

# Die patristische Exegese, eine Aktualisierung der Heiligen Schrift

(Zur hermeneutischen Problematik  
der frühchristlichen Bibelauslegung)

## EINLEITUNG

Es ist keineswegs leicht, selbst in einem einstündigen Vortrag, die sehr komplexe Problematik der patristischen Exegese zu behandeln. Es stehen dabei nicht nur die verschiedenen Techniken der biblischen Auslegung, sondern auch die Entwicklung der kirchlichen Lehre, die Eigenart des Gottesdienstes, die asketischen Ideale und anderes mehr in Frage. Ausserdem zweifelt man daran, ob es sinnvoll ist, ein weiteres Mal vorzubringen, was schon mehr als einmal und vielleicht auch besser gesagt worden ist. Was kann man Zuhörerinnen und Zuhörern, welche sich selbst schon seit Jahren eingehend mit diesen Problemen befasst haben, noch Neues sagen? - Es würde sich ohne Zweifel allein schon lohnen, einen Überblick über die einschlägige Forschung der letzten dreissig Jahre zu geben, wie dies etwa Ulrich Wickert 1991 in Berlin getan hat in seinem Einleitungsvortrag zum Symposium "Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon"<sup>1</sup>. Dabei könnte man im besonderen auf die zahlreichen Beiträge in den *Annali di storia dell' esegesi* hinweisen, welche in den letzten zehn Jahren veröffentlicht worden sind<sup>2</sup>. Doch besteht bei einem solchen Überblick über die neueste Literatur nicht die Gefahr, dass man in der Analyse stecken bleibt? Muss man nicht mehr systematisch vorgehen, wenn man eventuelle Lücken in der bisherigen Forschung aufdecken und neue Horizonte eröffnen will? Was uns tatsächlich fehlt, ist nicht so sehr eine umfassende Information über die vielen Studien, die auf dem Gebiet der patristischen Exegese erschienen sind. Wir brauchen, so meine ich, vielmehr eine gut fundierte Methodologie, welche möglichst alle Zugänge zur frühchristlichen Beschäftigung mit der Heiligen

---

1. U. WICKERT, «Biblische Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon: Horizonte, Grundaspekte»: J. VAN OORT - U. WICKERT, *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon* (Kampen 1992), 9-31.

2. Die Zeitschrift *Annali di storia dell' esegesi* (ASE) erscheint seit 1984 in Bologna.

Schrift umfasst<sup>3</sup>. Doch da stellt sich sogleich die Frage: kann ein einzelner Forscher diese schwierige Aufgabe allein leisten? Wird er mit seinen Ansichten die Kolleginnen und Kollegen überzeugen, welche vielleicht in manchen Bereichen besser daheim sind als er? Wenn ich das alles bedenke, wird mir klar, wie anspruchsvoll mein Ansinnen ist. Doch ist die Sache es nicht wert, dass man auch ein Risiko eingeht? Jedenfalls geht es mir nicht einfach darum, das bisher Erreichte in Frage zu stellen. Ich erhebe auch in keiner Weise den Anspruch auf Vollständigkeit in bezug auf die verschiedenen, vielleicht noch wenig erwogenen Möglichkeiten, die patristische Bibelarbeit anzugehen. Ich möchte vielmehr versuchen, von meinen langjährigen Erfahrungen her aufzuzeigen, wie viele Aspekte man berücksichtigen muss, wenn man die ganze Problematik der patristischen Exegese erfassen will. Vielleicht werden diese gewiss recht persönlich gefärbten, ja einseitigen Hinweise anderen nützlich sein oder wenigstens ihr eigenes Vorgehen ein weiteres Mal bestätigen. Bei allen Reserven gegenüber allzu lehrhaften Prolegomena wird man, so hoffe ich jedenfalls, sich meinem etwas kühnen Versuch, die verschiedenen Zugänge zur patristischen Exegese gesamthaft darzustellen, nicht verschliessen.

Zum Abschluss dieser Einleitung noch eine kleine Anmerkung. Um eventuellen Missverständnissen vorzubeugen, möchte ich festhalten, dass die folgenden Ausführungen schon abgeschlossen waren, bevor ich mir das 1993 veröffentlichte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission: "Die Interpretation der Bibel in der Kirche" angesehen habe<sup>4</sup>. Im übrigen geht aus diesem Dokument deutlich hervor, dass die katholischen Exegeten die Ergebnisse der patristischen Forschung der letzten dreissig Jahre noch nicht zur Kenntnis genommen haben.

## I. – BUCHSTABE UND ALLEGORIE

In den letzten fünfzig Jahren konzentrierte sich die Erforschung der patristischen Exegese weitgehend auf die Frage nach der Unterscheidung zwischen Buchstabe und Allegorie, zwischen Geschichte und Geist. Es sei bloss

---

3. Vgl. P.J. GORDAY, *Paulus Origenianus: The Economic Interpretation of Paul in Origen and Gregory of Nyssa*: W.S. BABCOCK (ed.), *Paul and the Legacies of Paul* (Dallas 1990), 351, n. 2, der ebenfalls festgestellt hat, dass uns eine Hermeneutik der patristischen Exegese abgeht. Dazu auch J. KREMER, «Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift»: R. SCHULTE (Hrsg.), FS F. König (Wien 1980), 327-361, wo das Problem der patristischen Exegese vom Standpunkt der historisch-kritischen Bibelauslegung angegangen wird.

4. Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (deutsche Übers. von L. RUPPERT und A. SCHENKER) = Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles* 115, Bonn 1994. In diesem Dokument ist S. 83ff auch, jedoch allzu knapp, von der Exegese der Kirchenväter die Rede. Dabei stehen die Hinweise auf ihre allegorische Methode einseitig im Vordergrund.

an die klassisch gewordenen Studien von H. de Lubac<sup>5</sup>, R.P.C. Hanson<sup>6</sup> und M. Simonetti<sup>7</sup> erinnert. Vor allem wurden unter diesem Gesichtspunkt zahlreiche Monographien verfasst, welche einzelne Autoren der Alten Kirche betreffen. Ausser Origenes fand Hieronymus verständlicherweise viel Interesse<sup>8</sup>. Doch auch die Arbeiten über Klemens von Alexandrien, Hilarius von Poitiers, Didymus den Blinden, Cyrill von Alexandrien und Theodoret von Cyrus trugen allgemein Gültiges zur Frage bei<sup>9</sup>. Es kann weiter nicht überraschen, dass diese allgemeinen und speziellen Studien sich auch in den Patrologien und patristischen Lexikonartikeln widerspiegeln<sup>10</sup>.

In dieser auf die sog. Schriftsinne ausgerichtete Forschung wurden mit den Jahren, das sei ohne weiteres zugegeben, auch beachtliche Fortschritte erzielt. Man anerkannte immer mehr, dass die allegorische Methode für die Exegese der mehr umstrittenen, aus dem Judentum übernommenen Bücher des Alten Testaments viel mehr Bedeutung besessen hatte als für die Auslegung der apostolischen Schriften des Neuen Testaments. Es wurde auch immer deutlicher herausgestellt, wie anachronistisch es war, die von Diodor begründete antiochenische Exegese der praktisch mit Origenes identifizierten alexandrinischen Bibelauslegung gegenüberzustellen. Man sah ein, dass die beiden genannten Schulen um 400 einander viel näher standen, als dies zuvor behauptet worden ist<sup>11</sup>. Selbst die Gründe dieser grösseren Nähe wurden klarer erfasst. So verweist man auf die seit Eusebius einsetzende historische Orientierung, auf den Einfluss der nachnizänischen dogmatischen Kontroversen sowie vor allem auf die Einheitlichkeit der Schulbildung der Exegeten des vierten und fünften Jahrhunderts<sup>12</sup>. Schliesslich wird neuestens mit Recht auch betont, dass die mehr oder weniger grosse Vorliebe für den Wortsinn oder für die Allegorie davon

---

5. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris 1950. Vgl. F. BOLGIANI, «Henri de Lubac e l'esegesi spirituale»: ASE 10 (1993) 283-300.

6. R.P.C. HANSON, *Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origene's Interpretation of Scripture*, London 1959.

7. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985.

8. Vgl. P. JAY, *L'exégèse de saint Jérôme d'après son "Commentaire sur Isaïe"*, Paris 1985. Dazu die bis 1993 nachgeführten bibliographischen Angaben bei M. MARITANO, «Il "lector" nel "Commento al vangelo di Matteo" di Girolamo»: S. FELICI (Hrsg.) *Esegesi e catechesi nei Padri* (Roma 1994), 33-63.

9. Vgl. die auf den neuesten Stand gebrachten Bibliographien bei H. DROBNER, *Lehrbuch der Patrologie*, Freiburg 1994. Dazu weiter J.-N. GUINOT, *L'exégèse de Théodoret de Cyr = Théologie historique 100*, Paris 1995.

10. Vgl. H. DROBNER, *Patrologie*, sowie J. GRIBOMONT, «Scrittura (Sacra)»: DPAC II, 3118-3124; J. KARPP, «Bibel, IV. Die Funktion der Bibel in der Kirche, 1. Alte Kirche»: TRE 6 (1980) 48-93; J. PÉPIN - K. HOHEISEL, «Hermeneutik»: RAC 14 (1998) 722-771 (Bibliographie), besonders 761-769.

11. Vgl. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, 355.

12. Es ist unter anderem beachtlich, dass selbst in der Philosophie die Auslegung wörtlicher wurde. Vgl. dazu B. DALSGAARD-LARSEN, *Jamblique de Chalchis, exégète et philosophe*, Aarhus 1972.

abbing, an welches Publikum sich die Prediger und Kommentatoren mit ihrer Auslegung der Bibel wandten<sup>13</sup>.

Das durchgehende Interesse an der Problematik von Buchstabe und Allegorie versteht sich ohne weiteres. Die Unterscheidung zwischen einem mehr an der Oberfläche liegenden und einem tieferen Sinn der Heiligen Schriften gehört tatsächlich zu dem, was jedem Leser der patristischen Darlegungen zur Bibel auffallen muss. Sie beherrschte nicht nur den praktischen Gebrauch der biblischen Texte. Sie wurde von den bedeutenden, ja von vielen frühchristlichen Exegeten in den Einleitungen zu den Predigten und in den Prologen zu den Kommentaren auch thematisiert. Selbst eigentliche Abhandlungen zur Frage fehlten nicht<sup>14</sup>, wie vor allem aus dem vierten Buch *Peri Archon* des Origenes<sup>15</sup> oder der Schrift *De doctrina christiana* des Augustinus hervorgeht<sup>16</sup>.

Trotzdem kommt man kaum um die Feststellung herum, dass die Problematik des Verhältnisses von Buchstabe und Allegorie im Lauf der Jahre ein zu grosses Gewicht bekommen hat. Es gibt, wie wir gleich sehen werden, eine ganze Reihe von nicht weniger wichtigen Fragestellungen. Wer sich zu einseitig auf die Frage nach den Schriftsinnen festlegt, läuft vor allem Gefahr, die Hauptsache zu vergessen, die Tatsache nämlich, dass die christlichen Autoren der Antike im Gebrauch und in der Auslegung der Bibel in erster Linie die Aktualisierung eines heiligen Textes intendierten. Wer, allgemein gesprochen, ein religiöses Buch in religiöser Absicht in die Hände nimmt, stellt sich tatsächlich immer die Frage, was dieses Buch für ihn selbst bedeutet. Diese recht banale Feststellung gilt ohne Zweifel noch mehr von der Heiligen Schrift, welche für Juden und Christen das Wort Gottes enthält. Auf jeden Fall betrachteten die Kirchenväter die Bibel als Anruf Gottes, als frohe Botschaft, als den Weg zum Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes und unseren Erlöser<sup>17</sup>.

Mit anderen Worten, wenn wir uns diese Hauptintention des patristischen Gebrauches der Bibel klar vor Augen halten, verliert die Unterscheidung von Buchstabe und Allegorie weitgehend an Bedeutung. Es handelte sich nämlich in

---

13. R. LIM, «Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's *Hexaemeron*»: *VigChr* 44 (1990) 351-370 (vgl. unten).

14. Vgl die Zusammenstellung der hermeneutischen "Traktate" der frühchristlichen Autoren bei J. PÉPIN, «Hermeneutik»: *RAC* 14 (1988) 753-757.

15. ORIGENES, *PA* IV 1-3. Dazu den Kommentar in M. SIMONETTI, *Lettera elo allegoria*, 78-88.

16. AUGUSTINUS, *doctr. chr.*: *CSEL* 89 und *CChL* 32. Dazu die auf den neuesten Stand gebrachten bibliographischen Angaben in den Beiträgen zu G. CEROTTI (Hrsg.), "*De doctrina christiana*" di Agostino d'Ipbona = L.F. PIZZOLATO - G. SCANAVINO (Hrsg.), *Lectio Augustini* 11, Roma 1995, sowie die Habilitationsschrift von K. POLLMANN, *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus De Doctrina Christiana*, Konstanz 1994. - Vgl. auch die Regeln der Schrifterklärung in s. 89,4ff: *per proprietatem - figurate - utrumque*.

17. Vgl B. STUDER, «La Sacra Scrittura»: A. DI BERARDINO - B. STUDER (Hrsg.), *Storia della Teologia*, I. *Età Patristica* (Casale Monferrato 1993), 441-448. Dazu K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums. Theologie des Neuen Testaments* (Tübingen 1994), 17ff: "Kanonizität der Schrift" (vor 150).

beiden Fällen um eine Aktualisierung eines religiösen Textes. Ob Buchstabe oder Allegorie, es ging immer um das *pro nobis*, um den Nutzen und die Erbauung<sup>18</sup>. Man könnte darum selbst den Buchstaben als geistigen Sinn betrachten, als einen Sinn für geistige Menschen und als einen Sinn, der nur von geistigen Menschen voll erfasst wird<sup>19</sup>. Eine Bestätigung dieser Behauptung kann man im besonderen darin finden, dass die frühchristlichen Autoren grundsätzlich nur auf die dunklen Stellen, auf die *obscura*, eingingen<sup>20</sup>. Die *plana*, die ohne weiteres verständlichen Texte, fassten sie nur in Paraphrasen zusammen, ohne sie aber deswegen als weniger nützlich und als weniger erbaulich anzusehen. Ganz im Gegenteil, gerade in ihnen sahen sie den unmittelbar ansprechenden Anruf Gottes<sup>21</sup>.

## II. – DER PAULINISCHE ANSATZ DER PATRISTISCHEN EXEGESE

Selbst wenn weite Kreise die patristische Exegese zu einseitig vom Kontrast von Buchstabe und Allegorie, von Geschichte und Geist angegangen sind, muss man ihnen doch zugute halten, dass es ihnen gelungen ist, die frühchristliche Exegese in einen grösseren literatur-geschichtlichen Rahmen hineinzustellen. In zahlreichen Einzelstudien wurde der Zusammenhang der allegorischen Auslegung der Bibel mit der hellenistischen Philologie, im besonderen mit der Interpretation der homerischen Dichtung, ins volle Licht gestellt. Es wurde immer wieder aufgezeigt, dass die patristische Hermeneutik, wie schon zuvor jene der griechischen Juden, von der Auslegungstechnik abhing, welche in den Schulen von Pergamon und Alexandrien entwickelt worden war. Es sei in dieser Hinsicht nur an die entsprechenden Artikel im Theologischen Wörterbuch des NT sowie an die Arbeiten von H. Dörrie und J. Pépin hingewiesen<sup>22</sup>.

Vielleicht ist es allerdings nicht ganz überflüssig, daran zu erinnern, dass die christlichen Exegeten der antiken Schule nicht allein die allegorische Ausle-

18. Vgl. die ausdrückliche Feststellung bei HIERONYMUS, *Co.Mt.* 17, 27: *Sed et simpliciter intellectum aedificat auditorem...* Dazu M. MARITANO, «Il "lector"», 53.

19. Vgl. ORIGENES, *Co.Rom.* 5, 1 (Röm 5, 12-14): *Fontes Christiani* 2/3, 40-82. Es geht hier um den interior intellectus (40. 13), d.h., wie weiter erklärt wird, um das *mysterium regis* (42, 12). Doch dieser innere Sinn wird nicht etwa allegorisch erschlossen, sondern ganz im Anschluss an den Wortlaut theologisch diskutiert. Dazu die vortreffliche Erklärung der Herausgeberin, T. HEITHER, in *Fontes Christiani* 2/1, 21ff: "Theologie als Exegese", sowie schon M. SIMONETTI, *Lettera elo allegoria*, 87: zu Origenes, und 350ff: zu Augustinus.

20. Vgl. P. SINISCALCO, *La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo*: ASE 5 (1988) 225-238. - Zur theologischen Deutung der *obscura* durch die (östlichen) Kirchenväter vgl. M. HARL, *Origène et les interprétations patristiques grecques de l' "obscurité" biblique*: *VigChr* 36 (1982) 334-371. Dazu J.-N. GUINOT, *Théodore*, 151-165.

21. Es ist zu beachten, dass die Intention des Autors, d.h. das, was Gott durch ihn sagen wollte, in erster Linie aus den eindeutigen Texten herausgearbeitet wurde.

22. H. DÖRRIE, «Zur Methode antiker Exegese»: *ZNW* 65 (1974) 121-138; J. PÉPIN, *La tradition de l' allégorie. De Philon d' Alexandrie à Dante*, Paris 1987.

gungsmethode verdankten. Sie übernahmen von ihr ebenso die verschiedenen Techniken, welche in dem ganz auf der Lektüre von Texten beruhenden Schulbetrieb von damals an der Tagesordnung lagen<sup>23</sup>. Sie lernten daraus, wie die schwierigen Worte nach ihrer Herkunft und ihrer Satzstellung zu deuten sind. Sie fragten in ähnlicher Weise nach der Bedeutung der erzählten Dinge. Vor allem stellten sie die übliche Frage nach dem moralischen und ästhetischen Wert der Texte<sup>24</sup>. Wie im besonderen die Schrift *De doctrina christiana* des Augustinus beweist, war es gleichfalls die antike Schule, welche die christlichen Autoren dazu anregte, sich darüber Rechenschaft zu geben, auf welche Weise die Ergebnisse einer Auslegung an andere weiterzugeben seien<sup>25</sup>. Gerade im Blick auf diesen engen Zusammenhang von Schule und Bibelauslegung verstehen wir im übrigen auch besser, warum die christlichen Exegeten sowohl des Ostens als auch des Westen in ihrem Vorgehen einander so ähnlich sind.

Bei aller Anerkennung dieses von der modernen Forschung herausgestellten Zusammenhanges darf man jedoch nicht vergessen, dass die patristische Exegese auf das urchristliche, offensichtlich von Jesus selbst geschaffene Verständnis der Heiligen Schriften zurückging<sup>26</sup>. Das ist im einzelnen nicht leicht nachzuweisen. Auf jeden Fall spricht Paulus, der erste streng historisch erfassbare Zeuge dieser Bibelauslegung, eine eindeutige Sprache. Abgesehen davon, dass er, wie schon vor ihm die jüdische Exegese, technische Ausdrücke aus der antiken Auslegung übernahm, stellte er eindeutig heraus, dass die durch die Christen von den Juden als kanonisch übernommenen Schriften im Licht des Glaubens an den auferstandenen Herrn zu lesen und zu deuten sind.

Das klarste Zeugnis dieser christlichen Exegese findet sich bekanntlich in einer Ermahnung des Ersten Korintherbriefes<sup>27</sup>. Um den Ernst des auf der Taufe und der Eucharistie begründeten christlichen Lebens herauszustellen, vergleicht er dieses mit dem Wüstenzug der Israeliten. Im Anschluss an die jüdische Exegese spricht er in diesem Midrash im besonderen von dem mitwandernden Felsen und der daraus hervorsprudelnden Quelle; aber er identifiziert den Felsen nicht einfach mit der Weisheit Gottes, wie es Philo getan hatte, sondern mit dem

---

23. Zur Frage der Lektüre von Texten in der antiken Schule vgl. P. HADOT, «Théologie, exégèse, écriture dans la philosophie grecque»: M. TARDIEU (ed.), *Les règles de l'interprétation* (Paris 1987), 13-34.

24. Vgl. dazu vor allem den exzellenten Artikel von C. SCHÄUBLIN, «Zur paganen Prägung der christlichen Exegese»: J. VAN OORT - U. WICKERT, *Christliche Exegese zwischen Nicaea und Chalcedon* (Kampen 1992), 148-173.

25. Vgl. L.F. PIZZOLATO, «Il quarto libro del *De doctrina christiana*: del *proferre*»: G. CERIOTTI (Hrsg.), *Lectio Augustini*, 101-119, mit der dort verzeichneten Literatur. Dazu P. PRESTEL, *Die Rezeption der ciceronischen Rhetorik durch Augustinus "De doctrina christiana"*, Frankfurt a.M. 1992, mit meiner Besprechung in *JbAC* 36 (1993) 219-224.

26. Vgl. K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 103ff: "Der Anfang der neutestamentlichen Theologie bei Jesus".

27. Vgl. W. SCHRAGE, *Der Erste Korintherbrief (1 Kor 6,12-11,16) = Evangelisch-Katholische Kommentare zum NT VIII/2* (Solothurn - Vluyn 1995), 380-429: 1 Kor 10, 1-13.

präexistenten Christus<sup>28</sup>. Auf's Ganze gesehen sieht er in allem, was von den Israeliten erzählt wird, eine Warnung für die Christen. Wie sehr er indes trotz der negativen Formulierung an einen Nutzen denkt, ergibt sich aus ähnlichen Texten des Neuen Testaments. So steht etwa im Römerbrief "Alles nämlich, was dereinst geschrieben wurde, ist zu unserer Belehrung geschrieben" (15, 4)<sup>29</sup>. Noch ausdrücklicher ist ein deutero-paulinischer Text: "Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit" (2 Tim 3, 16)<sup>30</sup>. Ausserdem sind die technischen Ausdrücke *typoi* und *typikos* nicht zu übersehen<sup>31</sup>.

Ohne Zweifel fehlt es nicht an Patristikern, welche die paulinische Herkunft der patristischen Verwendung der Heiligen Schrift voll anerkennen. Es gibt selbst neueste Studien, wie jene von Francesca Cocchini, welche aufzeigen, dass Origenes und andere christliche Autoren die Bedeutung des Apostels für die Auslegung der Bibel keineswegs ignorierten, sondern ganz im Gegenteil ausdrücklich auf sie verwiesen<sup>32</sup>. Aber es darf wohl daran erinnert werden, dass ein Kollege am letzten Patristischen Kongress die Frage nach dem Ursprung der patristischen Exegese behandelte, ohne den Namen des Apostels nur zu erwähnen<sup>33</sup>.

Die These vom paulinischen Ansatz des Gebrauches und der Deutung der Bibel durch die Autoren der Alten Kirche muss allerdings noch in einem anderen Sinn präzisiert werden. Schon die vor Jahren im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament erschienenen Artikel *allegoreo* und *typos*<sup>34</sup> als auch der erst kürzlich von Schrage herausgebrachte Kommentar zum ersten Korintherbrief unterstreichen nämlich die Bedeutung des Apostels für die frühchristliche Exegese<sup>35</sup>. Zudem betonten schon die Verfasser jener Artikel, dass Paulus von der jüdischen Bibelerklärung abhängig war, und hebt jetzt Schrage diesen jüdischen Hintergrund im genannten Kommentar noch mehr hervor<sup>36</sup>. Doch damit ist nicht alles gesagt. Tatsächlich darf man nicht vergessen, dass Paulus nur ein Zeuge, wenn auch der überragendste Zeuge einer exegetischen Überlieferung war, die letztlich auf Jesus selbst zurückging<sup>37</sup>. Es

28. Vgl. zur Bedeutung dieses Textes und zu seinem jüdischen Hintergrund W. SCHRAGE, *Der Erste Korintherbrief 2*, 392-396.

29. Vgl. weiter 1 Kor 9, 9f: "unsertwegen steht geschrieben"; Röm 4, 23f.

30. Vgl. 2 Pt 1, 20f.

31. Vgl. W. SCHRAGE, *Der erste Korintherbrief 2*, 397 u. 403-408.

32. F. COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo = Verba Seniorum N.S.*, 11, Roma 1992.

33. Vgl. F. SIEGERT, *Homerinterpretation - Tora-Unterweisung - Bibelunterweisung. Vom Ursprung der patristischen Hermeneutik: Studia Patristica 25* (Leuven 1993), 159-171.

34. F. BÜCHSEL, «allegoreo»: *ThWNT 1* (1933) 260-264; L. GOPPELT, «typos»: *ThWNT 8* (1969) 246-260, besonders 260.

35. Vgl. W. SCHRAGE, *Der Erste Korintherbrief 2*, 413-429: "Auslegungs- und Wirkungsgeschichte".

36. Vgl. W. SCHRAGE, *Der Erste Korintherbrief 2*, 380-383.

37. Vgl. dazu K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 104.

genügt nämlich nicht, den eschatologischen Zusammenhang herauszustellen, wie er auch in den Schriften von Qumran zur Geltung gekommen war. Die Auffassung von der Erfüllung der Zeiten, wie sie den Christen eigen ist, wurde vielmehr von Jesus selbst begründet. Es ist zwar richtig, dass seine Ansicht vom letzten Sinn des Heilshandelns Gottes in der Ostererfahrung der Urgemeinde ihre Bestätigung erhielt. Aber sie stammte ursprünglich dennoch von ihm selbst. Mit einem Wort, ohne den paulinischen Ansatz lässt sich die frühchristliche Exegese nicht verstehen; es ist zudem nicht zu übersehen, dass dieser Anfang christlicher Aktualisierung der Bibel von Jesus selbst herzuleiten ist.

### III. – DIE LITERARISCHEN GATTUNGEN DER PATRISTISCHEN EXEGESE

Zu den Fortschritten der neueren Erforschung der patristischen Hermeneutik zählt weiter das wachsende Interesse für die Eigenart der literarischen Gattungen, welche in ihr verwendet wurden. Wie wenig einer, der auf die exegetische Methode der christlichen Autoren eingeht, darüber hinwegsehen kann, mag man an folgender Tatsache ablesen. H. Dörrie schrieb nicht nur eine der besten Studien über ihr Vorgehen in der Arbeit an der Bibel<sup>38</sup>; zusammen mit seinem Kollegen H. Dörries verfasste er auch für das Reallexikon für Antike und Christentum den Artikel "Erotapokriseis"<sup>39</sup>. Er begnügte sich also nicht damit, sich mit der in der Alten Kirche praktizierten exegetischen Methode zu befassen, sondern interessierte sich auch für die in der damaligen Auslegung der Bibel verwendeten literarischen Gattungen. Dasselbe geht auch daraus hervor, dass die Teilnehmer an den Kolloquien über die patristische Exegese, welche seit zehn Jahren von den italienischen Universitäten organisiert werden, sich wachsend für die Gattung der *quaestiones et responsiones* interessierten, wie sie von Philo von Alexandrien, Eusebius von Cäsarea, Augustinus, Theodoret und Eucherius von Lyon und anderen überliefert sind<sup>40</sup>.

Bei den genannten Zusammenkünften war ohne Zweifel auch die Rede von den frühchristlichen Schriftkommentaren. Diese Thematik wurde zudem auch in verschiedenen Einzelstudien entfaltet. Es seien beispielsweise die Arbeiten von

---

38. Vgl. H. DÖRRIE, *Zur Methode antiker Exegese*.

39. H. DÖRRIE - H. DÖRRIES, «Erotapokriseis»: *RAC* 6 (1966) 342-370.

40. F. COCCHINI, «Le *Quaestiones* di Agostino sull'Esodo»: *ASE* 5 (1988) 57-76; C. MANDOLFO, «Le Regole di Ticonio e le "quaestiones et responsiones" di Eucherio di Lione»: *ASE* 8 (1991) 535-546. L. PERRONE, «Le *Quaestiones evangelicae* di Eusebio di Cesarea. Alle origini di un genere letterario»: *ASE* 7 (1990) 417-435; ders., «Sulla preistoria delle quaestiones nella letteratura patristica. Presupposti e sviluppi del genere letterario fino al IV sec.»: *ASE* 8 (1991) 485-505; A. POLLASTRI, «Le *Quaestiones* di Agostino su Genesi»: *ASE* 5 (1988) 77-96; G. RINALDI, «Tracce di controversie tra pagani e cristiani nella letteratura patristica delle "quaestiones et responsiones"»: *ASE*, 6 (1989) 99-124; M. SIMONETTI, «Le *Quaestiones* di Teodoretto su Genesi e Esodo»: *ASE* 5 (1988) 39-56; G.M. VIAN, «Le "Quaestiones" di Filone»: *ASE* 9 (1992) 365-386.



C. Schäublin und P. Jay erwähnt<sup>41</sup>. Im besonderen fanden die Prologe dieser Kommentare breites Interesse<sup>42</sup>. Es ist jedoch zu bedauern, dass es noch immer keine umfassende Synthese über die Eigenart der patristischen Kommentare gibt. Ist es etwa nicht auffällig, dass M. Simonetti in seiner unter dem Titel "Lettera e/o allegoria" 1985 veröffentlichten Gesamtschau über die patristische Exegese nur ein paar flüchtige Hinweise zu dieser Frage macht<sup>43</sup>? Auch in den zehn Jahren danach wurde diese Lücke nicht gefüllt. Von einigen Lexikonartikeln abgesehen, versuchte man nicht einmal in der Altertumswissenschaft, diese literarische Gattung umfassend zu umschreiben<sup>44</sup>.

Ich selbst fasste in meinem Beitrag zu der 1993 erschienenen *Storia della Teologia* kurz zusammen, was sich über die patristischen Bibelkommentare und die ihnen nahestehenden biblischen Homilien sagen lässt<sup>45</sup>. Ich wies dabei darauf hin, dass es sich beim Kommentar um die systematisch durchgeführte Gattung der *quaestiones et responsiones* handelt, sofern nämlich darin die Schwierigkeiten eines ganzen biblischen Buches fortlaufend gelöst werden. Im weiteren behandelte ich den Aufbau eines Kommentars. Dazu stellte ich die Topoi der Prologe heraus. Ebenso gab ich die Teile der eigentlichen Interpretation an: die Lemmata, die Paraphrasen der eindeutigen Stellen, die Erklärungen der Worte und Sachen in den problematischen Passagen, die Exkurse zu den besonders wichtigen Texten, die eventuell abschliessenden Anwendungen und Ermahnungen.

Selbst wenn ich zu den Einzelheiten entsprechende Beispiele anführte, konnte ich natürlich auf dem engen mir zur Verfügung stehenden Raum keine vollständige Darstellung weder der geschichtlichen Entwicklung noch der allgemeinen Eigenart der patristischen Bibelkommentare bieten. Wenn man jedoch bedenkt, wie viele Kommentare seit dem Anfang des dritten in die Mitte des fünften Jahrhunderts hinein verfasst wurden, kann man sich leicht vorstellen, wie nützlich eine umfassende Studie zu dieser Problematik wäre.

---

41. C. SCHÄUBLIN, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn 1974; P. JAY, *L'exégèse de s. Jérôme*, Paris 1985. Vgl. auch P. SINISCALCO, «La teoria e la tecnica del commentario biblico secondo Girolamo»: ASE 5 (1988) 225-238; M. MARITANO, «Il "lector"», 36-39 (mit weiterer Literatur), sowie A. VICIANO, «Las *Scriptorum Interpretationes* en la antigüedad tardía»: *Minerva* 5 (1991) 105-121; J.-N. GUINOT, *Théodoret*, 324-354.

42. Vgl. C. SCHÄUBLIN, *Antiochenische Exegese*, 66-83; I. HADOT, «Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens»: M. TARDIEU, *Les règles de l'interprétation* (Paris 1987), 99-122; B. NEUSCHÄFER, *Origenes als Philologe* (Basel 1987), 57-84; T. GRAUMANN, *Christus interpres. Die Einheit von Auslegung und Verkündigung in der Lukaserklärung des Ambrosius von Mailand = Patristische Texte und Studien* 41 (Berlin 1994), besonders 33-36.

43. Vgl. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria*, besonders 17f: zu Philo, 75f: zu Origenes.

44. Vgl. F. BÖMER, «Commentarius»: *Hermes* 81 (1953) 210-252; K1.Pauly, «Commentari»: 1 (1979) 1257-1259.

45. B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 368f; 416-419.

## IV. – ZUR LITERARISCHEN EIGENART DER BIBLISCHEN TEXTE

Wenn heute die Bedeutung der literarischen Gattungen, mittels welcher die Autoren der Alten Kirche ihren Hörern und Lesern den Zugang zu den Heiligen Schriften erschlossen, immer mehr beachtet wird, kann man dies nicht unbedingt von der literarischen Eigenart sagen, welche die auszulegenden biblischen Bücher und Texte selbst kennzeichnet. Es wird bei der Erforschung der patristischen Exegese viel zu wenig bedacht, dass das eine Wort Gottes die Menschen in ganz verschiedener Weise anspricht. Es kam tatsächlich den frühchristlichen Exegeten darauf an, ob sie es mit dem Schöpfungsbericht, mit einer Erzählung geschichtlicher Ereignisse, mit einem Psalm oder einem anderen Gebet, mit Geboten und Ermahnungen oder mit einer Prophetie zu tun hatten. Es fehlt diesbezüglich auch nicht an ausdrücklichen Zeugnissen. So unterscheidet Origenes in *Peri Archon* Gesetze und Erzählungen<sup>46</sup>. Noch bemerkenswerter ist die Vierteilung: erzählende, gesetzgeberische, liturgische und prophetische Texte, welche Philo von Alexandrien macht<sup>47</sup>.

Was mit dem Gesagten gemeint ist, mag aus ein paar Beispielen erhellen. Wenn Basilius oder Ambrosius ihren Leuten das Sechstageswerk vorstellten, sprachen sie vor ihnen über Dinge, welche sie mit eigenen Augen sehen konnten: über die Sonne, den Mond, die Sterne, die Pflanzen und Tiere<sup>48</sup>. Sie machten dabei aus ihren Predigten eine Art naturgeschichtlicher Vorträge. Damit wollten sie die Gläubigen in die Wunder der sichtbaren Schöpfung einführen und mit ihnen zusammen in das Lob des Schöpfers einstimmen. Wenn man beispielsweise die Ausführungen des Basilius über die Erschaffung der Fische liest<sup>49</sup>, fühlt man sich in den Unterwasserturm von Eilat versetzt, von dem man die blauen und gelben, die langen und kurzen Fische in den Korallenbänken herumziehen sieht. Vor einer solchen Vielfalt können gläubige Menschen sich nur darüber freuen, dass sie in einer so wunderbaren Schöpfung leben dürfen und werden darum, wie Basilius betonte, Gott nicht mehr vergessen<sup>50</sup>.

Ganz anders lauten die Nacherzählungen des Wüstenzuges des Volkes Israel. Sie schildern Ereignisse, die einer fernen Vergangenheit angehörten. Man konnte nicht mehr sehen, was sie erzählten. Die Nöte und Entbehrungen der Israeliten, ihr Rebellieren und Murren, ihre Siege und Erfolge rückten nur dann in die Nähe, wenn man in ihnen, vielleicht im Licht der eigenen Erfahrungen,

46. ORIGENES, *PA* IV 2, 9. Vgl. *PA* IV 3,9, und anderwo, wo Origenes vor allem in den Prophezeiungen *mysteria* sieht.

47. PHILO VON ALEXANDRIEN, *Mos.* 2, 46;2, 66;2, 187. Vgl. C. BLÖNNINGEN, *Der griechische Ursprung der jüdisch-hellenistischen Allegorie und ihre Rezeption in der alexandrinischen Patristik* (Bern 1992), 73f, sowie 166. - Vgl. auch AMBROSIUS, *Off.* I 101. Dazu T. GRAUMANN, *Christus interpres*, 229.

48. Vgl. AMBROSIUS, *Hexam.* 5, 22, 73 (aus Basilius);6, 8, 49.

49. BASILIUS, *Hexaem.* VII 2: *MG* 29, 149C-152C, mit dem ganzen Kontext.

50. Vgl. BASILIUS, *Hexaem.* V 2: *MG* 29, 97C. Vgl. I 1: *MG* 29, 5C; VI 1: *MG* 29, 117BC.

die Führungen Gottes bewunderte<sup>51</sup>, oder an ihnen ablas, was ein Christ zu meiden und zu tun hatte<sup>52</sup>. Ist es etwa nicht einzigartig, wie Gregor von Nyssa zusammentrug, was in der Bibel über Mose geschrieben steht, und daraus ableitete, wie der gläubige Mensch zu seinem ganz anderen Gott aufsteigen kann<sup>53</sup>?

Wiederum verschieden wurden die Gesetzestexte ausgelegt. Wie man schon aus dem Brief des Ptolomäus an Flora ersehen kann, kam es dabei natürlich darauf an, ob die biblischen Gebote für die Christen noch Geltung besaßen oder durch die Neuheit des Evangeliums überholt waren<sup>54</sup>. Während man die Beschneidung und andere rituelle Vorschriften nur geistig auslegte, nahm man den noch immer geltenden Dekalog oder das Liebesgebot des Buches Deuteronomium wörtlich ernst. Genauerhin, man verstand sie im Lichte des Glaubens an Jesus Christus und stellte sie im besonderen in die Linie der Bergpredigt. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, dass Origenes den Tempel, den Altar und die Bilder, welche für die Christen praktisch inexistent waren, nur geistig interpretierte<sup>55</sup>, dass hingegen Eusebius fünfzig Jahre später sich in einer neuen Situation befand und darum das kirchliche Gebäude mit seinem Altarraum sozusagen historisch beschrieb und symbolisch deutete<sup>56</sup>. Dieser Vergleich mit der Deutung der liturgischen Gegebenheiten und der biblischen Exegese macht uns klar, auf was es in der Auslegung der Bibel selbst ankam. Gesetzliche Bestimmungen der Bibel, welche für einen Christen noch aktuell waren, wurden nicht nur im übertragenen, sondern auch im wörtlichen, christlich allerdings vertieften Sinn begriffen. Im übrigen geht einem gerade in diesem Zusammenhang auf, wie sehr die christliche die jüdische Exegese weiterführte, welche das Gesetz, etwa die Vorschriften das Ostermahl betreffend, in der Halacha nach seiner Geltung auslegte und in der Haggadah es auch geistig deutete<sup>57</sup>.

51. Vgl. AMBROSIUS, *Hom. Lc.* II 1, 4-9 und II 7, 102f. Dazu T. GRAUMANN, *Christus interpres*, 134-138. Ebenso Leo I. *Serm.* 66, 1. Dazu B. STUDER, *Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Groessen: Dominus Salvator* 121-139 (Studi in onore del Card. M. Pellegrino, Torino 1975, 915-930), besonders 127.

52. Vgl. den Ansatz zu dieser Exegese in 1 Kor 10, 1-10, sowie im Grunde genommen schon Dt 8, 1-6. Dazu CHRYSOSTOMUS, *Hom. ep.* 1Cor 22, 2-4: *MG* 10, 190-195, sowie AUGUSTINUS, *en.Ps.* 77, 2f.

53. GREGOR VON NYSSA, *Vita Moysis: GNO* 7, 1, sowie SCh 1bis mit der Einleitung von J. Daniélou. Dazu F. DÜNZL, *Gregor von Nyssa's Homilien zum Canticum auf dem Hintergrund seiner Vita Moysis: VigChr* 44 (1990) 371-381.

54. PTOLEMÄUS, *Ep. ad Floram*. Dazu R. GÖGLER, *Ptolemaios: LThK* 8 (1963) 893f.

55. ORIGENES, *C.Cels.* 8, 17-23. Dazu B. STUDER, *Die doppelte Exegese bei Origenes: G. DORIVAL - A. LE BOULLUEC* (ed.), *Origeniana Sexta* (Leuven 1995), 303-323 (Vgl. *ASE* 10 (1993) 427-437).

56. Vgl. EUSEBIUS, *H.E.* X 4, 12-72 (über die Kirchweihe in Tyrus); *Laudes Constantini* 11-18 (Rede zur Einweihung der Grabeskirche). Dazu J. MOREAU: «Eusebius von Caesarea»: *RAC* 6 (1966) 1075, mit dem Hinweis auf *Vita Constantini* 4, 46, 9.

57. Vgl. B. STUDER, *Doppelte Exegese*, mit dem Hinweis auf die jüdischen Deutungen des Ostermahles, 312.

Ähnlich wie man die biblischen Gebote in den christlichen Alltag hinein stellte, übernahm man die Gebete des Alten Testamentes. Schon Athanasius äusserte sich darüber in eindrucklicher Weise. Wie er in seinem Brief an Marcellinus ausführte, macht sich der Christ die Worte des Psalmisten, d. h. die Worte Christi, zu eigen. Anders ausgedrückt, wer sich in Not und Bedrängnis befindet, klagt und fleht mit der Stimme der Gerechten. Wer sich gedrängt fühlt, Gott zu danken und ihn zu loben, stimmt in die Lieder ein, die Jahrhunderte zuvor schon erklungen sind<sup>58</sup>. Es mag sein, dass die Worte der alttestamentlichen Psalmisten im Licht des Glaubens an Christus einen tieferen Sinn bekamen. Es war, wie bei Augustinus zu ersehen ist, etwas Neues, die Psalmworte zusammen mit dem einen Christus zu beten. Doch im Grunde genommen, erklang aus dem christlichen Gesang der Psalmen die alte Klage über das menschliche Elend, aber auch das alte Vertrauen auf die weise Güte des einen Gottes.

Schliesslich noch ein Wort zu den Prophezeiungen. Sie betrafen, wenigstens in ihrer späteren Rezeption, weder die Gegenwart noch die Vergangenheit. Als Voraussage verwiesen sie auf die Zukunft. Was in ihnen stand, konnte man darum weder sehen noch glauben. Man musste vielmehr darauf vertrauen, dass Gott es einmal geschehen lassen würde. Was indes für den Propheten und seine Hörer zukünftig gewesen war, konnte für den Christen, wie die Mysterien Jesu, schon geschehen oder, wie die Ausbreitung der christlichen Religion, auch gegenwärtig sein. Man konnte es also glauben oder selbst sehen. Gerade dieser Glaube und dieses Sehen aber berechtigten zum Vertrauen auf die volle Erfüllung der Verheissungen Gottes in der Zukunft. Selbst wenn die Einzelheiten der Prophezeiungen vielleicht im übertragenen Sinn verstanden wurden, das alte Israel auf das neue Gottesvolk, der materielle Segen auf die Fülle des Heiles bezogen wurde, ging es immer im wahren Sinn des Wortes um das Eingreifen des einzigen Gottes in die Geschichte der einzigen Menschheit. Wer Augustinus etwas kennt, hat sofort verstanden, dass ich bei meinen eben gemachten Überlegungen ihm gefolgt bin<sup>59</sup>. Doch zweifle ich nicht daran, dass die anderen Kirchenväter nicht viel anders dachten. Schliesslich ist nicht zu übersehen, dass die frühchristlichen Autoren aus verschiedenen Gründen auf die alttestamentlichen Prophezeiungen zurückgegriffen haben. Sie taten es, um aus ihnen im Sinne des NT das *secundum scripturas* aufzuzeigen, um die Einheit des Alten und des Neuen Bundes zu beweisen oder auch um gegenüber den Heiden die Wahrhaftigkeit des Bibel darzutun<sup>60</sup>.

Aus diesen gewiss nur summarischen Hinweisen auf die Eigenart der auszulegenden Texte, wie die Kirchenväter selbst sie verstanden, mag es noch einsichtiger geworden sein, dass wir in deren Sinn die Aktualisierung des heiligen Textes als Hauptaufgabe des Gebrauchs und der Auslegung der Bibel sehen müssen. Das *pro nobis* oder *pro me* war immer ihr exegetisches Grund-

---

58. Vgl. ATHANASIUS, *Ep. ad Marcellinum*, 11ff. Dazu H.J. SIEBEN, «Athanasius über den Psalter»: *ThPh* 48 (1973) 157-173, sowie B. FISCHER, *Die Psalmen als Stimme der Kirche* (Trier 1982), besonders 113-119.

59. Vgl. B. STUDER, «La *Cognitio historialis* di Porfirio nel *De Civitate Dei* di Agostino (ciu. 10.32)» = *Studia Ephemeridis Augustinianum* 50 (Rom 1995), 529-535, besonders 544f.

60. Vgl. B. STUDER, *Cognitio historialis*, 544.

anliegen, ob die biblischen Texte sich auf die Gegenwart, auf die Vergangenheit oder auf die Zukunft richteten. Von da aus gesehen, kann man vielleicht auch sagen: Es genügt nicht, zwischen Buchstabe und Allegorie zu unterscheiden; man muss sich auch Rechenschaft geben, aus welchem Grund ein frühchristlicher Exeget über den Buchstaben hinausging und sich dabei unter anderem auch der allegorischen Methode bediente. Suchte er dabei die *utilitas* oder die *delectatio*? Predigte er vor den einfachen Gläubigen oder sprach er vor Christen, welche Sinn für die Mysterien hatte<sup>61</sup>? Ausserdem ist die jeweilige Eigenart einer Allegorie wohl zu beachten. Bekanntermassen ist mit jeder Allegorie eine Ähnlichkeit gegeben, eine *similitudo*, würde Augustinus im Anschluss an die Schultradition sagen<sup>62</sup>. Diese Ähnlichkeit kann indes mehr oder weniger gross sein. Es ist nicht dasselbe, ob das Wort "Berg" im übertragenen Sinn als geistige Höhe verstanden wird oder ob die Mühen eines steinigen Aufstieges mit den Schwierigkeiten des Weges zu Gott verglichen werden. Während im ersten Fall nur räumliche Vorstellungen abgewandelt wurden, standen im zweiten Fall menschliche Erfahrungen auf dem Spiel. Dieselbe Feststellung gilt auch von der Typologie, soweit sie von der Allegorie zu unterscheiden ist. Es besteht ein bedeutender Unterschied zwischen der Art, alle Bibelstellen, welche von Holz sprechen, mit dem Kreuz in Verbindung zu bringen, und der Art, die Nöte eines Jeremia mit dem Leiden des Herrn in eine Perspektive zu stellen. Mit einem Wort, es geht nicht an, wie das leider noch allzu oft geschieht, dass man die verschiedenen Allegorien und Typologien einfach in denselben Topf wirft.

#### V. – RES ET VERBA

Wenn wir mit guten Gründen die Aktualisierung der Heiligen Schriften als das Hauptanliegen der patristischen Exegese betrachten, dürfen wir ihren Hintergrund nicht übersehen. Hinter dem Anliegen, die Bibel in das eigene

---

61. Vgl. dazu beispielsweise R. LIM, «Politics of Interpretation in Basil of Caesarea's *Hexaemeron*»: *VigChr* 44 (1990) 351-370, wo auf die Gründe der Zurückhaltung des Basilius (*Hexaem.* IX 1) gegenüber der allegorischen Exegese hingewiesen wird. Danach hielt Basilius, ganz auf der Linie der platonischen Tradition, sich vor allem an den Wortsinn, weil er die einfachen Gläubigen, an welche er sich richtete, vor den philosophischen Spekulationen und den Irrtümern der Häretiker bewahren wollte (vgl. bes. 360-363). - Die Motivierung des Gebrauchs der allegorischen Methode bildet das Spiegelbild der Begründung, welche man für die "Dunkelheiten" der Bibel, vorab des AT, vorbrachte. Vgl. M. HARL, «Obscurités»: *VigChr* 36 (1982) 334-371.

62. Vgl. AUGUSTINUS, *ep.* 98, 9 mit AUGUSTINUS *ep.* 55, 11, 20f. Dazu B. STUDER, «Doppia esegesi in Origene»: *ASE* 10 (1993) 427f. - Vgl. weiter T. GRAUMANN, *Christus interpretres*, 350: *similitudo* bei Ambrosius, Quintilian und Macrobius.

Leben hineinzustellen, steht nämlich durchgehend die Auffassung, dass die *res* wichtiger sind als die *verba*<sup>63</sup>.

Es ist wohl bekannt, dass in der antiken Literatur die Unterscheidung zwischen *res* und *verba*, zwischen Inhalt und Form, man könnte auch sagen, zwischen *dianoia* und *aletheia*, allgemein verbreitet war. Danach hat einer, welcher auf die Worte und damit auf die Absicht ihres Autors achtet, es mit einem geschriebenen Zeugnis einer Überlieferung oder einer persönlichen Erfahrung zu tun. Wer hingegen auf die Wirklichkeiten oder auf die Wahrheit schaut, versucht die Dinge selbst zu erklären, von denen die Texte reden und Zeugnis ablegen.

Wenn man nun diese grundlegende Unterscheidung auf die Väterexegese anwenden will, kann man in dieser, mit einer gewissen Vereinfachung des Sachverhaltes, zwei Bewegungen unterscheiden. Die erste geht von den *verba* aus und steuert auf die *res* hin. Die zweite Bewegung hingegen nimmt ihren Ausgangspunkt in einer *res* und greift von da aus auf *verba* zurück. Im ersten Fall richtet sich das Interesse zuerst auf den Wortlaut des Textes. Man bemüht sich, soweit dies möglich ist, die Intention des Autors zu verstehen. Darum erklärt man im besonderen die schwierigen Wörter, die seltenen Dinge und den Zusammenhang der Aussagen. Mit der Darlegung der *plana* und der Deutung der *obscura* stösst man indes zur Wahrheit selbst vor, welche in den Worten enthalten ist. Dieses Vorgehen kennzeichnet vor allem die philosophischen Kommentare. Darin bleiben die Ausleger nicht bei dem vom Autor intendierten Sinn stehen, sondern führen dessen Gedankengang weiter und befassen sich mit der dahinterstehenden Problematik. Bei der zweiten Bewegung hingegen geht der Interpret von einer festen Gegebenheit aus. Um diese zu begründen und zu erhellen, verwendet er aber, vielleicht mit einer eigenen Deutung, Texte, welche für ihn Geltung besitzen. Dieses zweite Vorgehen ist typisch für die christlichen Autoren. In den eigentlichen Schriftkommentaren gehen sie ohne Zweifel von den *verba* aus. Doch viel häufiger nehmen sie als Ausgangspunkt einen Artikel der *regula fidei*, einen ethischen Grundsatz, den Hauptgedanken eines Festes oder ein Ideal christlichen Lebens. Die Worte der Heiligen Schrift dienen ihnen dann als Beweise oder als Illustrierung der in Frage stehenden Wahrheiten. Von heute aus gesehen, treiben sie dabei nicht Exegese, sondern Theologie. Wer einfach von dogmatischer Exegese spricht, verkürzt allerdings den Sachverhalt; denn bei den *res*, von denen dieser Gebrauch der Bibel ausgeht, stehen nicht nur die Glaubenslehren der Alten Kirche, sondern auch moralische, liturgische, asketische und vielleicht auch politische Gegebenheiten in Frage.

Wenn wir nun die Bedeutung der zwei Tendenzen richtig beurteilen wollen, dürfen wir zwei Dinge nicht vergessen. Erstens sind die fraglichen Gegebenheiten, die *res*, von denen die zweite Bewegung ausgeht, in den meisten Fällen mehr oder weniger direkt biblischer Herkunft. In Frage stehen nämlich die Wahrheiten der *regula fidei*, die auf die Bibel zurückging, ein Festgedanke, welcher dem entsprechenden Evangelium entnommen wurde, oder ein bi-

---

63. Vgl. zum folgenden B. STUDER, «Una teologia basata sulla Bibbia», in *Storia della Teologia*, 413-436, mit der dort verzeichneten Literatur. Dazu weiter J.M. RIST, *Augustine. Ancient Thought Baptized* (Cambridge 1994), 22-40: "Words, signs and things".

blisches Ideal, wie das der Nachfolge Christi. Im Grunde haben wir es also mit einer Exegese zu tun, welche den Autor mit dem Autor, die eine Bibel mit der einen Bibel erklärt.

Auf der anderen Seite steht im Hintergrund der ersten Bewegung, die den Ausgangspunkt in den *verba* nimmt, immer ein Vorverständnis. Der Ausleger deutet den fraglichen Text von seinem Standpunkt aus. Sein persönliches Interesse lenkt ihn auf bestimmte Stellen. Selbst wenn er sich von der historischen Distanz, die ihn vom Autor des Textes trennt, Rechenschaft geben sollte, bleibt er noch immer befangen. Von da aus gesehen, unterscheidet sich der theologische Gebrauch der Bibel von der Exegese im strengen Sinn weit weniger, als es auf den ersten Blick scheinen mag. Man könnte darum auch sagen, dass die Auslegung der *verba* gewöhnlich mehr dem philosophischen als dem grammatikalischen und rhetorischen Kommentar ähnelt. Wie sehr gerade auch in der Bewegung *verba - res* diese den Vorrang hatten, zeigt sich auch darin, dass der Text in erster Linie stets nach der Nützlichkeit der ausgesagten *res* beurteilt wurde. Dasselbe wird indes darin noch deutlicher, dass die frühchristlichen Bibelausleger die Freude am Text weniger mit der Trefflichkeit der Worte als mit der Schönheit der Wahrheit begründeten<sup>64</sup>. Im übrigen weist die moderne Exegese darauf hin, dass schon im Neuen Testament die Ereignisse wichtiger waren als die Wort<sup>65</sup>. Man kann das vielleicht dahin ergänzen, dass die Bibel nur Zeugnis, als Wort Gottes ohne Zweifel einzigartiges Zeugnis, von dem ist, was ein Christ glauben soll, von dem also, was Gott in Christus zu unserem Heil gewirkt hat. Jedenfalls ist die Wahrheit im christlichen Sinne der Angelpunkt, um den sich die gesamte patristische Exegese beständig drehte.

## VI. – DIE BIBEL IM LEBEN DER ALTEN KIRCHE

Aus dem bisher Gesagten dürfte bereits einsichtig geworden sein, dass man die Auslegung und den Gebrauch der Bibel in der Alten Kirche nur dann richtig verstehen kann, wenn man auch die subjektiven Aspekte miteinbezieht. Es stehen nicht bloss ein heiliger Text, sondern auch gläubige oder am Glauben interessierte Adressaten in Frage. Nach dem Beispiel des Apostels las ein frühchristlicher Autor ein biblisches Buch für sich und für die anderen. Dabei stand ihm klar vor Augen, dass er in einem Kommentar anders vorgehen musste als in einer Homilie. Er wusste auch darum, dass sich nicht jeder Text in der gleichen Weise auf die eigene Situation anwenden liess. Er beschäftigte sich letztlich damit, was er selbst als die Wahrheit gläubig anzunehmen hatte. Doch

---

64. Vgl. B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 421, mit den Hinweisen auf BASILIUS, *Hexaem.* II 7: MG 29, 44C-48B u. IV 7: MG 29, 92D-93C. Dazu auch BASILIUS, *Hom.Ps.* 1: MG 29, 212AB.

65. Vgl. K. BERGER, *Theologieggeschichte des Urchristentums*, 716f, der darauf hinweist, dass bei den ntl. Schriftverweisen die Ereignisse wegleitend waren und dass diese Art, die Bibel zu gebrauchen, auch für die Entstehung des biblischen Kanons und die Bildung der *regula fidei* entscheidend war.

dieses subjektive Moment erscheint in einem noch helleren Licht, wenn man sich die folgenden drei, eng zusammenhängenden Tatsachen vor Augen hält.

Erstens war die gesamte exegetische Arbeit der frühchristlichen Autoren auf die Verkündigung ausgerichtet. Sie lernten aus der Bibel, um zu lehren. Das treffendste Zeugnis dieser allgemeinen Haltung stellt ohne Zweifel die Schrift *De doctrina christiana* dar. Augustinus legt darin in den ersten drei Büchern seine Auffassung von der Auslegung der Bibel dar, im vierten Buch hingegen sucht er zu entwickeln, wie ihre Ergebnisse anderen weitergegeben werden sollen<sup>66</sup>. Es wäre nicht schwer aufzuweisen, wie die anderen Autoren in ihrer Praxis das Verhältnis der Interpretation der Heiligen Schrift und der biblisch inspirierten Predigt in ähnlicher Weise verstanden. Es sei nur daran erinnert, wie die exegetischen Schriften des Ambrosius, ja sein ganzes theologisches Werk, von der Verkündigung geprägt waren<sup>67</sup>. Selbst die eigentlichen Schriftkommentare bildeten keine Ausnahme. Obgleich sie, wie man besonders bei Hieronymus sehen kann, ohne rhetorischen Schmuck verfasst wurden<sup>68</sup>, dienten sie dazu, den wahren Glauben zu festigen und das Zusammenleben in der Liebe zu sichern. Dazu fehlte auch in ihnen die durchgehende Tendenz nicht, *ad hominem* zu argumentieren, das heisst, auf die Tagesfragen einzugehen. Das gilt selbst vom recht nüchtern gehaltenen Johannes-Kommentar des Theodor von Mopsuestia<sup>69</sup>.

Weil zweitens die auf die Verkündigung ausgerichtete Bibelauslegung vorwiegend innerhalb des Gottesdienstes geschah, wurde ihre Aktualität noch ausgeprägter<sup>70</sup>. Die Prediger begannen nämlich ihre Ansprachen gerne mit einem Hinweis auf das *hodie*, auf das *mysterium* oder das *sacramentum*, das am betreffenden Tag gefeiert wurde<sup>71</sup>. Zudem war die Lesung, die zuerst vorgelesen und dann zu erklären war, auf den Festgedanken abgestimmt. Auf diese Weise wurde die Vergangenheit, von der die biblische Erzählung handelte, in die Gegenwart hineingestellt und zugleich auf die Zukunft hin eröffnet<sup>72</sup>. Es

---

66. Vgl. P. PRESTEL, *Die Rezeption*; K. POLLMANN, *Doctrina Christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus, De Doctrina Christiana*, Diss.Habil., Konstanz 1994 (noch nicht veröffentlicht), und andere Kommentare zu *doct.chr.* IV.

67. Vgl. T. GRAUMANN, *Christus interpres*, besonders 268-271; 417-426.

68. Vgl. HIERONYMUS, *Com. Gal.* III, prol.: *ML* 26, 400C. Dazu B. STUDER, „*Delectare et prodesse*“. *Zu einem Schlüsselwort der patristischen Exegese = Dominus Salvator* (Rom 1992), 431-461 (Vgl. *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* (Rom 1988), 497-513), besonders 442, sowie M. MARITANO, «Il "lector"», 39.

69. Es ist bekannt, dass Theodor fortwährend sich zu den christologischen Problemen von damals äussert. Vgl. L. FATICA, *I Commentari a Giovanni di Teodoro di Mopsuestia e di Cirillo di Alessandria* = *Studia Ephemeridis "Augustinianum"* 29, Roma 1988. Dazu S.-P. BERGIAN, «Die dogmatische Funktionalisierung der Exegese nach Theodoret von Cyrus»: J. VAN OORT - U. WICKERT: *Nicaea-Chalcedon*, 32-48.

70. Vgl. T. GRAUMANN, *Christus interpres*, 329, in bezug auf Ambrosius.

71. Vgl. besonders die Einleitungen zu den Predigten Leos I.: *Serm.* 51, 1; 52, 1. Dazu B. STUDER, *Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen*.

72. Vgl. Leo I., *Serm.* 66,1.



versteht sich ohne weiteres, dass in diesem liturgischen Zusammenhang die Interpretation der Heiligen Schrift eine besondere Aktualität erhielt. Dieser aktuelle Akzent wurde noch dadurch erhöht, dass die liturgische Feier wie die Bibel als *eloquentia salutaris Dei* verstanden wurde<sup>73</sup>. Gott sprach im Vollzug des Gottesdienstes wie in der Heiligen Schrift *in sacramento*<sup>74</sup>, brachte symbolisch zum Ausdruck, dass er den Menschen *hic et nunc* sein Heil schenken wollte<sup>75</sup>.

Gerade in diesem liturgischen Zusammenhang kam schliesslich auch zur Geltung, dass die Bibel nur in der kirchlichen Gemeinschaft voll aktualisiert werden kann. Es war nicht eine Schreibtischexegese gefragt. Erfordert war vielmehr eine Auslegung der Bibel, durch welche die Gemeinde der Gläubigen ermahnt und getröstet, erneuert und aufbaut wurde. Das galt übrigens nicht nur von den während des Gottesdienstes vorgetragenen Homilien, sondern weitgehend auch von den anderen Formen der Exegese. Was speziell die eigentlichen Kommentare angeht, hatten ihre Verfasser immer irgendwelche Adressaten im Auge. Ein Lehrer besprach den Text mit seinen Schülern, wie es etwa von Didymus von Alexandrien bezeugt ist<sup>76</sup>, oder er widmete seinen Kommentar, vielleicht auf ausdrückliches Ersuchen hin, engagierten Christen, wie wir vor allem von Hieronymus wissen<sup>77</sup>. Wie ernst diese kirchliche Ausrichtung der Bibelerklärung zu nehmen ist, geht vor allem aus der allgemeinen, im Neuen Testament verwurzelten Auffassung der Kirchenväter hervor, dass der vom Heiligen Geist inspirierte Text nur durch vom gleichen Geist erfüllte Menschen voll verstanden wird<sup>78</sup>. Die Spannung zwischen den einfachen Gläubigen und den nach Höherem strebenden Christen, welche in dieser grundlegenden Auffassung mitgehalten war, wurde insofern gemildert, als jene, welche noch nicht über ihren einfachen Glauben hinaus zu einem tieferen Verständnis

---

73. Vgl. AUGUSTINUS, *ep.* 55, 7, 13. Dazu B. STUDER, *Die doppelte Exegese des Origenes*, 303f.

74. Vgl. AUGUSTINUS, *ep.* 55, 1, 2. Dazu B. STUDER, «Zum *Triduum Sacrum* bei Augustinus von Hippo»: *Studia Anselmiana* 102 (Roma 1990), 273-286.

75. Zum Verständnis dieses Sachverhaltes ist auch der enge Zusammenhang zwischen der exegetischen und liturgischen Mysteriensprache zu beachten. Ausserdem versteht man gerade vom Gottesdienst, besonders von der Osterliturgie her, die jüdische Herkunft der christlichen Exegese besser. Vgl. B. STUDER, *Die doppelte Exegese bei Origenes*, 312-320. Dazu K. BERGER, *Theologiegeschichte der Urchristentums*, 91f: zum Zusammenhang von Metaphern und Riten innerhalb des NT.

76. Vgl. E. PRINZIVALLI, *Didimo il Cieco e l'interpretazione dei Salmi* = Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle religioni, 2, L'Aquila-Roma 1988.

77. Vgl. M. MARITANO, «Il "lector"», 40-45. Dazu auch T. GRAUMANN, *Christus interpretes*, 417, mit dem Hinweis auf das schriftlich verfasste dritte Buch der Lukashomilien des Ambrosius.

78. Vgl. B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 441ff, mit weiterer Literatur. Dazu auch K. BERGER, *Theologiegeschichte der Urchristentums*, 19: zum ntl. Ansatz der Auslegung der Bibel durch die Charismatiker.

gelangten, in der vom Heiligen Geist beseelten Kirche die Gewissheit besaßen, auf dem Weg zu sein, den die Heilige Schrift allen vorzeichnete<sup>79</sup>.

## VII. – DER FRÜHCHRISTLICHE EXEGET, EIN MENSCH DER ANTIKE

Zu den subjektiven Gegebenheiten, welche die Deutung und den Gebrauch der Heiligen Schrift in der Alten Kirche von Grund auf bestimmten, gehört schliesslich der Umstand, dass die frühchristlichen Exegeten Menschen der griechisch-römischen Antike waren und sich auch ganz ehrlich als solche fühlten. Was mit diesem Sachverhalt gemeint ist, brachte J. Fontaine in seinem in Bonn gehaltenen Vortrag "Christentum ist auch Antike" klar zum Ausdruck<sup>80</sup>. Antike und Christentum sind danach nicht als zwei feste Blöcke zu verstehen, die in einer säkularen Konfrontation einander gegenüberstanden. Die Christen der Kaiserzeit lebten vielmehr in und aus der damaligen Kultur. Die kulturell relativ einheitliche Mittelmeerwelt bildete ihr Lebenselement. Als Christgläubige mussten sie ohne Zweifel von manchem Abstand nehmen, was auch zu jener Kultur gehörte<sup>81</sup>. Sie verzichteten mehr oder weniger radikal auf jene allgemeinen Lebensformen, welche sie von ihrem Glauben an den einen Gott und von ihren sittlichen Grundsätzen her als heidnisch im Sinne von teuflisch und dämonisch erachteten. Im Hinblick darauf kann man von einem Bruch reden. Doch alles andere, so sehr es vielleicht eine beständige Spannung miteinschloss, machte einen Teil ihres Lebens aus. Soweit sie es als Christen zu leben suchten, kann man darum von einer Konversion der Werte sprechen, bei der das Alte zu etwas Neuem wurde, ohne deswegen seine Identität ganz zu verlieren. Mit anderen Worten, die frühchristlichen Exegeten verhielten sich nicht wie die Leute von heute, welche in einen Supermarkt eintreten und dort nach eigenem Gutbefinden dies und jenes auswählen. Sie waren vielmehr so von den Werten der antiken Kultur durchdrungen, dass sie nicht imstande waren, anders zu leben. Ihr Dasein war so von der griechisch-römischen Bildung geprägt, dass sie gleichfalls nur als antike Menschen die Bibel lesen und deuten konnten.

Genauer gesagt, die grundlegende Entwicklung der christlichen Exegese fand in der antiken Welt statt<sup>82</sup>. Man darf darum nur mit viel Umsicht von einer Hellenisierung des Evangeliums sprechen. Man muss sich auf jeden Fall immer vor Augen halten, dass die Begegnung zwischen der jüdischen Religion und der griechisch-römischen Welt schon lange vor der Entstehung des Christentums angefangen hatte. Ebenso muss man sich klar bewusst sein, dass, von den allerersten Anfängen abgesehen, die christlichen Gemeinden in der griechischen Diaspora entstanden sind und sich darin entwickelt haben. Es ist nicht weiter

79. Vgl. zu dieser Frage B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 344f; 470ff.

80. J. FONTAINE, «Christentum ist auch Antike»: *JbAChr* 25 (1982) 5-21.

81. Vgl. B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 339-346.

82. Vgl. B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 321-331: "Instituta Veterum"; 333-371: "Eruditio Veterum"; 373-411: "Sapientia Veterum".

darzulegen, was mit dieser relativ geschlossenen Welt alles gemeint ist. Es genügt an die Bedeutung der Septuaginta zu erinnern, welche das christliche Leben und Denken bis in die Zeit des Humanismus fast allein bestimmte<sup>83</sup>. Man kann auch auf die einzigartige Stellung von Antiochien verweisen, wo die an Christus Glaubenden zum ersten Mal "Christen" genannt wurden. Nicht umsonst räumt K. Berger in seiner Theologie des Frühchristentums diesem kulturellen Zentrum des Mittelmeerraumes einen so breiten Platz ein<sup>84</sup>. Im übrigen ist es wohl nicht mehr nötig, Worte über die einst vertretene Dekadenztheorie zu verlieren. Es besteht heute ein zu grosser Konsens darüber, dass in der Geschichte Fortschritt und Abfall sich die Waage halten, dass der sog. griechische Geist das Evangelium nicht nur verdunkelte, sondern auch erhellte.

Gewiss wäre es einseitig, wenn man die kulturelle Vielfalt in den letzten Jahrhunderten vor und in den ersten Jahrhunderten nach Christus unterschätzen wollte. So war die kulturelle Einheit in Stadt und Land nicht dieselbe. Dazu gab es immer und überall das, was man als nationale Subkultur bezeichnen könnte. Aber die Möglichkeiten der sprachlichen Verständigung und die politischen Einheitsbestrebungen, der sog. römische Patriotismus, machten die Menschen so offen füreinander, dass die partikulären Überlieferungen leicht zu einem einzigen Strom zusammenflossen. Am deutlichsten erscheint die gemeinsame Kultur der griechisch-römischen Mittelmeerwelt darin, dass der Schulbetrieb in der Kaiserzeit sehr einheitlich war. Er bestand in erster Linie in der gemeinsamen Lektüre der Dichter und Redner, nach bestimmten, von der Überlieferung festgelegten Kriterien. Ich brauche das hier nicht weiter zu entwickeln. Ein Hinweis auf den ausgezeichneten Vortrag, den C. Schäublin im Rahmen der schon erwähnten Studientagung über die Exegese zwischen Nicäa und Chalcedon über das Thema "Zur paganen Prägung der christlichen Exegese" hielt, mag genügen<sup>85</sup>. Ich kann jedoch nicht zu stark betonen - übrigens ganz im Sinne des angeführten Vortrages - , dass es für die Bischöfe und die Gläubigen leicht war, die christliche Gemeinde, im besonderen wenn sie zum Gottesdienst versammelt war, als Schule zu verstehen, in welcher anstelle der Klassiker die biblischen Schriften gelesen und meditiert wurden. Das lässt sich für Augustinus ziemlich leicht aufzeigen<sup>86</sup>. Doch nicht nur er sprach von der *schola Christi*. Auch Basilius brauchte für die kirchliche Gemeinschaft den

---

83. Vgl. vor allem M. HARL, «La "Bible d'Alexandrie" et les Études sur la Septante. Réflexions sur une première expérience»: *VigChr* 47 (1993) 313-340, besonders 330-334, wo auf die verschiedenen Grade der "Hellenisierung" hingewiesen wird, welche sowohl auf der Ebene der verschiedenen Übersetzer als auch auf der Ebene der jüdischen und der christlichen Verwendung der LXX festzustellen sind. - Vgl. weiter M. HENGEL - A.M. SCHWEMER (Hrsg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994.

84. Vgl. K. BERGER, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, besonders 178;351f.

85. C. SCHÄUBLIN, *Zur paganen Prägung der christlichen Exegese*, 148-173.

86. Vgl. B. STUDER, «Die Kirche als Schola Christi bei Augustinus von Hippo»: G. SCHÖLLGEN - C. SCHOLTEN (Hrsg.), *Stimuli*: FS E. Dassmann: *JbAChr* Ergänzungsband 23 (Münster 1996), 485-498..

Begriff *didaskaleion*<sup>87</sup>, und Pelagius verwies auf die *schola caelestis*<sup>88</sup>. Die Christen betrachteten also das Buch der Bücher als Quelle ihrer, der christlichen Weisheit. Doch ganz im Bann der antiken Schule lebend, konnten sie die Bibel allein so lesen und verwenden, wie sie es in der Jugendzeit gelernt hatten. Man kann sogar hinzufügen, sie lasen und deuteten die Heilige Schrift in der Manier der Alten, weil sie sich selbst als Glieder der damaligen Gesellschaft empfanden. Natürlich trifft diese grundlegende Feststellung für die Zeit vor und die Zeit nach dem Toleranzedikt von 311 nicht in gleicher Weise zu. Im Laufe des vierten Jahrhunderts identifizierten sich die Christen immer mehr mit dem römischen Reich. Wie Hieronymus in seiner Schrift *De viris illustribus* eindrücklich bezeugt, wollten sie auch auf der literarischen Ebene Bürger des Reiches sein<sup>89</sup>. Doch ging ein solches Bestreben den christlichen Autoren der ersten drei Jahrhunderte nicht einfach ab. Zum mindesten im Gespräch mit den Nicht-Christen wollten sie auf der Höhe ihrer Zeit sein. Das gilt selbst von Tertullian, welcher mit Athen nichts zu tun haben wollte<sup>90</sup>.

Nach diesen langen und eher komplexen Darlegungen ist es nun an der Zeit, kurz zusammenzufassen, auf was es bei der Erforschung der patristischen Exegese meines Erachtens hauptsächlich ankommt. Die christlichen Autoren der Frühzeit suchten nicht in erster Linie wie die modernen Philologen, die ihnen vorliegenden biblischen Texte nach ihrer literarischen Eigenart zu erfassen. Es ging ihnen auch nicht wie den Historikern von heute darum, die Bibeltexte kritisch zu sichten und als dokumentarische Quellen für die genaue Erfassung der einen oder anderen geschichtlichen Periode heranzuziehen. Sie sahen in der Bibel weit mehr das Wort Gottes, durch das ihre Gemeinden und Gemeinschaften selbst angesprochen wurden. Schon vor ihnen hatten die Juden das Gesetz und die Propheten und die anderen Schriften gelesen und gedeutet, um darin den Weg zum Heil zu finden. Sie selbst verfolgten im Grunde genommen keine andere Absicht; nur fügten sie jenen heiligen Büchern der Juden noch die apostolischen Schriften hinzu. Die christlichen Bibelleser standen selbst den antiken Heiden nahe, für welche jede Schrift, vorab das religiöse Buch, dem

---

87. Vgl. BASILIUS, *Ascet. magn., reg. fus.* 2: MG 31, 908BC; *Hom. Gord.* 2: MG 31, 492B-493A. - Dazu B. STUDER, *Die Schule Christi in der Regel des heiligen Benedikt*, zu veröffentlichen in der FS G. Holzherr (Einsiedeln 1997).

88. PELAGIUS, *Ad Demetriadem* 23: ML 30, 39AB.

89. HIERONYMUS, *De viris illustribus* prol.: *Discant ergo Celsus, Porphyrius, Iulianus, rabidi adversus Christum canes, discant eorum sectatores qui putant Ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores, quanti et quales viri eam fundaverint, exstruxerint et adornaverint; et desinant fidem nostram rusticae tantum simplicitatis arguere, suamque potius imperitiam agnoscant.* - Dazu H. HAGENDAHL - J.H. WASZINK, «Hieronymus»: RAC 15 (1990) 117-139, besonders 127f, mit der dort verzeichneten Literatur.

90. Vgl. J.C. FREDOUILLE, *Tertullien et la conversion de la culture antique* (Paris 1972), 301-357, mit TERTULLIAN, *Praescr.* 7, 9.

Leser zum Nutzen und zur Freude gereichen sollte<sup>91</sup>. Mit einem Wort, die Christen der Alten Kirche suchten den biblischen Text zu aktualisieren.

Diese Aktualisierung der heiligen Bücher wurde nun auf verschiedene Weise angegangen. Es mochte einem christlichen Exegeten genügen, die eindeutigen biblischen Worte zu paraphrasieren und dabei ihren Nutzen für einen gläubigen Leser und Hörer anzudeuten. Bei einem unmittelbar verständlichen Wortlaut hob er auch seinen providentiellen Sinn und seinen exemplarischen Wert ausdrücklicher hervor, verwies auf die *causae* des göttlichen Wirkens und auf das vorbildliche Handeln der Gerechten<sup>92</sup>. Aus apologetischen, rhetorischen oder spirituellen Gründen griff er indes auch auf die allegorische Methode zurück. Er verstand also die heiligen Texte in einem übertragenen Sinn, um die Einwände gegen die Würde der Bibel zu widerlegen, aber auch, um seine eigene Auslegung schmackhafter weiterzugeben oder um herauszustellen, dass Gott nur denen den tieferen Sinn erschliesst, die anklopfen und suchen. Aus ähnlichen Gründen erinnerte er auch an die etymologische Bedeutung der Namen oder hielt sich beim Symbolismus der Zahlen auf.

Es versteht sich von selbst, dass die Art und Weise, je nach der literarischen Gattung der Auslegung, verschieden war. In den eigentlichen Kommentaren wurde der Nutzen der heiligen Bücher mehr indirekt angestrebt, sofern ihre Interpretation einer späteren Bibellesung dienen sollte. Das *Delectare* wurde vielleicht sogar ganz ausser acht gelassen. In den Homilien hingegen wurde, wenigstens in der abschliessenden Paränese, die Aktualisierung mit allen von der Rhetorik empfohlenen Mitteln betrieben. Anders wiederum sah es in den theologischen und geistlichen Schriften aus. Während in der ersten Gattung der obivale Sinn grundsätzlich nicht verlassen wurde, spielte in der zweiten die allegorische und typologische Deutung der Texte eine viel grössere Rolle. Doch selbst hier ist immer auf die Gründe zu achten, welche den Exegeten bewogen haben mochten, über den eigentlichen Sinn der Schriftworte hinauszugehen. Damit ist auch schon angedeutet, dass es immer auch auf die literarische Eigenart der diskutierten Texte ankam. Gebote und Gebete, Naturschilderungen und historische Erzählungen wurden in verschiedener Weise aktualisiert.

Wer die Aktualisierung als Grundzug der patristischen Exegese ernst nimmt, anerkennt im Grunde genommen auch die Tatsache, dass in ihr die *res* viel wichtiger waren als die *verba*. Diese hatte gewiss ihre unbestrittene Bedeutung. Wenn es auch den frühchristlichen Autoren in erster Linie um das *pro nobis* ging, bemühten sie sich ohne Zweifel auch darum, die Intention der Hagiographen soweit wie möglich zu erfassen. Ansonsten hätten sie die Bibel als Wort Gottes, als Anrede an den Menschen, missachtet. Tatsächlich stellte Augustinus in der berühmten Einleitung der *Enarratio* zu Psalm 90 die Heiligen Schriften als Briefe hin, die von der noch fernen Stadt kamen und uns zum guten

---

91. Zu beachten ist vor allem die Tatsache, dass Homer als der grosse Weise galt. Vgl. im besonderen die Stellung des Macrobius gegenüber Vergil und den anderen Klassiker. Dazu M. FUHRMANN, *Rom in der Spätantike* (München-Zürich 1994), 99; 143-149.

92. Zur Frage der Freude an der Erkenntnis der geschichtlichen Zusammenhänge vgl. B. STUDER, *Delectare et prodesse*, 456ff.

Leben ermahnen sollten<sup>93</sup>. Ebenso brachte das *Tolle, lege* in seinen Bekenntnissen seine Ehrfurcht vor dem biblischen Wort zum Ausdruck<sup>94</sup>. In ähnlicher Weise hatte schon zuvor Athanasius die Bekehrung des heiligen Antonius auf das Hören des Evangeliums zurückgeführt<sup>95</sup>, ganz abgesehen davon, dass gerade die Mönche die Worte der Bibel als sakramental einschätzten, ihnen eine heilende und stärkende Kraft zuschrieben<sup>96</sup>. Trotz alledem bleibt es dabei, dass für die Kirchenväter die Wahrheit, welche hinter der Aussageabsicht der biblischen Autoren stand, das entscheidende Gewicht besass. Nicht die *narratio*, sondern die *res gestae* waren massgebend. Für sie war also die Heilige Schrift nur das Zeugnis des göttlichen Heilswirkens. Sie war das Evangelium, die gute Nachricht von Jesus Christus, dem Sohne Gottes (vgl. Mk 1, 1). Die Bemühungen der Kirchenväter um den heiligen Text glichen gerade aus diesem Grund mehr einem philosophischen als einem grammatikalischen oder rhetorischen Kommentar. Doch ist der Unterschied selbst zu den philosophischen Exkursen nicht zu übersehen. Es ging den christlichen Exegeten bei aller Betonung der *res* nicht um ewige Wahrheiten im Sinne der platonischen Ideen. Wenn sie sich um die Wahrheit Gottes mühten, richteten sie ihren Sinn auf die Wahrheit, auf Jesus Christus, den eingeborenen Sohn und das ewige Wort Gottes, der in der geschichtlichen Wirklichkeit des Fleisches seinen Vater geoffenbart hatte<sup>97</sup>. Sie begriffen also die Aktualisierung der Heiligen Schrift in ihrer existentiellen Bedeutung: als persönliche Begegnung mit Jesus Christus, der uns in der Kraft des Heiligen Geistes zu seinem Vater hinführt.

Wie sehr die in der patristischen Exegese angestrebte Aktualisierung existentiell geprägt war, kam im liturgischen und asketischen Umfeld voll zum Ausdruck. Wenn der Prediger beim Gottesdienst nach der Schriftlesung das Wort Gottes in die Gegenwart der Gemeinde hineinstellte, erinnerte er nicht allein daran, dass dieses einmal geschriebene Wort weiterhin nützlich und erbaulich war. Im *hodie* der liturgischen Feier trat auch hervor, dass die Gläubigen keinen Grund hatten, es zu bedauern, Jesus nicht wie die Jünger und das jüdische Volk von Angesicht gesehen zu haben. Ihr Glaube überbrückte

93. AUGUSTINUS, *en. Ps.* 90, 2, 1: *Et de illa civitate unde peregrinamur litterae nobis venerunt: ipsae sunt scripturae, quae nos hortantur ut bene vivamus.* - Augustinus fügt allerdings sogleich hinzu, dass der König jener Stadt selbst zu uns herabgestiegen ist.

94. AUGUSTINUS, *conf.* VIII 12, 29, mit dem Hinweis auf die *lectio evangelica* in der *Vita Antonii*, 2.

95. ATHANASIUS, *Vita Antonii*, 2f.

96. Vgl. die Gebetspraxis der Mönche, wie sie vor allem Evagrius bezeugt. Dazu J. KIRCHMEYER, in *DSpir* 4 (1960) 164ff. In die gleiche Richtung weisen AUGUSTINUS, *ep.* 130 (*ad Probam*), 20: *orationes iaculatoriae*, und CASSIANUS, *Institut.* II 10, 3: kurze Gebete; *Coll.* 10, 7: Wiederholung des *Deus in adiutorium intende*.

97. Wenn in der modernen Exegese die Unterscheidung Wort (Evangelium) - Worte (Zeugnis) - Leser (Exeget) gemacht wird, darf man m.E. Wort oder Wahrheit nicht zu abstrakt verstehen. Es ist damit immer das Christusgeschehen, oder besser Christus selbst, gemeint. Vgl. die guten diesbezüglichen Formulierungen bei T. Graumann, *Christus interpret* (Ambrosius), 94f; 165f; 252: «Christus ist im Sakrament genauso wie in der Schriftauslegung und Verkündigung der Urheber und Garant ihrer Wirksamkeit»; 353, usw.

vielmehr die Zeiten. In seinem Licht konnten also auch sie dem Herrn selbst begegnen<sup>98</sup>. In ähnlicher Weise übernahmen die geistlichen Lehrer die Worte der Heiligen Schrift in ihre Unterweisungen zum monastischen Leben. Die biblischen Worte wurden so zur Regel, ja zum Anruf des einzigen Meisters selbst. Mit *Obsculta, o fili, praecepta magistri* beginnt die *Regula monasteriorum* des heiligen Benedikt und leitet damit die Anleitung zu den *itineris per ducatum evangelii* ein<sup>99</sup>. Mit anderen Worten, im liturgischen und asketischen Leben wurde vollends offenbar, dass die Bibel ein Zeugnis ist, das zu Christus hinführt, der in der Fülle des Heiligen Geistes den Vater geoffenbart hatte. Gerade in diesem kultischen und geistlichen Zusammenhang erwies sich also die Heilige Schrift als das Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes.

Wenn in der Väterzeit alle Bemühungen um die Heilige Schrift auf eine Aktualisierung hinausliefen, versteht sich schliesslich von selbst, dass diese Art der Vergegenwärtigung des Wortes Gottes nur im Umfeld der kaiserzeitlichen Kultur geschehen konnte. Die frühchristlichen Autoren suchten das *pro nobis* der heiligen Texte immer als antike Menschen herauszustellen. Damit sind vor allem zwei Dinge gemeint. Sowohl die Seelsorger als auch die Gläubigen konnten die Bibel nur so lesen und hören, wie sie es in der Schule gelernt hatten. So spielte etwa die Autorität anerkannter Ausleger bei der Textinterpretation eine wichtige Rolle<sup>100</sup>. Ebenso teilten die Christen mit den Nicht-Christen, wie aus der Apologie *De Civitate Dei* des Augustinus klar hervorgeht, die Auffassungen vom heiligen Buch, der *historia sacra*, und seiner historischen Auslegung<sup>101</sup>. Selbst wer nicht lesen und schreiben konnte, bekam, wie derselbe Augustinus erklärte, im Theater vieles von der antiken Bildung mit<sup>102</sup>, ganz abgesehen davon, dass seine Sprache vom damaligen Alltag geprägt war und er nur mit den Ohren von damals den Erklärungen der Bibel zuhörte. Auf der anderen Seite schloss die Aktualisierung des Wortes Gottes immer eine Konfrontierung mit der griechisch-römischen Kultur in sich. Wie die Christen ganz allgemein um ihre Identität ringen mussten, so waren sie beständig aufgerufen, sich darüber Rechenschaft zu geben, wie weit sie alles, was ihnen lieb und teuer war, mit der biblischen Botschaft vereinen konnten. Sie mussten auf manche altherwürdige Überlieferung verzichten. Andere Traditionen mussten sie auf die neue, christliche Ebene heben. Es war für sie verhältnismässig leicht, alles auszuschliessen, was nach Polytheismus und Götzendienst roch. Doch war es ihnen etwa verboten, die biblische Botschaft in der alten Sakralsprache auszudrücken? Gab es nicht Anschauungen, wie etwa die römische Auffassung von der Vaterschaft, welche als Vorverständnis der biblischen Lehre vom einen Gott und Vater Jesu Christi nicht wegzudenken

98. Vgl. AUGUSTINUS, s. 116, 5/6, 6; Leo I., *Serm.* 70, 1.

99. Vgl. BENEDICTUS, *Regula monasteriorum*, prolog. 1 und 21. Dazu prolog. 35: *Haec complens dominus expectat nos cotidie his suis sanctis monitis factis nos respondere debere.*

100. Vgl. B. STUDER, in *Storia della Teologia*, 369.

101. Vgl. B. STUDER, *La Cognitio historialis*, 529-553. - Dazu ORIGENES, *C.Cels.* 4, 9: Der Philosoph führt seine Beweise aus den Heiligen Schriften und aus dem Zusammenhang der logoi.

102. Vgl. AUGUSTINUS, s. 214, 5.

waren und, wenigstens damals, gar nicht eliminiert zu werden brauchten<sup>103</sup>. In den Kulturen, in welchen die christliche Botschaft später verkündet werden sollte, wird ihre Aktualisierung in vieler Hinsicht ein anderes Gepräge bekommen. Doch das wertet die in der patristischen Exegese vollzogene Aktualisierung der Bibel in keiner Weise ab. Das Evangelium Jesu Christi ist von solcher Fülle, dass es von keiner Zeit ausgeschöpft werden kann. Es bietet jeder Generation etwas Neues. In der Verschiedenheit seiner Aktualisierung wird jeweils nur aufs neue bestätigt, was schon im Hebräerbrief steht: Jesus Christus ist derselbe gestern, heute und in Ewigkeit (13, 8).

Basil STUDER

Abbaye

CH – 6390 ENGELBERG

ZUSAMMENFASSUNG : In Frage stehen die verschiedenen methodologischen Zugänge zur Exegese der Kirchenväter. Die bisherige Erforschung der Unterscheidung zwischen Buchstabe und Allegorie erbrachte wichtige Einsichten in die Eigenart der patristischen Bibelerklärung, genügt indes bei weitem nicht, wenn man diese als Aktualisierung der Heiligen Schrift versteht. Ebenso wenig darf man die frühkirchliche Exegese allein vom antiken Schulbetrieb herleiten, man muss sich vielmehr immer ihren urchristlichen Ursprung (Paulus, Jesus) vor Augen halten. Weiter ist die literarische Eigenart der verschiedenen Formen der patristischen Exegese (*Quaestiones et responsiones*; Kommentar) zu berücksichtigen. Noch mehr drängt es sich auf, die verschiedenen Gattungen der biblischen Texte zu beachten: Lobpreisungen der sichtbaren Schöpfung, Erzählungen vergangener Ereignisse, Gebete, aufgehobene und weiterbestehende Gebote, Prophezeiungen. Wichtig ist ferner die Unterscheidung zwischen *verba* und *res*, zwischen Ausdruck und Inhalt; denn die Kirchenväter sind im allgemeinen viel mehr an dem interessiert, was, als an dem wie es gesagt oder erzählt wird. Weil sie zudem die Heilige Schrift weitgehend innerhalb einer liturgischen Feier oder oft im Hinblick auf das asketische Leben erklären, bekommt ihre Exegese eine besonders aktuelle Note: es geht um das hodie, um den an mich gerichteten Anruf Gottes. Schliesslich gingen sie stets als antike Menschen an die heiligen Texte; sie interpretierten die Bibel auf eine Weise, wie sie in der Schule bei der Lektüre der Klassiker gelernt hatten.

RÉSUMÉ : Cette étude traite des diverses approches méthodologiques de l'exégèse des pères de l'Église. En analysant la différence entre "lettre" et "allégorie", on est parvenu à cerner de près les caractéristiques de l'interprétation patristique de la Bible; mais de telles études, sans doute méritoires, ne suffisent pas à montrer comment les lecteurs chrétiens ont trouvé dans la Bible les moyens de conduire leur propres vies. Par ailleurs, l'exégèse chrétienne n'est pas non plus le produit de l'herméneutique hellénistique; elle trouve aussi son origine dans l'enseignement du Christ et les écrits de saint Paul. En outre, il vaut la peine de considérer de près les formes littéraires des écrits exégétiques (*quaestiones et responsiones*, commentaire). Il est encore plus important de faire attention aux genres littéraires des textes bibliques eux-mêmes: éloges de la création, récits des événements passés, prières, commandements abolis ou toujours valables, prophéties. De plus, il est évident que les auteurs chrétiens, en distinguant entre *verba* et *res*, entre expression et contenu, se sont davantage

103. Vgl. B. STUDER, «*Deus, Pater et Dominus* bei Augustinus von Hippo»: L.R. WICKHAM - C. BAMMEL (ed.), *Essays in Tribute to G.C. Stead* (Leiden 1993), 190-212.



intéressés à ce qui a été dit qu'à la manière dont cela a été dit; leurs interprétations ressemblent donc plus à des commentaires de textes philosophiques qu'à des commentaires littéraires. Ils expliquaient très souvent les textes sacrés dans le cadre liturgique ou ascétique; en conséquence, leur exégèse se distingue par sa grande actualité; elle concerne l'aujourd'hui et l'appel que Dieu adresse à l'homme. En dernier lieu, il faut rappeler que les auteurs chrétiens approchent les textes sacrés en hommes de l'Antiquité, c'est-à-dire avec la méthode qu'ils avaient apprise à l'école en lisant les textes classiques.

ABSTRACT : This essay deals with the various methods used to interpret patristic exegesis. The distinction between letter and allegory offers significant insights into the characteristics of patristic interpretation of the Bible. Yet such a study, though valuable, is hardly adequate to show how Christian exegesis is not simply the product of hellenistic hermeneutics; it also has its origins in the teaching of Jesus and the writings of Paul. The various literary forms of patristic exegesis (*Quaestiones et responsiones*, commentary) must also be kept in mind. More important yet, one must consider the different literary genres of the biblical texts themselves: praise of creation, narration of past events, prayers, commandments that are no longer in effect and those that are still binding, and prophecies. Further, one must consider the distinction between *verba* and *res*, between expression and content. The church fathers were much more interested in what was said than how it was said. Often they comment on the Scriptures within the setting of Christian worship and in relation to the ascetical life. For this reason their exegesis is always timely, addressed to the lives of their hearers; it concerns the *hodie* and the challenge which God addresses to me. Finally, it must be remembered that they approached the sacred text as men of the ancient world. This means that they interpreted the Bible with techniques that were similar to those they had learned in school when reading classical texts.