theologische Vorgabe bestimmen.

1. ABGRENZUNGEN, DEFINITIONEN UND THESE

Wenn ich „Bibel“ sage, meine ich keineswegs Biblizismus oder Skripturalismus. Ein Text ist kein Gedankending oder Buch, sondern ein „corpus“, nämlich eine komplexe Wirklichkeit, die nicht aus ihrem Pragma gelöst werden kann. Bibel als Erkenntnisquelle oder, genauer, als Erkenntnisort: Hier möchte ich sie neben Tradition, Liturgie und Lehramt verortet sehen, in einem mehrdimensionalen Raum, in dem sich die theologische Vernunft bewegt. Eine „reine“ Schrift, die von einer „reinen“ Vernunft gelesen oder beurteilt würde, scheint mir eine bloße Fiktion oder ein ahistorischer Begriff zu sein. Es geht mir also nicht um „sola scriptura“ oder „scriptura pura“, sondern um die „Heilige Schrift“ in dem Sinne, dass die Bibel einen normativen Erkenntnisort bildet, der aber nicht für sich allein steht. Dazu im übernächsten, dritten Schritt ausführlicher.

Was genau meine ich mit Bibel? Nicht einfach ein Buch, sondern das normative Zeugnis dafür, wie Gott selbst sich erkenntlich, also erkennbar und dem Menschen zugewandt zeigt. Dieses Zeigen hat einen konkreten Zeitindex. Es ist geschichtlich, aber, weil Gott *sich zeigt* (insofern eben auch „etwas“, das propositional aussagbar ist) und dabei *er selbst bleibt* (Gott bei aller Erkenntlichkeit für uns), auch „übergeschichtlich“. Die Heilige Schrift dokumentiert und testiert; sie ist „documentum“ und „testamentum“. Sie erklärt

verbindlich, nicht diskursiv; d.h. sie ist primär deklaratorisch und präskriptiv – was nicht ausschließt, sondern erst ermöglicht, dass er sich zum Gegenstand diskursiver und deskriptiver Erkenntnis macht. Aber Gott erklärt sich, nicht etwas im Sinne einer bloß äußerlichen Information über etwas anderes, das er nicht auch selbst wäre. Das Autorenkollektiv der Schrift bezeugt diese Selbst-Erklärung und Autorschaft. Die Heilige Schrift ist also zunächst kein Lesebuch für ein einsames neuzeitliches Subjekt – dies wäre wiederum eine ahistorische Lesart. Schrifttreue ist weder humanistische Bibliophilie noch Ausdruck einer so genannten „Buchreligion“, sondern vielmehr Treue zum Bund, der deklariert und „präskribiert“, nämlich als ein zu bestätigender und zu bewahrender Bund vorgegeben wird. Diesen Bund dokumentiert und testiert die Schrift. Insofern ist sie „testamentum“, nämlich Testat des Bundes.

Darum ist die Schrift, 1., als Text und Pragma eine liturgische Partitur. Sie wird aufgeführt als Teil des liturgischen Ritus. „textus“ kann auch durch „corpus“ ersetzt werden (so Rupert von Deutz), wenn das Evangeliar gemeint ist – die Schrift repräsentiert Christus.

2. Die Schrift ist sodann soziologisch die Schrift einer bestimmte Gruppierung, eines Bundesvolkes, einer Kirche. Diese Gruppierung vergewissert sich diachron ihrer Identität. Sie erkennt aber auch synchron, dass diese Identität in der Verbindlichkeit gründet, mit der sich Gott selbst zeigt.

3. Hier setzt nun die theologische Bestimmung an: Die Schrift ist als Ganze eine omnisignifikante Einheit, in der jedes Wort und Jota zählt, so wie es im Kontext steht. Ein einzelner Text erschließt sich nur kontextuell, Kontextualität braucht die Beziehungsfülle der Einzeltex¹.

Diese *Kontextualität* ist nur möglich, wenn es das „Kon-“ der Texte, ihren Zusammenhang, auch gibt. Damit ist das Kanon-Prinzip gemeint, die formende und deutende kompositorische Gestalt nämlich, die das Konglomerat von Schriften als Textkorpus einer Glaubensgemeinschaft hat. Ich betone dabei

¹ Damit werden – wie in Punkt 2 ausdrücklich gesagt – die nicht-textuellen, d. h. schriftbezogenen Kontexte, nicht ausgeschlossen, aber in einem literaturtheoretischen Sinne für die folgenden Überlegungen ausgeblendet. Sie sind aber selbstverständlich von konstitutiver Bedeutung für den Text, sofern er im Leben einer Glaubensgemeinschaft situiert ist; s. dazu weiter unten die Anmerkungen zur Operationalisierung des intertextuellen Ansatzes in Anlehnung an Georg Steins. Kontextualität ist also nicht textualistisch misszuverstehen. Das kirchliche Pragma und sein Handlungsspielraum im Kontext anderer Handlungszusammenhänge ist selbstverständlich mitzudenken, wenn es sich nicht um einen reinen Text, sondern um eine „Partitur“ handelt, die aufgeführt wird und die überdies theologisch und soziologisch die Identität einer Glaubensgemeinschaft stiftet (s. dazu hier auch Kapitel 4). Insofern ist die hier die Kontextualität auch der übrigen theologischen Orte immer mitzudenken.

das Kanon-*Prinzip*, das sich in verschiedenen und jeweils für ihre Glaubensgemeinschaft normativen Gestalten verwirklicht. „Zeige mir deinen Kanon, und ich sage dir, welcher Denomination du angehörst!“

Der Kanon ist vor allem eine kirchliche Norm. Erst als normative Gestalt bildet er dann auch ein theologiegeschichtliches Datum. Zugleich ist diese Norm *schriftbildend* und *traditionsregulierend*; sie lebt in der *liturgischen Praxis* und hat ihr Regulativ in dem *Lehramt*, das ihr dient².

Das *kanonische Prinzip* steht also historisch am Anfang der Theologie der Kirche und ist ihr *initium*. Insofern betrifft es die Textgenese und eröffnet das weite Feld der historisch-kritischen Analyse, insbesondere der Textkritik. Die historische Frage nach dem Kanon schließt die Frage nach der Geltung der einzelnen kanontauglichen Schriften und ihre (An-) Ordnung ein. Die Genese des Kanons muss allerdings von ihrem Prinzip unterschieden werden, einen Geltungszusammenhang von Texten innerhalb einer Glaubensgemeinschaft herzustellen und damit den Spielraum der Interpretation zu eröffnen, indem er durch die Anerkennung gültiger kanonischer Texte und ihrer Ordnung erst einmal begrenzt wird. Insofern hat das kanonische Prinzip höchste fundamentaltheologische Relevanz, weil es die Orte theologischer Erkenntnis „definiert“ derart, dass damit ein begrenzter, aber unerschöpflicher Spielraum für sie eröffnet wird. Die Spielregeln dieses deutenden Spieles finden sich in den *regulae fidei*, wie sie im kirchlichen Credo einerseits und auch in den schriftinternen *regulae* ausformuliert worden sind³. Wenn aber die Vernunft – in

² Damit ist eingeschlossen, dass der Kanon als kirchliche Norm auch kritisch in Bezug auf die kirchliche Interpretation und Tradition der kanonischen Schrifttexte anzuwenden ist. Insofern steht die Schrift als Dokument der Offenbarung auch „über“ der Kirche, gerade weil sie „norma normans ut normata“ ist. Darin liegt das kritische Reflektionspotential der Schrift gegenüber der Kirche beschlossen bzw. ihre, wie ich lieber formulieren möchte, „erste Theologie“: Die Schrift selbst ist in ihrer kontextuellen Ganzheit kein Agglomerat von Texten, sondern ein autopoietisches System von Aussagen, deren Kohärenz dann (fundamental-)theologisch reflektiert und zu formuliert werden kann. Dabei entsteht keine unabschließbare Sequenz von „erster“, „zweiter“, „dritter“ Theologie usw.; das Verhältnis von autoritativem Text und systematischer Ausdeutung wird in meiner Sicht gerade als das Verhältnis von erster Theologie der Schrift und zweiter, also in jedem Sinne sekundärer Theologie als methodisch-kritische und prinzipielle Hermeneutik der Schrift bestimmt. In diesem Sinne ist die „erste Theologie“ der Bibel eine unhintergehbare Voraussetzung, die in den jeweiligen theologischen Disziplinen expliziert und reflektiert werden muss. Dies gilt analog für die übrigen theologischen Orte, ohne dass für diese eine schlichte Priorität des *locus theologicus* Schrift behauptet werden soll; die „zweite Theologie“ könnte durchaus an anderen Orten ansetzen, wenn sie die unverzichtbare Vorgabe der Schrift jeweils mitdenkt (etwa für die Traditio, die Liturgie, das Lehramt, die Konziliarität usw.).

³ Dabei kann allerdings keine schriftinterne *regula fidei* als Prinzip etabliert werden, das

einer gewissermaßen abgeleiteten „Autonomie“ – gerade *durch Offenbarung zur Erkenntnis geführt* und ihr ein tragfähiger Erkenntnisort zugewiesen wird, dann liegt darin ihre unverzichtbare Möglichkeit, Offenbarung als solche auch zu erkennen, von bloß behaupteter Offenbarung zu unterscheiden und ihr dann begründet in freier Vernunft zuzustimmen⁴.

Der definierte Spielraum der Erkenntnis bleibt unerschöpflich. Denn einerseits ist das Prinzip nicht einzuholen oder abzuleiten, „aufzuheben“ oder auf anderes zu „reduzieren“. Die iterative, immer neue und nachträgliche Reflexion auf diese (Vor-)Gabe läuft nicht in eine „schlechte Unendlichkeit“, wenn sie es mit Gott zu tun hat, sondern führt zur *reductio in mysterii*. Andererseits ist der polyphone Text der Schrift so produktiv „uneinheitlich“, dass jede tradierende Kommentierung, jede liturgische Aktualisierung und auch jede lehramtliche Regulierung an der Lektüre dieses Textes weiterwebt, wenn sie den Spielraum verantwortungs- und sinnvoll nutzt.

Insofern möchte ich sagen: *Es geht um die Geburt der Theologie aus dem Geist des biblischen Kanons, der der Kanon der Kirche ist*. Diese kanonische Theologie setzt nicht einen Satz gegen einen anderen Satz. Sie verzichtet vielmehr darauf, einen ersten Satz zu haben, den sie selber sprechen könnte. Stattdessen hält sie fest am pluriformen Gewebe des Textes. Sie rechtfertigt diesen Text gegenüber allen gnoseologischen Uniformitäten, die in vorgeblicher Erkenntnis von außen an ihn herangetragen werden und die ihn heteronom bestimmen würden.

Diese Auffassung des Textes und seiner Lektüre, der Theologie und ihrer Formen bzw. Inhalte hat einen stark dekonstruktiven Aspekt. Wie in der *Grammatologie* Jacques Derridas gilt auch hier die Einsicht, dass die Schrift gerade als *Heilige* Schrift nicht einfach Zeichen festschreibt, die repräsentie-

als einzelner Text im Text die Gesamtheit der Texte dominieren und ordnen könnte. So hat es zum Beispiel wenig Sinn, die Kategorie des Bundes als regulierende Super-Kategorie der gesamten Schrift zu definieren, da sie nicht in allen Texten und ansonsten auch mit wechselnden Konnotationen vorkommt. Kein Teil der Schrift kann als *pars pro toto* gelten, wenn er nicht in kanonisch-intertextueller Lektüre erschlossen wird.

⁴ Insofern ist, wie zu Recht in der Diskussion angemerkt wurde, die Glaubwürdigkeitskritik der Texte unbedingt gefordert. Sie setzt an 1. bei der *Kohärenz* der Texte („Nicht-Widersprüchlichkeit“ als „Stimmigkeit“), 2. ihrer *Korrespondenz* zu den Standards eines entfalteten Konzepts der Vernunft und 3. bei ihrer hermeneutischen *Relevanz* für die Adressaten. Ohne diese Komplementarität von Schrift und Vernunft, Offenbarungsanspruch und Kritik wäre die Schrift keine Norm, sondern ein hermetisch abgeschlossenes und *ad extra* immunes Fundament, das sich jeder Kritik entzöge, aber gerade deswegen auch den erhobenen Wahrheitsanspruch gegenüber konkurrierenden Wahrheitsansprüchen weder konsequent behaupten noch argumentativ bewähren könnte.

rend für Sachen stehen (und somit rein semiotisch zu behandeln wäre), sondern Spuren andeutet, die nicht auf etwas statisch Präsenzes, sondern von sich weg immer wieder weiterverweisen – innerhalb eines Gewebes von Verweisungen. Der Sinn solcher Spuren kann, im Unterschied zum Sinn der repräsentierenden Zeichen, nicht ein für alle Male fixiert, keine einzelne Spur kann aus dem Gewirr der Spuren herausgelöst und nur für sich allein verfolgt werden. Es gibt keine „dialektische“ Einheit, auch keine Einheit des „horizontverschmelzenden Verstehens“, in die eine solche „Andersheit“ und Veränderlichkeit der Spuren sich aufheben ließe. Eher darf von einer Art musikalischer oder symphonischer Einheit gesprochen werden. Bonaventura, der große (und weitgehend noch nicht wiederentdeckte) biblische Theologe, vergleicht die Schrift mit einer Harfe, deren angeschlagene Saiten auch die Obertöne anderer Seite mitklingen lassen und der Harmonie eine geradezu körperliche Farbe geben – übrigens ein ursprüngliches Kirchen-Bild der Väter. Ein Prinzip wird daher nicht als Gleichung formuliert, eine Mitte nicht arithmetisch festgelegt. Es gibt keinen „Horizont der Präsenz“ (Jacques Derrida) für eine solche Einheit, jedenfalls nicht für menschliche Vernunft. Dieser Horizont der Präsenz, in dem eine auf höhere und höchste Einheit angelegte Dialektik spielt, wäre einzig der Horizont Gottes. An ihm, an Gott und seinem Horizont, kann die menschliche Einheit nur so teilnehmen, dass sie ihn nicht „hat“, aber in seinem Sehfeld sehen lernt oder, wie der fundamentale theologische Psalm 36 sagt, „in seinem Licht das Licht sieht“ (V 10b).

Der Kanon gibt also eine implizite erste Theologie vor; sie enthält das menschlich dokumentierte Gotteswort und soll in einer zweiten Theologie expliziert werden. Der Kanon macht den Text zum verbindlichen Urtext. Insofern ist die Kanonfrage weniger historisch als vielmehr systematisch zu stellen. Diese Erste Theologie, die die Schrift selbst als kanonische Schrift und selbstreferentieller Text ist, stellt das Prinzip und Fundament einer Zweiten Theologie dar, die sich als Reflexion auf das im kirchlichen Kanon festgehaltene Wort Gottes versteht. Als These formuliert und präzisiert: Fundamentaltheologie ist zugleich immer Biblische Theologie, weil sie die Erste Theologie der kanonischen Schrift mit systematischem Anspruch erschließt und dazu eigens in einer Zweiten Theologie expliziert, was an solchen systematischen Ansprüchen schon in der Schrift enthalten ist.

2. „CANONICAL APPROACH“ ALS SYSTEMATISCH-THEOLOGISCHES THEMA

Brevard S. Childs hat einen vielschichtigen Kanonbegriff entwickelt, der dreierlei umfaßt: 1. den fixierten Schriftenkorpus der frühchristlichen Kirche, 2. eine besondere theologische Ausformung der Textgestalt innerhalb dieses Korpus und 3. die hermeneutische Leistung, die in der modernen Rezeption dieser Texte liegt. Signifikant ist dabei der kanonische Endtext („final form“). Es bleibt ein „fundamentales Ziel, die verschiedenen Stimmen innerhalb der ganzen christlichen Bibel, Altes und Neues Testament in gleicher Weise, als ein Glaubenszeugnis des einen Herrn Jesus Christus zu verstehen, als der sich in beiden Testamenten gleichbleibenden göttlichen Wirklichkeit. Das Alte Testament legt Zeugnis von Christus ab, der noch nicht gekommen ist; das Neue für den Christus, der in Erfüllung der Zeit erschienen ist“⁵.

Dabei sollen recht verstandene Allegorie und Typologie „ein grundlegender Teil christlicher Auslegung bleiben“⁶. Eine solche semiotische Anleitung, „Christus und das Evangelium im Alten Testament zu suchen“ (so Martin Luther)⁷, nimmt den Kanon als Metatext ernst: Er bildet ein selbstreferentielles System und erzeugt daher auch einen „Autokommentar“⁸, der jedem Teiltex den letzten Kontext zuweist, in dem dieser Teiltex auch zunächst und zuerst wahrgenommen wird. Der Kanon dekomponiert und dekontextualisiert also, wenn er sein eigenes Bedeutungsgewebe schafft. Die erzählte partikuläre Geschichte Israels mit seinem universalen Gott wird zum einzigartigen Modell der Interpretation, und dies nicht nur für die Geschichte insgesamt, sondern auch für die erzählten Geschichten bzw. Narrationen über sie. Darum nimmt die kanonische Schrift auch ausdrücklich Bezug auf sich selbst: Sie benutzt eigene Modelle wiederholt neu und erzählt bereits erzählte Geschichte in veränderten Kontexten („rewritten bible“) – eine unerschöpfliche Art der Selbst-Reproduktion.

Dieser Selbstbezug bildet keine Endlosschleife bloßer Wiederholung, sondern hat eine zugängliche Struktur. Der Endtext schließt die Schrift nach außen ab, aber er schreibt gerade nicht ihre Bedeutung endgültig fest, sondern hält sie in ihrem Binnengefüge vielstimmig und offen. Die Endgestalt der

⁵ *Theologie der einen Bibel*. Bd. 1. Freiburg i. Br. 1994, 114.

⁶ Ebd.

⁷ *Vorrede zum Alten Testament* (1523): WA 8, 10-30, 31.

⁸ Vgl. Georg Steins. *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (=HBS 20). Freiburg i. Br. 1999, 14-21.

Texte wird nicht durch eine redaktionelle Endgestaltung erkauft, die über die Texte harmonisierend verfügt. Die historische Kanonfrage kann also so offen bleiben, wie sie es tatsächlich auch ist. Im Endtext gibt es nicht etwa eine einheitliche („uniformierende“) Leseanweisung, sondern verschiedenartige Rezeptionssteuerungen. *Einzeltexte* beziehen sich explizit auf vorgegebene Kanonteile (Tora, Propheten, Evangelien usw.), und solche *Buchgruppen* bringen eben dadurch, dass sie als solche bezeichnet und unterschieden werden, eine Leseanweisung für die in ihnen enthaltenen Einzeltexte mit. Das Ganze ist aber mehr als das Letzte; die älteren Stufen interagieren mit den jüngeren⁹.

Hier setzt nun die Kritik an der Form des kanonischen Ansatzes ein, wie ihn Childs selbst vorträgt¹⁰. Die derart differenzierte Struktur des Textes verlangt zunächst, nicht nur den synchronen Zugriff ausdrücklich mit dem diachronen zu vermitteln, um eine zureichende Basis für die Theologie des Kanon zu gewinnen. Auch die rezeptionsästhetische Frage, welche Gemeinschaft jeweils mit dem Kanon korrespondiert und wie sie dies tut, wirft neue theologische Probleme auf: Genügt es, das „Alte Testament“ insgesamt *sub ratione Christi* zu lesen und seine letzten Sinn allegorisch oder typologisch zu erschöpfen? Es hat einen „doppelten Ausgang“ (laut Franz Koch) und somit eine zweifache, jüdisch-rabbinische und christlich-kirchliche Rezeptionsgeschichte hat, die sogar der jeweiligen kanonischen Textgestalt von Tanach und christlich rezipierter Septuaginta unmittelbar anzusehen ist. Darum erhält die Kanonfrage zugleich eine „interreligiöse Dimension“ (so Max Seckler). Denn die christliche Heilige Schrift bildet nicht nur eine Zwei-Einheit der Testamente voll theologischer Binnenspannung, sondern teilt mit dem Tanach

⁹ Vgl. Steins ebd., 29.

¹⁰ Vgl. in systematischer Perspektive und mit kritischem Blick auf Childs vor allem Max Seckler, *Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung*, in: ThQ 180 (2000) 30-54, bes. 38 u. 42; außerdem orientierend Dieter Böhler, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft*, in: ThPh 77 (2002) 161-178; fundamentaltheologisch Dominik Hercsik, *Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre*. Münster 2005, 71-150; ferner Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (=QD 185). Freiburg i. Br. 2001, insbes. die Thesen von Norbert Lohfink (*Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen*, ebd. 13-47) und die Kritik am kanonisch-intertextuellen Ansatz von Walter Groß (*Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt?*, ebd. 110-149). Eine systematische Position zu den angesprochenen Problemen habe ich in meinem Buch *Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz* (Paderborn 2006, bes. 257-324) entwickelt und deren Ergebnisse auf die Struktur der fundamentaltheologischen Traktate bezogen (ebd. 332-351).

auch die Sonderrolle der Tora für die jeweilige Schrift insgesamt, die sich zudem in der Stellung der Evangelien innerhalb des Neuen Testaments widerspiegelt.

Wie ist es möglich, dass die christliche Bibel die Kanongrenze von Tanach und Septuaginta entschieden überschreitet, ohne die intratextuelle Einheit beider zu gefährden? Offensichtlich geht die Diskontinuität der Testamente mit einer *relecture* einher, die eine Kontinuität unter neuem Bezug herstellt. Einheit und Verschiedenheit der Testamente sind zwei inadäquat verschiedene Größen, die nicht auf derselben Ebene liegen: Die Einheit des Kanons übersteigt die Verschiedenheit aus einem inneren Grund, wenn das Neue Testament wesentliche Strukturelemente des alttestamentlichen Kanons wiederholt und transformiert. Es stellt also 1. in sich schon eine höchst anspruchsvolle *relecture* des vorangehenden Kanonteils dar, die überdies 2. mit ihm zusammen ein neues Ganzes bildet. Die Rekapitulation hebt das Rekapitulierte nicht auf, sondern stellt seine Gültigkeit in einen neuen Kontext. Aber der Endtext schließt eine bloß beliebige Deutung aus und eröffnet einen dauerhaften Spielraum möglicher und sinnvoller Bedeutungen.

Der Kanon als Ganzheit bewahrt also die Geschichte und den Dialog seiner Teile. Er wehrt die systematischen Ansprüche ab, die eine andere Art von Einheit herstellen wollen, als er sie bietet. So begründet gerade dieser *locus theologicus* das Ende und den Anfang jeder systematischen Theologie: Von ihm her steht eine Erste Theologie festgeschrieben, die nicht aus Axiomen und logischen Ableitungen besteht, sondern aus Geschichte und Dialog, aus Brüchen und Aufbrüchen.

Die Auslegung der Schrift nach den genannten hermeneutischen Prinzipien kann als kanonisch-intertextuelle Lektüre bezeichnet werden. Mit der Lektüre als Dimension der Auslegung kommen nun auch die Leserinnen und Leser in den Blick, und zwar sowohl in der historischen Rückfrage nach der ursprünglichen Adresse und Lektüre als auch in der aktualisierenden Vorausfrage nach einer sinnvollen heutigen Adresse und Lektüre. Dabei schafft die Rückfrage eine historisch-kritische Distanz, die den Text leicht um seinen Anspruch bringt und ihn wie eine Sache behandelt („Historisierung“). Auch die Vorausfrage birgt ihre Gefahren, weil sie den Text ebenso wenig um seiner selbst willen heranzieht und die lesenden Subjekte zum Maßstab der Lektüre erklärt („Aktualisierung“). Der Text ist aber zugleich *präskriptiv*, wenn er seine Adressaten anredet und zum Dialog einlädt, und *deskriptiv*, weil er die verbindliche universale Geschichte in konkreten Geschichten bzw. Narrationen erzählt. In diesem doppelten Sinne nennt er seine Leserinnen und Leser beim Namen: Er spricht sie an *und* benennt sie, er tritt in einen Dialog ein und

legt auch die Rollen der Dialogpartner fest. Damit stellt sich die neue und weiterführende rezeptionsästhetische Frage nach der im Text implizierten Leserrolle: Wie und wieweit ist es möglich, „zu dem Leserstandpunkt vorzudringen, den der Text – unabhängig von jeder konkreten Situation – allen Lesern vorschreibt“?¹¹ Auf diese Frage versucht die kanonisch-intertextuelle Lektüre ebenfalls eine Antwort zu finden. Die Bedeutung solcher Antworten, die prüfbar und rezipierbar sind, liegt nicht nur für die Exegese und die systematische Theologie, sondern unmittelbar auch für die Liturgik und die Pastoraltheologie auf der Hand.

Eine solche Lektüre kann mit Georg Steins operationalisiert und damit auch eine schlüssige Methode der kanonisch-intertextuellen Lektüre formuliert werden¹². Die methodischen Schritte, die sie zu gehen hat, lassen sich beschreiben und begründen, wenn die Aufgabe einer solchen Lektüre genau bestimmt ist. Diese Aufgabe besteht darin, 1. die Lektüre als aktuelles Ereignis zwischen Text und Rezipient zu verstehen, weil die „Partitur“ des Textes auf ihre Performanz in sprechender Aufführung und Realisierung wartet. *Nicht der fixierte Text, sondern seine jeweilige Lektüre ist die entscheidende Größe für den rezeptionsästhetischen Ansatz.* 2. Der Kanon steuert durch Binnenverweise die Lektüre seiner Texte. Diese kanonische Lektüresteuering lässt sich bestimmen. 3. Auf diesem Weg kann auch die kanonische Intertextualität eingeholt werden, die nicht von vornherein und objektiv ableitbar ist, sondern erst in der gesteuerten Lektüre wirksam wird.

Das Verfahren, die kanonisch-intertextuelle Lektüre zu operationalisieren, will zeigen, wie ein Text im anderen lesbar wird. Das kann in zwei Stufen geschehen. Die Frage der *ersten Stufe* lautet: Welcher Text ruft auf welche Weise welchen Bezugstext auf? Dazu soll der im manifesten Text („Hypertext“) anwesende Referenztext („Hypotext“) anhand seiner Referenzsignale identifiziert und beschrieben werden. Auf der *zweiten Stufe* stellt sich die Frage nach dem Bedeutungszuwachs des manifesten Textes: Welchen Beitrag leistet der Referenztext zu dessen weiteren Verständnis?

¹¹ Steins 88.

¹² Die Darstellung folgt seinen „Grundzügen eines Operationalisierungskonzeptes“ (99-102). – Insofern geht es mir ausdrücklich nicht um eine pauschale oder selektive Aneignung des Ansatzes von Childs, um dessen evangelikale und tendentiell „fundamentalistische“ bzw. biblizistische Theoriebildung fortzuschreiben, sondern vielmehr darum, das Potenzial dieses Ansatzes kritisch aufzunehmen und seine operationalisierende Weiterführung bei Georg Steins fundamentaltheologisch weiterzudenken.

„Entsprechend der Vielzahl der Bezüge/Referenten vollzieht sich die Auslegung in immer neuen Anläufen, um den intertextuellen Raum durch eine Vielzahl von Punkten zu definieren“¹³.

Sie bleibt experimentell und unabschließbar im *Spielraum* der kanonischen Intertextualität. Die Leitmetapher für *diesen synchronen Aspekt* der kanonischen Methode ist topologisch und nicht chronologisch. Hier geht es nicht darum, diachron und gewissermaßen linear auf die Fragen der Textgenese zu antworten, sondern den räumlichen Bezügen im Spiel der intertextuellen Referenzen zu folgen. M.a.W.: Inwiefern ist der historische Text *gültig* (und insofern „aktuell“)?

3. KONSEQUENZEN FÜR DIE LEHRE VON DEN *LOCI THEOLOGICI*

Die Bibel ist, kanonisch-intertextuell gelesen, keine dogmatisch brauchbare Fundgrube für *dicta probantia*, aber auch kein Orakelbuch für das lesende autonome Subjekt. Die Erste Theologie der Bibel wird durch das Kanonprinzip gesteuert. Darum ist sie in sich gerade nicht „suffizient“, wie noch die tendenziell ahistorische These Josef Rupert Geiselmanns meinte. Die biblische Ersttheologie ist niemals unabhängig von der lebendigen und produktiven Tradition. Es geht aber gerade nicht um unabhängige und konkurrierende Erkenntnisquellen, sondern um verschiedene Dimensionen desselben Erkenntnisraums oder Erkenntnisortes. Dies gilt – so meine weiterführende These – auch die übrigen *loci proprii*, von denen ich die Orte Liturgie und Lehramt hinzunehmen möchte. Insgesamt entsteht so ein *Doppelverhältnis von Verhältnissen: Schrift und Tradition beziehen sich in ähnlicher Weise aufeinander wie Liturgie und Lehramt*. Sie entfalten dasselbe in verschiedenen Dimensionen bzw. unter verschiedenen Hinsichten. Dabei will ich die Vielzahl anderer *loci* keinesfalls verkleinern oder abwerten. Hier geht es aber nur um die *loci proprii*, an denen die Theologizität der Theologie hängt. Wird dieses fundamentaltheologische Kriterium der Theologizität angelegt, dann ist es möglich, Melchior Canos Konzept zu konzentrieren.

Schrift und Tradition, Liturgie und Lehramt formen keine schlicht gegeneinander abgrenzbaren Bereiche, sondern bilden vielmehr die Dimensionen einer einzigen mehrdimensionalen Größe, die die sichtbare katholische Kirche ist. Die *Schrift*, die zwei-eine Bibel, ist *norma normans*, weil sie den Rahmen

¹³ Steins 100.

sinnvoller Traditionsbildung vorgibt, aber auch *normata*, weil sie innerhalb der von ihr gelenkten Tradition geformt worden ist und als Schrift immer wieder neu entdeckt wird. Die *Tradition* steht ihrem Prinzip der Schrift nicht äußerlich gegenüber, sondern aktualisiert es gerade dadurch, dass sie es tradiert und dabei *ausdrücklich als Schrift* tradiert. In diesem Sinn ist sie die *kanonbildende und kanonlesende kirchliche Vernunft*, weil sie auf das Wort hört und es deutend hört. „Tradition“ verweist so auf das eigentliche und theologisch einzig legitime Subjekt der Schriftlektüre. Darum muss Tradition im theologischen Sinne normativ verstanden werden als die Weise, wie die Kirche die Schrift in eben dem Geist liest, in dem sie verfasst worden ist. Kurz: Das schreibende und tradierende, nämlich produktiv rezipierende Subjekt der Bibel ist die Kirche.

Die Schrift als theologischer Erkenntnisort steht nicht selbstgenügsam da. Darum möchte ich wenigstens einen kurzen Blick auf ihre Beziehung zu anderen theologischen Orten werfen. Ähnlich wie das Verhältnis von Schrift und Tradition ist auch das Verhältnis von Liturgie und Lehramt zu bestimmen. Die *Liturgie* ist ebenfalls eine *norma normans ut normata*. Als Regel des kirchlichen Betens (*lex orandi/supplicandi*) bestimmt (statuat) sie den Glauben der betenden Subjekte (*lex credendi*), so wie auch umgekehrt der kirchliche Glaube die Worte der Liturgie formt. Die Liturgie enthält die *lex credendi*, die das Lehramt von der *lex orandi* her expliziert. Damit ist das komplexe Verhältnis der Liturgie zum Lehramt, dem kirchlichen Magisterium, schon vorweg genommen. Aber die Glaubenden sind hier nicht nur das passive Gegenüber zum (Lehr-)Amt, sondern sie feiern die Liturgie tragend mit (*participatio actuosa*: ein Grundwort der Liturgie-Konstitution Sacrosanctum Concilium des II. Vatikanischen Konzils). Das *Lehramt* dient der Liturgie (und damit der Schrift in der Liturgie) in ihrer doppelten Funktion als Norm des Betens und Glaubens, so wie ihrerseits die Liturgie darauf angewiesen ist, durch das Lehramt an ihre Sache erinnert zu werden. Dabei meint der Begriff „Lehramt“ nicht nur das explizite *Magisterium*, nämlich das ordentliche und das außerordentliche Lehramt des Papstes und der Bischöfe als amtliche Vollmacht. Dieses Magisterium repräsentiert verbindlich den *sensus fidelium* der ganzen Kirche, was sich im *consensus fidei*, in der Rezeption seiner Aussagen erweist (vgl. Lumen Gentium 2). Es ist also nicht abzulösen vom (*con-*)*sensus fidelium*, nämlich der Autorität der „Väter“ und der Konzilien sowie dem Beitrag der TheologInnen. Das feiernde und lehrend-lernende Subjekt von Liturgie und Lehramt ist also wiederum die Kirche insgesamt.

Die beiden Verhältnisse von Schrift und Tradition einerseits sowie Liturgie und Lehramt andererseits stehen außerdem nicht unverbunden nebeneinander.

Sie sind nicht nur analog zu verstehen, sondern aufeinander bezogen: In der Liturgie wird die Schrift aktuiert, nämlich in gemeinsamer kirchlicher Lektüre vorgetragen und gehört. Diese liturgische Präsenz der Schrift erhebt sie zum normativen Identitätsträger für alle, die an der Liturgie teilnehmen. An diesem „Ort“ ist sie da, indem sie ihn sich erschafft, während umgekehrt dieser „Ort“, einmal erschaffen, seinen Sinn darin hat, diese Präsenz immer wieder ausdrücklich zu erneuern, indem das Wort wiederholt und vergegenwärtigt wird.

4. KEINE ORTLOSIGKEIT, SONDERN POSITIVE THEOLOGIZITÄT DER THEOLOGIE

Nachdem ich versucht habe, ein paar gute Gründe für eine Ersttheologie der Bibel zu nennen, möchte ich auf eine Abgrenzung zurückkommen, die ich eingangs angedeutet habe. Wenn jede Formel eine polemische Kehrseite hat, dann gilt dies auch für den Titel, den mein Buch und auch das jetzige Referat tragen: „Die Bibel ist die Erste Theologie“ (bzw. „die erste Erkenntnisquelle der Fundamentaltheologie“). Diese Formel ist einerseits eine fast feierliche Deklaration, andererseits eine Absage an die Struktur bestimmter erstphilosophischer Konzepte. Solche Erstphilosophien wollen gewiss nicht transzendentallogisch vorwegnehmen oder transzendentaltheologisch „aufhebend“ wegnehmen, wovon die Theologie eigentlich reden soll. Sie erschließen kritisch, inwiefern ein sich offenbarender Gott möglich und verstehbar wäre. Sie tun dies allerdings bereits im Licht der Offenbarung und, wenn sie Erstphilosophie in der Theologie sind, auch schon im Dienst einer Theologie, die sich auf Offenbarung beruft und den Horizont des autonomen Subjekts längst überschritten hat. Insofern hat die Entscheidung für eine bestimmte Erstphilosophie, ob nun an Fichte, Schelling, Lévinas oder Habermas orientiert, für mich einen leicht ahistorischen Beigeschmack: Warum vor allem der deutsche Idealismus, der ja eine Pastorenphilosophie im Rahmen der deutschen Spätaufklärung ist? Mein Kollege Hans-Joachim Höhn spricht hier böse vom „Copy-Shop der Philosophiegeschichte“. Darüber ließe sich gewiss auch anders reden. Aber das „etsi Deus non daretur“, das zwar von der Offenbarung ausgeht, aber ihr Licht erst einmal abblenden will, um das Subjekt als Hörer des Wortes zu erfassen – dieses „etsi non daretur“ stört mich sehr viel mehr. Nicht als ob mir die Argumentation selbst nicht schlüssig erschiene – ich kann Thomas Pröpper und auch Hansjürgen Verweyen oder Klaus Müller durchaus folgen. Allerdings wird mir weniger klar, inwieweit die Theologi-

zität einer Theologie formuliert werden kann, die erstphilosophisch einsetzt und dann erst das „Ergangensein“ einer erwarteten Offenbarung erfragt. Sollte die Theologie nicht beim ergangenen und wirkenden Wort des Gottes einsetzen, von dem sie redet? Ich bin Karl Barths knallige Metapher vom „Einschlagstrichter“ nie wirklich losgeworden. Darum formuliere ich nicht erstphilosophisch, sondern ersttheologisch: „Die Bibel ist die Erste Theologie“. Ich weiß nicht, woher eine „reine Vernunft“ kommen sollte, die kritisch und normativ nach der Offenbarung fragt. Warum also hier nun ein Plädoyer für Ersttheologie und keine Erstphilosophie?

1. Der Mangel einer Erstphilosophie des autonomen Freiheitssubjekts liegt für mich nicht nur darin, dass nahezu geschichtslos und methodisch ahistorisch eine „reine“ Vernunft zur kritischen Leserin eines möglichen und ergangenen Gotteswortes ernannt wird. Zugleich scheint auch der Anspruch erhoben zu werden, über die philosophisch einzig legitime Lesart der anstehenden Lektüre zu verfügen. Wo bleibt dann die Pluralität der Philosophien, die nicht einfach mit einem bestimmten historischen Typ philosophischer Theoriebildung identifiziert werden darf und die ein wirklicher *locus theologicus* ist (wenn auch kein *locus proprius*, sondern ein *locus alienus* bzw. *acscripticius*)?

2. Was hier an Wahrheit gesagt wird, kommt doch gerade von außen auf die Theologie zu. Es sollte also auch eine andersartige Größe bleiben dürfen und nicht vereinnahmt werden. Statt von einer expliziten Erstphilosophie möchte ich daher lieber im Plural von Philosophien sprechen. Ich verstehe diese Erkenntnis als einen wesentlichen *locus alienus*, also als eine aus der Sicht der Theologie „heterotopische“ Erkenntnis. Diese Vernunftkonzepte sind wichtige Gesprächspartner der theologischen Vernunft. Beide Seiten können die pathologischen Neigungen des jeweils Anderen verstehen und korrigieren helfen. Dann müssen sie aber auch verschiedene Seiten bleiben, um einen Dialog miteinander führen zu können. Dieser Einwand führt unmittelbar zu einem weiteren, noch gewichtigeren Argument.

3. Der theologisch-hermeneutische Mangel erscheint mir eher noch gravierender. Die Kirche als kollektives Subjekt der Ersten (und auch der Zweiten) Theologie kommt nicht dort in den Blick, wo es konstitutiv ist¹⁴. Weder

¹⁴ Im Unterschied zur Pluralität der Philosophien kann ich von Kirche nur im Singular reden, weil sie nicht nur *prinzipiell* auf Einheit ausgerichtet ist, sondern auch *faktisch* – wenn auch in einem behutsam abzuklärenden Sinne – in der einen katholischen Kirche „subsistiert“. Ohne diese faktische „Subsistenz“ würde der Begriff von Kirche an ihrer gewordenen Gestalt vorbei entwickelt und zielte auf eine bloß prinzipielle bzw. abstrakte („unsichtbare“) Größe, die aber keine sichtbare und wirksame *heilsgeschichtliche* Gestalt hätte.

eine „reine“ noch eine individuell subjektive Vernunft kann hinreichend bestimmen, was die Theologizität der Theologie letztlich ausmacht. Die Positivität der Theologie und mit ihr das, was sie zur Theologie macht – ihre Theologizität – hängt am Gegebenen bzw. an der Vorgabe: am *depositum fidei*, das durch die *regula fidei* erschlossen wird. Das verbindliche Credo der Kirche erschließt die Position und den Ort, den die Theologie auf diese Weise einnimmt. Ohne diesen Ort und ohne seine Erschließung wäre sie *atopisch*, nämlich sowohl ortlos als auch negativ, weil sie bestenfalls von möglicher, nicht aber von ergangener Offenbarung sprechen kann. Sie wäre möglicherweise auch *utopisch* im Sinne einer negativen Dialektik, die an *minima moralia* festhält, aber nur im kontrafaktischen Irrealis von Offenbarung reden kann. Benjamin wusste dies sehr genau, Adorno ebenfalls. Doch ist Utopie eben keine Eschatologie, die positiv von der Verheißung des Endgültigen ausgeht. Für alles Topische und damit auch für ein Verständnis theologischer Erkenntnis, das von konkreten Erkenntnisorten ausgeht, braucht es etwas „ganz anderes“.

Der vorgetragene Einwand und seine drei Aspekte erinnern gewiss nicht zufällig an die eher narrativ formulierte Kritik, die Johann Baptist Metz vor langer Zeit gegen die Erstphilosophie Karl Rahners gerichtet hat. Er griff bekanntlich dabei zurück auf das Märchen von Hase und Igel: Der Hase hat keine Chance gegen den verdoppelten Igel, der zwar theologisch zu laufen vorgibt, aber in seiner transzendentalen Systematik „immer schon“ an dem Ziel ist, das der Hase allenfalls um den Preis seines Lebens erreichen kann. Oder, um ein Wort von Walter Benjamin aufzunehmen: Wahrheit ist nur auf den langen Wegen der Interpretation zu erreichen.

BIBLIOGRAPHIE

- B ö h l e r D.: Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie. Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft. ThPh 77:2002, 161-178.
- C h i l d s B. S.: The New Testament As Canon. An Introduction. Philadelphia 1985.
- C h i l d s B. S.: Theologie der einen Bibel. Bd. 1-2. Freiburg i. Br. 1994.
- C h i l d s B. S.: Biblical Theology. A Proposal. Minneapolis 2002.
- G r o ß W.: Ist biblisch-theologische Auslegung ein integrierender Methodenschritt? In: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (=QD 185). Frank-Lothar Hossfeld (Hg.). Freiburg i. Br. 2001, 110-149.
- H e r c s i k D.: Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre. Münster 2005.

- H o f m a n n P.: Die Bibel ist die Erste Theologie. Ein fundamentaltheologischer Ansatz. Paderborn 2006.
- L o h f i n k N.: Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen. In: Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie (=QD 185). Frank-Lothar Hossfeld (Hg.). Freiburg i. Br. 2001, 13-47.
- S e c k l e r M.: Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung. ThQ 180:2000, 30-54.
- S t e i n s G.: Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (=HBS 20). Freiburg i. Br. 1999.

BIBLIA JAKO PIERWSZE ŹRÓDŁO POZNANIA W TEOLOGII

S t r e s z c z e n i e

W artykule zostało postawione pytanie: czy Biblia jest najważniejszym źródłem teologicznego poznania, czy „pierwszą teologią”? Wydaje się, że w Biblii znajduje się *implicite* „pierwsza teologia” Kościoła. Jednakże, jak sądzi B. S. Childs, tekst kanoniczny, ostateczny, nie utożsamia się z ostatecznym znaczeniem tekstu. Teologia akademicka reflektuje nad słowem Bożym właśnie po to, by poznać jego ostateczne znaczenie. Jako „druga teologia” jest ona zależna od Biblii jako tekstu pisanego i interpretowanego w Kościele. Dlatego głównym zadaniem teologii jest wydobycie owego teologicznego pokładu w Biblii i skonstruowanie metody pozwalającej to czynić (G. Steins). Biblia sama nie wystarczy, lecz musi być odczytywana w zgodności z Tradycją Kościoła jako jednym z najważniejszych *locus theologicus*. Podejście filozoficzne jest ważnym *locus adscripticius*, jednakże nie jest w stanie pomóc teologicznej apologetyce ani nie może zbudować wiary Kościoła.

Streścił ks. Krzysztof Kaucha

Schlüsselwörter: Bibel, *locus theologicus*, Erste Theologie, „Canonical Approach” (kanonischer Zugang), Biblexegese, systematische Theologie.

Słowa kluczowe: Biblia, *locus theologicus*, pierwsza teologia, podejście kanoniczne, egzegeza biblijna, teologia systematyczna.

Key words: Bible, *locus theologicus*, First Theology, Canonical Approach, Biblical Exegesis, Systematic Theology.