

## VÄTEREXEGESE: DIE BIBEL AUSLEGUNG IN DER ALTEN KIRCHE IN NEUER SICHT

### 1. Patristische Exegese – Einleitung

Die Bibelauslegung der Kirchenväter: «Das sind doch die mit der Allegorese, die alles irgendwie in einer Bildersprache oder einem Bilderspiel auflösen!» Wie oft ist dies das einzige, was nach einem Theologiestudium vom Ringen der Väter um das Verstehen der heiligen Schrift übrigbleibt. Dass die allegorische Methode der Schriftauslegung eine hart umkämpfte war und dass genau sie zusammen mit der typologischen Schriftbetrachtung verhindert hat, dass die Christenheit von Beginn an einer fundamentalistischen Litteralexegese aufgesessen ist, geht oft vergessen. Ebenso wird vergessen, dass Vorbilder dazu bereits im biblischen Text selber zu finden waren. Es geht im Folgenden um einen Überblick über wesentliche Elemente der Väterexegese; ebenso sollen einige Ansatzpunkte für eine Neubeurteilung einer Integration der Schriftauslegung der Alten Kirche in unsere heutige Exegese angedacht werden.

### 2. Das jüdische Erbe

Innerhalb des Alten Testaments sind Ansätze zu finden, die grundlegend für die christliche Anstrengung des Verstehens der biblischen Botschaft sind: Es sind zum grossen Teil Aktualisierungen der in den ältesten Büchern (Pentateuch) berichteten Geschichten. Als Beispiel sei hier einzig die Aktualisierung und Nacherzählung der Exodusgeschichte des Volkes Israel (Ex 12 ff.) etwa in Psalm 78 erwähnt: Sie und die weitere Geschichte Israels dienen dem Psalmisten dazu, die Vorsehung Gottes, seine unverbrüchliche Treue gegenüber Israel darzulegen und daran zu erinnern, dass all diese Ereignisse in der Kontinuität der Heilsgeschichte stehen, die Gott mit seinem Volk bis in die kommenden Geschlechter fortschreiben wird (Ps 78,4). Die Erinnerung an Gottes Grosstaten dient also zur Festigung des Bundes zwischen Gott und seinem Volk. Diese heilsgeschichtliche Kontinuität liefert auch ein erstes exegetisch theologisches Kriterium der Kontinuität des Auslegungsschlüssels gegenüber jenem Gott, der sich dem Volk offenbart. Dieses Prinzip wird für die ersten christlichen Exegeten grundlegend sein. Wie andere Kulturvölker sah sich auch das Judentum spätestens ab dem 2. Jh. v. Chr. mit dem Hellenismus in kultureller Auseinandersetzung und einem Ringen um die Harmonisierung von Thora und der griechischen Philosophie.<sup>1</sup> Ein besonderer Schmelzriegel dieser beiden Kulturen fand sich in Alexandrien, wo die Septuaginta (LXX), die griechische Übersetzung des AT entstand, welche die verbindliche «Schrift» der Alten Kirche werden sollte. Hier erarbeiteten auch die jüdischen Exegeten Aristobulos (2. Jh. v. Chr.) und Philo von Alexandrien (ca. 25 v. Chr. – 40 n. Chr.) eine neue Kriteriologie

der alttestamentlichen Exegese, die sich namentlich der griechischen Hesiod- und Homerexegese dahingehend anschloss, als dass sie nach den Regeln der Allegorese eine übertragene Sinndeutung anbot, die vom wörtlichen Textsinn der exegetisierten Bibelstelle abstrahieren liess und die dem Anliegen des gotteswürdigen Sinnes beispielsweise einer Aussage über das Wesen von Gott Rechnung trug, wenn in der Schrift etwa vom Mantelssaum Gottes die Rede ist. Auf dieses Erbe konnten die christlichen Alexandriner zurückgreifen. Da von Aristobulos nur einige Fragmente überliefert sind, können wir heute vor allem den Einfluss Philos, dessen 19 Traktate seiner allegorischen Bibelauslegung<sup>2</sup> auf die christlichen Alexandriner ermessen, die bisweilen ganz nahe am Duktus der philonischen Vorgabe stehen.

### 3. Methodische Elemente für die Exegese aus dem Neuen Testament

Nach den Vorbildern ihres jüdischen Umfeldes, der bereits im AT vorliegenden innerschriftlichen Kommentare und den Anspielungen Jesu, die dieser logischerweise in der Fortschreibung der jüdischen Tradition über sich selber macht,<sup>3</sup> liegen sowohl die typologische wie die allegorische Auslegungsmethode in den Schriften des NT begründet. Es mag genügen, das Beispiel des Jona aufzunehmen: Jesus spricht in Mt 12,40 von sich als dem Menschensohn explizit im Vergleich zum Propheten Jona. So wie Jona drei Tage und Nächte im Bauch des Fisches war, so wird der Menschensohn drei Tage und Nächte im Innern der Erde sein. Danach aber heisst es auch: Hier aber ist einer, der mehr ist als Jona. Dass Jesus hier auf seinen Tod und seine Auferstehung anspielt, da der Fisch Jona ja nach drei Tagen wieder aus dem Bauch ausspuckt, ist zweifellos. Dass dies nicht nur die ersten Theologen, sondern auch das frühe christliche Volk so verstanden haben, ist eindrücklich an den zahllosen Fresken der Katakomben abzulesen, in denen die Jonaszene zu einem Schlüsselbild für die christliche Auferstehungshoffnung im Rahmen der christlichen Begräbnisstätten wird. Hier wird der Prophet Jona zum Modell, Voraus- oder Vorbild – griechisch «typos» – für das, was in Jesus Christus seine Erfüllung findet. Solche typologische Parallelen sind im NT verschiedentlich zu finden wie etwa: Adam-Christus / Moses – Christus / Propheten – Christus usw. Verschiedentlich werden weitere Beispiele aus dem AT gebraucht, um im geistlichen Sinne aktualisiert zu werden, solche Beispiele stehen dann ebenfalls als «typos» (vgl. 1 Kor 10,11). Dazu gibt es auch verschiedene Spuren der allegorischen, also im übertragenen Sinn verstandenen und benützten Begriffe: So etwa die Stadt Jerusalem, die manchmal die geographische Angabe der Stadt in Palästina meint (vgl.

Dr. Agnell Rickenmann ist Pfarrer von Oberdorf (SO). Er erteilt Patristikunterricht an der Theologischen Schule der Benediktinerabtei Einsiedeln.

<sup>1</sup> M. Hengel: Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter bes. Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh. v. Chr. Tübingen <sup>3</sup>1988.

<sup>2</sup> Filone di Alessandria: Tutti i trattati del commentario allegorico alla bibbia (a cura di Roberto Radice). Milano 1994.

<sup>3</sup> D. Flusser: Jewish Sources in Early Christianity. New York 1989.

Mt 21,1) oder bisweilen Ausdruck des himmlischen Paradieses sein kann (vgl. Offb 21,10) wobei zum Teil wiederum alttestamentliche Vorbilder Pate stehen (vgl. Ez 40,2 oder Jes 52,1). Wenn Jesus von sich selbst als dem guten Hirten spricht (Joh 10,11–18), dann benützt er selber ein Bild, das dem jüdischen Zuhörer vertraut ist aus der Sprache der Propheten (Ez 34, 11–22) und das dem hellenistisch sensibilisierten Zeitgenossen sofort Platz gibt für ein allegorisches Verständnis und ein vertieftes Verstehen der Rolle Jesu. Meines Erachtens ist diese doppelte Öffnung eines möglichen Verstehens der Botschaft des NT auf den jüdischen Hintergrund hin wie aber auch auf den hellenistisch geprägten Kontext der Antike einer der Gründe des durchschlagenden Erfolges des jungen Christentums. Dass Jesus selbst und die junge christliche Gemeinschaft sich als die Erfüllung des Gesetzes und der Propheten verstanden haben müssen, wird aus einem inneren wie aber auch einem äusseren Kriterium abzulesen sein: Das innere Kriterium ist die im NT fassbare Fortführung der Kontinuität des Auslegungsschlüssels der Fortschreibung der Heilsgeschichte Gottes mit seinem Volk (vgl. Röm 15,4). In Jesus Christus offenbart sich nicht ein neuer Gott, sondern der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Das Äussere liest sich dann wie eine logische Konsequenz etwa in der berührenden Geschichte der Emmausjünger, in der Jesus ihnen das Verständnis der Schrift eröffnet mit den Worten: «Musste nicht der Messias all das erleiden, um so in seine Herrlichkeit zu gelangen? Und er legte ihnen dar, ausgehend von Mose und den Propheten, was in der gesamten Schrift über ihn geschrieben steht» (Lk 24,26–27) oder etwa auch in der Apostelgeschichte bei der Taufe des Äthiopiens durch Philippus, der den königlichen Kämmerer beim Lesen des Propheten Jesaja (Jes 53,7) findet und ihn fragt: «Verstehst du auch, was du liest?», ihm anschliessend das Evangelium Jesu Christi verkündet und ihn tauft (Apg 8, 26–40). Von daher kann etwa der Philosoph Justin im 2. Jahrhundert in seinen Texten das Zeugnis der Propheten ganz selbstverständlich auf Jesus den Christus beziehen, eine Vorgehensweise, die sich wie ein roter Faden durch die gesamte christliche Exegese zieht, sofern sie nicht auf den legitimen Eigenwert der göttlichen Offenbarung im Rahmen des alten Bundes fokussiert ist. Diese Art der christologischen Lesebrille der Hl. Schrift ist also nicht erst als in den Auseinandersetzungen des 2. Jahrhunderts begründet zu betrachten, sondern als eigentliches Erbe der neutestamentlichen Schriften.<sup>4</sup>

#### 4. Zwei exegetische Schulen im zähen Ringen: Alexandrien und Antiochien

Sicher werden im Ringen der beiden Schulen der alten Kirche zwei grundlegende Fragen der christlichen Schriftauslegung fassbar: Jene nach der Ernstnahme der wörtlichen Bedeutung und jene der Notwendigkeit der Berücksichtigung des hermeneutischen Horizontes, eine Spannung, die jede wirklich christliche Exegese

kennzeichnet und sie aber zugleich vor dem Fundamentalismus bewahrt. Oft werden die beiden Ansätze – Antiochien und Alexandrien – einander simpel gegenübergestellt: als ob die Alexandriner die reinen Allegoristen wären und die Antiochener die auf den Wortsinn beschränkten Exegeten. Dies ist so sicher nicht haltbar. Hingegen gibt es Tendenzen und Vorlieben, die durchaus in diese Richtung gehen. Zu einem ersten Höhepunkt christlicher Exegese kommt es im Alexandrien des 3. Jahrhunderts in der Person des grossen Theologen Origenes. Grundlegend ist bei ihm, entsprechend der dreigefächerten alexandrinischen Anthropologie (Leib – Seele – Geist), von einer ausgefalteten dreistufigen Schriftauslegung auszugehen (vgl. *De principiis* IV,2,4). Origenes stimmt dabei die Exegese mit den strukturellen Gegebenheiten derer ab, die den Inhalt der Hl. Schrift verstehen und ihn deswegen auslegen wollen, was methodisch zunächst doch eine beachtliche Leistung ist. Origenes kann hier auf eine alexandrinische Vorgeschichte zurückgreifen: Auf den Juden Philo sowie auf die Leiter der alexandrinischen Katechetenschule Pantänus und Clemens. So nimmt Origenes einen ersten, somatischen Schriftsinn an, den Wortsinn, der nicht nur für die schlichteren Gemüter da ist, wie manche Forscher behaupten,<sup>5</sup> sondern auch für Origenes ein eigener legitimer Sinn sein kann, wenn es etwa offensichtlich ist, dass es um eine historische Tatsache geht. Die zweite, psychisch-seelische Sinnebene, spricht den ethisch-moralischen Sinn an und betrifft die Ebene der Handlungsanweisungen durch die Hl. Schrift. Die dritte Ebene ist die pneumatische, die geistige, und führt den Bibelausleger in das eigentliche Geheimnis Gottes. Diese drei Sinne wertmässig übereinander zu gewichten, allein für Anfänger, Fortgeschrittene und Vollkommene ist abwegig, da Origenes selber die Legitimität aller Schriftsinne an ihrem Platz betont.<sup>6</sup> Formal teilt Origenes in vielem die Methode der Grammatiker, die damit versuchen, die alten griechischen Dichter zu exegetisieren und sie für ihre Studenten verständlich zu machen und zu aktualisieren: Im Prolog eines Kommentars werden die Grundfragen zur Auslegung geklärt: Verfasserschaft, inhaltlich und formale Einteilung der Bücher, Titel und Bestimmung der literarischen Gattung des Werkes, die zu Worte kommenden Personen und die Aussageabsicht. Im Kommentar selbst wird mit Hilfe der Textkritik paraphrasierend verdeutlicht und kommentiert. Dazu werden die «hypóthesis» thematisiert, die historische oder menschliche Situation einer Geschichte, die den Text aufschlüsselnde Grundfrage, «zétema» genannt, die Logik der Textaussage festgestellt und schliesslich die Aussageabsicht herausgeschält, der «skopos». Neben diesen Formalkriterien aus der Grammatikschule konsultiert Origenes aber auch jüdische Gelehrte und benutzt Lexika – soweit sie damals zur Verfügung standen. Die dahinterstehenden inhaltlichen Auslegeprinzipien können in folgende Grundeinsichten gefasst werden:

BIBEL UND  
KIRCHE 2

<sup>4</sup>Vgl. A. di Berardino / B. Studer (ed.): *Epoca patristica* (= *Storia della teologia*, vol. 1). Casale Monferrato 1993, 413–436.

<sup>5</sup>W. E. Gerber: *Exegese III*, in: *RAC* 6 (1966), Sp. 1218.

<sup>6</sup>Vgl. Origène: *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Prolog, SC 373. Paris 1991, 80–173.

– Der biblische Text ist als ganzer inspiriert, also Gottes Wort und Leib Christi, er muss deswegen auch gotteswürdig ausgelegt werden. Die Methodik der grammatischen Regel, dass jede Person in einem Text, das ihr Angemessene sagt oder tut, steht im Dienst dieser Auslegung.

– Es gilt die Regel, einen Autor (in diesem Falle Gottes Wort) aus sich selbst zu deuten.

– Auch die Schriften des neuen Bundes gehören in die Kontinuität des heilsgeschichtlichen Interpretationsschlüssels, wie er aus der Schrift selbst hervor geht.

– Da Christus der geoffenbarte Logos Gottes ist, und Erfüllung der prophetischen Weissagungen des AT, ist er auch der Interpretationsschlüssel der ganzen Heiligen Schrift, er schafft Kontinuität und zugleich Erklärung der Ungleichheit von Altem und Neuem Testament. Man hat verschiedentlich auch von Logosmystik bei Origenes gesprochen.<sup>7</sup>

– Entsprechend der Regel der «Angemessenheit» sucht Origenes nach dem einem biblischen Text je angemessenen Sinn, im Wortsinn, dem ethischen, psychisch-moralischen Sinn oder dem übertragenen pneumatischen Sinn. Es ist z. B. undenkbar im wörtlichen Sinne von der «Hand» Gottes zu reden, wie das der heidnische Philosoph Kelsos vom Christlichen Gott versteht, vielmehr muss dies im übertragenen Sinne pneumatisch von ihm verstanden werden.<sup>8</sup>

– Es gibt zwar entsprechend der genannten alexandrinischen Anthropologie die drei Ebenen der Schriftauslegung, die auch mit den entsprechenden Stadien der geistlichen Erkenntnis im Glauben korrespondieren,<sup>9</sup> doch Origenes selber versteht dies im Gegensatz zur Gnosis als etwas Dynamisches: Dies bedeutet, dass auch ein Anfänger im Glauben durch entsprechendes asketisches und ethisches Verhalten die verschiedenen Erkenntnisgrade durchlaufen kann. Damit wird die Regel, dass Gleiches durch Gleiches erkannt wird, also als Prozess verstanden.

Auch wenn bei Origenes die Kriterien seines exegetischen Schaffens sehr sauber definiert sind und dieser bemüht ist, von der christologischen Typologie der Logosmystik her zu denken, so führt doch die bisweilen recht griechisch und antik anmutende Allegorisierung einzelner Details zu berechtigten Anfragen. Doch hat sich die ganze patristische Nachwelt eigentlich immer wider an Origenes orientiert, sei es bejahend im Falle der Alexandriner (Dionysius, Athanasius, Cyrill usw.) oder kritisch bis ablehnend im Falle der Antiochener. Die Kappadokier nehmen dabei in vielen Punkten eine vermittelnde Stellung ein, so lehnt Basilius von Caesarea die Allegorie am meisten ab, während Gregor von Nysa weniger zurückhaltend ist und verschiedentlich die Typologie gebraucht. Am positivsten steht ihr Gregor v. Nazianz gegenüber, obwohl auch er die Mitte zu halten versucht, zwischen der wörtlichen Exegese, die er als jüdisch qualifiziert und der ausufernden Allegorese, die er als eines Traumdeuters würdig bezeichnet.<sup>10</sup>

In der gebotenen Kürze muss nun auf die antiochenische Schule eingegangen werden, da sie zwar die unter Origenes geschilderten formalen Prinzipien der Grammatikschulen annimmt, hingegen aber die den pneumatischen Sinn angehenden Prinzipien und damit das Tor zur Allegorese ablehnt. Doch ist auch hier ein differenzierteres Bild zu zeichnen: Die frühen Antiochener Lukian von Antiochien, Methodius von Olymp, Eustathius von Antiochien lehnen die Allegorie alle ab, während Cyrill von Jerusalem die Typologie verwendet, also die in der biblischen Kontinuität begründete «Beispiel/Vorausbild – messianische Erfüllung»-Gleichung. So etwa verkünden für ihn beispielsweise Ps 44 die Gottheit Jesu und Ps 21 das Priestertum Jesu.<sup>11</sup> Auch Diodor von Tharsus zählt zu den Grammatikern unter den Exegeten, der mit einer möglichst wörtlich, exakten Auslegung den Schriftsinn erhellen, will. Zu den grossen Antiochener Exegeten gehört Theodor von Mopsvestia, der ein dezidierter Gegner der Allegorie ist und ein verlorenes Werk in fünf Büchern gegen die Allegoristen geschrieben hat. Auch gegenüber der Typologie ist Theodor sehr zurückhaltend und gestattet solche nur, wenn sie explizit biblisch begründet sind. Den messianischen Prophezeiungen steht Theodor kritisch gegenüber. Er vertritt die Ansicht, dass viele Angaben im AT sich auf das eigene Umfeld beziehen – also Gleiches mit Gleichem zu vergleichen sei – und diese Angaben aber im NT auf Jesus und sein Umfeld bezogen würden. Er nimmt daher an, dass hier eine Akkommodation – eine Anpassung – vorliege: «Das heisst, dass die alttestamentlichen Worte nicht bewusst auf Christus bezogen seien, dass sie aber doch auf ihn passten und «kat' ekbasin» (bei seiner Ankunft) an ihm in Erfüllung gingen».<sup>12</sup> Hier wird gegenüber der alexandrinischen Logosmystik und -exegese eine deutliche Antithese gesetzt. Da Theodors Verbindungen mit Nestorius immer wieder für Verdächtigungen sorgten und in der Verurteilung Theodor in den sogenannten drei Kapiteln (553) gipfelten, sind viele Werke Theodors verloren oder nur in einer syrischen Übersetzung erhalten. Dies gilt auch für seinen Johanneskommentar, in dem er mustergültig seine nüchterne, grammatische Auslegungsmethode durchführt. Darin wird aber auch deutlich, dass auch er im Rahmen der Bildreden Jesu, etwa unter «ich bin das Licht der Welt» (vgl. Joh 8,12) durchaus prophetische Worte wie Jesaja 9,1–2 «das Volk, das im Finstern sitzt, hat ein grosses Licht gesehen» auf Christi Wort bezieht und in seinem Leben in die Erfüllung der Prophezeiungen sieht.<sup>13</sup> Dennoch stellt die nüchterne, bisweilen fast dürre Kommentierung des biblischen Textes einen starken Kontrast gegenüber der alexandrinischen Auslegung dar. Zu den Antiochenern zählen auch Johannes Chrysostomus und Theodoret von Cyrus. Chrysostomus akzeptiert aber aufgrund der biblischen Vorgabe vieler Bilder und Figuren, dass neben dem geschichtlichen Sinn der Texte auch ein höherer Sinn zu finden sei. So sind für ihn vor allem die christologischen Typologien von grosser Bedeutung, hier neigt er eher einer alexand-

<sup>7</sup> A. Lieske: Die Theologie der Logosmystik bei Origenes. Münster 1938, 17 ff.; oder auch H. Crouzel: Origene. Città di Castello 1986, 169.

<sup>8</sup> Origenes, C. Cels., IV,37.

<sup>9</sup> Origenes, Hom. in Num. XXVI.

<sup>10</sup> Gregor von Nazianz, Or. 45.

<sup>11</sup> Cyrill von Jerusalem, Kat. XI, 15; XII, 25.

<sup>12</sup> Gerber, Exegese (wie Anm. 5).

<sup>13</sup> Teodoro di Mopsuestia: Commentario al Vangelo di Giovanni, III. Roma 1991, 148f.



rinischen Beurteilung der Typologie zu. Ähnlich vertritt auch Theodoret seine Position gegenüber der Typologie. Dazu greift er auch etwa auf die messianischen Prophezeiungen zurück. Ähnlich wie die Kappadokier vertreten sie beide eine eher versöhnlichere Position, wenn auch ihre exegetischen Grundentscheidungen – die Allegorese zu vermeiden – der antiochenischen Schule zugerechnet werden müssen. Die Antiochener studieren zwar Origenes' Kommentare, aber sie beschränken sich in der Rezeption zumeist auf dessen Exegese des Litteralsinnes, da sie die Allegorie für eine Quelle der Häresie halten, nicht zuletzt, weil gerade die Gnostiker in ihrer figurativen Interpretation der heiligen Schrift eigentliche Heilsgeschichte, die mit der irdischen Historie verwoben ist, verunmöglichten. Den Platz der Allegorie übernimmt bei den Antiochenern der Begriff «theoria», der eine Art heilsgeschichtlich, logostheologische übergeordnete Betrachtung meint, in der beispielweise die jüdischen Propheten zwar für ihre eigene Geschichte weissagten, aber darin Inhalte mittrugen, die sich als Modell und Vorausbild, eben «typos» für die Wirklichkeit «aletheia» erwiesen, die sich in Christus zeigte.<sup>14</sup> Damit ist auch bei den strengen Antiochenern das biblische Prinzip der heilsgeschichtlichen Kontinuität immer wieder ein Thema, so etwa bei Theodor von Mopsvestia, der in seinem Kommentar zum Propheten Jonas schreibt: «Ein einziger und gleicher Herr der beiden Testamente, Herrscher und Urheber des Alls, Gott, hat den Gehalt der beiden Testamente auf ein einziges Ziel hin ausgerichtet. Zu Beginn beschloss er den künftigen Zustand zu enthüllen, indem er den Ursprung in Christus aufwies. (...) Aber um in der Folge seinen Plan offenkundig zu machen (...) kündete er mit vielen anderen Zeichen unter den Menschen die Ankunft des Herrn und Messias an, den die Juden seit langen Jahren erwarteten ...».<sup>15</sup>

### 5. Die lateinische Tradition: Tychonius und Augustinus

In der lateinischen Tradition werden die Fragen von Allegorie, Theorie und Litteralsinn zunächst etwas anders, durchaus pragmatischer, gewichtet, weil aufgrund der historischen und kulturellen Situation die eigene Exegese aus dem griechischen Raum bestimmt wurde. Doch aufgrund der Christenverfolgungen und wegen der sich als besonders rein verstehenden Sondergruppen (Donatisten, Novatianisten), die keine während den Verfolgungen Abgefallenen in ihren Reihen wählten, wurde hier ein anderes Kriterium für die Schriftauslegung besonders wichtig, jenes der «Regula fidei». Gemeint ist hier weniger die methodologische Frage, sondern eher der hermeneutische Hintergrund einer richtigen Schriftauslegung, gerade für uns heute auch eine wichtige Frage. Schon Irenäus von Lyon, der noch griechisch schreibt, verbindet den Glaubenssinn, also den von der Kirche gelehrteten Glaubensinhalten in der «Regula fidei» oder dem «Credo» mit der Schriftauslegung. Ganz ähnlich verweist einige Jahre später Tertullian in

Nordafrika auf die Wichtigkeit der Glaubensregel für die Exegese.<sup>16</sup> Da Tertullian diese «Regula fidei» oder «Regula spei», wie er sie auch nennt, direkt auf Gott, durch ihn auf Christus und durch ihn wiederum auf die Lehre der Apostel zurückführt,<sup>17</sup> kann man dieses Auslegungsprinzip mit B. de Margerie «kirchliche oder apostolische Exegese» nennen. Dazu gehört ein weiteres Prinzip, das man kurz so umschreiben könnte: Die Heilige Schrift ist Besitz der kirchlichen Gemeinschaft, von wo aus sie auch richtig interpretiert wird,<sup>18</sup> da Christus den Aposteln aufgetragen hat zu predigen und es deswegen keine anderen Prediger braucht.<sup>19</sup> Diese Frage des legitimen Auslegungshorizontes und des richtigen hermeneutischen Umfeldes der kirchlichen Gemeinschaft beschäftigt die lateinischen Exegeten in der Folge immer wieder. In seinem «Liber regularum» stellt der ursprünglich donatistische Exeget Tychonius sieben Regeln der Schriftinterpretation auf (s. u.), die Augustinus in seinem Buch «de doctrina christiana», «Zur christlichen Glaubenslehre» eingehend und positiv diskutiert.

Diese sieben Regeln sind darum so wichtig, weil sie über Augustins Buch zur christlichen Glaubenslehre<sup>21</sup> Eingang in die ganze lateinische Exegesetradition gefunden haben.<sup>22</sup> Augustinus kann natürlich nicht auf diese sieben Regeln reduziert werden, zumal er diese auch interpretiert und verändert. Zudem lässt sich Augustins Findigkeit, sein Einfallsreichtum kaum auf wenige

<sup>14</sup> B. de Margerie: *Introduzione alla storia dell'esegesi*, vol. I. Roma 1983, 173–194.

<sup>15</sup> Theodor von Mopsvestia: *Comm. in Iona*, PG 66, 317C.

<sup>16</sup> De Margerie, *Introduzione* (wie Anm. 14), vol. 2 (1984), 24–35; H. Karpp: *Schrift und Geist bei Tertullian*. Gütersloh 1955, 32–46.

<sup>17</sup> Tertullian: *De praescr.*, 37,1.

<sup>18</sup> Ebd., 19,3.

<sup>19</sup> Ebd., 21,1.

<sup>20</sup> Ticonio: *Sette Regole per la Scrittura*. Ed. L. e D. Leoni. Bologna 1997.

<sup>21</sup> Augustinus: *De doctrina christiana III*.

<sup>22</sup> Explizit bei: Gennadius; Kassian; Kassiodor; Beda Venerabilis; Hugo v. Sankt Viktor; Niklaus v. Lyra; Erasmus v. Rotterdam usw.

#### Die Regeln des Tychonius

Die erste Regel des Tychonius spricht von «Christus und seinem Leib»: Die Schrift kann demnach sowohl auf Christus hin gelesen werden wie aber auch auf seine Kirche. Die zweite spricht vom «zweigeteilten Leib des Herrn». Gemeint ist, dass nach dem Zeugnis der Schrift sowohl gute wie auch schlechte Menschen den Leib Christi bilden. Die dritte Regel behandelt «Die Verheissungen und das Gesetz». Hier bringt Tychonius auf seine Weise die Grundwahrheit der Kontinuität der Heilsgeschichte ein: Nur eine Lektüre der beiden Testamente zusammen macht eine korrekte Interpretation möglich, es ist der gleiche Geist, der die Heiligen des AT inspirierte und nun die Christen rechtfertigt. Damit fließt zugleich auch die Dimension des kirchlichen Interpretationsraumes ein. Die vierte Regel spricht von den beiden Begriffen «species und genus», mit denen er zum einen den historisch-wörtlichen (species) und zum anderen den «allegorisch-geistlichen» (genus) Sinn bezeichnet, in dem sich eine Aussage entweder auf eine einzige Sache oder im übertragenen Sinn auf ein ganzes Gebiet, Volk oder Geschlecht bezieht. Die fünfte Regel versucht unter dem Titel «Die Zeiten» mittels der rhetorischen Figur der Synekdoché («das Mitverstehen»), einer Wendung, mittels der ein besonderer Ausdruck für den allgemeinen gesetzt wird und umgekehrt (etwa Katze für Löwe) und so durch einen Teil das Ganze bezeichnen kann, einige Widersprüche in der biblischen Zeitählung zu beheben und erklären. Die sechste Regel «Die Wiederherstellung (recapitulatio)» braucht Tychonius, um ein nützliches Erklärungsprinzip bei besonders dunkeln Stellen zu bieten: Wenn eine biblische Zeitangabe zukünftiger Ereignisse vermeintlich chronologisch zu verstehen ist, etwa die Zeit, die vergeht zwischen der Auferstehung Christi und seiner Wiederkunft in Herrlichkeit, dann soll man daran denken, dass damit ein einziger Tag gemeint ist, in dem sich das österliche Geheimnis erfüllt, das in sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft in sich vereint, also rekapituliert. Die siebte und letzte Regel ist das Gegenstück zur ersten Regel «Der Teufel und sein Leib», auch bei ihr gelten unter umgekehrten Vorzeichen die selben Auslegungsregeln wie beim «Herrn und seinem Leib».<sup>20</sup>

spröde Prinzipien beschränken. Wesentlich für seine Exegese ist wohl auch die Abfolge der grossen Auseinandersetzungen, die sein Leben prägten: Manichäismus, Donatismus und Pelagianismus. Nach der Auseinandersetzung mit Ciceros «Hortensius», merkte Augustinus, dass er dessen figurativen Auslegungsanleitung mit einer biblischen Exegese nicht gerecht werden konnte, zumal die Heilige Schrift den dazu notwendigen stilistischen Anforderungen nicht genüge. So entwickelte er mit seiner eigenen Genialität unter den Einflüssen der stoischen Sprachtheorie, der Rhetorik und einem neuplatonischen Substrat eine spannende Suche nach der «Sache», die sich im Heiligen Text verbirgt. Der Kreis der Suche schliesst sich in der Freude des Findens. Augustinus setzt dabei den Glauben voraus, dass die Heilige Schrift von Gott inspirierte Erzählungen («narrationes») über vergangene Sachen enthält. Weiter macht er darauf aufmerksam, «dass die Schrifttexte wie sprachliche Zeichen für eine davon zu unterscheidende intellegible Sache zu behandeln sind».<sup>23</sup> Je mehr man in den intellegiblen Sinn (vermittelt durch die kirchliche Lehrautorität) eindringt, um so mehr erschliesst sich einem in den Sachen selbst das höchste Gut, das dann geliebt werden kann. Diese Sprachzeichen, von denen Augustinus meint, sie seien der Liebesbrief Gottes an die Menschen, locken den irdischen, sündigen Menschen an, sein irdisches Begehren zu überwinden, um zur Liebe zum Ewigen zu finden. Von daher braucht Augustinus nicht erst eine allegorische (figurale) Ebene zu suchen um einen nützlichen Sinn des exegetisierten Textes zu finden. So ist denn auch im Littersinn Gottes Heilsplan in der zeitlichen Ordnung und den historischen Personen auszumachen. Damit erklärt sich, warum Augustinus zunächst für eine rein historische Schriftbetrachtung eingetreten ist. Doch auch Augustinus kehrt wieder zum Kontinuitätsprinzip der Heilsgeschichte zurück, indem er 1 Kor 10,11 zu seiner exegetischen Grundregel macht: «Dies alles ist jenen widerfahren; im Figuralsinn (in figura) aufgeschrieben wurde es aber unsretwegen, die wir das Ende der Zeiten erlebt haben».<sup>24</sup> Dieses heilsgeschichtliche Prinzip fand er auch in den Evangelien wieder. Augustinus dringt in das Verstehen der Schrift ein, indem er davon ausgeht, dass er mit seinem kirchlichen Glauben und seinem Vorwissen richtig gelenkt ist, da durch die Autorität der kirchlichen Lehre – die «Regula fidei» also – Gott selber spricht. Wer diesem Weg folgt, darf darauf hoffen, dass sich ihm die Wirklichkeit Gottes Stück um Stück aus den Dingen selbst erschliesst.<sup>25</sup>

### 6. Chancen für eine Neubewertung

Man muss sich bewusst sein, dass die patristische Exegese nicht ohne hermeneutische Hinführung auf heutige Gegebenheiten übertragen werden kann. Dennoch muss man sich andererseits fragen, welches «gesicherte» Elemente sein sollen, die trotz aller Divergenzen durchgängig zu beobachten sind und deren Wert auch heute verbindlich festzuschreiben ist. Aus dem kurzen Über-

blick scheinen sich mir drei solcher Anliegen herauszukristallisieren:

Erstens: Das biblische Prinzip der heilsgeschichtlichen Kontinuität innerhalb der beiden Testamente der Heiligen Schrift und darüber hinaus müsste ein solches Element sein. Dazu gehört sicher auch die dem Neuen Testament immanente Erfahrung des Handelns Gottes in Jesus dem Christus, in dessen Leben immer wieder gleichsam wie in Blitzlichtern die Selbstoffenbarung Gottes aufscheint.

Zweitens: Aus dem Konflikt zwischen den Alexandrinern und den Antiochenern lässt sich wohl etwas sehr nützlich für die heutigen Spannungen zwischen biblischen Fundamentalisten und den Anhängern einer unhinterfragten historisch-kritischen Methode herauslesen: Während die Alexandriner, ähnlich wie heutige Fundamentalisten (aber aus anderen Gründen) in der Gefahr standen, angesichts der notwendigen Gottwürdigkeit einer Interpretation des inspirierten biblischen Textes in die Falle der Geschichtsverweigerung zu treten, konnten die Antiochener umgekehrt der Auflösung der göttlichen Geheimnisse in die Geschichte selbst erliegen, wie dies eine verabsolutierte historisch-kritische Methode bisweilen zeigt. Es bestand und besteht die Gefahr, das göttliche Mysterium durch simple menschliche Erklärungen zu reduzieren. Beides widerspricht dem oben genannten Kriterium eines sich selbst zeigenden Gottes, der in die Menschheitsgeschichte hinein spricht und sich ihr ausliefert. Es gilt, diese Spannung auszuhalten.

Ein drittes Anliegen ist weniger ein direkt methodisches, vielmehr aber jenes der lateinischen Exegese: Es muss einen legitimen, hermeneutisch richtigen Auslegungshorizont und -hintergrund geben. Dazu gehört meines Erachtens die Exegese entlang der «Regula fidei», wie sie seit Irenäus über Tychonius und Augustinus an die Nachwelt überliefert wurde. Natürlich kann man die Bibel auch als ein literarisches Werk exegetisieren, ob man dann aber den eigentlichen Sinn der Schrift erfasst, der sicher auf die persönliche und gemeinschaftliche Betroffenheit abzielt, muss doch bezweifelt werden. Mit diesem hermeneutischen Prinzip der «Regula fidei» klärt sich auch eine letzte Frage: Nämlich jene nach der heilsgeschichtlichen Kontinuität über die Schrift hinaus in das tägliche Leben eines jeden Menschen in allen Generationen. Die «Regula fidei» ist gemäss Tertullian auch eine «Regula spei» also eine hoffend nach vorne gerichtete Garantie, dass die heilsgeschichtliche Kontinuität auch in Zukunft erhalten bleibt.

Zum Schluss: Um uns Studenten einen antiken Text richtig verstehen zu lassen, meinte unser verehrter Altmeister Basil Studer immer wieder: «Wenn Ihnen ein Autor selber Tipps gibt, wie man ihn zu verstehen hat, dann befolgen Sie unbedingt seine Angaben, sonst interpretieren sie an ihm vorbei.» Vielleicht hilft uns die patristische Exegese, genau dieses grundlegende Prinzip im Lesen der Bibel wieder vermehrt anzuwenden.

*Agnell Rickenmann*

<sup>23</sup> E. Mühlenberg: Schriftauslegung III, in: TRE 30 (1999), 477.

<sup>24</sup> Augustinus: Contra Faustum Manichaeum, VIII,2.

<sup>25</sup> Vgl. Mühlenberg, Schriftauslegung (wie Anm. 23), 477 f.