

„DEI VERBUM AUDIENS ET PROCLAMANS“ – „GOTTES WORT VOLL EHRFURCHT HÖREN UND VOLL ZUVERSICHT VERKÜNDEN“ DIE OFFENBARUNGSKONSTITUTION „DEI VERBUM“

Kardinal Walter Kasper

I. Eröffnung mit einem Paukenschlag

Die Diskussion um die Dogmatische Konstitution „*Dei Verbum*“ begann in der Konzilsaula mit einem Paukenschlag. Das von der Theologischen Vorbereitungskommission vorgelegte Schema wurde bereits während der ersten Sitzungsperiode von einer großen Mehrheit zurückgewiesen. Da diese Mehrheit jedoch die notwendige Zwei-Drittel-Mehrheit knapp verfehlte, mußte Papst Johannes XXIII. eingreifen. Er tat es in einer Weise, welche einem evangelischen Beobachter das Wort entlockte, er beginne an die Unfehlbarkeit des Papstes zu glauben. Dabei tat der Papst nichts anderes als das, was man immer tut, wenn man nicht weiter weiß: Man bildet eine Kommission. Genau dies tat Johannes XXIII. Um einen Ausweg aus der verfahrenen Lage zu finden bildete er eine gemischte Kommission unter dem Vorsitz der beiden kontrovers mit einander disputierenden Kardinäle Ottaviani und Bea.¹

In dieser Auseinandersetzung der ersten Sitzungsperiode hat das Konzil zu seinem Selbstbewusstsein gefunden. Als am Schluß in der vierten Sitzungsperiode Papst Paul VI. mit einigen Abänderungen erneut in das Verfahren eingriff um auch der Minderheit die Zustimmung zu ermöglichen, hat das Konzil freilich auch seine Grenzen erfahren.

Dem Paukenschlag am Anfang des Konzils entspricht der sachlich wichtigere Paukenschlag am Anfang des Textes der Konstitution. Dort umschreibt das Konzil sein eigenes Selbstbewusstsein und das der Kirche. Die Konstitution beginnt mit den Worten: „*Dei Verbum religiose audiens et fideliter proclamans*“. „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündend“. Es fügt an, daß das ehrfürchtig gehörte und treu verkündete Wort Gottes Wort Gottes ein *praeconium salutis*, eine Heilsbotschaft und ein Wort des Lebens ist.

Das *Incipit*, d.h. die ersten Worte eines lehramtlichen Dokuments deuten gewöhnlich die Stoßrichtung des Gesamtdokuments an. Deshalb darf man die genannte Eingangsformulierung als Interpretationsschlüssel für die gesamte Konstitution verstehen. Noch mehr. Mit Hilfe dieser Eingangsformulierung wollte das Konzil das ganze Sein der Kirche „in der Doppelgeste des Hörens und Verkündigens“ zusammenfassen. Besser als es hier geschehen ist kann man „die Dominanz des Wortes Gottes, sein herrschaftliches Stehen über allem Reden und über allem Tun der Menschen der Kirche“ nicht zum Ausdruck bringen. Während es mitunter scheinen konnte als tendiere das Konzil zu einer ekklesiologischen Selbstbespiegelung, in der die Kirche in sich selber kreist und sich selbst zum zentralen Gegenstand der Verkündigung macht, wird mit dieser Formulierung „gleichsam das Ganze der kirchlichen Existenz nach oben aufgebrochen, ihr ganzes Sein ist in den Gestus des Hörens zusammengefasst, von dem allein ihr Reden kommen kann.“² Die Kirche definiert sich hier als hörende Kirche, und nur als hörende Kirche kann sie verkündigende Kirche sein.

Das Konzil im weiteren Text das Niveau dieser grandiosen Formulierung nicht immer durchgehalten. Um zu erreichen, daß der endgültige Text am Ende mit nur 6 Gegenstimmen

¹ Zur Geschichte des Konzils im allgemeinen und der Konstitution „*Dei Verbum*“ im besonderen: Storia del Concilio Vaticano II, hrsg. von G. Alberigo, Bd. 1-4, Bologna 1995-99. A. Marchetto, Il concilio ecumenico Vaticano II, Città del Vaticano 2005. Zur theologischen Auslegung von „*Dei Verbum*“: E. Stakemeier, Die Konzilskonstitution über die göttliche Offenbarung, Paderborn 1966; J. Ratzinger, Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK Vat. II, Bd. 2 (1967), 498-543 ;571-583 ; H. de Lubac, La révélation divine. Commentaire du préambule et du chapitre I de la constitution „*Dei Verbum*“ du Concile Vatican II, Paris 1983 (dt. Die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Vorwort und zum ersten Kapitel der Dogmatischen Konstitution „*Dei Verbum*“ des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg i. Br. 2001, 41-58); O. H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte, Würzburg 1993, 271-290.

² Alle Zitate bei J. Ratzinger, Kommentar, 504

verabschiedet werden konnte, mußte man an vielen Stellen Kompromisse eingehen und an anderen Stellen Fragen offen lassen. Doch hätte die Konstitution nur diesen ersten Satz gesagt, hätte sie sich schon mehr als gelohnt. Bereits dieser erste Satz macht sie zu einem grundlegenden Dokument kirchlichen Selbstverständnisses.

II. Die Last geschichtlicher Probleme

Die Schwierigkeiten und die Spannungen, welche sich bei der Ausarbeitung der Konstitution zeigten, können nicht überraschen, wenn man bedenkt, welche Probleme zu bewältigen, welche historische Lasten abzutragen waren und was dabei zur Diskussion und auf dem Spiele stand.

Will man dem Dokument gerecht werden und seine volle Bedeutung erkennen, dann muß man bis zu den Auseinandersetzungen der Reformationszeit zurückgehen. Bereits 1518 beim Streitgespräch zwischen Martin Luther und Kardinal Cajetan ging es um die Kompetenz des Lehramts bei der Auslegung der Schrift.³ In einer von Luthers reformatorischen Hauptschriften von 1520 „*De captivitate Babylonica*“ findet sich die dann klassisch gewordene Formulierung von der Kirche als *creatura verbi*.⁴ Schließlich hat Luther 1537 auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzungen in den „*Schmalkaldischen Artikeln*“ formuliert: „Gottes Wort soll Artikel des Glaubens stellen und sonst niemand, auch kein Engel.“⁵ Diese Aussage war als Herausforderung und als vernichtende Kritik gedacht. Mit Hilfe des souverän über der Kirche stehenden Wortes Gottes wollte Luther die – wie er sagte – Papstkirche aus den Angeln heben.

Mit solchen Thesen hat Luther eine Auseinandersetzung eröffnet, in der es nicht nur um damals ohne Zweifel dringend notwendige Reformen ging; schon gar nicht ging es nur um einen sozialen und politischen Konflikt. So sehr das alles mitgespielt hat, es ging theologisch um das Grundverständnis von Kirche in ihrem Verhältnis zum Wort Gottes. Cajetan hat das bereits in Augsburg klar gesehen und Luther entgegen gehalten: „Das nenne ich eine neue Kirche bauen“.⁶

Die Väter des Trienter Konzils haben die Herausforderung verstanden. Sie wussten um die Reformbedürftigkeit der Kirche und leiteten mit ihren Reformdekreten eine umfassende Reform ein. Die tiefere Dimension der Problemstellung kam bereits auf der vierten Session in dem „*Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*“ von 1546 zur Sprache. Dort sprach es Konzil von der „*puritas ipsa Evangelii*“, es fuhr aber fort und sprach von der „*puritas ipsa Evangelii in Ecclesia*“. In diesem „*in Ecclesia*“ kommt der entscheidende Unterschied zur Sprache. Von diesem „*Evangelium in Ecclesia*“ konnten die Konzilsväter sagen, es sei die *eine* Quelle (*fons*) (Singular!) „*omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae*“ (aller heilbringenden Wahrheit und sittlichen Ordnung) (*DH 1501*).

Hinter der Formel „*Evangelium in Ecclesia*“ steht nicht etwa der plumpe Anspruch des kirchlichen Lehramts, das Evangelium zu verwalten und in eigene Regie nehmen zu können; im Hintergrund steht vielmehr eine lange Tradition pneumatologisch bestimmter Ekklesiologie. Sie läßt sich bis in den zweiten Korintherbrief des Apostels Paulus zurückverfolgen. Dort bezeichnet Paulus die Kirche in Korinth als einen Brief, der nicht mit Tinte geschrieben und nicht wie der alte Bund auf Stein gemeißelt ist, der vielmehr durch den Geist Gottes in die Herzen der Gläubigen geschrieben ist (*2 Kor 3,2 f*).

Der große Kirchenvater Irenäus von Lyon hat diese Aussage schon im 2. Jahrhundert aufgegriffen und damit eine lange Tradition begründet.⁷ Noch Thomas von Aquin wusste, daß

³ Vgl. O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 1982, 107-109. Ähnlich Luthers Erklärung von 1521 vor dem Reichstag in Worms: WA 7, 838.

⁴ WA 6, 561.

⁵ BSELK 421.

⁶ O. H. Pesch, Hinführung, 105.

⁷ Irenäus von Lyon, *Adversus haereses* III, 4, 2; vgl. 24,1. Weitere Texte bei H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*. Das Schriftverständnis des Origenes, Einsiedeln 1968, 233-290.

die *lex evangelii* kein äußeres Gesetz und kein Buch ist sondern die „*gratia Spiritus Sancti, quae datur Christi fidelibus*.“⁸ Auf dem Trienter Konzil wurde diese pneumatologische Konzeption vom Konzilspräsident Cervini aufgegriffen. Er führte aus: Das Evangelium ist nicht *in charta* sondern durch den Hl. Geist *in cordibus* geschrieben.⁹

Beachtet man diesen pneumatologisch begründeten Zusammenhang von Evangelium und Kirche, dann ist das Trienter Konzil weit besser als sein durchschnittlicher Ruf. Will man dem Konzil vollends gerecht werden, dann muß man auch die leider zu wenig bekannten Disziplinardekrete zur Kenntnis nehmen und feststellen, daß das Konzil nicht nur das Lehramt und die Sakramente gegen die Reformatoren verteidigt sondern auch die Predigt energisch zu fördern versucht hat.¹⁰ Die Konstitution „*Dei Verbum*“ konnte an diese Tradition anknüpfen; sie hat deshalb das Trienter Dekret über die Hl. Schrift und die Traditionen ausführlich zitiert, es vertieft und weitergeführt (DV 7).

Die neue Behandlung war notwendig, weil die nachtridentinische Theologie die Höhe der dem Trienter Konzil zu Grunde liegenden Theologie nicht durchgehalten hat. Sie hat die Theorie von den zwei Quellen (Plural!) Schrift und Tradition entwickelt und von ihnen gesagt, sie seien nur die entfernten Quellen des Glaubens, die nächste und unmittelbare Quelle dagegen sei das Lehramt der Kirche. Im Lehramt wurde das Evangelium unmittelbar gegenwärtig gedacht; man war überzeugt, daß das Lehramt letztlich für sich selbst bürgt und sich selbst genügt. Die Hl. Schrift war dann mehr oder weniger nur noch ein Steinbruch für nachträgliche Schriftbeweise.¹¹ Dieses unhistorische Bibelverständnis mußte zu einer zweiten großen Auseinandersetzung führen; sie war mit der historischen Bibelauslegung auszufechten, die sich im neuzeitlichen Humanismus und in der Aufklärung immer mehr durchsetzte. In der katholischen Kirche kam die Krise erst verspätet in der Modernismuskrise am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Ausbruch.

Die Modernisten (um der Gerechtigkeit willen wird man in vielen Fällen besser von so genannten Modernisten sprechen), wollten dem für die moderne Kultur bestimmend gewordenen geschichtlichen Denken in der Kirche und in der Theologie Heimatrecht verschaffen und das geschichtliche Denken für die Kirche nutzbar und fruchtbar machen. Bei aller berechtigten Kritik im einzelnen muß man deshalb anerkennen, daß selbst der als „Erzmodernist“ geltende Alfred Loisy von einem apologetischen Interesse geleitet war. Auch der junge Angelo Roncalli war von dem als Modernist verdächtigten Ernesto Buonaiuti beeinflusst. Vermutlich darf man darin wenigstens ein Motiv seines späteren Programms des „*aggiornamento*“ sehen.¹²

In der Auseinandersetzung mit dem Modernismus ging es um Fragen der historischen Zuverlässigkeit der Bibel, um Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift, um das Verhältnis von historischer Kritik und kirchlichem Lehramt, ebenso um die Frage der Dogmenentwicklung. Die oft unerfreulichen Auseinandersetzungen führten nach dem *Syllabus* (1864), dem Dekret „*Lamentabili*“ und der Enzyklika „*Pascendi*“ (1907), dem *Antimodernisteneid* (1910) sowie vielen heute überholten Stellungnahmen der damaligen Bibelkommission zu ungunsten innerkirchlichen Verhärtungen und Verwerfungen.

Eine Entwarnung brachte erst die Bibelenzyklika Pius XII. „*Divino afflante Spiritu*“ (1943). Sie anerkannte erstmals die historische Methode und forderte die Beachtung der literarischen Gattungen (DH 3825-31). In derselben Richtung lagen die Enzyklika „*Humani generis*“ (1950)

⁸ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* I/II q. 106 a. 1. Thomas gibt dafür eine ungewöhnlich ausführliche biblische Begründung, Interessant auch sein Kommentar zum 2. Korintherbrief c. 3 *lectio* 2.

⁹ Vgl. Concilium Tridentinum, hrsg. von der Goeresgesellschaft, Bd. V, 11; dazu J. Ratzinger, Ein Versuch zur Frage des Traditionsbegriffs, in: K. Rahner – J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung (QD 25), Freiburg i. Br. 1965, 50-69.

¹⁰ Vgl. das *Decretum super lectione et praedicatione* der V. Sitzungsperiode. In: *Conciliorum oecumenicorum Decreta*, hrsg. von J. Alberigo u.a., Freiburg i. Br. 1962, 643-646.

¹¹ Vgl. dazu W. Kasper, Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule, Freiburg i. Br. 1962, 40-47; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit saint*, Bd. 1, Paris 1979, 207-217 (dt. Der Heilige Geist, Freiburg i. Br. 1982, 140-146).

¹² Vgl. M. Benigni – G. Zanchi, *Giovanni XXIII. Biografia ufficiale*, Milano 2000, 68-70.

und verschiedene Schreiben der Bibelkommission von 1948 und von 1964 (DH 3862-64; 3866-89; 3999). Diese neueren lehramtlichen Stellungnahmen verhinderten jedoch nicht, daß es in die Zeit unmittelbar vor und noch während des Konzils zu erbitterten Auseinandersetzungen kam.¹³ So konnte es nicht ausbleiben, daß die Debatten in der Konzilsaula um die genannten Fragen kontrovers verlaufen sind und in der Konstitution ihre Spuren hinterlassen haben.

Doch in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen hatte sich die kirchliche Situation tiefgreifend verändert. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts war neben der Liturgischen Bewegung auch die Bibelbewegung zu einer nicht mehr übersehbaren geistlichen Kraft in der Kirche geworden. Bibelkreise, Bibelstunden und tägliche Schriftlesung zeigten die pastorale und geistliche Fruchtbarkeit des Wortes Gottes in der Hl. Schrift. Die Bibelbewegung wurde außerdem grundlegend für die gleichzeitig entstandene ökumenische Bewegung, die zu fördern eines der Hauptanliegen des Konzils war (UR 1).

Aufgrund der innerkirchlichen Entwicklung konnte sich das Konzil den Fragen der historischen Kritik in einem neuen, positiven und konstruktiven Geist stellen. Dies geschah vor allem durch die Anerkennung der biblischen Autoren als „echten Verfassern“ (DV 11); bei der Frage der Irrtumslosigkeit der Schrift schied man rein naturwissenschaftliche u.a. Fragen aus und sprach von der Wahrheit, die Gott „um unseres Heils willen“ lehren wollte (ebd.); außerdem mahnte das Konzil zur Beachtung der ursprünglichen Aussageabsicht wie der literarischen Gattungen der Schrift und anerkannte indirekt die moderne Form- und Redaktionsgeschichte der Evangelien (DV 12). Gegenüber der von Trient bevorzugten lateinischen Vulgata (DH 1508; vgl. 3006) wurde dem Gebrauch des Urtextes der Vorrang gegeben (DV 22).¹⁴

Solches Ernstnehmen der Geschichtlichkeit des Wortes Gottes in der Hl. Schrift war für das Konzil keineswegs ein Zugeständnis an den Zeitgeist sondern die Anerkennung der geschichtlichen Kondeszendenz, der Herablassung der ewigen Weisheit Gottes, welche in der Inkarnation des ewigen Logos ihren Höhepunkt erreichte (DV 13).

Die Absicht, die Bibel in ihrer ursprünglichen Aussageabsicht historisch und vor allem pastoral zur Geltung zu bringen führte zu einer dritten Problemkonstellation. Das Trienter Dekret hatte festgelegt, daß Schrift und Traditionen „*pari pietatis affectu ac reverentia*“ festzuhalten sind (DH 1502). Diese Aussage mußte zu der Frage führen, wie ist diese Festlegung mit der besonderen Bedeutung der Hl. Schrift zu vereinbart werden kann.

Der Tübinger Dogmatiker Josef Rupert Geiselmann griff diese Frage unmittelbar vor dem Konzil auf. Er kam bei seinen Studien der Entstehungsgeschichte des tridentinischen Textes zu dem überraschenden Ergebnis, daß das Trienter Konzil keineswegs entschieden hat, die eine Quelle der Offenbarung sei *partim-partim*, teils in der Schrift und teils in mündlichen Traditionen enthalten. Er zeigte, daß das Konzil dieses „*partim-partim*“ im Laufe der Diskussion fallen ließ um es durch ein schlichtes „*et*“ zu ersetzen und einfach von „*Schrift und Traditionen*“ zu sprechen. Damit hat Trient – so die These Geiselmanns – die Frage nach dem inhaltlichen Verhältnis beider nicht entschieden sondern offen gelassen. Erst in der nachtridentinischen Theologie und in den nachtridentinischen Katechismen wurde das „*et*“ wieder als „*partim-partim*“ gedeutet.

Möglich ist nach Geiselmann auch eine die andere Deutung, nach welcher das eine Evangelium ganz in der Schrift und ganz in der Tradition enthalten ist. Die Tradition wäre damit nicht absondern aufgewertet; sie ist kein Zusatz zur Schrift sondern enthält ihrerseits das ganze Evangelium; ihr kommt nach katholischem Verständnis als *traditio interpretativa* eine konstitutive Bedeutung für die Auslegung der Schrift zu.¹⁵ Deshalb haben diese Thesen mit dem

¹³ Aufsehen erregte vor allem der Frontalangriff von A. Romeo, L'enciclica „*Divino afflannte Spiritu*“ e le „*opiones novae*“, in: *Divinitas* 4, 1960, 387-456, wo von den „brume nordiche“ die Rede war, die über das sonst so heitere Rom hereingebrochen sind.

¹⁴ Zu diesen Fragen der Kommentar von A. Grillmeier, in: LThK Vat. II, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1967, 544-559.

¹⁵ J. R. Geiselmann, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. Von M. Schmaus, München 1957, 123-206; ders., Die Heilige

reformatorisches „*Sola scriptura*“ in dem Sinn wie dieses Axiom gemeinhin verstanden wird und in dem Luther es auch nicht verstanden wissen wollte,¹⁶ nichts zu tun. Dennoch schrammte Geiselman damals mit seiner Interpretation hart an einer lehramtlichen Verurteilung vorbei. Seine Thesen führten zu einer erbitterten Diskussion um die inhaltliche Suffizienz der Schrift, die noch in der Konzilsaula einen kräftigen Nachhall hatten.

Im Grunde fand Geiselman zu der Antwort, zu der nach vielen Auseinandersetzungen auch das II. Vatikanische Konzil fand. Denn wie Trient ließ auch das II. Vatikanum die Frage der inhaltlichen Suffizienz bewusst offen.¹⁷ Schrift und Tradition sind nach dem Konzil inhaltlich nicht nebeneinander sondern zuinnerst miteinander und ineinander verwoben (DV 10). Der Tradition kommt eine unverzichtbare Interpretations- und vor allem eine Vergewisserungsfunktion hinsichtlich der Schrift zu. In diesem Sinn sagt das Konzil, daß die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Hl. Schrift allein schöpft (DV 9).

Nachträglich wurde bemängelt, Geiselman habe die Frage falsch gestellt und die Diskussion in die falsche Richtung gelenkt, weil er den dem Trienter Konzil zu Grunde liegenden pneumatologischen Traditionsbegriff nicht beachtet habe.¹⁸ In dieser Hinsicht mag er in der Tat noch der nachtridentinischen Theologie verhaftet geblieben sein. Er hat jedoch das Verdienst, den Weg frei gelegt zu haben, um aus dieser Sackgasse wieder herauszukommen und eine umfassendere Theologie des Wortes Gottes Grund zulegen.

III. Ansätze zu einer Theologie des Wortes Gottes

Das Konzil hat sich in diesem Dokument den allzu lange verdrängten Fragen ehrlich gestellt, das ökumenische Probleme neu aufgegriffen, das Verhältnis von historischer und kirchlicher Auslegung der Schrift entkrampft und der historischen Auslegung Heimatrecht in der Kirche verschafft. Zweifellos ist in allen diesen Fragen vieles offen geblieben und Kompromisse eingegangen worden. Trotzdem sollte man nicht von einem unbefriedigenden, unausgeglichenen und widersprüchlichen Text sprechen.¹⁹ Es wäre nämlich falsch, die Bedeutung von „*Dei Verbum*“ allein an innertheologischen Fragen zu messen. Es kann gar nicht die Aufgabe eines Konzils sein, alle Fragen zu beantworten, welche Theologen gerne und dann meist in ihrem Sinn beantwortet haben möchten.

Der Eingangssatz der Konstitution macht deutlich, daß es dem Konzil um viel umfassendere und tiefere Fragen geht als die, welche im innertheologischen Streit ausgetragen werden und dort auch ausgetragen werden müssen. Es geht um Wesen und Bedeutung Wortes Gottes verstanden als *praeconium salutis*, eine Botschaft des Heils und des Lebens. Mit dieser Formulierung knüpft das Konzil an den 1. Johannesbrief an: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und mit unseren Händen angefasst haben, das verkünden wir: das Wort des Lebens“ (1 Joh 1,1).

Es ist auffallend, daß in diesem Zitat nicht nur vom Hören sondern auch vom Sehen und Anfassen, und das heißt nicht nur von Wort- sondern auch von Tatoffenbarung die Rede ist. So ergeht auch nach dem Konzil Gottes Wort in Wort und Tat, die sich gegenseitig interpretieren (DV 2).²⁰ Gottes Sprechen ist schöpferisch und deshalb immer auch ein Handeln. „*Dicere Dei*

Schrift und die Tradition, Freiburg i. Br 1962. Eine ähnliche These schon zuvor bei E. Ortigues, *Écriture et Traditions apostoliques*, in: RSR 36, 1949, 271-299. Der schärfste Widerspruch kam von H. Lennerz, *Scriptura sola?*, in: *Gregorianum* 40, 1959, 38-53. Einen ausgewogenen Überblick gibt J. Beumer, *Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle* (Handbuch der Dogmengeschichte I/4) Freiburg i. Br. 1962. Weiterführend war vor allem Y. Congar, *La Tradition et les traditions*, I: *Essai historique*, Paris 1960; II: *Essai théologique*, Paris 1963 (dt. *Die Tradition und die Traditionen*, Bd. 1, Mainz 1965).

¹⁶ G. Ebeling, „*Sola scriptura*“ und das Problem der Tradition, in: *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen 1964, 91-143.

¹⁷ Vgl. die *Relatio* von Erzbischof H. Florit vom 25. 9. 1964, Teilwiedergabe in: J. Ch. Hampe, *Die Autorität der Freiheit*, Bd. 1, München 1967, 122-126.

¹⁸ So J. Ratzinger, *Kommentar*, 499.

¹⁹ So O.H. Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 286-290.

²⁰ Dazu der *Kommentar* von H. de Lubac, a.a.O. 62-91.

est facere", sagt Thomas von Aquin.²¹ Damit trifft er genau den ursprünglichen hebräischen Wortsinn von *dabar*, das sowohl Wort wie Tat bedeuten kann. Die Vätertheologie und noch die früh- und hochmittelalterliche Theologie wussten darum, daß die Offenbarung in einer heilsgeschichtlichen Weise ereignet.²² Erst später wurde die Heilsgeschichte in ein abstraktes Lehrsystem überführt oder personalistisch und existentiell enggeführt gedeutet.

Während des Konzils waren es vor allem zwei evangelische Theologen, Kristen. E. Skydsgaard und Oskar Cullmann, welche den heilsgeschichtlichen Charakter nachdrücklich herausstellten und damit vor allem bei Papst Paul VI. Gehör fanden. Die Offenbarung ist weder ein ungeschichtlicher Mythos noch eine abstrakte Spekulation; sie geschieht in der Geschichte, die in Jesus Christus ihre Vollendung und Fülle erreicht (DV 2; 4; 7; 13).

Die christologische Verdichtung und Konzentration macht freilich noch eine tiefere Dimension deutlich. Gott offenbart durch Wort und Tat nicht etwas; er offenbart sich selbst. Das Konzils spricht im Anschluß an Eph 1,9 und andere Bibelstellen (Kol 1,26; 1 Tim 3,16) von einem „*seipsum revelare et notum facere sacramentum voluntatis suae*“ („sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun“). Damit ist dem Konzil ein Durchbruch gelungen von einem – wie Max Seckler es nennt – instruktionstheoretischen Verständnis zu einem kommunikationstheoretischen Verständnis.²³ Gemeint ist: Das Wort Gottes will nicht über irgendwelche übernatürliche Sachverhalte oder Lehren instruieren, zu denen der Mensch mit dem bloßen Verstand keinen Zugang hat; es ist vielmehr ein Kommunikationsgeschehen von Person zu Person. In der Offenbarung spricht uns Gott aus überströmender Liebe wie Freunde an (DV 2) (vgl. Ex 33,11; Joh 15,14 f).

Das personale Offenbarungsverständnis hat ein personales Glaubensverständnis zur Folge. Das Konzil sagt vom „Gehorsam des Glaubens“ (Röm 16,26), den der Mensch dem offenbarenden Gott leistet: „Darin überantwortet sich der Mensch Gott in ganzer Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft und seiner Offenbarung willig zustimmt“ (DV 5). Letztlich bezieht sich der Glaube weder auf das gehörte Wort noch auf das erfahrene Heilsereignis sondern allein auf Gott, der sich durch Wort und Tat offenbart.

Thomas von Aquin hat diese Grundstruktur des Glaubens richtig erfaßt. Nach ihm ist das Formalobjekt des Glaubens Gott als die *prima veritas*; das Materialobjekt ist ebenfalls Gott und alles andere insofern es als es einen Bezug zu Gott hat.²⁴ Das schließt eine Vergötzung sowohl des Wortes wie einzelner so genannter Heilsfakten aus. Sie haben im Glauben lediglich eine vermittelnde, theologisch gesprochen eine sakramental-zeichenhafte Bedeutung. In diesem Sinn schließt der Glaube konkrete Inhalte, auch lehrhafte Inhalte nicht aus sondern ein. Die Konstitution will beide Aspekte festhalten, wobei man freilich festzustellen muß, daß ihr die Vermittlung der beiden Aspekte noch nicht gelungen ist.²⁵

Im Entscheidenden ist das Offenbarungsgeschehen ein dialogisches Kommunikationsgeschehen. Kommunikation wird und wirkt Partizipation. Das Wort Gottes will das, was es sagt, gegenwärtige Wirklichkeit werden lassen. Es ist ein wirksames Wort (*verbum efficax*), welches das, was es sagt auch wirkt und schenkt (Hebr 4,12). Letztlich schenkt es uns nicht „etwas“; es schenkt uns Zugang zum Vater (Eph 2,18) und läßt uns der göttlichen Natur teilhaftig werden (2 Petr 1,4). Das drückt dieses Sinnziel des Offenbarungsgeschehens aus indem es den 1. Johannesbrief zitiert: „Damit ihr Gemeinschaft habt mit uns und unsere Gemeinschaft (κοινωνία) Gemeinschaft sei mit dem Vater und mit seinem Sohn Jesus Christus“ (1 Joh 1,3).

²¹ Thomas von Aquin, Super II ad Corinthios c. 1 *lectio* 2 nrr. 1.

²² Augustinus, De vera religione VII,13 spricht von der „historia e prophetia dispensationis temporalis divinae providentiae pro salutis generis humani in aeternam vitam reformandi eatque reparandi.“

²³ M. Seckler, Der Begriff der Offenbarung, in: Handbuch der Fundamentalthologie, hrsg. von W. Kern u.a., Bd. 2, Freiburg i. Br. 1985, 64-67.

²⁴ Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II/II q. 1 a. 1.

²⁵ Dies kritisiert J. Ratzinger in seinem Kommentar, 505 zu Recht. Wichtige Reflexionen über das Verhältnis von Akt und Inhalt der *doctrina* finden sich bei Thomas von Aquin. Vgl. Y. Congar, „*Traditio*“ und „*Sacra doctrina*“ bei Thomas von Aquin, in: Kirche und Überlieferung (FS Geiselmann), hrsg. von J. Betz und H. Fries, Freiburg i. Br. 1960, 170-210.

Das Wort Gottes als *praeconium salutis* ist also die Botschaft von der Gemeinschaft (*communio*) mit Gott und untereinander. Als solche ist es ein Wort des Lebens (DV 1).

Diese Heilsbotschaft richtet sich an die ganze Welt. Deshalb bestimmt das Vorwort von „*Dei Verbum*“ das Ziel des gesamten Dokuments, indem es Augustinus zitiert: „damit die ganze Welt im Hören auf die Botschaft des Heils glaubt, im Glauben hofft und in der Hoffnung liebt“ (DV 1).²⁶ Diese universale Zielrichtung wird im späteren Text wieder aufgegriffen, wo die Konstitution von der Schöpfungsoffenbarung und im Anschluß an das I. Vatikanische Konzil von der Möglichkeit spricht, Gott mit dem natürlichen Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen zu erkennen (*Röm 1,20*) (DV 3; 6). Es ist jedoch bezeichnend, daß das II. Vatikanische Konzil dadurch deutlich über das I. Vatikanische Konzil hinausgeht, daß es die Schöpfung nicht etwa als reine Naturordnung sieht sondern sie christologisch einordnet. Es spricht davon, daß Gott durch das Wort alles erschaffen hat (*Joh 1,3*) und bezieht sich damit auf die Schöpfung auf Christus hin und in Jesus Christus (*1 Kor 8,6; Kol 1,16 f; Hebr 1,2*).²⁷

Leider werden die Konsequenzen dieses wichtigen Gedankens in „*Dei Verbum*“ nicht näher entfaltet. Erst der Pastoralconstitution „*Gaudium et spes*“ gelang es, darzulegen, daß von Jesus Christus und seinem Wort her Licht auf die Wirklichkeit insgesamt fällt; von Christus her wird auch die letzte Bestimmung des Menschen, der Sinn seines Lebens, aber auch das Rätsel von Schmerz und Tod erhellt (*GS 10; 22; 32; 45 u.a.*). In einer geglückten Formulierung sagt die Pastoralconstitution, daß Gott in seinem Wort nicht nur sich selbst sondern auch „dem Menschen den Menschen“ offenbart (*GS 22*). In diesem Sinn muß die theologische Auslegung des Wortes Gottes als Wort des Lebens und als *praeconium salutis* immer auch eine welthafte und existentielle Auslegung sein, in der es um uns und unsere Welt und unser Leben auf dem Spiel steht, freilich so, daß dabei das ewige Leben und die vollendete Gemeinschaft mit Gott nicht aus dem Blick gerät, sondern als das wahre Ziel des Menschen vor Augen steht.²⁸

Das Wort Gottes ist geschichtlich einmal und zugleich ein für alle Mal ergangen; sie hat in Jesus Christus ihre Vollendung erreicht. Nun muß es als Evangelium durch die Apostel und ihre Nachfolger, die Bischöfe allen Völkern weitergegeben werden. Auch wenn die apostolische Predigt in der Hl. Schrift „besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat“ (DV 8), ist es doch nicht als ein Buch, sondern als *viva vox evangelii*, zu verstehen, von der nicht erst Luther sagt es sei „eine Predigt und ein Geschrei von der Gnad und der Barmherzigkeit Gottes“.²⁹ Die Schriftkommentare des Thomas von Aquin weisen in dieselbe Richtung.³⁰ Diese Weitergabe geschieht ähnlich wie die Offenbarung selbst: durch mündliche Predigt und durch Beispiel und Einrichtungen (DV 7). Es gibt also nicht nur die Verbal- sondern auch Realüberlieferung. Das Konzil fasst beides zusammen in dem Satz: „So führt die Kirche in Lehre, Leben und Kult durch die Zeiten weiter und übermittelt allen Geschlechtern alles, was sie selber ist, alles, was sie glaubt“ (DV 8).

Dieses Traditionsverständnis hat bei evangelischen Theologen harsche Kritik hervorrufen. Sie haben darin eine Vergöttlichung der Tradition und der Kirche gesehen, gegen die sie nur schärfsten Protest anmelden konnten.³¹ Der zitierte Satz wäre in der Tat unerträglich, wenn er die real existierende Kirche und das ganze konkrete Leben der Kirche mit dem Evangelium gleichsetzten würde. Dies wäre eine Anmaßung, denn ohne Zweifel gibt es in der Kirche vieles was ganz und gar nicht dem Evangelium entspricht sondern ihm klar widerspricht. Das Konzil wollte dieses Missverständnis ausschließen und sprach darum nicht nur von dem, was die

²⁶ Augustinus, *De catechizandis rudibus*, 4,8.

²⁷ Dieser Gedanke ist bereits in der jüdischen Theologie grundgelegt; nach ihr ist die Welt nach den Maßen der Thora erschaffen. Vgl. C. Thoma, *Das Messiasprojekt. Theologie jüdisch-christlicher Begegnung*, Augsburg 1994, 72-74.

²⁸ Thomas von Aquin, S. th. II/II q. 1 a 6 unter Berufung auf Hebr 11,1 : „fides principaliter est de his quae videnda speramus in patria.“

²⁹ Martin Luther, WA 12,259. Vgl. P. Althaus, *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh 1962, 71 f.

³⁰ Thomas von Aquin, *Super Romanos*, c. 1, *lectio* 1 bestimmt das *evangelium* als *bona annuntiatio*, wobei das vorzüglichste Gut Christus ist; Thomas hebt auch die Heilsbedeutung des Evangeliums hervor (*lectio* 6). Vgl. ebs. *Super Galatas*, c. 1, *lectio* 2.

³¹ So K. Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, 622-640 und viele andere evangelische Theologen.

Kirche ist sondern von dem, was sie glaubt. Wirklich verstehen kann man den zitierten Satz freilich nur, wenn man ihn auf dem pneumatologischen Hintergrund versteht, der im gesamten zweiten Kapitel der Konstitution durchschimmert.

Die Selbstmitteilung Gottes zu beständiger Gegenwart in der Geschichte geschieht nach dem Zeugnis der Hl. Schrift im Heiligen Geist. Durch ihn ist Gottes Wort in die Herzen der Gläubigen eingeschrieben (2 Kor 3,2 f); Gottes Geist erinnert uns immer wieder neu an das ein für alle Mal ergangene Wort Gottes und führt und dabei doch immer wieder tiefer in alle Wahrheit ein (Joh 16,13). Die Tradition ist also die im Heiligen Geist bleibende und stets neue Gegenwart von Gottes Wort in der Kirche. Deshalb kann sie in der ostkirchlichen Tradition als Epiklese der Heilsgeschichte verstanden werden.³²

Durch den der Kirche verheißenen Hl. Geist wird das ein für alle Mal ergangene Wort Gottes in der Kirche immer wieder neu zum Ereignis und zur Anrede. Das Konzil formuliert: „So ist Gott, der einst gesprochen hat, ohne Unterlass im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes, und der Heilige Geist, durch den die lebendige Stimme des Evangeliums in der Kirche und durch sie in der Welt widerhallt, führt in alle Wahrheit ein und läßt das Wort Christi in Überfülle in ihnen wohnen (vgl. Kol 3,16)“ (DV 8). Diese Aussage macht deutlich, daß es keineswegs um eine Identifizierung von Wort Gottes und Wort und Leben der Kirche geht. Die Kirche kann das Wort Gottes nicht verwalten und in Regie nehmen. Nur als Kirche, die hört, was der Geist den Gemeinden zu sagen hat (Offb 2,7 u.ö.), kann verkündende Kirche sein.

Vom Lehramt heißt es entsprechend: „Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nicht lehrt, als was überliefert ist, weil es das Wort Gottes aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu auslegt und weil es alles, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus diesem einen Schatz des Glaubens schöpft“ (DV 10).

Leider hat es das Konzil versäumt, die kritische Funktion des Wortes Gottes konkret zu entfalten; es hat sie lediglich fast beiläufig ganz sacht angedeutet, indem es die Schrift als Spiegel bezeichnet, in dem sie schon jetzt den verborgenen Gott anschaut (DV 7), in dem sie aber auch – so kann man hinzufügen – sich selbst immer wieder kritisch anschauen kann und muß. Im Konzilstext fehlen jedoch konkrete Kriterien dafür, wie man unterscheiden kann, wann in der Kirche Gottes Wort und wann nur menschliches und unter Umständen sogar auch gegengöttliches Wort zu hören ist. Joseph Ratzinger zu Recht herausstellt, daß das Konzil damit eine ökumenische Chance vertan hat.³³ Wie wir sehen werden, wird im letzten pastoral und spirituell ausgerichteten Teil der Konstitution immerhin angedeutet, in welcher Richtung die Antwort zu suchen ist.

IV. Pastorale, spirituelle und ökumenische Bedeutung der Lectio divina

Die Weichenstellungen von „*Dei Verbum*“ haben nach dem Konzil viele gute Früchte gebracht. Sie haben einen exegetischen Aufbruch möglich gemacht, der die gesamte Theologie befruchtet hat und im ökumenischen Dialog von unschätzbare Bedeutung war; ohne die bibeltheologische Erneuerung wäre der nachkonziliare ökumenische Dialog schlicht undenkbar gewesen. So ist nach dem Konzil ist die Theologie des Wortes Gottes kräftig in Bewegung gekommen.³⁴ Dabei hat die katholische Theologie auch von den großen Entwürfen der evangelischen Theologie des 20. Jahrhunderts viel gelernt.³⁵ Zumindest ebenso wichtig ist die

³² So die Intervention von N. Edelby in der Konzilsaula, in: J. Ch. Hampe, a.a.O. 119-122.

³³ J. Ratzinger, Kommentar, 519-523.

³⁴ H. U. von Balthasar, *Verbum caro*, Einsiedeln 1960; O. Semmelroth, *Wirkendes Wort*, Freiburg i. Br. 1962; L. Scheffczyk, *Von der Heilsmacht des Wortes*, München 1966; K. H. Menke, Art. Wort Gottes. III, in: LThK X, 2001, 1301f.

³⁵ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, Bd. I/1 und I/2, Zollikon-Zürich 1955. 1960; G. Ebeling, *Wort Gottes und Hermeneutik*, in: *Wort und Glaube*, Bd.1, Tübingen 1960, 319-348; E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen 1977, 307-543; W. Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 251-281.

pastorale und spirituelle Bedeutung der Konstitution. Sie kommt im vierten Kapitel über „Die heilige Schrift im Leben der Kirche“ zur Sprache.

Dieses Kapitel ist kein frommer Anhang sondern eigentlich der Höhepunkt der ganzen Konstitution. Es beginnt mit der grundlegenden Aussage: „Die Kirche hat die Heiligen Schriften immer verehrt wie den Herrenleib selbst, weil sie vor allem in der heiligen Liturgie, vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi ohne Unterlass das Brot des Lebens nimmt und den Gläubigen reicht“ (DV 21). Das ist alte Vätertradition, die bis zu Thomas von Kempen reicht.³⁶ Die Väter bezeichnen die Schrift geradezu als Fleischwerdung des Logos.³⁷ Nach ihnen lebt die Kirche aus der Schrift wie aus der Eucharistie. Beide sind Leib Christi und Nahrung der Seele; beide bilden ein einziges Mysterium.³⁸ Beide zusammen erbauen die Kirche, die ihrerseits Leib Christi ist.³⁹

Entsprechend betont das Konzil, anknüpfend an die Bibelenzykliken der Päpste Leo XIII. (1893), Benedikt XV. (1920) und Pius XII. (1943), die besondere Bedeutung der Hl. Schrift, welche im Unterschied zur Tradition inspiriertes Wort Gottes ist (DV 8). Es legt fest, daß sich alle Verkündigung der Kirche von der Hl. Schrift nähren und sich an ihr orientieren muß (DV 21; vgl. 24) und daß der Zugang zu ihr allen Glaubenden „weit offen stehen“ muß (DV 22). Es betont die Notwendigkeit brauchbarer Übersetzungen, die sich mit Vorrang am Urtext orientieren und möglichst in ökumenischer Zusammenarbeit erarbeitet werden sollen (DV 22). Es betrachtet die Schrift „gleichsam die Seele der heiligen Theologie“ (DV 24). Es zitiert den Kirchenvater Hieronymus: „Die Schrift nicht kennen heißt Christus nicht kennen“ (DV 25).

Daraus hat das Konzil praktische Konsequenzen gezogen. Es mahnte zur Schriftlesung der Gläubigen ganz allgemein (DV 25), der Priester (PO 13; 18), der Priesteramtskandidaten (OT 16), der Ordensleute (PC 6), wie der Laien (AA 32). Von besonderer Bedeutung wurde die Wertschätzung der Hl. Schrift für die liturgische Erneuerung (SC 24; vgl. 21; 51; 90; 92), selbst für die Kirchenmusik (SC 112; 121). Diese Aussagen haben das geistliche Leben und die Frömmigkeitspraxis in der Kirche tiefgreifend verändert und positiv neu gestaltet. Mit einem Wort: Die Konstitution hat sich als geistlich fruchtbar erwiesen.

Leider gibt es neben den Licht- auch die Schattenseiten. Oft ist die Schriftauslegung so einseitig gelehrt, kompliziert und auch geistlich unfruchtbar geworden, so daß sie für die gewöhnlichen Gläubigen neu zu einem Zaun um die Bibel geworden ist, der ihnen den Zugang mehr erschwert als erleichtert. Manche Kommentare sprechen mehr von den Intentionen der biblischen Schriftsteller und der verschiedenen Schichten des Textes als von Gottes Botschaft an uns; an die Stelle von Gottes Wort sind viele menschliche Wörter und Hypothesen getreten. Das hat zu einer Desintegration der Bibel und zum Verlust der inneren Einheit des Kanons geführt. Eine kritische Revision der modernen Bibelkritik mit der Tendenz, von der anthropologischen zur theologischen Perspektive zurückzukehren, hat zum Glück eingesetzt.⁴⁰

In der praktischen Bibelarbeit haben sich oft Methoden mehr assoziativer Art durchgesetzt, welche mehr auf subjektive Einfälle als auf das objektive Verständnis des Textes abheben und die deshalb leicht zu kurzschlüssigen Aktualisierungen kommen. Bei manchen psychologischen Auslegungen treten teilweise exegetisch nebensächliche Aspekte in den Vordergrund während die eigentliche Aussageintention übergangen wird. Bei der an sich legitimen Konfrontation des Textes mit heutigen Erfahrungen kommt manchmal der letzteren mehr Bedeutung für die Auslegung und teilweise für die Kritik des Textes zu als dem Text selbst für die kritische Interpretation unserer Erfahrungen. Oft ist nicht mehr präsent, daß es in der Bibel um Gottes Wort und Gottes Wirklichkeit geht.

³⁶ Vgl. J. Ratzinger, Kommentar, 572 Anm. 1; Thomas von Kempen, *De imitatione Christi* IV, 11, 21 f.

³⁷ Schon Ignatius von Antiochien, Philadelph. 5,1; weitere Belege, besonders bei Origenes bei H. de Lubac, *Geist aus der Geschichte*, 401-404; außerdem Hieronymus, In Psalm 147, 14,4; 80,3.

³⁸ H. de Lubac, ebd. 415 f.

³⁹ Ebd. 427. Kurz und bündig heißt es bei Thomas von Aquin: Die Kirche wird konstituiert „*per fidem et fidei sacramenta*“ (S. th. III q. 64, a. 2 ad 3).

⁴⁰ U. Wilckens, *Theologie des Neuen Testaments*, Bd.1/1, Neukirchen 2002, 15-20; 59-119.

Deshalb scheint mir die wichtigste praktische Konsequenz in „*Dei Verbum*“ zu sein, die biblische und patristische Tradition der *Lectio divina* zu erneuern.⁴¹ Gemeint ist die mit Gebet verbundenen gemeinsame oder private geistliche Lesung der Heiligen Schrift; in ihr – so sagt das Konzil – kommt uns Gott in Liebe entgegen und nimmt das Gespräch mit uns auf (*DV 25*). In ihr ist Jesus Christus selbst gegenwärtig (*SC 7*).

Die geistliche Lesung geht auf die Tradition des jüdischen Synagogengottesdienstes und auf alt- und neutestamentliche Tradition zurück (*Neh 8,1-8; Lk 4,16-21; Apg 13,14 f; 15,21*). In der Kirche entspricht sie einer Tradition, die von den Vätern bis ins hohe Mittelalter reicht; in der reformatorischen Christenheit fand sie vor allem im Pietismus neue Wertschätzung. Henri de Lubac hat uns diese reiche Tradition neu erschlossen.⁴² Sie zu erneuern ist eine wichtige pastorale Aufgabe. Als die exemplarische Gestalt solchen geistlichen Hörens auf das Wort Gottes gilt in der Schrift selbst Maria. Sie ist ganz Hörerin des an sie ergehenden Wortes (*Lk 1,38*). Sie nimmt es im Glauben an und wird wegen ihres Glaubens selig gepriesen (*Lk 1,45*). Sie bewahrt, bewegt und erwägt alles, was sie gehört und gesehen hat, in ihrem Herzen (*Lk 2,19. 51*).

Natürlich ist die geistliche Lesung kein Rezept, das mit einem Schlag alle Probleme löst. Sie dispensiert nicht von exegetischer Mühe. Schon der 2. Petrusbrief wusste um diese Mühe der Schriftauslegung. Dabei hat er vor eigenmächtiger Auslegung der Schrift gewarnt (*2 Petr 1,21*). Die Bibel ist für Gemeinden geschrieben; sie wurde in der versammelten Gemeinde gelesen und mit anderen Gemeinden ausgetauscht; so ist in einem komplizierten Rezeptionsprozess der Kanon der Hl. Schrift entstanden. Deshalb betont „*Dei Verbum*“ zu Recht, die Hl. Schrift sei als Buch der Kirche im Sinn der Kirche zu lesen und auszulegen (*DV 12; vgl. DH 1507; 3007*).

Das Wort Gottes gehört allen; darum muss es im Konsens aller ausgelegt werden.⁴³ Im Hören auf die Schrift gilt es alle mitzuhören, die sich ebenfalls um die Auslegung bemühen; es gilt mitzuhören, synchron was andere neben uns und diachron was andere vor uns gehört haben. Die rechte Deutung des Wortes Gottes kann nur aus einem offenen Zusammenspiel ergeben, in dem alle, alle jedoch in unterschiedlicher Weise, je ihren Part haben: Das Zeugnis des kirchlichen Amtes, wie das Zeugnis der Laien und der Theologen, das Zeugnis der Heiligen wie des einfachen Volkes, nicht zuletzt das Zeugnis der Liturgie, aber auch der kirchlichen Kunst und der Fremdprophetie der Welt. Es geht um ein im ursprünglichen Sinn des Wortes katholisches Hören auf Gottes Wort.⁴⁴

Die ökumenische Bedeutung der geistlichen Schriftlesung und Schriftauslegung im synchronen und diachronen Mithören aller anderen ist nicht leicht zu überschätzen. Sie im Lesen und Betrachten der Ursprungsurkunde unseres gemeinsamen Glaubens unser gemeinsames Erbe wie das Erbe der anderen ins Spiel und ins Gespräch. Sie sagt uns nicht nur, was wir schon heute im Glauben gemeinsam haben und gemeinsam tun können; sie sagt uns auch, was wir tun können um die schon gegebene, aber noch nicht volle Kirchengemeinschaft zur vollen Kirchengemeinschaft reifen zu lassen.

⁴¹ Zu den biblischen und patristischen Wurzeln: Art. *Lectio divina*, in: Dictionnaire de Spiritualité, IX, 470-496; vor allem die klassisch gewordene Einführung von E. Bianchi, *Pregare la parola. Introduzione alla "Lectio divina"*, Milano 1973 (dt. Gott im Wort. Die geistliche Schriftlesung, Eichstätt 1997).

⁴² H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatres sens de l'Écriture*, Paris 1959-64 und *L'Écriture dans la tradition*, Paris 1966 (deutsche Auswahlausgabe: Typologie, Allegorie, geistlicher Sinn, Einsiedeln 1999); *Historie et Esprit*, Paris 1950 (dt. Geist aus der Geschichte, Einsiedeln 1968).

⁴³ Die Lehre vom *consensus fidelium* „von den Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien“ (*LG 12*) hat hier ihren Ort. Teilaspekte sind die Lehre vom *consensus patrum* (*DH 1507*) und vom *consensus theologorum*, die beide freilich nicht durch mechanisches Anhäufung von Zitaten sondern nur mit geistlichem Unterscheidungsvermögen festgestellt werden können.

⁴⁴ M. Seckler, Die ekklesiologische Bedeutung des Systems der ‚*loci theologici*‘. Erkenntnistheoretische Katholizität und strukturelle Weisheit, in: Die schiefen Wände des Lehrhauses, Freiburg i. Br. 1988, 79-104.

Denn wenn es wahr ist, daß Gott durch sein Wort die Kirche aus allen vier Winden sammelt und Gottes Wort nicht ohne Gottes Volk sein kann⁴⁵ dann sammelt Gott in ökumenisch gemeinsamer *Lectio divina* auch heute sein Volk. In der *Lectio divina* wird die ökumenisch schon bestehende unvollständige Einheit Wirklichkeit und zugleich der vollen Einheit der Weg bereitet. Der ökumenische Dialog kommt deshalb in dem Maße voran als er in gemeinsamer geistlicher Beschäftigung mit dem Wort Gottes dem Dialog Gottes mit der geteilten Christenheit Raum gibt. Die geistliche Schriftlesung und Schriftauslegung ist also die Antwort sowohl auf die ökumenische wie auf die exegetische Malaise.

Mit der Erneuerung der *Lectio divina* hat das Konzil ohne sich darüber ausdrücklich Rechenschaft zu geben wenigstens in die Richtung gewiesen, in der die Antwort auf die zunächst unbeantwortete Frage nach der kritischen Funktion der Schrift gefunden werden kann. Denn in der geistlichen Lesung tritt uns das Wort Gottes in der Schrift immer wieder neu kritisch mahnend wie positiv ermunternd gegenüber; in ihr hält sich die Kirche sozusagen immer wieder den Spiegel vor. In einem Satz zusammengefasst können wir sagen: In der geistlichen Lesung tritt das Wort Gottes *in* der Kirche der Kirche *gegenüber*. In ihr kann das Wort Gottes immer wieder zu Umkehr und Erneuerung aufrufen und so seine kritische Funktion in der *ecclesia semper purificanda* (LG 8) ausüben.⁴⁶

So schließe ich mit der zusammenfassenden Feststellung: In der *Lectio divina* geschieht genau das, was die Eingangsworte von „*Dei Verbum*“ programmatisch ausdrücken: In der geistlichen Lesung geschieht das „*Verbum Dei religiose audiens*“; es ruft zu Umkehr und Erneuerung; gerade so und nur so ermächtigt es zum „*fideliter proclamans*“, zur treuen und doch stets neuen Verkündigung, zum *praeconium salutis*, zur sach- und zeitgerechten Bezeugung von Gottes Wort für das Leben der Welt.

⁴⁵ Martin Luther, Von den Konziliis und Kirchen (1539), in: WA 629.

⁴⁶ Dazu Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950; Groupe de Dombes, *Pour la conversion des Églises*, Paris 1991 (dt. Für die Umkehr der Kirchen. Identität und Wandel im Vollzug der Kirchengemeinschaft, Frankfurt a.M. 1994).