

Tilburg University

Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1960-1962

Schelkens, Karim

Published in:
Zeitschrift für katholische Theologie

Publication date:
2010

Document Version
Version created as part of publication process; publisher's layout; not normally made publicly available

[Link to publication in Tilburg University Research Portal](#)

Citation for published version (APA):
Schelkens, K. (2010). Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil, 1960-1962. *Zeitschrift für katholische Theologie*, 132(1), 1-24.

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Katholische Exegese vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1960–1961)

Anthony Dupont und Karim Schelkens, Leuven

Der vorliegende Artikel untersucht den Konflikt, der am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils zwischen zwei römischen Universitäten – dem Pontificium Institutum Biblicum (Päpstliches Bibelinstitut, PBI) und der Pontificia Universitas Lateranensis (Lateran-Universität) – ausgetragen wurde und bei dem um die für die katholische Kirche wünschenswerte Bibelexegese, näherhin die Bibelhermeneutik gerungen wurde¹. Diese Debatte verweist auf einen Konflikt zwischen Exegeten, Theologen und kirchlichen Institutionen, dessen Wurzeln in der Modernismuskrise am Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts liegen. Als »Römische Kontroverse«² bekannt, stand diese Debatte in engem Zusammenhang mit den Vorbereitungen für das Zweite Vatikanische Konzil und der Redaktionsgeschichte der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum*. Der Beginn der Diskussionen zwischen den beiden Universitäten reicht bis in die 1950er Jahre zurück³.

- 1 Aus dem Englischen von Michael Quisinsky. Dieser Beitrag ist eine überarbeitete und aktualisierte Version von *A. Dupont – K. Schelkens*, *Scopuli vitandi. The historical-critical exegesis controversy between the Lateran and the Biblicum (1960–1961)*: *Bijdr* 69 (2008), 18–51.
- 2 Vgl. *J. A. Fitzmyer*, *A recent Roman scriptural controversy*: *TS* 22 (1961), 426–444. Fitzmyers Beitrag stellt eine ernsthafte Betrachtung der Kontroverse dar, wenngleich es auch interessant wäre, seine Studie als ein Zeitdokument zu untersuchen, führte doch Fitzmyers jesuitischer Hintergrund eindeutig zu einer Nähe zum Biblicum. Dies gilt auch für *M. Gilbert*, *L'Institut Biblique Pontifical. Un siècle d'histoire* (Rom 2009), der eine sehr detaillierte und umfassende Bibliographie bietet, aus der besonders hervorzuheben ist *R. Burigana*, *Tradizioni inconciliabili? La ›Querelle‹ tra l'università lateranense e l'istituto biblico nella preparazione del Vaticano II*: *P. Chenaux* (Hg.), *La PUL e la preparazione del Concilio* (Rom 2001). Allerdings fehlen auch einige Literaturangaben bei Gilbert, siehe u.a. *J.A. Komonchak*, *Der Kampf für das Konzil während der Vorbereitungen (1960–1962)*: *G. Alberigo – K. Wittstadt* (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. I: *Die Katholische Kirche auf dem Weg in ein neues Zeitalter. Die Ankündigung und Vorbereitung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Januar 1959 bis Oktober 1962)* (Mainz 1997), 189–401, hier 311–322; *B. W. Harrison*, *The teaching of Paul VI on sacred scripture. With special reference to the historicity of the gospels*, (Rom 1997), hier 59–72; *ders.*, *On rewriting the Bible. Catholic biblical studies in the 60's*: *Christian Order* 43 (2002), 155–178 und *ders.*, *The encyclical Spiritus Paraclitus in its historical context*: *Living Tradition* 60 (1995), 1–26; *M. Pesce*, *Il rinnovamento biblico*: *M. Guasco et al.* (Hg.), *Storia della chiesa*, Bd. XXV/2: *La Chiesa del Vaticano II (1958–1978)* (Milan 1994), 167–216; *G. P. Fogarty*, *American catholic biblical scholarship. A history from the early republic to Vatican II* (New York 1989), 291–296; *K. Schelkens*, *Perceiving orthodoxy. A comparative analysis on the Roman controversy in catholic exegesis (1960–1961)*: *L. Boeve – M. Lamberigts – T. Merrigan* (Hg.), *Theology and the quest for truth. Historical- and systematic-theological studies* (Löwen 2007), 143–164.
- 3 Zur Vorgeschichte vgl. *Gilbert*, *L'Institut Biblique Pontifical*, 158–171.

Die vorliegende Untersuchung wird sich jedoch nur der Kontroverse widmen, wie sie sich unter dem Pontifikat Johannes XXIII. abgespielt hat, näherhin während der Phase der Konzilsvorbereitungen.

Die Vorbereitungen für das Zweite Vatikanische Konzil brachten klare Spannungen hinsichtlich des richtigen Zugangs zur katholischen Biblexegese zum Vorschein. Die Bandbreite der in diesem Zusammenhang angesprochenen Fragen wie der eingenommenen Standpunkte finden sich auch in den zahlreich eingegangenen *vota*, die Studium und Gebrauch der Schrift betrafen⁴. Die *vota* der römischen Universitäten, die ebenfalls einen Teil dieses vorkonziliaren »Hornissennests«⁵ bildeten, illustrieren aufs Eindrücklichste die herrschenden Meinungsunterschiede, innerhalb derer sich die Positionen des *Biblicum* und der Lateran-Universität gegenseitig ausschließen. Den *vota* des *Biblicum*⁶ zufolge sollte das Konzil nicht mit einer Verurteilung der wissenschaftlichen Methoden in der Bibelforschung in Verbindung gebracht werden. Im Gegenteil war das *Biblicum* der Meinung, dass das Konzil eine Möglichkeit bieten wird, solche Methoden zu diskutieren und zu bewerten. Die *vota* der Lateran-Universität standen den Ausführungen des *Biblicum* und der *Vision*, deren Ausdruck diese waren, diametral gegenüber⁷: Die Bibel sei unfehlbar und die historisch-kritische Methode deshalb überflüssig. Der Abgrund zwischen der Lateran-Universität und dem *Biblicum*, wie er sich gerade in den *vota* aufgetan hatte, nahm in einer Reihe von Veröffentlichungen von Professoren beider Institutionen immer größere Ausmaße an und wurde somit auch öffentlich bekannt.

4 Vgl. *Conspectus Analyticus: Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticana II Apparando* [AD], Series I (Antepreparatoria), Bd. 2: *vota* und *consilia* der Bischöfe, Bd. 3: *proposita* und *monita* der Kongregationen der römischen Kurie, Bd. 4: *studia* und *vota* der kirchlichen und katholischen Universitäten und Fakultäten (Rom 1960–1961).

5 A. Riccardi, I »vota« romani: M. Lamberigts - C. Soetens (Hg.), *À la veille du Concile Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme oriental* (Löwen 1992), 146–168.

6 AD, I/4, 121–136. Vgl. auch É. Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase (1959–1960). Der langsame Weg aus der Unbeweglichkeit: G. Alberigo - K. Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils* (1959–1965), Band 1, 61–187, hier 153–154: »Wenn auch schwerer Irrtümer verdächtig, wagen es die Exegeten des Jesuitenordens tatsächlich, mit Nachdruck an drei wichtige Punkte zu erinnern: Freiheit in der Schriftforschung, Reform der Disziplinarverfahren und vor allem tiefgreifender Wandel der katholischen Auffassung über das Judentum«.

7 AD, I/4, 169–442. Vgl. auch Fouilloux, Die vor-vorbereitende Phase, 154: »Diese Universität [Lateranum] verschafft sich selbst ihre Einflussmittel. Ihre Zeitschrift *Divinitas* ist nämlich auch das Organ der Päpstlichen Akademie der Theologie, um die sich die Zelanti (Eiferer) jeglicher Herkunft scharen. Was die *vota* ihrer Professoren betrifft, so beeindruckten sie sowohl durch ihren Umfang wie auch durch die Präsentation von Vorab-Konzils-schemata.«

1. Francesco Spadafora

Die Kontroverse nahm von der Lateran-Universität ihren Ausgang⁸. Die Jesuiten Stanislas Lyonnet und Maximilian Zerwick, beide Professoren am Biblicum, wurden von Spadafora kritisiert, der sich bereits in seinem votum gegen den Gebrauch der historisch-kritischen Methode ausgesprochen hatte. Spadafora beurteilte einen Artikel, den Lyonnet über Rm 5,12 geschrieben hatte, als inakzeptabel⁹. Darin übersetzt und interpretiert Lyonnet den paulinischen Vers wie folgt:

»Les enfants d'Adam par leurs péchés personnels, loin de renier en quelque sorte le péché de leur père, le ratifient bien plutôt en faisant leur sa révolte«¹⁰.

Lyonnet zufolge beschreiben Pauli Worte nicht die Erbsünde – die von Generation zu Generation vererbt wird und in der Sünde des Adam ihren Anfang nimmt – sondern eher die individuelle Sünde der Menschen, die die erste Sünde des Adam nachahmen. Spadafora nimmt nun Lyonnets Argumentation in den Blick, um seine eigene Position bzgl. Rm 5,12 zu bekräftigen und formuliert eine Reihe von grundsätzlichen Einwänden aus zwei verschiedenen Perspektiven. Erstens sei Lyonnets Lesart auf exegetischer Ebene inkorrekt¹¹. Sich auf eine Analyse der griechischen Terminologie des fraglichen Verses in der gesamten Bibel – mit besonderer Berücksichtigung des Alten Testaments – stützend, argumentiert Spadafora, dass Rm 5,12 sich nur auf die Erbsünde beziehen könne, die kollektive Sünde der gesamten Menschheit. Dies würde sich auch bestens mit der Position des Alten Testaments vereinbaren lassen, wonach Sünde und Bestrafung nicht so sehr mit physischem Tod einhergehen, sondern eher (und tiefgreifender) einen Bruch im Verhältnis zwischen Gott und Menschheit darstellen. Für Spadafora steht ganz klar dieser Bruch zwischen Gott und der Menschheit auf dem Spiel. Seiner Meinung nach steht Lyonnets Interpre-

8 *P. Hebblethwaite*, Pope John XXIII. Sheperd of the modern world (Garden City 1985), 410–411.

9 Vgl. *S. Lyonnet*, Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5,12: RSR 44 (1956), 63–84. Lyonnet führte die grundlegenden Gedanken des inkriminierten Artikels bereits in einer früheren Arbeit aus, auf die Spadafora von Zeit zu Zeit in den Fußnoten seines Artikels hinweist: *S. Lyonnet*, Le sens d'εφ ω en Rom. 5,12 et l'exégèse des Pères grecs: Bib. 36 (1955), 436–456. Spadaforas Reaktion auf den früheren Artikel findet sich in *F. Spadafora*, Rom. 5,12. Esegisi e riflessi dogmatici: Div. 4 (1960), 289–298. Eine indirekte Kritik an Lyonnets Artikel findet sich bereits zwei Jahre früher – ebenfalls in Div. – durch *B. Mariani*, La persona di Adamo e il peccato originale secondo San Paolo, Rom. 5,12–21: Div. 2 (1958), 486–519. Spadafora lobt letzteren als eine gute Darstellung der positiven Argumente katholischer Exegese im Sinne Trients. Vgl. *F. Spadafora*, Rom. 5,12, 289, Anm. 1.

10 *Lyonnet*, Le péché originel et l'exégèse de Rom. 5, 12, 70.

11 *F. Spadafora*, Rom. 5, 12, 289–294.

tation nicht in Einklang mit der Lesart von Rm 5,12 durch die griechischen Kirchenväter. Zweitens stellt Spadafora heraus, dass Lyonnets Verständnis von Rm 5,12 auch von einem dogmatischen Standpunkt aus inkorrekt sei. Derlei Auslegungen, so schreibt er, stehen in völligem Widerspruch zur autoritativen Stellungnahme des Konzils von Trient zu dem fraglichen Vers. Das Tridentinum bestätigte die Existenz der Erbsünde bei allen Menschen, selbst bei neugeborenen Kindern. Die tridentinischen Kanones erklären somit, dass Rm 5,12 von Erbsünde, nicht von persönlicher Sünde handle¹². Das Konzil von Trient sprach außerdem ein anathema gegen diejenigen aus, die an einer anderen Auslegung dieses Verses festhalten.

Auf den ersten Blick scheint Spadaforas Artikel von einer Debatte zu handeln, die die Theologen (römisch-katholische ebenso wie nicht-römisch-katholische) spätestens seit der Zeit des Augustinus beschäftigt hat, und man könnte sich darüber wundern, weshalb wir auf sie in einer spezifisch exegetischen Untersuchung eingehen. Hierfür allerdings sprechen verschiedene Gründe. Zuerst fokussierte sich die Debatte selbst auf die Lateran-Universität und das Biblicum und es ist somit bedeutsam, dass ein Professor der einen Institution einen Kollegen von der anderen zur Rede stellte. Dies gilt umso mehr, als wir wissen, dass Ersterer seine eigene Meinung über den Gegenstand der Kontroverse zur selben Zeit auch in einem votum für das bevorstehende Konzil zum Ausdruck brachte. Zweitens diene Spadafora später als Konsultor des Heiligen Offiziums, als dieses ein Verfahren gegen S. Lyonnet und M. Zerwick anstregte¹³.

Ein möglicherweise noch wichtigeres Argument hingegen ist unserer Meinung nach, dass Spadaforas Text, was seinen Inhalt anbelangt, in nucleo als Beginn der Kontroverse anzusehen ist. Während seine Ablehnung der historisch-kritischen Methode, der er uneingeschränkt im votum der Lateran-Universität Luft machte, in seinem Artikel nicht explizit zum Ausdruck kommt – er benutzt exegetische Argumente gegen Lyonnet – ist sie dennoch im Hintergrund ersichtlich und stellt die zugrundeliegende und kritische Antriebskraft seiner Reaktion dar. Obwohl Lyonnet als auch Spadafora ihre Argumente mit Hilfe der Exegese untermauern, weicht deren Gebrauch erheblich voneinander ab. Spadafora benutzt die Exegese, um das Konzil von Trient, oder genauer gesagt die vom Lehramt vorgelegten

12 *H. Denzinger - A. Schönmetzer* (Hg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Rom 1963), §1512 (789/367), §1521 (841/381).

13 Dreißig Jahre später bot Spadafora eine konzise Formulierung seiner Probleme mit Lyonnet und Zerwick in *F. Spadafora*, *La Tradizione contro il Concilio* (Rom 1989), 49: »[...] i due Padri, ascoltati dal S. Officio, non poterono negare gli addebiti loro attribuiti: insegnamento erroneo (e articoli) sulla ispirazione, sulla inerranza dei Libri Santi, sulla storicità degli Evangelii«.

Lehrsätze, zu verstärken, zu bestätigen und zu bewahrheiten¹⁴. Jeder Form von Exegese, die unabhängig arbeitet und die zu anderen Ergebnissen als die Dekrete und Stellungnahmen des Lehramts kommt, ist mit Verdacht zu begegnen. Die Exegese hat sich dem Dogma zu unterwerfen. Spadafora legt diese Überzeugung in seinem Artikel dar, wenn er Lyonnets Studie – geradezu nebenbei – als »esegesi arbitraria e di ripiego«¹⁵ bezeichnet. Damit legt er den Schluss nahe, dass Lyonnet die Exegese dazu missbraucht habe, seine eigene Interpretation zu legitimieren und dass er eine Form der Exegese angewendet habe, die nicht mit der kirchlichen Lehrautorität in Einklang steht. Folglich lehnt er Lyonnets Arbeit als »scientificamente infondata, per non dire insostenibile«¹⁶ ab. Trotz dieses harten Schlussworts – das einer Verurteilung gleichkommt – ist Spadaforas kurzer, nur zehn Seiten langer Artikel weit davon entfernt, feindselig oder polemisch geprägt zu sein, wenn man ihn mit dem aggressiven Ton vergleicht, der die Schriften von Antonino Romeo prägt.

Spadafora verleiht seiner Überzeugung auch in drei Reaktionen Ausdruck, die einem anderen Professor des Biblicums gelten, nämlich Maximilian Zerwick. Dieser hielt bei der dritten Versammlung norditalienischer Exegeten in Padua 1959 eine Reihe von Vorträgen zum Thema Literarkritik des Neuen Testaments in katholischer Exegese, die Spadafora rundweg als heterodox verurteilte. Seiner Meinung nach wandte Zerwick die Formkritik in einer solchen Art und Weise auf die Evangelien an, dass deren Authentizität und Historizität untergraben werde. Romeo, ebenfalls Professor an der Lateran-Universität, pflichtete Spadaforas Kritik an Zerwick¹⁷ in derselben Ausgabe von *Divinitas* bei, in der auch Spadaforas erster Artikel erschienen war.

14 Für die Bedeutung von Trient für die vorkonziliare Theologie vgl. *R. Bulman-F.J. Parrilla* (Hg.), *From Trent to Vatican II. Historical and theological investigations* (New York 2006).

15 *Spadafora*, *Rom.* 5, 12, 294.

16 *Spadafora*, *Rom.* 5, 12, 298.

17 Für Romeo und Spadafora war Zerwicks Darstellung von Anton Vögtles Interpretation von Mt 16,13–20 besonders provozierend. Spadafora kritisierte Zerwick in zwei Artikeln, die im November 1959 veröffentlicht wurden: *F. Spadafora*, *La critica e gli evangeli: Settimana del Clero* 22 (1959), 7 und 29 (1959), 6–7. Seine Reaktion zielt im Wesentlichen darauf ab, dass die historisch-kritische Exegese methodisch defizient ist und gegen den gesunden Menschenverstand verstößt. Romeos Reaktion erschien ein Jahr später in seinem gegen Schökel gerichteten Artikel: *A. Romeo*, *L' enciclica ›Divino afflante Spiritu‹ e le ›Opiniones novae‹: Div.* 4 (1960), 378–456. Die Vorträge Zerwicks auf der Tagung in Padua (15.–17. September 1959) waren an eine Gruppe von rund fünfzig Professoren der biblischen Theologie gerichtet und wurden veröffentlicht unter dem Titel *Critica letteraria del N.T. nell' esegesi cattolica dei Vangeli, Conferenze tenute al Convegno Biblico di Padova 15–17 settembre 1959*, S. Giorgio Canavese, 1959. Unmittelbar nach der Suspendierung von Lyonnet und Zerwick wiederholte Spadafora seine Reaktion von 1959 und ergreift Partei für A. Romeo: *F. Spadafora*, *Un documento notevole per l'esegesi cattolica: PalCI* 40 (15. September 1961), 969–981.

2. Luis Alonso Schökel

Luis Alonso Schökel, ein spanischer Jesuit und Professor am *Biblicum*, stellte in einem Leitartikel von *La Civiltà Cattolica* (3. September 1960) die Frage: *Dove va l'esegesi cattolica?* Seiner Meinung nach kann diese Frage beantwortet werden, wenn man untersucht, wie sich die katholischen Bibelstudien zwischen der Enzyklika Pius XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) und einer Botschaft entwickelt hat, die vom selben Papst an den *Congrès International Catholique des Sciences Bibliques*¹⁸ anlässlich der Brüsseler Weltausstellung von 1958 gerichtet wurde¹⁹. Im übrigen war dieser Brief auch eine Antwort auf ein früheres Schreiben des belgischen Kardinals Van Roey, der in den 1950er Jahren die fortwährenden Angriffe auf das *Biblicum* beklagte²⁰.

Alonso Schökel zufolge werde die Exegese sicherlich auch künftig diesen Weg verfolgen. Es sei offensichtlich, dass zwischen den beiden Erklärungen Pius XII. und den fünfzig vorangegangenen Jahren, wenn nicht den vorangegangenen Jahrhunderten ein Richtungswechsel erfolgt sei²¹. Um diesen Richtungswechsel zu erhellen, ist es nach Alonso Schökel notwendig, die Entwicklungen am Beginn des 20. Jahrhunderts genauer in den Blick zu nehmen. Im ersten Teil seines Artikels zitiert er eine Reihe von Stellungnahmen zu den biblischen Studien zu Beginn des 20. Jahrhunderts, um so deutliche Unterschiede gegenüber neueren Erklärungen zu vergleichbaren exegetischen Themen aufzuzeigen. Genauer gesagt stellt er die Arbeiten von Exegeten wie Murillo, Fonck und Billot²² Auszügen von *Divino afflante Spiritu* und *Humani generis* gegenüber. Er merkt an, dass die drei Exegeten die Notwendigkeit der Kenntnis der Ursprachen der biblischen Texte und der Kulturen, denen sie entstammen, ablehnen, ebenso auch Einsichten in die literarischen Gattungen und moderne textkritische

18 Allocution de Son Éminence le Cardinal Van Roey et Message de Sa Sainteté le Pape Pie XII: *J. Coppens et al.*, *Sacra Pagina Miscellanea biblica Congressus internationalis catholici de re biblica* (Paris 1959), Bd. I., 14–16. Das Original befindet sich im Erzbischöflichen Archiv Mechelen: Van Roey, II. A.23, Brief vom 28. Juli 1958.

19 *L. Alonso Schökel*, *Dove va l'esegesi cattolica?*: *CivCatt* 111 (1960), 449–460. Knapp ein Jahr später bewertete Joseph A. Fitzmyer – ebenfalls Jesuit – den Artikel wie folgt: »It has the merit of putting the question of modern biblical studies in a perspective which is badly needed. The only way to explain how the »new direction« – the existence of which cannot be denied – has developed is to sketch the matrix in which it had its origin«. Vgl. *Fitzmyer*, *A recent Roman scriptural controversy*, 431.

20 *Gilbert*, *L'Institut Biblique Pontifical*, 159.

21 *Schökel*, *Dove va*, 450.

22 Schökel zitiert aus den folgenden Werken: *L. Murillo*, *Crítica y exégesis* (Madrid 1905); *L. Fonck*, *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren* (Innsbruck 1905), *L. Billot*, *De Inspiratione Sacrae Scripturae theologica disquisitio*. *Editio altera et emendata* (Rom 1929). Schökel behauptet in: *Dove va*, 450, Anm. 1 irrtümlich, dass die erste Auflage des letztgenannten Werkes 1906 (richtig: 1903) erschienen sei.

Methoden, und dies trotz der Tatsache, dass Pius XII. diese als hilfreiche Mittel betrachtet²³. Als zusammenfassende Bemerkung stellt Alonso Schökel neue Probleme, neue Methoden und Lösungsansätze in biblischer Exegese vor. Fonck zeige sich beispielsweise besonders skeptisch, was neue Methoden und Lösungsansätze angeht, und verweise auf deren fehlende Solidität. *Divino afflante Spiritu* hingegen halte fest, dass neue Probleme in biblischer Exegese bestehen, dass aber auch neue Methoden zur Verfügung stünden, die einen Umgang mit ihnen erlaubten²⁴. Alonso Schökels Vergleiche haben nicht zum Ziel, die Bibelgelehrten des beginnenden 20. Jahrhunderts in Misskredit zu bringen. Er verweist auf sie lediglich als konkreten Nachweis für den Wandel, der seitdem in katholischer Exegese erfolgt ist. Im zweiten Teil seines Textes legt Alonso Schökel dar, dass der genannte Richtungswechsel nicht ohne Vorgeschichte erfolgte. So kanonisiert *Divino afflante Spiritu* gleichsam Ergebnisse »privater« Forschungen diese, wie sie von vielen Exegeten lange vor 1943 betrieben worden seien. Mit anderen Worten handelt es sich um den Aufweis von Kontinuität und Diskontinuität in katholischer Exegese. Vor 1943 existierte eine »streng konservative« Schule neben einer »offeneren« Gruppe von Exegeten²⁵. In einigen Punkten hätten einzelne Vertreter der letztgenannten Gruppe geirrt (eine klare Anspielung auf die Verurteilung des Modernismus). Andere hingegen hätten nach und nach einen »kanonischen« Status erlangt (eine Anspielung auf das Werk von Marie-Joseph Lagrange). Diejenigen, die einem Irrweg folgten, seien sowohl von den kirchlichen Autoritäten als auch von den weiteren Erkenntnissen in den Bibelstudien selbst widerlegt worden²⁶. Darüber hinaus seien viele Aspekte der »älteren« Exegese nach 1943 beibehalten worden, darunter die Unfehlbarkeit der Schrift und der Ausschluss von »appareenze storiche« sowie anderer radikaler Positionen. Kurz gesagt folgte das Neue in der Exegese dem Alten in vielen Punkten, unterschied sich dabei von diesem in anderen Punkten aber auch, ganz in Übereinstimmung mit den Direktiven Pius XII²⁷.

Der Kurs, den die katholische Bibelexegese nach 1943 eingeschlagen hatte, ist Thema des dritten Teils von Alonso Schökels Artikel. *Divino afflante Spiritu* (EB §564) gewährte denjenigen, die sich ernsthaftem Bibelstudium verschrieben hatten, eine beträchtliche Freiheit. Schränkte Pius

23 Schökel vergleicht »alt« und »neu« anhand folgender Punkte: »lingue e culture dell' Oriente antico, generi letterari, tradizioni popolari, storicità della Bibbia, l'autorità dei padri della Chiesa, nuovi problemi«. Vgl. *Schökel*, Dove va, 450–453.

24 Vgl. EB §556. Schökel stellt heraus, dass die Botschaft Johannes XXIII. aus Anlass des 50jährigen Jubiläums des *Biblicum* demselben Gedanken folgte; vgl. *Schökel*, Dove va, 453.

25 Vgl. *Schökel*, Dove va, 454: »una scuola stretta versus una scuola larga«.

26 Als ein Beispiel für die Irrtümer der (exzessiv) progressiven Exegeten nennt Schökel Humelauers Theorie der »appareenze storiche«. Vgl. *Schökel*, Dove va, 454–455.

27 Vgl. *Schökel*, Dove va, 455.

XII. diese Freiheit mit *Humani generis* 1950 wieder ein? Alonso Schökel zufolge reagierte der Papst nicht in erster Linie auf exegetische Irrtümer, sondern auf theologische, die eher mit der generellen Haltung in Sachen Inspiration und Hermeneutik zu tun haben, denn mit der exegetischen Auslegung einzelner Texte. Hierin stimmt Alonso Schökel mit Pius XII. überein. Die vom Papst gewährte Freiheit, die in der wissenschaftlichen exegetischen Forschung in Anschlag gebracht werden konnte, war eine Freiheit »con limiti e cautele«²⁸, die sich selbst an die Analogie des Glaubens band und mit der Vorsicht vorging, die solidem und ehrlichem exegetischem Studium eignet. Wenn die historisch-kritische Methode zugelassen wurde, so sollte sie dennoch nicht leichtfertig angewandt werden. Ohne ausreichende Grundlage erfolgende Urteile über die Historizität einer bestimmten Bibelstelle konnten sehr gefährlich werden, insbesondere dann, wenn sie Sachverhalte betrafen, die in der Heilsgeschichte eine wichtige Rolle spielen. Der eigentliche Grund für die Krise in der katholischen Bibelforschung war also nicht der Gebrauch der kritischen Methode, sondern ihr Missbrauch. Nach Alonso Schökel neigten einige Exegeten dazu, der Frage nach der Geschichte nicht genügend Aufmerksamkeit zu schenken und popularisierten ihre Ergebnisse ohne Rücksicht auf Nächstenliebe und Vorsicht.

Alonso Schökel fasst zusammen, dass der Gebrauch neuer Methoden in die biblische Exegese in Übereinstimmung mit *Divino afflante Spiritu* integriert worden sei²⁹. Die »neue« Exegese folge der »strengen« Schule in einigen wesentlichen Punkten, der »offeneren« Schule im Bereich der Methoden. Es könne wenig Zweifel darüber bestehen, dass sich Irr- und Abwege ergeben haben, aber dies sei der Tatsache geschuldet, dass die biblischen Exegeten nicht unfehlbar sind, auch wenn sie sich vom Licht der Offenbarung leiten ließen und sich der Unterstützung durch die Methoden ihrer Wissenschaft bedienten. Auch wenn die Gefahr des Irrtums immer noch bestehe, schlussfolgert Alonso Schökel, dass die Anleitung durch das Lehramt und ernsthafte wissenschaftliche Forschung genügen, um davor zu bewahren. Dies stellt das Herzstück der Botschaften Pius XII. an die 1958 in Brüssel versammelten Exegeten und Johannes XXIII. an das *Biblicum* aus Anlass seines Jubiläums 1960 dar³⁰.

28 *Schökel*, *Dove va*, 457.

29 *Schökel*, *Dove va*, 457.

30 Schökel liest die Botschaft Johannes XXIII hinsichtlich der neuen Exegese in einer positiven Perspektive, unter der Bedingung, dass sie sich Exzessen und Auswüchsen versagt.

3. Antonino Romeo

Neben seiner Funktion als Professor für die Heilige Schrift an der Lateran-Universität war Antonino Romeo auch *aiutante di studio* für die Kongregation für die Seminare und Universitäten und Mitglied der *Accademia teologica Romana*. Er reagierte auf Alonso Schökels Artikel in einem gewichtigen Beitrag in *Divinitas*, der nicht weniger als 69 Seiten umfasst. Romeo zufolge brachte *Divino Afflante Spiritu* keine Veränderungen für die Richtung der in den biblischen Studien einzuschlagenden Richtung mit sich.

»Nel 1943 nessuno si è accorto di un cambiamento d'indirizzo. La radiosa enciclica *Divino afflante Spiritu* è un continuo richiamo alla gloriosa Tradizione su cui poggì sempre l' esegesi cattolica«³¹.

Dieses Zitat stellt den Kern der Einwände Romeos gegenüber Alonso Schökels Darstellung der jüngsten Entwicklungen in katholischer Exegese dar. Romeo wiederholt mehrfach, dass ein Richtungswechsel *de facto* nicht stattgefunden habe. Von einer radikalen Transformation zu sprechen würde nahelegen, dass katholische Bibelforscher und das Lehramt vor 1943 Angst vor den Wissenschaften gehabt hätten. Im Gegenteil hätten die katholischen Bibelexegeten, so Romeo mit Nachdruck, zwischen 1893 und 1943 die Wissenschaften eindeutig berücksichtigt, insbesondere Archäologie und Philologie. Auf diese Weise will er aufzeigen, dass Alonso Schökel im ersten Teil seines Artikels die dort angeführten Exegeten – L. Billot, L. Fonck und L. Murillo, – fälschlich als Anhänger des »alten« Zugangs interpretiert habe (in Gegenüberstellung zu dem »neuen«, nach 1943 erfolgreichem Zugang):

»Rinresce il dovere constatare che il P. Alonso manca a tal punto di buon gusto da non comprendere che dinanzi a uomini della statura di L. Billot, L. Fonck, L. Murillo, egli dovrebbe senz' altro inchinarsi riverente«³².

Romeo setzt Alonso Schökels Diskussion dieses Exegetentrios einer ernsten Kritik aus und stützt sich dabei auf Zitate aller drei sowie auf Verweise in der Sekundärliteratur³³. Romeo zufolge habe Alonso Schökel übersehen, dass die drei genannten Exegeten ein klares Bewusstsein für die historische Situiertheit der Ursprünge und Entwicklung der biblischen Texte ge-

31 *Romeo*, L'Enciclica, 409.

32 Ebd., 397.

33 Ebd., 397–404.

habt hätten, auch wenn sie dieses Bewusstsein nicht in demselben Ausmaß explizierten, wie es in Alonso Schökels Artikel begegnet. Romeo konnte kein Beispiel dafür finden, dass sie die historische Realität der biblischen Erzählungen und in Konsequenz daraus die Unfehlbarkeit der Schrift ablehnten. Jedoch widerspreche die Kombination aus einem gewissen Grad an historischem Bewusstsein einerseits und Respekt für historische Zuverlässigkeit andererseits nicht den Stellungnahmen Pius XII. zu ebendiesen Fragen in *Divino afflante Spiritu* und *Humani Generis*. Romeo ist der Meinung, dass der historische Charakter der biblischen Erzählungen sowohl offensichtlich als auch entscheidend ist und dass als Konsequenz *Humani generis* keine Verurteilung einer gesunden historischen Kritik darstelle. Gleichzeitig sollte jedoch die historische Kritik nicht in Literarkritik oder spirituelle Exegese verfallen. Die Erzählungen der Bibel sollten ohne Frage wörtlich genommen werden: erzählerische und historische Referenten fielen in eins. Jede »neue« Exegese, die dies in Frage stellte, verlasse den vom Lehramt vorgegebenen Leitpfad und stelle eine ernste Gefahr für die Glaubenswahrheiten dar, die uns durch die Tradition überliefert wurden. Romeo stellt in seiner Einführung klar, dass er nicht der einzige ist, der diesen Standpunkt einnimmt. Er schreibt, dass mehrere Bischöfe – die in der Tat das Lehramt bilden, dem katholische Exegeten zu folgen verpflichtet sind – ihrer Überraschung über die in Alonso Schökels Artikel enthaltenen Fragen Ausdruck verliehen hätten, indem sie darauf hinwiesen, dass sie als Bischöfe besser als irgendjemand anders wüssten, welche Richtung die katholische Exegese einschlagen sollte. Es sei sicher nicht ihr Begehren, dass die Exegese auf eine Richtung verpflichtet werde, die nicht mit der traditionellen Lehre und der Auslegungstradition der *patres* und *doctores ecclesiae* sowie weiteren namhaften Auslegern der Vergangenheit übereinstimmt. Sie seien also keineswegs glücklich über die Idee, dass die Exegese dem subversiven Pfad der rationalen Kritik folgen solle, die ihrer Natur nach »intransigente ed arrogante« sei³⁴. Deutliche Worte!

Romeos Meinung nach stellte *Divino afflante Spiritu* keinen radikalen Wendepunkt für die katholische Bibelforschung dar, weder hinsichtlich ihres Inhalts noch *de iure*. Er stützt das Argument bei dieser Gelegenheit auf eine Auslegung der Enzyklika, die durch den späteren Kardinal Augustin Bea kurz nach ihrer Veröffentlichung erfolgte. Nach Romeo gibt Bea die Ziele der Enzyklika sachgemäß wieder. Aufgrund Beas Eigenschaft als

34 Romeo zitiert *A. Bea, L'Enciclica »Divino afflante Spiritu«: CivCatt 94 (1943/IV), 212–224, hier 212. Vgl. Romeo, L'Enciclica, 388.*

ehemaliger Rektor des PBI und als ausgezeichnete Theologe und Exeget³⁵ betrachtet Romeo diese Auslegung als: »un autorevole testimonianza di prima mano, che si potrebbe qualificare ›ufficiosa‹«³⁶.

Mittels langer Auszüge aus *Divino afflante Spiritu* und ausführlicher Fußnoten will Romeo aufzeigen, dass Alonso Schökel die grundlegenden Begriffe der Enzyklika falsch verstanden habe³⁷. Zeitgenössische Profanwissenschaften können ihm zufolge hilfreich sein, aber ihre Ergebnisse müssten mit der Unfehlbarkeitslehre vereinbar sein. Gattungs- und Literaturkritik können unter der Bedingung instruktiv sein, dass die wörtliche Bedeutung des biblischen Textes (mit dem der wahre geistliche Sinn übereinstimmt) bestehen bleibt³⁸. Romeo zufolge ist es schlicht Unsinn in Anschlag zu bringen, dass die Enzyklika die Kanonisierung der »offeneren« Schule darstelle. Das Licht der Wahrheit dränge sich von sich her auf, trotz individueller Vorlieben³⁹. Kurz gesagt sei Alonso Schökels Position abzulehnen. Freilich steht dies für Romeos Untersuchung, in der er den zu diskutierenden Artikel in den weiteren Kontext von Alonso Schökels anderen Publikationen einbezieht – die alle als nicht mit der Tradition übereinstimmend anzusehen seien –, bereits außer Frage⁴⁰.

Zusammenfassend behauptet Romeo, dass beide Enzykliken das Prinzip der Unveränderbarkeit – und damit des übergeschichtlichen Charakters – der dogmatischen Tradition aufzeigen und damit zugleich auch zeigen, dass die Exegese sich nicht verändert habe. Die Vorstellung einer »era nuova« sei somit unzutreffend und irrelevant⁴¹. Romeo schließt mit der Überzeugung, dass 1943 von keiner Öffnung oder Befreiung der Exegese zeuge und dass beides auch nicht wünschenswert sei⁴². Dieselben Einwände erhebt Romeo, wenn er vom Schlussabschnitt von Alonso Schökels Artikel handelt, in dem Letzterer Entwicklungen nach 1943 entfaltet⁴³. Sein Urteil ist vernichtend:

»O egli ignora i fatti, ed allora è un incompetente che non dovrebbe arrischiarsi a scrivere per il pubblico su questioni toccate

35 Zu *Divino afflante* vgl. *A. Bea*, *Pio XII e le scienze bibliche: Pio XII Pont. Max. Postridie kalendas martias MDCCCLXXXVI bis MDCCCCLVI* (Rom 1965), 71. Beas Meinung ist hier von Interesse, wenn man der Darlegung bei *S. Schmidt*, *Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit* (Graz 1989), 117–122 folgt, dass nämlich die Handschrift des späteren Kardinals in der Enzyklika deutlich zu lesen sei.

36 *Romeo*, *L'Enciclica*, 412; vgl. auch 419: »presumabilmente autorizzato«. *A. Bea*, *L'Enciclica ›Divino afflante Spiritu‹*.

37 *Romeo*, *L'Enciclica*, 412–420.

38 *Ebd.*, 433.

39 *Ebd.*, 406–407.

40 *Ebd.*, 393–396.

41 *Ebd.*, 409–410.

42 *Ebd.*, 410, Anm. 63 ; 419.

43 *Ebd.*, 420–442.

da un alto documento Pontificio, giudicando e smentendo affermazioni del Papa, del grande Pio XII che esalta sperticatamente quanto gli attribuisce la ... liberazione dell' esegesi cattolica. O egli conosce i fatti, ed allora bisogna che ci si preoccupi di impedire la denigrazione o l' »escamotage«
sistematico delle due grandi Encicliche del grande Pio XII«⁴⁴.

Er wirft Alonso Schökel vor, die Lehre der Inspiration (im instrumentellen Sinn verstanden) und die damit verbundene Lehre der Unfehlbarkeit zu ignorieren,⁴⁵ sowie Tradition und Lehramt einander gegenüberzustellen⁴⁶. Romeo beschränkt seine Kritik nicht auf die Ausführungen Alonso Schökels. Wie der Titel seines Artikels nahelegt, betrachtet er diesen als repräsentativ für die *opiniones novae*. Für ihn ist Alonso Schökels Beitrag unter der Rubrik des diskreditierten »progressismo cattolico moderno«
zu verbuchen und als Teil einer rationalistischen, skeptischen, antitraditionsmäßigen und antiautoritären Bewegung zu betrachten⁴⁷:

»In questo articolo recente, si tocca l'essenza della nostra Religione, cioè la legittimà della fede che dobbiamo alla Parola di Dio come verità suprema ed immutabile, e la validità della Tradizione cattolica in cui si perenna l'infalibile Magistero apostolico della Chiesa. Tutto l'edificio divino del Cattolicesimo è quindi impegnato in queste poche pagine«⁴⁸.

Romeos Reaktion ist hier besonders an die Adresse einer Gruppe von Exegeten gerichtet, die für eine Erneuerung der biblischen Exegese warben⁴⁹ und seine Bewertung der Position Alonso Schökels kann als eine Art *pars pro toto* betrachtet werden. Insbesondere zielte er auf die im *Biblicum* praktizierte Exegese ab und beharrte – als Alumne ebendieses Instituts – darauf, dass es in Widerspruch zu seiner eigenen Tradition stünde⁵⁰. Exegeten wie Murillo und Fonck⁵¹ hätten in der Vergangenheit ausgezeichnete Arbeit geleistet. Er meint darüberhinaus, dass die Lehre der Hypothese von den literarischen Gattungen eine negative Auswirkung auf junge Kleriker

44 Ebd., 425.

45 Ebd., 423–424.

46 Ebd., 394 und 396.

47 Ebd., 389–390.

48 Ebd., 391.

49 Ebd., 392; 420; 424; 427, Anm. 98 und 429, Anm. 102. Gelegentlich spielt er explizit auf die Vorstellung einer Konspiration an, wenn er von »una centrale di propaganda«
oder »orchestrazione propagandistica«
spricht. Siehe auch 419 und 444, Anm. 130.

50 Vgl. *Komonchak*, *Der Kampf*, 279.

51 *Romeo*, *L'Enciclica*, 398.

gehabt habe, die in der religiösen und akademischen Bildung in Rom tätig sind⁵².

Allgemeiner ausgedrückt wirft Romeo dem PBI vor, eine doppelte Wahrheit zu predigen (*due esegesi, doppia verità*): eine Exegese für Experten und eine Exegese für die einfachen Menschen⁵³. Mit anderen Worten nehme das PBI eine Unterscheidung vor zwischen a) einer – sich auf die Literarkritik stützende – Exegese für Forscher, die sich lediglich an eine kleine Gruppe junger Priester richte, die dazu bestimmt sind, in Seminarien und theologischen Fakultäten zu lehren und b) eine Exegese für den Pfarrklerus und die gewöhnlichen Gläubigen, eine wissenschaftlich inakzeptable, aber pastoral und spirituell fruchtbare Exegese, die die wörtliche Bedeutung der biblischen Texte bewahre⁵⁴. Auf den Seiten 443 bis 450 nimmt Romeo in Anspruch, die Beschwerden mehrerer Kardinäle, Nuntien, Erzbischöfe und Bischöfe der römischen Kurie betreffs einiger Professoren des *Biblicum* zum Ausdruck zu bringen⁵⁵.

Besonders kritisch ist Romeo gegen Zerwick eingestellt, insbesondere gegen seine Vorträge über die jüngere kritische Exegese von Mt 16,16–18, die er vor etwa fünfzig Professoren in Padua hielt. Romeo zufolge, stellt sich Zerwick gegen die Tradition⁵⁶ und wendet die Prinzipien der Formkritik in einer solchen Weise auf die Evangelien an, dass deren Authentizität und Historizität in Gefahr seien. Für Romeo besteht nicht der Hauch eines Zweifels daran, dass Zerwick die historische Verlässlichkeit des Zeugnisses von Mt 16,16–18 leugnet⁵⁷. Damit leugne Zerwick die Unfehlbarkeit der Schrift und zugleich die historische Basis dafür, dass Jesus Petrus und seinen Nachfolgern den Primat übertragen habe⁵⁸. Weiterhin wirft Romeo einem nicht näher genannten Professor am *Biblicum* (»un intimo collaboratore di P. Alonso« – wahrscheinlich Stanislas Lyonnet) vor, den Glauben an das Neue Testament zu unterminieren⁵⁹.

Romeos Kritik beschränkt sich nicht allein auf das *Biblicum*. Im Gegenteil attackiert er all jene Exegeten, die es wagen, kritische Methoden anzuwenden, wobei er zu diesem Zweck mehrere theologische Zeitschriften vornehmlich englischer, französischer und deutscher Sprache untersucht⁶⁰. Seine Fußnoten erhalten auf diese Weise den Charakter eines

52 Ebd., 390, Anm. 7; 416, Anm. 75.

53 Ebd., 433.

54 Ebd., 452.

55 Ebd., 443.

56 Ebd., 402, Anm.36 ; 410, Anm.62.

57 Ebd., 436–437.

58 Für Zerwicks Darstellung des Kongresses von Padua vgl. *Romeo*, L'Enciclica, 402, Anm. 35–36 und 410, Anm. 62. Zu Mt 16,16–19 vgl. ebd., 436, Anm. 115–116 und 447–448.

59 Ebd., 443, Anm. 127–128.

60 Ebd., 443–444, Anm. 129–130.

index sententiarum. Autoren wie Gelin⁶¹, Teilhard de Chardin⁶², Spicq⁶³ und Stanley⁶⁴ werden darin kritisch abgehandelt, während dem belgischen Jesuiten Jean Levie⁶⁵ eine gehaltvollere Abhandlung im Fließtext des Artikels vorbehalten ist. Romeo stellt Levies negativen Einfluss auf Alonso Schökel heraus⁶⁶ und ist besonders unbarmherzig in der Verurteilung von Levies jüngstem Buch *La Bible, parole humaine et message de Dieu*⁶⁷. Romeo zufolge lege der Tenor des Buches nahe, dass sich das Wort Gottes der jeweiligen Zeit anpassen sollte und nicht die jeweilige Zeit dem Wort Gottes⁶⁸. Für Romeo stellte eine Schrift wie diese den Beweis dafür dar, dass die Beschwerden der kirchlichen Würdenträger wohlbegründet waren und zeigten, dass ein unleugbarer Druck auf den Klerus ausgeübt würde mit dem Ziel: »aprire sempre più larghe brecce nell'edificio sovrumano della fede cattolica«⁶⁹.

Romeo schließt seinen Text mit einer zweifachen Beobachtung. Einerseits habe die Kirche weder Angst vor den Wissenschaften oder vor dem wissenschaftlichen Studium der Bibel, noch habe sie in der Vergangenheit eine solche Angst an den Tag gelegt. Andererseits besteht eine ernste und schreckenserregende Gefahr in der Kirche, insofern Theorien und Tendenzen am Werk sind, die die Grundlagen des christlichen Glaubens zerstören⁷⁰.

61 Ebd., 395, Anm. 19: »Questo carissimo amico dello scrivente ripudiava [...]«.

62 Ebd., 426, Anm. 98; 448 und 455, Anm. 150.

63 Ebd., 444, Anm. 130.

64 Ebd., 444, Anm. 130.

65 Ebd., 395, Anm. 20; 438, Anm. 119; 444, Anm. 130–131; 447, Anm. 137; 449, Anm. 140–141. Besonders kritisch äußert sich Romeo zu *J. Levie*, *La Bible, parole humaine et message de Dieu* (Paris 1958).

66 Ebd., 395 und 456, Anm. 152.

67 Eine kurze Darstellung des Inhalts von Levies Arbeit erhellt, warum seine Perspektive derjenigen von Romeo diametral entgegen gesetzt ist. Im ersten Teil bietet Levie einen detaillierten Überblick über die Geschichte der Bibelwissenschaft von 1850 bis 1958. Zwischen 1880 und 1914 sind demnach drei Tendenzen in der katholischen Exegese zu unterscheiden: die Konservativen [Vigouroux c.s.], die Progressiven [Lagrange c.s.] und die Modernisten [Loisy]. Zwischen 1918 und 1930 sah sich die katholische Exegese einer Krise ausgesetzt. Die Progressiven lenkten ihre Aufmerksamkeit auf unumstrittene Themen wie orientalische Sprachen und Textkritik. Die Exegese wurde als Ganze den Theologen überlassen, die für kritische und historische Probleme blind waren, aber auch den Bibelwissenschaftlern. Diese von Angst geprägte Atmosphäre wurde durch *Divino afflante Spiritu* unterbrochen, die Levie als einen Akt der Befreiung für die Bibelwissenschaft betrachtete. Er widmet den zweiten Teil seines Buchs der Lehre von der Inspiration. Wenn Wissenschaftler die Intention des Autors einer biblischen Schrift herausfinden wollten, mussten sie ein Verständnis seiner Wahrnehmungs- und Ausdrucksweise erwerben, indem sie seine Formulierungen behutsam vor dem Hintergrund ihres sozialen, psychologischen und kulturellen hebräischen Hintergrunds studieren.

68 *Romeo*, *L'Enciclica*, 426, Anm. 98.

69 Ebd., 444.

70 Ebd., 454.

4. War Romeos Stellungnahme eine offizielle Reaktion?

Die Genauigkeit von Romeos Schilderung der Autoren, die er kritisierte, verlangt nach einer näheren Untersuchung von deren Schriften und führt uns weit über den Rahmen des vorliegenden Beitrags hinaus. Man kann nichtsdestotrotz schwerlich den Eindruck vermeiden, dass Romeo Opfer einer gewissen Tendenzhaftigkeit wurde, die über weite Teile die melodramatische und extrem polemische Sprache seines Artikels prägt. Einige Reaktionen darauf, die in den ersten Monaten des Jahres 1961 in verschiedenen Zeitschriften erschienen waren, verstärken diesen Eindruck⁷¹. Die fraglichen Artikel beklagen den zutiefst polemischen Ton von Romeos Attacken und stellen wiederholt fest, dass die Darstellung Levies und Teilhard de Chardins durch Romeos Artikel nicht mit der Wirklichkeit übereinstimmt. Die nicht selten anonyme Diskussion der Thesen Romeos blieb jedoch vorsichtig. Die zahlreichen Funktionen, die Romeo in Rom innehatte sowie seine einflussreichen Kontakte in verschiedenen römischen Kongregationen veranlassten die Autoren, sich verwundert zu fragen, ob Romeos Beitrag eine offizielle römische Reaktion auf die Entwicklung der katholischen Biblexegese sei, wie Alonso Schökel sie dargestellt hatte. Eine nähere Untersuchung der Ereignisse vom Februar und März 1961 und weiters derjenigen, in denen Ernst Vogt, Rektor des Biblicums, eine zentrale Rolle spielte, könnte dazu beitragen, in dieser Angelegenheit Klarheit zu schaffen.

5. Ernst Vogt

Die Antwort des Biblicums erfolgte schnell und scharf. Rektor Ernst Vogt bestand darauf, eine Reaktion auf Romeos Angriffe in *Divinitas* zu veröffentlichen, was ihm jedoch verweigert wurde. Die Stellungnahme erschien daraufhin, unterzeichnet mit »PBI«, in *Verbum Domini* – eine der eigenen Zeitschriften des Biblicums. Ein Briefwechsel mit dem Rektor der Lateran-Universität, Antonio Piolanti, zeigt, dass Vogt zutiefst verärgert über Romeos Andeutungen über das PBI und seine Angriffe auf das Ansehen zweier seiner Professoren war. In einem Brief, datiert⁷² vom 2. Februar 1961, bringt Vogt seiner Verwunderung darüber zum Ausdruck, dass Piolanti seinen Professoren derartige Ausführungen erlaubt habe und führt aus, dass der Kontroverse das Potential eigne, die Bemühungen Jo-

71 Vgl. z. B. die Rezension zu *Romeo*, *L'Enciclica*: *HerKorr* 15 (1961), 287; *J. M. Leblond*, *L'église et l'histoire*: *Études* 309 (1961), 85–88; *ders.*, *The close of a controversy*: *CBQ* 23 (1961), 269; *E. Galbiati*, *Un dissidio tra gli esegeti? A proposito di una recente polemica*: *ScC* 89 (1961), 50–53.

72 Brief von E. Vogt an A. Piolanti: *CLG*: *Cerfaux*, s.n.

hannes XXIII. zu unterminieren, die der Förderung der Versöhnung mit den anderen christlichen Konfessionen gelten. Er schließt seinen Brief an Piolanti, indem er eine Entschuldigung fordert und vorschlägt:

»Domando perciò a V.S. Rev.ma di rispondermi sollecitamente se Ella sè pronto a pubblicare una nostra replica nel prossimo numero di *Divinitas*, con gli stessi caratteri e nello stesso luogo concesso al summenzionato articolo di Mons. Romeo«⁷³.

Piolanti schlug in seiner freundlichen, aber negativen Antwort, die wenige Tage später erfolgte, vor, dass Alonso Schökels Erwiderung in *La Civiltà Cattolica* veröffentlicht werden solle⁷⁴. Vogt, ein Schweizer Jesuit, blieb unbeeindruckt und antwortete in seiner Eigenschaft als Direktor des *Biblicum* in einer zweiteiligen Erwiderung. Am 6. Februar stellte er ein pro-memoria vor, dem ein ausführlicher Anhang beigegeben war⁷⁵. Der 6. Februar ist ein wichtiges Datum in dieser Kontroverse, rief doch an diesem Tag Johannes XXIII. die Schriftleitung von *La Civiltà Cattolica* und Vogt selbst an, um seiner Ablehnung des Romeoschen *modus operandi* Ausdruck zu verleihen⁷⁶.

Beide Dokumente Vogts beinhalten dieselben Einwände. Romeo präsentiert eine verleumderische, ungenaue und verzerrte Darstellung von

73 Vogt spielt auf frühere Angriffe Spadaforas an: »contro la massiccia diatriba di Mons. Romeo e contro la pubblicazione di essa in ›Divinitas‹ debbo protestare nel modo più energico. Aspetto decisamente che queste diffamazioni siano debitamente riparate, come vuole la legge divina«. [...] »non vedo la necessità di accettare tale richiesta, se si considera che la ›Civiltà Cattolica‹ è molto più diffusa di ›Divinitas‹ e che la valutazione dell'articolo di Mons. Romeo può essere oggetto di discussione«.

74 Brief von Piolanti an Vogt [Kopie in CLG: Cerfaux], 3. Februar 1961: »trattandosi di Mons. Romeo, biblista ben noto, licenziato al Pontificio Istituto Biblico, Officiale della S. Congregazione dei Seminari e delle università degli Studi e membro del Consiglio dell'Accademia Teologica, io non potevo rifiutare l'ospitalità al suo articolo in materia specifica«. Romeos Stellung als *aiutante di studio* der Kongregation für die Seminaristen und Katholischen Universitäten spielte in der Angelegenheit erkennbar eine wichtige Rolle, wenn man bedenkt, dass a) er erwiesenermaßen glaubte, die Unterstützung seines Präfekten, Kardinal Pizzardo – zu dieser Zeit Großkanzler des *Biblicum* – zu haben und b) unter Pizzardo in dieser Zeit eine Zentralisierung erwogen wurde, die alle Ausbildungseinrichtungen unter die Führung seiner Kongregation stellen sollte. Vgl. A. Stickler, *Pontificia Universitas Romana: Seminarium* 14 (1962), 651–670.

75 Il Pontificio Istituto Biblico e un recente articolo di Mons. A. Romeo. Pro-Memoria; und *Esposito particolareggiato della diffamazione contro il Pontificio Istituto Biblico*, 6 febbraio 1961.

76 Vgl. A. von Teuffenbach, *Konzilstagebuch Sebastian Tromp s.j. Mit Erläuterungen und Akten aus der Arbeit der theologischen Kommission*. Bd. I/1–2: (1960–1962), (Rom 2006): »Die 6 Februarii 1961: hora 11½ audio Papam telephonice communicasse cum Rectore ›Civiltà Cattolica‹ et per eum cum rectore Instituti Biblici, Pontificem legisse articulum Prof. Romeo in ›Divinitas‹ et ›pur non entrando nel merito della causa, avere letto cum dispiacere e disgusto l'articolo.«

Lyonnet, Zerwick und Alonso Schökel. Darüberhinaus kompromittiere er die Mehrheit der katholischen Exegeten. Romeo habe ungerechtfertigterweise insinuiert, dass das PBI päpstliche Normen nicht mehr akzeptiere, dass es bestrebt sei, den Glauben zu vernichten, um ein neues Christentum zu errichten, dass es sich in seinen Lehrveranstaltungen nutzlosen Themen widme, dass es feindlich gegenüber der Tradition eingestellt sei und dass es sich einer fehlerhaften Literarkritik bediene. Sein Angriff auf Jean Levies *La Bible, parole humaine et message de Dieu* sei ebenso unangemessen. Vogt schließt mit der Erwähnung einer konkreten Tatsache, auf die Piolantis Antwort nicht eingeht. Er erklärt, dass Romeos gravierende Anschuldigungen an die Adresse Lyonnets zur direkten Folge hatten, dass dessen Ernennung als Konsultor der Bibelkommission zurückgezogen worden sei.

6. Das Biblicum

Das PBI antwortete offiziell Anfang 1961 mit der Broschüre *Pontificium Institutum Biblicum et recens libellus R.mi Dni A. Romeo*⁷⁷. Unter dem Motto eines Verses aus dem Buch Jesus Sirach »Curam habe de bono nomine« (Sir. 41,15) verteidigte sich das PBI gegen die Diffamierung seines guten Namens durch Romeo. Im einleitenden Abschnitt bringt das Biblicum seine Verärgerung darüber zum Ausdruck, dass solch gravierende Anklagen – die nun aus dem privaten Bereich (wo sie seit Jahren gegen das PBI gerichtet waren) in den öffentlichen Bereich getragen wurden – in *Divinitas*, dem Organ der *Academia Theologica Romana* veröffentlicht wurden. Die Antwort suchte aufzuzeigen, dass das PBI und seine Mitarbeiter keineswegs feindlich gegen die Tradition und das Lehramt eingestellt seien oder den katholischen Glauben unterminieren wollten. Es läge dem PBI fern, den sich in Ausbildung befindlichen Klerus verderben zu wollen. Weiterhin wurde die Aussage zurückgewiesen, dass die Professoren des PBI heuchlerische Lehrer einer doppelten Lehre oder Konspiratoren seien, deren Ziel die Zerstörung des Glaubens ist. Romeos polemischer Artikel habe nicht nur dem PBI geschadet, sondern auch der katholischen Exegese als Ganzer Schaden zugefügt, ebenso wie den Beziehungen zwischen Katholiken und Nichtkatholiken. Zu seiner Verteidigung veröffentlichte

77 *PBI, Pontificium Institutum Biblicum et Recens Libellus R. mi D.ni A. Romeo: Verbum Domini* 39 (1961), 3–17. Ein interessantes Detail für diese Phase ist der Brief, den Kardinal Van Roey, der bereits unter Pius XII. die Angriffe auf das Biblicum beklagt hatte, mit Datum vom 24. Februar 1961 nunmehr – auf expliziten Wunsch von Lucien Cerfaux hin, der in diesem Moment Gastprofessor an der Lateran-Universität und Konsultor der Bibelkommission war – einen weiteren Brief an Johannes XXIII. schrieb. Vgl. die Archive Van Roey (Mechelen) und Cerfaux (Centre Lumen Gentium, Louvain-la-Neuve).

das PBI eine Zusammenstellung von Zitaten aus Romeos Artikel, die dann durch andere Zitate oder kurze Erklärungen zurückgewiesen wurden. Die Antwort des PBI bemerkte, dass Romeos Anschuldigungen durch einen Artikel Alonso Schökels in *Civiltà Cattolica* und den Vortrag von Zerwick in Padua aus dem Jahre 1959 ausgelöst wurden. Romeos Text unterlässt es hingegen zu erwähnen, dass Alonso Schökels Artikel kurz, aber ausdrücklich Irr- und Abwege in biblischer Exegese zurückweist. Zugleich missachtet er den zusammenfassenden Charakter von Zerwicks Vortrag, der de facto ein Kompendium von Studien darstellte, die sich auf drei katholische Exegeten stützten: A. Vögtle, P. Benoit und der Löwener Professor A. Descamps⁷⁸. Das PBI brachte seine Missbilligung der fehlerhaften und verleumderischen Weise zum Ausdruck, in der Romeo die genannten Autoren sowie Levie wiedergebe. Er verzerre und missbrauche die von ihm ausgewählten Zitate, wenn er beispielsweise Alonso Schökels fragenden Titel (›Wohin geht die katholische Exegese?‹) normativ wiedergibt: ›Wohin die katholische Exegese gehen sollte – Alonso Schökel und dem PBI zufolge‹⁷⁹. Der letzte Teil der Antwort des PBIs listet Romeos gravierendste Anschuldigungen auf und widerlegt sie. Weder die angegriffenen Autoren, noch das PBI, noch die »neue« Exegese seien »Oppositores Traditionis et Magisterii, Inimici fidei catholicae, Corruptores iuvenis Clerici, Hypocritae«. Sie lehrten keine doppelte Wahrheit – eine pastorale und eine wissenschaftliche – und hätten nichts mit einer Konspiration zu tun, die den traditionellen Glauben zerstören wolle. In einer Reihe von zusammenfassenden Beobachtungen legt das PBI dar, dass Romeos Artikel eine große Zahl von Zitaten enthält, die kirchlichen Dokumenten und deren autoritativen Auslegungen entstammen. Er lese die genannten Texte jedoch mit dem einen Ziel, zu beweisen, dass die angegriffenen Professoren und das PBI sie kritisieren und ablehnen.

78 Vgl. A. Vögtle, Messiasbekenntnis und Petrusverheissung: BZ 1 (1957), 252–272 und BZ 2 (1958), 85–102; P. Benoit, La mort de Judas: Synoptische Studien Alfred Wikenhausers. Zum siebenzigsten Geburtstag am 22. Februar 1953 dargebracht von Freunden, Kollegen und Schülern (Munich 1953), 1–19; A. Descamps, La structure des récits évangéliques de la Résurrection: Bib. 40 (1959), 726–741.

79 Man beachte, dass Schökel seinem Beitrag einen Titel gab, der auf den Artikel anspielte, der seinen Platz in der Auseinandersetzung um die sogenannte ›nouvelle théologie‹ hatte: R. Garrigou-Lagrange, La nouvelle théologie, où va-t-elle?: Ang. 23 (1946), 126–147.

7. Das Sanctum Officium

Während es im Frühjahr 1961 danach aussah, dass die Kontroverse sich etwas beruhigt habe⁸⁰, schaltete sich das Sanctum Officium unter Kardinal Alfredo Ottaviani kurz nach der Veröffentlichung der Antwort des *Biblicums* ein und untersagte beiden Seiten öffentliche Stellungnahmen, solange die Anschuldigungen gegen S. Lyonnet und M. Zerwick untersucht wurden⁸¹. Am 20. Juni 1961 veröffentlichte das Sanctum Officium ein *monitum*, in dem es all jene ermahnte, die den historischen und objektiven Wert der Heiligen Schrift – Altes und Neues Testament, einschließlich der Worte und Taten Jesu – in Frage stellten⁸².

Es legte dar, dass solche Ziele bezüglich der Historizität und Objektivität der Schrift dazu geeignet seien, Unruhe unter den Gläubigen und ihren Hirten hervorzurufen. Es rief deshalb alle an der Erforschung der Schrift Beteiligten zu höchster Umsicht und Diskretion auf. Exegeten sollten stets der Kirchenväter und des Magisteriums eingedenk sein, um nicht die Gewissen der Gläubigen in Verwirrung zu bringen und die Wahrheiten des Glaubens zu entweihen.

Obwohl das *monitum* nicht explizit auf die Kontroverse Bezug nimmt, kann es dennoch als eine Antwort des Sanctum Officium darauf betrachtet werden, die eine genauere Untersuchung im Kontext der vorliegenden Untersuchung verdient. Eine genaue Lektüre des kurzen Texts des *monitum* bringt einige interessante Elemente ans Licht. Zunächst ist es von Bedeutung, dass ein *nota bene* hinzugefügt wurde, das darauf hinweist, dass die Ermahnung mit Zustimmung der Kardinäle der PBK (das nicht lange zuvor dem *Biblicum* seine Unterstützung zugesagt hatte) geschrieben wurde. Weiterhin wird in dem *monitum* nichts über eine Verurteilung der exegetischen Herangehensweisen, wie sie von Alonso Schökel in Anschlag gebracht werden, gesagt. Im Gegenteil lobt der einleitende Abschnitt des *monitum* zunächst die Exegese⁸³ und lenkt erst in einem zweiten Schritt das Augenmerk auf Auslegungsirrtümer und unangemessene und übertriebene Popularisierungen. Die primäre *raison d'être* des *monitum* besteht in ihrem pastoralen Bestreben, einer möglichen Verwirrung unter den Gläubigen

80 Sehe auch eine Notiz Kardinal Döpfners zur Vorbereitung einer Audienz mit Johannes XXIII.: G. Treffler (Hg.), Julius Kardinal Döpfner. Konzilstagebücher, Briefe und Notizen zum Zweiten Vatikanischen Konzil (Regensburg 2006), 154: »Sonntag, 7 Mai: 9h: Rektor Vogt – Biblikum. Der Streit mit Romeo ist im Vordergrund überstanden«.

81 Komonchak zufolge wollte sich das Sanctum Officium die Behandlung der Frage selbst vorbehalten, zumindest, was Spadafora angeht: *Komonchak*, Der Kampf, 315, Anm. 420. Komonchak zitiert ein *pro-memoria*, in dem E. Vogt sich über die Angriffe auf das PBI beklagt, vgl. ebd., 315, Anm. 419.

82 Vgl. OCT, §894–897 (hier §385); Vgl. *Acta SS Congregationum – Suprema Sacra Congregatio S. Officii*: AAS 53 (1961), 507 und EB, §634 (vgl. auch §672).

83 EB, §634.

Vorschub zu leisten. Schließlich ist an dieser Stelle eine terminologische Beobachtung angebracht, die sich auf die Formulierung »germana veritas historica et obiectiva Scripturae Sacrae« bezieht. Während die sogenannte »neue« Exegese niemals die Historizität und Objektivität der Schrift (über einen gewissen Grad hinaus) leugnen sollte, sollte sie ebenfalls nicht akzeptieren, dass die Texte der Schrift die historische Wahrheit wörtlich zum Ausdruck bringen. Durch die Wortfolge *germana veritas* vermeidet es das *monitum*, von »wörtlich« zu sprechen und optiert stattdessen für »echt, wahr, wirklich«. Eine solche Betonung des »authentischen Werts« der biblischen Erzählungen lässt die Möglichkeit offen, dass die Wahrheit der Heiligen Schrift in historisch-literarischen Genera ausgedrückt ist.⁸⁴ Durch die Veröffentlichung des *monitum* entzündete sich die Debatte erneut⁸⁵. Obwohl das *Sanctum Officium* die historisch-kritische Bibelforschung nicht offen verwarf, machte dieselbe Kongregation fünf Tage später eine Entscheidung publik, derzufolge *La vie de Jésus* von Jean Steinman auf den *Index librorum prohibitorum*⁸⁶ gesetzt und den Professoren Lyonnet

84 P.G. Duncker, *Biblical Criticism*, zeigt die Kontinuität zwischen *Divino afflante Spiritu*, *Humani Generis* und dem *monitum* des *Sanctum Officium* vom 20. Juni 1960 auf. *Divino afflante* öffnete kritischen Bibelstudien die Tür und weder *Humani generis* noch das *monitum* unternahm einen Versuch, diese wieder zu schließen. In »Un documento notevole« interpretiert F. Spadafora das *monitum* in einer Weise, die der des Beitrags völlig widerspricht. Seiner Meinung nach enthielt das *monitum* eine Verurteilung der historisch-kritischen Methode. Während das *Sanctum Officium* sich nicht gegen den Gebrauch von exegetische Hilfswissenschaften ausgesprochen hat, verwarf es jedoch hypothetische Rekonstruktionen, durch die die objektive und absolute (wörtliche) Wahrheit der Heiligen Schrift untergraben werde. Spadafora zufolge hat das *monitum* hier Formkritik und die exegetische Analyse von literarischen Gattungen und narrativer Strukturen im Blick. Für ihn stellen die Schriften von Steinman, Robert, Feuillet und Zerwick Beispiele dieser Art von Exegese dar.

85 G.T. Kennedy, *The Holy Office Monitum on the teaching of scripture*: AER 145 (1961), 145–151.

86 *S. Congregatio S. Officii*, *Decretum in generali consessu quo opus ›La vie de Jésus‹ a Ioanne Steinmann scriptum damnatur*, 26 iunii 1961: AAS 53 (1961), 507–508, und M. de Bujanda (Hg.), *Index librorum prohibitorum*, 855.

und Zerwick ihre Lehrbefugnis am *Biblicum* entzogen wird⁸⁷. Diese Diskussion hat allem Anschein nach auch Johannes XXIII. irritiert, insbesondere wegen des fehlenden Einbezugs des PBI⁸⁸.

8. Ernesto Ruffini

Eine weitere polemische Stellungnahme auf dem akademischen – und öffentlichen – römischen Forum stammt von Kardinal Ernesto Ruffini⁸⁹. Er verwarf den Gebrauch der literarischen Gattungskritik (*metodo della storia della forma*) in einem Artikel, der am 24. August 1961 auf der ersten Seite des *Osservatore Romano* zu lesen war und der den Titel *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici* trug. Ruffini hielt fest, dass die Einsichten der Formkritik und die Notwendigkeit, an Texte gesetzesmäßiger, apokalyptischer, prophetischer oder poetischer Art in je verschiedener Weise heranzugehen, nicht neu seien⁹⁰ und betonte, dass er darüber nicht streiten wolle. Vielmehr lehnte er klar und deutlich das ab, was er »uno spirito ipercritico« nannte, der die traditionelle Lehre der katholischen Kirche untergrabe und Verwirrung unter den Gläubigen hervorrufe. Diese schädliche Tendenz, die er direkt mit »Häretikern und Modernisten« in Verbindung brachte, habe sich in eine Exegese eingeschlichen, die die Untersuchung der literarischen Formen der Heiligen Schrift in einer ungezügelter Weise anwandte und dabei insofern zu weit ging, als sie diese mit anderen

87 *J. Steinman*, *La vie de Jésus* (Paris 1959). Steinmans Buch enthält keinen vollständigen Überblick über das Leben Jesu, der auf chronologische, exegetische und theologische Probleme eingehen würde, aber versucht eher, ein psychologisches Porträt Jesu zu zeichnen. Datiert auf den 26. Juni 1961, ist die Verurteilung enthalten in: *Acta SS Congregationum – Suprema Sacra Congregatio S. Officii*: AAS 53 (1961) 507–508. Obwohl Pizzardo ein Kenntnis von Romeos Artikel abstritt, war er auf der Seite der Gegner des *Biblicum* zu finden. Dies zeigt die Tatsache, dass der Entzug der Lehrbefugnis von Zerwick und Lyonnet auf sein Betreiben hin erfolgte. Vgl. *Hebblethwaite*, *Pope John XXIII*, 417. Die Vorgehensweise von Johannes XXIII., besonders im Blick auf die Vorbereitung des Konzils, zeichnete sich durch die Delegation der Verantwortlichkeiten aus. Sein Biograph *Hebblethwaite* legt dar, dass er die Suspendierung von Zerwick und Lyonnet zwar bedauerte, jedoch nicht rückgängig machen konnte. Er löste das Problem diplomatisch, indem er Lyonnet erlaubte, als Vizedekan des *Biblicum* im Amt zu bleiben und Zerwick dazu ermutigte, neutestamentliches Griechisch zu lehren. Lyonnet und Zerwick wurden durch Paul VI. im ersten Jahr seines Pontifikats wieder eingesetzt. Vgl. *Harrison*, *The teaching of Pope Paul VI*, 62–63 und 68–70.

88 Er drohte sogar damit, die PBK aufzulösen, vgl. *Komonchak*, *Der Kampf*, 318 und 399; *Harrison*, *The teaching of Pope Paul VI*, 60–61.

89 *E. Ruffini*, *Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi biblici*: OR, August 24 1961, 1. Zu Ruffinis Haltung in diesem Zusammenhang vgl. *J. Beumer*, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion* (Stuttgart 1966), 74–75.

90 *Ruffini*, *Generi letterari*, 1.

zeitgenössischen Texten des Vorderen Orients verglich⁹¹. Ruffini zufolge machte sich Steinman mit seinem Buch dieser Praktiken schuldig, das deshalb mit gutem Grund auf den Index gesetzt worden sei⁹². Ruffini lenkt im selben Kontext seine Aufmerksamkeit auf Lyonnet und Zerwick⁹³. Er erklärt sich damit einverstanden, dass eine gewisse Unterscheidung zwischen einem wissenschaftlichen und einem pastoralen Zugang zur Bibel vorzunehmen ist⁹⁴. Seiner Meinung nach beinhaltet dies jedoch nicht, dass die Texte der Heiligen Schrift als im Glauben, in der Wertschätzung oder in der Apologetik wurzelnde »schöpferische Geschichten« sind. Im Gegenteil enthalte die Heilige Schrift die objektive Wahrheit. Ruffini schließt seinen Artikel mit der Einladung an den Leser, die Rede Johannes XXIII. anlässlich des 50. Geburtstags des PBI zu studieren.

9. Schlussbetrachtung

Abschließend soll ein kurzer Überblick über die Aspekte erfolgen, die die Römische Kontroverse ausgemacht haben. Für das *Biblicum* stellte die Heilige Schrift den Ausgangspunkt und das Ziel der Reflexion dar. Dagegen nahm diese Rolle für die Lateran-Universität eher die Tradition ein. So könnte man vereinfacht gesagt von einem Konflikt zwischen Exegese und Dogma sprechen, der den tieferen Grund der Auseinandersetzung darstellte. Die Professoren des *Biblicums* mühten sich in erster Linie um eine Verfeinerung der technischen und methodischen Hilfsmittel biblischer Exegese. Für die Bibelgelehrten der Lateran-Universität stellte jedoch die historisch-kritische Methode einen Gegensatz zur offenbarten Lehre der Kirche dar. Während für das *Biblicum* die Historizität der biblischen Texte deren Unfehlbarkeit nicht ausschloss, hielt die Lateran-Universität an deren Unvereinbarkeit fest. Der Lateran-Universität zufolge bestand die Basis der *inerrantia* der Heiligen Schrift in der Inspiration, die als eine ab-

91 X. Rynne, *Letters from Vatican City. Vatican Council II (First Session). Background and Debates* (New York 1963), 52–56, hält fest, dass dieser Artikel in direktem (und sogar wörtlichem) Widerspruch zu *Divino afflante Spiritu* steht, wo Pius XII. sich zum Anwalt des Gebrauchs der Hilfswissenschaften, darunter Geschichte, Archäologie, Ethnologie, Studium der nahöstlichen Sprachen u.a. machte, um die literarischen Gattungen zu unterscheiden und zu bestimmen, die der Verfasser des jeweiligen Textes benutzt hat. Ruffini wendet ein, dass die Bibel nur ausgelegt werden kann, wenn das Verständnis der Worte und Taten Jesu unveränderbar bleibt.

92 Ruffini, *Generi letterari*, 1, über Steinmann: »Un protestante razionalista non potrebbe essere più temerario e più radicale!«. Derselbe Kardinal Ruffini wies in einem Brief an Kardinal Ottaviani vom 9. Mai 1961 das *Sanctum Officium* auf »problematische« Aspekte von Steinmanns Arbeit hin. *F.M. Stabile*, *Il cardinal Ruffini e il Vaticano II. Le lettere di un >intransigente<*: CrSt 11 (1990), 83–113, hier 115.

93 Ruffini, *Generi letterari*, 1.

94 Hier scheint Romeos Kritik der »doppelten« Lehre des PBI durch.

solute, zeit- und kontextlose Wahrheit verstanden wurde⁹⁵. Das *Biblicum* hingegen ging von einer situierten Inspiration aus. Auch wenn es die Autorenschaft Gottes anerkannte, maß es der Rolle des menschlichen Autors ebenfalls entscheidende Bedeutung bei. So stehen zwei Pole, ein göttlicher und ein menschlicher, am Ursprung der Heiligen Schrift. Wenn die Lateran-Universität zugestand, dass Gott sich menschlicher Autoren bediente, so betrachtete sie deren Rolle als zu vernachlässigende Größe.

Man kann nun den Eindruck haben, dass die Lateran-Universität einen »Sieg« errungen habe. Zwei der von der Lateran-Universität angegriffenen Professoren des *Biblicum* wurden vom *Sanctum Officium* suspendiert. Die Angriffe der Lateran-Universität auf das *Biblicum* stellten einen Angriff auf alle diejenigen dar, die eine Erneuerung der biblischen Exegese erhofften. Diese Situation wurde durch das Schema *De fontibus revelationis* bestätigt, das dem Konzil zur Diskussion vorgelegt wurde. Es unterstützte die Position der Lateran-Universität, indem nahezu jede Erneuerung der Bibelstudien ausgeschlossen wurde. Die *vota*, die von den beiden römischen Universitäten eingebracht wurden zeigen ebenso wie die von beiden Seiten veröffentlichten Artikel, dass sie dem Vorbereitungsprozess des II. Vaticanums folgten. Sie meldeten damit auch ihr Begehren an, in den Aktivitäten des bevorstehenden Konzils selbst eine entscheidende Rolle zu spielen.

Aus heutiger Sicht neigt man dazu, die Position des *Biblicums* ohne nennenswerte Einwände zu unterstützen. Was heute als offensichtlich erscheint, war es zu der Zeit der Kontroverse keineswegs. Während man die Art und Weise der Reaktion der Lateran-Universität nur bedauern kann, sollte ihr Standpunkt nicht einfach außer acht gelassen werden, ohne zunächst in seinem geschichtlichen Kontext verortet zu werden. Die Lateran-Universität versuchte, traditionelle Vorgaben in biblischer Exegese aufrecht zu erhalten und Exzesse zu vermeiden, deren Existenz auch das *Biblicum* nicht bestreiten konnte. Zugleich fürchtete die Lateran-Universität eine Rückkehr zum Modernismus, den Rom fünfzig Jahre zuvor als ernsthafte Gefahr betrachtet hatte.

Aus diesem Grund neigen die Autoren des vorliegenden Beitrags dazu, die Debatte zwischen der Lateran-Universität und dem *Biblicum* zusammenfassend als eine »neo-modernistische Kontroverse« zu qualifizieren. Warum neo? Was sich um 1960 in Rom ereignete, kann nicht als ein Zusammenprall zwischen einem antimodernistischen Rom und einer modernistischen Welt betrachtet werden. Es ging im Herzen der akademischen Welt Roms vielmehr um die Exegese – ein Hauptgegenstand der

95 Dieses Inspirationsmodell wird auch als »instruktionstheoretisch« bezeichnet, vgl. *H. Hoping*, Theologischer Kommentar zur Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung: *P. Hünermann-B. J. Hilberath*, Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil: *Dei Verbum* (Freiburg 2005), 695–735, hier 720–721.

Diskussionen in der Modernismuskrise. Was wir eingangs als Fallstudie bezeichneten, erhält damit eine größere Tragweite. Die Römische Kontroverse stellt einen Kulminationspunkt in der Entwicklung der katholischen Bibelstudien und der Diskussion um diese dar. Man kann vermuten, dass die das Neue verdächtigende Tendenz zunächst die Oberhand behielt, und dies ebenso aufgrund der Heftigkeit der Diskussion wie aufgrund dessen, was auf dem Spiel stand, und nicht zuletzt auch aufgrund der schmerzhaften Erinnerung an die Modernismuskrise. Durch das II. Vaticanum und die Entscheidungen der Konzilspäpste optierte die römisch-katholische Kirche schließlich für einen moderaten Mittelweg, indem sie die historisch-kritische Methode behutsam in die katholische Bibelexegese integrierte.

Summary

The so called »Roman Controversy« was a conflict between two schools of Biblical scholars in the 1950s and 1960s. While the Pontificium Institutum Biblicum took an interest in the historical-critical method, the Pontificia Universitas Lateranensis held that such a methodology was modernist and unnecessary because of the infallibility of the bible. The controversy was at the heart of some of the discussions at Vatican II, and this study examines the particular issues and persons who participated in the conflict during the years leading up to the Council.