

Michael Schneider

## **Geistliche Begleitung im Lebensprozeß V:**

### **LEBEN AUS DER HEILIGEN SCHRIFT**

(Radio Horeb am 21. August 2024)

**Auf recht vielfältige Weise erhalten wir durch Situationen und Dinge, die uns im Alltag begegnen, eine geistliche Weisung und Hilfe auf unserem Lebensweg im Glauben, an ganz unterschiedlichen Orten, zu verschiedenen Zeiten und in den zuweilen recht herausfordernden Erfahrungen unseres Lebens. Wir haben diese Hilfen auf dem geistlichen Weg als die »stillen Begleiter« unseres Lebens bezeichnet. Es handelt sich hier nicht um den Vollzug einer »Geistlichen Begleitung« im heute üblichen Sinn, doch kann beispielsweise auch das geistliche Studium der Heiligen Schrift zu einer entscheidenden Weisung auf unserem Weg im Glauben werden. Im Folgenden wollen wir uns dieser Thematik nochmals zuwenden: Was bedeutet es, daß wir täglich das Wort der Heiligen Schrift hören und betrachten und wie verändert dies unser Leben im Glauben?**

#### **IX. Die geistliche Weisung der Heiligen Schrift**

**In der Antike las man einen Text, selbst wenn man allein war, mit lauter Stimme, um so das Wort auch zeichenhaft zu »realisieren«. Wer nämlich einen Text laut liest, nimmt hörend »wahr«, nämlich auf eine sinnliche, geistige und geistliche Weise. Ein ungeistlicher Gebrauch der Heiligen Schrift liegt dann vor, wenn eine Eucharistiefeier oder die Verlesung des Evangeliums im »Schott« mitgelesen wird; dann wird der reale Vorgang der Liturgie oder der Schriftlesung so mitverfolgt, wie wenn ein Reisender eine Landschaft oder ein Museum im »Baedeker« verfolgt: In einem solchen Fall beherrscht man vielleicht die Situation, steht aber dennoch außerhalb von ihr; man hat das Wort »schwarz auf weiß«, doch das Wort »hat« einen nicht; man erfaßt es, wird aber nicht von ihm erfaßt. Dazu ist es vonnöten, im Lesen der Heiligen Schrift Augen und Ohren zu öffnen, um sich auf diese Weise in die Gegenwart des Herrn zu stellen, denn: »Das hörende Ohr, den schauenden Blick: beide hat Gott gemacht« (Spr 20,12). Wer sich mit seinen geistigen Sinnen für die Gabe Gottes in seinem Wort öffnet, wird von sich selbst bekennen, was die Zeugen des Lebens Jesu bekunden: »Was wir gesehen, gehört, getastet haben vom Worte des Lebens, das künden wir euch, damit ihr Gemeinschaft habt mit uns« (1 Joh 1,3).**

#### **1. Inkarnatorischer Ansatz**

**In fast allen Völkern und Religionen gibt es heilige Bücher, selbst wenn sie nicht als Quelle göttlicher Offenbarung gelten; zuweilen wird diesen Büchern sogar eine große Ehrfurcht entgegengebracht. Anders verhält es sich beispielsweise im Buddhismus: Nur selten wird Buddha auf dem Weg zur Vollendung mit einer Schriftrolle dargestellt: Auf dem Weg zur Erleuchtung bedarf es keines Wortes und Textes.**

Die christliche Offenbarung aber verzichtet nicht auf das geschriebene Wort, ihm kommt sogar eine einzigartige, durch nichts zu überbietende Bedeutung zu. Die Erfahrung Gottes und die Begegnung mit ihm ist nach christlichem Verständnis nämlich werthafter Natur und als solche im Buch der Heiligen Schrift für alle verständlich und nachvollziehbar aufgezeichnet. So wundert es nicht, daß in der christlichen Glaubensgeschichte das Buch der Heiligen Schrift in seiner Einzigartigkeit zunehmend hervorgehoben wurde. Eine Widerspiegelung dessen findet sich auch in der Kunst: Der Verkündigungengel wird auf mittelalterlichen Bildern so dargestellt, daß er Maria die Frohe Botschaft überbringt, als diese in einem Buch liest. Nicht in der Versenkung, sondern als Lesende gibt sie ihr Jawort. Aufgeschlagen ist meist das Jesaja-Wort: »Siehe, die Jungfrau wird empfangen und einen Sohn gebären« (Jes 7,14).<sup>1</sup>

Die theologische Bedeutung des Buches im Leben des christlichen Glaubens gründet in der *Menschwerdung* des Gottessohnes. Das Wort Gottes inkarnierte sich im Menschenwort, das in einem Buchwort überliefert wird. Schon mit dem Sinaibund begann die zunehmende Fleischwerdung des Wortes Gottes, und seither ist das Buch aus der Heilsgeschichte nicht mehr wegzudenken. Schließlich trat Gottes Sohn selbst leibhaftig in die Menschheitsgeschichte ein und nahm die menschliche Wirklichkeit als die seine an, indem er sein Wort im Buch der Heiligen Schrift festhalten ließ.

Karl Rahner legt in seinen Ausführungen über die Theologie des Buches dar, daß Gott eine Menschheitsgeschichte gewollt hat, in der es zu einem Heiligen Buch kam, das ein Moment der Menschwerdung bzw. Konkretheit des göttlichen Wortes ist. Gewiß, es wäre auch eine andere Form der gegenseitigen Annäherung von Menschheit und Gottheit vorstellbar, doch »Gott hat die konkrete Wirklichkeit seiner absoluten und bleibenden Nähe zur Menschheit so gewollt, daß ein Heiliges Buch entsteht [...]. Die Tradition dieses Buches, seine Lesung, seine Verbreitung, seine Auslegung und seine Verteidigung gehören also wirklich iure divino zum Wesen der Kirche und des christlichen Heils«<sup>2</sup>.

Bei Johann Georg Hamann heißt es hierzu: »Gott ein Schriftsteller! - Die Eingebung dieses Buches ist eine ebenso große Erniedrigung und Herablassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und die Menschwerdung des Sohnes.«<sup>3</sup> Doch sollte es bis ins Mittelalter dauern, bis das Ziel dieser Buchwerdung des göttlichen Wortes erreicht wurde, denn fortan können dieses Buch alle selbst lesen: »Erst von dem Ende des 15. Jahrhunderts an war die Schrift im Stadium der vollen Realisation ihres eigenen Wesens.«<sup>4</sup> Seither ist es wirklich so: Die Geschichte des Glaubens und die Geschichte des Lesens, von Gott initiiert, sind zwei gegenseitig sich bedingende Momente in der Glaubensgeschichte, »in der die Menschheit in immer steigendem Maße zu sich selbst und zu ihrer Berufung vor die Unmittelbarkeit Gottes kommt«<sup>5</sup>.

Das Studium der Heiligen Schrift bedarf einer besonderen Weise der Lektüre, es verlangt nämlich ein geistiges Sehen und Hören: Im Achten auf die Zeichen des Textes hören wir innerlich das Wort

---

<sup>1</sup> L. Muth, Maria und die lesende Kirche, in CiG 22/1988, 181.

<sup>2</sup> K. Rahner, Zur Theologie des Buches. Leipzig o.J. 14.

<sup>3</sup> J.G. Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von J. Nadler. Bd. I, Wien 1949, 5.

<sup>4</sup> K. Rahner, Die Hl. Schrift, Buch Gottes und Heil der Menschen, in: StdZ 202 (1984) 43.

<sup>5</sup> Ebd. 37.

eines abwesenden Sprechenden.<sup>6</sup> Wer die Heilige Schrift liest, wird sich von den äußeren Zeichen der Buchstaben in die Begegnung mit Gott führen lassen; da er seine Stimme aber nur innerlich zu hören vermag, verlangt das Studium der Heiligen Schrift ein Sehen und Hören mit der Einbildungskraft der eigenen Seele. Alles Sehen und Hören im Leben des Glaubens ist geistiger Natur, wie die Heilige Schrift selbst es bezeugt: »Und wir sahen seine Herrlichkeit, als die Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater«; »Selig die Augen, die sehen, was ihr seht«; »Niemand hat Gott gesehen.« »Niemand kann Gott schauen und leben.« Das Wort Gottes ist zu schauen und zu hören wie durch Spiegel und Rätsel: »Wer Ohren hat zu hören, der höre!« Wer aber die Stimme Jesu Christi zu vernehmen versteht, dem werden die Worte der Heiligen Schrift zur Offenbarung des Lebens selbst.

Es gibt ein Lesen Gottes, wie es auch ein Sehen und Hören Gottes gibt. Dabei darf die Heilige Schrift sogar als eine Art »Sakrament« bzw. »Sakramentale« angesehen werden, denn das Wort der Heiligen Schrift enthält, wovon es spricht. Es ist das Alpha und Omega, der Inbegriff alles in Buchstaben Ausdrückbaren, weshalb auch das Lamm, von dem die Apokalypse spricht, auf dem Buch mit den sieben Siegeln ruht, da in ihm das Geheimnis der Geschichte geborgen und entsiegelt ist.

Die alexandrinische Theologie sah eine unmittelbare Analogie zwischen der »Materialisierung« des Logos in der Geschichte und derjenigen im Buch: In beiden ist das Wort tastbar, sichtbar, faßbar. Doch gilt ebenso: Der Leser darf sich am Buchstaben der Heiligen Schrift nicht festklammern, vielmehr muß er über ihn hinausgehen, hinaushören und hinausschauen, nur so vermag er die ganze Botschaft des Wortes zu vernehmen. Auch darf der Text nicht bloß überflogen werden, man würde sonst das im Zeichen ausgedrückte Wort überlesen, überhören und übersehen. Vielmehr ist der Text der Heiligen Schrift so zu lesen, daß in ihm der Sinn und die redende Person, also Gott selbst, vernehmbar wird, so daß es zu einer wirklichen Begegnung mit ihm kommt. Erst auf diese Weise wird sich das Wort der Heiligen Schrift tatsächlich als die Grundlage eines christlichen Lebens erweisen, und alles in ihr wird zu einer Begegnung mit Gott anleiten.

Doch das schriftliche Wort ist nicht schon Gottes erstes Wort, seine erste Wortgestalt findet sich in der Schöpfung und ist »mündlicher Natur«, und nicht anders wird es sich mit seinem letzten Wort verhalten, das die erneuerte, vollendete Erde sein wird. Während die stoische bzw. neuplatonische Deutung<sup>7</sup> die Welt als eine Erscheinungsform des Göttlichen ansah, besteht die christliche Korrektur dieser Sicht darin, daß der Weg von der Welt zu Gott im Verhältnis von »Buchstaben« und »geistlichem Sinn« der Heiligen Schrift dargestellt wird. Der Abbild-Urbild-Bezug hat worthaftes, dialogischen Charakter und kann durch kein Gefühl des Eins-Werdens, unter Auflösung der irdischen Wirklichkeit, überboten werden. Die sichtbare Schöpfungsordnung, in die sich der Mensch gestellt sieht, erhält ihre Konkretion und endgültige Ausdeutung im Wort der Heiligen Schrift. Deshalb wird der Umgang mit der Schöpfung auch nie das Studium der Heiligen Schrift ersetzen können.

Die dialogische Verfaßtheit der Schöpfung, welche sich ihrem Schöpfer verdankt, bringt es mit sich, daß der Christ die Deutung der Welt und allen Seins nur empfangen kann. Doch wird sie ihm

---

<sup>6</sup> Vgl. hierzu H.U. von Balthasar, Sehen, Hören und Lesen im Raum der Kirche, in: ders., Sponsa Verbi. Einsiedeln 1961, 484-501.

<sup>7</sup> Das Corpus Dionysiacum ist der Versuch einer Christianisierung des Neuplatonismus; vgl. R. Roques, L'univers dionysien. Paris 1954.

nicht bloß vorgesetzt, er kann sie mitvollziehen in und mit seinen Sinnen, wie die griechischen Philosophen, die Kirchenväter und die Mönchsväter betonen. Erfahrung im Glauben ist zu verstehen als ein »experimentelles«, d.h. »leibliches«, nicht nur geistiges Innewerden der Wirklichkeit Gottes.<sup>8</sup> Sobald das Wort der Heiligen Schrift aber konkret im eigenen Leben ausbuchstabiert wird, wird sich dem Glaubenden der ganze Umfang des Schriftwortes zunehmend erschließen.

In der Menschwerdung des eingeborenen Sohnes nehmen viele Eigenschaften Gottes, die als abstrakte Worte angesehen werden könnten, konkret »Fleisch« an. Von diesem Fleisch- und Wortcharakter der göttlichen Offenbarung ist der Erfahrungsweg im christlichen Glauben wesentlich bestimmt.<sup>9</sup> Es würde dem Prinzip der Inkarnation sogar widersprechen, wenn alle Inhalte der Sinne, der Einbildungskraft und der Vernunft überstiegen oder gar verneint oder nur geistlich verstanden und ausgelegt werden müßten.

Die Dimension der Verleiblichung, die zur Fleischwerdung des Gottessohnes gehört, zeigt sich so dann darin, daß Gott sein Wort in »Bildern« erschließt. Das Evangelium ist voll von Gleichnissen, von Erzählungen und Ereignissen. Ohne die biblischen Bilder gibt es kein Wort Gottes, die Ordnung der Menschwerdung bedarf ihrer. Müßten diese Bilder der Heiligen Schrift vergeistigt werden, da sie einer niederen und zu menschlich gedachten Ordnung angehören würden, müßten beispielsweise alle Bilder, selbst die Apokalypse, als beiläufig abgetan werden, aber das wäre gnostisch, niemals christlich. Die Bilder der Heiligen Schrift finden ihre Eindeutigkeit jedoch nicht aus sich heraus: Gottes Offenbarung in seinem eingeborenen Sohn ist das Gegenteil einer »lernbaren Grammatik«, die Bilder und »Gebärden in Menschwerdung, Höllenabstieg, Himmelfahrt sind überschwenglich und unauslotbar«<sup>10</sup>. Auch können die »Bilder« Gottes in der Heiligen Schrift nicht rein mechanisch in ihrer »Materialität« weitergegeben werden, ansonsten würde ihr eigentlicher Sinn partiell oder total verfälscht.<sup>11</sup> Ihre Eindeutigkeit und »Verstehbarkeit« finden diese Bilder erst im Wort Gottes selbst, das im »Heute« aktuell ist. In diesem Sinn bleibt die Menschwerdung des Gottessohnes kein Ereignis von »damals«, sie ereignet sich je neu, und zwar im Vollzug des Herrenjahres: Beispielsweise feiert die Liturgie das Fest von Weihnachten nicht bloß in Erinnerung an damals, sondern begeht die Gottesgeburt »hier und heute« im Leben des Gläubigen.

Es besteht jedoch ein Unterschied, ob die Liturgie Texte des Alten Testaments oder solche des Neuen Bundes verwendet. Der Sinn von Texten aus dem Alten Testament geht meist nicht über das hinaus, was schon die Zeitgenossen, für die sie geschrieben wurden, herausgelesen haben. Auf die Texte des Neuen Testaments aber fällt reiches, teils neues und klareres Licht durch ihren Bezug zur liturgischen Handlung und zur persönlichen Situation des Gläubigen, der in diesem Moment die liturgische Handlung mitfeiert. Wenn in der Liturgie an den Festen von Weihnachten, Epiphanie,

---

<sup>8</sup> H.U. von Balthasar, *Erster Blick auf Adrienne von Speyer*. Einsiedeln<sup>3</sup> 1968, 82. Nur so läßt sich die »verhängnisvolle Vorentscheidung« revidieren, »die seit der Väterzeit [...] alles Sinnen- und Phantasiehafte in den mystischen Erfahrungen mit einem grundsätzlichen großen Fragezeichen versieht« (H.U. von Balthasar, *Herrlichkeit*. Bd.I, Einsiedeln 1961, 396).

<sup>9</sup> Zwischen dem menschlichen Wort und dem Offenbarungswort steht, wie noch eigens darzulegen ist, das Bild, dem gegenüber dem Wort meist ein geringer Wert zugesprochen wird, es wird in seiner Bedeutung zugunsten einer rein geistigen Erfahrung eher heruntergespielt. Einen wesentlich anderen Weg schlägt hier die Theologie der Ikone ein; vgl. P. Florenskij, *Die Ikonostase*. Urbild und Grenzerlebnis im revolutionären Rußland, Stuttgart, 1988; ders., *Die umgekehrte Perspektive*. München 1989.

<sup>10</sup> H.U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, in: W. Beierwaltes/H.U. v. Balthasar/A.M. Haas, *Grundfragen der Mystik* (= Kriterien 33). Einsiedeln 1974, 37-71, hier 67f.

<sup>11</sup> H.U. von Balthasar, *Zur Ortsbestimmung christlicher Mystik*, 64.

Ostern, Auffahrt, Pfingsten usw. die das Festgeheimnis betreffenden und ausdeutenden Perikopen gelesen werden, beschreiben die Texte der Heiligen Schrift nicht bloß ein historisch vergangenes Ereignis; in der liturgischen Handlung wird vielmehr dessen Kraft und Erlösungsfrucht dem einzelnen Gläubigen auch zugewendet. In diesem Sinn wird das Weihnachtsfest für den, der es in aufrichtiger Gesinnung begeht, zu einer neuen Geburt des Herrn und das Fest der Epiphanie zu einer steten Offenbarung Christi, Ostern führt in ein erneutes Auferstehen mit Christus, die Auffahrt läßt an seiner Herrlichkeit beim Vater teilhaben, an Pfingsten ereignet sich neu die Herabkunft des Heiligen Geistes. So wird das historische Geschehen der betreffenden Perikope zu einer jeden Einzelnen persönlich berührenden Wirklichkeit, die sich in der liturgischen Handlung sakramental-mystisch an ihm vollzieht.

Für den christlichen Erfahrungsweg im Glauben ist es wesentlich, daß er vermittelt ist, vermittelt durch das Wort der Heiligen Schrift, die Sakramente und die Tradition. Diese Vermittlungen führen den Glaubenden in die »Sache« ein, »ohne ihm doch schon die volle Gewährung der Schau und des Wissens dessen, was er glaubt, zu vermitteln«<sup>12</sup>. Diese Vermittlungen sind aber nicht ersetzbar und austauschbar. Die christliche Glaubenserfahrung wird immer an das Wort der Heiligen Schrift, an die Kirche und an die Sakramente gebunden sein, denn sie allein führen in die authentische Begegnung mit dem auferstandenen, lebendigen Herrn. Wer die Heilige Schrift liest, wird sich nicht bloß über das vergangene Leben Jesu informieren können, vielmehr sieht er sich zugleich in die Kirche und die Feier ihrer Sakramente hineingenommen.

## 2. Geschichtliche Grundlegung

Die Liturgie greift auf das Wort der Heiligen Schrift zurück, auch aufgrund der Bedeutung der Geschichte: »Gott handelt in der Geschichte, offenbart sich durch die Geschichte, noch mehr: Er geht selbst ein in die Geschichte und gibt ihr so jene 'tiefere Weihe', die uns dazu verpflichtet, sie im letzten Sinne ernst zu nehmen. Die geschichtlichen Realitäten haben also eine Tiefendimension, sie sind geistig zu verstehen: istorikà pneumatikôs, und darum erscheinen umgekehrt die geistigen Wirklichkeiten im Werden, sind sie historisch zu verstehen: pneumatikà istorikôs. Daher enthält die Heilige Schrift zugleich mit der Offenbarung des Heils auf ihre Weise auch die Geschichte der Welt. Um sie zu verstehen, genügt es nicht, sich jede einzelne Tatsache, die sie berichtet, eigens einzuprägen, man muß, wie schematisch, wie teilhaft und manchmal widerspruchsvoll ihr Ausdruck sein mag, hindurchzuspüren wissen in den universalen Horizont, worin sie sich bewegt.«<sup>13</sup>

Die Bedeutung eines solchen geschichtstheologischen Ansatzes, der für den Umgang mit dem Buch der Heiligen Schrift entscheidend ist, zeigt sich im Vergleich mit den antiken Autoren, auf die das frühe Christentum mit seinem Geschichtsverständnis antwortet. Nach Philo von Alexandrien darf der »Mythos« nicht in einem wörtlichen Sinn verstanden und ausgelegt werden, da er nicht den

---

<sup>12</sup> A.M. Haas, *Sermo mysticus. Studien zu Theologie und Sprache der Deutschen Mystik* (= Dokimion 4), Fribourg 1979, 140, Anm. 10. Bei Maritain heißt es: »Saint Thomas, pour désigner le pati divina, dit tantôt 'quasi-expérience', tantôt 'expérience'. Ce *quasi* est là pour maintenir les privilèges de la transcendance divine, il ne diminue en rien ce qu'a pour nous de proprement expérimental la contemplation infuse« (J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*. Bruges 1963, 489f., Anm. 1).

<sup>13</sup> H. de Lubac, *Glauben aus der Liebe*. Einsiedeln 1970, 145.

Tatsachen entspricht: Die »hypónoia« bleibt für Philo letztlich nur eine »allegoría«. »Nicht als ob diese Dinge je vorgekommen wären!«, heißt es mit Sallust, dem Freund des Abtrünnigen Julian. Auch sind die Inhalte der Mythen keine Symbole geistiger Ereignisse; a fortiori muß die Vorstellung eines geistigen Faktums, das sich im Sinnlichen verkörpert, das zudem der Zeit bedarf, um sich zu entfalten, und das sich, unbeschadet seiner Innerlichkeit, in einer Gemeinschaft geschichtlich vorbereitet, verwirklicht und entwickelt, diesen Philosophen notwendigerweise unzugänglich bleiben. Für sie sind die von den Mythen berichteten Vorgänge, mögen sie wirklich sein oder nicht, einzig auf Grund ihres »allegorischen« Gehalts von Interesse und Bedeutung.

Die Väter hingegen suchen »den Geist der Geschichte zu erfassen, ohne dessen historische Realität zu erschüttern«<sup>14</sup>. Für Gregor von Nyssa, den »unhistorischsten« unter den griechischen Kirchenvätern, gibt es »eine geistige Kraft der Geschichte«<sup>15</sup>, und Kyrill von Alexandrien spricht von der »Nützlichkeit der Geschichte«<sup>16</sup>. In den geschichtlichen Ereignissen läßt sich ein innerer Gehalt erkennen, sie sind mitten in der Zeit beladen mit Ewigkeit. Der geistige Gehalt der geschichtlichen Wirklichkeit mit ihren »Sinnbildern« im Alten und Neuen Testament wird zugleich ein historischer sein, insofern er in der Mensch- bzw. Fleischwerdung des Göttlichen gründet und von ihr her ihren authentischen und endgültigen Sinngehalt erhält.

Der geistige Sinn der Geschichte ist jedoch ein verborgener, nicht bloß in der Wirklichkeit selbst, sondern schon im Buch der Heiligen Schrift. Was wir heute in wenig zutreffender Weise das »Alte« und das »Neue Testament« bezeichnen, ist kein bloß literarisches Werk; es berichtet von einem doppelten »Bund«, dessen Peripetien sich im Laufe der Zeitalter entfalten und entsprechen und der auch ohne den schriftlichen Bericht bestehen würde. Wenn die Väter die Heilige Schrift lesen, glauben sie viel weniger ein Dokument auszulegen, als vielmehr Geschichte zu interpretieren. Was sie in der Geschichte wiederfinden, ist jenes Mysterium, das sich historisch und sozial, darin aber »geistig« entfaltet, und zwar als das Mysterium Christi in seiner Kirche.<sup>17</sup> Wohl sprechen auch die Väter von einer »Allegorie«, doch tun sie es aus der Überzeugung, daß »durch geheimnisvolle Worte oder Tatsachen die gegenwärtigen Geheimnisse Christi und der Kirche bedeutet werden«<sup>18</sup>.

Der Übergang des zeitlichen Evangeliums in das »ewige Evangelium« wird am Ende der Zeiten keine Überholung der in Christus erfüllten Erlösungswirklichkeit bedeuten. Hier verhält es sich anders als beim Alten Testament, in welchem jenseits der Dinge und Tatsachen, von denen sein Wortlaut berichtet, »etwas anderes« gemeint ist und dessen Wirklichkeit - nicht nur sein Offenbarwerden - zukünftig ist. Die Symbole des Alten Testaments sind prophetisch, Vorbilder und Vorbereitungen, insofern das Gesetz nur der Schatten der künftigen Güter ist (vgl. Hebr 10, 1). Das Neue Testament hingegen wird niemals verjähren. Seiner Bezeichnung wie seinem Wesen nach wird »das [Neue]

---

<sup>14</sup> Gregor von Nyssa, *Contra Eunomium*, lib. 12 (PG 45,940).

<sup>15</sup> Maximus, *Quaestiones ad Thalassium*, qu. 17 (PG 90,304).

<sup>16</sup> Kyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Gen.*, lib. 1 (PG 69,15; auch 70, 192).

<sup>17</sup> Kyrill von Alexandrien, *Glaphyra in Gen.*, lib. 1 (PG 69,14 bis 15); Augustin, *Contra Faustum*, lib. 12, c. 40 (PL 42,275), setzt die Geschichtlichkeit des Christentums den heidnischen Mythen und gleichzeitig die christliche der heidnischen Exegese entgegen: »Was wir als geweissagt begreifen, das beweisen wir auch als in Erfüllung gegangen - während jene, um ihre Fabeln einigermaßen nahezulegen zu weiß Gott was für physiologischen und theologischen Auslegungen, d.h. zu natürlichen und göttlichen Hintergründen, bei der Deutung ihre Zuflucht suchen müssen.«

<sup>18</sup> Beda, *De Tabernaculo et vasis eius*, lib. 1, c. 6.

Testament niemals altern«, ist es doch das letzte Testament, das »novissimum Testamentum«.<sup>19</sup> Als solches muß es aber - soweit dies möglich ist - nach seinen ihm eigenen, ihm innewohnenden Prinzipien erklärt und ausgelegt werden, nämlich von Christus her. Nach Aussage der Väter werden sich sogar die Geschehnisse der künftigen Äonen, derer wir im Himmel teilhaftig werden dürfen, gemäß dem Wort der Heiligen Schrift erfüllen und ereignen.

### 3. Sakramentale Vergegenwärtigung

Ganz im Einklang mit der frühkirchlichen Tradition bezeichnet Paschasius Radbertus die Menschwerdung bzw. die »Oikonomia« der Heilsgeschichte als das »große Sakrament«, denn im Menschen Jesus wirkt die göttliche Majestät unsere Konsekration. Sodann stellt Paschasius Radbertus neben die Sakramente den Logos der Heiligen Schrift<sup>20</sup>: »Sakrament ist auch in den göttlichen Schriften, wo der Heilige Geist in ihnen etwas innerlich durch wirkende Worte ausführt (efficaciter loquendo operatur).«<sup>21</sup> Die Verlesung der Heiligen Schrift in der Liturgie gilt geradezu als eine Epiphanie des göttlichen Logos in der christlichen Gemeinde. Was immer von der Heiligen Schrift gelesen und vorgetragen wird, ist geistgewirkt, konkret gegenwärtig in den sichtbaren Kultmysterien, die das ganze Erlösungswerk Gottes (als »opus Dei«) enthalten und feiern.<sup>22</sup> In der Liturgie ereignet sich die Rekapitulation des Wortes Gottes in seiner doppelten Gestalt, nämlich als Verheißung und Erfüllung, als verkündigtes und inkarniertes Wort.

Denn der Buchstabe im Neuen Bund ist ebensowenig abgeschlossen wie im Alten Testament, beide enthalten einen geistigen Sinn, der selbst im Neuen Testament »prophetisch« bleibt, und zwar in einem eschatologischen Sinn. Ambrosius führt dazu aus: »Wenn auch Christus schon auferstand, wird uns doch im Evangelium bisher nur sein Bild gezeigt [...]. Zuerst also ging der Schatten voraus, dann kam das Bild, die Wahrheit wird erst kommen: der Schatten im Gesetz, das Bild im Evangelium, die Wahrheit aber in den himmlischen Dingen.«<sup>23</sup> Das heißt: Erst vom Eschaton her, also vom Ende der Zeiten her, lassen sich Altes und Neues Testament umfassend verstehen und in der Liturgie feiern.

Dieser eschatologische Aspekt zeigt sich im Vollzug der liturgischen Verkündigung. Die Verlesung des Evangeliums ist in der Chrysostomus-Liturgie eng verbunden mit dem »Trishagion«, denn der erhöhte Christus ist in seinem Wort gegenwärtig. Der doxologische Zusammenhang der Schriftlesung mit dem »Trishagion« besagt, »daß das Wort Gottes zur Kirche nicht einfach aus der Vergangenheit als Buch und fixierter Kanon kommt, sondern hauptsächlich als eschatologische Realität des Reiches, vom Thron Gottes«<sup>24</sup>. In der Feier der Liturgie und im Hören des göttlichen Wortes

---

<sup>19</sup> Severus von Antiochien, Hom. 102 (PG 22,288).

<sup>20</sup> Hieraus versteht man die hohe Ehre, die in der alten Kirche dem Evangelienbuch erwiesen wird, und ebenso die Ehrfurcht, die man bei der Verlesung des Gotteswortes zeigt.

<sup>21</sup> Paschasius Radbertus, Liber de Corpore et Sanguine Domini c. 3 (PL 120,1276).

<sup>22</sup> O. Casel, *Mysteriengegenwart*, in: JLw 8 (1928) 208f.

<sup>23</sup> Ambrosius, Enarr. in psalm 38, n.24-26 (PL 14,852B-853C); Enarr. in psalm 43, n. 49 (PL 14,906).

<sup>24</sup> J.D. Zizioulas, *Apostolic Continuity and Orthodox Theology. Towards a Synthesis of two Perspectives*, in: SVTQ 1975, 75-108, hier 93 (übersetzt von K.C. Felmy).

empfangen wir einen Vorgeschmack künftiger Herrlichkeit, an der wir in der Eucharistie schon jetzt Anteil erhalten.

Der Hinweis auf die eschatologische Bedeutung der Heiligen Schrift im Vollzug der Liturgie findet sich bei den Kirchenvätern vielfach bezeugt. Für Ambrosius umfaßt die Heilsgeschichte die Zeit des Alten und Neuen Bundes und ebenso die Gegenwart. Das Auslegungskriterium für das Alte Testament findet sich also nicht nur in der Verwirklichung des verheißenen Heils im Neuen Testament; die Norm für die Interpretation des Alten und des Neuen Testaments ist darin zu suchen, daß die Heilsgeschichte *heute* im Leben der Kirche zu einer erfahrbaren Wirklichkeit wird. Nach Ambrosius ist das Auslegungsprinzip der Heiligen Schrift also nicht bloß im biblischen Text als solchem zu erkennen, sondern erst im kirchlichen Leben und Denken, also im hier und jetzt erfahrbaren »*Antitypus*«, der die Suche nach dem biblischen »Typos« auslöst.<sup>25</sup> Kriterium und Norm der exegetischen Interpretation ergeben sich also nicht schon aus dem historischen Sinn der Bibel: Das die Auslegung leitende Prinzip ist die kirchliche Praxis hier und heute. Leo der Große sagt sogar: »Das Mysterium des Herrenleidens [...] hat uns der evangelische Text so klar und lichtvoll eröffnet, daß es für gottesfürchtige und fromme Herzen das gleiche bedeutet, das Gelesene gehört zu haben, wie die Ereignisse gesehen zu haben.«<sup>26</sup> Nach Papst Leo können die Christen sagen: »Was sie (die Apostel und Evangelisten) sahen, sahen auch wir; und was sie lernten, lernten auch wir; was sie berührten, berührten auch wir.«<sup>27</sup> Die spezifisch christliche Schriftlesung vollzieht sich demnach in der kirchlichen, vor allem in ihrer liturgischen Praxis, sie schöpft den ganzen Sinn aus, den ihr Urheber in sie hineingelegt hat.

#### 4. Geistliche Auslegung

Die spezifisch geistliche Schriftlesung vollzieht sich in der Liturgie. Sie allein schöpft den vollen Sinn aus, den ihr Urheber in sie hineingelegt hat. Ein derart liturgisches Schriftverständnis bestimmt die ganze altchristliche und mittelalterliche Kunst; bis in die Zeit der Renaissance erhalten die Liturgie und die Theologie, die Kultur und Kunst des Abendlands ihre einheitliche Aussage aus der Heiligen Schrift, wie sie in der Feier der Liturgie gelesen und ausgelegt wird.

Unisono betonen die Kirchenväter die Einheit von Tisch des Wortes und Tisch des Brotes. Auch Hieronymus hebt mehrmals eine derart enge Beziehung des Wortes der Heiligen Schrift zum eucharistischen Mysterium hervor, er schreibt: »Gut ist es daher, die wahre Speise und den wahren Trank zu nehmen, die wir an dem Fleische und Blute des Lammes in den göttlichen Büchern finden«<sup>28</sup>, und: »Weil das Fleisch des Herrn wahrhaft eine Speise ist und sein Blut wahrhaft ein Trank, so besitzen wir [...] dies einzige Gut in dieser Welt, daß wir sein Fleisch essen und sein Blut trinken, nicht nur im Mysterium, sondern auch in der Lesung der Schriften.«<sup>29</sup> Das Studium der

---

<sup>25</sup> Ein ähnliches Schriftverständnis findet sich auch bei einigen Befreiungstheologen.

<sup>26</sup> Leo der Große, (PL 54,313f.).

<sup>27</sup> Leo der Große, (PL 54,358AB; vgl. auch 364BC.368C).

<sup>28</sup> Hieronymus, Comm.in Eccl. 2 (PL 23,1033B).

<sup>29</sup> Hieronymus, Comm. in Eccl. 3 (PL 23,1039A).

Heiligen Schriften ist selbst schon ein sakramentaler Vorgang, im Lesen der Heiligen Schriften »essen« wir Christus.<sup>30</sup>

Mit Bezug auf den Propheten Ezechiel und den Seher der Apokalypse, die das Wort (Buchrolle) essen müssen, führt Origenes aus: »Wie das leibliche Brot in den ernährten Leib aufgenommen wird und in sein Wesen übergeht, so wird auch das 'lebendige, vom Himmel herabgestiegene Brot' - eben Gottes Wort - in den Geist und die Seele aufgenommen und teilt dem, der sich seiner Speise darbietet, seine eigene Kraft mit [...]. Ihr, die ihr den heiligen Geheimnissen beiwohnen durftet, wißt es: Wenn man euch den Leib des Herrn reicht, so hütet ihr ihn mit aller Sorgfalt und Verehrung, damit kein Krümelchen auf die Erde falle. Wenn ihr aber so große Sorgfalt anwendet, seinen Leib zu bewahren - und ihr tut es mit Recht -, wie könnt ihr dann glauben, es sei eine geringere Schuld, das Wort Gottes zu vernachlässigen als seinen Leib?«<sup>31</sup>

Die Heilige Schrift ist eine »Theophanie«, eine Gott-Erscheinung. Origenes vergleicht das Wort der Schrift mit dem Reiter auf weißem Rosse in der Geheimen Offenbarung; gleich ihm trägt die Heilige Schrift eine kostbare Fracht, sie ist der »Leib Gottes«, weshalb ihr eine gottmächtige Würde und Tiefe zukommt. Wird sie im »Geiste«, also in der lebendigen Begegnung mit dem Logos, verstanden und ausgelegt, kommt die »geistige Kraft« des Buchstabens zu seiner vollen Wirkung. Die »Verleiblichung« des göttlichen Wortes in der Heiligen Schrift gleicht dem Herrn, der »auf einer Eselin sitzt«: Auf der Einfalt der Buchstaben thront das göttliche Wort. Die Heilige Schrift offenbart Gott, daß sie ihn zugleich verhüllt. Darum geht es vielen wie den Juden zur Zeit Jesu: Sie stoßen sich daran, daß der Herr aus Nazareth stammt und daß der Eingeborene vom Vater mit Menschenantlitz zu den Menschen tritt und Knechtsgestalt annimmt, also eine Gestalt, die seine Göttlichkeit verbirgt. Wäre Christus aber - um das Unmögliche anzunehmen - nicht gekommen, hätte niemand das Recht, von dem buchstäblichen Sinn des heiligen Textes abzuweichen. Nur in der Herrlichkeit des Tabor werden Moses und Elias verklärt: Seit dem Kommen des Menschensohnes findet alles in der Heiligen Schrift erst in ihm seinen letzten Sinn.

Die einzigartige Bedeutung der Schriftlesung ergibt sich daraus, daß sie, wie deutlich wurde, der genuine Ort der Gotteserfahrung ist, führt sie doch in das ganze Mysterium Gottes ein. Dem Wort der Heiligen Schrift kommt darum eine »mystische« Bedeutung zu. Als »mystisch« wird seit Origenes jener Schriftsinn bezeichnet, der sich hinter dem (Literal-)Sinn als Christuswirklichkeit für den Leser auftut. Anfänglich stand das Wort »mystisch« noch in unmittelbarem Bezug zur Liturgie und verwies damit auf das objektive Mysterium;<sup>32</sup> die mit dem Studium der Heiligen Schriften ver-

---

<sup>30</sup> Hieronymus, Comm. in Eccl. 3,13 (PL 23,1092A) und zu Psalm 147 (PL 26, 1334B).

<sup>31</sup> Origenes, Geist und Feuer. Hg. von H.U. von Balthasar. Salzburg <sup>2</sup>1952, 367. 371.

<sup>32</sup> Dies gilt auch noch für die mittelalterliche Ekklesiologie des Corpus mysticum. Vgl. H. de Lubac, Corpus Mysticum. Eucharistie und Kirche im Mittelalter. Einsiedeln 1969, 69ff. Die frühchristlichen Texte, in denen das Wort »mystikós« vorkommt, lassen sich in drei Gruppen aufteilen, nämlich in eine biblische, eine liturgische und eine spirituelle, wobei die Grenzen zwischen diesen drei Gruppen fließend sind; die ältesten gehören der ersten Gruppe an, während die jüngsten Texte der dritten zugeordnet werden müssen: 1) Zunächst wird mit »mystisch« die Christuswirklichkeit der Heiligen Schrift und die göttliche Wirklichkeit Christi bezeichnet. Das Wort wird bei Klemens und Origenes zur normalen Bezeichnung all dessen, was mit dem ihrer Ansicht nach schwierigsten Problem des Christentums zusammenhängt, nämlich mit der Schriftexegese und ihrer Aufdeckung des geistlich-allegorischen Sinnes der Bibel. Die Väter legen dar, daß die gesamte Schrift und die ganze Geschichte des Gottesvolkes ihren letzten Sinn und ihren einzigen Schlüssel allein in Christus finden. Das Wort »mystisch« bezeichnet jene Wirklichkeit, die Christus allen Menschen eröffnet hat und die ihnen das Evangelium entschleierte, so daß ihnen der tiefe Sinngehalt der ganzen heiligen Schrift mitgeteilt werden kann. 2) Sodann bezeichnet »mystisch« die Anwesenheit des Herrn im sakramentalen und liturgischen Leben, in der eucharistischen Feier und in der Kirche. Der Begriff »mystisch« meint sowohl die eucharistische Wirklichkeit wie

bundene Gotteserfahrung hatte auch ihren unmittelbaren Lebenskontext: »Niemand kann die Schrift erfassen, der nicht zutiefst eins wird mit den Wirklichkeiten, von denen sie uns spricht.«<sup>33</sup> Die Auslegung der Heiligen Schrift ist nicht zu trennen vom Leben in und mit der Kirche, und zwar speziell ihren liturgischen Vollzügen. Dies alles besagt, daß das Buch der Heiligen Schrift seine wahre Bedeutung und Auslegung erst mit und in der Liturgie und im Alltag unseres Lebens erhält.

## 5. Staurologische Ausrichtung

Das II. Vatikanum erklärt, daß »die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde« (DV 12); nicht anders erinnern die frühen Schriftkommentatoren beharrlich daran, daß »der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht« (2 Kor 3,6). Die Heilige Schrift ist keineswegs nur ein Text, sie offenbart das Herz Gottes, dem auch ihre Auslegung zu entsprechen hat. Die Haltung, die der Leser und Deuter der Heiligen Schrift gegenüber einzunehmen hat, geht über bloße Ehrerbietung und Ehrfurcht hinaus und muß sich in eine Liebessprache wandeln.

Die göttliche Liebessprache ist aber eine »durchkreuzte« Wirklichkeit. Gottes Wort, das aus dem Herzen des Vaters kommt, macht, sobald es sich inkarniert, eine »Passion« durch, nicht zuletzt deshalb, weil Göttlich-Unsagbares auszusagen und schriftlich auszudrücken ist. Das Ereignis des Kreuzes legt auf die Heilige Schrift das Mysterium der Verborgenheit und damit auch der härtesten Passion.<sup>34</sup> Die Botschaft der Heiligen Schrift verkündet die Kreuzigung des Gottessohnes, die dem Menschen als eine »Torheit« erscheinen muß und »die Weisheit der Weisen zunichte macht« (1 Kor 1,19f). Gott hat »die Weisheit der Welt als Torheit« entlarvt, indem er sich in die »Torheit« seines gekreuzigten Sohnes zurückzog. Sein Wort bezeugt, »was in den Augen der Welt töricht ist«, geht es doch nicht um »gewandte und kluge Worte« (1 Kor 2,4), »damit das Kreuz nicht um seine Kraft gebracht wird« (1 Kor 1,17). Das Wissen um die Torheit des Evangeliums bestimmt und prägt zu allen Zeiten den Umgang und das Leben mit der Heiligen Schrift im konkreten Vollzug der Nachfolge.

Das Wort der Heiligen Schrift, wie es in der Liturgie verkündet und ausgelegt wird, bleibt dem Menschen kein »äußerlich« Gewußtes und Bekanntes, sondern sucht seine ganze Existenz zu prägen. Das Wort Gottes kann nicht bloß zur Kenntnis genommen werden; es muß zeugnishaft gelebt

---

auch die Tatsache, daß diese Wirklichkeit als sakramentale verschleiert ist. Der Glaubende muß vom »historischen Sinn« übergehen zu dem tieferen Gehalt, der in den Sakramenten zu Christus führt. So darf man sich der Eucharistie nicht nähern »wie einem bloßen Brot, sondern wie einem mystischen Brot«. Die Kommunion ist eine »mystische Speise«, der Altar ein mystischer Tisch« und die eucharistische Feier ein »mystischer Kult«. Was über die Eucharistie gesagt wird, gilt in gleicher Weise vom Sakrament der Taufe und die in ihr empfangene »mystische Wiedergeburt im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes«. 3) Schließlich bezeichnet »mystisch« die Erfahrung der Christuswirklichkeit in Wort und Sakrament. Origenes scheint als erster das Wort »mystisch« für die unmittelbare, erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis angewandt zu haben, die aber als solche für Origenes immer an die Schriftmeditation gebunden ist. Hier klingen schon erste Akzente an, die ein Verständnis von Mystik nahelegen, das bis in die Moderne aktuell geblieben ist. - Vgl. hierzu L. Bouyer, »Mystisch«. Zur Geschichte eines Wortes, in: J. Sudbrack (Hg.), Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung, Würzburg 1974, 57-75; M. Schneider, Mystik. Zwischen Denken und Erfahrung, Köln 1997.

<sup>33</sup> Origenes, Johanneskommentar 13,24 (PG 14,440C).

<sup>34</sup> Vgl. A. Sicari, Das »Pascha-Mysterium« des Wortes Gottes, in: IKaZ 15 (1986) 225-235; ders., Der Heilige Geist und die »totale« Inkarnation, in: ebd. 14-22.

werden, aber eben im Zeichen des Kreuzes. Das Leben im Glauben, das unter dem Ruf der Nachfolge und des Kreuzes steht, verläuft keineswegs im Rahmen von vorformulierten Antworten, Definitionen, Lösungen; vielmehr gleicht es einem »offenen System«, das sich nie schließen läßt, da es immer wieder von der Sprache Gottes durchkreuzt wird. So wird jede Weise einer Schriftauslegung in der Liturgie wie im Leben des Christen unter dem Zeichen des Kreuzes stehen.

## 6. Verbindlichkeit der Lesung

Die Heilige Schrift ist dem Risiko der Deutung ausgesetzt. Vieles in der Heiligen Schrift bleibt offen und dunkel, sogar widersprüchlich und in rätselhaften Umrissen formuliert (vgl. 1 Kor 13,12). So mußte schon der Auferstandene den Jüngern helfen, ein authentisches Schriftverständnis zu gewinnen (vgl. Lk 24,13-35). Doch nicht die Auslegung, nur der ursprüngliche Text behält das wahre Salz, das nicht schal wird. Die Ursprünglichkeit des göttlichen Wortes in seiner Dunkelheit unterscheidet es von den zahlreichen anderen Wörtern.

Es gibt eine Gefahr des Geschriebenen: »Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig« (2 Kor 3,6). Tot ist der Buchstabe, wenn er nicht offen ist für seine neue Auslegung und wenn der Buchstabe selbst oder gar das Buch zu einem Götzen wird. Was zunächst nur Buchstabe ist, will das Herz schließlich brennen lassen. Erfahrung und Erkenntnis allein genügen nicht; hinzukommen muß das Tun des Glaubens. Dieser inkarnatorische Grundzug, der zum Spezifikum der christlichen Glaubenserfahrung gehört, wird als Skandalon empfunden: Der Christ sieht sich nämlich auf einen Weg gestellt, der ins Kreuz führt und dort ein Mittun, das auch ein Mit-Erlösen ist, einfordert. Wer sich aber auf den Ruf der Kreuzesnachfolge einläßt und bereit ist, an der Passion Christi teilzunehmen, erfährt in sich die objektive Ausprägung des Heilsereignisses, was ein Widerfahrnis ist, das alle subjektiven Erfahrungsmöglichkeiten übersteigt.

Jesu Wort wird authentisch ausgelegt, wenn es sich in das Leben des Einzelnen übersetzt (vgl. Lk 12,11f.), bis daß es das Wort des Einzelnen selbst zu sein scheint (vgl. Joh 16,12-14).<sup>35</sup> im Wort der Heiligen Schrift erhält der Leser bzw. Hörer Anteil am Leben und Geheimnis Jesu, indem es ihm selbst zum Leben wird. Gottes Wort ist mehr als ein abstraktes Gebot, das wie eine Normgröße umzusetzen ist, es sucht in je neuer Einmaligkeit konkret Gestalt anzunehmen im Leben dessen, der Jesus Christus nachfolgt. Dies zeigt sich gerade im Leben der Heiligen: Keiner von ihnen ist eine Kopie eines anderen Heiligen, letztlich leben sie ihren Glauben nur im und als Original.

Damit ergibt sich ein weiterer geschichtstheologischer Aspekt der Heiligen Schrift im Zusam-

---

<sup>35</sup> Diese Identität wird besonders deutlich im Leben der Heiligen, vor allem gerade in Franziskus. An seinem Leib, in der Armut seines Sinnes ist die Erde wieder zum Bild geworden, beschenkt mit den dem Fleische eingepprägten Wundmalen des Gekreuzigten, so daß sich eine neu anbrechende Zeit vor einer gewesenen im Bilde des Franziskus erkannte. In der Gestalt des Franziskus erkennt die Erde ihr Urbild wieder, ja, am Leib dieses Heiligen wird die Erde nun wieder selbst zum Bild, trägt sie doch fortan die Wundmale des Gekreuzigten. Selbst ein signatus geworden, erreicht Franziskus die höchstmögliche Verähnlichung mit Gott, denn er ist dem Menschensohn gleichgestaltet. Diese Gleichförmigkeit mit Christus ist unter den Menschen besonders in Franziskus sichtbar. Sein Leben endete nicht im Martyrium, wie er es sich gewünscht hatte, sondern in der völligen Gleichförmigkeit mit dem Gekreuzigten. Sinn menschlichen Lebens ist, nur Zeichen zu sein, und das alles im erdnahen Kontakt, so wie Franziskus gerade in der Handgreiflichkeit des Kontakts mit den Wunden in die Ekstase gerissen wird. Der Verzicht auf eigenmächtige zugreifende Erfahrung ist die einzig mögliche Vorbereitung auf die Erfahrungen, die das inspirierende Wort von sich aus vermittelt. - Vgl. hierzu M. Schneider, »Christus ist unsere Logik!« Zur Verhältnisbestimmung von Theologie und Nachfolge bei Bonaventura, Köln 1999.

menhang mit der Eucharistie. Das liturgische Wort »Hoc est corpus meum« erneuert nicht den Akt der Inkarnation, es setzt ihn auch nicht fort, sondern vergegenwärtigt die Inkarnation so, daß es das Leben jedes Menschen in die göttliche Hochzeit einführt, die mit dem Kommen Christi anhebt. Die Gegenwart der Inkarnation im Mysterium der Eucharistie ist insofern keine Fortsetzung der Menschwerdung des Gottessohnes, als sie sich nicht nur in der einen Natur des fleischgewordenen Logos vollzieht, sondern in der ganzen menschlichen Natur, die vom Logos in seinem Leib angenommen wird.

Die letzte Instanz allen Seins ist nicht das Denken bzw. der Begriff von Gott, sondern der Sohn: er allein dringt in das unzugängliche Licht Gottes vor. Der Person Jesu kann sich keiner auf rein logische Weise nähern, ihm gegenüber ist nur die existentielle Haltung des Glaubens möglich.<sup>36</sup> Was dies für eine Grundlegung der Theologie bedeutet, darüber findet sich eine wichtige Vorüberlegung bei Erik Peterson. Auf die Frage: »Was ist Theologie?«, antwortet er, daß diese sich aus der Offenbarung in Christus herleitet. Der theologische Disput verläuft nicht offen und vage, vielmehr erhält er durch die Offenbarung jene letzte Klarheit und Eindeutigkeit, durch die der Mensch in seinem Fragen und Überlegen eine Antwort findet. Theologie gibt es nur insofern, als die Offenbarung eine notwendige Erkennbarkeit in sich birgt. Mit dem Kommen des Menschensohnes ist jedoch ein Reden von Gott möglich geworden: »Nur unter der Voraussetzung, daß Gott Mensch geworden ist und uns dadurch eine Teilnahme an der scientia divina ermöglicht hat, nur unter dieser Voraussetzung ist es sinnvoll, in der Theologie von einem realen, wenn auch nur analogen, Erkennen Gottes zu sprechen.«<sup>37</sup> Alles, was Christus »von« Gott sagt, ist von Gott »gesagt«: »Die Propheten *sagen* das Wort Gottes; Christus, als das Wort Gottes, *redet* von Gott; die Kirche aber *spricht* [...]. Sagen gibt es nur dort, wo man 'etwas zu sagen hat'. Das gilt von den Propheten, die Gottes Wort zu sagen hatten. Christus 'hat' gar nicht in dieser Weise das Wort Gottes zu sagen, weil er es ist, und darum redet er.«<sup>38</sup>

Das Sagen der Propheten ist, wie Peterson ausführt, eine Vorbereitung auf das Reden des Logos, deshalb kennen die Juden eine Exegese und Predigt, aber keine Theologie. Diese gibt es erst im Christentum und im Glauben an den Menschgewordenen. Die Apostel verkünden und die Martyrer bezeugen, aber sie treiben keine Theologie, denn Theologie treiben ist etwas anderes als verkünden und bezeugen. Theologie ist kein Schreiben von Gott, kein Reden von Gott, keine Prophetie und keine Verkündigung, keine Bezeugung und keine Lehre: »Die Theologie ist der konkrete *Vollzug* dessen, daß der Logos Gottes konkret von Gott geredet hat, so daß es also konkrete Offenbarung, konkreten Glauben und konkreten Gehorsam gibt.«<sup>39</sup> Das »Dogma« wiederum ist der konkrete Ausdruck dafür, daß Gott in der Menschwerdung dem Menschen nahe gekommen ist und dort seinen Rechtsanspruch erhebt, der sich in den Sakramenten fortsetzt. Die Prophetie kann sich nicht in Dogma und Sakrament konkretisieren, weil zur Zeit der Propheten das Wort Gottes noch nicht so abgeschlossen und endgültig ist wie in und mit der Offenbarung Christi, die vollgültig im Buch der Heiligen Schrift enthalten ist. Erst mit der Offenbarung in Christus gibt es das Dogma, und

---

<sup>36</sup> E. Peterson, Was ist Theologie?, in: G. Sauter (Hg.), Theologie als Wissenschaft. Aufsätze und Thesen, München 1971, 132-151 (Nachdruck von E. Peterson, Theologische Traktate. München 1951, 9-43).

<sup>37</sup> Ebd., 136.

<sup>38</sup> Ebd., 141.

<sup>39</sup> Ebd., 145f.

zwar als die Verlängerung des Redens Christi von Gott, ohne daß ein solches Reden mit der Autorität Christi gleichgesetzt werden kann: Es handelt sich um eine abgeleitete, von Christus herkommende Autorität: »Gott *hat* geredet in seinem Sohn. Das ist es, was das Dogma sagt und wovon allein die Theologie lebt.«<sup>40</sup>

Aus dem dargestellten Grundansatz theologischen Denkens folgt ein Primat der Liturgie vor der Diakonie. Augustinus erklärt dies durch seine Unterscheidung von »exemplum« und »sacramentum«. Ist Jesus nur ein »Exempel« christlichen Lebens und Handelns, dann macht man, wie Martin Luther bemerkt, »auss Christo eynen Moysen«, also einen neuen Gesetzgeber.<sup>41</sup> Eberhard Jüngel führt hierzu aus: »Eine nur die Beispielhaftigkeit Jesu herausstellende Christologie reduziert [...] die Bedeutung Jesu Christi auf die Rolle eines Heiligen, der sein Leben zwar auch zu opfern vermag, aber mit dem eigenen Lebensopfer nur zu appellieren, das Leben der Menschheit jedoch nicht effektiv zu ändern vermag. Effektiv wird das Leben der Menschheit nur dadurch verändert, daß sich das Verhältnis der Menschheit zu Gott ändert.«<sup>42</sup> Was für jede Theologie (und speziell Christologie) gilt, wird zum Grundbekenntnis der Eucharistiefeier: Christus ist das unüberholbare »sacramentum salutis«.

Aus dem dargestellten Zusammenhang von Wort Gottes, Theologie und Liturgie wie auch aus der darin enthaltenen Bedeutung der Heiligen Schrift ergibt sich ein letzter Aspekt für eine Theologie des Buches. Die Heiligen Schrift enthält nicht bloß ein moralisches Konzept gläubigen Lebens, das sich in Askese und beispielhaft ethischem Leben in Liebe ausdrückt: sie enthält vielmehr die unüberbietbare Offenbarung Gottes in Christus. Seine Aktualität wird bezeugt im Buch der Heiligen Schrift wie auch in all den anderen Büchern, die insofern einen verbindlichen Charakter haben, als sie das eine Buch gültig und verbindlich interpretieren und deuten. So bildet sich eine kirchliche Tradition aus Büchern, besonders in den Schriften der Väter und Kirchenlehrer.

Da Gott sich durch ein Buch bleibende Gegenwart unter den Menschen verschafft hat, bedarf es immer auch der anderen Bücher, die es verbindlich auslegen. So tritt neben die Verkündigung des Wortes zugleich die Verkündigung des Buches. Seit es das eine Heilige Buch gibt, wird die Geschichte des Glaubens ebenso eine Geschichte von Büchern sein und bleiben. In diesem Sinn kann tatsächlich in einem recht umfassenden Sinn von der Heiligen Schrift als einem »stillen Begleiter« auf unserem geistlichen Weg gesprochen werden.

---

<sup>40</sup> Ebd., 151.

<sup>41</sup> M. Luther, Kirchenpostille 1522, in: WA 10,I,10,20; vgl. auch K. Koch, Fenster sein für Gott. Unzeitgemäße Gedanken zum Dienst in der Kirche, 29f.

<sup>42</sup> E. Jüngel, Das Opfer Christi als sacramentum et exemplum. Was bedeutet das Opfer Jesu Christi für den Beitrag der Kirchen zur Lebensbewältigung und Lebensgestaltung?, in: ders., Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen. Bd. III, München 1990, 261-282, hier 267.

## BIBLIOGRAPHIE

BACHL, G., Lesen - ein Weg in die Freiheit. Innsbruck-Wien 1989.

BIANCHI, E., DICH finden in deinem Wort, Die geistliche Schriftlesung, Freiburg-Basel-Wien 1988 (2. Auflage: Köln <sup>3</sup>2004).

FRIEDMANN, E., Spiritualität, Theologie und lectio divina, in: Monastische Informationen Nr. 32 (15. November 1982) 15-21.

GUARDINI, R., Lob des Buches. Basel 1952.

HERDERBÜCHEREI TASCHENBUCHREDAKTION (HG.): Heilkraft des Lesens. Beobachtungen und Erfahrungen, Freiburg-Basel-Wien 1982.

Heilung durch Lesen? Ein Arbeitsbericht zur Bibliotherapie, Freiburg-Basel-Wien o.J. (1984).

HUIZING, K., Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen. Berlin-New York 1996.

HUIZING, K. / KÖRTNER, U.H.J. / MÜLLER, P., Lesen und Leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lese-theologie, Bielefeld 1997.

MUTH, L., Wie Jesus las, in: Christ in der Gegenwart (1992) 21.

- Lesen, damit Leben gelingt. Heidelberg 1986.
- Maria und die lesende Kirche, in: Christ in der Gegenwart (1988) 181f.
- Brauchen wir eine Theologie des Lesens?, in: StdZ 206 (1988) 539-552.
- Brauchen wir eine neue Spiritualität des Lesens, in: StdZ 206 (1988) 818-829.
- Wie Jesus las, in: Christ in der Gegenwart (1992) 21f.
- Als die Laien lesen lernten. Erfahrungen in mittelalterlichen Kathedralen, in: CiG (1994) 221f.

RAHNER, K., Zur Theologie des Buches. Leipzig o.J.

- Die Hl. Schrift, Buch Gottes und Heil der Menschen, in: StdZ 202 (1984) 43.

SCHIPPERGES, H., Lesen verändert. Vom Leben des Buches - Vom Leben mit Büchern, Frankfurt/M. 1987.

SEIDEL, W. (Hg.), Offenbarung durch Bücher? Freiburg-Basel-Wien 1987.

VANDENBROUCKE, F., La lectio divina auhourd'hui, in: Collectanea Cisterciensia 32 (1970) 256-267.

VINEL, J.-A., Lectio divina, in: Monastische Informationen Nr. 45 (15. November 1985) 17-22.

ZEGVELD, A., Lectio Divina. Betrachtungen über die geistliche Lesung, in: EuA 55 (1979) 178-194.281-292.