

Ingolf U. Dalferth

Wirrendes Wort

Bibel, Schrift und Evangelium
im Leben der Kirche
und im Denken der Theologie



Wirkendes Wort

Ingolf U. Dalferth

Wirkendes Wort

Bibel, Schrift und Evangelium im Leben
der Kirche und im Denken der Theologie



EVANGELISCHE VERLAGSANSTALT
Leipzig

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der
Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten
sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2018 by Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Printed in Germany

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne
Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für
Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung
und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Werk wurde auf alterungsbeständigem Papier gedruckt.

Cover und Layout: Kai-Michael Gustmann, Leipzig
Satz: Evangelische Verlagsanstalt GmbH, Leipzig
Druck und Binden: BELTZ Bad Langensalza GmbH

ISBN 978-3-374-05648-4
www.eva-leipzig.de

Für Uta

VORWORT

Wir stehen kulturell an der Schwelle zu einer Epoche, in der digitale Kommunikationsformen und nicht mehr die Fertigkeiten der Buchkultur den Ton angeben werden. Das wird die protestantische Theologie zu tiefgreifenden Revisionen nötigen. Wie kaum eine andere Disziplinen-gruppe hat sie sich sachlich und methodisch im Buch-Paradigma der Neuzeit eingerichtet. Das nur fortzusetzen, ist kein Weg in die Zukunft. Die protestantische Theologie der Gegenwart muss ihre eigene Geschichte kritisch reflektieren und angesichts der anstehenden Umbrüche die notwendigen Konsequenzen ziehen.

Welche das sind, ist umstritten, und die gegenwärtig diskutierten Revisionsvorschläge weisen in gegenläufige Richtungen. Mein Plädoyer ist, dass protestantische Theologie konsequent zur evangelischen Theologie werden sollte – zu keiner konfessionellen Theologie im überkommenen protestantischen Sinn, sondern zu einer Theologie, die sich, in welcher konfessionellen Tradition auch immer, auf das Wirken des Evangeliums im menschlichen Leben konzentriert. Evangelische Theologie in diesem Sinn orientiert sich an Gottes schöpferischer Gegenwart und dem transformierenden Wirken seiner Liebe in der Schöpfung und wird nicht aus methodischen Gründen zu einer historischen Textwissenschaft oder empirischen Religionswissenschaft des Christentums verkürzt. Nur wer die Welt von Gottes Gegenwart her betrachtet, wird sie als Resonanzraum des Schöpfers wahrnehmen. Wer dagegen Gottes Gegenwart finden will, ohne von ihr schon auszugehen, wird nur seine eigenen Schatten sehen und sein eigenes Echo vernehmen.

Die evangelische Orientierung an den Modi der Gegenwart Gottes ist kein Privileg protestantischer Theologie. Sie könnte vielmehr zum Ansatzpunkt einer wahrhaft ökumenischen Theologie werden, die sich nicht an alten konfessionellen Differenzen abarbeitet, sondern sich in der gemeinsamen Verantwortung für das Wirken des Evangeliums bemüht, das christliche Leben in seinen kirchlichen und nichtkirchlichen Formen kritisch zu reflektieren und konstruktiv zu begleiten.

Das Buch ist während meiner Leibniz-Professur an der Universität Leipzig im Wintersemester 2017/2018 entstanden. Ich danke der theologischen Fakultät in Leipzig, die mich für ein Semester als Gast aufgenommen hat, der Research Academy Leipzig, die mir den nötigen Freiraum zur Ausarbeitung der Überlegungen dieses Buches gewährt hat, und Frau Dr. Weidhas von der Evangelischen Verlagsanstalt in Leipzig, die mich überzeugt hat, dass es sich vielleicht doch lohnen könnte, dieses Buch zu schreiben.

Dass meine Zeit in Leipzig nicht nur diesem Buch gegolten hat, sondern ebenso der Erkundung der Klangwelten dieser wunderbaren Musikstadt, verdanke ich der ansteckenden Hörlust meiner Frau. Das Leben ist eine komplexe Reihe von Variationen auf der Suche nach ihrem Thema. Was wir bestenfalls erahnen, lässt die Musik schon erklingen. Auch das habe ich von meiner Frau gelernt. Wer hört, sieht mehr und versteht besser. Das Buch ist ihr gewidmet.

Leipzig, im Januar 2018

Ingolf U. Dalferth

INHALT

Einleitung	XI
------------------	----

I DIE KRISE DES SCHRIFTPRINZIPS

1 Die unklare Selbstverständlichkeit kirchlicher Rede von der Schrift	3
2 Der Anfang vom Ende der Bibliolatrie	12
3 Von der Heiligen Schrift	19
4 Die Aporie einer theologischen Begründungsfigur	29

II KOMMUNIKATION DES EVANGELIUMS

1 Das Kommen Gottes als Evangelium	42
2 Die Freiheit des Verstehens	77
3 Das Evangelium als Schrift	89
4 Vom Wort zum Buch	107

III KIRCHE, SCHRIFT UND BIBEL

1 Die Bedeutung der Schrift für die Kirche	117
2 Das reformatorische Interesse an der Schrift	125
3 Die Lehre von der Schrift in der lutherischen Orthodoxie	135

IV HEILIGE SCHRIFT

1 Die Bibel	177
2 Altes und Neues Testament	190
3 Der Kanon	207
4 Kanon und Interpretation	225
5 Kanon und Evangelium	239

V WORT GOTTES

1 Gott als Autor der Schrift	250
2 Gottes Wort als Inhalt der Schrift	262
3 Wort Gottes	273

VI DIE MITTE DER SCHRIFT

1	Die Frage nach der Mitte der Schrift	293
2	Schriftgebrauch und Gottesgegenwart	298
3	Vom Sinn des Singulars	303
4	Die Redefigur von der Mitte der Schrift	307
5	Das Außen des Innen	316

VII DIE SELBSTAUSLEGUNGSKRAFT DER SCHRIFT

1	Die Bedeutung der Schrift für die christliche Theologie	321
2	Sui ipsius interpres	334
3	Die Suche nach dem Kontext des Schrifttextes	365

VIII SCHRIFTTEXT UND SCHRIFTGEBRAUCH

1	Die Schrift als Text im Kontext der Kommunikation des Evangeliums	379
2	Schriftgebrauch und Wort Gottes	394
3	Von der Schrifthermeneutik zur Bibelhermeneutik	403
4	Vom Nutzen und Nachteil der Bibellektüre für das christliche Leben	411
5	Biblische Hermeneutik, kirchliche Hermeneutik und theologische Hermeneutik	421

IX DIE KRISE DER BUCHKULTUR

1	Der kulturelle Umbruch der Gegenwart	427
2	Potentiale und Aporien der Buchkultur	432
3	Protestantismus als Theologie der Buchkultur	435
4	Theologie am Übergang zu einer neuen Epoche	438
	Veröffentlichungshinweise	448

REGISTER

Bibelstellen	449
Namen	451
Sachen	457

EINLEITUNG

Evangelische Theologie ist keine Textwissenschaft, sondern eine Interpretationspraxis – die vielschichtige und vieldimensionale Auslegung und Reflexion der Kommunikation des Evangeliums und ihrer Auswirkungen im Leben, Denken und Handeln von Menschen unterschiedlicher Zeiten und Kulturen.¹ Als Auslegung der *Kommunikation* des Evangeliums bezieht sich evangelische Theologie auf eine komplexe menschliche Praxis – das christliche Leben, in dessen Zentrum die Kommunikationspraxis der Kirche steht, ohne die es kein christliches Leben gäbe. Als Auslegung der Kommunikation des *Evangeliums* bezieht sie sich auf das, worum es dieser menschlichen Praxis geht – die Auslegung des Lebens durch die Selbstkommunikation Gottes in, mit und unter der Kommunikation des Evangeliums. Das Evangelium ist die Auslegung des Lebens durch Gottes Gegenwart auf Gottes Gegenwart hin. Es entfaltet nicht nur, *dass*, sondern *wie* Gott der Gegenwart von Menschen gegenwärtig ist. Eben dadurch setzt das Evangelium Transformationsprozesse in Gang, die sich als Neuorientierung des Lebens von Menschen an Gottes Gegenwart vollziehen.

Welche Rolle spielt in diesem Geschehen die Schrift? Was ist darunter zu verstehen? Wie fungiert sie in der Kirche und im christlichen Leben? Wann wird die Schrift verstanden, und wann nicht? Das sind zentrale Fragen einer theologischen Hermeneutik der Schrift. Nach Schleiermachers kluger Einsicht ist Missverstehen das, was sich von selbst ergibt, während man sich um Verstehen nach allen Regeln hermeneutischer Kunst bemühen muss. Zu diesen Regeln gehört, dass man die richtigen Unterscheidungen macht. Nur dann kann man vermei-

1 I. U. DALFERTH, *Evangelische Theologie als Interpretationspraxis. Eine systematische Orientierung*, Leipzig 2004. Evangelische Theologie meint keine bestimmte konfessionelle Theologietradition, sondern das, was alle christliche Theologie im Kern auszeichnet: die Bemühung um die denkende Erhellung des Evangeliums, dessen Wirken sich Glaube und Kirche verdanken, und der Gesamtheit der Wirklichkeiten und Möglichkeiten des Lebens im Licht dieses Evangeliums.

den, falsche Fragen zu stellen, und auf vernünftige Antworten hoffen. Und nur Unterscheidungen, die das leisten, sind richtige Unterscheidungen, weil sie weiterführen.

Auch richtige Unterscheidungen können allerdings nicht garantieren, dass verstanden wird. Verstehen ist frei und kein Resultat des geregelten Befolgens von Regeln. Es ist aber nicht willkürlich, als ob jeder verstehen könnte, wie und was er will, sondern es folgt Regeln, die zu entscheiden erlauben, ob man verstanden hat oder nicht. Nur sind das Kunstregeln, wie Schleiermacher sagt, deren Anwendung selbst nicht geregelt werden kann, sondern Urteilskraft erfordert, also die Fähigkeit, das Wichtige vom Unwichtigen zu unterscheiden, und damit auch die Bereitschaft, in den Streit einzutreten, was denn in einem gegebenen Fall für wen und aus welchen Gründen wichtig oder unwichtig ist, sein könnte oder sein sollte.

Welche Unterscheidungen sind in diesem Sinn in einer Hermeneutik der Schrift zu beachten? Es sind zum einen Unterscheidungen, bei denen es nicht primär um die *Methoden* der Auslegung geht, sondern zuerst und vor allem um die Bestimmung des *Gegenstands* der Auslegung.² Die klassische Ausdifferenzierung hermeneutischer Aufgaben in der pietistischen Hermeneutik in die *ars intelligendi* (Kunst des Verstehens), *ars explicandi* (Kunst des Auslegens) und *ars applicandi* (Kunst der Anwendung des Verstehens) ist nicht nur, wie meist angenommen, eine Methodenunterscheidung, sondern weit mehr noch eine Unterscheidung in der Bestimmung der *Gegenstände* der Auslegung. Es ist eines, Texte zu verstehen, ein anderes, den Gebrauch von Texten zur Auslegung des Lebens zu verstehen. Auch wer meint, in der ersten Hinsicht von der Applikation absehen zu können (Verstehen der Bibel), wird es in der zweiten nicht tun können: die Applikation ist das, was es zu verstehen gilt (Verstehen der Schrift). Aber nur wenn klar ist, was auszulegen ist, kann man auch einen vernünftigen Streit über die Methoden führen, die dabei am besten zu befolgen sind. Zum anderen sind es Unterscheidungen, die im Blick auf diesen Gegenstand zu machen sind

2 Das wird besonders deutlich an Arbeiten wie U. LUZ (Hrsg.), Zankapfel Bibel: eine Bibel – viele Zugänge, Zürich 2002, oder den informativen Studien von A. C. THISELTON, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, London 1992; DERS., *Thiselton on Hermeneutics: Collected Works with new Essays*, Grand Rapids 2006; DERS., *Hermeneutics. An Introduction*, Grand Rapids 2009.

und ohne deren Beachtung man nicht beurteilen kann, ob man diesen Gegenstand verstanden oder recht ausgelegt hat. Was ist der Gegenstand, den man zu verstehen sucht? Und was ist die Frage (oder die Fragen, die Probleme, der ‚Ruf‘, die Herausforderung, die Aufgabe), auf die dieser Gegenstand eine Antwort zu geben versucht? Ohne Klärung der ersten Frage weiß man nicht, was man zu verstehen sucht. Ohne Klärung der zweiten Frage weiß man nicht, wie das, was man zu verstehen sucht, zu verstehen ist, um es in seinem Eigensinn verstanden zu haben.

Um diese Fragen geht es in diesem Buch. Wir glauben zu wissen, was wir meinen, wenn wir von der Schrift reden, oder von der Bibel, von Gottes Wort, oder vom Alten und Neuen Testament. Wir haben uns angewöhnt, die Bibel *Heilige Schrift* zu nennen und die biblischen Fächer der Theologie in die exegetischen Disziplinen des *Alten* und *Neuen Testaments* zu unterscheiden. Dafür gibt es gute Gründe angesichts der Differenz und Komplexität der Traditionen, der Vielzahl der Texte und Zeugnisse und der Vielfalt der Themen und Fragestellungen. Doch das steht nicht nur in Konflikt mit der exegetischen Auflösung des Kanons als Textbegrenzungsprinzip, sondern auch in gegenläufiger Weise mit der theologischen Bedeutung des Kanons im Leben der Kirche.

Auf der einen Seite steht die exegetische Fokussierung auf das Alte und Neue Testament in Spannung zu dem seit Jahrzehnten andauernden Trend, die exegetischen Fächer in religionsgeschichtliche bzw. religionswissenschaftliche Disziplinen der Kulturwissenschaft der Antike zu überführen,³ in denen jede Kanonbegrenzung „unter historischem Gesichtspunkt ein sträflicher Verstoß gegen das Kontextprinzip“⁴ ist: Es gibt immer noch weitere Kontexte und Traditionen im Zeitraum der Entstehung und der Wirkung dieser Schriften, die mitzubedenken und exegetisch zu berücksichtigen sind. Die Differenz zwischen kanonischen und außerkanonischen Schriften ist exegetisch keine brauchbare

3 Vgl. S. VOLLENWEIDER, Heilvolle Wende? Exegese im Zeichen der Kulturwissenschaften, in: P. LAMPE/M. M. MAYORDOMO/M. SATO, Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium, Göttingen 2008, 111–120; DERS., Die historisch-kritische Methode – Erfolgsmodell mit Schattenseiten. Überlegungen im Anschluss an Gerhard Ebeling, ZThK 114 (2017), 257 f.

4 K. BACKHAUS, Aufgeben? Historische Kritik als Kapitulation und Kapital von Theologie, ZThK 114 (2017), 282. Vgl. M. HENGEL, Aufgaben der neutestamentlichen Wissenschaft, NTS 40 (1994), 321.

oder haltbare Unterscheidung,⁵ und eine rein deskriptive historische Exegese kann streng genommen weder von einem Alten noch von einem Neuen Testament reden.⁶

Wo das klar wird, zerfließen die Grenzen und gibt es kein Halten. Konsequenter wird gefordert, „über eine allzu enge, innertheologische Hermeneutik hinaus“ zu denken, den Kanon, dieses „heilige Buch als wunderbare Quelle immerhin dreier Religionen“ zu schätzen, die jede religiöse oder theologische Abgrenzung anderen gegenüber zur abwegigen Willkür werden lässt, die Textarbeit ganz ad acta zu legen und die „historisch-kritische Forschung, eines der großen Emanzipationsprojekte der Aufklärung“, in eine konsequente evolutionär ausgerichtete Theologie zu überführen:

„Wenn Religion als breites Spektrum des Menschseins, als Beschwören, Verge-
wässern, Feiern, als Antwort auf Fragen nach Sinn und einem tragenden
Grund, eine spezifische, heute weitgehend in der Evolutionsbiologie aner-
kannte Disposition von *homo sapiens* ist, dann sind auch religiöse Manifesta-
tionen, Texte, Riten, Gottesbilder und so weiter, Produkte eines großen evolu-
tionären Werdens, Hervorbringungen der kulturellen Evolution. Judentum
und Christentum davon auszunehmen, wäre vermessen.“⁷

-
- 5 Zu den außerkanonischen Schriften neben dem Alten Testament gehören: Aristeasbrief; Ascensio Jesajae; Assumptio Mosis; syrischer Baruch; griechischer Baruch; Epistula Jeremias; 3. Esra.; 4. Esra; äthiopischer Henoch; slawischer Henoch; hebräischer Henoch; Jesus Sirach; Jubiläen; Judith; 3. Makkabäer; 4. Makkabäer; Martyrium Jesajas; Oden Salomons; Gebet Manasses; Paralipomena Jeremiae; Psalmen Salomons; Sapientia Salomonis; Sybellinen; Testamente der zwölf Patriarchen; Testament Rubens; Testament Simeons; Testament Levis; Testament Judas; Testament Issachars; Testament Sebulons; Testament Dans; Testament Naphtalis; Testament Assers; Testament Josephs; Testament Benjamins; Tobit; Vitae Prophetarum. Zum Neuen Testament vgl. J. ROLOFF, Jesus, München 32004, 22–26; U.-K. PLISCH, Was nicht in der Bibel steht. Apokryphe Schriften des frühen Christentums, Stuttgart 2006; J. FREY/J. SCHRÖTER (Hrsg.), Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen, Tübingen 2010; CHR. MARKSCHIES/J. SCHRÖTER (Hrsg.), Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung. Band I: Evangelien und Verwandtes, Tübingen 2012; J. SCHRÖTER/J. K. ZANGENBERG (Hrsg.), Texte zur Umwelt des Neuen Testaments, Tübingen 2013; J. SCHRÖTER/K. SCHWARZ (Hrsg.), Die Nag-Hammadi-Schriften in der Literatur- und Theologiegeschichte des frühen Christentums, Tübingen 2017.
- 6 Vgl. J. C. GEERTZ, Schriftauslegung in alttestamentlicher Perspektive, in: F. NÜSSEL (Hrsg.), Schriftauslegung, Tübingen 2014, 9–41; K.-W. NIEBUHR, Schriftauslegung in der Begegnung mit dem Evangelium, in: NÜSSEL, Schriftauslegung, 43–103.

Der Irrtum ist zu meinen, damit schon etwas theologisch Interessantes oder emanzipatorisch Zukunftsweisendes gesagt zu haben. Es zeigt nur die erstaunlich unkritische Blindheit, in der manche die Sicht der gegenwärtigen naturalistischen Ideologie zur Basis theologischen Denkens erklären, ohne sich überhaupt noch zu fragen, was man dabei eigentlich tut.

Auf der anderen Seite ist die Aufteilung der biblischen Disziplinen auf das Alte und Neue Testament auch theologisch fragwürdig, und zwar aus dem umgekehrten Grund, dass der Kanon nicht ernst genug genommen wird. Als theologische Disziplinen sind die exegetischen Disziplinen mit der Schrift beschäftigt, die Schrift aber fungiert in der christlichen Kirche als Einheit und nicht in der Vielzahl der Texttraditionen und Textrezensionen der biblischen Bücher. Deshalb wird sie ‚Wort Gottes‘ oder ‚Heilige Schrift‘ genannt – beides im Singular, weil sie nur so die Selbstmitteilung des einen und einzigen Gottes im Gebrauch der Schrift als Medium der Kommunikation des Evangeliums und als Schlüssel zur Aufdeckung der Gegenwart Gottes im Leben der Menschen hier und jetzt repräsentieren kann. Neben der exegetischen Beschäftigung mit den Texten der Bibel muss es daher eine systematische Beschäftigung mit der Schrift geben, um der Dynamik der Zentrifugalkräfte exegetischer Detailforschung durch die Konzentration auf den Gebrauch der Schrift zur Kommunikation des Evangeliums in Kirche und christlichem Leben entgegenzuwirken⁸ und zu verhindern, dass das intellektuell Interessante und das theologisch Relevante auseinanderfallen und sich nicht mehr gegenseitig befruchten.

Während die exegetische Arbeit an den biblischen Texten in den vergangenen Jahrzehnten in neue historische und kulturwissenschaftliche Richtungen gegangen ist und breite Diskussionen ausgelöst hat,

7 W.-R. SCHMIDT, Fundamente berührt. Warum eine evolutionär ausgerichtete Theologie nötig ist, *zeitzeichen* 11 (2015), 47.

8 Bei der Kommunikation des Evangeliums geht es zwar immer um dasselbe, aber nicht um etwas Eintöniges und Immergleiches, sondern um den Aufweis der konkreten Gegenwart Gottes im Leben jedes einzelnen Menschen. Immer geht es um die Auslegung von menschlichem Leben durch Gottes Gegenwart auf Gottes Gegenwart hin, aber das in der Vielfalt der Formen, in denen sich menschliches Leben individuell und gemeinsam vollzieht. Das Evangelium von Gottes wirksamer Gegenwart ist keine allgemeine Lebensweisheit, sondern die konkrete Auslegung jedes einzelnen Lebens in seiner unvergleichlichen Eigentümlichkeit auf Gottes Gegenwart hin.

kann man das von der theologischen Arbeit an der Schrift nicht sagen. Sie ist ein unterbelichtetes Feld gegenwärtiger systematischer Theologie.⁹ Zur Abwehr kurzschlüssiger Gleichsetzungen von Schrift und Wort Gottes in fundamentalistischen Reaktionen auf die Moderne neigt man dazu, Schrift und Bibel zu identifizieren, den Umgang mit biblischen Texten aus der systematischen Reflexion des Glaubens auszublenden, die Beschäftigung mit der Bibel zur historischen Arbeit zu erklären und sie der Exegese bzw. Kirchen- und Theologiegeschichte zu überlassen.¹⁰ Daran hat auch das aufwändige Gedenken an die Anfänge der Reformation vor 500 Jahren nicht viel geändert. Dass manche meinen, die Reformation dadurch vollenden zu müssen, dass man die Bindung von Kirche und Theologie an die Schrift der Vergangenheit überantwortet, zeigt nur, wie notwendig eine Neubesinnung auf die Aufgaben einer theologischen Lehre von der Schrift ist.

Dazu wollen die folgenden Überlegungen einen Beitrag leisten. Es geht mir nicht um eine Aufarbeitung der verzweigten Diskussionen um die exegetischen Methoden zeitgenössischer Kulturwissenschaft in den vergangenen Jahrzehnten. Sie setzen eine Bestimmung des Gegenstands der Untersuchung voraus, die ich im Folgenden gerade in Frage stelle. Meine Überlegungen zielen auf die methodisch vorgeordnete Frage

-
- 9 Das gilt auch und gerade angesichts der Diskussion um die Thesen von N. SLENCZKA, *Die Kirche und das Alte Testament*, MJTh 25 (2013), 83–119. Vgl. DERS., *Differenz tut Not. Systematische Erwägungen über das Alte Testament*, *zeitzeichen* 6 (2015), 8–12; DERS., *Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses*, Leipzig 2017; R. LEONHARDT, *Viel Lärm um nichts. Beobachtungen zur aufgeregten Diskussion um den Berliner Theologen Notger Slenczka*, *zeitzeichen* 6 (2015), 13–16; A. DEEG, *Die zwei-eine Bibel. Der Dialog der Testamente und die offene christliche Identität*, *zeitzeichen* 7 (2015), 41–43; U. BARTH, *Symbolisches Kapital. Gegen eine christliche Relativierung des Alten Testaments*, *zeitzeichen* 10 (2015), 12–15; F. HARTENSTEIN, *Zur Bedeutung des Alten Testaments für die evangelische Kirche. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen von Notger Slenczka*, ThLZ 140 (2015), 739–751; A. FELDKELLER, *Vom Reichtum der ganzen Bibel. Die Zusammengehörigkeit von Altem und Neuem Testament aus der Perspektive Interkultureller Theologie*, ThLZ 140 (2015), 753–765; F. PIEPER, *Streit um den christlichen Kanon. Zur Auseinandersetzung mit Professor Notger Slenczka*, DtPfrBl 115 (2015), 289–292.
- 10 Vgl. M. KÄHLER, *Besteht der Wert der Bibel für den Christen hauptsächlich darin, daß sie geschichtliche Urkunden enthält?* In: DERS., *Dogmatische Zeitfragen. Alte und neue Ausführungen zur Wissenschaft der christlichen Lehre. Erster Band. Zur Bibelfrage*, Leipzig ²1907, 3–44.

nach dem Gegenstand der Auslegung.¹¹ Ihr Ziel ist es, vor allem einige grundlegende Unterscheidungen ins Bewusstsein zu rufen, ohne deren Beachtung man nicht weiß, worum man streitet, wenn man in Kirche und Theologie um die Bedeutung und das Verständnis der Schrift und um die Methoden ihrer sachgerechten Auslegung streitet.

Unter der Bezeichnung ‚christliche Theologie‘ verstehe ich dabei das *methodisch geordnete Nachdenken über den christlichen Glauben in der Vielfalt seiner Verständnisse in Geschichte und Gegenwart vor dem Forum zeitgenössischen Wissens, Wollens, Fühlens, Vorstellens, Handelns und Hoffens*; unter ‚reformatorische Theologie‘ die *Reorientierung theologischen Denkens vom systematischen Durchdenken der Lehrtradition der Kirche auf das kritische Entfalten des dieser Tradition voraus- und zugrundeliegenden Glaubens*, wie ihn die Schrift in vielfältiger und vielstimmiger Weise bezeugt (16. Jahrhundert); unter ‚altprotestantischer Theologie‘ die *konfessionelle Ausarbeitung der Ansätze der reformatorischen Theologie im Rahmen des neoaristotelischen Wissenschaftsbegriffs der frühen Neuzeit* (16.–18. Jahrhundert); unter ‚(neu)protestantische Theologie‘ das *kritische Durchdenken des biblisch bezeugten Glaubens und seiner Sicht der Schöpfung im Horizont der Wissenschaften*, wie es sich im Verlauf der Neuzeit, Moderne und Spätmoderne entwickelt hat (18.–20. Jahrhundert); und unter ‚evangelische Theologie‘ *diejenige Version der Theologie – protestantisch oder nicht –, die sich dabei maßgeblich am Evangelium als der zentralen Botschaft des christlichen Glaubens orientiert und daher in ihrem Denken, Auslegen und Reflektieren von der Kommunikation des Evangeliums in der Vielzahl ihrer Formen und Vielfalt ihrer Gestalten ausgeht*.

Die These, die in den folgenden Überlegungen entfaltet wird, lässt sich kurz so umreißen: Die protestantische Theologie in ihrer alt- und neutestamentischen Version ist keine zeitlose Selbstverständlichkeit, sondern ein Medienphänomen, ein Produkt der Buchkultur und der

11 Es geht also nicht um die Frage von U. LUZ, Kann die Bibel heute noch Grundlage der Kirche sein? Über die Aufgabe der Exegese in einer religiös-pluralistischen Gesellschaft, NTS 44 (1998), 317–339. Vgl. DERS., Was heißt ‚Sola Scriptura‘ heute? Ein Hilferuf für das Schriftprinzip, EvTh 57 (1997), 28–35. Sondern es geht um das, was in dieser Frage vorausgesetzt wird und mit ihr zur Debatte steht: Ob die Bibel überhaupt jemals Grundlage der Kirche war oder ob das nicht vielmehr allein dem Evangelium zukommt, um dessentwillen die Schrift (und nur deshalb und insofern auch die Bibel) im Leben der Kirche eine zentrale Rolle spielt.

buchbasierten Wissenschaftskultur von Neuzeit und Moderne.¹² Theologisch ist sie aus dem Neuaufbruch der Reformation entstanden; methodisch verdankt sie sich den Neuansätzen des Humanismus; in ihrer konkreten Gestaltung und historischen Entwicklung wurde sie vor allem durch Gutenbergs Erfindung bestimmt. Sie begann in den reformatorischen Anfängen (im 16. Jahrhundert) als radikale Neuausrichtung an Gottes Gegenwart, an der Selbsterschließung dieser Gegenwart als wirksame Liebe in Jesus Christus und durch den heiligen Geist und in der Zuwendung zur Schrift als dem einzigen Ort, an dem Gottes Gegenwart unmissverständlich als Evangelium für die Menschen zur Sprache kommt. Aber sie verkürzte die Schrift zur Bibel (seit Mitte des 16. Jahrhunderts) und die Bibel zu einem historischen Dokument (seit dem 18. Jahrhundert). Der Münchener Systematiker Jörg Lauster hat den Vorgang knapp folgendermaßen beschrieben:

„Die Theologen der altprotestantischen Theologie haben [...] aus Luthers sola scriptura ein geschlossenes System geformt, das die Worte der Schrift mit der Offenbarung identifiziert und damit die Bibel zum Wort Gottes erhebt. [...] Im Prozeß der europäischen Aufklärung bildete sich ein historisches Bewußtsein aus, das einen kritischen Blick auf die Zuverlässigkeit und Echtheit der Texte warf. [...] Die biblischen Texte erwiesen sich durch und durch als Werke von Menschen [...]. Damit fiel auch die Annahme einer unmittelbaren göttlichen Autorschaft der historischen Vernunft zum Opfer. Es ist die Methode der historischen Kritik, die das altprotestantische Schriftprinzip auflöste. [...] Der Protestantismus hat die Methode der historischen Kritik trotz anfänglicher Widerstände im Interesse der Erforschung der biblischen Texte selbst übernommen und fortentwickelt. [...] Der Aufstieg der historisch-kritischen Bibelforschung bedeutet [...] auch die Emanzipation der exegetischen Disziplinen. Durch sie hält das neuzeitliche Denken Einzug in die protestantische Theologie.“¹³

-
- 12 Im Folgenden verwende ich ‚Neuzeit‘ und ‚Moderne‘ in der Regel gleichbedeutend. Wo es nötig wird, Unterschiede zu machen, wird es angezeigt. ‚Neuzeit‘ steht dann für die Entwicklungen vom 15. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, ‚Moderne‘ für die Entwicklungen seit Mitte des 19. Jahrhunderts, ‚Postmoderne‘ bzw. ‚Spätmoderne‘ für die Entwicklungen seit den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts, ‚Gegenwart‘ für die Situation in den ersten Dekaden des 21. Jahrhunderts. Die Unterscheidungen sind mit Absicht nicht scharf geschliffen. Sie haben keine analytische Funktion, sondern dienen zu einer ersten groben Orientierung.
- 13 J. LAUSTER, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Tübingen 2004, 1.

Lausters Beschreibung ist treffend, lässt aber den entscheidenden Punkt außer Betracht: die Gleichsetzung von Schrift und Bibel, Schriftforschung und Bibelforschung, Textarbeit und Theologie. Sie wird in seiner gesamten Untersuchung nicht in Frage gestellt. Doch der altprotestantische Fehler der Reduktion der Schrift auf die Texte der Bibel wird in der neuprotestantischen Anwendung der Methode der historischen Kritik auf die Texte der Bibel nicht etwa aufgehoben und korrigiert, sondern gerade fortgesetzt.¹⁴ Zu Recht wird betont, dass mit den Texten der

14 Das zeigt sich nicht nur in G. EBELINGS vieldiskutiertem Versuch, „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“ als Fortsetzung reformatorischer Schriftzuwendung unter Bedingungen der Moderne darzustellen (in: DERS., Wort und Glaube I, Tübingen ²1962, 1-49), sondern überall dort, wo – wie exemplarisch von U. BARTH, Symbolisches Kapital (s. Anm. 9) – gegen das Verständnis des Kanons als „einer autoritativen Lehrnorm“ darauf insistiert wird, der „Bibelkanon“ sei historisch „nichts weiter als Verzeichnis der im Gottesdienst verlesenen Schriften“. Dieser „Bibelkanon“ habe schon „in der Alten Kirche [...] nicht nur gottesdienstlichen Zwecken [gedient], sondern auch zur privaten Erbauung des Einzelnen. In der Folgezeit trat neben seine dogmatische Inanspruchnahme als Lehrgrundlage der Theologie noch eine ganz andere Art der Verwendung, nämlich die ästhetische Rezeption der in ihm enthaltenen religiösen Themen als Inspirationsquelle für Malerei, Baukunst, Dichtung und Musik. Schließlich diente das altehrwürdige Textkonvolut – vor allem in der Neuzeit – als historische Quellensammlung für die kritische Erforschung der Anfänge des Christentums. Im Hinblick auf die heutige Situation kann man also von einem mindestens fünffachen Bibelgebrauch sprechen, nämlich als kultisch-rituellem Lesebuch, privatem Andachtsbuch, Lehrfundament der Dogmatik, Quellendokument historischer Forschung und Sujetsammlung der Künste. Keine dieser höchst unterschiedlichen Verwendungsweisen ist aus der Praxis des Christentums wegzudenken.“ (14) Das ist wohl wahr. Aber es ist mit dieser Aufzählung auch noch keineswegs alles Wichtige notiert – auch in der Kirche fungiert die Schrift nicht als ‚kultisch-rituelles Lesebuch‘, und tut sie das, fungiert sie nicht als Schrift. Theologisch ist mit dieser Auflistung faktischen Bibelgebrauchs noch nichts Gewichtiges vermerkt, und zwar auch dann nicht, wenn man zur Erläuterung der Rolle der Bibel in der Christenheit auf die „weit verzweigte kulturwissenschaftliche Debatte über den Zusammenhang von sozialer Identität und Erinnerungskultur speziell für das Verständnis der Funktion heiliger Schriften“ verweist (15). Das ist in der Tat eine interessante Debatte. Aber sie ist eine kulturwissenschaftliche, keine theologische Diskussion, und wenn sich theologisch zu diesen Fragen nur das sagen lässt, was man auch kulturwissenschaftlich sagen kann, dann ist Theologie eine überflüssige Doppelung, auf die man verzichten kann. Es ist bezeichnend, dass in Barths Beschreibung des Problems durchweg nicht von der Schrift und damit der normativen Rolle des Gebrauchs der biblischen Texte in der Kirche die Rede ist, sondern von einem „Textkonvolut“, vom „Bibelkanon“ oder vom „Bibelge-

Bibel anders umzugehen ist, als es das altprotestantische Schriftprinzip nahelegte. Aber weil Schrift und Bibel weiterhin gleichgesetzt werden, wird die historisch-kritische Arbeit an den Bibeltexten als die bessere, kontrollierbarere, nachprüfbarere und vernünftigerere Methode zur Auslegung der Schrift propagiert.¹⁵

Doch das ist ein Irrtum. Im Kern geht es in dieser Debatte gar nicht um verschiedene Methoden zur Auslegung desselben Gegenstands, sondern um verschiedene Gegenstände der Auslegung: die biblischen Schrift-Texte (Bibel) bzw. der Handlungs-Text des Gebrauchs dieser Texte zur Kommunikation des Evangeliums (Schrift). Lausters Rekonstruktion der „Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart“ zeigt vor allem eines: dass die zentrale Herausforderung der protestantischen Theologie der Neuzeit kein Methodenproblem der Bibelforschung und nicht die Spannung zwischen „Prinzip und Methode“ im Umgang mit den biblischen Texten ist, sondern die unkritische Gleichsetzung von Schrift und Bibel. Sie ist das *πρώτον ψεῦδος* des Protestantismus, der wider besseres Wissen in die Gutenberg-Falle geraten ist. Am Ende der Gutenberg-Galaxis¹⁶ und an der Schwelle zur digitalen Epoche der menschlichen Kulturgeschichte gilt es, das kritisch zu revidieren.

Denn mit dieser Gleichsetzung kam es zu einer doppelten Verschiebung, die bis heute die protestantische Theologie in allen ihren Versionen charakterisiert. Zum einen wurde die Schrift, die seit den Anfängen der Christenheit als Mittel zum Verstehen des Evangeliums fungierte, zum privilegierten Gegenstand des Verstehens: Anstatt mit Hilfe der Schrift das Evangelium zu verstehen, konzentrierte man die theologische Arbeit darauf, die Schrift zu verstehen.¹⁷ Indem man die Schrift aber mit der Bibel gleichsetzte und diese als ein historisches Textkonvo-

brauch“, also nur eine historische Textsammlung im Blick ist, die man wie jede andere Textsammlung mannigfach verwenden kann – auch zum Feuermachen.

15 LAUSTER, Prinzip (s. Anm. 13), 1.

16 M. MCLUHAN, *The Gutenberg Galaxy*, London 1962 (dtsh. *Die Gutenberg-Galaxis. Das Ende des Buchzeitalters*, Bonn u. a. 1995); N. B. BOLZ, *Am Ende der Gutenberg-Galaxis*, München 1995; H. WENZEL, *Mediengeschichte vor und nach Gutenberg*, Darmstadt 2008.

17 Vgl. R. SCHÄFER, *Die Bibelauslegung in der Geschichte der Kirche*, Gütersloh 1980; R. HARRISVILLE/W. SUNDBERG, *The Bible in Modern Culture. Theology and Historical-Critical Method from Spinoza to Käsemann*, Grand Rapids 1995.

lut verstand, kam es zum anderen zu einer Gabelung der Theologie in die kritische und historische Arbeit an religiösen Texten und kulturellen Entwicklungen (biblische und historische Theologie) auf der einen Seite und die systematische Entfaltung des Inhalts des christlichen Glaubens (dogmatische Theologie) und der Moralprinzipien des christlichen Lebens (moralische Theologie) auf der anderen. Die Theologie wurde damit aufgespannt zwischen den beiden Polen einer historisch-kulturwissenschaftlichen Disziplin, die sich mit geschichtlichen Sachverhalten des Christentums befasst, und einer ideologischen (also mit Ideen befassten) Disziplin, die sich mit begrifflichen und normativen Fragen auseinandersetzt.¹⁸

Das hatte weitreichende Folgen. Die reformatorische Orientierung an Gottes schöpferischer Gegenwart in seinem Wort und Geist wurde ersetzt durch die historische Beschäftigung mit Gottesvorstellungen aus Vergangenheit und Gegenwart (religiöses Bewusstsein, Religionsgeschichte) und die begriffliche Auseinandersetzung mit Gottesideen religiöser, theologischer und philosophischer Provenienz (religiöse Ideen, Religionsphilosophie). Die Beschäftigung mit dem religiösen Bewusstsein und seinen gesellschaftlichen und kulturellen Produkten und die kulturvergleichende Analyse religiöser und theologischer Ideen wurden so zum Hauptgeschäft der Theologie. Sie wurde, was Feuerbach auf seine Weise prognostiziert hatte: religiöse Anthropologie.¹⁹

Was im frühen 19. Jahrhundert noch wie ein Weg in die Zukunft aussah, ist inzwischen zu einer fatalen Belastung für die Theologie geworden. Die protestantische Theologie der Neuzeit verlor damit weithin das Thema ihrer reformatorischen Anfänge aus den Augen: Gottes wirksame Gegenwart im Leben seiner Schöpfung. Doch ohne deren

18 Vgl. das auf zehn Bände angelegte Projekt einer Ideengeschichte des Christentums von J. ROHLS, *Offenbarung, Vernunft und Religion* (= Ideengeschichte des Christentums. Bd. 1), Tübingen 2012; DERS., *Schrift, Tradition und Bekenntnis* (= Ideengeschichte des Christentums. Bd. 2), Tübingen 2013; DERS., *Gott, Trinität und Geist* (= Ideengeschichte des Christentums. Bd. 3), Tübingen 2014.

19 Vgl. J. VAN OORSCHOT (Hrsg.), *Mensch*, Tübingen 2018. Dass sie das auch deshalb wurde, weil man in unkritischer Anlehnung an die empirisch-historischen Wirklichkeitsverkürzungen der Neuzeit meinte, christliche Theologie müsse „ihre Grundlegung auf dem Boden allgemeiner anthropologischer Untersuchungen gewinnen“ (W. PANNENBERG, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen 1983, 15), ist dabei stets mitzubedenken. Vgl. M. MOXTER, *Anthropologie in systematisch-theologischer Perspektive*, a. a. O., 141–186.

Beachtung gibt es keine emanzipatorische Aufklärung über die tatsächliche Situation der Menschen in dieser Welt und damit auch keinen beachtenswerten Beitrag der Theologie zu den kulturellen Debatten der Gegenwart.²⁰ Stattdessen handelt sich die Theologie einen Dauerkonflikt mit den historischen und empirischen Religions-, Kultur- und Sozialwissenschaften ein, in dem ihre wissenschaftliche Reputation aufgerieben wird.

Vor allem aber steht sie in Gefahr, auch ihre theologische Reputation zu verspielen, weil sie es nicht vermag, sich zu den gegenwärtigen Aufbrüchen in der Christenheit in den weltweiten pentekostalen Bewegungen in eine fruchtbare Beziehung zu setzen. Als Taschenausgabe der geisteswissenschaftlichen Disziplinen der europäischen Universitäts-tradition zur Erforschung von Religionsphänomenen ist sie in der Lage, sich in hochreflektierter Weise als Wissenschaft unter Wissenschaften zu definieren, auch wenn das heute außerhalb der Theologie kaum noch jemanden interessiert. Aber sie ist unfähig, sich produktiv mit den Spuren des Wirkens des Geistes im Leben der Menschen in der Gegenwart auseinanderzusetzen, also die Wirklichkeit denkend zu erhellen, der sich Glaube und Kirche verdanken. Am Wirken des Geistes versagen ihre textanalytischen, historischen und begrifflichen Instrumentarien.²¹ Das Wirken des Geistes aber ist die Herausforderung, der sich die Christenheit und damit auch die christliche Theologie im 21. Jahrhundert stellen muss.

Will die protestantische Theologie dazu einen Beitrag leisten und nicht zur bloßen Erinnerung ihrer eigenen Geschichte werden, muss sie sich von Grund auf reformieren und wieder lernen, von Gott – und

20 Was dabei herauskommt, zeigen Produkte wie K. HUIZING, *Schluss mit Sünde! Warum wir eine neue Reformation brauchen*, Hamburg 2017, die ihre eigene theologische Tradition nur noch als Karikatur darzustellen vermögen, weil sie diese nicht mehr verstehen.

21 Die Frage beschränkt sich heute nicht mehr nur auf die ökumenische Diskussion des 20. Jahrhunderts. Vgl. E. FLESSMAN-VAN LEER (Hrsg.), *The Bible. Its Authority and Interpretation in the Ecumenical Movement*, Genf 1980. Zur Debatte steht heute vielmehr, welche Bedeutung und Relevanz die Schriftorientierung der klassischen Theologie für eine pentekostale Bewegung hat, die vor allem oder ausschließlich auf die Geist-Erfahrungen in der Gegenwart setzt. Vgl. M. J. CARLEDGE, *Encountering the Spirit: The Charismatic Tradition*, London 2006; K. J. ARCHER, *A Pentecostal Hermeneutic: Spirit, Scripture and Community*, Cleveland, TN 2009.

damit auch von Gottes Wort, Gottes Geist und Gottes Wirken – nicht nur im Modus des Zitats und der Fremdbegriffe anderer, sondern in direkter Rede und in eigener Verantwortung zu sprechen. Der erste Schritt dazu ist, dass sie zur evangelischen Theologie wird, die hermeneutisch nicht die Bibel, sondern die Schrift ins Zentrum ihrer theologischen Bemühungen stellt.

I

DIE KRISE DES SCHRIFTPRINZIPI

Der Streit um die Stellung der Schrift im Leben der Kirche und im Denken der Theologie hat die reformatorischen Bewegungen des 16. Jahrhunderts von Anfang an bewegt.²² Erst in den kontrovers theologischen Debatten der Folgezeit hat das zur Ausbildung einer Lehre von der Schrift in den Prolegomena der Dogmatik und zum Konstrukt der Schrift als Erkenntnisprinzip der Dogmatik geführt.²³ Diese dogmatische Argumentationsfigur geriet im 18. Jahrhundert im Zuge der sich ausbreitenden historisch-kritischen Bibelforschung der Aufklärung in eine tiefgreifende Krise.²⁴ Im Gegenzug wurde im Konfessionalismus des 19. Jahrhunderts das Schriftprinzip zum Wesensmerkmal des Protestantismus erklärt, mit dessen Hilfe sich dieser von anderen Gestalten des Christentums, insbesondere von der römisch-katholischen Kirche

-
- 22 Vgl. G. EBELING, *Wiederentdeckung der Bibel in der Reformation – Verlust der Bibel heute?*, in: DERS., *Umgang mit Luther*, Tübingen 1983, 16–38; B. ROTHEN, *Die Klarheit der Schrift*. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990; N. SLENCZKA, *Das Evangelium und die Schrift*. Überlegungen zum Schriftprinzip und zur Behauptung der Klarheit der Schrift bei Luther, in: DERS., *Der Tod Gottes und das Leben der Menschen*. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003, 39–64; DERS., *Die Schrift als ‚einige Norm und Richtschnur‘*, in: O. BAYER/J. RINGLEBEN/N. SLENCZKA, *Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche*, hrsg. v. K. KANDLER, Neudettelsau 2000, 53–78; F. STENGEL, *Sola Scriptura im Kontext*. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips, Leipzig 2016.
- 23 Vgl. F. KROPATSCHECK, *Das Schriftprinzip in der lutherischen Kirche*. Geschichtliche und dogmatische Untersuchungen. I. Band: Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters, Leipzig 1904.
- 24 Vgl. G. HORNIG, *Die Anfänge der historisch-kritischen Theologie*. Johann Salomo Semlers Schriftverständnis und seine Stellung zu Luther, Göttingen 1961; K. SCHOLDER, *Ursprünge und Probleme der Bibelkritik im 17. Jahrhundert*. Ein Beitrag zur Entstehung der historisch-kritischen Theologie, München 1966; H. GRAF REVENTLOW, *Bibelautorität und Geist der Moderne*. Die Bedeutung des Bibelverständnisses für die geistesgeschichtliche und politische Entwicklung in England von der Reformation bis zur Aufklärung, Göttingen 1980; K.-H. MICHEL, *Anfänge*

und Theologie, unterscheiden lassen.²⁵ Dieses Schibboleth des neuzeitlichen Protestantismus wurde im 20. Jahrhundert von theologischer wie von nichttheologischer Seite umfassend kritisiert.²⁶ Seither ist von der Schrift theologisch vor allem mit Verweis auf die Krise des Schriftprinzips die Rede.²⁷ Während die einen daraus eine Dauerkrise des Protestantismus ableiten und die strikte Verabschiedung oder gründliche Revision des Schriftprinzips fordern,²⁸ versuchen andere auf verschiedenen Wegen für eine Zukunft des Schriftprinzips zu argumentieren.²⁹ Beides ist nur dann kein Schritt zurück in die Problemlagen des 19. Jahrhunderts, wenn zugleich die offenen Aufgaben einer theologischen Lehre von der Schrift in Angriff genommen werden. Dabei sind die Unklarheiten vergangener Debatten und Lehrbildungen zu vermeiden, ohne die Bedeutung der Schrift für das Leben der Kirche auszublenden

der Bibelkritik. Quellentexte aus Orthodoxie und Aufklärung, Wuppertal 1985; H. GRAF REVENTLOW/W. SPARN/J. WOODBRIDGE (Hrsg.), Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung, Wiesbaden 1988; H. SCHNUR, Schleiermachers Hermeneutik und ihre Vorgeschichte im 18. Jahrhundert. Studien zur Bibelauslegung, zu Hamann, Herder und Schlegel, Stuttgart/Weimar 1994; H. GRAF REVENTLOW, Epochen der Bibelauslegung. 4 Bde., München 1990–2001, Bd. 4: Von der Aufklärung bis zum 20. Jahrhundert, München 2001; S. KLINGER, Status und Geltungsanspruch der historisch-kritischen Methode in der theologischen Hermeneutik, Stuttgart 2003; M. REISER, Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Auslegung und Hermeneutik, Tübingen 2011.

- 25 Vgl. P. GENNRICH, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts, Berlin 1898.
- 26 Vgl. LAUSTER, Prinzip (s. Anm. 13).
- 27 Vgl. die Debatte im Anschluss an W. PANNENBERG, Die Krise des Schriftprinzips, in: DERS., Grundfragen systematischer Theologie, Bd. 1, Göttingen 1967, 11–21; R. SLENCZKA, Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch, in: DERS., Neues und Altes. Ausgewählte Aufsätze, Vorträge und Gutachten, hrsg. v. A. I. HERZOG, Band 1: Aufsätze zu dogmatischen Themen, Neuendettelsau 2000, 54–68; U. BARTH, Die hermeneutische Krise des altprotestantischen Schriftprinzips, in: DERS., Aufgeklärter Protestantismus, Tübingen 2004, 167–199.
- 28 Vgl. F. WAGNER, Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: DERS., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 21995, 68–88, sowie die Debatte um die Überlegungen von N. SLENCZKA, Die Kirche und das Alte Testament, MJTh 25 (2013), 83–119.
- 29 Vgl. R. ZIEGERT (Hrsg.), Die Zukunft des Schriftprinzips, Stuttgart 1994; H. H. SCHMID/J. MEHLHAUSEN (Hrsg.), Sola Scriptura. Das reformatorische Schrift-

oder zu unterschätzen. Denn dass die Schrift in den christlichen Kirchen aller Traditionen eine zentrale Bedeutung hat, lässt sich kaum bestreiten. Doch wie diese Bedeutung theologisch zu verstehen und zu würdigen ist, ist tiefgreifend strittig.

1 DIE UNKLARE SELBSTVERSTÄNDLICHKEIT KIRCHLICHER REDE VON DER SCHRIFT

Alle christlichen Kirchen gebrauchen und verweisen auf die Schrift. Aber ist auch klar, was sie damit meinen und wovon sie dabei reden? Reden sie von demselben? Diese Fragen lassen sich nicht ohne Weiteres bejahen. Was in offiziellen Dokumenten der evangelischen Kirchen und protestantischen Ökumene mit ‚Schrift‘ gemeint wird, ist erstaunlich unklar. Ich beschränke mich auf vier Beispiele.³⁰

1.1 DIE BASISFORMEL DES ÖKUMENISCHEN RATES DER KIRCHEN

Seit 1961 definiert sich der Ökumenische Rat der Kirchen mit folgender Formel: „Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäß der Heiligen Schrift als Gott und Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.“³¹

prinzip in der säkularen Welt, Gütersloh 1991; U. LUZ, Was heißt ‚Sola scriptura‘ heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, *EvTh* 57 (1997), 28–35; R. LEONHARDT, Unklarheit über die Klarheit der Schrift. Skeptische Überlegungen zum protestantischen Schriftprinzip, *BThZ* 16 (1999), 157–183; R. LEONHARDT/M. RÖSEL, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Schriftauslegung. Ein interdisziplinärer Gesprächsbeitrag zur zeitgemäßen Schriftthermeneutik, *ThZ* 56 (2000), 298–324; DERS., Skeptizismus und Protestantismus. Der philosophische Ansatz Odo Marquards als Herausforderung an die evangelische Theologie, Tübingen 2003.

30 Die Situation der römisch-katholischen Theologie und Kirche werde ich im Folgenden nur am Rande mitbedenken und nicht eigens thematisieren. Sie würde eine eigene Studie erfordern.

31 <https://www.oikoumene.org/de/aboutus> (24.10.2016).

Was heißt hier „gemäß der Heiligen Schrift“? Was würde fehlen, wenn nur von der Gemeinschaft der Kirchen die Rede wäre, „die den Herrn Jesus Christus [...] als Gott und Heiland bekennen“? So ähnlich lautete der Vorläufer der Basisformel – das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948: „Der Ökumenische Rat der Kirchen setzt sich zusammen aus Kirchen, die Jesus Christus als Gott und Heiland anerkennen.“ Von der Schrift war hier keine Rede. Warum wird in der Basisformel von 1961 ausdrücklich auf die ‚Heilige Schrift‘ verwiesen? Was ist dadurch gewonnen bzw. was ging verloren, wenn man diesen Zusatz wegließe?

Offenbar wäre die Formel viel laxer. Jesus Christus als Gott bekennen kann man auf viele und keineswegs miteinander zu vereinbarende Weisen. Man kann einen Menschen meinen, der in den Status eines Gottes erhoben wurde. Man kann einen Gott meinen, der dem einen Gott Vater beigeordnet oder subordiniert ist. Man kann von dem reden, der in der Basisformel als Gott der Sohn bezeichnet wird. Man kann dies als den Versuch verstehen, eine Differenz zwischen Vater und Sohn zum Ausdruck zu bringen, oder umgekehrt, die intime Nähe zwischen ihnen zu betonen. Das sind sehr verschiedene Möglichkeiten, die nicht nur in den dogmatischen Auseinandersetzungen der frühen Kirche intensiv umstritten waren. Zudem: Was heißt hier Jesus Christus „als Gott und Heiland bekennen“? Ist gemeint „als *einen* Gott bekennen“ oder „als *den* Gott bekennen“? „Soll“, wie Bultmann schon 1951 fragte,³² „mit der Bezeichnung Christi als ‚Gottes‘ seine Natur bezeichnet werden, sein metaphysisches Wesen oder seine Bedeutsamkeit? Hat die Aussage soteriologischen oder kosmologischen Charakter oder beides? Nun, jede der im Ökumenischen Rat vereinigten Kirchen kann es halten, wie sie will.“³³

Es liegt nahe, dass 1961 durch den Zusatz „gemäß der Heiligen Schrift“ eben diese vieldeutige Mannigfaltigkeit reduziert, die Aussage also eindeutiger gemacht werden sollte. Doch wird sie das? Was meint denn „Heilige Schrift“ und was heißt es, ihr gemäß Jesus Christus als Gott zu bekennen? Ist mit ‚Heilige Schrift‘ das Neue Testament gemeint, dann wird Jesus Christus ausdrücklich und uneingeschränkt nur

32 R. BULTMANN, Das christologische Bekenntnis des Ökumenischen Rates, Glauben und Verstehen II, Tübingen 1952, 246–261.

33 A. a. O., 247 f.