Luther als Schriftausleger

Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene

Veröffentlichungen der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg e. V.
Band 7

Luther als Schriftausleger

Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene

Veröffentlichungen der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.
Band 7
herausgegeben von
Hans Christian Knuth

MARTIN-LUTHER-VERLAG ERLANGEN
2010

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.ddb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-87513-170-3

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2010
Satz und Titelgestaltung: Frank Thiel, Erlangen,
unter Verwendung des Logos der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg,
entworfen von Christian Mann, Itzstedt
Druck: inprint GmbH, Erlangen

Inhalt

Vorwort 7

Hans Christian Knuth
Vom größten Gebot 9
Predigt über Markus 12,28–34 im Dom zu Ratzeburg am 9. 10. 2009

Bo Kristian Holm
„Steh auf, nimm dein Bett und geh hin!“ 14
Andacht zu Joh 5,6–9 im Ratzeburger Dom am 8. Oktober 2009

Rudolf Keller
Vater Abrahams Antwort 17
Auslegung zu Lukas 16,19–31 am 10. Oktober 2009 im Ratzeburger Dom

Martin Ohst
Luthers „Schriftprinzip“ 21

Johannes von Lüpke
Erleuchtung durch das Wort Gottes – Aufklärung durch die Vernunft 41
Zur Krise des protestantischen Schriftprinzips

Walter Klaiber
Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die anglikanische
und methodistische Theologie und Kirche 71

Johannes Schwanke
Luthers Schriftprinzip 88
Eine Kritik

Bernd Jochen Hilberath
Luthers Schriftprinzip als bleibende Herausforderung
für die römisch-katholische Theologie und Kirche. 111

Theodor Dieter
Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene 135

Anschriften der Autoren 159

Vorwort

Luthers herausragende Bedeutung für die Kirchen- und Geistesgeschichte liegt vor allem in dem Ertrag seiner Schriftauslegung. Natürlich verdanken wir ihm auch andere Bahn brechende Entwicklungen: die Prägung einer neuen deutschen Sprache, die Befreiung von autoritären Zwängen, die Grundlagen einer neuen Bildung, die Wertschätzung der Frau und des Ehrenamtes und vieles andere. Aber er selbst hat sich immer in erster Linie als Ausleger der Heiligen Schrift verstanden. Das war sein Amt – Doktor der Bibelwissenschaft – und alles andere hat er daraus abgeleitet: die Verkündigung und Ordnung der Kirche, ihre politische und gesellschaftliche Mitwirkung, die Gewissensbildung und Gewissensbindung jedes einzelnen Christen. Dass er auch der gespaltenen Christenheit mit diesem Rückgriff auf die Heilige Schrift einen einzigartigen Hinweis für die „versöhnte Verschiedenheit“ gegeben hat, wird uns erst im 20. und 21. Jahrhundert richtig bewusst. Denn die ökumenische Bewegung hat zuerst und zuletzt ihren Grund und ihre Dynamik dadurch gewonnen, dass die Konfessionen im Einzelnen und die ökumenische Gemeinschaft als solche alle sich immer wieder auf die Schrift zurück beziehen. Dass damit die Aufgabe der Versöhnung nicht gelöst, sondern gestellt ist, wird im vorliegenden Berichtsband deutlich.

Wieder hat die Luther-Akademie ein zentrales Thema reformatorischer Theologie in seinem weiten ökumenischen Kontext erörtert.

Zu danken ist erneut in erster Linie unserem Vorsitzenden des Kuratoriums, Professor *Dr. Oswald Bayer*, für die inhaltliche Ausrichtung der Tagung, zu danken ist für die Referate und Andachten zum Thema, zu danken ist dem Sekretariat, *Frau Waltraut Klimmeck*, für enormen Einsatz über das erwartete Maß hinaus, zu danken ist *Pastor i. R. Alfred Bruhn* für die sorgfältige Edition der Unterlagen, sowie dem Verlag und vor allem den Mitgliedern der Luther-Akademie, die durch ihr Interesse und ihre Beteiligung die Arbeit erst ermöglichen.

Es liegt mir auch daran, meinem Vorgänger im Amt des Präsidenten der Luther-Akademie, *Dr. theol. h. c. Friedrich-Otto Scharbau* zu danken, der in selbstloser Weise mit seiner Erfahrung und mit seinem Engagement nach wie vor die Arbeit beflügelt.

Besonders ist auch *Professor Dr. Ohst* zu danken, der sein Referat auf dem Krankenlager erarbeitet hat. Es wurde in seiner Abwesenheit verlesen

und dessen ungeachtet lebhaft diskutiert. Dankenswerterweise konnte er das Manuskript für den Druck noch vervollständigen.

Leserinnen und Leser, die es noch nicht sind, laden wir sehr herzlich ein, Mitglieder der Luther-Akademie Sondershausen-Ratzeburg zu werden. Erfreulich ist der lebhafte Austausch zwischen Ost und West, aber ebenso fruchtbar sind die bewährten Beziehungen nach Skandinavien. Eine Mitgliedschaft bietet die Möglichkeit dafür, selbst kontinuierlich am Prozess der Lutherrezeption beteiligt zu bleiben.

Im April 2010

Bischof i. R. Dr. Hans Christian Knuth
Präsident der Luther-Akademie
Sondershausen-Ratzeburg e. V.

Vom größten Gebot

Predigt über Markus 12,28–34 im Dom zu Ratzeburg am 9. 10. 2009

Hans Christian Knuth | Eckernförde, Deutschland

Und es trat zu ihm einer von den Schriftgelehrten, der ihnen zugehört hatte, wie sie miteinander stritten. Und als er sah, dass er ihnen gut geantwortet hatte, fragte er ihn: Welches ist das höchste Gebot von allen?

Jesus aber antwortete ihm: Das höchste Gebot ist das: „Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der Herr allein, und du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von ganzem Gemüt und von allen deinen Kräften“.

Das andere ist dies: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“. Es ist kein anderes Gebot größer als diese.

Und der Schriftgelehrte sprach zu ihm: Meister, du hast wahrhaftig recht geredet! Er ist nur einer, und ist kein anderer außer ihm; und ihn lieben von ganzem Herzen, von ganzem Gemüt und von allen Kräften, und seinen Nächsten lieben wie sich selbst, das ist mehr als alle Brandopfer und Schlachtopfer.

Als Jesus aber sah, dass er verständig antwortete, sprach er zu ihm: Du bist nicht fern vom Reich Gottes. Und niemand wagte mehr, ihn zu fragen.

Markus 12,28–34

Liebe Gemeinde!

Schriftauslegung, das ist nicht nur das Herz und die Mitte von Luthers Theologie, im Predigtabschnitt der kommenden Woche wird uns klar vor Augen gestellt, dass es auch für Jesus ganz entscheidend war, die Schrift zu öffnen, zu erschließen, eindeutig auszulegen. Immer wieder berichten die Evangelien davon, dass er sich mit den Schriftgelehrten seiner Zeit auseinandersetzt. Und das ja nicht, weil sie Schriftausleger waren, sondern weil sie die Schrift nicht so auslegten, wie sie nach Jesu Erkenntnis hätte ausgelegt werden müssen. Was der Schriftsteller Elias Canetti von den Bildern sagt, das gilt ja noch viel mehr von Texten: Texte bestimmen unser Leben, und je nachdem, in welche Texte wir geraten, geraten wir in ein anderes Leben.

Das Alte Testament lässt ja viele verschiedene Deutungen zu. Judentum, Islam und das Christentum berufen sich auf diese Quelle, und wir erleben zurzeit, wie zu allen Zeiten, die weltgeschichtlichen Konsequenzen aus eben den verschiedenen Deutungstraditionen des Alten Testaments. Auch bei den Christen allerdings ist die Auslegung des Alten wie auch des Neuen Testaments umstritten, wovon die verschiedenen Konfessionen ja ein lebhaftes Zeugnis ablegen.

Wie unverzichtbar verbindliche Auslegungen sind, wie wirkungsmächtig diese Interpretationen dann werden, ist mir immer wieder deutlich geworden an einem Gebot aus dem 2. Buch Mose im 23. Kapitel, Vers 19: Da heißt es, für uns zunächst unverständlich:

„Du sollst das Böcklein nicht kochen in der Milch seiner Mutter". Böcklein und Milch dürfen nicht zusammen kommen, Fleisch und Milch vertragen sich nicht – wir wissen, welche ungeheure Wirkung dieses Verbot bekommen hat, wenn koscher gekocht werden soll, ja, es geht ja bis dahin, dass Milch und Fleisch nicht im selben Kühlschrank aufbewahrt werden dürfen, dass ja nicht ein Bratenfleck neben einem Milchfleck auf dem Jackett erscheint.

Sieht man genauer hin, worauf dieses merkwürdige Gebot zurückzuführen ist, dann zeigen die Quellen aus der Umwelt Israels, dass es sich um das Verbot eines kanaanäischen Zauberrituals handelt. Es gab in Kanaan die Möglichkeit, den missliebigen Nachbarn zu verhexen, indem man ein Stück Fleisch von einem Böcklein nahm, es in der Milch seiner Mutter kochte und dieses dann mit entsprechenden Verwünschungen unter die Türschwelle des Nachbarn legte. So gesehen kann man dieses für uns so fremde Zauberritual ja ohne weiteres plausibel machen. Das heißt dann zunächst, du sollst deinen Nachbarn nicht verzaubern. In einer säkularen Welt, in der man nicht an Verzauberung und Verhexung glaubt, heißt es dann ganz schlicht: du sollst deinem Nachbarn nichts Böses wünschen oder antun. Die wörtliche Befolgung führt in schwierigste und unverständliche Lebensumstände, eine Deutung allerdings vom innersten Grunde her führt genau dahin, wo Jesus mit seiner Auslegung des Gesetzes im Alten Testament gegründet war: Du sollst nicht nur deinem Nachbarn, deinem Nächsten nichts Böses tun, du sollst ihn lieben wie dich selbst.

Entsprechendes gilt auch für das Gebot der Gottesliebe. Jesus nimmt das Schema Israel auf und fasst das Gesetz und die Propheten unter dem Gebot der Gottes- und Nächstenliebe zusammen. Liebhaben, von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allem Vermögen. Das ist klar und eindeutig – das hat Bestand in einer Welt der kultischen Rituale und der religiösen Vorschriften, das hat aber auch Bestand in unserer Zeit der Säkularisierung und der nichtreligiösen Deutung aller religiösen Gebote.

Was für eine Konzentration auf das Entscheidende findet hier statt! Wie ist die Fülle der ganzen Schrift hier auf einen Nenner gebracht! Es kommt nicht darauf an, den Kümmel zu verzehnten, es kommt auf die Liebe an. Es kommt nicht darauf an, den Menschen dem Sabbat zu opfern, denn der Sabbat ist für den Menschen da und nicht der Mensch für den Sabbat. Jesus radikalisiert, indem er zuspitzt und konzentriert. Er gehorcht der Schrift, er hält sich an die Schrift, aber nicht so, dass er dadurch den eigentlichen Sinn der Schrift verfälscht. Indem er die Schrift deutet, deutet er zugleich die menschliche Existenz, zeigt auf, was wesentlich ist und über das Leben entscheidet und was der Wille Gottes ist, an dem vorbei unser Leben nur misslingen kann.

Luther hat in seiner Auslegung unserer Perikope bei Matthäus nun besonders darauf hingewiesen, dass das Gebot – so klar es ist – doch von niemandem wirklich je auch nur in Ansätzen zu erfüllen ist. Das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe ist wirklich eine Auslegung des Gesetzes: „Du sollst lieben!“ von ganzem Herzen, also nicht nur mit dem Gefühl, sondern vom innersten Existenzgrund her, in völliger, ungeteilter Selbsthingabe deiner gesamten Existenz, von ganzer Seele, und das heißt natürlich auch unter Beteiligung deines Gefühlslebens, mit deinem ganzen Leben, und von allen deinen Kräften, das ist ja nichts weniger, als mit dem Einsatz aller Fähigkeiten und Begabungen, aller Möglichkeiten und realen fünf Sinne.

Wer kann das von sich sagen? Ist nicht in jeder unserer Beziehungen zu Gott und vor allem auch zum Nächsten, immer auch die Eigenliebe mächtig? Können wir, verbogen in uns selbst, überhaupt selbstlos lieben? Man muss nicht wie Karl Marx und Engels in der „Heiligen Familie“ jeder Mutter, die ihr Kind liebt, ökonomische Interessen unterstellen. Auch Esther Vilar urteilt aus psychologischer Sicht unheimlich scharf über die Liebe – in diesem Fall der Frauen –, so als hätte sie nur eigensüchtige Motive. Aber wenn denn schon weltliche Autorinnen und Autoren die Liebesfähigkeit von uns Menschen so kritisch sehen, wie viel mehr haben wir Anlass, mit dem Psalmisten, ja mit dem ganzen biblischen Menschenbild, selbstkritisch und radikal über unsere Erfüllung dieses Gebotes zu urteilen? Und das trifft natürlich die Männer ebenso wie die Frauen.

Luther hat darum an dieser Stelle besonders scharf herausgearbeitet, wie das Liebesgebot uns unserer Sünde überführt, und zugleich zu Christus fliehen lässt, als dem, der uns von unserem alten Adam erlösen kann und will.

Liebe Schwestern und Brüder!

Und da eben geschieht das, was ja kennzeichnend ist für den Schriftgebrauch Jesu und entsprechend auch Luthers. Indem die Schrift ausgelegt wird, legt sie nicht nur der Ausleger aus, sondern wird er von ihr ausgelegt.

Wir legen die Schrift aus – und sie legt uns aus. Wir suchen nach dem Kern der Schrift, und indem wir das tun, legt sie unseren innersten Lebensnerv bloß. Jetzt gibt es auch keine Möglichkeit der Selbstrechtfertigung mehr. Das kanaanäische Zauberritual kann ich vielleicht noch vermeiden. Ich muss ja nicht das Böcklein in der Milch seiner Mutter kochen. Aber erfülle ich den innersten Sinn dieses Gebotes, wenn ich meinem Nächsten nichts Gutes tue?

Unausweichlich, aber auch unerfüllbar, steht dieses Liebesgebot vor uns. Nicht als hehres Ideal, von dem wir realistischerweise auch etwas herabmildern dürfen, sondern als Kern und Hauptforderung an unser Leben, das ja dem Gericht Gottes anheim fällt, wenn wir sein Gebot nicht halten.

Aber nun geschieht das Wunderbare, dass Gott uns Sünder, die wir sehen und erkennen, wie weit wir entfernt sind von der Erfüllung seiner Gebote, dass er uns nicht nach unserer Sünde, sondern nach seiner großen Barmherzigkeit beurteilt. Es ist unbestreitbar: wir wollen und wir sollen selbstlos lieben und wir erkennen, dass wir es nicht können. Und ohne von dem Gebot irgendetwas abzumarkten, spricht Gott uns die Freiheit von eben diesem geltenden Gesetz zu: „Lass Dir an meiner Gnade genügen, denn meine Kraft ist in den Schwachen mächtig!“ Das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe wird zunächst einmal umgekehrt in die Liebe Gottes zu uns.

Gott selbst – ein glühender Backofen voller Liebe, sagt Luther, der uns nicht liebt, weil wir so liebenswert oder liebesfähig sind, sondern der uns liebt, obwohl wir so sind wie wir sind und allenfalls bis wir liebenswert sind. „Liebende leben von der Vergebung“, hat Manfred Hausmann eines seiner Bücher betitelt. Ja, Gott lebt von seiner Vergebung uns gegenüber, und wir leben davon, dass er uns vergibt. Es ist ein Geben und Nehmen. Gott schaut nicht auf unsere Sünde, sondern auf den neuen Menschen, den er in uns schaffen will. Auch wenn wir im Schauen immer wieder in Lieblosigkeit verfallen, so nehmen wir doch im Glauben vorweg, was wir einmal sein werden, wenn Gott uns endgültig von Sünde, Tod und Teufel befreit hat.

Ich muss ja all den Lutherexperten hier im Dom nicht allzu lange die Rechtfertigungslehre erläutern. Das ist ja das leidenschaftliche Motiv, das uns verbindet, dass nur ja nicht das barmherzige Handeln unseres Gottes verwechselt wird mit dem, was wir tun und tun können. Im innersten Grunde geht es im Glauben darum, dem zu vertrauen, was Gott für uns tut, und es nicht zu verwechseln mit dem, was wir für Gott tun.

Schriftauslegung – das war für Luther keine kalte Textanalyse, das war Ringen um den gnädigen Gott. Und Schrifterkenntnis – so schildert es ja sein unvergleichliches Selbstzeugnis von 1545 – Schrifterkenntnis war wie

der Eintritt ins Paradies. Als ob sich die Türen zum Paradies geöffnet hätten, so erlebte er die Erkenntnis von der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt. Er stellte existentielle Fragen an die Schrift, so bekam er eine existentielle Antwort. Er legte die Schrift mit der Schrift aus – so bedurfte er keiner weiteren Kommentare. Er konnte seine neue Erkenntnis nachweisen am Buchstaben der Schrift, so konnte er eine Schule, eine Bewegung, eine Lehre, ja eine Kirche begründen. Er fragte nach dem Christussinn jeder Stelle im Text, so wurde er von der Forderung des Gesetzes hingeführt zu dem, der der Anfänger und Vollender des Glaubens ist.

Liebe Schwestern und Brüder!

Mit der heutigen Tagung sind wir im Zentrum biblischen und reformatorischen Glaubens.

Gott gebe es uns, dass wir dort bleiben.

Amen

„Steh auf, nimm dein Bett und geh hin!“

Andacht zu Joh 5,6–9 im Ratzeburger Dom am 8. Oktober 2009

Bo Kristian Holm | Århus, Dänemark

Als Jesus den liegen sah und vernahm, dass er schon so lange gelegen hat, spricht er zum ihm: Willst du gesund werden? Der Kranke antwortete ihm: Herr, ich habe keinen Menschen, der mich in den Teich bringt, wenn das Wasser sich bewegt; wenn ich aber hinkomme, so steigt ein anderer vor mir hinein. Jesus spricht zu ihm: Steh auf, nimm dein Bett und geh hin! Und sogleich wurde der Mensch gesund und nahm sein Bett und ging hin.

Johannes 5,6–9

Liebe Gemeinde!

Wieder ist es Herbst geworden. Wieder halten wir eine Herbsttagung in der Luther-Akademie. Die goldenen Farben der gereiften Äcker haben sich schon längst in die dunklen Nuancen der kahlen, feuchten Erde verwandelt. Nach der letzten Farbenexplosion des schönen Herbstlaubs wird alles bald fast monochrom.

„Willst du gesund werden?“ Diese Frage gehört seit langem mehr in die verschiedenen therapeutischen Entwicklungskurse als zu Jesus. Die Verantwortung unseres Lebens tragen wir selbst. Wir sollten in allen Bereichen umstellungsbereit sein, psychisch sowohl als physisch. Dass der Kern des zur Umstellung bereiten Menschen langsam in allen den daraus folgenden sukzessiven Gestalten zu verschwinden scheint, kümmert nur wenige. Von den vielen Leuten, die an Depressionen leiden, ganz zu schweigen. Zu bleiben, wo man ist, wird als Unfähigkeit betrachtet. Es wird als deutlicher Mangel erlebt, wenn man nicht bereit ist zur Veränderung.

In der Winterkälte des nördlichen Schweden sitzt ein junger Pfarrer, der um jeden Preis dort bleiben will, wo er ist. Die örtliche Gemeinde ist wie die Natur arm und verkommen. Bald wird das auch von dem Pfarrer gelten. Der Frost klirrt. Der Wind saust um den Schornstein. Die einzige Kerze flackert. Alleine steht er am Pult. Ein Tuch hat er um die Schulter gewickelt. Seine Stimmung wird auf ein paar Bogen Papier fixiert.

Mit dem gewohnten psychologischen Scharfsinn hat der schwedische Regisseur Ingmar Bergman in dem Film und dem Buch „Die besten Absichten“ den Kummer seines Vaters beschrieben.

Der Vater lobt seine jetzige Einsamkeit. Endlich ist er wieder alleine. Seine Frau hat ihn verlassen zusammen mit dem kleinen Sohn Dag. Nicht länger mag sie auf seinem mühevollen Außenposten bleiben. Den Stolz, mit dem er sein versagendes Leben führte, konnte sie nicht länger aushalten. Sie konnte nicht länger ertragen, dass er eine ehrenvolle Ernennung bei der Königin selbst zurückgewiesen hat, um in dem fernen Norden zu bleiben, wo keine Freude zu finden war – nur eine mühsame Mission mit wenig Erfolg. Dass er das plötzliche Glück der kleinen Familie auf dem Altar des frommen Ideals opferte, war der Frau nach mehreren Jahren treuer Mitarbeit jetzt zu viel.

Zurückgelassen ist er jetzt, verlassen von seiner Frau, seinem Kind und möglichem Glück. Und er schreibt, er schreibt, dass er sich selbst nun endlich wiedererkennen kann. Im familiären und berufsmäßigen Erfolg hat er sich selbst aus den Augen verloren. Er ist nicht für Lob und Glück geschaffen. Das hat seine arme Kindheit ihn gelehrt. Seine Ehe mit der reichen, feinen, humorvollen Anna hat diese seine Wahrheit nur zerstört. Auch sie war eine Drohung gegen das anspruchslose, verzichtsvolle Leben, gegen sein eigentliches Selbst. Allein zu sein, tut ihm gut. Allein gegen die Welt voll von falschem Ruhm und hohler Freude. Das ist seine Bestimmung. Darin kennt er sich selbst. Hier hat er wieder die Kontrolle. Hier glaubt er, den Kern seines Lebens wiedergefunden zu haben.

So wie Ingmar Bergman seinen Vater beschreibt, ist dieser halsstarrige nordschwedische Pfarrer kein gutes Beispiel eines Vorbildes, das wir nachahmen können in evangelischer Bekämpfung der gängigen Veränderungserwartung. Das Evangelium, nämlich, lässt uns nicht diejenigen bleiben, die wir schon sind oder zu sein meinen.

Wenn wir uns mit Luthers Schriftauslegung in gegenwärtiger Verantwortung beschäftigen, kann Auslegung nicht bedeuten, dass wir nur das in der Schrift finden, was wir schon wissen. Das kann nicht bedeuten, dass unser Vorverständnis dadurch nur bestätigt wird. Unsere Schriftauslegung muss uns zum Wandel und zur Veränderung bereit machen. Nicht darum, weil sich das für uns am meisten lohnt, sondern darum, dass wir uns nicht ärgern an den Möglichkeiten und der Freude des Lebens.

Willst du gesund werden? Nicht immer können wir ernsthaft ja sagen. Oft scheint es uns sicherer, im mentalen Krankenbett zu bleiben. Auch nicht der Kranke am Teich Bethesda hat eindeutig ja gesagt. Nur seine gut zu verwendende Leidensgeschichte hat er wiedererzählt. Die Geschichte, die er

kennt und die ihm gut tut, die ihm wenigstens jedenfalls eine gewisse Ruhe, einen Hauch von seelischem Frieden gibt. Aber Jesus ruft ihn auf. „Steh auf! Nimm dein Bett und geh hin!“.

Dem Druck, der auf uns lastet mit der gesellschaftlichen Erwartung unserer Bereitschaft zum Wandel, müssen wir immer wieder im Namen des Evangeliums widersprechen. Dabei sollen wir aber niemals vergessen, dass der evangelische Ruf immer ein Ruf zur Veränderung war. Nur war es nicht in erster Linie eine Umformungsbereitschaft, die unserem eigenen Interesse entsprach, die aus uns selbst hervorgerufen wurde. Das Evangelium ist selbst die Befähigung und Ermöglichung zur Veränderung der uns anvertrauten Welt.

In einer Zeit des Umbruches können wir uns damit trösten, um nicht in drohenden Missmut oder überheblichen Stolz, oder in beidem zugleich, Sicherheit zu finden.

Wie endet dann die Geschichte von Ingmar Bergmans Vater? Ingmar Bergman muss jetzt dichten: Er lässt den einsamen Pfarrer nach Stockholm fahren. Hier trifft er seine Frau auf der Straße. Am Ende eines etwas zögernden Gesprächs auf einer Bank erzählt er, dass er dem Dompropst geschrieben hat, dass er trotz allem gern königlicher Pfarrer des Sophia-Heims werden möchte. Er war nicht in der Lage, ein Märtyrer zu sein. Seine besten Absichten reichten nicht.

Hier endet die Geschichte. Als Zuschauer oder Leser wissen wir nur, dass Ingmar Bergman erst viel später geboren war.

Die besten Absichten reichen nicht. Wir können noch weiter dichten: Die besten Absichten zu haben, reicht nicht. Die besten Absichten in den anderen zu sehen, reicht viel weiter, besonders dort, wo sie nicht besonders auffällig sind. Das kann in Wahrheit ein schöpferischer Blick sein, ein Blick voll von Farben in der winterkalten Nacht. So einen Blick können wir alle gebrauchen. So ein Blick wird uns hier gegeben: „Steh auf! Nimm dein Bett und geh hin“.

Amen.

Vater Abrahams Antwort

Auslegung zu Lukas 16,19–31 am 10. Oktober 2009 im Ratzeburger Dom

Rudolf Keller | Lehrberg, Deutschland

Es war ein reicher Mann, der kleidete sich in Purpur und kostbares Leinen und lebte alle Tage herrlich und in Freuden. Es war aber ein Armer mit Namen Lazarus, der lag vor seiner Tür voll von Geschwüren und begehrte. sich zu sättigen mit dem, was von des Reichen Tisch fiel; dazu kamen auch die Hunde und leckten seine Geschwüre. Es begab sich aber, daß der Arme starb und wurde von den Engeln getragen in Abrahams Schoß. Der Reiche aber starb auch und wurde begraben. Als er nun in der Hölle war, hob er seine Augen auf in seiner Qual und sah Abraham von ferne und Lazarus in seinem Schoß.

Und er rief: Vater Abraham, erbarme dich meiner und sende Lazarus, damit er die Spitze seines Fingers ins Wasser tauche und mir die Zunge kühle; denn ich leide Pein in den Flammen. Abraham aber sprach: Gedenke, Sohn, daß du Gutes empfangen hast in deinem Leben, Lazarus dagegen hat Böses empfangen; nun wird er hier getröstet, und du wirst gepeinigt. Und überdies besteht zwischen uns und euch eine große Kluft, daß niemand, der von hier zu euch hinüber will, dorthin kommen kann und auch niemand von dort zu uns herüber. Da sprach er: So bitte ich dich, Vater, daß du ihn sendest in meines Vaters Haus; denn ich habe noch fünf Brüder, die soll er warnen, damit sie nicht auch kommen an diesen Ort der Qual.

Abraham sprach: Sie haben Mose und die Propheten; die sollen sie hören. Er aber sprach: Nein, Vater Abraham, sondern wenn einer von den Toten zu ihnen ginge, so würden sie Buße tun. Er aber sprach zu ihm: Hören sie Mose und die Propheten nicht, so werden sie sich auch nicht überzeugen lassen, wenn jemand von den Toten auferstünde.

Lukas 16,19–31

Was wir da vom reichen Mann und dem armen Lazarus hören, hat mehrere Schichten. Die eine Schicht ist die Aufdeckung der Täuschung. Wie viele Zeitgenossen werden sich von dem Reichtum des Wohlsituierten haben blenden lassen! In seinen Salons war es schön und angenehm. Vielen wird nichts eingefallen sein, als sie ihn lebend sahen. Das wird nun durch die

Geschichte entlarvt. Der Hinweis darauf, daß unter Menschen Täuschung möglich ist, ist die erste wichtige Schicht. Es trügt, was das Auge sieht, aber Gott sieht unser Herz an und handelt nach unserem Herzen: „Dein Vater, der ins Verborgene sieht, wird dir's vergelten!"

Wenn man diese Geschichte schnell liest, dann kommt man auf eine zweite Schicht: Man könnte meinen, im Himmel wird belohnt, was man Gutes getan hat, und bestraft, was man Schlechtes getan hat – der Weg der Schlechten führt in die Hölle. Dann wäre doch alles gesagt. Wir hätten die Regel, wie wir uns den Himmel und das Sitzen in Abrahams Schoß selbst verdienen können. Wir brauchten uns dann keine Gedanken mehr zu machen, wie wir das stellvertretende Strafleiden des Gekreuzigten recht verstehen, das doch einigen zu schwer vorkommt. Eine solche Berechnungs-Gnadenlehre begegnet uns in der Seelsorge gar nicht so selten. Sie verbindet sich dann häufig mit dem zufriedenen Empfinden derer, die Kritik nicht haben wollen: „Ich danke dir Gott, daß ich nicht bin wie die anderen Leute oder auch wie dieser da." Wer so denkt, muß auch nicht immer reich und auch nicht augenfällig schlecht sein. Lazarus, der Arme, der sich vor der Tür des Reichen in seiner Armseligkeit durchschlagen mußte, gehörte wohl eher auf die Seite des Zöllners, der – anders als der Pharisäer – bat: „Gott sei mir Sünder gnädig!"

Ich will heute diese beiden Schichten nicht ausleuchten, sondern unsere ganze Aufmerksamkeit lenken auf den Dialog zwischen Vater Abraham und dem in der Verdammnis schmachtenden oder schmorenden Reichen, den Dialog zwischen Himmel und Hölle, zwischen denen es keine Brücke mehr gibt.

In dieser tiefsten Schicht finden wir den Dialog über die Frage, wie wir erkennen, was Gott uns sagt, wie wir merken, was Gottes Wort zu uns spricht, wie Gott sich uns zuwendet. Als der Reiche versteht, daß es keinen Ausweg aus der Höllenqual gibt, da fallen ihm doch noch seine fünf Brüder ein. Er meint, sie würden das besondere Erlebnis, eine besondere Erscheinung besser verstehen. Ein Toter sollte hingehen zu ihnen und berichten, wie es jenseits des Todes aussieht. Lukas, der mit nimmermüder Geduld und immer neuen Schilderungen sagt, wie Christus die Sünder sucht und zu sich ruft, lauscht der Predigt des Meisters diesen Bericht aus dem Dialog zwischen Himmel und Hölle ab und schildert ihn. Die Schriften des Mose und der Propheten sind Quelle der Erkenntnis. Als Lukas das aufschrieb, war ein Neues Testament als Schriftensammlung noch nicht in Sicht, aber die ersten Christen lasen ja viele Stücke in den Propheten ganz aus der Sicht der noch frischen Erlebnisse mit ihrem Herrn und Meister, ihrem Kyrios Christus. „Fragst du, wer der ist, er heißt Jesus Christ, der Herr Zebaoth,

und ist kein andrer Gott.“ – So könnten wir es mit Luthers Lied auf eine gute Formel bringen, aus welcher Lage heraus die ersten Christen in den Schriften lasen und hörten, was darin gesagt wird.

Abraham erteilt dem besonderen Erleben und dem vom Geist gelenkten Zeugnis keinen höheren Rang. Der Heilige Geist hat zu uns durch die Propheten geredet. Gott hat sein Volk durch seinen Sohn besucht und erlöst. Ein größeres Erleben gibt es nicht. Und es gibt auch kein höheres Fühlen und Erfüllen von Sehnsüchten. Wohl gibt es eine Erfahrung des Glaubens, aber sie ist eine Erfahrung mit dem Gott, der sich uns durch das Wort zuwendet in gleicher Weise, wie auch zu unseren Vätern und Müttern. „Wir glauben durch die Gnade des Herrn Jesus selig zu werden wie“ auch unsere Vorbilder im Glauben, an deren Leben und Sterben wir gerne und aufmerksam denken. Wir können da sehen, wie solchen Menschen Gnade und Hilfe zuteil geworden ist.

Abraham ist das Vorbild für den Glauben, das Lukas bei seinem Lehrer Paulus kennen und schätzen gelernt hat. Abraham derjenige, der hier sagt, wie Gott im Wort zu uns kommt. Luther beobachtet den Handel, den der Reiche mit Vater Abraham im Dialog beginnen will. Der Reiche bekommt eine Absage: „Es heißt: nein, sie haben Mose und die Propheten, den liest man alle Tage in den Schulen, so hat’s Gott geordnet. Gleichwie man bei uns alle Sonntage predigt, so hatten die Juden Mose; da sollen sie hören, wie sie leben sollen. Ja, das würde ein groß Ding sein, wenn ein Toter wiederkäme … Und es ist auch wahr: wenn Gott heute einen Engel senden würde und tät es drei oder viermal, so würde man’s ebenso gewöhnt und ebensoviel davon halten als von des Pfarrers Wort; gleichermaßen auch, wenn ein Toter käme.“ Für Luther steht dagegen fest: „Wen das Wort selber nicht bewegt, den bewegt die Person auch nicht. Freilich sagt man: wenn das Evangelium durch große Leute, Fürsten und dergleichen verkündigt würde, dann wär es verbreiteter. Aber die Person bringt den Menschen nicht zum Glauben, sondern das Wort, wenn man weiß, daß es Gottes Wort ist; der ist die höchste Person.“ Und schließlich kommt Luther zu dem Ergebnis: „Gott wills nicht, daß die Toten predigen, sonst hätt er keine Pfarrherrn eingesetzt. Er gibt uns das Wort durch das Amt, das er den Menschen, nicht den Toten, befohlen hat.“

Luther hört aus dem Hinweis auf das Wort die Betonung der lebendigen Stimme, durch die Gott spricht, die besondere Achtung der viva vox evangelii, der Verkündigung durch die berufenen Diener, die nicht aus eigener Kraft auftreten, sondern in der Kraft des Wortes Christi, der sie berufen und gesandt hat. Das Wort, dem sie ihre Stimme geben, kommt aus und mit der Auslegung des Wortes, das uns aufgeschrieben ist, und nicht aus eigenen

Offenbarungen, die nichts bewegen. Die Kraft des Wortes ist wie das Evangelium selbst die Kraft Gottes, die selig macht alle, die daran glauben. In diesem Kraftfeld bewegen wir uns. Was uns gesagt wird, das gilt für uns. Wir wollen mit unseren Ohren erkennen und einsehen, daß die Stimme des Guten Hirten uns gilt, daß er, der die Seinen kennt, auch uns bekannt ist und wir mit ihm verbunden sind. Das macht uns zu denen, die zu ihm gehören und von ihm getragen sind – hier und heute und morgen und – so hoffen und bitten wir – dereinst in Abrahams Schoß.

Amen.

Luthers „Schriftprinzip“

Martin Ohst | Wuppertal, Deutschland

Als Martin Luther im Autoritätenstreit, in welchen der durch seine 95 Thesen entfachte Ablasskonflikt sofort überging,[1] den einzigartigen konstruktiven und kritischen Rang der Heiligen Schrift als Quelle und Norm aller christlichen Glaubensinhalte betonte, setzte er *einerseits* bruchlos die herkömmliche kirchliche Lehrweise fort: Es war seit den Anfängen theologischer Wissenschaftstheorie in der Frühscholastik fragloser, die Schul- und Disziplinengrenzen übergreifender Konsens in der Theologie und in der Kanonistik, dass allein die Heilige Schrift die oberste Autoritätsgrundlage alles kirchlichen Lehrens und Rechtsetzens sei: „Ich bekenne aber deiner Liebe, daß ich gelernt habe, allein den Büchern der Schrift, die kanonisch genannt werden, jene Hochachtung und Ehre zu geben, daß ich ganz fest glaube, keiner ihrer Autoren habe sich beim Schreiben in irgendetwas geirrt“ – dieser Satz Augustins aus einem Brief an Hieronymus[2] war in der Dekretalensammlung Gratians von Bologna kodifiziert[3] und galt als verbindliches Kirchenrecht; flankiert war er dort allerdings von Autoritätenzitaten und Bestimmungen, die einschärfen, dass die Schrift allein in Übereinstimmung mit der rechtgläubigen, kirchlich verbürgten Auslegung angemessen zu verstehen sei; die „Mutter“ dieser Bestimmungen ist eine ebenfalls bei Gratian rezipierte Hieronymus-Sentenz: „Wer die Hl. Schrift anders versteht, als der Hl. Geist es erfordert, von dem sie verfaßt ist, der kann Häretiker genannt werden, auch wenn er sich nicht von der Kirche trennt, und er ist erfüllt von

1 Thomas Kaufmann, Geschichte der Reformation, Frankfurt/M. und Leipzig 2009, S. 182–225 evoziert eindrücklich die Dramatik der sich überstürzenden Ereignisse und verbindet damit immer wieder weiträumig deutende, außergewöhnlich erhellende Überlegungen. – Vielleicht ist es ihm ja gelungen, die unsäglich langweilige, sterile Debatte um die „Historizität“ von Luthers Thesenanschlag ein- für allemal ins Kuriositätenkabinett zu verweisen?

2 Ep 82,1, 3; MPL 33, Sp. 277.

3 Decretum Gratiani Pars I, Distinctio IX, cap. V (Corpus Iuris Canonici, hg. von Aem. L. Richter und E. Friedberg Bd. I, Leipzig 1879 [Nachdruck Graz 1959], Sp. 17).

Werken des Fleisches, weil er das Schlechtere wählt“[4]. Das „Schriftprinzip“ ist also zunächst einmal keine reformatorische Erfindung.[5]

Zugleich jedoch brach Luther *anderseits* radikal mit dem Herkommen, indem er die Schrift gegen die Tradition und gegen das lebendige kirchliche Lehramt isolierte. So fand er an der einzigartigen formalen Autorität der Schrift den ihm geschichtlich-kulturell vorgegebenen archimedischen Punkt,[6] der es ihm ermöglichte, mit dem Hebel der Kritik die entscheidenden Breschen in die rechtlichen und dogmatischen Mauern der kirchlichen Heils-, Erziehungs- und Rechtsanstalt zu brechen und das Evangelium, wie es ihm in einer existentiellen Neubegegnung mit Paulus aufgegangen war, aus den herrschenden pädagogisch-moralischen und hierarchisch-sakramentalen Verfremdungsgestalten herauszuläutern.[7]

---

4 Comm. in Gal, MPL 26, Sp. 417 A; Decretum Gratiani Causa XXIV, Quaestio III, cap. 17 (Corpus Iuris Canonici [wie vorige Anm.], Sp. 997 f).

5 Vgl. zu den Zusammenhängen in Kürze Martin Ohst, Art. Schrift, Heilige: IV. Kirchengeschichtlich, in: TRE Bd. 30, S. 412–423 (Literatur).

6 Nach dem Vorgang von Reinhold Seeberg („Nur in heißen Kämpfen war eine derartige Reinigung der überkommenen Religionsform zu erreichen. In solchen Kämpfen bedurfte es aber eines absolut sicheren Maßstabes zur Kritik des gegnerischen und zur Begründung des eigenen Standpunktes, eines Maßstabes, der von Freund und Feind anerkannt wurde. Diesen Maßstab empfing Luther aus der theologischen Tradition, in der er erzogen war. Die ‚Modernen‘ lehrten ja, daß die von Gott inspirierte heil. Schrift absolut sichere Glaubenssätze aufstelle und daß der Christ nur diese zu glauben verpflichtet sei, jeder aber, der sich dieses Glaubens weigert, als Häretiker anzusehen sei […]. Hier hat Luther eingesetzt, aber er hat im Kampf diese Position konsequent ausgebaut, indem er […] auch praktisch die Schrift als alleinige maßgebende Autorität anwandte und das ganze System der Autoritäten des kanonischen Rechtes zertrümmerte“; Lehrbuch der Dogmengeschichte Bd. IV/1, Leipzig $^{2.3}$1917, S. 334) hat Emanuel Hirsch diesen Deutungsgesichtspunkt in unübertroffener Klarheit zur Geltung gebracht: „Wer so wie Luther als ein der Wahrheit hingegebnes Gewissen gegen eine als heilig geltende Autorität als gegen eine das Gewissen unter die Lüge verknechtende Macht steht und weder Prophet noch Schwärmer ist, von dem ist überzeugende Rechenschaft gefordert. Er braucht einen im allgemeinen Wahrheitsbewusstsein seines Kreises unerschütterlich festen Punkt, um von ihm als dem selbstverständlichen Ausgangspunkte her sich selbst und andern zu zeigen, daß sein dem geltenden widersprechendes Gewissen wirklich Stimme und Werkzeug der die Lüge verneinenden Wahrheit ist“ (Lutherstudien Bd. I, Gütersloh 1954, S. 182 f). Hirsch zieht daraus den folgenden Schluss: „Es bleibt nichts andres übrig, als festzustellen: Luthers Verhältnis zur heiligen Schrift knüpft an eine Selbstverständlichkeit seines noch ungebrochen in christlicher Geistigkeit stehenden Jahrhunderts an und hat nach dieser Seite für uns etwas Unwiederholbares, ja vielleicht kaum Nacherlebbares“ (ibd., S. 191).

7 Das Material präsentieren in unübertroffener Reichhaltigkeit zwei ältere Arbeiten: Hans Preuss, Die Entwicklung des Schriftprinzips bei Luther bis zur Leipziger Disputation. Im Zusammenhang mit der Stellung Luthers zu den andern theologischen Autoritäten

Das, was wir heute anachronistisch und sachlich oftmals wenig erhellend als Luthers Schriftprinzip bezeichnen, ist also zunächst einmal eine reine Kampflehre, die Luther im Zuge seiner inneren und äußeren Trennung von der Papstkirche und ihren normativen Grundlagen ausgearbeitet hat. Die Themen „Luthers Schriftprinzip“ und „Luther und das Papsttum“ gehören zusammen wie die beiden Seiten einer Medaille.[8]

Diese These bzw. diese Einsicht besagt, dass die Grundlinien von Luthers Schriftprinzip bezogen sind und bleiben auf die Auseinandersetzung des evangelischen Christentums mit der Papstkirche. Keineswegs lässt sich Luthers Schriftprinzip leichthändig in ein quasi universal verwendbares, gar unter Ausblendung konfessioneller Differenzen handhabbares prinzipientheoretisches bzw. fundamentaltheologisches Universalprogramm transformieren. Und genau darin, dass es unerbittlich den Grundlagenkonflikt zwischen Luther und der Papstkirche in Erinnerung ruft, besteht seine ökumenische Bedeutung.

Luther hat also *zunächst* einmal die Autoritätsgrundlage der spätmittelalterlichen Papstkirche – Schrift, Tradition, lebendiges kirchliches Lehramt – auf einen Bestandteil, nämlich die Schrift, reduziert. Sebastian Francks böses dictum, dass Luther aus der Bibel einen papiernen Papst gemacht habe,[9] trifft zweifellos bestimmte Facetten von Luthers Umgang mit der Schrift.[10]

Sodann ist es evident, dass die Schrift allein als Funktionsäquivalent der herkömmlichen und modernkatholischen Trias von Schrift, Tradition und Lehramt schlechterdings nicht funktioniert hat und aufgrund ihrer Eigenart auch nicht funktionieren konnte, noch kann. Der katholischen Polemik, die seit der Reformationszeit in allen nur erdenklichen Tonarten diese Melodie

seiner Zeit, Leipzig 1901. Otto Scheel, Luthers Stellung zur heiligen Schrift (SgV 29), Tübingen 1902. – Zur frühen Reformation als Autoritätenkonflikt sind maßgeblich die Arbeiten von Kurt-Victor Selge, vgl. zusammenfassend: Ders., Das Autoritätengefüge der westlichen Christenheit im Lutherkonflikt 1517 bis 1521, in: HZ 223/1976, S. 591–617.

8 Das wird sehr deutlich bei Ernst Bizer, Luther und das Papsttum (ThExH NF 69), München 1958.

9 Vgl. Matthias Pohlig, Zwischen Gelehrsamkeit und konfessioneller Identitätsstiftung (SuR NR 37), Tübingen 2007, S. 226.

10 Vgl. in Kürze Paul Althaus, Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel (1927), in: Ders., Theologische Aufsätze Bd. I, Gütersloh 1929, S. 140–152, hier: 141–143.

spielt,[11] ist umstandslos recht zu geben: Eine Kirche nach katholischem, gar nach römisch-katholischem Verstande lässt sich auf dem Fundament der „sola scriptura“ nicht bauen noch erhalten. Wer nach den Maßstäben eines katholischen oder eines katholisierenden Kirchenbegriffs urteilt, wird zwangsläufig die Geschichte des Protestantismus als die tragikomische Geschichte der restlosen Selbstwiderlegung des reformatorischen Schriftprinzips verstehen müssen.

Eine weitere scheinbar triviale Beobachtung eröffnet allerdings noch einmal neue Deutungsaspekte: Nirgends traktiert Luther die Autoritätenfrage bzw. in deren Kontext sein „Schriftprinzip“ als eigenständiges Thema. Vielmehr stellt sich ihm die Frage nach der Schrift und ihrem Verhältnis zu anderen Autoritätsinstanzen immer im Kontext von Sachfragen, an und in denen sich die Facetten seines neuen Gesamtbildes von Gott, seinem Willen und seinem Handeln am Menschen ausprägen. Und wenn man diese Kontexte in die Interpretation mit einbezieht, dann zeigt sich, dass mit der Feststellung, dass Luther sich im Autoritätenkonflikt auf die Schrift allein kapriziert hat, noch längst nicht alles gesagt ist. Vielmehr ereignet sich hier ein noch erheblich tieferer Einschnitt: Zusammen mit dem Bild Gottes und seines Willens gewinnt in Luthers reformatorischer Theologie auch das Gesamtverständnis der Schrift, ihres Inhalts wie ihrer Funktion(en), ganz neue Konturen und Schwerpunkte.

Diesen Umschwung fasse ich thetisch in die folgende Formel: Luthers Gegner lesen die Schrift als Dokument, welches, richtig verstanden, die gegenwärtige Struktur und das gegenwärtige Handeln der gegebenen kirchlichen Heils-, Lehr- und Erziehungsanstalt begründet und legitimiert. So verhalten sich Bibel und Kirche zueinander wie Text und authentische, verstehensnotwendige Auslegung. Die von der Bibel bezeugte und dokumentierte Geschichte ist nur angemessen verstanden als Ätiologie der gegenwärtigen Kirche und ihres Handelns, in welchem den Menschen der Wille Gottes erreicht und auf ihn zugreift.

Luther hingegen bekämpft diese ätiologische Einbindung der Schrift in die hierarchisch-sakramental strukturierte Gesamtwirklichkeit der Kirche – und zwar zugunsten eines Verständnisses der Bibel als urbildlich-wirkmächtiges Dokument und Instrument der lebendigen, Herz und Gewissen berüh-

11 Auf hohem Niveau lassen sich die Standardargumente in gänzlich unverstellter Deutlichkeit studieren bei Johann Adam Möhler, Symbolik, §§ 44 f (Mainz [5]1838, S. 401–418).

renden Anrede, in welcher der allmächtige und allwirksame Gott am Herzen und Gewissen des einzelnen Menschen zu dessen Heil handelt.[12]

Diese beiden bis jetzt nur thetisch angesprochenen Zusammenhänge sollen im folgenden ein wenig genauer entfaltet werden.

I.

In seinen Latenzjahren als junger, unbekannter Mönch und Theologieprofessor hat Luther in sein „Schriftprinzip“ keine geistige Mühe investiert, denn es war ihm selbstverständlich.[13] Er hat schlicht getan, was seine ihm von Orden, Universität und Kirche aufgegebene Berufspflicht war, nämlich mit Hilfe der besten ihm zugänglichen Hilfsmittel in strenger methodischer Selbstkontrolle die Heilige Schrift ausgelegt und andere in die Methoden und Ergebnisse seines Bemühens einbezogen.

Mittelalterlichem Theologieverständnis zufolge galt ja die methodisch reflektierte und kontrollierte Schriftauslegung als organisierendes Sinnzentrum der gesamten Theologie: Der Aquinate hat bekanntlich sein gigantisches theologisches Hauptwerk, die Summa, als bloß propädeutisches Lehrbuch klassifiziert, welches zum eigentlichen produktiven theologischen Arbeiten, nämlich zur Schriftauslegung, lediglich hinführen sollte.

Dass Luther, als er über den Psalmen und dem Römerbrief, dem Galater- und Hebräerbrief brütete, bisweilen auf Auslegungen Anderer stieß, die er verfehlt fand, und dass er gegen sie polemisierte, gehörte damals wie heute zum Alltagsgeschäft. Dass ihm, gestützt auf eigene Beobachtungen an den Texten und zusätzlich dadurch ermutigt, dass er einige seiner eigenen Leitintuitionen beim großen Augustin wiederfand, allmählich ein neuer Stil wissenschaftlich-theologischen Arbeitens sich aufdrängte, machte ihn an seiner Übereinstimmung mit den geistigen und institutionellen Grundlagen seines Tuns nicht im geringsten irre. Und es war letztlich dieses Bewusstsein der ungebrochenen und unproblematischen Übereinstimmung mit den sein Tun und Denken tragenden Fundamenten, das ihn bewegte, zu einer akademischen

12 Ich befinde mich hier auf ganz freie Weise in Übereinstimmung mit Thesen und Beobachtungen Gerhard Ebelings, vgl. Ders., Evangelische Evangelienauslegung (1942), Neudruck Darmstadt 1962, bes. S. 290–311 sowie Ders., „Sola Scriptura“ und das Problem der Tradition (1963), zit. nach: Ders. Wort Gottes und Tradition (Kirche und Konfession 7), Göttingen 1964, S. 91–143, bes. 127–133.

13 Etwas anders setzt die Akzente Erich Vogelsang, Die Anfänge von Luthers Christologie (AKG 15), Berlin/Leipzig 1929, S. 14–16.

Diskussion um scheinbar oder tatsächlich offene Fragen hinsichtlich des Ablasses, insbesondere des spezifisch päpstlichen Plenarablasses, einzuladen.[14]

Die Folgen sind bekannt: Mit Schaudern wurde Luther in kurzer Zeit dessen gewahr, dass er, obwohl bislang mit subjektiv unerschütterlichem, ehrlichem Bewusstsein mit beiden Beinen fest auf den Lehr- und Rechtsfundamenten der Papstkirche stehend, innerlich längst über die dem gesamten System zugrunde liegenden Basisannahmen hinausgeschritten war: Seine in den frühen Jahren des selbstständigen Denkens und Lehrens erarbeitete theologische Gesamtanschauung, wie sie für die Zeit des Ablassstreits in der Römerbrief-Vorlesung dokumentiert ist, stand im kontradiktorischen Widerspruch zum Selbstverständnis der Papstkirche als einer von Gott so und nicht anders gesetzten Heils-, Erziehungs- und Rechtsanstalt, in der und durch welche allein Gott am Menschen handelt und die eben deshalb in jedem Lebensakt und in jeder Spielart christlichen Gottesverhältnisses mit im Spiel ist – aufrüttelnd und beruhigend, drohend und verheißend, erziehend und helfend, vermittelnd und entlastend.[15]

Rückblickend sieht man klar, dass der Konflikt genauso gut am Messopfer hätte ausbrechen können – aber es war nun einmal der Ablass, der als Stein des Anstoßes in Luthers Weg rollte. Für die Gestalt und die Brisanz des folgenden Konflikts war das entscheidend, zumal es um den allein vom Papst zu gewährenden Plenarablass ging, also um denjenigen Vollzugsaspekt spätmittelalterlichen kirchlichen Lebens, in welchem deutlich wurde wie kaum irgendwo sonst, dass die Kirche gerade als *Papst*kirche Heilsanstalt war, ja, dass sie nur durch den Papst und seine Amtsvollmachten Heilsanstalt in dem von ihr beanspruchten Sinne sein konnte.

Dass schon die allerersten amtlichen und öffentlichen Reaktionen auf Luthers Vorstoß derart harsch ausfielen, hatte seinen offen zutage liegenden Grund darin, dass ein Angriff auf den päpstlichen Plenarablass von den berufenen Hütern des gegebenen Kirchenwesens mit voller subjektiver Berechtigung als Versuch des tödlichen Stichs ins lebendige Herz der kirchlichen Institution empfunden wurde.[16]

---

14 Vgl. Luthers Rückblick in seiner Schrift „Wider Hans Worst“ 1541; WA 51, S. 538–544.

15 Grundlegend bleibt in diesem Zusammenhang Karl Holl, Die Rechtfertigungslehre in Luthers Vorlesung über den Römerbrief mit besonderer Rücksicht auf die Frage der Heilsgewißheit (1910), in: Ders., Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte Bd. I, Tübingen [6]1932, S. 111–154.

16 Das erste in einer langen Reihe von Zeugnissen hierfür sind schon die 106 Frankfurter Thesen von Tetzel/Wimpina; vgl. Dokumente zur Causa Lutheri Bd. 1 (CCath 41), Münster 1988, S. 321–337.

Luther selber handelte, wie er rückblickend deutlich sah, in traumwandlerisch-naiver Sicherheit, die nur aus seinem Lebensstand in der akademisch-klösterlichen Nische und aus der nach heutigem Maßstab unvergleichlich großen Toleranz der spätmittelalterlichen Papstkirche in theoretischen Fragen erklärlich ist.

Er hat seine Thesen und Einsichten in der Auseinandersetzung um Ablass und Buße zunächst als gebildeter spätscholastischer Theologe mit Autoritätsgründen und Vernunftargumenten vorgebracht und näher begründet. Je mehr seine Gegner versuchten, ihn durch den Hinweis zu widerlegen, dass er sich im Gegensatz zur aktuellen kirchlichen Lehre, Rechtssetzung und Praxis befinde, desto pointierter hob er die einzigartige Autorität der vernünftig-methodisch ausgelegten Schrift hervor, und er tat das immer wieder im demonstrativen Rückgriff auf positiv rechtsverbindliche Autoritätenzitate, die genau diese überragende Geltung der Schrift bezeugten.[17]

Das war also eine zunächst durchaus systemimmanente allmähliche Umgewichtung innerhalb des vorgegebenen in sich dreifach gegliederten Autoritätengefüges.

In Luthers Augen desavouierte sich jedoch die kirchliche Autorität zusehends, weil sie zwingend klaren Schrift- und Vernunftargumenten durch ihr Insistieren auf nachrangigen Autoritäten bzw. auf eigenen Machtsprüchen die Anerkennung verweigerte, und so vollzogen sich in- und miteinander zwei dramatische, geschichtlich folgenreiche Verschiebungen: In Luther erwachte und verfestigte sich zusehends der Verdacht, das Papstamt sei der Antichrist, also der mitten in der Kirche in der Endzeit auftretende Verführer, der sich an die Stelle Jesu Christi setzt. Und hiermit zugleich verselbstständigte sich ihm die Schrift in letzter Folgerichtigkeit gegenüber den anderen kirchlichen Autoritätsinstanzen – auch deshalb, weil sie ihm in ihren apokalyptischen Szenarien plausibel und vollmächtig die Situation erschloss und deutete, in welcher er sich befand.

Luthers Schriftprinzip in seiner Genese und in seiner Entfaltung ist also allein verständlich im Kontext seines in der Verbrennung des Corpus Juris Canonici und der Bannandrohungsbulle[18] sowie in der Widerrufsverweigerung in Worms kulminierenden Ringens mit dem ihm vorgegebenen Autoritätengefüge der Papstkirche.

17 Vgl. in Kürze die Stellenangaben bei M. Ohst (wie Anm. 2), S. 413.415.418.

18 Vgl. Heinrich Boehmer, Luther und der 10. Dezember 1520 (1920/21), in: Ders., Studien zur Kirchengeschichte, hg. von H. Bornkamm und H. Hoffmann (ThB 52), München 1974, S. 77–123.

Einige Zitate mögen das bisher Ausgeführte belegen. In seiner Resolution zur XIII. These für die Leipziger Disputation fasst Luther an einer Stelle kurz zusammen, worin sein Ziel in der Auseinandersetzung besteht: „Nichts sonst will ich, als denjenigen das Maul stopfen, die es wagen, das uns von Christus geschenkte allerfreieste Verständnis der Schriften gefangenzunehmen in Meinung und Wort der Menschenpäpste – die wollen über Gottes Worte richten gemäß dem Worte der Menschen, obwohl doch, im Gegensatz dazu, die Worte der Menschen gemäß dem Worte Gottes zu beurteilen sind, welches über alles richtet“[19]. Und bei der Leipziger Disputation selbst hat er seine Distanznahme vom Autoritätengefüge der Papstkirche positiv formuliert: „Der gläubige Christ kann nicht über die Heilige Schrift hinaus zu etwas gezwungen werden, welche ja eigentlich das göttliche Recht ist, wenn nicht eine neue und geprüfte Offenbarung hinzukommt. Daher ist es uns aus göttlichem Recht untersagt, etwas zu glauben, wenn es nicht bewährt ist durch die göttliche Schrift oder durch eine handgreifliche Offenbarung [es folgen Verweise auf Gerson und Augustin] …“[20].

Für das Gebiet der Lehre konnte Luther hieraus Schlüsse ziehen und formulieren, die, wie Em. Hirsch mit Recht festgestellt hat,[21] das „Schriftprinzip“ der altprotestantischen Orthodoxie vorwegnehmen: Hierzu das folgende Zitat aus der lateinischen Schrift gegen die Bannandrohungsbulle: „Die ersten Prinzipien der Christen sollen allein die göttlichen Worte sein, alle Menschenworte aber nur Schlüsse, die aus ihnen zu ziehen, auf sie zurückzuführen und aus ihnen zu belegen sind. Sie müssen vor allem anderen einem jeden ganz und gar bekannt sein, allerdings nicht so, daß Menschen in ihnen das Ihre suchen und lernen, sondern dergestalt, daß sie von ihnen gerichtet werden. [Es folgt der Hinweis darauf, dass die Väter sich immer, wenn sachlich gravierende Fragen anstanden, auf die Schrift berufen haben; M. O.]. Durch dieses Beispiel geben sie die Lehre, daß die göttlichen Worte offenkundiger und gewisser sind als die aller Menschen, auch als ihre eigenen Worte, so daß nicht etwa die göttlichen Worte durch die menschlichen, sondern die menschlichen Worte durch die göttlichen belehrt, erwiesen, verständlich gemacht und bekräftigt werden. Wenn sie nämlich die Gottesworte nicht für offenkundiger und gewisser hielten, dann wäre es lächerlich, daß

19 WA 2, S. 225. – Alle lateinischen Zitate gebe ich in eigenen deutschen Übersetzungen.

20 WA 2, S. 279.

21 Lutherstudien Bd. I (wie Anm. 6), S. 191; das folgende Zitat (WA 7, S. 98) ibd., Anm. 1 im lat. Originaltext.

sie behaupten, ihre eigenen dunklen Worte würden durch die noch dunkleren Gottes bewährt. Es zeigt ja auch schon Aristoteles sowie ihre und der gesamten Natur Einsicht, daß das Unbekannte durch das Bekanntere und das Dunkle durch das Offenkundige erwiesen werden muß“.

II.

Schon in dieser Zeit der akuten Auseinandersetzung hat Hieronymus Emser[22] Luther entgegengehalten, er bürde durch diese Reaktion der Schrift eine Last auf, die diese nicht tragen könne. Die Schrift allein könne, wie sich deutlich zeige, nicht die Funktionen der dreigliedrigen kirchlichen Lehr- und Rechtsautorität übernehmen. Und in der Auseinandersetzung mit Emser hat Luther in mehreren Gesprächsgängen deutlich gemacht, dass sein „Schriftprinzip“ erheblich mehr war als eine bloße, wenngleich radikale Umgewichtung des bestehenden Autoritätengefüges, nämlich das notwendige Implikat eines Christentumsverständnisses, welches mit dem herkömmlich-katholischen Begriff der Kirche schlechterdings nicht kompatibel war.

Emser hat Luther vorgeworfen, dass der Unfriede, den sein Wirken allenthalben stifte, ihn als Verderber der christlichen Wahrheit erweise: „Was ist nun ergers, schedlichers ader gifftigers Tewtscher Nation ye beygebracht, dann Luters ler, bucher und schrifften, Die in kurtzer weil ein solich getzanck, rumor, und auffrur eingefurt haben, das keyn Landt, keyn Stat, keyn dorff ader hawß ist, darynnen man nicht partheyisch und ye eins wider das ander wer, Und das nicht umb geringe sachen, sunder umb des heyligen Christenlichen glaubens willen …“[23].

Luther verschwendet in seiner Antwort keine Silbe auf Apologetik oder auf billige Retorsionen. Stattdessen argumentiert er geradlinig aus dem Zen-

22 Vgl. zu Emser Heribert Smolinsky, Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 122), Münster 1984, sowie Christoph Volkmar, Die Heiligenerhebung Bennos von Meißen (1523/24). Spätmittelalterliche Frömmigkeit, landesherrliche Kirchenpolitik und reformatorische Kritik im albertinischen Sachsen der frühen Reformationszeit (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 146), Münster 2002. – Ich zitiere die zwischen Luther und Emser gewechselten Streitschriften nach der zweibändigen Ausgabe von E. L. Enders in den „Neudrucken deutscher Literaturwerke des XVI. Jahrhunderts“ (Flugschriften aus der Reformationszeit VIII und IX), Halle 1889–1891; zu den Luther-Zitaten gebe ich zusätzlich die WA-Fundorte an.

23 H. Emser, Wider das unchristenliche buch Martini Luters Augustiners an den Tewtschen Adel außgangen (1520); Streitschriften I, S. 7.

trum seiner theologischen Einsichten heraus und gratuliert Emser ironisch zu einer richtigen Einsicht: „Sihe wie feyn triffistu theurer handeler der heyligen schrifft, gottlichs worttis artt und werck. Du wilt, es soll fridlich eingahn, kenen hadder machen, und niemant ergernn, Christus aber sagt neyn, es mug und werd nit alßo seyn“[24]. Es ist geradezu ein Zeichen für die Evangeliumsgemäßheit christlicher Predigt, dass sie Streit und Unfrieden stiftet.

Die Zeit Jesu, der Apostel und der Märtyrer ist für Luther also nicht bloß heroische Vorzeit, sondern sie hat paradigmatischen, urbildlichen Charakter, sofern sich hier erstmals ereignet hat, was sich hinfort in immer neuen Konstellationen wiederholt hat und wiederholen wird: Das als lebendige Anrede verkündete, fordernde und schenkende Gotteswort bringt notwendig Streit und Scheidung hervor: „Es ist ein seliger unfrid, auffruhr und rumor, den gottes wort erweckt, da geht an rechter glaub und streytt widder den falschen glauben, da gehen widder an die leyden unnd verfolgung und das rechte wessen des Christenlichen volcks“[25].

Und genau diese dem Evangelium allein gemäße angreifende Weise der Verkündigung hat der „Endchrist tzu Rom“[26] zu unterdrücken gewusst.

III.

An einem weiteren Gesprächsgang der Debatte zwischen Luther und Emser, der mit dem Thema „Schriftprinzip“ ebenfalls scheinbar nur indirekt zusammenhängt, werden die hier sich abzeichnenden Differenzen noch deutlicher.

In seiner Adelsschrift spielt Luther sarkastisch mit der Selbstprädikation des Papstes als Stellvertreter Jesu Christi auf Erden. Gegenstand von Luthers Polemik sind zunächst die Prachtentfaltung und die Machtansprüche, die das Papsttum aus diesem Hoheitstitel ableitet. Diesen setzt Luther folgende Forderung entgegen: „Nu solt sein amt nichts anders sein / dan teglich weynen und beten fur die Christenheit / und ein exempel aller demut furtragen“[27]. Diese Forderung untermauert Luther christologisch: „Sie sprechen / er sey ein herr der welt / das ist erlogenn / den Christus / des

24 Luther, Auff des bocks zu Leypczick Antwort (1521), Streitschriften II, S. 22; WA 7, S. 281.

25 Wie vorige Anm. – Dieser für sein Verständnis der Schrift und ihrer Funktion m. E. zentrale Gedanke findet sich bei Luther allenthalben; vgl. z. B. prominent De servo arbitrio, WA 18, S. 626 f.

26 Wie Anm. 24.

27 WA 6, S. 415.

stathalter und amptmann er sich rumet / sprach fur Pilato / Mein reich ist nit von disser welt. Es kann yhe kein stathalter weytter regieren den sein her / Er ist auch nit ein stathalter des erhebtenn / sondern des gekreutzigten Christi [1 Kor 2,2; Phil 2,5ff; 1 Kor 1,23]. Nw machen sie den Bapst / ein stathelter des erhebten christi ym hymel / und haben etlich den teuffel ßo starck lassen in yhn regieren / das sie gehalten der Bapst sey ubir die Engel ym hymel und yhn zugepieten habe / wilchs sein eygentlich die rechten werck / des rechten Endtchrists“[28].

Emser hat auf diesen Einwand ganz verständnislos reagiert: „derhalben es ein lauter affterkosung [Schmähung; M.O.] ist, das sein ampt nichtzit anders sey dann teglich weynen, das er alein ein stadthalter sey des gecreutzigiten und nith des erhebten Christi, dann Christus ist nith mher dan ein mal gecreutziget und gestorben und wirt ytzt nith mher sterben, Wie der Apostel saget [Röm 6,9]“[29].

IV.

Vergegenwärtigen wir uns zunächst etwas weiter ausgreifend Emsers hier nur angedeutete Position – er spricht ja lediglich Allgemeinplätze aus: Der Erdenweg Jesu Christi hat am Kreuz sein Ende gefunden, und mit der Erhöhung liegt auch das Kreuz als vergangene, abgeschlossene Geschichte hinter ihm. Die Gegenwart ist gänzlich anders bestimmt: Der Erhöhte sitzt nun zur Rechten des Vaters und übt seine Heilsherrschaft mittels des von ihm zu diesem Behufe auf- und ausgebauten Apparats von Repräsentationen und Stellvertretungen, an deren Spitze und in deren Zentrum *der* vicarius Christi schlechthin steht, der Papst.

Die Schrift dokumentiert, anhebend bei des Menschen Schöpfung, Fall und Verhängnis, den weitestmöglich gefassten Werdezusammenhang dieses gegenwärtigen Zustandes, in welchem der Erhöhte mittels der hierarchisch verfassten Kirche seine Herrschaft ausübt. In diesen großen Werdezusammenhang des gegenwärtigen Zustandes gehören an prominenter Stelle auch Jesu Wort und sein Geschick mit hinein: Hier haben ja die Stiftung der Hierarchie und die Einsetzung der Sakramente stattgefunden.

---

28 WA 6, S. 416. Vgl. zum folgenden auch Martin Ohst, Dominus Jesus – katholisch und reformatorisch, in: J. Haustein/H. Oelke (Hg.), Reformation und Katholizismus (Fschr. Gottfried Maron), Hannover 2003, S. 360–382.

29 H. Emser, Wider das unchristenliche Buch (wie Anm. 23), Streitschriften I, S. 58.

Entscheidend ist soviel: Des irdischen Jesus Reden, Tun und Leiden und das Reden und Agieren der ersten Jünger und Zeugen haben miteinander ihre Primärbedeutung gleichsam in das Werden des Jetztzustandes hinein verströmt. Von Gegenwartsbedeutung ist all das lediglich noch eben als Vorgeschichte, nämlich weil und sofern es in die Begründung der gegenwärtigen hierarchisch-sakramental vermittelten aktuellen Herrschaftsübung des Erhöhten integriert ist.

Und darum unterscheiden sich die Konstitutionsbedingungen gegenwärtig gelebten christlichen Glaubens nicht bloß kontingent, sondern kategorial von denen, unter welchen die ersten Jünger und Osterzeugen standen: Sie waren direkt mit Jesu Anrede und Anspruch konfrontiert; den Heutigen begegnet beides allein so, wie es in die kirchlich-hierarchisch ausgeübte Herrschaft des Erhöhten hinein als deren begründende Vorgeschichte aufgehoben ist. Der irdische Jesus ist die Vorgeschichte des jetzt in der Eucharistie sich vergegenwärtigenden und in der Hierarchie herrschenden Christus. Und die Jünger und die ersten Osterzeugen sind mitnichten dauerhaft gültige und wirksame Urbilder, in welchen angefochtener Christenglaube sich selbst und seinen Grund zu allen Zeiten wiedererkennen kann. Vielmehr gehören sie ebenfalls ganz in dessen Vorgeschichte hinein. Dauerhaft bedeutsam sind sie für den gegenwärtigen Glauben allein deshalb, weil das Kollegium der Apostel mit seinem Haupt Petrus im Kollegium der Bischöfe und seinem Haupt, dem Papst, fortlebt und -wirkt.

Um es kurz und prägnant zu sagen: Für Emser figuriert die Schrift, kulminierend im Zeugnis von Jesu Wort und Geschick, als Ätiologie. Sie dokumentiert einmalige, längst vergangene geschichtliche Ereignisse, welche allerdings insofern in die Gegenwart hineinragen, als diese definitiv vergangene Geschichte in der Gegenwart kraft der in ihr entstandenen institutionellen Strukturen und Wirkungszusammenhänge präsent und wirksam ist. Eine Ätiologie bleibt ja unverstanden, solange die in ihr und durch sie begründeten Gegebenheiten nicht als schlechthin notwendige Voraussetzungen ihres sachgerechten Verständnisses ernst genommen und akzeptiert werden. Wort und Geschick Jesu sowie die Geschichte der ersten Zeugen erschließen sich in ihrem Wahrheitsgehalt nur demjenigen, der akzeptiert, dass all das die Entstehungsgeschichte der Kirche ist, der hier und heute wirkenden und waltenden hierarchisch-sakramentalen Heils-, Erziehungs- und Rechtsanstalt, in welcher hier und heute Gottes Wille wirkt.

V.

Es ist nun Emsers systematischer Generalvorwurf gegen Luther, dass er genau diesen Zusammenhang verleugne. Dieses Urteil belegt und begründet er durch die Aufnahme der paulinischen Unterscheidung von Geist und Buchstabe (2 Kor 3,6): Die bloß für sich, ihrem Buchstabensinne nach gelesene Schrift ist generell der tötende Buchstabe: „Und vormeynet Eraßmus von Roterdam in seym Christenlichen ritter, das eim nutzer die poeten Virgilium und Homerum tzu lesen mit der sitlichen außlegung die sie darunder vorsteckt haben, dan die heiligen schrifft an yr selber und ane außlegung der geistlichen bedeutung so darinn verschlossen sey“[30].

Im Gefälle von Emsers Argumentation drängt sich hier die Frage auf, wo denn nun das tertium zu finden sei, an dem sich ausweist, dass Geist und Buchstabe nicht einfach beziehungslos nebeneinander oder gar feindselig widereinander stehen. Hier verweist Emser auf die Kirche: „derhalben ßo hangt die sach nith alleyn an der schrifft oder an dem Ewangelio, ßonder auch daneben an dem brauch der Christenlichen kirchen, außlegung der heyligen lerer unnd vornunfftigen gegrundten Ursachen“[31].

Der lebendigmachende Geist tritt zur Schrift erst dann hinzu, wenn sie im Lichte der kirchlichen Realisationsgestalt des in ihr Gemeinten gelesen wird. Mitnichten befürwortet Emser also eine Herabstufung der Schriftautorität gegenüber der Auslegungstradition und der aktuellen kirchlichen Lehrvollmacht. Er, der selbstverständlich wie Luther mit Augustin die Schrift als Kern und Spitze in der Hierarchie der kirchlichen Autoritäten anerkennt,[32] wirft seinerseits Luther ein einseitiges und verkürzendes Verständnis der Schriftautorität vor: „Welches schwert, ich nicht wie Lutter in der scheyden, das ist in dem buchstaben oder schrifftlichen synne stecken lassen, Sonder wider yn entblossen will, Dann das ist von anbegin der ketzer behelff, ye und ye gewest, das sie yn der schrygfft, nichtzit annhemen noch tzulassen wollen, dan den buchstaben. Czum andern was yn schryffft nicht vorfasset

30 Ibd., S. 10. – Der von Emser angeführte Erasmus-Bezug lautet: „Wie aber die göttliche Schrift nicht viel Nutzen bringt, wenn Du am Buchstaben klebst und hängen bleibst, so sind die homerische und vergilische Dichtung sehr förderlich, wenn Du Dir klarmachst, daß sie gänzlich allegorisch sind“ (Enchiridion militis christiani [De armis militiae christianae], Ausgewählte Schriften Bd. I, Darmstadt 1968, S. 84).

31 Streitschriften I, S. 13f.

32 H. Emser, An den Stier zu Uiettenberg (1521), Streitschriften II, S. 7f: „Dann ich gib mit Augustino, den ersten gradt, der bewerten und canonischen schrifft, Den andern dem alten Brauch der Christenlichen kirchen, und orst den dritten und letsten, der außlegung vornunfftigen und redlichen ursachen der heiligen lerer“.

ader sunderlich ausgedruckt das sie dasselbig auch vorwerffen, gleich als hienge die sach gar an gensfedern, und möchte on dinten und Bapyr niemant selig werden, Welche beyde meynung von der Christenlichen kirchen vor falsch und ketzerisch gehalten werden“[33].

Emsers tragendes Sachargument ist der III. Glaubensartikel: Der verpflichtet zum Gehorsam gegen kirchliches Lehren und Anordnen.[34] Und alle noch bleibende Unklarheit beendet der folgende Dithyrambus auf die Kirche. „Wyr dorffen uns auch nicht befaren, das uns die heylig Christelich kyrch, in dißem oder ihenen betriege, Dann wie Salomon auß dem heyligen geist von yr schreibt in canticis canticorum, Szo ist sie ein fründin gotes [Cant 1,15 u. ö.] der kein betrieger odder lieger tzu fründ erleiden kann, Ouch ist sie die braut Gottes, an alle runtzel oder mackel [Eph 5,27], von ewigkeyt unnd ehe das himel und erd, loub und gras geschaffen, ynn dem götlichen gemüt vorsehen, abcontrafeyet, geliebt, erwelt, und geheyliget, von Christo vertrawet [2 Kor 11,2], von dem heyligen geist regyret, von den lieben Engeln bewaret, von den propheten figurirt unnd anteiget, von denn aposteln durch die gantzen werlt verkündt, gegrundt, unnd geordent, mit dem blut der marterer betzeuget, mit der ler, heyligem leben, vleis, muhe und arbeyt der Beychtiger, und aller frummer Christen menschen, bis her erhalten“[35].

VI.

Luther beantwortet diesen wuchtigen Angriff Emsers, indem er sein Verständnis des Geistes bzw. des Verhältnisses Geist-Buchstabe darlegt. Die Argumente geben ein deutliches Bild von seinem neuartigen Gesamtverständnis der Schrift. Und wenn man sich das vor Augen führt, dann ergibt

33 H. Emser, Wider das unchristenliche Buch (wie Anm. 23), Streitschriften I, S. 9.

34 „Dan es sprich der heilige Augustinus. Das auch dem ewangelio (Ich schweyge der andern schrifften) nicht tzu gleuben Wo es von der Christenlichen kirchen nicht bewert und bestet wer“ (ibd.). Emser spielt offenkundig auf die folgende vielzitierte und viel gequälte Augustin-Sentenz an: „Ich glaubte dem Evangelium nicht, wenn mich nicht die Autorität der Katholischen Kirche dazu bewegte“ (Contra Epistulam Manichaei quam vocant Fundamenti V, 6; MPL 42, Sp. 176). Interessant hieran ist, wie Emser, anders als Augustin selbst im Zitat, das Wort „Evangelium“ rein als literarischen Gattungsbegriff auffasst. Er vertritt damit also genau denjenigen Sprachgebrauch, gegen den sich Luther in „Ein kleiner Unterricht, was man in den Evangelien suchen und gewarten soll“ (WA 10 I, 1, S. 8–18; 1522) wendet.

35 H. Emser, Wider das unchristenliche Buch (wie Anm. 23), Streitschriften I, S. 12.

sich, dass sich in Luthers Kampf gegen die hergebrachte dreischichtige Autoritätsgrundlage der abendländischen Papstkirche weitaus mehr ereignete als ein bloßer letztlich systemimmanenter spätmittelalterlicher Normenkonflikt, nämlich die immer deutlichere Gestaltung eines neuartigen Grundverständnisses der christlichen Religion.

Nach allerlei Vorgeplänkeln, die hier keine Berücksichtigung finden können, stößt Luther zu drei neutestamentlichen Motiven vor, die Emsers Verständnis der Differenz von Geist und Buchstabe zu stützen scheinen, sofern sie herkömmlich als Legitimationen für die autoritative Fortschreibung der kirchlichen Lehr- und Rechtsbestände durch die Hierarchie ins Feld geführt werden. Die johanneische Parakletverheißung (Joh 14,26) bezieht Luther exklusiv auf die Verkündigung des irdischen Jesus:[36] Der Heiland hat in seinen Erdentagen den Jüngern alles Heilsnotwendige mitgeteilt. Aber sie waren noch nicht dazu disponiert, schon vor dem Kreuz und der Auferweckung Jesu alles wirklich aufzunehmen, und so ist es die Aufgabe des Geistes, ihnen das einst Gesagte immer wieder neu präsent zu halten und zuzueignen.

„Wer euch hört, der hört mich“ (Lk 10,16) – diese Verheißung des Herrn an die Jünger verleiht diesen keinesfalls die Vollmacht, göttliches Recht zu setzen oder heilsnotwendige Lehrstücke zu formulieren, sondern sie besagt lediglich, dass das Evangelium, das die Jünger so weitersagen, wie sie es empfangen haben, an der Authentizität und der Vollmacht seiner Urgestalt partizipiert. Und das Binde- und Lösewort (Mt 16,19) bezeugt die Vollmacht, Sünden zu vergeben und zu behalten – nicht mehr, aber auch nicht weniger. – Luther resümiert: „So gar vleyssig hat Christus furkummen und geweeret, das nienmant menschen gesetz auff richtet yn seiner kirchen …“[37]

Es ist deutlich, dass Luther an diesen legitimatorischen Allerweltsinstanzen nicht bloß kleinlich und rechthaberisch herumdeutelt, sondern dass er sie mit souveränem Zugriff für eine ganz neuartige Gesamtdeutung des christlichen Glaubens in Beschlag nimmt. Sie begründen und bezeichnen nicht mehr das Eigenrecht und die Vollmacht hierarchischer Institutionen, sondern sie bezeugen die immer neu sich erweisende Selbstdurchsetzungskraft des geschichtlich einmalig-kontingent konstituierten Evangeliums, in welchem Jesus Christus sich mittels der Primärzeugnisse seines Wirkens und Leidens je neu vergegenwärtigt und zur Geltung bringt.

---

36 Vgl. dazu auch Martin Ohst, Luther und die altkirchlichen Dogmen, in: Chr. Markschies/M. Trowitzsch (Hg.), Luther – zwischen den Zeiten, Tübingen 1999, S. 139–157.

37 M. Luther, Auff das ubirchristlich ubirgeystlich und ubirkunstlich buch Bock Emsers Antwortt (1521), Streitschriften II, S. 74; WA 7, S. 643f.

Und genauso verfährt Luther auch in seiner großen Auseinandersetzung mit Emser über das Thema Geist und Buchstabe. Gegen Emser insistiert Luther darauf, dass der tragende Sinnzusammenhang der Bibel nirgend anders liegt als in ihrem dem Leser und Hörer sich erschließenden Buchstabensinn selbst. An einem prominenten Beispiel führt er das vor: Dass Abraham in einer Patchwork-Familie lebte, dass er mit zwei Frauen und zwei Söhnen von diesen Frauen lebte, das ist zunächst einmal als bloße Geschichtserzählung schlichtweg gültig. Dass dieses Familiendrama sich dem Leser post Christum noch einmal in seinem geschichtstheologischen Tiefenschichtsinn erschließt, erhellt wiederum aus dem Buchstabensinn der Schrift, nämlich aus den Ausführungen des Apostels Gal 4; er liegt derart offen am Tage, dass er jedem sich imponiert, selbst dem Teufel (Jak 2,19). Weder tötet hier der Buchstabe des Primärsinnes, noch macht der geistliche Tiefenschichtsinn lebendig![38]

Was nach seinem Verstande wahrhaft „geistlicher" Schriftsinn ist, erklärt Luther an Röm 7,7 ff: Das im Buchstaben gegebene Gebot „Du sollst nicht begehren" tötet gerade dann, wenn es geistlich verstanden wird, nämlich als lebendig sich zur Geltung bringende und durchsetzende Anrede Gottes im Gewissen, und von diesem geistlichen Sinn, der ganz und gar im Buchstabensinn der Schrift präsent und wirksam ist, sagt Luther: „Emßers geistlicher vorstand gillt nichts, dießer aber der höhiste, beste, sterckiste, und kurtz umb die gantz substantz, wessen und grund der heyligen schrifft ist, also das, wo man den abthet, were die gantze schrifft schon nichts"[39].

Die eigentliche Differenz zwischen Geist und Buchstabe liegt auf einer ganz anderen Ebene als der, auf welcher Emser argumentiert. Der Buchstabe bleibt äußerlich: Er vermittelt Informationen, oder er stellt Forderungen. Der Geist wirkt innerlich im und am Gewissen, also im und am hellwachen religiös-sittlichen Bewusstsein und nicht etwa quasi-physisch in den verborgenen Tiefen des Seelengrundes.[40]

Der Bewusstseins- und Gewissenstheologe Luther erklärt grundsätzlich: Geist und Gnade haben „keyn gefeß, denn das hertz"[41]. Aber eben genau diese Zentrierung auf das lebendige Subjekt bedeutet nicht den Übergang in eine mystisch-übergeschichtliche Sphäre, denn Geist und Gnade haben ihren geschichtlich-kontingenten Erkenntnis- und Wirkungszusammenhang, in dessen Vergegenwärtigung bzw. Selbstvergegenwärtigung sie sich zu-

38 A. a. O., S. 79; WA 7, S. 648.
39 A. a. O., S. 81; WA 7, S. 649.
40 A. a. O., S. 86; WA 7, S. 654.
41 A. a. O., S. 88; WA 7, S. 655.

eignen: „Syntemal des newen testaments predigt ist nit anders, denn das allen menschen wirt Christus angepotten und furtragen, auß lautter gottis barmhertzickeit, solcher massen, das alle, die ynn ihn glauben, sollen gottis gnade und den heyligen geyst empfahen, da durch alle sund vorgeben, alle gesetz erfullet, gottis kinder und ewiglich selig werden“[42].

Gerade der *Buchstabe* der Schrift ist die Möglichkeitsbedingung dafür, dass der geschichtlich-einmalige Jesus Christus sich und den Heilssinn seines Weges und Wortes *im Geiste* über die Grenzen der Orte und Zeitalter hin in die Herzen und Gewissen hinein vergegenwärtigt!

Wie in der Zeit seines Erdenwirkens wirkt die Verkündigung Jesu Christi immer Glauben und Unglauben. Der Glaube, den er schenkt, entsteht, unbeschadet aller geschichtlich-kontingenten Differenzen, immer wieder so, wie er in den ersten Jüngern entstanden ist.[43]

Und darum sind die einschlägigen Erzählungen des Neuen Testaments keine Ätiologien hierarchischer Strukturen und kultischer Mysterien. Vielmehr legen sie urbildlich-paradigmatisch Zeugnis davon ab, wie Glaube entsteht und welche Verheißungen ihm geschenkt sind. Und sofern und indem sie das tun, entsteht mittels ihrer christlicher Glaube.

VII.

Diese kühne Neuerung in Luthers Grundverständnis der Schrift lässt sich samt ihren Konsequenzen beispielhaft ablesen an seiner Deutung der Worte Jesu an Petrus nach dessen Bekenntnis in Mt 16. In der Resolution zu seiner 13. These zur Leipziger Disputation hat Luther es unternommen, diesen Locus classicus päpstlicher Amtstheologie zu einer Waffe gegen das Papsttum und seine Prärogativen umzuschmieden: Petrus hat im Namen aller Jünger und Apostel das Bekenntnis zu Jesus als dem Christus, dem Sohn

42 A. a. O., S. 87; WA 7, S. 654.

43 Mit exemplarischer Konsequenz hat, sicher nicht zuletzt auch durch Kierkegaard geprägt, Emanuel Hirsch genau diesen Standpunkt vertreten. Besonders deutlich wird das in seiner Kontroverse mit Paul Althaus über den geschichtlichen Gehalt und die religiöse Bedeutung der neutestamentlichen Osterüberlieferung; vgl. Emanuel Hirsch, Die Auferstehungsgeschichten und der christliche Glaube, Tübingen 1940 (jetzt auch in: Ders., Osterglaube [Ges. Werke Bd. 31, hg. von H.-M. Müller], Waltrop 2006). Paul Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens (BFChTh 42/2), Gütersloh 1940. Em. Hirsch, Rezension von Althaus, Die Wahrheit etc., in ThLZ 65/1940, Sp. 295–301 (jetzt auch in: Ders., Osterglaube, S. 187–196).

des lebendigen Gottes, abgelegt. Diesen Glauben, den ihm weder Fleisch noch Blut eingegeben hat, sondern sein Vater im Himmel, bezeichnet Jesus Christus als den Felsen, auf den er seine Kirche bauen wird. Und die Kirche ist zu verstehen als die Gemeinschaft der im Christusglauben Stehenden, der Heiligen. Ihr und nicht Petrus und seinen etwaigen Nachfolgern oder der gar der stadtrömischen Gemeinde gilt die Zusage, dass die Pforten der Hölle sie nicht überwinden sollen![44] Und so wird gerade dieses Wort in exemplarischer Weise in einen neuartigen Deutungskontext hineingestellt: Es wird seiner Funktion als Ätiologie des Papsttums entkleidet und wird stattdessen als für jeden Christen gültiges Paradigma dessen eingeführt, worin der Grund und die Verheißung des Glaubens bestehen: „Deshalb: Wo immer das Wort Gottes gepredigt und angenommen wird, da ist der wahre Glaube, jener unerschütterliche Fels; wo aber der Glaube ist, da ist die Kirche; wo die Kirche ist, da ist die Braut Christi; wo die Braut Christi ist, da ist alles, was dem Bräutigam gehört. So hat der Glaube alles bei sich, was zum Glauben gehört: Die Schlüssel, die Sakramente, die Vollmacht und alles sonst“[45].

VIII.

Sicher, Luther konzentriert alle Autorität in Kirche und Theologie, die im Spätmittelalter in der Schrift, in der Auslegungstradition und im lebendigen kirchlichen Lehramt waltete, in der Schrift. Aber mit dieser formalen Auskunft ist eben längst nicht alles gesagt, mehr noch: Isoliert man sie, dann ist sie falsch. Denn ineins damit zeichnet Luther die Schrift und ihre Bedeutung ein in ein neuartiges Gesamtverständnis christlichen Glaubens und Lebens, welches seine tiefste Wurzel in einer neuartigen Fassung des christlichen Gottesbildes hat. Gottes Allmacht und Allwirksamkeit sind radikal ernst genommen. Gott allein wirkt schenkend in Jesus Christus das Heil des Menschen, und sein Wirken am Menschen ist worthaft verfasst, es richtet sich an des Menschen waches, lebendiges religiös-sittliches Bewusstsein. Ihm erschließt Gott in Jesus Christus im Glauben seine Wahrheit und eignet sie ihm zu. Die Schrift dokumentiert das alles, und mittels ihrer erschließt sich die den Glauben schenkende und tragende Wahrheit in schöpferisch-urbildlicher Weise immer wieder aufs Neue. Die Schrift gewährleistet, traditionell-dogmatisch gesprochen, die Authentizität der Verkündigung des

44 WA 2, S. 189–194.
45 WA 2, S. 208.

Wortes Gottes, durch die sich ungeachtet räumlicher, zeitlicher und kultureller Distanzen kategorial immer wieder neu wesentlich dasselbe ereignet wie zu der Zeit, da Jesus durch Galiläa und Judäa zog, am Kreuze starb und auferstand: Es entstehen mit-, neben- und gegeneinander Glaube und Unglaube. Und genau deshalb kommt ihr einzigartige normative Bedeutung zu.

Das Kirchenwesen, welches sein organisierendes Zentrum im Papsttum hat und sich in seiner institutionellen Vorfindlichkeit als so von Gott gesetzte als Heils-, Erziehungs- und Rechtsanstalt versteht, beruft sich zwar auch auf die Schrift und erweist ihr rhetorisch und rituell die höchsten Ehren. Aber indem es das tut, hindert es die Schrift, soviel an ihm ist, ihre eigentliche Wirkung zu entfalten, weil es die Schrift zur bloßen Ätiologie seiner selbst und seines Waltens macht.

Weil Luther das mit Schrecken und Schaudern sieht, und weil ihm die Schrift zum Verstehen und Deuten dieser Phänomen die geschichtstheologischen Leitlinien an die Hand gibt,[46] darum werden in seiner Hand die hergebrachten Würdeprädikate der Schrift zu Sturmwaffen gegen den Bau der papstkirchlichen Heils-, Lehr- und Erziehungsanstalt. Und weil das so ist, darum wird ihm mit zwingender sachlicher Notwendigkeit seine Einsicht in Sinn und Autorität der Bibel zum Urteil über das Papsttum: „Als ginge es beim Papst um die Bosheit des Herrschers und nicht vielmehr um die Bosheit der Herrschaft selbst! Denn die Herrschaft des Papstes ist doch von ganz anderer Art als alle die anderen Arten von Herrschaft in der Welt, welche doch letztlich unschädlich sind, wenn man sie nur geduldig erträgt. Das Papsttum aber ist diejenige Herrschaft, welche das Wort und den Glauben auslöscht, weil es an ihrer Stelle die Larven und die Redensarten aufgerichtet hat – die Larven statt des Glaubens, die Redensarten statt des Wortes. Deshalb ist es der Feind Christi, der im Geiste des Glaubens kräftig ist wider die Larven und im Wort der Wahrheit wider die Redensarten. Es ist also nicht über die Schlechtigkeit des Herrschers zu reden, sondern über die Schlechtigkeit der Herrschaft selbst, die so geartet ist, daß sie gar nicht von einem guten Herrscher ausgeübt werden kann, sondern allein vom Feinde Christi, der schnarchend und gähnend die Larven und Redensarten gegen den Glauben und das Wort Gottes verteidigt“[47].

46 Ausführlich in der Daniel-Auslegung der Schrift gegen Ambrosius Catharinus; WA 7, S. 722 ff.

47 Responsio ad librum Ambrosii Catharini, WA 7, S. 752. – Luther legt Dan 8,23 ff in eigener lateinischer Übersetzung aus.

Erleuchtung durch das Wort Gottes – Aufklärung durch die Vernunft

Zur Krise des protestantischen Schriftprinzips

Johannes von Lüpke | Wuppertal, Deutschland

1. Medium und Prinzip. Vorüberlegungen zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit

Jede Sprache ist Medium. Sie vermittelt zwischen Mensch und Welt. Durch Sprache verständigen sich Menschen über die Wirklichkeit, in der sie sich befinden. Mit ihrer Hilfe bringen sie zum Ausdruck, was sie bewegt, und können sie auf andere Menschen und auf die Welt einwirken. Sprache ist Medium, sofern sich in ihr das Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit vermittelt, und zwar sowohl zur Außenwelt als auch zur Innenwelt des Subjekts und nicht zuletzt auch zur Wirklichkeit Gottes. In diesem weitgespannten Beziehungsgefüge ist die Sprache immer eine Zwischengröße, die in zweifacher Hinsicht über sich hinausweist, in Richtung auf den Menschen als Sprecher und in Richtung auf die besprochene, sprachlich repräsentierte Wirklichkeit. Sie deutet hin auf Wirklichkeit, die in ihr und durch sie zur Darstellung oder zum Ausdruck kommt. In beiderlei Richtung bezieht sich Sprache auf Vorsprachliches und Außersprachliches. So verstanden und so gebraucht, ist Sprache gerade nicht die letzte, unhintergehbare Wirklichkeit. Als Medium hat sie phänomenalen Charakter, ist sie Erscheinung des Seienden, aber nicht dieses selbst; als Medium ist sie etwas Sekundäres, immer zu relativieren auf ein Primäres hin.

Wie jede Sprache ist auch die Sprache der Heiligen Schrift Medium in dem bezeichneten Sinn. Auch sie ist Darstellung, Erscheinung, Ausdruck einer Sache, von der sie sich, indem sie sich auf sie bezieht, zugleich unterscheidet. Zweifellos handelt es sich hier um eine besondere „Sache“, geht es doch um die Wirklichkeit des lebendigen Gottes; aber sofern sie in den Horizont der Lebenswelt des Menschen eingelassen ist, kommt sie in ihr so zur Sprache wie alles andere, was wir als Wirklichkeit in der Natur und in

der Geschichte zu erkennen suchen. Und biblische Texte zu verstehen, heißt zu verstehen, wovon in ihnen die Rede ist. Man mag an die Erzählungen der Evangelien denken, an Wundergeschichten etwa oder an den Passionsbericht oder auch an die Geschichtsbücher und die prophetischen Bücher des Alten Testaments – immer wieder drängt die Interpretation auf die Sachebene, die den Worten der Schrift zugrunde liegt, deren sprachliches Zeichen sie sind.

Das Medium ist nicht die Sache selbst, sondern deren Wiedergabe. Im Schritt von dem Sachverhalt zur sprachlichen Mitteilung kommt es unvermeidlich zu Verkürzungen, zu Brechungen und Ausblendungen. Auch wenn es dank der modernen Kommunikationstechniken mehr und mehr gelingt, eine Wirklichkeit täuschend echt medial zu inszenieren und erfahrbar werden zu lassen, bleibt doch die Differenz zwischen der bloß virtuellen Wirklichkeit und dem Original, das in der Wiedergabe lediglich in Erscheinung tritt. Um es an einem einfachen Beispiel zu verdeutlichen: Wenn Großeltern, die an der Hochzeit ihres Enkelkinds nicht haben teilnehmen können, im nachhinein durch Erzählungen, durch Briefe, durch Tonband- oder Videoaufnahmen von dem Fest erfahren, und wenn es sogar möglich wäre, die Feier so aufzunehmen und wiederzugeben, dass sich bei ihnen der Eindruck einstellt, selbst dabei zu sein, so bleibt doch alle mediale Wiedergabe nur ein unzureichender Ersatz für die Teilnahme an der Feier selbst. Sollte das bei den biblischen Texten anders sein? Nehmen wir die Erzählung von der Hochzeit zu Kana (Joh 2): Was auch immer hier wirklich vorgefallen ist, es scheint uns doch ungleich mehr zu sein als alles, was uns in der Vermittlung des Textes zuteil wird. Noch einmal: Das Medium, in dem sich die Wirklichkeit darstellt, bleibt als deren Widerschein zwangsläufig hinter dem Dargestellten selbst zurück. Die Wiedergabe ist nicht die Gabe selbst. Ist sie als bloße Erscheinung vielleicht nur ein schwacher Abglanz, mehr Schein als Sein?

Wenn das Verhältnis von Sein und Schein, von Wesen und Erscheinung in Frage steht, geht es um Ontologie, also um die Lehre von den Grundrelationen des Seins in der Vielfalt des Seienden. Die Ontologie lehrt zu unterscheiden. Nicht alles, was sich uns als seiend darstellt, ist es wirklich. Bezogen auf die eben dargelegte Problematik im Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit könnte man von einem ontologischen Zweifel reden. Es ist zu bezweifeln, dass sprachliche Dokumente die Sache, von der sie reden, in sich schließen können. Der ontologische Zweifel drängt auf die Zweiheit im Gegenüber von Sache und Wort, von dargestellter Wirklichkeit und darstellendem Bild, von unmittelbarer Gegenwart und Repräsentation, von *res* und *signum*. In dieser Gegenüberstellung erscheint das Zweite dem Erstgenann-

ten gegenüber als das zwangsläufig Defiziente, wenn nicht gar als dessen Verkehrung und Verfälschung.[1]

Man kann die Unterscheidung zwischen Sprache und Wirklichkeit als eine notwendige Unterscheidung ansehen. Was mit ihr bewusst gemacht wird, liegt schon im Begriff der Sprache selbst. Und der Zweifel, der ausdrücklich die Differenz zwischen Zeichen und Bezeichnetem zu bedenken gibt, ist die beständige Erinnerung an die Grenzen, innerhalb deren sich die Sprache bewegt. Auf diesem Hintergrund muss es als eine unzulässige Grenzüberschreitung erscheinen, wenn einem sprachlichen Dokument der Rang des Prinzipiellen zuerkannt wird. Eben das aber geschieht, wenn in der Theologie und vor allem in der evangelischen Theologie das „Schriftprinzip" vertreten wird. Auf den ontologischen Zweifel antwortet die hier geforderte theologische Interpretation der Schrift mit einer Zusammenschau, ja mit einer Ineinssetzung. Sie behauptet, dass in der Schrift zusammenkommt und eine Einheit bildet, was in der Perspektive des ontologischen Zweifels immer wieder auseinander gehalten wird. Die Heilige Schrift ist beides zugleich: Medium und Prinzip. Eben in dieser Sprache, die zunächst nur sekundäres Darstellungsmedium zu sein scheint, erschließt sich Grund und Anfang des Seins überhaupt. In ihr begegnet das Prinzipielle, von dem wir auszugehen haben, über das wir aber nicht hinausgehen können, um eine vermeintlich ursprünglichere Wirklichkeit zu finden. Das Wort, das *per definitionem* immer etwas Sekundäres zu sein scheint, rückt hier in den Rang des Primären, des Prinzipiellen. „Im Anfang war das Wort", lateinisch: „in principio erat verbum" (Joh 1,1).

Aber auf welches Wort trifft diese Behauptung zu? Indem wir so fragen, unterscheiden wir zwischen dem biblischen Satz als dem Zeichen und dem Wort als der „Sache", die hier zur Sprache kommt. Dieses bezeichnete Wort ist als schöpferisches Wort von anderer Art als alle Zeichen, die sich zurück beziehen auf zuvor Gegebenes. Es ist die Ursprungsmacht schlechthin. Es schafft die Wirklichkeit. Während wir Menschen Zeit brauchen, um das rechte Wort zu finden und damit das Gegebene zu benennen, ist dieses Wort uns immer schon zuvorgekommen. Und wir können nicht hinter es zurückgreifen. Dieses Wort freilich ist nicht ohne weiteres hörbar und vernehm-

1 Jüngst hat Jörg Lauster gegen die Gleichsetzung der Heiligen Schrift mit dem Wort Gottes noch einmal die in der abendländischen Kulturgeschichte immer wieder geäußerte „Kritik an der Schrift als Kommunikationsmedium" in Erinnerung gerufen. „Schrift setzt ihrem Wesen nach […] überhaupt so etwas wie Abwesenheit voraus. Sie fungiert daher in erster Linie als Ersatz." Sie habe einen „unbestreitbar prothetische[n] Charakter" (Jörg Lauster, Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma [ThLZ.F 21], Leipzig 2008, 27).

bar. Aber – und das ist die Annahme der protestantischen Schriftlehre – es könnte sein, dass dieses ursprüngliche Wort Gottes im Medium der Schrift für uns gegenwärtig, vernehmbar und verständlich wird. Die Gegenwart des Prinzipiellen im Medium der Heiligen Schrift hebt freilich die Unterscheidung nicht auf. Beides ist nicht miteinander zu identifizieren. Auch die Sprache der Heiligen Schrift unterscheidet sich von dem, was in ihr zur Sprache kommt. Die Schrift ist als Menschenwort Gottes Wort, aber sie ist nicht Gott selbst.[2] In ihr redet Gott kraft des Heiligen Geistes zu den Menschen. Aber als solche Rede unterscheidet sie sich doch von dem Wort, das Gott selbst ist. Sie unterscheidet sich, und sie bezieht sich zugleich auf den Logos, von dem es im Prolog des Johannesevangeliums heißt, er gehöre in Ewigkeit zu Gott und er sei in Jesus Christus Mensch geworden.

Wie lässt sich dieses Verhältnis genauer bestimmen? Es dürfte nicht zufällig sein, dass wir zur Beantwortung dieser Schlüsselfrage der Schriftlehre immer wieder zu Bildern greifen. Zwei Bildfelder empfehlen sich: zum einen die Metaphorik von Quelle und Fluss, zum anderen die Lichtmetaphorik. In der Schrift liegt die Quelle, aus der alle Verkündigung und alle Lehre schöpfen, von der sie mithin abhängig sind. Im Gegenüber zur Quelle und zugleich von ihr herkommend hat das menschliche Reden in Verkündigung und Lehre den Status einer abgeleiteten Größe. Dass auch die Schriften der Bibel Menschenwort sind, braucht nicht bestritten zu werden. Es schließt aber nicht ihre Quellqualität aus, in der sie sich als schöpferische, erneuernde und reinigende Kraft erweisen. Um dasselbe Gefälle und um die dieselbe Einheit geht es, wenn die Schrift als Licht aufgefasst wird. Für Luther ist die Schrift als „ein geistliches Licht“ bei weitem klarer als die Sonne.[3] Ihre Lichtqualität erweist sich darin, dass sie die irdische Lebenswirklichkeit – also alles, was unter der Sonne liegt, aber nicht immer von ihr beschienen wird – zu erleuchten, ins rechte Licht zu stellen vermag. „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps 119,105). Das dem irdischen und endlichen Lebenszusammenhang unendlich überlegene,

2 Vgl. zur Differenz zwischen Gott und Schrift bei Luther und in der altprotestantischen Schriftlehre: Jörg Baur, Sola scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung, in: Ders., Luther und seine klassischen Erben. Theologische Aufsätze und Forschungen, Tübingen 1993, 46–113, insbes. 60–63. Klärend auch: Adolf Schlatter, Der Glaube an die Bibel (1893), in: Ders., Glaube und Wirklichkeit. Beiträge zur Wahrnehmung Gottes, hg. v. Johannes von Lüpke, Stuttgart 2002, 47–57.

3 Martin Luther, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1: Der Mensch vor Gott, hg. v. Wilfried Härle, Leipzig 2006, 326,8–15: „Scripturas sanctas esse lucem spiritualem, ipso sole longe clariorem, praesertim in iis quae pertinent ad salutem vel necessitatem“ (De servo arbitrio).

himmelweit von ihm unterschiedene und insofern ferne sonnenartige Licht ist doch zugleich das nahekommende, das dem Leben zugute kommende Licht, ohne das dieses Leben nicht wäre und nicht werden kann, was es in Wahrheit ist.

Achten wir noch genauer auf die Logik des Bildes. Um Wasser als Quellwasser wahrzunehmen, muss man es fließen lassen. Um das Licht als Sonnenlicht zu erkennen, sollte man sich seinen Strahlen aussetzen – „deine Strahlen fassen und dich wirken lassen“ (Gerhard Tersteegen, EG 165,6). Die Schrift ist klar, indem sie zu klären und zu erleuchten vermag. Ihre Sache lässt sich nicht unmittelbar anschauen. Ebenso wenig wie die Sonne ist die Wirklichkeit Gottes für uns einer direkten Wahrnehmung zugänglich. „Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann“ (1 Tim 6,16). Und das heißt auch: Die Wirklichkeit Gottes ist im Lichte unserer Vernunft nicht aufklärbar, und schon gar nicht beherrschbar. In dieser Hinsicht gilt: Die Schrift ist Medium; sie ist nicht auf eine unmittelbare Erkenntnis Gottes hin zu überspringen. Wir schauen Gott noch nicht „von Angesicht zu Angesicht“, sondern nur „durch einen Spiegel im dunklen Wort“ (1 Kor 13,12). Aber diesem Wort eignet die schöpferische Kraft, durch die und in der die Wirklichkeit Gottes für uns gegenwärtig wird und uns ins Leben ruft und erhält.

2. Die Schrift wirkt, was sie sagt. Grundzüge reformatorischer Schriftauffassung

Das „Schriftprinzip“ gilt weithin als Errungenschaft der reformatorischen Theologie, die ja von ihrem Ursprung, vom Durchbruch der reformatorischen Erkenntnis in Luthers Theologie her, entscheidend als Schriftauslegung verstanden werden will. Es mag mancherlei Faktoren geben, die das Aufkommen der reformatorischen Bewegung herausgefordert und gefördert haben. Das Selbstverständnis der evangelischen Theologie sieht sich in Luthers Entdeckung und Hochschätzung der Schrift begründet.

Dieses Selbstverständnis hat seinen klassischen Ausdruck in Luthers Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner lateinischen Schriften (1545) gefunden. Hier erinnert Luther an seine immer wieder neuen Anläufe, *einen* Satz in der Bibel zu verstehen: „Die Gerechtigkeit Gottes wird im Evangelium offenbart, welche kommt aus Glauben in Glauben, wie geschrieben steht: Der Gerechte wird aus Glauben leben“ (Röm 1,17; Hab 2,4). Indem Luther fragt, was Gerechtigkeit Gottes bedeutet, ringt er mit der

Gottesfrage überhaupt: Wer ist Gott? Und zugespitzt: Wer ist Gott für mich, der ich mich als Sünder erfahre? „So raste ich wilden und wirren Gewissens; dennoch klopfte ich beharrlich an eben dieser Stelle bei Paulus an mit glühend heißem Durst, zu erfahren, was St. Paulus wolle.“[4]

Im Ringen um das rechte Verständnis dieser einen Schriftstelle steht die Gotteserkenntnis und somit die Möglichkeit der Theologie überhaupt auf dem Spiel. Und die Schrift erweist sich in dieser Auseinandersetzung als die Instanz, durch die sich Gott selbst als lebendig und wirksam im Leben des Glaubenden erweist. Das Wort der Schrift, das zunächst Objekt der intensiven Auslegungsbemühungen des Interpreten ist, wird zum Subjekt, das tut, was da geschrieben steht: „Der Gerechte wird aus Glauben leben.“ Luther beginnt, „die Gerechtigkeit Gottes zu verstehen als die, durch die als durch Gottes Geschenk der Gerechte lebt, nämlich aus Glauben, und daß dies der Sinn sei: Durch das Evangelium werde Gottes Gerechtigkeit offenbart, nämlich die passive, durch die uns der barmherzige Gott gerecht macht durch den Glauben, wie geschrieben ist: ‚der Gerechte lebt aus Glauben.‘ “[5] Und diese neue Erkenntnis erschließt dem Erkennenden neues Leben: „Da hatte ich das Empfinden, ich sei geradezu von neuem geboren und durch geöffnete Tore in das Paradies selbst eingetreten.“[6] Das neu verstandene Wort erweist sich als Anfang eines neuen Lebens und gewinnt in diesem lebensgeschichtlichen Kontext prinzipielle Bedeutung.

Man kann in diesem Bericht geradezu die Urszene des reformatorischen Schriftverständnisses erkennen.[7] Die Konstellation, wie sie sich hier eingestellt hat, hat paradigmatische Bedeutung gewonnen. Sie prägt nachhaltig nicht nur Luthers theologisches Denken als Ganzes, sondern auch die Dogmatik seiner „klassischen Erben“, sofern diese der Heiligen Schrift prinzipielle Bedeutung zukommen lassen. Das Grundgefüge lässt sich in drei Sätzen noch einmal herausheben:

4 Martin Luther, Ausgewählte Schriften, hg. von K. Bornkamm und G. Ebeling, Frankfurt/M. 1982, Bd. 1, 23.

5 Ebd.

6 Ebd.

7 Vgl. zum Folgenden: Notger 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 des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003, 39–64, insbes. 55f und 62f.

1. Schriftauslegung wird als Ringen um die rechte Gotteserkenntnis vollzogen. Die Schrift wird sprechend, indem sie auf Gott hin befragt wird. Im Verständnis der Schrift entscheidet sich, wer Gott für uns ist. Dass es in der Schrift um Gotteserkenntnis geht, bildet das Vorverständnis, mit dem der Ausleger an die Schrift herantritt, um dann von der Schrift her korrigiert und in das rechte Verständnis eingewiesen zu werden. Man könnte von einem hermeneutischen Zirkel sprechen, sollte dabei aber nicht übersehen, dass das vorausgesetzte Verständnis sich von der Schrift her als radikales Missverständnis, geradezu als Fehlgriff erweist.

2. Erkenntnis Gottes vollzieht sich hier als Erfahrung der Rechtfertigung, wie sie allein im Glauben wahrzunehmen ist. Die Frage nach Gott, nach seinem Wesen, darf nicht von seinem Wirken und Handeln am Sünder abstrahiert werden. Gotteslehre und Rechtfertigungslehre verschränken sich ineinander. Die Sache der Theologie ist daher so zu fassen, dass im Geschehen der Rechtfertigung Gott und Mensch zueinander in Beziehung gesetzt werden. Luther hat in diesem Sinne – und wiederum nicht zufällig im Zuge der Schriftauslegung – den Gegenstand der Theologie (*subiectum theologiae*) so gefasst: „homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“[8]. Damit wird in den Zirkel von Schriftauslegung und Gotteserkenntnis auch die Selbsterkenntnis eingezeichnet. Gott redet zu uns in der Schrift, indem er uns zu sich in Beziehung setzt und somit Gotteserkenntnis nicht ohne Selbsterkenntnis, nicht ohne ein im Akt der Rechtfertigung neu konstituiertes Selbst gewinnen lässt.

3. Der rechtfertigende Glaube, der sich das Wort der Schrift gesagt sein lässt, erfährt dieses als Lebenswort, als Kraft der Neuschöpfung. Die Schriftlehre wird von daher als Lehre vom wirksamen, ja schöpferischen Wort zu entfalten sein. In dem hermeneutischen Zirkel, den wir skizziert haben, geht es also nicht allein darum, dass die Interpreten sich verstehend eine Sache aneignen, gleichsam im Magazin ihres Wissens einspeichern. Entscheidend geht es in der Umkehrung dieser Aneignungsbewegung darum, dass sie in eine neue Lebenswirklichkeit versetzt werden, eben in die Lebenswirklichkeit der Schöpfung, in der Gott seine Güte mitteilt und immer wieder neues Leben aus seiner Fülle schenkt. Die Rede vom Paradies darf hier durchaus genau genommen werden. Wo das Wort Gottes so gehört wird, da wird die Tür zur guten Schöpfung, der sich der Mensch als Sünder verschließt, neu geöffnet. Das Leben kehrt wieder ein in seinen schöpferischen Quellgrund.

8 WA 40/2, 328,1f; Auslegung von Ps 51,2.

Luther hat diesen Vorgang in einer anderen bildlichen Wendung so zu bedenken gegeben: Das Wort Gottes sei geradezu die göttliche Gebärmutter, der *uterus divinus*, in dem ich geboren werde – in diesem Sinn der Lebensursprung, der uns stets aufs neue gegenwärtig ist.[9] Nicht zuletzt in diesem Sinne der Lebensquelle kommt dem biblischen Wort prinzipielle Bedeutung zu.

Luther selbst war der Vorrang der Heiligen Schrift so wichtig, dass er nicht nur sein gesamtes theologisches Denken aus dem biblischen Wort entwickelt hat, sondern dass er die Heilige Schrift als Kritik aller Theologie zur Geltung gebracht hat. Darin ist es begründet, dass er seine Theologie gerade nicht in die Form eines dogmatischen Systems gefasst hat. Theologie als Schriftauslegung – das bedeutet für Luther vor allem: die qualitative Differenz zwischen dem in der Heiligen Schrift zu uns redenden Wort Gottes und aller übrigen menschlichen Lehre einzuschärfen. Unter diesem Gesichtspunkt lohnt es sich, ein zweites Selbstzeugnis zu lesen, das Luther 1539 in der Vorrede zum ersten Band der Wittenberger Ausgabe seiner deutschen Schriften vorgelegt hat: „Auch ist das unsere Meinung gewesen, als wir die Bibel selbst zu verdeutschen anfingen, daß wir hofften, es sollte des Schreibens weniger und des Studierens und Lesens in der Schrift mehr werden. Denn auch alles andere Schreiben soll in die Schrift und zu ihr, wie Johannes zu Christus, weisen – wie er spricht: ‚ich muß abnehmen, dieser muß zunehmen' (Joh 3,30) –, damit ein jeder selbst möchte aus der frischen Quelle trinken, wie alle Väter haben tun müssen, die etwas Gutes haben machen wollen. Denn so gut werden es weder Konzilien und Väter noch wir machen, wenn's aufs Höchste und Beste geraten kann, wie es die Heilige Schrift, das ist, wie es Gott selbst gemacht hat. Da wir doch auch Heiligen Geist glauben, göttliche Rede und göttliches Werk haben müssen, wenn wir selig werden sollen, müssen wir die Propheten und Apostel lassen auf dem Lehrpult sitzen und wir hienieden zu ihren Füßen hören, was sie sagen, und nicht etwa wir sagen, was sie hören müssen."[10]

Während die Bibel im Laufe der Kirchengeschichte durch menschliche Bücher verdrängt worden, gleichsam unter der Bank im Staube vergessen worden sei, hält Luther umgekehrt die eigenen Bücher für zweitrangig. Sie wollen „nicht ein Hindernis sein, die Schrift selbst zu studieren"[11], sondern

9 Vgl. WA 40/1, 597,7; zu weiteren Belegen sowie zur theologischen Bedeutung dieser Metaphorik: Albrecht Beutel, In dem Anfang war das Wort. Studien zu Luthers Sprachverständnis (HUTh 27), Tübingen 1991, 227f. 421. 453.

10 A. a. O. (wie Anm. 4), 6f.

11 A. a. O., 7.

eben zum immer wieder neuen Schriftstudium anleiten. Luthers Theologieverständnis fasst sich daher in drei Regeln zusammen, unter denen alles theologische Nachdenken immer wieder neu an das primäre und andere Wort der Schrift gewiesen wird: *oratio*, *meditatio*, *tentatio*.

Es ist hier nicht der Ort, um die Wirkungsgeschichte dieser triadischen Formel nachzuzeichnen. Oswald Bayer hat nicht nur Luthers Theologie unter den Leitbegriffen von *oratio*, *meditatio* und *tentatio* umfassend dargestellt und charakterisiert; er hat auch den Zerfall der von Luther wahrgenommenen Einheit in der neuzeitlichen Theologiegeschichte in den Blick genommen.[12] Bei Luther sind scholastische und monastische Theologie unlösbar miteinander verbunden. In der neuzeitlichen Theologiegeschichte aber treten erbauliche Schriftlesung und wissenschaftliches Studium mehr und mehr auseinander. *Oratio*, *meditatio* und *tentatio* werden in den Bereich der Übung des Glaubens verwiesen. Theologie im Sinne von lehrbarer Erkenntnis aber bewegt sich auf einer Reflektionsebene oberhalb der Erfahrung und Frömmigkeit. Gleichwohl hat es auch in der neueren Theologiegeschichte nicht an Versuchen gefehlt, Luthers Begriff und Methode der Theologie aufzunehmen. Insbesondere mit dem Aufbruch der Dialektischen Theologie in unserem Jahrhundert ist Luthers reformatorische Erkenntnis neu zur Geltung gebracht worden: Wir müssen „die Propheten und Apostel lassen auf dem Lehrpult sitzen und wir hienieden zu ihren Füßen hören, was sie sagen, und nicht etwa wir sagen, was sie hören müssen“[13]. Entsprechend heißt es bei Karl Barth: „Die Theologie hat ihren Ort […] ein für allemal *unterhalb* dessen der biblischen Schriften. Sie weiss und bedenkt, dass es sich in diesen wohl um menschliche und menschlich bedingte, aber wegen ihres unmittelbaren Verhältnisses zu Gottes Werk und Wort um *heilige*, d. h. um ausgesonderte, Respekt und Aufmerksamkeit ausserordentlicher Art verdienende und fordernde Schriften handelt. Sie ihrerseits hat in der Schule der prophetisch-apostolischen Menschen – entscheidend *nur* bei ihnen, und bei ihnen immer *neu* – nicht diese und jene Richtigkeiten und Wichtigkeiten, sondern das Eine, worauf es ankommt, zu lernen. Sie hat es sich gefallen zu lassen, dass jene *ihr* über die Schulter blicken, *ihre* Hefte korrigieren, weil sie hinsichtlich des Einen, worauf es ankommt, *besser* Bescheid wissen als sie.“[14]

12 Vgl. Oswald Bayer, Theologie (HST 1), Gütersloh 1994, insbes. 55–106.
13 S. o., Anm. 10.
14 Karl Barth, Einführung in die evangelische Theologie, Zürich 1962, 40 f.

Dieser Vorrang der Heiligen Schrift vor allen sonstigen Schriften ist begründet in der besonderen Autorschaft dieses Buches. Und er erweist sich in der Kraft und Fähigkeit des biblischen Wortes sich selbst verständlich zu machen. Diese beiden Gesichtspunkte lassen sich verdeutlichen, wenn wir zusätzlich noch einen Text heranziehen, in dem Luther die Stellung der Schrift für sein theologisches Denken gegenüber seinen römisch-katholischen Kritikern verteidigt hat: Es handelt sich um die „Assertio omnium articulorum Martini Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum" von 1520.[15]

Zunächst zur Frage der Autorschaft. Hier geht es um das Verhältnis der Schriften der Väter zu der Heiligen Schrift. Im Anschluss an Bernhard von Clairvaux vergleicht Luther dieses Verhältnis mit dem Verhältnis eines Baches zu seiner Quelle. Wir sollen „eher aus der Quelle selbst als aus den Bächen trinken"[16]. Damit will Luther nicht den theologischen Werken der Tradition jegliche Bedeutung bestreiten. Auch sie haben ihre Autorität. Es handelt sich jedoch um eine abgeleitete Autorität. Höher und ursprünglicher ist „die Freiheit des Geistes und die Majestät des Wortes Gottes". „Sie mögen heilige Männer und Väter der Kirchen sein, aber sie sind Menschen und den Aposteln und Propheten ungleich und deren Autorität nicht vorgezogen noch gleichgestellt, sondern untergeordnet, wie nicht sie diese belehrt oder erleuchtet haben, sondern sie selbst von diesen belehrt oder erleuchtet worden sind: Sie sollen uns nur zum Vorbild dienen, dass, wie sie zu ihrer Zeit am Worte Gottes gearbeitet haben, so auch wir in unserem Jahrhundert an demselben arbeiten."[17]

Zum anderen: Die Werke der Väter sowie die theologische Tradition sind Auslegungen der Schrift. Wir sollen jedoch nicht so sehr „den Auslegern glauben als der sprechenden Schrift"[18]. Aber, so könnte man einwenden, ist die Schrift nicht auf Auslegung angewiesen? Zweifellos. Worauf es Luther entscheidend ankommt ist, dass im Prozess der Auslegung das Gefälle wahrgenommen wird. Dem Autoritätsgefälle entspricht ein hermeneutisches Gefälle. Die Schrift legt sich selbst aus, „das heißt, dass sie durch sich selbst ganz gewiss ist, ganz leicht zugänglich, ganz verständlich, ihr eigener Ausleger [sui ipsius interpres], alles von allen prüfend, richtend und erleuchtend […]. Hier verleiht der Geist ganz klar Erleuchtung und lehrt, dass Erkenntnis allein durch die Worte Gottes verliehen wird gleichwie

15 Martin Luther, Lateinisch-deutsche Studienausgabe, Bd. 1, Leipzig 2006, 71–217.
16 A. a. O., 89,10 f.
17 A. a. O., 87,32–42.
18 A. a. O., 83,20 f.

durch eine Tür oder eine Öffnung oder ein erstes Prinzip […], von dem aus der anfangen muss, der zum Licht und zur Erkenntnis gelangen will.“[19]

Die Schrift hat die Qualität des Lichtes. Sie macht sich selbst verständlich. Und zugleich erweist sie sich als Licht des Lebens. Sie klärt auch die Wirklichkeit, in der sich der Ausleger befindet. Sie legt den Ausleger aus. In der Deutung der Schrift geht es somit auch um die Deutung der eigenen Lebenswirklichkeit. „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps 119,105). Nicht zufällig wird dieses Psalmwort immer wieder zur Begründung der Schriftautorität herangezogen, klassisch dort, wo das „Schriftprinzip“ in den Rang eines Bekenntnisses erhoben wird: in dem Eingangskapitel der Konkordienformel „Von dem summarischen Begriff, Regel und Richtschnur, nach welcher alle Lehr geurteilet […] werden sollen“[20]. Als solche „einige Regel und Richtschnur“ dienen „allein die prophetischen und apostolischen Schriften Altes und Neues Testamentes, wie geschrieben stehet: ‚Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege‘, Psal. 119.“[21] Die Autorität der Bibel erweist sich nicht nur darin, dass sie die Lehre beurteilt und richtet, sondern auch darin, dass sie das Leben orientiert und zurechtbringt.

Ihre normative, kanonische Autorität hat die Schrift freilich nur gewinnen können, weil sie sich als wirksames Wort, genauer gesagt: als ein den Glauben und durch ihn das Heil wirkendes Wort erwiesen hat. Die Geltung der Schrift ist in ihrer Wirksamkeit begründet. Die Besinnung gilt der Schrift, sofern sie *medium salutis* ist. Dass die Schrift nicht nur über einstmals geschehene Heilstaten berichtet, sondern ihren Lesern und Hörern immer wieder aufs Neue das Heil mitteilt, ist die Grundüberzeugung, von der her die altprotestantische Schriftlehre verstanden werden will. Dieser soteriologische Skopus der überlieferten Schriftlehre ist pneumatologisch begründet. Grundlegend ist die Einsicht, dass es der Heilige Geist ist, der durch das Wort der Schrift redet und handelt. Als Autor der Schrift wird er zum Autor des Heils, das in der unverstellten Kommunikation zwischen Gott und Mensch besteht. Die Schrift vermittelt zwischen Gott und Mensch, indem sie den Menschen, der sich als Sünder gegen Gottes Wort verschließt, erneut empfangsbereit macht, so dass er sich von der Heilsmacht des Geistes bewegen lässt.

19 A. a. O., 81,2–11.

20 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930 (abgekürzt: BSLK), Göttingen [12]1998, 767,8–13.

21 BSLK 767,14–21.

Werden in der altprotestantischen Dogmatik der Schrift geradezu göttliche Eigenschaften beigelegt, so bedeutet das keineswegs, ihre Menschlichkeit und Geschichtlichkeit zu leugnen.[22] Der Heilige Geist bedient sich kreatürlicher Mittel, die als solche an der Unvollkommenheit, Widersprüchlichkeit und Schwäche der noch nicht erlösten Welt teilhaben. Johann Georg Hamann hat diese Sprachmittel der Heiligen Schrift einmal verglichen mit den „alten Lumpen", durch die der Prophet Jeremia aus dem „sumpfigen Gefängnis" herausgezogen worden ist (Jer 38,11–13).[23] So wie Gott als „Schriftsteller" sich im schwachen menschlichen Wort mitteilt und menschlich am Menschen handelt, ist die „Eingebung" der Schrift „eine eben so große Erniedrigung und Herunterlassung Gottes als die Schöpfung des Vaters und Menschwerdung des Sohnes."[24] Der Inkarnation des Wortes Gottes im Menschen Jesus entspricht die Bindung des Heiligen Geistes an den Buchstaben der Heiligen Schrift. Gegen Spiritualisten und Enthusiasten, die sich auf ein unmittelbares Geistwirken berufen, beharrt die evangelische Theologie auf dem „leiblichen Wort" (CA V). Der Geist wirkt durch den Buchstaben. Die Schrift ist in ihrer buchstäblichen, auf die irdische Geschichte bezogenen Bedeutung nicht nur Ausgangspunkt, sondern Fundament, auf das Glaube und Erkenntnis notwendig bezogen bleiben.

3. Die Krise des Schriftprinzips. Die Diskrepanz zwischen biblischem Wort und der den Glauben begründenden Wirklichkeit

Mit der Überschrift ist ein Aufsatz zitiert, den Wolfhart Pannenberg im Jahre 1962 vorgelegt hat.[25] In diesem klassisch gewordenen Text verdichtet sich ein Programm, das Pannenberg ein Jahr zuvor mit anderen Theologen unter dem Titel „Offenbarung als Geschichte" entworfen und das er dann

22 Zur Einheit von Gotteswort und Menschenwort in der Heiligen Schrift vgl. Joachim Ringleben, Die Bibel als Wort Gottes, in: Karl-Hermann Kandler (Hg.), Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche, Neuendettelsau 2000, 15–32.

23 Johann Georg Hamann, Londoner Schriften. Historisch-kritische Neuedition von Oswald Bayer und Bernd Weißenborn, München 1993, 59.

24 Ebd.

25 Wolfhart Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, in: Ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 11–21; daraus die folgenden Zitate im Text.

mit seiner Lebensarbeit auszuführen gesucht hat. Gefordert wird hier die „Revision der spezifisch protestantischen Tradition“ (20). Und dazu greift Pannenberg tief in die Theologiegeschichte zurück. Zum einen zeigt er, dass die reformatorische Theologie in der Proklamation des Schriftprinzips ihrerseits abhängig ist von der spätmittelalterlichen Theologie, in der bereits – etwa bei Wilhelm von Ockham – „die Autorität der wissenschaftlich exegesierten Schrift über die Lehrautorität des Papstes gestellt“ worden sei (14). Zum anderen sucht er an die Theologie der „großen scholastischen Summen“ und an die altkirchliche Tradition anzuknüpfen. Deren Anliegen, die Wahrheit des Gottesgedankens so zu erweisen, dass von ihm her und auf ihn hin die ganze Wirklichkeit in den Blick rückt, nimmt Pannenberg auf. Entschieden tritt er dafür ein, die universale, das Ganze der Wirklichkeit betreffende Bedeutung des Gottesgedankens aufzuweisen. „Eine Theologie, die sich der intellektuellen Verpflichtung bewußt bleibt, die der Gebrauch des Wortes ‚Gott‘ mit sich bringt, wird sich tunlichst darum bemühen, alle Wahrheit und daher nicht zuletzt die Erkenntnisse der außertheologischen Wissenschaften auf den Gott der Bibel zu beziehen und von ihm her neu zu verstehen“ (11).

Eben von diesem Programm hat sich die Theologie allerdings – so Pannenberg – schon im Mittelalter dadurch verabschiedet, dass sie prinzipiell zwischen supranaturaler Erkenntnis und sogenannter natürlicher Erkenntnis unterschieden hat – mithin die Einheit des wissenschaftlichen Wahrheitsbewusstseins preisgegeben hat, und dass sie sodann ihre besondere Erkenntnis mehr und mehr auf die positive Grundlage der Schrift restringiert hat. Genau da liegt für Pannenberg die Wurzel des Problems: „Das Selbstverständnis der Theologie als einer positiven Einzelwissenschaft für den Sonderbereich der Offenbarung“ (13) hat sich als unhaltbar erwiesen. Zur Erschütterung dieses Selbstverständnisses haben die Einzelwissenschaften beigetragen, die aus dem universalen Themenzusammenhang der Theologie entlassen worden seien (13). Letztlich aber sei die Theologie selbst verantwortlich zu machen. Sie selbst habe ihre Aufgabe verfehlt, als sie sich als positive Offenbarungslehre auf dem Boden der Schrift zu begründen suchte.

Folgt man Pannenberg, so hat sich das Schriftprinzip deswegen als unhaltbar erwiesen, weil und insofern im Zuge des neuzeitlichen Denkens eine zweifache Kluft aufgebrochen ist. Zum einen nennt Pannenberg „die Kluft zwischen Faktum und Bedeutung, zwischen Historie und Kerygma, zwischen der Geschichte Jesu und den vielfältigen Zeugnissen des Neuen Testaments von ihr“ (16). Der „Wortsinn der Schriften“ und ihr „historischer Gehalt“, die für Luther noch zusammenfielen (15), sind für uns auseinandergetreten. Unter Aufnahme des oben eingeführten Begriffs des onto-

logischen Zweifels könnte man sagen: das historische Bewusstsein verstärkt den ontologischen Zweifel, der über die gegebenen Texte hinaus nach der ihnen zugrunde liegenden und von ihnen abzuhebenden Sache fragt. Und es tendiert dahin, diese Sache mit der historisch rekonstruierbaren Wirklichkeit zu identifizieren. Kurz: „Die ‚Sache' der Schrift, die Luther im Sinne hatte, nämlich Person und Geschichte Jesu, ist für unser historisches Bewußtsein nicht mehr in den Texten selbst zu finden, sondern muß hinter ihnen erschlossen werden." (15) Als Sache der Schrift gilt „die hinter ihnen zu erschließende Geschichte" (16) oder der „tatsächliche Hergang der Ereignisse" (15). Eben in dem Maße, in dem die Sache der Schrift mit der ihr zugrunde liegenden historischen Wirklichkeit identifiziert wird, bricht die zweite Kluft auf, nämlich „die nicht weniger tiefe Kluft zwischen der Gedankenwelt der neutestamentlichen Texte und unserer eigenen Gegenwart" (16). Nach Pannenbergs Diagnose ist „der historische Abstand jeder heute möglichen Theologie vom urchristlichen Zeitalter unübersehbar und zur Quelle der uns am meisten bewegenden theologischen Probleme geworden" (15).

Die hermeneutische Aufgabe besteht nun darin, über diesen Abstand hinweg die Verständigung in der Sache zu suchen. Wie ist das möglich? „Wie soll der Horizont unseres gegenwärtigen Bewusstseins mit dem der urchristlichen Schriften verschmolzen werden, ohne dass die Differenz zwischen ihnen und uns eingeebnet wird, also ohne Abstriche an ihrer historischen Eigenart und ohne den Versuch, das Denken der Gegenwart in Vorstellungen eines vergangenen Zeitalters zu zwängen?" (17). Pannenbergs Antwort zielt darauf ab, die beiden Seiten, die sich an der genannten Kluft gegenüber stehen, als Momente eines übergreifenden Ganzen zu denken. Die Geschichte trennt, sie distanziert uns von den Anfängen des Christentums. Aber sie verbindet auch, sofern alles Einzelne innerhalb eines geschichtlichen Zusammenhangs steht, für den Pannenberg den Begriff der Universalgeschichte einsetzt. Das Schriftprinzip wird somit ersetzt durch ein Geschichtsprinzip. Die Schrift deutet über sich hinaus auf das Buch der Geschichte, innerhalb dessen die historischen Ereignisse, die den Texten der Schrift zugrunde liegen, gleichsam einzelne Seiten, einzelne Kapitel darstellen. Indem die Interpretation auf diese Ebene als die vermeintliche Sachebene zurückgreift, wird sie zugleich voraus verwiesen auf den noch offenen Ausgang der Universalgeschichte. In diesem Sinne kommt der Geschichte bei Pannenberg die Bedeutung eines Primärdatums und zugleich die Bedeutung eines letzten Wortes zu. Theologie hat sich – so Pannenbergs programmatische Forderung – als Hermeneutik der Universalgeschichte zu begreifen. „Die hermeneutische Differenz zwischen den überlieferten Texten und unserer

Gegenwart muß durch einen Entwurf der beide verbindenden Geschichte sowohl bewahrt, als auch aufgehoben werden“ (19). Kurz: „die Problematik der Schrifttheologie als positive Offenbarungswissenschaft drängt also selbst auf die Erneuerung der Universalität der Theologie im Sinne einer umfassenden Theologie der Geschichte hin“ (20).

Pannenbergs Gesamtwerk ist die Ausführung dieses Programms. Es ist nur konsequent, wenn er in seiner „Systematischen Theologie“ die für die altprotestantische Theologie charakteristische „Doppelspitze“ von Schriftlehre und Gotteslehre[26] ersetzt durch den Entwurf einer universalgeschichtlichen Theologie. Kaum weniger entschieden als die alten Dogmatiker konzentriert Pannenberg alle theologischen Bemühungen auf die Gottesfrage. Theologie ist in ihrem Kern und im ganzen nichts anderes als Wissenschaft von Gott. Gott ist „principium essendi“ der Theologie. Aber an die Stelle der Heiligen Schrift als des „principium cognoscendi“ tritt bei Pannenberg „die Geschichte des Menschen und der Welt“. Anthropologie und Religionsgeschichte geben die Wirklichkeit Gottes jenseits der Schrift zu erkennen und dienen zugleich dem Erweis der Wahrheit des Redens von Gott. Es geht darum, „die in den biblischen Schriften bezeugte Gotteswirklichkeit als Wirklichkeit überhaupt“ zu thematisieren.[27] „Die Geschichte des Menschen und der Welt“ ist theologisch bedeutsam, sofern sie zwischen Gott und Welt vermittelt. Sie bildet „die Vermittlung“ des Gegensatzes, in dem sich Mensch und Welt zu Gott befinden und „den Übergang ihrer Verwandlung zum Zeugnis für die Gottheit Gottes“[28].

Genau diese Funktion hat die alte Dogmatik der Heiligen Schrift zugewiesen: Sie ist es, die zwischen Gott und Mensch vermittelt, und sie ist es, die Mensch und Welt jene Zeugnisqualität für die Gottheit Gottes gewinnen lässt, die diese aus sich heraus nicht haben. Es vollzieht sich somit bei Pannenberg eine eigentümliche Umkehrung: Während in der alten Dogmatik das besondere Medium der Schrift als notwendig gilt, um das allgemeine Verhältnis von Gott, Welt und Mensch aufzudecken und zurecht zu bringen, wird bei Pannenberg die Universalgeschichte, in der Gott, Welt und Mensch aufeinander bezogen sind, zum Medium, das die besonderen Verhältnisbestimmungen der Schrift kritisch auslegt.

---

26 Vgl. paradigmatisch: Johann Gerhard, Loci theologici (1. Aufl. 1610–1622), hg. v. Eduard Preuss, Bd. 1, Berlin 1863: 1. De scriptura sacra, 2. De natura Dei et attributis divinis.

27 Pannenberg, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 72.

28 A. a. O., 69.

Pannenbergs Theologie gibt sich als Resultat, ja als das denknotwendige Fazit aus der modernen Geistesgeschichte. Die Auflösung des Schriftprinzips und seine Ersetzung durch eine Hermeneutik der Universalgeschichte erscheinen als zwangsläufig.[29] Hier aber gilt es nachzufragen: Ist Pannenbergs Programm die einzig mögliche Lösung der von ihm diagnostizierten Problematik? In dieser Hinsicht müssen wir die Problemstellung, die in der bildlichen Rede von der zweifachen „Kluft" zum Ausdruck kommt, noch einmal genauer untersuchen.

Das Bild von der zweifachen „Kluft" erinnert wohl nicht zufällig an das berühmte Bildwort vom „garstigen breiten Graben", das von Lessing in die theologische Debatte eingeführt worden ist.[30] So wie Lessing zumeist zitiert und verstanden wird, scheint mit dem „Graben" eben das Problem des historischen Abstands signalisiert zu sein. Auf der einen Seite sehen wir dann die Menschen, von denen die Bibel erzählt; wir sehen die Autoren in ihrer Welt, die für uns längst vergangen ist. Und auf der anderen Seite befindet sich die jeweils gegenwärtige Welt, die mit fortschreitender Geschichte jenem Anfangsstadium, das in der Bibel bezeugt ist, immer ferner rückt. Der Graben scheint immer „garstiger" und „breiter" zu werden. Lessing selbst legt dieses Verständnis nahe, wenn er eingangs schreibt: „Ein andres sind erfüllte Weissagungen, die ich selbst erlebe: ein andres erfüllte Weissagungen, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen erlebt haben. Ein andres sind Wunder, die ich mit meinen Augen sehe, und selbst zu prüfen Gelegenheit habe: ein andres sind Wunder, von denen ich nur historisch weiß, daß sie andre wollen gesehn und geprüft haben. Das ist doch wohl unstreitig? Dagegen ist doch nichts einzuwenden? Wenn ich zu Christi

29 Pannenbergs Diagnose ist in den zurückliegenden Jahrzehnten vielfach aufgenommen und teilweise noch verschärft worden. Zu nennen sind hier insbesondere die Beiträge von Falk Wagner, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, 68–88 („Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips"); Ders., Geht die Umformungskrise des deutschsprachigen modernen Protestantismus weiter? In: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 2, 1995, 225–254. Ausführlich zur theologiegeschichtlichen Entwicklung: Jörg Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46), Tübingen 2004; Ders., Krise und Neubegründungen der Schriftautorität seit der Aufklärung, in: Peter Gemeinhardt und Bernd Oberdorfer (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum, Gütersloh 2008, 166–183.

30 Vgl. hierzu und zum folgenden Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft, in: Werke und Briefe in 12 Bdn., hg. v. Wilfried Barner u. a., Bd. 8, hg. v. Arno Schilson, Frankfurt/M. 1989, 437–445, insbes. 443 f.

Zeiten gelebt hätte: so würden mich die in seiner Person erfüllten Weissagungen allerdings auf ihn sehr aufmerksam gemacht haben. Hätte ich nun gar gesehen, ihn Wunder tun; hätte ich keine Ursache zu zweifeln gehabt, daß es wahre Wunder gewesen: so würde ich zu einem, von so langeher ausgezeichneten, wundertätigen Mann, allerdings so viel Vertrauen gewonnen haben, daß ich willig meinen Verstand dem Seinigen unterworfen hätte; daß ich ihm in allen Dingen geglaubt hätte, in welchen ebenso ungezweifelte Erfahrungen ihm nicht entgegen gewesen wären“ (439). Die Differenz zwischen den ersten Zeugen und den Nachgeborenen liegt demnach in einer Veränderung der Begründung des Glaubens: Damals war der Glaube durch unmittelbare Erfahrung, durch die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung begründet. Heute aber fehlen die in der Schrift überlieferten Voraussetzungen des Glaubens. Worauf aber soll sich, worauf kann sich unter diesen Bedingungen der Glaube stützen? Lessings Antwort besteht in einer zweifachen Negation.

Zum einen: die unmittelbare Wirkung der historischen Ereignisse kann nicht durch die mittelbare Wirkung der schriftlichen Zeugnisse ersetzt werden. Die bloßen „Nachrichten von erfüllten Weissagungen und Wundern […] sollen durch ein *Medium* wirken, das ihnen alle Kraft benimmt“ (440). Das Wort der Schrift scheint zu schwach zu sein, um den Glauben begründen zu können. Seitdem die Wunder „nichts als Nachrichten von Wundern sind“, „können und dürfen“ sie mich nicht „zu dem geringsten Glauben an Christi anderweitige Lehren verbinden“ (442).

Zum anderen: Der Glaube kann und darf sich auch nicht auf das historisch Beweisbare stützen. Es nützt also nichts, die den Nachrichten zugrunde liegenden Tatsachen zu rekonstruieren. „Denn […] was heißt einen historischen Satz für wahr halten? eine historische Wahrheit glauben? Heißt es im geringsten etwas anders: als diesen Satz, diese Wahrheit gelten lassen? nichts darwider einzuwenden haben? sich gefallen lassen, daß ein andrer einen andern historischen Satz darauf bauet, eine andre historische Wahrheit daraus folgert? [...] Wenn ich folglich historisch nichts darwider einzuwenden habe, daß Christus einen Toten erweckt: muß ich darum für wahr halten, daß Gott einen Sohn habe, der mit ihm gleiches Wesens sei? In welcher Verbindung steht mein Unvermögen, gegen die Zeugnisse von jenem etwas erhebliches einzuwenden, mit meiner Verbindlichkeit etwas zu glauben, wogegen sich meine Vernunft sträubet?“ (442f). Die historische Gewissheit, mag sie auch unwidersprechlich sein, ist zu schwach, um darauf den Glauben zu gründen. Diese Diskrepanz steht hinter der These Lessings: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“ (441). Zwischen der Gewissheit historischen

Wissens und der Gewissheit, die Glaube und Vernunft verlangen, klafft die Differenz, die Lessing dann als Problem des Sprungs über den Graben vor Augen stellt: „[…] mit jener historischen Wahrheit in eine ganz andre Klasse von Wahrheiten herüber springen, und von mir verlangen, daß ich alle meine metaphysischen und moralischen Begriffe darnach umbilden soll; mir zumuten, weil ich der Auferstehung Christi kein glaubwürdiges Zeugnis entgegen setzen kann, alle meine Grundideen von dem Wesen der Gottheit darnach abzuändern: wenn das nicht eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος ist; so weiß ich nicht, was Aristoteles sonst unter dieser Benennung verstanden. […] Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, so oft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüber helfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdienet ein Gotteslohn an mir“ (443f).

Das Bild des Grabens ist bei Lessing doppeldeutig. Es signalisiert eine Problematik sowohl der Vernunft als auch des Glaubens. Zunächst steht es für eine Aporie der philosophischen Erkenntnis. Über den Graben springen zu wollen, erscheint als ein Fehlschluss, als ein Kategorienfehler, der philosophisch verboten ist. Aber zugleich bleibt das theologische Begehren: „Kann mir jemand hinüber helfen, der tu es; ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdienet ein Gotteslohn an mir.“ Vergleicht man nun Lessings Fassung des Problems mit Pannenbergs Diagnose und Programm, so kann man im ersten Schritt eine beiden gemeinsame kritische Einsicht erkennen. Das bloße Wort ist als Begründung des Glaubens zu schwach. Aber schon im Blick auf den zweiten Schritt trennen sich die Wege, und man kann Lessings zentralen Satz: „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“, nicht zuletzt auch als Kritik an der Geschichtstheologie Pannenbergs lesen. Denn die vermeintlich festere Basis der historischen Tatsachen ist für Lessing kaum weniger problematisch als die Basis des „bloßen“ Wortes.

4. Wege aus der Krise: Historische Rekonstruktion, existentiale Vertiefung, ethische Forderung

Die hermeneutische Problematik, die in Lessings Bild vom „garstigen breiten Graben“ zum Ausdruck kommt, hat zu immer wieder neuen Lösungsversuchen oder Antworten herausgefordert. Ob Lessings Zusicherung, wer ihm hinüberhelfen könne, habe einen „Gotteslohn“ verdient, dabei stimu-

lierend gewirkt hat, mag dahin gestellt bleiben; ebenso offen ist, ob denen, die den Sprung versucht haben, immer bewusst war, dass es hier in der Tat um einen Erkenntnisgewinn geht, der in theologischer Währung als Gnade, als göttliche Kraft und Weisheit ausgezahlt wird. Im Blick auf die vielfältigen Versuche kann man idealtypisch drei Wege bzw. Antworten unterscheiden. Ihre unterschiedliche Ausrichtung mag man sich noch einmal am Bild des Grabens verdeutlichen. Der Graben ist ja kein Abgrund, in dem alle Erkenntnisbemühungen nur versinken könnten. Das andere Ufer mag uns ferne gerückt sein, aber es gibt doch Möglichkeiten, mit ihm bekannt zu werden. Eben hierzu bietet sich als erstes die Sonde der historisch-kritischen Forschung an. Über den Graben hinweg – gleichsam auf dem Wege des Brückenschlags – können wir uns über die dortigen und damaligen Verhältnisse orientieren. Der zweite Weg gleicht demgegenüber einer Tiefenbohrung. Er sucht die Verbindung unterhalb der Sohle des Grabens, auf der Ebene des menschlichen Selbstverständnisses, wie es in Kategorien der Existenzphilosophie oder auch mit Hilfe der Erkenntnisse und Methoden der Tiefenpsychologie thematisiert werden kann. Der dritte Weg schließlich ist an der Frage nach den „Früchten“ des christlichen Glaubens interessiert. Hier kehrt man dem Graben gleichsam den Rücken, um nach vorne zu schauen, geleitet von den ethischen Impulsen der biblischen Überlieferung. Auf diesem Wege sah wohl auch Lessing selbst die Antwort auf die von ihm herausgestellte Erkenntnisproblematik.

1. Zunächst zum „Brückenbau“: Die historische Forschung, die sich den Prozessen zuwendet, in denen die biblischen Texte entstanden sind, hat ein sehr differenziertes Bild entstehen lassen, ein Bild, das sich immer noch weiter ausdifferenziert. Wir wissen in mancher Hinsicht genauer, welche Kräfte, welche Einflüsse, welche Autoren hier am Werk waren. Die biblische Welt lässt sich mit den Mitteln der historischen Forschung in einem Maße rekonstruieren, wie es früheren Generationen undenkbar, aber vielleicht auch unnötig erschienen sein mag. Man denke nur an die Forschung, die sich mit dem Leben Jesu und der Frühgeschichte des Christentums befasst. Ihr ist es in vielfacher Hinsicht gelungen, Tatsachen zu erschließen, die uns die Gestalt Jesu und den Entwicklungsgang christologischer Aussagen deutlicher erkennen lassen. Weithin verstummt sind die Stimmen einer prinzipiellen Skepsis, die das Feld der Leben-Jesu-Forschung brach liegen lassen wollten, weil auf ihm historisch nur wenig und theologisch gar nichts zu ernten sei. Der Verdacht, jede Zeit suche und finde in der Gestalt Jesu nur die Bestätigung und Verklärung eigener Wunschbilder, weicht der Herausforderung, die uns in Jesus gerade den fremden, den ganz anderen

präsentiert. „Nur ein präsentisch nicht vereinnahmter Jesus vermag dem Gegenwartsbewußtsein Provokation und *Kritik* zu verkörpern.“[31]

Die historisch-kritische Forschung impliziert insofern auch eine Kritik der auslegenden Vernunft. Diese muss sich davor hüten, ihre eigenen Vorstellungen den Texten zu unterlegen. Wer sich ein Bild von der historischen Wirklichkeit zu machen sucht, „so wie es wirklich war“, der muss bereit sein, das Vorverständnis, von dem er ausgeht, immer wieder neu in Frage stellen zu lassen. Was die Texte objektiv bedeuten, in ihrem Verweis auf die Wirklichkeit, in der sie entstanden sind, ist immer etwas anderes, als wir subjektiv meinen zu wissen. Manfred Oeming stellt das „Objektivitätsideal“ der historisch-kritischen Forschung folgendermaßen heraus: „Der Ausleger muß von sich und seiner persönlichen Wertnahme vollkommen absehen, muß lernen, sich demütig, ja geradezu ‚devot‘ an seine Quellen und die fremde Welt der Autoren anzuschmiegen. Der Exeget ist Anwalt des Autors, der die Abständigkeit und Fremdheit, die Widerständigkeit und Nichtidentität mit der Gegenwart herausarbeiten soll. Bevor der moderne Leser in den tiefen Brunnen der Vergangenheit eintauchen kann, muß er alles abstreifen, was seine Gegenwart ausmacht. In die Geschichte kann man gleichsam nur nackt eindringen“[32].

In dieser kritischen Funktion ist die historisch-kritische Forschung gar nicht hoch genug zu schätzen. Indem sie die „präsentische Vereinnahmung“ des biblischen Wortes verwehrt, indem sie die „Nichtidentität mit der Gegenwart“ herausstellt, führt sie freilich noch nicht die Gegenwart dessen, was im biblischen Wort zur Sprache kommt, herauf. „Provokation und Kritik“, wie sie dem „Gegenwartsbewusstsein“ entgegen gehalten werden, liefern ja zunächst nur ein Abbild einstiger Wirklichkeit. Und indem historische Sachverhalte möglichst objektiv erfasst werden, ist damit noch nicht die Wirklichkeit erkannt, auf die sich der Glaube heute verlassen kann. Was die historische Forschung zu erkennen vermag, ist nicht zureichender Grund des Glaubens. Es kann wohl eine Vergegenwärtigung heraufführen, erschließt jedoch nicht jenes Gegenwärtigsein, auf das hin allein der Glaube als Akt des Sich-Anvertrauens gewagt werden könnte. Ist mit Glauben eine solche Gewissheit, ein solches Sich-Anvertrauen gemeint, dann ist ein Glaube, der sich historisch begründet, ein Selbstmissverständnis, das theologisch zu kritisieren ist.

---

31 Traugott Koch, Acht Thesen wider die hermeneutische Naivität der Christologie (1984), in: Manfred Baumotte (Hg.), Die Frage nach dem historischen Jesus. Texte aus drei Jahrhunderten, Gütersloh 1984, 316.

32 Manfred Oeming, Biblische Hermeneutik. Eine Einführung, Darmstadt 1998, 31 f.

In dieser Hinsicht ist an die reformatorische Unterscheidung zwischen dem bloß historischen Glauben (*fides historica*) und dem heilsamen, aneignenden Glauben (*fides apprehensiva*) zu erinnern. Und die Kritik am Tatsachenglauben ist mit einer Überlegung Kierkegaards zu verdeutlichen, der Lessings Problemstellung noch weiter zugespitzt hat, indem er den vermeintlichen Erfahrungsvorteil der ersten Zeugen bestritten hat.[33] Die hypothetische Argumentation Lessings: „Wenn ich zu Christi Zeiten gelebt hätte […]", ist keineswegs stichhaltig. Es lässt sich ja zeigen, dass gerade die Menschen, die „gleichzeitig" mit Jesus gelebt haben, nicht verstanden und nicht begriffen haben, wer Jesus in Wahrheit ist. Schon damals war es nicht die Evidenz der sinnlichen Wahrnehmung, die den Glauben begründet hätte. Und schon gar nicht war es die rationale Beweisführung, die Jesu Zeitgenossen für den Glauben gewonnen hätte. Sie haben Wunder erlebt, ohne dass aus der Erfahrung die Einsicht und die Zustimmung des Glaubens zwangsläufig hervorgegangen wären. Die Sachebene, die hinter den Texten gesucht wird, erweist sich hier als strittige Wirklichkeit, zu deren Verdeutlichung schon die ersten Zeugen auf das Wort angewiesen waren. Die ersten Zeugen hatten insofern nicht mehr und nicht weniger als das „schwache" Wort, auf das hin sie sich entweder zu Jesus als dem Sohn Gottes bekannt oder sich ihm verschlossen haben. Insofern werden wir über die anfängliche Problemstellung, von der Lessing und seine Nachfolger bis hin zu Pannenberg ausgehen, kritisch hinausgeführt. Und mit Lessing ist festzuhalten: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis notwendiger Vernunftswahrheiten nie werden." Wenn die historische Feststellung – und wären ihre Ergebnisse noch so unanfechtbar – die gegenwärtige Glaubensgewissheit nicht zu begründen vermag, welcher Weg bleibt dann noch, das Wort der Schrift als Wort des lebendigen Gottes zu verstehen und seiner Gegenwart gewiss zu werden?

2. Vom „Brückenbau" der historischen Forschung ist die „Tiefenbohrung" der tiefenpsychologischen Interpretation zu unterscheiden. Dass und wie dabei Lessings und Kierkegaards Problemstellung aufgenommen, aber auch variiert wird, verdeutlicht ein Gleichnis, mit dem Eugen Drewermann für die Einführung tiefenpsychologischer Methoden plädiert: Kann es eine „Gleichzeitigkeit des Verstehens" geben, wenn uns doch das zu verstehende Ereignis im Ablauf der historischen Zeit immer ferner rückt? Wenn Wan-

33 Vgl. Sören Kierkegaard, Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Teil 1 (Gesammelte Werke, Abt. 16), Düsseldorf/Köln 1957, 85–92.

derer in der Wüste sich von einem Brunnen entfernen, können sie sich eine gewisse Zeit, in einem gewissen Radius damit behelfen, Wasserdepots, die durch Transport aufzufüllen sind, anzulegen. Irgendwann jedoch wird es notwendig, durch Bohrungen in die Tiefe zur wasserführenden Schicht vorzustoßen. „In der Tiefe fällt die Entfernung vom Brunnen dahin – ursprünglich gelangt man an jeder Stelle der Wüste zum ‚Wasser'."[34] Gegenüber der Oberflächenkommunikation der historischen Forschung, die lediglich „abgestandenes" Wasser serviert, verheißt der psychologisch geschulte Weg der Tiefenkommunikation das frische Quellwasser.

Fließt das ursprüngliche Quellwasser um so reiner und heilsamer, je tiefer die Auslegung in den Brunnen der je eigenen Seele hinabsteigt? Wenn an dieser Stelle ein Fragezeichen gesetzt wird, so betrifft das nicht die Einbeziehung tiefenpsychologischer Methoden überhaupt. Glaube als ein den ganzen Menschen bestimmendes Vertrauen kann gar nicht tief genug in die Seele gesenkt werden. Das hat die Theologie immer schon bedacht, sofern sie auf der Einheit von Gotteserkenntnis und Selbsterkenntnis bestanden hat. So wie der Glaube der geschichtlichen Vermittlung bedarf, so ist er zweifellos auch auf psychologische Vermittlungswege angewiesen, die verschüttet, aber eben auch eröffnet und gepflegt werden können. Die Frage, die gleichwohl zu stellen ist, betrifft noch einmal das Problem der Gegenwart.

Zu wirklicher Gegenwart gehört auch das Gegenübersein, die Begegnung, in der mir ein anderes zwar wahrnehmbar wird, aber deswegen keineswegs von mir angeeignet werden kann. M. a. W.: Die Differenz im Verhältnis zum Anderen wird in der Gegenwart gerade nicht aufgehoben, sondern genauer bestimmt. Fällt in der Tiefe, wie Drewermann behauptet, die Entfernung zum Ursprung dahin, bleibt zu fragen, ob damit nicht ineins zu fallen droht, was im Sinne wirklicher Gegenwart gerade zu unterscheiden wäre. In dieser Hinsicht ist es überaus problematisch, wenn Drewermann behauptet, „jeder Leser" der Bibel sei „aufgefordert, den jeweiligen Text von sich selbst her nachzuträumen und nachzuempfinden, bis das gleiche Symbol, die gleiche Vision aus seiner eigenen Seele hervorgeht. Nicht mit etwas Fremden, sondern stets mit dem Eigenen seiner Psyche wird er am Beispiel einer von außen an ihn herangetragenen Erzählung konfrontiert. Der Text wird zur Brücke, zur Vermittlung des Lesers mit sich selbst […]."[35]

34 Eugen Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese, 2 Bde., Olten und Freiburg/B. [2]1991, Bd. 1, 15.

35 A. a. O., 384 f.

Dass die biblischen Texte nicht nur auf die in ihnen abgebildete historische Wirklichkeit, sondern auch auf das in ihnen zum Ausdruck kommende Selbstverständnis hin ausgelegt werden wollen, dürfte unstrittig sein. Die Frage ist nur, ob im Raum des jeweiligen Selbstverständnisses auch die Andersheit, die Fremdheit der biblischen Botschaft zur Geltung kommt. Die biblische Botschaft so zu verstehen, dass es gerade vom anderen Wort der Bibel her zu einem neuen Selbstverständnis kommt, ist das Anliegen der existentialen Interpretation, an die sich die tiefenpsychologische Exegese anschließt,[36] von der her sie aber auch zu kritisieren ist. Jede Interpretation – so Rudolf Bultmann in seinem klassischen Aufsatz „Das Problem der Hermeneutik“ (1950) – setzt „ein Lebensverhältnis zu den Sachen voraus, die im Text – direkt oder indirekt – zu Worte kommen“[37]. Um einen Text verstehen zu können, ist „die Tatsache“ unabdingbar, „daß Ausleger und Autor als Menschen in der gleichen geschichtlichen Welt leben“[38]. Worin aber ist die Gleichheit des Geschichtlichen zu finden, wenn doch die Geschichte auch und vornehmlich als Prozess irreversibler Veränderungen erfahren wird? Wo liegen die in allem geschichtlichen Wandel doch als konstant vorauszusetzenden Strukturen? Gesellschaftliche Institutionen, Lebensformen, Weltbilder, Vorstellungen, Wissen – all das ist dem Wandel unterworfen. Vorauszusetzen aber ist die alle Menschen bewegende „Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins“[39]. Das in der Bibel zum Ausdruck kommende Selbstverständnis ist nicht mit dem identisch, von dem wir als heutige Interpreten ausgehen. Aber jenes Verständnis der menschlichen Existenz kann verstanden werden, wenn es auf „die Frage nach der Wahrheit der menschlichen Existenz“ bezogen wird. Existentiale Interpretation vollzieht sich in diesem Fragehorizont. Sie setzt nicht mehr und nicht weniger voraus als das Zusammenkommen an diesem Punkt, an dem „die Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins“ auf den Anspruch des „in der Schrift zum Ausdruck kommenden Verständnisses der menschlichen Existenz“ trifft. Diesen Treffpunkt aufzuweisen, ist Aufgabe einer philosophischen Existenzanalyse. Mit der tiefenpsychologischen Exegese hat sie gemeinsam, dass sie die Auslegung auf das Subjekt des Auslegers ausrichtet. „Die ‚subjektivste‘ Interpretation ist hier die ‚objektivste‘ “[40]. Zwar ist hier erkannt, dass die Antwort

36 Vgl. a. a. O., Bd. 2, 774: „Ohne die Vorarbeit Bultmanns wäre der hier vorgeschlagene Weg ersichtlicherweise weder denkbar noch begehbar gewesen.“

37 Rudolf Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, Bd. 2, Tübingen [5]1968, 218 f.

38 A. a. O., 219.

39 A. a. O., 232.

40 A. a. O., 230.

auf die „Frage nach der Eigentlichkeit des je eigenen Seins“ nicht schon in der Tiefe des eigenen Selbst beschlossen liegt. Und zu Recht wird der Glaube auf das zu verkündigende Wort Gottes als Grund des neuen Selbstverständnisses verwiesen. Aber inwiefern bleibt dieses Wort und mit ihm der Glaube an die geschichtliche Wirklichkeit, von der die biblischen Texte zeugen, gebunden? Wird hier der „Graben“ übersprungen oder verlassen? Mit dieser Frage ist zugleich zum dritten Weg übergeleitet.

3. Dieser dritte, von den beiden vorgestellten nochmals zu unterscheidende Weg deutet sich bereits bei Lessing an. Das Wort der Resignation am „garstigen breiten Graben“ ist nicht sein letztes Wort. Der Glaube bedarf gar nicht der geschichtlichen Rückvergewisserung. Er hält sich an die „Früchte“[41] und wirkt seinerseits, indem er Früchte des guten Lebens, wahrer Menschlichkeit hervorbringt. Der „Beweis des Geistes und der Kraft“ ist somit ethisch zu führen; er wird zu einer Angelegenheit der praktischen Vernunft. Die gleichnamige Schrift ist nur der erste Teil einer Doppelschrift, deren zweiter Teil „Das Testament Johannis“ überschrieben ist. Der Evangelist Johannes hat einer apokryphen Überlieferung zufolge gegen Ende seines Lebens seine Verkündigung auf den unermüdlich wiederholten Satz konzentriert: „Kinderchen, liebt euch!“[42] In diesem apokryphen Wort verdichtet sich die Substanz der biblischen Überlieferung. Das Liebesgebot ist die Substanz der christlichen Religion.

Die gleiche Hermeneutik, die ein Problem der theoretischen Vernunft in eine Herausforderung der praktischen Vernunft übersetzt, lässt sich auch in der berühmten Ringparabel erkennen. Die Religionen, die hier unter dem Aspekt ihrer Wahrheit zur Debatte stehen, unterscheiden sich in ihren geschichtlichen Erscheinungsformen. Sie sind sich freilich darin gleich, dass sie sich alle auf Geschichte „gründen“[43]. Entscheidend ist nun, dass ihre Wahrheit weder an ihren Erscheinungsformen noch im Rückbezug auf die geschichtliche Überlieferung zu verifizieren ist. Auf dem Boden der Geschichte ist die Wahrheit nicht beweisbar. Ob eine Religion wahr ist, entscheidet sich letztlich an der Praxis ihrer Anhänger. Die Wahrheitsfrage wird von der theoretischen Vernunft an die praktische Vernunft weitergege-

41 Gotthold Ephraim Lessing, Über den Beweis des Geistes und der Kraft (wie Anm. 30), 444.
42 A. a. O., 451 f.
43 Werke und Briefe in 12 Bdn., hg. v. Wilfried Barner u. a., Bd. 9, Frankfurt / M. 1993, 557 (III / 7, 459).

ben.[44] Entsprechend verweist der Richter in seinem Rat auf das Liebesgebot: „Wohlan! / Es eifre jeder seiner unbestochnen / Von Vorurteilen freien Liebe nach! / Es strebe von euch jeder um die Wette, / Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag / Zu legen! Komme dieser Kraft mit Sanftmut, / Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohltun, / Mit innigster Ergebenheit in Gott, / Zu Hülf'!"[45]

Hier wie dort ist das Praktische entscheidend für das rechte Verstehen der Überlieferung, die eben nicht nur begriffen, sondern angeeignet und geübt werden will.

Eine ähnliche Verlagerung lässt sich auch bei Sören Kierkegaard beobachten. Die Gleichzeitigkeit, die im Glauben gegeben ist, ist nicht eine Sache der Betrachtung, der theoretischen Vernunft. Glaube ist lebendig auf dem Weg der Nachfolge. Mit Christus gleichzeitig zu werden, heißt ihm in der Bewegung des Lebens gleichförmig zu werden. Von Christus zu lernen, bedeutet in die Gemeinschaft des Kreuzes mit ihm zu treten, sich unter das Kreuz zu begeben. Der Glaube, in dem sich die Gleichzeitigkeit einstellt, ist entscheidend eine Sache des Willens, der Entschlossenheit, der Entscheidung.

Das Grundmuster dieser Hermeneutik, das hier zu erkennen ist, lässt sich in vielfachen Variationen in der modernen Theologiegeschichte studieren. Besonders eindrücklich hat es Albert Schweitzer formuliert – und gelebt. Die Kritik der Leben-Jesu-Forschung, die Destruktion der sich historisch begründenden Jesus-Bilder, drängt auf eine andere Fundierung. Weltanschauungen sind wandelbar in ihrem „Vorstellungsmaterial", aber dahinter liegt der Wille, der selbst „zeitlos" ist.[46] „Die durch den Wandel in dem Vorstellungsmaterial bedingten Differenzen sind letztlich sekundärer Art, ob sie sich auch noch so stark bemerkbar machen, da derselbe Wille, mag er sich in noch so verschiedenen Vorstellungsmaterial manifestieren, immer Weltanschauungen schafft, die sich ihrem Wesen nach entsprechen und decken."[47] Kurz: „Das letzte und tiefste Wissen von den Dingen kommt aus

44 Dabei sollte freilich nicht übersehen werden, dass die praktische Vernunft ihrerseits in einem Glauben begründet ist, der sich auf die in der geschichtlichen Überlieferung weitergegebene Liebe Gottes verlässt. Der Aufforderung zur „unbestochnen / von Vorurteilen freien Liebe" geht die Annahme der im Stein des Ringes liegenden „geheimen Kraft" voraus: „So glaube jeder sicher seinen Ring den echten"; vgl. zu der damit angedeuteten rechtfertigungstheologischen Verhältnisbestimmung von Glaube und Liebe: Johannes von Lüpke, Wege der Weisheit. Studien zu Lessings Theologiekritik (GTA 41), Göttingen 1989, 150–157.

45 A. a. O., 559, Z. 524–532.

46 Albert Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, Tübingen ^{2}1921, 634.

47 Ebd.

dem Willen.“[48] Von daher ist dann auch die berühmte Schlusspassage zu verstehen, mit der Schweitzer in einer verwandten Bildlichkeit auf Lessings Bild vom „garstigen breiten Graben“ antwortet: „Als ein Unbekannter und Namenloser kommt er zu uns, wie er am Gestade des Sees an jene Männer, die nicht wußten, wer er war, herantrat. Er sagt dasselbe Wort: Du aber folge mir nach! Und stellt uns vor die Aufgaben, die er in unserer Zeit lösen muß. Er gebietet. Und denjenigen, welche ihm gehorchen, Weisen und Unweisen, wird er sich offenbaren in dem, was sie in seiner Gemeinschaft an Frieden, Wirken, Kämpfen und Leiden erleben dürfen, und als ein unaussprechliches Geheimnis werden sie erfahren, wer er ist …“[49]

5. Sprache als „Organon und Kriterion der Vernunft“ (Hamann). Schriftautorität und Vernunftkritik

Die drei idealtypisch skizzierten Wege, die als Wege aus der „Krise des Schriftprinzips“ angeboten werden, nehmen das biblische Wort in einer je spezifischen Funktion wahr. Die Trias der Wege entspricht der Trias von Sprachfunktionen, die der Psychologe Karl Bühler 1934 in seinem „Organonmodell“ herausgestellt hat.[50] Als „Werkzeug“ (griech. *organon*)[51] vermittelt die Sprache zwischen den Größen Sender, Empfänger und Sachverhalt, indem sie einerseits zum Ausdruck bringt, was in der Person des Sprechers geschieht, andererseits durch Signale mit Appellcharakter einen oder mehrere Empfänger zu bewegen, zu beeinflussen sucht und schließlich Sachverhalte als Gegenstände von Aussagen darstellt. Eben diese drei Funktionen kommen auch der biblischen Sprache zu. Sie bringt ein Selbstverständnis zum Ausdruck, sie ist Weisung in dem Sinne, dass sie die Hörer und Leser auf den Weg bringt, und sie ist zweifellos auch Darstellung einer Wirklichkeit, über die sich Sender und Empfänger zu verständigen suchen. Unter dem Begriff Organon ist damit differenziert die Vermittlungsleistung der Sprache benannt, die wir eingangs als Medium bezeichnet haben. Die dort aufgeworfene Frage, ob und wie der biblischen Sprache zugleich prinzipielle Kraft und Bedeutung zukommen könne, ist nun abschließend noch einmal aufzunehmen.

48 A. a. O., 636.
49 A. a. O., 642.
50 Karl Bühler, Sprachtheorie. Die Darstellungsfunktion der Sprache (1934), Stuttgart ²1968, 24 ff.
51 Vgl. zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund: Platon, Kratylos, 388 a.

Dass Sprache in dem bezeichneten dreifachen Sinn als Organon dient, heißt ja nicht, dass sie nur Organon ist. Unter Aufnahme einer Formulierung von Edward Young und in kritischer Wendung gegen ein bloß instrumentelles Verständnis hat Johann Georg Hamann pointiert die Sprache als „Organon und Kriterion der Vernunft“[52] bezeichnet. Im Sprachgebrauch findet die Vernunft auch ihre Norm. Sie bildet sich als Vernunft, indem sie angesprochen wird, indem sie sich etwas sagen lässt. Die Vernunft ist für Hamann somit eine geschöpfliche Größe, die in einem Kommunikationszusammenhang steht, aus dem sie sich nicht herauslösen darf. „Ohne Sprache hätten wir keine Vernunft, ohne Vernunft keine Religion, und ohne diese drey wesentliche Bestandtheile unserer Natur weder Geist noch Band der Gesellschaft“[53]. Und: „Ohne Wort, keine Vernunft – keine Welt. Hier ist die Quelle der Schöpfung und Regierung“[54]. Wenn Hamann somit die Vernunft nicht als Schöpferin, sondern als Geschöpf der Sprache versteht, denkt er nicht nur an ihre geschichtliche Abhängigkeit im Verhältnis zur Umgangssprache, zum überlieferten Sprachgebrauch, in dem Sinnlichkeit und Verstand unauflöslich miteinander verbunden sind, sondern darin zugleich und darüber hinaus an ihre urgeschichtliche Abhängigkeit im Verhältnis zu dem Wort, in dem Gott sich selbst vorstellt: „Ein anderes Δὸς μὸι ποῦ στῷ kenne und weiß ich nicht, als Sein Wort, sein Schwur, und sein *Ich bin* – und *werde seyn*, worinn die ganze Herrlichkeit seines alten und neuen Namens besteht, den kein Geschöpf auszusprechen im stande ist.“[55]

Die Verhältnisbestimmung von Sprache und Vernunft, wie sie sich bei Hamann findet,[56] kann noch einmal die Problemstellung verdeutlichen, die Lessing mit dem Bild vom „garstigen breiten Graben“ vor Augen gestellt

52 Johann Georg Hamann, Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler, 6 Bde., Wien 1949–1957, Bd. 3, 284,24f (Metakritik über den Purismum der Vernunft). Zum Hintergrund und weiteren Kontexten dieser Formel vgl. Oswald Bayer, Vernunft ist Sprache. Hamanns Metakritik Kants, Stuttgart 2002, 14–17.264–266.

53 Hamann, Sämtliche Werke, a. a. O. (wie Anm. 52), Bd. 3, 231,10–12 (Zwey Scherflein).

54 Hamann, Briefwechsel, hg. v. Walther Ziesemer und Artur Henkel, 7 Bde., Wiesbaden 1955–1959, Frankfurt a. M. 1965–1979, Bd. 5, 95,21f (an Jacobi am 2. 11. 1783).

55 A. a. O., 333, 18–21 (an Jacobi am 23. 1. 1785); Bezug genommen ist hier auf Ex 3,14 sowie auf den Untertitel von Jacobis Schrift: Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn, Breslau 1785.

56 Vgl. dazu ausführlicher: Johannes von Lüpke, Ohne Sprache keine Vernunft. Eine Einführung in das Sprachdenken Johann Georg Hamanns, in: NZSTh 46, 2004, 1–25.

hat. Wie über den „Graben“ hinüberzukommen sei, lautet die eine Frage, die explizit von Lessing gestellte Frage. Die andere Frage, die in seinem Votum implizit, Lessing freilich nicht unbewusst, virulent ist, betrifft metakritisch jenen Vorgang, der den „Graben“ allererst aufbrechen lässt. In dieser Hinsicht stoßen wir auf einen geistesgeschichtlichen Prozess, der sich ausprägt in der wachsenden Diskrepanz zwischen einem als geist- und kraftlos empfundenen biblischen Wort und einer auf Allgemeinheit und Notwendigkeit drängenden Vernunft. Symptomatisch hierfür ist in Lessings Sprache zum einen die Rede von dem „Medium“, das dem urchristlichen „Beweis des Geistes und der Kraft“ „alle Kraft benimmt“, zum anderen das Insistieren auf allgemeinen, denknotwendigen Begriffen der Gotteslehre und der Moral, die der Anrede und dem Einspruch der besonderen biblischen Sprache entzogen werden. Hier deutet sich ein Verhältnis von Vernunft und Sprache, von Geist und Wort an, das vom reformatorischen Verständnis der Schrift her nur als Missverhältnis bezeichnet werden kann. Das Wort wird zum bloßen Medium depotenziert, entkoppelt von seinem Ursprung im schöpferischen Wort und Geist Gottes. Und die menschliche Vernunft, die gegenüber diesem Ursprung nur als Medium, wenn auch als ausgezeichnetes Medium in Betracht kommt, verselbstständigt und potenziert sich zur vermeintlich göttlichen Substanz, die sich ihrer „Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Überschwenglichkeit, Gewißheit und Evidenz“ rühmt.[57] Je mehr diese Vernunft auf Unmittelbarkeit drängt, widersetzt sie sich jenem Mitteilungsgeschehen, durch das sie im Medium des biblischen Wortes mit ihrem eigenen Ursprung in Verbindung bleibt und in dem sie ihr „Kriterion“[58] findet. Indem sie sich tendenziell alles: Gott und die Welt, gegenwärtig und verfügbar zu machen sucht, verliert sie gerade die konkrete Gegenwart des Schöpfers und der Schöpfung, wie sie im Wort gegeben ist. Sie verliert damit zugleich auch ihre eigene Geistesgegenwart, und zwar gerade weil und indem sie den Geist Gottes unmittelbar in sich zu fassen meint.

Es kann allerdings nicht darum gehen, Wort Gottes und menschliche Vernunft abstrakt einander entgegenzusetzen und zur Alternative zu stellen. Die Unterscheidung von schöpferischem Ursprung und geschöpflichem Medium soll vielmehr dem rechten Zusammenspiel und der Kommunikation dienen. Eben das gilt auch im Blick auf die Wege, auf denen die Vernunft die Gegenwart Jesu Christi in unserer Zeit und für unsere Zeit zu erschließen bemüht ist. Weder die Geschichte, wie sie die historisch-kritische Forschung in den Blick fasst, noch die Wirklichkeit der Seele, wie sie in der Tiefenpsy-

57 Hamann, Sämtliche Werke, a. a. O. (wie Anm. 52), Bd. 3, 225,3–6 (Konxompax).
58 S. o. bei Anm. 52.

chologie thematisch ist, lassen sich zugunsten einer vermeintlichen Unmittelbarkeit des Geistes überspringen. Ebenso wenig kann von der christlichen Lebenspraxis abstrahiert werden, wenn es darum geht, das Wort, das dem Christentum zugrunde liegt, gegenwärtig, lebendig werden zu lassen. Die genannten Faktoren haben ihre Bedeutung darin, dass sie Medium sind: Wirkungsraum des Wortes Gottes und zugleich Raum, in dem der Glaube zeitliche Gestalt gewinnt. Aber weder die Geschichte noch die Wirklichkeit der Seele taugen dazu, als Grund und Boden einer letzten Vergewisserung in Anspruch genommen zu werden. In den Räumen geschöpflicher Wirklichkeit bleibt das Wirken des Wortes Gottes kontingent: unableitbar und unverrechenbar in allgemeine Strukturen. Als kontingentes Geschehen, das in Raum und Zeit und auch in das Haus der Seele einfällt, führt dieses Wort seine eigene Gegenwart und Gewissheit herauf, die von den Vergegenwärtigungen und Vergewisserungen der menschlichen Vernunft sehr wohl zu unterscheiden ist.

Hamann hat die Wirksamkeit des göttlichen Wortes im menschlichen Wort insbesondere in einem biblischen Satz ausgesprochen gefunden, der wie ein Leitmotiv seine Schriften und Briefe vom Frühwerk bis zum Spätwerk durchzieht: „Wir haben ein festes prophetisches Wort, und ihr tut wohl, dass ihr darauf achtet, als auf ein Licht, das da scheinet in einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen“ (2 Petr 1,19).[59] Als ein „prophetisches Wort“ ist das Wort der Bibel Zeitansage. Nicht so sehr die Erkenntnis ewiger Wahrheiten, die unabhängig von zeitlicher und räumlicher Besonderheit zu gelten beanspruchen, ist intendiert; vielmehr spricht das Wort in die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen hinein, um in einer je bestimmten Zeit und an einem je bestimmten Ort zu Unterscheidungen, zur Selbsterkenntnis durch Kritik hindurch zu rufen.[60]

Das Zeitalter der Aufklärung erscheint im Spiegel dieses Wortes als der „dunkle Ort“. Es ist eben darin dunkel, dass es sich dem richtenden Licht des „prophetischen Wortes“ verweigert und sich darüber täuscht, dass bei aller Ausbreitung des Lichtes der Vernunft das menschliche Herz keineswegs heller geworden ist. In dieser Hinsicht steht der Mensch noch vor der Aufklärung. So sehr es um die Aufklärung seiner selbst in seinem innersten

59 Vgl. die Zitate in: Sämtliche Werke, a. a. O. (wie Anm. 52), Bd. 2, 140, 5 (Magi); Bd. 3, 48, 16 f (Philologische Einfälle und Zweifel); 200, 25.40 (Sibylle über die Ehe); 306, 27–31 (Golgatha und Scheblimini); 386,2–6 (Fliegender Brief); Bd. 4, 5, 23–26; Briefwechsel, a. a. O. (wie Anm. 54), Bd. 7, 332, 14–17; 377, 15–18.

60 Vgl. Sämtliche Werke, a. a. O. (wie Anm. 52), Bd. 3, 303, 36 f; 304, 27–306,35 (Golgatha und Scheblimini).

und tiefsten Grund geht, so wenig ist er selbst fähig, diese Aufklärung selbst zu vollziehen. Sie geschieht an ihm, indem er im Hören und Vertrauen auf das Wort dem Aufgang des „Morgensterns“ Zeit und Raum lässt.

Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die anglikanische und methodistische Theologie und Kirche

Walter Klaiber | Tübingen, Deutschland

Die Art und Weise, wie die englische Reformation durchgeführt wurde, macht es schwierig, über leitende theologische Prinzipien zu sprechen.[1] Wie bekannt, gaben persönliche dynastische Erwägungen König Heinrichs VIII. den äußeren Anstoß dafür, dass die Kirche von England sich in den Jahren 1533/34 aus der Jurisdiktion des Papstes löste. Heinrich hatte noch Jahre zuvor (1521) für eine Streitschrift gegen die Theologie Luthers vom Papst den Titel *Defensor Fidei* verliehen bekommen, den er auch mit Stolz führte.[2] Doch gab es auch in England Kräfte, die schon früh die Signale der Wittenberger Reformation aufnahmen, zunächst aber kräftig unterdrückt wurden. Nach der Loslösung von Rom gewannen sie mehr Einfluss, wobei es aber in den letzten Jahren der Regierung Heinrichs, insbesondere nach 1540 und dem Sturz des Vizeregenten und Generalvikars für kirchliche Angelegenheiten, Thomas Cromwell (1485–1540), schmerzliche Rückschläge gab. Erst während der kurzen Herrschaft des minderjährigen Edward VI. (1547–1553) und der für ihn handelnden Regenten kam es zu einer durchgreifenden Reform der Kirche von England. Durch die Berufung von Martin Bucer (1491–1551) nach Cambridge wurde in dieser Phase der Einfluss der oberdeutschen und Genfer Reformation stärker.

Wie stark der Einfluss Luthers auf die Neugestaltung der Kirche in England war, das war in der englischen Geschichtsschreibung immer wieder umstritten. Vor allem die die anglo-katholische Restaurationsbewegung des

1 Zum Gesamtüberblick vgl. A. G. Dickens, The English Reformation, London ^{2}1989 (Nachdruck 1999), und die knappen Darstellungen von Erich Geldbach in: Reinhard Frieling, Erich Geldbach, Reinhard Thöle, Konfessionskunde, Grundkurs Theologie 5,2, Göttingen 1999, 175–186; Marie-Luise Ehrenschwendtner, Art. England, RGG^{4} 2, 1999, 1292–1308.

2 Assertio septem sacramentorum adversus M. Lutherum, London 1521. Heinrich verteidigt z. B. den sakramentalen Charakter der Firmung “on ground of tradition and the Church’s inspiration, against Luther’s foolish stand on sola scriptura”, William A. Clebsch, England’s Earliest Protestants, 1520–1535, New Haven/London 1964, 22; vgl. Euan Cameron, Art. Heinrich VIII, RGG^{4} 3, 1598.

19. Jahrhunderts versuchte die Bedeutung dieses Einflusses herunterzuspielen, und es war bemerkenswerterweise ein methodistischer Kirchenhistoriker, Gordon Rupp, der entscheidende Impulse gab, die Bedeutung der Wittenberger Reformation für England wieder stärker zu gewichten.[3] Von daher ist es nicht einfach, die Bedeutung von Luthers Schriftprinzip für die Anfänge einer eigengeprägten anglikanischen Theologie herauszuarbeiten. Am klarsten sind die Berührungen im Bemühen um eine Bibelübersetzung in der Volkssprache zu erkennen. Hier ist die Verbindung in der Person von William Tyndale geradezu körperlich präsent.

1. William Tyndale und das Ringen um eine englischsprachige Bibel

Angeregt durch John Wyclif (1330–1384) war die erste englische Bibelübersetzung schon mehr als 140 Jahre vor der Luthers erarbeitet worden. Die erste Fassung der „Lollard Bible", die noch ganz aus der Vulgata übersetzt worden war, entstand schon 1380 bzw. 1384, also vor der Erfindung der Buchdruckerkunst. War die erste Fassung als möglichst wortgetreue Wiedergabe der Vulgata noch ziemlich unlesbar, so mühten sich spätere Revisionen um mehr Nähe zur englischen Sprache.[4] Theologisch war diese Übersetzung allerdings eher ein unevangelisches Unternehmen; denn es sah in der Bibel vor allem Gottes *Gesetz*, das für alle lesbar gemacht werden sollte, damit alle es befolgen konnten. Dennoch gehört die Bewegung der Lollarden, die trotz immer neuer Verfolgung bis in die Reformationszeit lebendig geblieben war, zu den Wegbereitern der Reformation in England.[5]

Der Plan William Tyndales (1490–1536), die Bibel aus den Ursprachen ins Englische zu übersetzen, war jedoch vor allem von den Ideen des Erasmus und Luthers gespeist.[6] Als der zuständige Bischof von London die Genehmigung versagte, ging Tyndale nach Deutschland, wo er längere Zeit auch in Wittenberg verbrachte. Das Vorwort der geplanten ersten Ausgabe des Neuen Testaments, die 1525 in Köln gedruckt werden sollte, hielt sich

3 E. G. Rupp, Studies in the Making of the English Protestant Tradition (Mainly in the Reign of Henry VIII), Cambridge 1949, und aus neuerer Zeit: Carl R. Trueman, Luther's Legacy. Salvation and English Reformers, 1525–1556, Oxford 1994.

4 Vgl. Basil Hall, Art. Bibelübersetzungen III/2, TRE 6,1980, 248.

5 Vgl. Rupp, Studies 1–14; Dickens, Reformation 59.

6 Zum Folgenden vgl. vor allem William P. Haugaard, The Bible in the Anglican Reformation, in: Frederick Houk Borsch (Hg.), Anglicanism and the Bible, Wilton CT 1984 (11–80), 24f, 31f.

in langen Passagen eng an Luthers Vorrede zum Neuen Testament.[7] Die dann 1526 in Worms erschienene Erstausgabe erschien ohne dies Vorwort, um die Verbreitung in England nicht zu gefährden. Tyndale ließ aber die Vorrede als eine eigene kleine Schrift unter dem Titel *A Pathway to the Bible* drucken. Auch die Vorreden zu den einzelnen Schriften des Neuen Testaments wurden von ihm anonym verbreitet, und so fand z. B. die Vorrede zum Römerbrief später auch ihren Weg in die Matthew-Bible, der ersten von Heinrich VIII. genehmigten Bibelausgabe.[8] Eine gewisse Tragik liegt allerdings darin, dass sich Tyndale unter dem Einfluss der Übersetzung des Pentateuchs theologisch von Luther entfremdete und sehr viel stärker als dieser die Bedeutung des Gesetzes für das Heil der Menschen hervorhob.[9] Das *sola scriptura* allein garantiert also noch keine dem Evangelium gemäße Theologie. Allerdings ist die Interpretation der Aussagen Tyndales umstritten; manche Forscher sehen in dieser Phase eine Weiterentwicklung reformatorischer Anliegen, in der Tyndale sein humanistisches Erbe integriert, aber grundsätzlich auf der Basis der Reformation bleibt.[10]

Tyndale konnte das Alte Testament nicht fertigstellen, da er 1536 von englischen Agenten aus seinem sicheren Versteck in Antwerpen hervorgelockt, festgenommen und in Vilsvorde, Belgien, verbrannt wurde. Einer seiner Mitarbeiter, Miles Coverdale (1488–1568), veröffentlichte 1536 die erste vollständige englische Bibel, die aber, trotz einer Widmung für den König, in England verboten blieb. 1537 erschien ein im Wesentlichen auf Tyndale beruhendes Konkurrenzprodukt, die von John Rogers (1506–1555) unter dem Pseudonym Thomas Matthew herausgegebene Matthew-Bible, die erstmals eine Verkaufslizenz für England erhielt. 1539 konnten Erzbischof Thomas Cranmer (1489–1556) und Thomas Cromwell den König auch dazu überreden, eine revidierte Fassung dieser Übersetzung offiziell zu Anschaffung für alle Kirchen in England vorzuschreiben (The Great Bible).[11]

Es ist hier nicht der Ort, die Geschichte der weiteren Revisionen der englischen Bibel nachzuzeichnen. Für die Rezeptionsgeschichte dieser Bibel ist außerordentlich wichtig, dass es 1603 unter König Jakob I. gelang, eine vor allem von den Puritanern geforderte Neuübersetzung der Bibel in Angriff zu

7 Vgl. B. Hall, Bibelübersetzungen 249.
8 Rupp, Studies 50. Zur Bedeutung für die englische Reformation Dickens, Reformation 83.
9 So vor allem William A. Clebsch, England's Earliest Protestants 137–204; Haugaard, Bible 33; Dickens, Reformation 97.
10 Carl Trueman, Luthers's Legacy 83–120.
11 Vgl. Haugaard, Bible 44–49. Zur Bedeutung vgl. Dickens, Reformation 154–160.

nehmen, die unter Beiziehung der bisherigen Übersetzungen aus dem Urtext erarbeitet werden sollte. Bischöfe und Puritaner unterstützten das Unternehmen, das durch eine große Zahl von Gelehrten in mehreren Arbeitsgruppen durchgeführt wurde und 1611 mit der Autorisierung und Veröffentlichung der *King James Version* (oder *Authorized Version*) ihren Abschluss fand. Grundlage dieser Übersetzung blieb aber weithin die Arbeit von Tyndale, deren sprachliche Qualität auch zum Erfolg der durchgreifenden Revision beitrug.[12] Sie dominierte den angelsächsischen Sprachraum für Jahrhunderte und hat nicht nur Kultur und Literatur wesentlich beeinflusst, sondern war auch ein wichtiges Werkzeug dafür, dass angelsächsische Frömmigkeit quer durch die Denominationen Bibelfrömmigkeit blieb.

Welche Bedeutung hatte aber in der Zwischenzeit die Heilige Schrift für die anglikanische Theologie gewonnen?

2. Die Grundsätze des anglikanischen Schriftverständnisses

Für jemand, der von der kontinentalen Reformationsgeschichte herkommt, ist die Entwicklung der englischen Reformation nicht leicht zu verstehen. Das ungleichzeitige Nebeneinander politischer und dynastischer Motive einerseits und theologischer Einflüsse andrerseits macht die Dinge unübersichtlich. Es scheint z. B. schwer verständlich, dass in England noch Jahre, nachdem sich die Kirche von Rom gelöst hatte, Menschen wegen Verbreitung protestantischer Häresien (vor allem Leugnung der Transsubstantiation oder des Fegefeuers) verbrannt wurden.

Dazu kommt, dass die Entwicklung nicht durch markante Schriften führender Theologen angestoßen wurde, mit Hilfe derer die theologischen Grundsätze unschwer herausgearbeitet werden könnten. Natürlich wurde auch in England in dieser Zeit viel gedruckt; aber das waren eher polemische Gelegenheitsschriften und kaum theologische Traktate von grundsätzlicher Bedeutung. Zudem sind diese Schriften meist nicht in modernen Editionen zugänglich.

In dem Ringen um die innere und äußere Neugestaltung einer romfreien Kirche, das sich seit der Loslösung von Rom 1533/34 zwischen reformatorisch gesinnten Kräften unter Führung von Erzbischof Thomas Cranmer und den Anhängern des alten Glaubens unter Führung des Bischofs von Winchester, Stephen Gardiner (1497–1555), vollzog, wurde gerade die Be-

12 Dazu Haugaard, Bible 66–80.

rufung auf die Schrift zu einem wichtigen Kriterium.[13] Im geistlichen Zentrum der englischen Reformation stand das Ringen um eine zugängliche Bibel in der eigenen Sprache.[14] Dahinter standen sehr persönliche Erfahrungen. Thomas Bilney (1495–1531), der 1531 auf dem Scheiterhaufen starb, erzählt in seinem Rechtfertigungsschreiben an den Bischof von London, wie ihn die Lektüre der lateinischen Übersetzung des Neuen Testaments von Erasmus aus der Verzweiflung angesichts des Ungenügens von Bußübungen und Ablasszetteln herausriss und auf Christus wies, der in die Welt kam, um Sünder zu retten (1 Tim 1,15). Auf Grund dieser Erfahrung überzeugte Thomas Bilney auch seinen Freund Hugh Latimer (1490–1555), einen der wichtigsten Reformer, der 1555 unter Königin Maria den Märtyrertod starb, so dass dieser bekannte: „So from this time forward I began to smell the word of God and forsook the school doctors and all such fooleries.“[15]

Die herausragende Bedeutung der Schrift wird besonders eindrücklich in dem Vorwort, das Cranmer 1540 für die 2. Auflage der Great Bible geschrieben hat. In Anlehnung an Worte von Johannes Chrysostomos und Gregor von Nazianz schreibt Cranmer, dass die Schrift „in der Dunkelheit Licht, im Hunger Nahrung, in Kälte Feuer“ sei; „wenn es Dinge gibt, die gelernt werden müssen, dann ist es die Heilige Schrift, von der wir sie lernen können“[16]. „Es ist kein Zweifel“, sagt Rowan Greer, „dass Cranmer und Cromwell die Bibel in den Mittelpunkt rücken und so die Kirche auf das *sola scriptura* verpflichten wollten, und zwar in dem Sinne, dass allein die Schrift alle Dinge, die zum Heil nötig sind enthält“[17]. Wie unklar aber die Gesamtsituation war, zeigt sich daran, dass im Juli desselben Jahres drei führende Männer der reformatorischen Bewegung wegen Leugnung der Transsubstantiation auf dem Scheiterhaufen starben. (Dass gleichzeitig auch drei Papisten hingerichtet wurden, mag man als eindrucksvolle „Demonstration für die Vorteile des ‚Mittleren Weges‘“ ansehen![18]).

13 Ein Versuch zum Verständnis dieser widersprüchlichen Periode der englischen Reformationsgeschichte und zur Rolle, die der öffentliche Zugang zur englischen Bibel dabei gespielt hat, findet sich bei Alec Ryrie, The Gospel and Henry VIII, Cambridge 2003.

14 Clebsch, Early Protestants 306ff; Ryrie, Henry VIII, 250–252.

15 Zitiert nach Rupp, Studies 22f.

16 Nach Rowan A. Greer, Anglican Approaches to Scripture. From the Reformation to the Present, New York 2006, 5 (Übersetzung vom Verf.). Das ganze Vorwort ist dokumentiert bei A. G. Dickens/Dorothy Carr, The Reformation in England to the Accession of Elizabeth I, London 1967 (Nachdruck 1975), 112–114.

17 Greer, Scripture 5 (Übersetzung durch den Verf.).

18 Rupp, Studies 45f; 200f.

Jahre später, in der ersten der sog. *Homilien*, reformatorischen Musterpredigten, die nach der Thronbesteigung Edwards VI. 1547 veröffentlicht wurden, schreibt Cranmer noch viel deutlicher: „Let us diligently search for the well of life in the books of the New and Old Testament, and not run to the stinking puddles of men's traditions, devised by men's imagination for our justification and salvation."[19] Und im Ordinationsformular von 1550, das auch in die erste Ausgabe des Common Prayer Book von 1552 aufgenommen wurde, werden die Priester und Bischöfe gefragt: „Bist du überzeugt, dass die Heilige Schrift alles enthält, was zum ewigen Heil durch den Glauben an Jesus Christus nötig ist? Bist du entschlossen, … nichts zu lehren, als das, was zum ewigen Heil nötig … und durch die Schrift bezeugt ist?"[20] Das *sola scriptura* ist klar ausgesprochen. Das hält allerdings der Reformation verpflichtete Autoren nicht davon ab, in ihrer Argumentation gegenüber der Römischen Kirche in wichtigen Kontroversfragen auch die Übereinstimmung der Schrift mit den frühen Kirchenvätern als Wahrheitsbeweis anzuführen.[21]

Ob die Schrift auch in Fragen der Gestaltung des Gottesdienstes oder des Kirchenregiments der einzige Maßstab sein kann, war jedoch umstritten. John Hooper (1495–1555) musste nach seiner Ernennung zum Bischof von Gloucester 1550/51 durch Beugehaft dazu gezwungen werden, den traditionellen Ritus zu akzeptieren, da er insbesondere das Anlegen der prächtigen Gewänder für schriftwidrig ansah.[22] Die Mehrheit der Reformer hielt es weder für nötig noch für möglich, alle diese Frage nach dem Vorbild der Heiligen Schrift zu entscheiden. Hier stand man der Haltung Luthers nahe. So argumentierte Erzbischof Cranmer in Auseinandersetzung mit John Knox (1514–1572), der die Sitte, die Kommunion kniend zu empfangen, als nicht schriftgemäß ablehnte, wenn man sich an biblischen Berichte von der Einsetzung des Mahles hielte, müsste man die Kommunion liegend empfangen, was doch zweifellos unangemessen sei.[23]

19 Nach Haugaard, Bible 54; vgl. Greer, Scripture 8. Zur Gegenüberstellung des *sola scriptura* gegen menschliche Traditionen vgl. auch Catharine Davies, A Religion of the Word. The defence of the reformation in the reign of Edward VI, Manchester 2002, 21.

20 Übersetzt nach Haugaard, Bible 55, vom Verf.

21 So z. B. Robert Barnes nach Clebsch, Early Protestants 74.

22 Dickens, Reformation 271f; Trueman, Luther's Legacy 25–27.

23 Diarmaid MacCulloch, Thomas Cranmer, New Haven/London, 1996, 526.

Letztlich konzentrierte sich die Frage nach einer der Heiligen Schrift entsprechenden Lehre und Verkündigung auf die Themen der Soteriologie. Das zeigt der Abschnitt in den 39 Artikeln, der diesem Thema gewidmet ist. Artikel 6, wie er 1571 in revidierter Fassung angenommen wurde, stellt grundsätzlich fest: „Die Heilige Schrift enthält alles, was zum Heil notwendig ist, so dass, was darin nicht zu lesen steht und daraus nicht bewiesen werden kann, niemandem als Glaubensartikel oder als etwas Heilsnotwendiges auferlegt werden darf.“[24] Es folgen Aufzählungen der kanonischen Bücher, wobei die Betonung der Autorität der Kirche auffällig ist.[25] Kanonisch sind die „Bücher des Alten und Neuen Testaments, an deren Autorität in der Kirche nie ein Zweifel gewesen ist. … Die übrigen Bücher [also die Apokryphen] liest zwar die Kirche, wie Hieronymus sagt, als Vorbilder für das Leben und als Sittenregeln, aber sie gebraucht dieselben nicht zum Beweise für Glaubenslehren.“ Sieht man von der Zitierung des Hieronymus ab, entspricht das der Bewertung Luthers.

3. Die Radikalisierung des Schriftprinzips und die anglikanische *via media*

Die eigentliche Auseinandersetzung um das Verständnis der Heiligen Schrift hatte die Kirche von England aber nicht mit dem römischen Katholizismus zu führen, sondern mit der stärker werdenden puritanischen Bewegung in den eigenen Reihen. Hier wurde die Tatsache, dass die anglikanische Kirche in ihrer hierarchischen Struktur und vielen ihrer Riten (insbesondere auch der liturgischen Kleidung) an der überkommenen Tradition festhielt, unter Berufung auf die Schrift heftig angegriffen. Das ging teilweise noch auf die Kritik Wyclifs und der Lollarden zurück, die vor allem in Laienkreisen lebendig geblieben war und durch reformatorische Impulse vom Kontinent, insbesondere von reformierter Seite, neue Argumente erhielt. Angefacht durch die Rückkehr konsequent reformatorisch gesinnter Theologen, die durch die Verfolgung unter Maria I. (1553–1558) ins Exil getrieben worden waren, wurde diese Auseinandersetzung in der Phase der Konsolidierung der be-

24 Nach Cajus Fabricius (Hg.), Corpus Confessionum. Die Bekenntnisse der Christenheit. 17,I: Die Kirche von England, Berlin u.a. 1937, 379. Zur Vorgeschichte und Interpretation vgl. Greer, Scripture Xff, und Haugaard, Bible 57.

25 Haugaard, Bible 64.

sonderen Form der anglikanischen Reformation unter Elisabeth I. (1558–1603) zu einer Zerreißprobe der Kirche von England.[26]

Diese Spannung ist nie gelöst worden und führte dazu, dass sich die puritanische Bewegung im 17. Jahrhundert teilweise von der Kirche von England lossagte und in kongregationalistische oder presbyterianische Gemeinschaften auswanderte. Die Grundlage für eine reflektierte und selbstbewusste Fortsetzung des eingeschlagenen Weges der anglikanischen Kirche legte dann Richard Hooker (1545–1600). Sein Lebenswerk *Of the Laws of Ecclesiastical Polity* bot eine sorgfältige Begründung der anglikanischen *via media* vom Standpunkt eines reformatorisch gesinnten Theologen. Er vertrat das *sola scriptura*, aber er beschränkte Autorität und göttliche Vollkommenheit der Schrift auf ihre soteriologischen Aussagen und verband dies mit einer sorgfältigen Schrifthermeneutik.[27] Fragen kirchlicher Praxis, die das Heil nicht betreffen, können und sollen vom jeweiligen Kirchenregiment geregelt werden. Vernunft und Tradition sind für die Auslegung wichtig, haben aber bei Hooker noch eindeutig hermeneutische Hilfsfunktionen gegenüber der Schrift.[28] Dagegen findet sich eine gleichwertige Zuordnung der drei Größen bei Jeremy Taylor (1613–1667), dessen Schriften auf den jungen Wesley großen Einfluss hatten. Er schrieb: „I affirm nothing but upon grounds of Scripture, or universal tradition, or right reason discernable by every desinterested person“[29]. Mit dieser Trias lernen wir eine anglikanische Konzeption kennen, die man gerne als die sog. *dreifache Schnur* (Pred 4,12) bzw. als *dreibeinigen Hocker* bezeichnet und die mit *Schrift, Tradition und Vernunft* drei Autoritäten nennt, die gemeinsam der Theologie sicheren Halt geben.[30] Diese Zusammenschau ist bis heute für das anglikanische Schrift-

26 Zur Geschichte dieser Auseinandersetzungen vgl. Diarmaid MacCulloch, The Later Reformation in England 1547–1603, New York 1990, 27–64; deutsch: Die zweite Phase der englischen Reformation (1547–1603) und die Geburt der anglikanischen Via Media (KLK 58), Münster 1998, 37–70.

27 Vgl. Stephen Gunter, The Quadrilateral and the „Middle Way“, in: St. Gunter u. a., Wesley and the Quadrilateral, Nashville 1997, 17–38; Greer, Approaches 15–31; Egil Grislis, Scriptural Hermeneutics, in: Torrance Kirby (Hg.), A Companion to Richard Hooker, Leiden 2008, 273–304.

28 Greer, Approaches 29 f, 60.

29 Nach H. R. McAdoo, The Spirit of Anglicanism. A Survey of Anglican Method in the Seventeenth Century, London 1963, 53. Robert Sanderson (1587–1663) wählte für die Aufzählung der drei Autoritäten sogar die Reihenfolge: Reason, Scripture, and the testimony of early Fathers or other classical divines (a. a. O., 48)!

30 Nach Greer, Approaches 13, der aber keine Nachweise für die beiden Bilder nennt und in der Sache auf die Arbeiten von McAdoo (s. Anm. 29) und von Sykes u. a. (s. Anm. 31) verweist.

verständnis konstitutiv, und bringt es dem neueren römisch-katholischen Verständnis von der Offenbarung des Wortes Gottes durch Schrift und Tradition nahe.[31]

4. Die Schrift als Basis von Theologie und Frömmigkeit bei John Wesley

John Wesley (1703–1791) wuchs in einem Elternhaus auf, dessen Leben von Bibellektüre und Bibelkenntnis gesättigt war.[32] Als er sich nach seiner Ordination zum Diakon einem ernsthafteren christlichen Leben zuwandte und auch später, als er mit seinem Bruder Charles (1707–1788) den *Holy Club* organisierte, gehörte regelmäßige Bibellektüre zu den grundlegenden Frömmigkeitsübungen. Im Ringen um die Wahrheit der Rechtfertigung allein aus Glauben spielte das Studium der Heiligen Schrift eine wichtige Rolle. Es war Luthers Vorrede zum Römerbrief, die für seinen Durchbruch zu evangelischer Heilsgewissheit katalytische Wirkung hatte. In der berühmten Tagebuchnotiz vom 24. Mai 1738 heißt es: „Am Abend ging ich sehr unwillig zu einer Gemeinschaft in der Aldersgate Street, wo jemand aus Luthers Vorrede zum Römerbrief vorlas. Etwa um viertel vor neun, während er die Veränderung schilderte, die Gott durch den Glauben an Christus im Herzen bewirkt, spürte ich, wie mir seltsam warm ums Herz wurde. Ich spürte, dass ich Christus vertraute, Christus allein, der mich errettet, und mir wurde die Gewissheit geschenkt, dass er *meine* Sünden weggenommen hatte, ja sogar *meine*, und *mich* von dem Gesetz der Sünde

31 Das einschlägige Kapitel in dem Buch von Stephen Sykes/John Booty/Jonathan Knight (Hg.), The Study of Anglicanism, London ²1998 ist überschrieben *Authority and Method* und hat die Abschnitte *Scripture* (Reginald H. Fuller, 87–99), *Tradition, Fathers and Councils* (Henry Chadwick, 100–114), *Reason* (A. S. McGrade, 115–130). Die Bemerkung zur Nähe zur katholischen Auffassung stammt von Chadwick (114). Hauptbeleg für die katholische Sicht ist *Verbum Dei* 7, wo die *sacra traditio* noch vor der *sacra scriptura* genannt wird. Doch vgl. die stillschweigende Selbstkorrektur in *Ut Unum sint* 79: Heilige Schrift ist „oberste Autorität in Sachen des Glaubens“, die heilige Tradition aber „unerlässliche Interpretation des Wortes Gottes.“

32 Vgl. dazu und zu den folgenden Angaben die derzeit beste Biographie: Richard P. Heitzenrater, Wesley and the People called Methodists, Nashville 1995 (deutsch: John Wesley und der frühe Methodismus, Göttingen 2007); weiter: Henry D. Rack, Reasonable Enthusiast. John Wesley and the Rise of Methodism, London ²1992.

und des Todes errettet hat."[33] Luthers Erklärung der paulinischen Rechtfertigungslehre nach dem Römerbrief gab den Anstoß dafür, dass sich Wesleys Lebensproblem, die Frage nach dem Verhältnis von Rechtfertigung und Heiligung, nicht nur intellektuell, sondern auch existentiell löste.

Die Erfahrung von Aldersgate bedeutete auch eine Wende im Schriftverständnis Wesleys.[34] Suchte er vorher in der Schrift vor allem nach Hinweisen und Hilfen für ein heiliges Leben, so danach vor allem nach Zeugnissen für Gottes Handeln zum Heil der Menschen. So zeigt das Vorwort zur ersten Sammlung von Predigten, in dem Wesley Rechenschaft über die ersten Jahre seines evangelistischen Wirkens geben und die „innersten Gedanken" seines Herzens offen legen möchte, ein Verständnis der Schrift, das durch und durch von der Ausrichtung auf das Evangelium geprägt ist. Er schreibt:[35]

> Ich wähnte mich als Eintagskreatur, wie ein Pfeil durch das Leben schießend. Ich bin eine Seele, die von Gott kommt und zu Gott zurückkehrt, schwebend über dem Abgrund. Noch einige Augenblicke, und ich bin nicht mehr. Ich falle in eine unwandelbare Ewigkeit! Ich will nur eines wissen: den Weg zum Himmel, wie ich an jenem seligen Ufern lande. Gott selbst hat sich herabgelassen, diesen Weg zu lehren. Genau deshalb stieg Er vom Himmel herab. Er schrieb es in ein Buch. O gib mir das Buch um jeden Preis: Gib mir das Buch Gottes!

Wir haben hier also eine ausgesprochen soteriologische Auffassung von der Bedeutung der Bibel vor uns. Wesley sagt weiter:

> Ich habe es: Hier ist genug Wissen für mich. Was ich sein will, ist ein homo unius libri. Da bin ich weitab von der Geschäftigkeit der Menschen. Ich bin allein. Nur Gott ist hier. In Seiner Gegenwart öffne und lese ich Sein Buch mit dem Ziel, den Weg zum Himmel zu finden.

Wie aber verstehen wir Gottes Rede in diesem Buch? Wesley schildert das so:

---

33 Journal 24. Mai 1738, § 14, in: The Works of John Wesley, Bicentennial Edition, Vol. 18, Jourmal and Diaries I (1735–1738), hg. v. W. R. Ward and R. P. Heitzenrater, Nashville 1988, 249f (meine Übersetzung). Gelesen wurde das Vorwort zum Römerbrief wohl aus einer Seperatausgabe mit einer neuen Übersetzung von W. Wilkison, erschienen erstmals 1594 und häufig nachgedruckt (Ward, a. a. O., n. 76).

34 Das hat Scott Jones in seiner Arbeit: John Wesley's Conception and Use of Scripture, Nashville 1995, 51–53, herausgearbeitet. Dieses Buch ist die maßgebliche Untersuchung für alle Aspekte von Wesleys Verständnis und Auslegung der Schrift.

35 Vorwort zum ersten Band der Lehrpredigten, § 5. In: John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, Stuttgart 1986, S. 15 (= Works of John Wesley, Bicentennial Edition, Vol. 1, Sermons I, hg. v. Albert C. Outler, Nashville 1984, 104–106).

> Gibt es irgendeinen Zweifel über das, was ich lese? Erscheint irgend etwas dunkel oder verworren? Ich erhebe mein Herz zum Vater des Lichts: „Herr, lautet dein Wort nicht: ‚Wenn aber jemandem unter euch Weisheit mangelt, der bitte Gott'? Der Du ‚gern gibst jedermann und allen mit Güte begegnest', Du hast gesagt: ‚Wenn jemand will meinen Willen tun, der wird erkennen'. Ich will deinen Willen tun, lass mich erkennen!"
>
> Dann suche und überdenke ich parallele Stellen der Schrift und „deute geistliche Sachen für geistliche Menschen". Darüber meditiere ich so aufmerksam und ernsthaft, wie mein Verstand es nur kann. Wenn noch irgendein Zweifel bleibt, so frage ich die, die in göttlichen Dingen erfahren sind, und dann die Schriften, durch welche sie reden, obwohl sie gestorben sind. Was ich auf diese Weise lerne, das lehre ich auch.

Die hermeneutischen Hilfen, die Wesley für ein soteriologisch ausgerichtetes Verstehen der Bibel in Anspruch nehmen möchte, sind also

1. das Gebet um Erleuchtung,
2. das Prinzip *sacra scriptura sui ipsius interpres est*,
3. das Durchdringen der Texte mit Hilfe des meditierenden Verstandes,
4. die Erfahrung von geistlich geprägten Menschen und
5. die Auslegungstradition.

Auch wenn sich Wesley selten ausdrücklich mit dem Schriftverständnis Luthers auseinandergesetzt hat, kommt seine soteriologische Hermeneutik dem Schriftverständnis Luthers sehr nahe.[36] Die enge Verbindung zwischen dem Ringen um die wörtliche Bedeutung und der Notwendigkeit einer geistlichen Auslegung kennzeichnet den Umgang beider mit der Schrift, und so zitiert Wesley im Vorwort zu seinen Erläuterungen zum Neuen Testament ausdrücklich ein Diktum Luthers: „Theologie ist nichts anderes als eine Grammatik der Sprache des Heiligen Geistes."[37]

In gewisser Hinsicht ist Wesley ein Literalist. Es gibt von ihm sehr nachdrückliche Mahnungen an die Geistlichen, sich mit Hilfe der Ursprachen

---

36 Vgl. Philip S. Watson, Die Autorität der Bibel bei Luther und Wesley. Beiträge zur Geschichte der EmK, 14, Stuttgart 1983, und: Franz Hildebrandt, From Luther to Wesley, London 1951, 25 ff.

37 John Wesley, Explanatory Notes upon the New Testament (1754), Preface § 12, London o. J., 9 (meine Übersetzung). Es handelt sich bei diesen Erläuterungen um eine stark überarbeitete Übersetzung von Bengels Gnomon. So stammt auch das Zitat Luthers von Bengel (Gnomon Novi Testamenti, [8]1915, Praefatio § 14, S. XXIV). Es handelt sich dabei offensichtlich um eine freie Zusammenfassung der Schrifttheologie Luthers durch Bengel, vergleichbar dem Diktum Hamanns, dass Luther die Theologie „für eine Grammatik zur Sprache der Heiligen Schrift erklärte". Dazu Oswald Bayer, Theologie, HAST 1, Gütersloh 1994, 123 f.

und der Kenntnisse der geschichtlichen Zusammenhänge die ursprüngliche Bedeutung der biblischen Texte zu erarbeiten.[38] Kritische Erwägungen zu biblischen Aussagen, vergleichbar denen Luthers zu Jakobus, sind ihm allerdings fremd. Gelegentlich kann er sogar die Überzeugung äußern, dass die biblischen Schriften keine Irrtümer aufweisen. „Wenn es einen Fehler in der Bibel gäbe, könnten es auch tausend sein. Wenn nur etwas in diesem Buch falsch wäre, käme es nicht vom Gott der Wahrheit.“[39] Aber dies sind Äußerungen angesichts grundsätzlicher Kritik an der Bibel und führt zu keinem Dogma von der Irrtumslosigkeit der Bibel. Wesleys Auffassung von der Inspiration der Schrift ist nicht am Buchstaben orientiert; sie ist ein dynamischer Vorgang, der auch den Leser einbezieht.[40] Das kommt sehr schön in einem der Lieder Charles Wesley's zum Ausdruck:

Come, Holy Ghost (for moved by thee
The prophets wrote and spoke),
Unlock the truth, thyself the key,
Unseal the sacred book
God through himself we then shall know,
If thou within us shine;
And sound, with all thy saints below,
The depths of love divine.[41]

Vor allem kennt Wesley ein hermeneutisches Prinzip, das seine Version von einer „Mitte der Schrift“ darstellt. In Anlehnung an Röm 12,3 nennt er es die *analogia fidei, analogy of faith,* und meint damit „die Verbindung und Harmonie zwischen jenen großen Grundlehren von Erbsünde, Rechtfertigung aus Glauben, Wiedergeburt, innerer und äußerer Heiligkeit“[42]. Für

38 An Address to the Clergy (1756), The Works of John Wesley, Hg. Thomas Jackson 1878, Vol. 10, (480–500) 482 f; und dazu James T. Clemons, John Wesley – Biblical Literalist? Religion in Life 46,1977, 332–342.

39 The Journal of the Rev. John Wesley (hg. v. Nehemia Curnock), London o. J., Vol. 6, 117. Dazu Watson, Autorität 16 f (seine Übersetzung); Larry Shelton, John Wesley's Approach to Scripture in Historical Perspective, Wesley Theological Journal 16, 1981/82 (23–50), 38.

40 Vgl. die Explanatory Notes zu 2 Tim 4,16; Watson, Autorität 20.

41 The Works of John Wesley, Vol. 7: A Collection of Hymns for the use of the People called Methodists, hg. v. F. Hildebrandt and O. A. Beckerlegge, Nashville 1983, 185: Nr. 85, Str. 2 + 4.

42 Vorwort zu Explanatory Notes upon the Old Testament, 1765. Abgedruckt in: The Works of John Wesley, Hg. Thomas Jackson 1878, Vol. 14, 253 (Übersetzung nach Watson, Autorität 23).

Wesley ist das „der rote Faden, der uns durchs Ganze führt“[43]. Darum geschieht für Wesley Auslegung der Heiligen Schrift nicht ohne aufmerksames Hören auf das, was die Väter der Kirche zu sagen hatten, und auch nicht ohne den Dialog mit der philosophischen und naturwissenschaftlichen Diskussion der Zeit. Die Liste der zu lesenden Literatur, die er den Pfarrern empfiehlt, ist eindrucksvoll.[44] Aber letzter Maßstab ist immer die Schrift selbst.

Das wird im Gespräch mit der katholischen Lehre festgehalten: „Die Kirche muss sich auf die Schrift beziehen und nicht die Schrift auf die Kirche, und da die Schrift der beste Ausleger ihrer selbst ist, so ist der beste Weg, um festzustellen, ob etwas göttliche Autorität besitzt dass wir uns an die Schrift wenden.“[45] Das wird aber auch an die Adresse von Quäkern und Spiritualisten geltend gemacht: „Die Schrift ist der Prüfstein, an dem Christen alle wirklichen oder angeblichen Offenbarungen prüfen.“[46] Diesem Maßstab will sich auch Wesley selber stellen und fordert jeden möglichen Kritiker seiner Verkündigung, der meint, die Dinge klarer zu sehen als er, auf: „Zeige mir durch einfachen Schriftbeweis, dass es so ist.“[47]

5. Das Ringen um die Bibelhermeneutik in der Evangelisch-methodistischen Kirche

Wir können hier nicht die Entwicklung des Schriftverständnisses in der methodistischen Bewegung verfolgen. Sie gleicht in vielem der Entwicklung in anderen evangelischen Kirchen.[48] Bis Ende des 19. Jahrhunderts herrschte eine konservative, unkritische bzw. apologetische Bibelauslegung vor. Aber

43 An Address to the Clergy, 490. Zur Vorgeschichte des Begriffs und zu seiner Bedeutung für Wesley vgl. Jones, Scripture 45–53.

44 A. a. O., 491 ff.

45 A Roman Catechism, faithfully drawn out of the allowed writings of the Church of Rome. With a Reply thereto. Works, ed. Jackson, 10, 94 (Übersetzung Watson, Autorität 19).

46 A Letter to a person lately joined with the people called Quakers (1747), Works, ed. Jackson, Vol. 10, 178 (vgl.Watson, Autorität 19).

47 Vorwort zum ersten Band der Lehrpredigten, § 9. In: John Wesley, Die 53 Lehrpredigten, 16 (= Works of John Wesley I, ed. Outler, 107).

48 Zur Entwicklung im deutschsprachigen Methodismus vgl. Karl Steckel, Die Bibel im deutschsprachigen Methodismus mit Thesen zum heutigen Schriftverständnis aus evangelisch-methodistischer Sicht. Beiträge zur Geschichte der EmK 25, Stuttgart 1987.

es ist im Methodismus kaum zu dem fundamentalistisch-gesetzlichen Verständnis der Bibel wie etwa bei den Presbyterianern gekommen. Das hängt zweifellos mit der reflektierten Hermeneutik Wesleys zusammen. Er hat in den 25 Glaubensartikeln, die er der werdenden methodistischen Kirche in den USA auf den Weg gab, die soteriologisch ausgerichtete Formulierung aus den anglikanischen 39 Artikel fast wörtlich übernommen.[49] Seit Beginn des 20. Jahrhunderts werden dann insbesondere an den Theologischen Hochschulen in den USA historisch-kritische Impulse rezipiert und in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts schlug auch hier die vielfältige, aus ganz unterschiedlichen Quellen gespeiste, kritische Infragestellung der Schrift voll durch.

Bei der Vereinigung der Methodistischen Kirche mit der Evangelischen Gemeinschaft (Evangelical United Brethren Church) zur Evangelisch-methodistische Kirche (United Methodist Church) sah man die Notwendigkeit, für die vereinigte Kirche gerade im Blick auf das Schriftverständnis eine der Zeit angemessene Grundlagenformulierung zu schaffen. Man beauftragte den renommierten Patristiker und Wesley-Forscher Albert Outler (1910–1989) zusammen mit einem Komitee ein theologisches Grundlagendokument zu schaffen, das dann auch 1972 von der Generalkonferenz unter der Überschrift *Unser theologischer Auftrag* angenommen und in das *Book of Discipline*, die Kirchenordnung der UMC, aufgenommen wurde.[50] Die Vorlage der Kommission sprach von dem hermeneutischen Viereck (Quadrilateral) der wesleyanischen Theologie, in dem Schrift, Tradition, Vernunft und Erfahrung zusammenwirken. Der Begriff selbst wurde nicht in den Text der Kirchenordnung aufgenommen, blieb aber als Schlagwort an dieser Konzeption hängen. Deren Hauptproblem war, dass sie für eine Interpretation dieser vier Größen offen war, die sie als unabhängige Offenbarungsquellen betrachtete, auch wenn der Text dies nicht eindeutig so ausdrückte. Das wurde bald zur Quelle heftiger Auseinandersetzungen innerhalb der Kirche. Bis heute plädiert der liberale Flügel in der UMC für ein dialektisches und gleichwertiges Verhältnis der vier Größen und beruft sich – etwa im Streit

49 Art. V. der Glaubensartikel der Methodistischen Kirche: „Die Heilige Schrift enthält alles, was zur Seligkeit notwendig ist, so dass nichts, was in derselben nicht zu finden ist oder aus ihr nicht bewiesen werden kann, irgendeinem Menschen als Glaubensartikel aufgebürdet oder als unerlässlich zur Seligkeit angesehen werden soll.“ Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, Ausgabe 2005, 57.

50 Zur Geschichte vgl. Albert C. Oulter, Introduction to the Report of the 1968–72 Theological Study Commission, in: Thomas A. Langford (Hg.), Doctrine and Theology in the United Methodist Church, Nashville 1991, 20–25.

um die Bewertung der Homosexulität – auf ein solches Verständnis des Quadrilateral. Hier sieht man in der inzwischen vorgenommenen Neuformulierung einen Rückschritt.[51] Andere sahen dagegen die Geltung des *sola scriptura* in Gefahr und einem beliebigen Pluralismus der Meinungen die Tür geöffnet.[52]

Heftig diskutiert wurde auch die Frage, ob diese Konzeption wirklich auf Wesley zurückgeführt werden kann.[53] Klar ist inzwischen, dass bei ihm alle Elemente des Quadrilateral vorkommen, wenn auch in etwas veränderter Gestalt, dass er aber diese Elemente nirgends systematisch in eine einheitliche Theorie eines solchen hermeneutischen Vierecks integriert hat. Wesley operiert auch noch nicht mit einem einlinigen Begriff der Tradition, sondern spricht einerseits vom christlichen Altertum (christian antiquity), der Zeit bis zur konstantinischen Wende,[54] und andererseits von der Lehrtradition der Kirche von England (besonders den 39 Artikel und den Homilien aus der Zeit Edwards VI.)[55] als Hilfen für das Verständnis der Schrift. Unter Vernunft versteht er das von Gottes Geist geleitete Vermögen des Menschen, Zusammenhänge zu verstehen und dadurch auch schwierige Sachverhalte in der Bibel zu verstehen.[56] Es geht nicht um eine autonome Vernunft, die auf Grund eines eigenen Entwurfs des Welt- oder Seinsverständnisses Aussagen der Bibel kritisiert. Und auch mit Erfahrung meinte Wesley vor allem die existentielle Aneignung wichtiger biblischer Aussagen wie Vergebung,

---

51 Vgl. John B. Cobb, Jr., Is Theological Pluralism Dead in The U.M.C.? In: T. Langford, Doctrine 162–167; Ders., Grace and Responsibility. A Wesleyan Theology for Today, Nashville 1995, 155ff.

52 Z.B. William J. Abraham, Waking from Doctrinal Amnesia: The Healing of Doctrine in the United Methodist Church, Nashville 1995.

53 Positiv Donald A. D. Thorsen, The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Reason and Experience as a Model of Evangelical Theology, Grand Rapids 1990, der das Wesleyan Quadrilateral geradezu als Modell für eine *evangelical theology* empfiehlt; skeptisch Ted Campbell, The "Wesleyan Quadrilateral": The Story of a modern Methodist Myth, in: Langford, Doctrine 154–161. Immerhin fand der an der Diskussion unbeteiligte britische Methodist Watson mit den Stichworten „Der Wert der Väter", „Die Aufgabe der Vernunft" und „Die Rolle der Erfahrung" die entsprechenden Kategorien bei Wesley (Autorität 20–24). Einen differenzierten Zugang sucht die Publikation von W. Stephen Gunter u.a., Wesley and the Quadrilateral. Renewing the Conversation, Nashville 1997.

54 Dazu Ted Campbell, John Wesley and Christian Antiquity: Religious Vision and Cultural Change, Nashville 1991; Ders., The Interpretive Role of Tradition, in: Gunter, Wesley 63–76.

55 Diesen Gesichtspunkt hat Jones, Scripture 89–94, herausgearbeitet.

56 Dazu Rebekah L. Miles, The Instrumental Role of Reason, in: Gunter, Wesley 77–84; Jones, Scripture 65–80.

Heilsgewissheit oder Erfülltwerden mit dem Geist Gottes und seiner Liebe, die hilft, das zu verstehen, wovon in der Bibel die Rede ist.[57] Dass es Erfahrungen geben könnte, die wichtige Aussagen der Bibel grundsätzlich in Frage stellen, hat Wesley – soweit ich sehe – nicht in seine Hermeneutik einbezogen.

Nun hat die Theologie Wesleys im Methodismus zwar wegweisende Bedeutung, aber keine kanonische Geltung,[58] und darum spricht auch nichts dagegen, dass seine hermeneutischen Kategorien weiter entwickelt werden. Vor allem wegen der Unklarheiten im Blick auf den Vorrang der Schrift wurde aber dann doch von der Generalkonferenz 1984 eine neue Kommission beauftragt, den Text von *Unser theologischer Auftrag* zu überarbeiten. Die Neufassung, die sie 1988 vorlegte, wurde dann auch mit wenigen Änderungen in das *Book of Discipline* aufgenommen.[59]

Hier heißt es nun im Blick auf die „Leitlinien" evangelisch-methodistischer Theologie:[60]

> Wesley war überzeugt, dass der lebendige Kern des christlichen Glaubens in der Bibel offenbart, von der Tradition erhellt, in persönlicher Erfahrung zum Leben erweckt und mit Hilfe des Verstandes gefestigt wird. Die Bibel hat den Vorrang, da sie das Wort Gottes offenbart, „soweit es für unsere Errettung notwendig ist". Deshalb konzentriert sich unsere theologische Aufgabe in ihren kritischen und konstruktiven Aspekten vor allem auf das sorgfältige Studium der Bibel. Als Hilfe für sein Bibelstudium und die Vertiefung seines Glaubensverständnisses zog Wesley die christliche Tradition heran, im Besonderen die Schriften der Kirchenväter, die ökumenischen Bekenntnisse, die Lehren der Reformatoren und die zeitgenössische Erbauungsliteratur. So stellt die Tradition zugleich eine Quelle und einen Maßstab für echtes christliches Zeugnis dar, obgleich ihre Autorität von ihrer Treue gegenüber der biblischen Botschaft abhängig ist.

---

57 Dazu Randy L. Maddox, The Enriching Role of Experience, in: Gunter, Wesley 107–128; Jones, Scripture 94–103.

58 Welche Verbindlichkeit seine Lehrpredigten und die Erklärungen zum Neuen Testament haben, die in der EmK als richtungweisende theologischen Dokumente angesehen bzw. als „verbindliche Grundlagen unserer Lehre" bezeichnet werden (Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, Ausgabe 2005, 56), bleibt umstritten; vgl. die Beiträge in Langford, Doctrine, und Thomas C. Oden, Doctrinal Standards in the Wesleyan Tradition, Grand Rapids 1988, sowie den Versuch einer Klärung bei W. Klaiber/M. Marquardt, Gelebte Gnade, Grundriss einer Theologie der Evangelisch-methodistischen Kirche, Göttingen ^{2}2006, 88–92.

59 Vgl. den Bericht von Richard P. Heitzenrater, In Search of Continuity and Consensus: The Road to the 1988 Doctrinal Statement, in: Langford, Doctrine 93–108.

60 Aus: Verfassung, Lehre und Ordnung der Evangelisch-methodistischen Kirche, Ausgabe 2005, 66 (= Book of Discipline of the United Methodist Church 2004, ¶104, 77ff).

Für das Verstehen und die persönliche Aneignung sind dann auch *Vernunft* und *Erfahrung* als Hilfen für ein Leben mit der biblischen Botschaft nötig. „Eine schlüssige Darstellung des christlichen Glaubens fordert den Gebrauch der Vernunft. Nur so kann man die Bibel verstehen und ihre Botschaft zu weiteren Gebieten des Wissens in Beziehung setzen.“[61] Und wenn diese Botschaft wirklich in das Leben der Menschen sprechen soll, dann bedarf es auch der Resonanz mit menschlicher Erfahrung.

Die Überarbeitung hat damit geklärt, dass Tradition, Vernunft und Erfahrung Hilfen zum Verstehen der Schrift darstellen, so wie das schon Wesley in seiner Vorrede zum ersten Band seiner Predigtsammlung in seiner Terminologie konzipiert hat.[62]

Auch wenn die Rolle, die hier Tradition und Erfahrung, vor allem aber der (durch Gottes Geist erleuchteten) Vernunft zugebilligt wird, Luther möglicherweise nicht gefallen hätte, so scheint mir doch evident zu sein, dass es sich dabei um eine methodische Weiterentwicklung seines Schriftverständnisses handelt, die das *sola scriptura* unter den Bedingungen von Verstehen und Aneignen der Botschaft der Schrift im persönlichen und kirchlichen Vollzug reflektiert.[63]

61 A. a. O., 67

62 Vgl. Scott Jones, The Rule of Scripture, in: Gunter u. a., Wesley 39–62.

63 Vgl. den Versuch einer systematischen Darstellung eines heutigen methodistischen Schriftverständnisses bei K. Steckel, Bibel 63–66, und bei Klaiber/Marquardt, Gelebte Gnade 60–81.

Luthers Schriftprinzip

Eine Kritik

Johannes Schwanke | Tübingen, Deutschland

Luthers Rückkehr zur Heiligen Schrift ist eines, wenn nicht gar das größte Verdienst der Reformation. Sein Insistieren auf den biblischen Text führte zu einer Wiederentdeckung des Evangeliums, zu einer Erneuerung der Kirche. Es führte aber auch zu ihrer Spaltung.

Diese Spaltung ist bis heute nicht überwunden. Damit stellt sich aus lutherischer Perspektive folgende Frage: Wenn Luthers Schriftverständnis tatsächlich so vorbildlich, überzeugend und dem Evangelium gemäß ist, was sind dann die Gründe, warum sein Zugang zur Schrift nicht überall Anerkennung und Anhänger fand und findet? Gibt es etwa lutherische Schwächen?

Ziel meines Vortrags ist daher nicht, aus lutherischer Perspektive den ökumenischen Horizont nach Defiziten anderer abzusuchen, sondern einmal umgekehrt den Blick aus ökumenischer Perspektive – konkret: aus der Perspektive eines Konvertiten – selbstkritisch auf Luther und sein Schriftverständnis zu richten und Diskussionsimpulse zu geben. Ich will zeigen, inwiefern Luthers Schriftauslegung auch ein Grund sein kann, die protestantische Kirche zu verlassen.

Eigene theologische Schwächen und kirchliche Defizite, ja, eigene Schwächen überhaupt, werden oft nur in der Abkehr des anderen sichtbar. Gerade der Abschied und das Urteil dessen, der mich kennt und meine Position vielleicht auch einst vertreten hat, machen meine eigenen Mängel bisweilen schmerzhaft deutlich. „Jede Kirche“, so Kurt Aland, „wird gut tun, die Übertrittsbewegungen ihrer Zeit mit ganzer Aufmerksamkeit zu verfolgen. Sie sind einer der Gradmesser für die innere Kraft dieser Kirche, deren Beobachtung ohne Schaden für sie nicht vernachlässigt werden kann.“[1] Nicht jeder lässt es jedoch zu, dass seine Konfession bzw. theologische Existenz und Lebenswelt in Frage gestellt werden. Nur wer sich aber Fragen stellt, wird ein starkes Glied seiner Kirche sein können.

1 Kurt Aland, Über den Glaubenswechsel in der Geschichte des Christentums (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 5), Berlin 1961, 127.

War Luther Roms folgenschwerster Verlust der letzten fünfhundert Jahre, so ist einer der bedeutendsten und einflussreichsten Konvertiten,[2] der seit der Reformation seinen Weg nach Rom zurückfand und diesen Weg auch systematisch-theologisch begründete, der englische Theologe John Henry Newman (1801–1890). Der Oxforder Dozent, anglikanische Priester, protestantische Konvertit und später römische Kardinal gilt vielen als „Augustinus der Neuzeit“[3] und „Vater“ des Zweiten Vatikanischen Konzils.[4] Durch seine Konversion wurde er zum Vorbild vieler. Als Leitstern der katholischen Erneuerung seit dem Ersten Weltkrieg[5] und Wegbereiter eines vor dem Horizont der Moderne verantworteten Katholizismus sorgte er für dessen Wiederbelebung und nahm die Weichenstellungen für die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweg. 1991 erklärte Papst Johannes Paul II. Newman zum „Venerabile“, ein erster Schritt zu seiner Heiligsprechung; auch Papst Benedikt XVI. zählt ihn zu seinen großen Vorbildern.[6]

2 Christian Heidrich, Die Konvertiten. Über religiöse und politische Bekehrungen, München 2002, 338.

3 So Erich Przywara, Augustinisch. Ur-Haltung des Geistes (Kriterien, Bd. 17), Einsiedeln 1970, 64. Siehe die Bedeutung der Augustinschen Konversion für Newmans Weg nach Rom bei: Martin J. Svaglic (Hg.), John Henry Newman, Apologia Pro Vita Sua. Being a History of His Religious Opinions, Oxford 1967, 110; vgl. Avery Robert Dulles, Newman. The Anatomy of a Conversion, in: Ian T. Ker (Hg.), Newman and Conversion. Notre Dame 1997, 29.

4 Siehe etwa Walter Kasper, Grußwort, in: Günter Biemer/Lothar Kuld/Roman Siebenrock (Hgg.), Sinnsuche und Lebenswenden. Gewissen als Praxis nach John Henry Newman (Internationale Cardinal-Newman-Studien, 16. Folge), Frankfurt/M. 1998, 9.

5 Siehe die Einführung von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz in der Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 22; Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, „Sein ganzes Leben ist nur ein Suchen nach der religiösen Wahrheit gewesen“. Edith Stein im Gespräch mit John Herny Newman. Einführung, in: Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Hg.), Übersetzung von John Henry Newman, Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801–1846). Einführung, Bearbeitung und Anmerkungen von Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz (Edith Stein Gesamtausgabe, Bd. 22) Freiburg im Br. 2002, IX–XXVII.

6 „Gestalten wie Thomas Morus, Kardinal Newman und andere große Zeugen – wir haben die großen Verfolgten des Nazi-Regimes, zum Beispiel Dietrich Bonhoeffer – sind für mich große Vorbilder.“ Joseph Ratzinger, Salz der Erde. Christentum und katholische Kirche an der Jahrtausendwende. Ein Gespräch mit Peter Seewald, Stuttgart 1996, 72. Vgl. auch Joseph Ratzinger, Salz der Erde, 242f. Für Newmans Einfluss in Deutschland siehe einführend: Werner Becker, Newman’s influence in Germany, in: John Coulson/A. M. Allchin (Hgg.), The Rediscovery of Newman. An Oxford Symposium. London 1967, 174–189, 174–189.

1. Luthers babylonische Gefangennahme der Kirche

In Newmans Auseinandersetzung mit Luther gilt sein Augenmerk einer grundsätzlichen Frage, nämlich ob und inwiefern die von Luther propagierte Befreiung der Kirche aus ihrer babylonischen Gefangenschaft nun auch tatsächlich stattgefunden hat. Und Newman ist der Überzeugung, dass die Reformation die Gefangenschaft nicht aufhob, sondern die bisherigen Abhängigkeiten lediglich verlagerte, und zwar in das Innere des Menschen. Luthers Befreiung vom Diktat äußerer Heilsinstitutionen habe zur Knechtschaft unter den persönlichen Glauben und das Gewissen geführt; Luthers Befreiung von der exegetischen Bevormundung durch die kirchliche Schriftauslegung habe zu einer Überforderung des bibellesenden Laien geführt, der häufig weder die notwendigen exegetischen Instrumente beherrscht, noch versteht, was er liest; Luthers Befreiung von der Gefangenschaft der Werke sei auf Kosten einer Bindung an die Gefühle geschehen, mit denen jeder Christ nun seine eigenen Handlungsmotive ständig bespiegeln müsse, ja, das lutherische „wie du glaubst, so hast du“ setze den Menschen in eine noch viel quälerische Gefangenschaft, als die äußere Knechtschaft der Werke je gewesen sei. Newman schließt sein Buch über die Rechtfertigungslehre, in dem er sich insbesondere gegen Luther und dessen Theologie positioniert, mit folgendem Resümee ab:

> „I make one remark, which is perhaps the great moral of the history of Protestantism.
>
> Luther found in the Church great moral corruptions countenanced by its highest authorities; he felt them; but instead of meeting them with divine weapons, he used one of his own. He adopted a doctrine original, specious, fascinating, persuasive, powerful against Rome, and wonderfully adapted, as if prophetically, to the genius of the times which were to follow.
>
> He found Christians in bondage to their works and observances; he released them by his doctrine of faith; and he left them in bondage to their feelings. He weaned them from seeking assurance of salvation in standing ordinances, at the cost of teaching them that a personal consciousness of it was promised to every one who believed. For outward signs of grace he substituted inward; for reverence towards the Church contemplation on self. And […] whereas he preached against reliance on self, he introduced it in a more subtle shape; whereas he professed to make the written word all in all, he sacrificed it in its length and breadth to the doctrine which he had wrested from a few texts. […]
>
> Poor miserable captives, to whom such doctrine is preached as the Gospel! What! is *this* the liberty wherewith Christ has made us free, and wherein we stand, the home of our own thoughts, the prison of our own sensations, the province of self, a monotonous confession of what we are by nature, not what

> Christ is in us, and a resting at best not on his love towards us, but in our faith towards Him! This is nothing but a specious idolatry“[7].

Für Newman ist es eine theologische Ironie, dass ausgerechnet die Konfession, die das negativste Menschenbild hat, den Menschen individualisiert und von übergeordneten Instanzen loslöst, um ihn dann als Einzelperson und priesterlichen Laien mit Aufgaben zu überladen, die er eben auf Grund dieses Menschenbildes eigentlich nicht zu leisten vermag.

Luthers Irrweg, so Newman, bestehe aber nicht nur in dieser Verlagerung der Gefangenschaft des Christen, sondern überhaupt in der Tatsache, dass er der Heiligen Schrift so große Bedeutung beimesse. Damit greift Newman den reformatorischen Grundsatz „sola scriptura“ direkt an. Welches sind seine Argumente?

2. Newmans Kritik des „sola scriptura“

Nur vordergründig, so schreibt Newman, sei die Bibel eine geeignete Orientierungsmatrix, nur vermeintlich ein festes und hinreichendes Fundament des Glaubens,[8] des kirchlichen Lebens und der dogmatischen Auseinandersetzung. In Wahrheit sei der Grundsatz „sola scriptura“ aber kein Orientierung gebender Fixstern, sondern vielmehr gerade das Gegenteil: Achillesferse des Christentums und seiner Verteidigung, Einfallstor für Kritik und Häresie. Grund sei die Schwäche der Bibel selbst. Was Newman gegenüber dem biblischen Text vorsichtig werden lässt, ist die Angreifbarkeit des protestantischen Prinzips „sola scriptura“ durch die moderne Bibelkritik, die er erstaunlich ernst nimmt: Die Vielfalt der biblischen Texte, ihrer Adressaten und ihrer Entstehungszeiten sowie die Unterschiedlichkeit ihrer Autoren und die Diversität, ja, Widersprüchlichkeit mancher Aussagen mache eine eindeutige Sprache wie Selbstauslegung des biblischen Textes unmöglich. Damit ist auch, ich zitiere Newman, „jeder Angriff auf seine Inspiration,

7 Lectures on the Doctrine of Justification (1838), Westminster 1966, 339f; 330.

8 Artikel 6 der „Thirty Nine Articles“ („Of the Sufficiency of the holy Scriptures for salvation“) stellt fest, dass die Heilige Schrift alles enthalte, was zur Erlangung des Heils notwendig sei („containeth all things necessary to salvation“); The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church. According to the Use of the Church of England. Together with the Psalter or Psalms of David, pointed as they are to be sung or said in Churches, Oxford 2001, 649. Vgl. Oliver O’Donovan, On the Thirty Nine Articles. A Conversation with Tudor Christianity, Exeter 1986, 49–64.

seinen Wahrheitsgehalt oder seine Kanonizität ist ein direkter Angriff auf das Christentum selbst“[9]. Es ist ein eigenartiger Umstand, dass es, mit den Worten Wilfried Joests, die historisch-kritische Bibelforschung als ein „zunächst im wesentlichen […] protestantisches Unternehmen“ war, welches „die protestantische Theologie als Verunsicherung gerade in dem [traf], was sie von ihrem Ursprung als die *einzige* Norm christlicher Verkündigung und Lehre erfaßt hatte.“[10]

Die Behauptung, die Heilige Schrift sei alleinige Autorität des Glaubens zwinge eigentlich dazu, diese Autorität nicht anzutasten.[11] Dies könne jedoch von vernünftig denkenden Menschen nicht verlangt werden, und wird – ich komme später noch darauf zu sprechen – auch von Luther selbst nicht geleistet. Einer kritischen Lektüre der biblischen Schriften, so Newman, könne nicht ausgewichen werden.

Luther gesteht der Heiligen Schrift, ihrem Anspruch entsprechend, eine von allen menschlichen Gefühlen und Forderungen unabhängige Autorität und Quelle zu. Leider bestätigt er dann aber nicht ihren Anspruch auf völlige Eigenständigkeit. Gerade nur diesen Grad an kritischer Neuinterpretation – nicht mehr und nicht weniger – zuzulassen, bedeutet aber letztlich Willkür. Der reformatorische Grundsatz „sola scriptura“[12] sei damit, so Newman, unbrauchbar.

---

9 „to strike a blow at its inspiration, veracity or canonicity, is directly to aim at whatever there is of Christianity“; Brief an Charles Crawley vom 17. März 1861; in: John Henry Newman, Letters and Diaries, Charles Stephen Dessain, Gerard Tracey u. a. (Hgg.), Oxford 1961–2006, Bd. XIX, 482. Die zitierten Newmantexte sind im folgenden bisweilen übersetzt.

10 Wilfried Joest, Dogmatik, Bd. 1: Die Wirklichkeit Gottes (UTB für Wissenschaft, Bd. 1336), Göttingen ^{4}1995, 55.

11 Man könnte in diesem Zusammenhang die Frage stellen, warum die römisch-katholische Kirche im Modernistenstreit sehr wohl biblische Schutzmechanismen aufstellte, wo doch ihre eigentliche Quelle die Tradition und das kirchliche Lehramt sei. Ist hier die katholische Kirche schon so „evangelisch“ geworden, dass sie in biblizistischer Weise denselben „Fehler“ macht? Die eigentlich zu erwartende Reaktion müsste doch sein: Da die Heilige Schrift nicht unsere alleinige Glaubensgrundlage ist, sind wir auch von ihr und von den mit der Bibelkritik zusammenhängenden Ergebnissen nicht in gleicher Weise abhängig wie der Protestantismus.

12 Gemäß der Konkordienformel von 1546 ist die Bibel die „einige Regel und Richtschnur“ zur Beurteilung aller Lehren (Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, Göttingen ^{10}1986, 767). Tatsächlich sind die verschiedenen Kanones der Bibel in den verschiedenen christlichen Kirchen bereits Resultat, insofern als die Kirche schon bei der Festlegung des Kanons mit einer Norm an die relevanten Texte bzw. an die Bibel herantrat. Vgl. hierzu etwa Paul Tillich, Offenbarung und Glaube. Schriften zur Theologie 2 (Gesammelte Werke, Bd. 8), Renate Albrecht (Hg.), Stuttgart 1970, 60 f.

2.1 Die Beliebigkeit des Prinzips „sola scriptura“

Newman stellt fest: Keine zwei Bibelleser können sich auf eine gemeinsame Theologie einigen. Nicht nur die immanente Diversität der biblischen Texte erschwere ein einheitliches Bild, sondern auch die Pluralität der Exegeten mit ihrer jeweils eigenen Hermeneutik sei Grund der Vielfalt und Widersprüchlichkeit mancher Interpretationen.

> „Alle Sekten“, so Newman in einem längeren Zitat, „stimmen darin überein, was der Maßstab des Glaubens sei, nämlich die Bibel. Aber nicht zwei können sich einigen, wer die Bibel denn auslegen soll. Statt dessen macht sich jeder selbst zum Ausleger, womit das, was auf den ersten Blick als ein Weg zur Einheit schien, sich nun als Hauptgrund der Zwietracht entpuppt. […] Unter Protestanten ist die Bibel allgemein gültiger Maßstab, und es sieht so aus, als liege der Grund hierfür in der Erwartung, dass die biblischen Weisungen eindeutig seien. Aber, selbst wenn diese Erwartung sich zu erfüllen schien, sie wurde doch enttäuscht. Die Bibel wurde nicht geschrieben, um ihren Lesern ihre Botschaft aufzudrängen.
>
> Keine zwei protestantischen Gruppen können sich darin einigen, welche Auslegung der Schrift denn nun die gültige ist. Unter diesen Umständen bevorzugt jeder Ausleger natürlich seine eigene Auslegung, seine eigene theologische Lehre, seinen eigenen Zungenschlag, seine eigene Offenbarung. Wer zu sich selbst ehrlich ist, muss daher eingestehen, dass eben genau der Maßstab, der gewählt wurde – nämlich die Berufung allein auf die Bibel als Richter in Fragen des Glaubens ohne Auslegungshinweise oder beigefügte Kommentare – ein selbstzerstörerisches Prinzip ist. Man muss zu dem Ergebnis kommen, dass die exegetischen Auseinandersetzungen der Protestanten allesamt hoffnungslos sind, nutzlos und sogar absurd.“[13]

13 John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, H. D. Weidner (Hg.), Oxford 1990, 79. Vgl. Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen ^{2}1960, 221: „Die Zeit, in der man die Schrift als ganze dem Katholizismus entgegenhalten konnte, dürfte unwiederbringlich vorbei sein. Mit dem sogenannten Formalprinzip kann Protestantismus heute nicht mehr arbeiten, ohne sich historischer Analyse unglaubwürdig zu machen. […] Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte.“ Vgl. auch, darauf aufbauend: „Kein romantisches Postulat, wie heilsgeschichtlich es eingekleidet sei, darf die nüchterne Feststellung relativieren, daß der Historiker nicht von einer ungebrochenen Einheit neutestamentlicher Ekklesiologie sprechen kann. Er gewahrt dort das Modell unserer eigenen Situation mit ihren Differenzen, Verlegenheiten und Gegensätzen, bestenfalls eine antik-ökumenische Konföderation ohne Ökumenischen

Diese dogmatische Beliebigkeit liege nicht nur an dem Exegeten, sondern auch an der Bibel selbst, denn sie habe, so Newman, kein eigentliches dogmatisches Selbstverständnis. In diesem Konglomerat von zufälligen Texten, so unterschiedlich wie die Jahrhunderte, in denen sie entstanden und wie die Autoren, die sie schrieben, mahnen allein schon die differenten Adressaten und ihre völlig voneinander abweichenden Lebenswirklichkeiten, so Newman, zur Vorsicht.[14] Gleichzeitig sei die Heilige Schrift, von einem systematisch-theologischen Standpunkt aus betrachtet, dogmatisch unpräziser, als man dies erwarten würde und als eine ausschließliche dogmatische Berufung auf sie auch einfordern müsste.

Die Bibel, so Newman, sei „vergleichsweise sorglos hinsichtlich Glaubensbekenntnissen und Katechismen, und zeigt daher auch wenig Interesse an einer Widerspruchslosigkeit ihrer Aussagen. Ihre Lehren sind weniger Fakten, als vielmehr stereotype Aspekte von Fakten. Die Schrift scheut sich davor, ihre Lehre definitorisch auszuleuchten. Statt dessen lädt sie ihre Leser dazu ein, sich mit ihrem Mischbild geoffenbarter Wahrheit zu begnügen.“[15] Oder an anderer Stelle: Die Bibel „legt sich nicht klar fest, was sie unter Sakramente versteht, was sie konkret meint, wenn sie von kirchlicher Einheit spricht, was sie für ein Geschichtsverständnis hat, was ihre Grundlagen sind, was sie genau unter „Kirche“ versteht, was „aus Glauben“ nun theologisch bedeutet. Sie bietet keine Regel, wie die Schrift nun auszulegen sei, außer dass man sich ihren überlieferten und zusammengewürfelten Texten unterwerfen solle.“[16]

Rat. Die Spannungen zwischen judenchristlicher und hellenistischer Gemeinde, zwischen Paulus und den korinthischen Enthusiasten, zwischen Johannes und dem Frühkatholizismus sind nicht geringer als die unsrigen.“ Ernst Käsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, 265f.

14 Vgl. wieder Ernst Käsemann (Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? [wie Anm. 13], 218): „Das heißt […], daß uns im Kanon nur Fetzen des in der Urchristenheit geführten Gesprächs erhalten geblieben sind und daß die Variabilität des urchristlichen Kerygmas noch sehr viel größer gewesen sein muß, als die Beobachtung des im Kanon erhaltenen Tatbestandes wahrnehmen läßt. […] Solche Variabilität ist jedoch bereits im NT so groß, daß wir nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze zu konstatieren haben.“

15 John Henry Newman, An Essay in Aid of A Grammar of Assent, Ian T. Ker (Hg.), Oxford 1985, 43f. Ian Ker schließt sich an: „Anyway there are serious problems in trying to draw doctrines directly and solely from the Bible“, Ian T. Ker, Newman and Fullness of Christianity, Edinburgh ^{2}1998, 16.

16 John Henry Newman, Essays. Critical and Historical, Bd. 1, London ^{10}1890, 296. „Dr Newman uses this term [sc. Puritanism] to denote the system of opinion received

Newman fragt: Wer bürgt angesichts ihrer historischen und theologischen Defizite für die Validität ihrer Botschaft? Eine individuelle „Führung durch den Heiligen Geist“ bei der Auslegung der Schrift löst das Problem für Newman nicht, da auch hier die Möglichkeit der Willkür und Partikularität den Leser in seiner Subjektivität belasse, wie auch angesichts einer Selbstauslegung der Schrift durch den Heiligen Geist Rückfragen bleiben hinsichtlich der Konsistenz und Überprüfbarkeit.

Allein aufgrund individueller Bibellektüre lasse sich – so Newman – keine dogmatische Gemeinsamkeit erzielen.[17] Eine ausschließliche Berufung auf ihren Text sei daher für den Christen unmöglich.

2.2 Die selektive Geltung des „sola scriptura“

Newman ist der Überzeugung, dass Luther selbst von der Unmöglichkeit seiner eigenen These „sola scriptura“ weiß. Luthers Behauptung, er mache die Heilige Schrift zum alleinigen Maßstab seiner Theologie, sieht Newman als Verzeichnung der Realität; für ihn ist das „sola scriptura“ nur ein lutherisches Lippenbekenntnis. Wie wenig Luther nämlich selbst an sein „sola scriptura“ glaube, sehe man daran, dass er es selbst nicht anwende.

Luthers Grundsatz „sola scriptura“ habe, so Newman, nur selektive Geltung, meine nur ausgewählte Abschnitte und Bücher der Bibel, aber nicht den ganzen Text. Tatsächlich wähle Luther aus dem Ganzen der biblischen Texte Ausschnitte aus, erstelle gleichsam einen Kanon im Kanon und lehre eine Theologie, die sich nicht auf die ganze Schrift beziehe, sondern lediglich auf einzelne von ihm ausgewählte Bücher und Bibelstellen, die der Reformator als theologisch relevant ausgewählt habe, ausgehend von dem, was seiner Überzeugung nach „Christum treibe“. Nach dieser lutherischen Schwerpunktsetzung sei die ganze Schrift auszulegen[18] bzw. dies sei das Kriterium, das die theologische Qualität ihrer Texte bestimme.

---

by the party in the Anglican Church known as ‚Evangelical‘“; William Samuel Lilly, A Newman Anthology. Characteristics from his Writings. Being Selections Personal, Historical, Philosophical and Religious, from his various Works, with the Author’s approval published originally in 1875, London 1949, 191. Lilly ist selbst Konvertit.

17 „I never could hope to defend Christianity on the Anglican basis“. Brief an Charles Crawley vom 17. März 1861; in: Letters and Diaries, Bd. XIX, 482.

18 Selbst der Newmanforscher Ian Ker hat Zweifel, ob Luther hier korrekt wiedergegeben ist; er distanziert sich zwar nicht von Newman, nennt aber anonymisierte Bedenken: „How far this kind of Protestantism [vgl. John Henry Newman, Lectures on the Doctrine of Justification, 340f] is really attributable to Luther is seriously questioned

Luthers Beiseiteschieben von ganzen biblischen Büchern ist bekannt. Newman sieht den Grund für diese theologische Auswahl oder präziser gesagt: für diese Beschneidung und Eingrenzung der Vielfalt der kanonischen biblischen Texte, in Luthers mangelndem Interesse an der frühen Christenheit. Die Texte rückten beiseite, weil Luthers Ruf „ad fontes", so Newman, genauso heuchlerisch sei.

2.3 Luthers Ruf „ad fontes" als Scheinforderung

Mit dem protestantischen Prinzip „sola scriptura" verbunden ist der reformatorische Ruf und die Aufforderung „ad fontes". „Ad fontes" bedeutete für Luther und die Reformatoren eine Rückkehr zur Heiligen Schrift als alleinigem Maßstab für Theologie und Kirche, eine Abwendung von den Exzessen Roms und eine Heimkehr zurück zum wahren Glauben bzw. zur wahren Theologie der frühen Kirche.

Newman jedoch sieht diese Aufforderung „ad fontes" lediglich als rein rhetorisches Argument, scheinheilig gefordert und halbherzig durchgeführt, und klagt an, dass der reformatorische Ruf „ad fontes" letztlich nicht in einer prinzipiellen Rückwendung zur Theologie der frühen Kirche verstanden wurde, weil der Protestantismus nie an Geschichte interessiert gewesen sei.[19] Instinktiv, so Newman, habe Luther gewusst, dass eine Rückkehr zur frühen Kirche und deren Theologie Positionen ans Licht gebracht hätte, die den Protestantismus selbst wiederum in Frage gestellt hätten, denn „sich tief in die Geschichte einzugraben heißt, aufhören, Protestant zu sein."[20]

---

by modern scholars, but Newman's critique remains a powerful indictment of popular Evangelicalism." Ian T. Ker, Newman and Fullness of Christianity, 29.

19 Newman fasst das Verhältnis des Protestantismus zur Geschichte folgendermaßen zusammen: „[W]hatever history teaches, whatever it omits, whatever it exaggerates or extenuates, whatever it says and unsays, at least the Christianity of history is not Protestantism. If ever there were a safe truth, it is this. And Protestantism has ever felt it so. I do not mean that every writer on the Protestant side has felt it; for it was the fashion at first, at least as a rhetorical argument against Rome, to appeal to past ages, or to some of them; but Protestantism, as a whole, feels it, and has felt it. This is shown in the determination […] of dispensing with historical Christianity altogether, and of forming a Christianity from the Bible alone: men never would have put it aside, unless they had despaired of it." John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine, Ian T. Ker (Hg.), Foreword by Ian Ker (Notre Dame Series in the Great Books), Notre Dame [6]2005, 7.

20 John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine, 8. Ähnlich: „I do not say that no Protestants have investigated or argued; that no Protestants have made appeals to primitive Christianity; such an assertion would be absurd; it

Ein genauer Blick auf die frühe Kirche würde nämlich offenbaren, dass manche vermeintlich römisch-katholischen Irrtümer bereits so früh in der Gemeindetradition anzutreffen sind, dass sie gerade nicht als später hineingetragene „Irrtümer“ oder „Häresien“ anzusehen seien, sondern als genuin frühkirchlich. Auch die von Luther nicht präferierten Bibelbücher seien, so Newman, Teil des Kanons und hätten dementsprechend ihr volles Recht und ihre Legitimität. Damit würden die oben angedeuteten protestantischen Abgrenzungen zu vielen Traditionen der Kirchengeschichte, die ihre Ursprünge bereits in vielen frühen Texten haben, artifiziell und obsolet.[21]

Ein Beispiel. Newman fragt: Was verstehen wir unter Aberglaube? Statt reflexhaft in Abwehrhaltung zu gehen, solle man sich, so Newman, an Jesu

was a rule of the game, as it may be called, that they should do so; they were obliged to say what it was that they held, and to prove it they were obliged to recur to ecclesiastical history; certainly; but they have done so because they could not help it; they did so for the moment; they did so for a purpose; they did so as an *argumentum ad hominem*; but they did so as little as they could, and they soon left off doing so. […] [H]istory do[es] not come natural to Protestantism.“ John Henry Newman, Lectures on the Present Position of Catholics in England. Addressed to the Brothers of the Oratory in the Summer of 1851. With an Introduction and Notes by Andrey Nash (The Works of Cardinal John Henry Newman, Birmingham Oratory, Millenium Edition, Bd. 1), Notre Dame 2000, 58f.

21 Newman hierzu: „I have elsewhere observed on this circumstance: So much must the Protestant grant, that if such a system of doctrine as he would now introduce ever existed in earlier times, it has been clean swept away as if by a deluge, suddenly, silently, and without memorial; by a deluge coming in a night, and utterly soaking, rotting, heaving up, and hurrying off every vestige of what it found in the Church, before cock-crowing: so that ‚when they rose in the morning‘ her true seed ‚were all dead corpses‘ – Nay dead and buried – and without grave-stone. ‚The waters went over them; there was not one of them left; they sunk like lead in the mighty waters.‘ Strange antitype, indeed, to the early fortunes of Israel! – then the enemy was drowned, and ‚Israel saw them dead upon the sea-shore.‘ But now, it would seem, water proceeded as a flood ‚out of the serpent’s mouth,‘ and covered all the witnesses, so that not even their dead bodies lay in the streets of the great city. Let him take which of his doctrines he will, his peculiar view of self-righteousness, of formality, of superstition; his notion of faith, or of spirituality in religious worship; his denial of the virtues of the sacraments, or of the ministerial commission, or of the visible Church; or his doctrine of divine efficacy of the Scriptures as the one appointed instrument of religious teaching; and let him consider how far Antiquity, as it has come down to us, will countenance him in it. No; he must allow that the alleged deluge has done its work; yes, and has in turn disappeared itself; it has been swallowed up by the earth, mercilessly as itself was merciless.“ John Henry Newman, An Essay on the Development of Christian Doctrine, 8f. Newman bezieht sich hier auf: John Henry Newman, Historical Sketches. The Turks in their Relation to Europe, Marcus Tullius Cicero, Apollonius of Tyana, Primitive Christianity, Bd. 1, Westminster 1970, 418f.

Umgang mit der blutflüssigen Frau (Mk 5,25–34) ein Beispiel nehmen:[22] Jesus rügt die in der Berührung seines Gewandes Heilung Suchende nicht. Unkommentiert lässt er seinen Gewandstoff als Kraftquelle – gleichsam als Berührungsreliquie – „missbrauchen", belässt Frau und Zuschauer durch sein Schweigen zum Heilungshergang in dem Glauben, dass es das Vertrauen in diese Berührung war, welches körperliche Genesung brachte, und spricht abschließend ein kurzes Entlasswort – „Dein Glaube hat dir geholfen" –, das mehrdeutig bleibt, denn es beantwortet in seiner Kürze nicht die Frage, *woran* die Frau geglaubt hat.[23] Ein Protestant mag sich hier größere dogmatische Eindeutigkeit wünschen und auch von Christus etwas mehr Christozentrik erwarten. Im Klischee gedacht: „Katholischer" geht es aus lutherischer Perspektive nicht. Selbst wenn die Stelle freilich nicht isoliert, sondern in den Kontext der übrigen Heilungsgeschichten Jesu eingeordnet und beurteilt werden muss, beunruhigt die Szene gleichwohl in ihren Parallelen zu naivem Volksglauben und seinen Wallfahrten zu heiligen Gewändern.[24] Wenn doch wenigstens Matthäus und Lukas aus systematisch-theologischen Gründen die markinische Vorlage schweigend beiseitegelegt hätten; nein, alle Synoptiker berichten diese Geschichte. Und wendet man ein, dass dies eine singuläre, weil seelsorgerliche Situation war, so lesen wir in Lk 6,19, dass derartige Heilungen sich wiederholten: „Und alles Volk suchte ihn anzurühren; denn es ging eine Kraft von ihm aus und er heilte sie alle." – Tatsächlich alle? Wie schön wäre hier wenigstens ein kleiner Hin-

22 Mk 5,25–34; Mt 9,20–22; Lk 8,43–48. „This woman, who is so prominently brought before us by three evangelists, doubtless understood that, if the garment had virtue, this arose from its being Christ's; and so a poor Neopolitan crone, who chatters to the crucifix, refers that crucifix in her deep mental consciousness to an original who once hung upon a cross in flesh and blood; but if, nevertheless she is puzzle-headed enough to assign virtue to it in itself, she does no more than the woman in the Gospel, who preferred to rely for a cure on a bit of cloth, which was our Lord's, to directly and honestly addressing Him. Yet He praised her before the multitude, praised her for what might, not without reason, be called an idolatrous act; for in His new law He was opening the meaning of the word ‚idolatry,' and applying it to various sins, to the adoration paid to rich men, to the thirst after gain, to ambition, and the pride of life, idolatries worse in His judgment than the idolatry of ignorance, but not commonly startling or shocking to educational minds." John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, H. D. Weidner (Hg.), Oxford 1990, 41.

23 Die Frau war „under the influence of what would be called, were she alive now, a ‚corrupt' religion, yet she was rewarded by a miracle." John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, 40.

24 Deutlich wird in dieser Perikope und deren unterschiedlicher Bewertung ein prinzipielles Problem, nämlich die Unterscheidung zwischen dem vordergründig Geschehenden und dem dahinterstehenden theologischen Gehalt.

weis, dass Jesus etwas wählerischer gewesen wäre, unzufrieden mit diesen doch sehr routiniert-mechanisch klingenden Heilungen und statt dessen den Glauben an seine Person einfordernd. Was bei der blutflüssigen Frau noch wie eine Heilung aufgrund ihres individuellen Glaubens aussah – „Dein Glaube hat dir geholfen" –, artet hier aus zu einer medizinischen Allerlösung. Welche Rolle spielt hier noch der individuelle Christusglaube? Und: Wer kann da einer mittelalterlichen Frau noch Vorwürfe machen, wenn sie zu Gewändern Christi pilgert, um Heilung zu erwarten? Man muss, so Newman, nicht erst die Kirche des so genannten „dunklen" und „abergläubischen" Mittelalters bemühen, wenn man zeigen wolle, dass „die Theologie des Christentums nicht in Einklang steht mit seinen religiösen Manifestationen"; die Bibel selbst biete genügend Aspekte „apostolischen Christentums sehr unterschiedlich von dem, was in den Paulinschen oder Johanneischen Schriften präsentiert" werde, beispielsweise „das Wunder der dämonisierten Schweine, die eigenartigen Heilungsvoraussetzungen am Teich Bethesda, das erneute Ansetzen von Malchus Ohr, das Weinwunder zu Kanaan, die gefundene Münze im Leib des Fisches, und ähnliches"[25].

Und es sind nicht nur die vermeintlich „katholisch" gefärbten Synoptiker, die – im Gegenüber zum lutherisch bevorzugten Johannesevangelium – Schwierigkeiten machen, auch eine Berufung auf Paulus selbst löse die dogmatischen Probleme nicht: Paulus' Vorstellungen von apostolischer Theologie und urchristlichem Gemeindeleben beinhaltet auch die Beschneidung des Timotheus, das Akzeptieren der Taufen bereits Verstorbener (1 Kor 15,29), Zungenreden verschiedener Art (1 Kor 14) und die Aufforderung, Frauen kurzerhand die Haare zu scheren, wenn diese sich weigern, beim Beten ein Kopftuch zu tragen (1 Kor 11,3–16). In Paulus' berühmten Bekenntnis „So halten wir nun dafür, dass der Mensch gerecht wird ohne des Gesetzes Werke, allein durch den Glauben" findet sich in Röm 3,28 kein „allein" – das muss erst Luther in den Text einfügen –, und Paulus' Warnung „Schaffet, dass ihr selig werdet, mit Furcht und Zittern" – steht mit Philipper 2,12 leider ebensowenig in einem unechten Paulusbrief. Dies alles ist zunächst einmal gut paulinische Theologie, ob es uns gefällt oder nicht.

Verstehen Sie mich bitte nicht falsch: Ich bin der festen Überzeugung, dass es richtig ist, hier dem Apostel theologisch Widerstand zu leisten und kritisch ins Wort zu fallen. Es gilt nur, sich bewusst zu machen, dass Protestanten – bei aller Behauptung lutherischer Wiederentdeckung der Bibel

25 John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, 41. Vgl. Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? 220.

– Teile der Bibel eben nicht ernst nehmen, und dass Luthers eigene Bibelauslegung weniger bibelorientiert ist, als dies zunächst einmal scheint.

2.4 Das Häretische des Grundsatzes „sola scriptura“

Bereits die Alte Kirche habe in ihrer Auslegungspraxis, so Newmans These, nicht gleichsam mechanisch lediglich das gelehrt, was sie in den überlieferten biblischen Texten vorfand, sondern sie schöpfte ebenso aus eigenen überlieferungsgeschichtlichen Quellen, wie etwa der Liturgie, mündlichen Frömmigkeitssträngen oder anderen Traditionsformen. Wer sich alleine auf den biblischen Text berief, waren hingegen die Ketzer.

Das Häretische des Prinzips „sola scriptura“ lasse sich, so Newman, nicht von der Hand weisen, weil sich gerade Häretiker gerne – wir sagen biblizistisch – auf den nackten Text extremer Einzelaussagen beriefen und in der Absolutsetzung ihrer favorisierten Bibelstellen auf eine wortwörtliche Auslegung insistierten. Leider ist es kein Geheimnis, dass die Übernahme apostolischer Fehlleistungen und die Absolutsetzung dogmatischer Hapaxlegomena sich eher in protestantischen Kreisen findet als in katholischen, man denke nur an die Exzesse protestantischer Bibelexegese in amerikanischen Splittergemeinden.

Eine eklektische Textauswahl ist Newman ebenso suspekt wie jeder exegetische Individualismus; wenn man Bibelkritik ernst nehme, bleibe, so Newman, nur die Suche nach einer weiteren Autorität.

2.5 Die notwendige Steuerung der Exegese durch Tradition und Lehramt

Fest davon überzeugt, dass Bibelkritik und wissenschaftliche Forschung den Bibeltext zunehmend und grundlegend in Frage stellen würden, ist für Newman die protestantische Bindung an das Prinzip „sola scriptura“ das Läuten der protestantischen Sterbeglocke.[26] Seine alleinige Bibelbindung sei fatal.

Auch das Medium Buch selbst habe, so Newman, immense Schwächen und es stoße schneller an seine Grenzen,[27] als dies einer lebendigen Insti-

26 Ian T. Ker, Newman and Fullness of Christianity, 3.

27 Vgl. die überzogene aber gleichwohl pointierte Beurteilung von Egon Friedell: „Luthers Papst war die Bibel. Was dort stand, war für ihn wörtlich und buchstäblich wahr, ohne die geringste Modifikation oder Einschränkung […]. Ein klassisches Beispiel für seinen engen Buchstabenglauben ist die berühmte Debatte über das Abendmahl auf dem Marburger Religionsgespräch. […] Und doch erkennen wir

tution wie der Kirche sonst geschehen könne: „Ein Buch spricht nicht von alleine; es ist stumm, bis es geöffnet wird.“[28]

Kirche und Tradition als lebendige Institutionen hingegen seien gegenüber Kritik gefeit, da sie veränderbar und flexibel seien und sich auf die jeweilige Gegenwart einstellen könnten. Aus diesem Grunde kann Newman schreiben: „Wir erleben gerade den Anfang vom Ende des Protestantismus, das Platzen der Blase jenes Bibel-Christentums“[29].

Die lebendige Stimme der Kirche, nicht lediglich ein Buch oder historische Forschungen, seien, so Newman, die Grundlage des Glaubens. Und „Kirche“ bedeutet hier nicht gleich die offizielle Amtskirche, sondern zunächst einmal die Gemeinschaft aller Gläubigen. Überhaupt müsse die im Protestantismus hervorgehobene Bedeutung des Intellekts bei der Bibelauslegung überdacht werden: Was sagt es beispielsweise aus, dass im evangelischen Gottesdienst der Pastor bei der Predigt vorne steht in schwarzem akademischem Talar wie in einer universitären Vorlesung mit schulischer Zielsetzung? Für Newman ist die historische und philologische Überzeugungskraft nicht die eigentliche; die Auslegung der Bibel sei weitreichender, als eine lediglich wörtliche Auslegung dies leisten könne: Was die

---

auch in diesem starren Wortaberglauben bereits den modernen Einschlag, der für Luther ebenfalls charakteristisch ist. Denn er ersetzt die bisherige oberste Instanz, den Papst, der eine lebendige Autorität von Fleisch und Blut war, durch die tote Autorität der ‚Schrift‘, die aus Druckerschwärze und Papier besteht; an die Stelle des menschlichen Irrens und Rechtbehaltenwollens eines einzelnen tritt eine ganz unmenschliche Form der Irrlehre und Rechthaberei: die wissenschaftliche, an die Stelle der Theologie die Philologie […], an die Stelle der heiligen Kirche das Unheiligste: die Schule. In der sich unwillkürlich vollziehenden Tatsache, daß im Mittelpunkt des Glaubens nicht mehr das Leben und Leiden des Erlösers steht, sondern der Bericht darüber, das ‚Buch‘, erfüllt sich der Sieg des schreibenden, druckenden, lesenden, szientifischen Menschen, der die Neuzeit regiert, kündigt sich der Anbruch eines literarischen Zeitalters an. Auch die Sakramente wirken nach protestantischer Auffassung nicht mehr durch geheimnisvolle Magie, sondern lediglich durch das Wort. Kurz: der Gutenbergmensch triumphiert über den gotischen Menschen. Von hier führt eine gerade Linie zur reinen Verstandeskultur und Verstandesreligion, zur ‚Aufklärung‘. Luther selbst hat diese unvermeidlichen Konsequenzen weder selbst verkörpert noch auch nur vorausgesehen, aber die von ihm gegründete Kirche hat sie vollzogen“; Egon Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit, München 2001, 284 f (Hervorhebungen aufgehoben).

28 Fathers of the Birmingham Oratory (Hg.), Sermon Notes of John Henry Cardinal Newman 1849–1878. With an Introduction and Annotations by James Tolhurst, Leominster, Notre Dame 2000, 53. Weiter (a. a. O.): „A law cannot enforce itself; it implies an executive [… .] It is nowhere said in Scripture that Scripture was to be the guide“.

29 Brief an Lady Chatterton vom 10. Juni 1863, in: Letters and Diaries, Bd. XX, 465.

altkirchlichen Häresien ins Verderben geführt habe, sei „die allein wörtliche Auslegung der Schrift gewesen“[30]. Die kirchliche Stimme der Tradition sei hingegen „eine Kraft, bestimmt […] von unfehlbarer theologischer Lehre“, und damit „ein brauchbares Instrument um den aggressiven und nicht vertrauenswürdigen menschlichen Intellekt zu schlagen und zurückzuwerfen“[31]. Schon 2 Petrus 1,20, ein Text, in dem, so mag man abwehrend einwerfen, der Frühkatholizismus bereits greifbar ist, warne vor exegetischen Alleingängen: „Und das sollt ihr vor allem wissen, daß keine Weissagung in der Schrift eine eigenmächtige Auslegung zuläßt.“[32]

Newmans Lob der kirchlichen Tradition[33] geschieht nicht inmitten einer platten Alternative zwischen Heiliger Schrift und menschlicher Tradition. In einer derartigen Gegenüberstellung von Himmlischem und Irdischem zeigt

30 John Henry Newman, The Arians of the Fourth Century, with an Introduction and Notes by Rowan Williams (The Works of Cardinal John Henry Newman, Birmingham Oratory, Millenium Edition, Bd. 4), Rowan Williams (Hg.), Notre Dame 2001, 404, zitiert im Kontext: „[T]he immediate source of that fertility in heresy, which is the unhappy distinction of the Syrian Church, was its celebrated Exegetical School. The history of that school is summed up in the broad characteristic fact, on the one hand that it devoted itself to the literal and critical interpretation of Scripture, and on the other that it gave rise first to the Arian and then to the Nestorian heresy. In all ages of the Church, her teachers have shown a disinclination to confine themselves to the mere literal interpretation of Scripture.“

31 John Henry Newman, Apologia Pro Vita Sua, 220.

32 „Hier wirkt der Geist […] nicht mehr auch durch die Überlieferung, sondern hier geht er in der Tradition auf, ist deshalb wie bereits in den Pastoralen und der Apostelgeschichte das kirchliche Lehramt Besitzer des ‚Amtsgeistes‘, kann wie geradezu klassisch in 2. Petr. 1,20 jede nicht autorisierte Exegese und Interpretation der Schrift verboten werden. Hier gilt die Ordination als Index eines Legitimitäts- und Sukzessionsprinzips, kurz: ist die Grenze des Urchristentums überschritten und der Frühkatholizismus etabliert.“ Ernst Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (wie Anm. 13), 220f.

33 Das Miteinander von Schrift und Tradition wird sowohl vom Trienter Konzil („[…] nimmt an und verehrt mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments […] sowie auch die Überlieferungen“; Heinrich Denzinger/Peter Hünermann [Hg.], Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Lateinisch–Deutsch, Freiburg im Br. [39]2001, Nr. 1501; „Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen“; 8. April 1546) wie auch in dessen Gefolge vom Zweiten Vatikanischen Konzil festgehalten und bestimmt („[…] so ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sind beide mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren“; Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., Nr. 4212; „Dogmatische Konstitution über die gött-

sich die Bibel als göttlich, die Tradition als menschlich, würde sich eine Bevorzugung der „weltlichen“ Tradition von selbst verbieten und wäre unter diesen Voraussetzungen sogar geradezu blasphemisch. Es geht Newman vielmehr um die Frage nach dem Schrift*auslegenden*: Legt eine Einzelperson die Schrift aus, mit all ihrem persönlichen Intellekt, ihrer individuellen Sachkenntnis, ihrem eigenen exegetischen Vermögen und hermeneutischen Können – d. h. letztlich: Bin ich in meinem allgemeinem Priesteramt ihr alleiniger Interpret? – oder ist der Ausleger der Schrift die gesamte Tradition der Kirche, der Chor aller Christen mit der Summe aller Stimmen von Laien und Lehramt, ihrer gemeinsamen Qualifikation und Sachkenntnis, ihren in jahrhundertelangen Entscheidungsprozessen gefällten Urteilen, gewonnen und erarbeitet durch zahllose fachliche Auseinandersetzungen wie pastoralen Beobachtungen, Denkwegen und Glaubensgeschichten und entstanden durch gegenseitiges Kontrollieren und Korrigieren? Für Newman ist der Auslegende der Schrift die ganze Tradition der Kirche einschließlich all ihrer Fehlentscheidungen, die angesichts der generellen Urteilskraft dieser Zeugenmenge jedoch vernachlässigbar seien, die sogar – per providentiam Dei et confusionem hominum – vielleicht sogar ihren Sinn hätten und von

liche Offenbarung ‚Dei verbum‘“; 18. November 1965); vgl. „Die heilige Theologie stützt sich auf das geschriebene Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf ein immerwährendes Fundament“ (Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., Nr. 4231; „Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung ‚Dei verbum‘“; 18. November 1965). Die Frage ist, inwiefern eine Zäsur zwischen den Zeugnissen der apostolischen Urkirche und denen der nachapostolischen Zeit gemacht wird; Müller (Gerhard Ludwig Müller, Katholische Dogmatik. Für Studium und Praxis der Theologie, Freiburg im Br./Basel/Wien 1995, 54) sieht Schrift, Tradition und Lehrverkündigung als „wesentliche Quellen jeder Theologie“. „Tradition“ bezieht sich dabei primär auf die mündliche Überlieferung von Aussagegehalten, die nicht Teil des biblischen Kanons sind, die aber gleichwohl als „auf Christus selbst und die inspirierten Apostel zurückgehende Offenbarungsverkündigung“ verstanden werde (Wilfried Joest, Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme [Theologische Wissenschaft. Sammelwerk für Studium und Beruf, Bd. 11], Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz ^{3}1988, 154). „Lehrverkündigung“ meint zunächst die Autorität der Kirchenväter und der Bischöfe in apostolischer Sukzession; in prinzipieller Weise meint es die – in unterschiedlichen Autoritätsabstufungen – geäußerten amtlichen Lehräußerungen, wie etwa konziliare Definitionen, päpstliche Enzykliken und auch offizielle Verlautbarungen, wobei im Gefolge der Aufbruchatmosphäre während des Zweiten Vatikanums auch Stimmen lauter werden, die die Gesamtheit der Glaubenden hinzuzählen (vgl. etwa Wolfgang Beinert [Hg.], Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik, Bd. 1, Paderborn/München/Wien/Zürich 1995, 167–182, bes. 171 f, der den „Glaubenssinn der Gläubigen“ mit amtlicher Lehrautorität verbunden sieht).

künftigen Generationen aufgrund der gegenseitigen Einflussnahme wieder berichtigt würden.[34]

Die Alternative für Newman ist also nicht, ob man an „die Bibel“ oder an „die Tradition“ glaubt, sondern ob man der Auslegung der Bibel durch eine Einzelperson oder durch eine Gruppe vertraut.[35] Hebt man allein den fachlichen Aspekt der kirchlichen Wahrheitsfindung hervor, so ist Newmans Argument begreiflich: Nicht jede individuelle Bibellektüre ist getragen von der Tiefendimension eines langjährigen Fachstudiums, und nicht jeder Laie durchschaut die Feinheiten dogmatischer Definitionen und begreift deren Konsequenzen. In der biblischen Auslegungsgeschichte finden sich tatsächlich verquere wie beeindruckende Einzelpersonen, die, nur dem eigenen exegetischen Urteil vertrauend, sich im alleinigen Besitz theologischer Wahrheit wähnen. Im besten Fall ist diese Situation des exegetischen Einzelkämpfers für die betreffende Person mit Anfechtungen verbunden – Luthers Zweifel vor dem Wormser Reichstag sind hierfür ein gutes Bei-

34 Vgl. Newmans Vertrauen in eine künftige Korrektur des Ersten Vatikanischen Konzils durch ein Zweites im Brief an Alfred Plummer vom 3. April 1871, in: Letters and Diaries, Bd. XXV, 310. Vgl. ebenso Newmans Brief an Monique Maskell vom 31. Januar 1871, in: Letters and Diaries, Bd. XXV, 278: „[U]nder a great trial, the question is what are we to do – and I seem to see clearly that our duty is patience. […] Our wisdom is to keep quiet, not to make controversy, not to make things worse, but to pray that He, who before now has completed a first Council by a second, may do so now.“ Newman definiert „Tradition“ als „the whole system of faith and ordinances which they have received from the generation before them, and that generation again from the generation before itself. And in this sense undoubtedly we all go by Tradition in matters of this world. Where is the corporation, society, or fraternity of any kind, but has [sc. that does not have] certain received rules and understood practices which are nowhere put down in writing?“ John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, 82.

35 „On what ground of reason or Scripture do you say that every one may gain the true doctrines of the gospel for himself from the Bible? where is illumination promised an *individual* for this purpose? where is it any where hinted that the aid of teachers is to be superseded? where that the universal testimony of the Church is not a principle of belief as sure and satisfactory as the word of Scripture? This is the πρῶτον ψεῦδος of your notions. Till you give it up, till you see that the unanimous witness of the whole Church (as being a witness to an historical *fact*, viz that the Apostles so taught), where attainable, is as much the voice of God (I do not say as sacredly and immediately so, but as really) as Scripture itself, there is no hope for a clearheaded man like you.“ Brief an Francis Newman vom 23. November 1835, in: Letters and Diaries, Bd. V, 166. Wie ernst dies Newman ist, sieht man am postscriptum (a. a. O.): „I hope you understand, that decidedly as I object to meet you in a familiar way or to sit at table with you, yet should you be coming here and wish to have any talk with me (not disputation) or in like manner of course to write to me, I shall be most happy.“

spiel.[36] Luthers Beispiel zeigt aber auch, dass eine Einzelperson sehr wohl im Recht sein kann, dass sich Wahrheit nicht an Quantitäten ablesen lässt und dass die Menge der Zeugen und der Jahrhunderte keinen Schutz vor Irrtum bietet.[37] Gott ist – um ein altes Bild zu gebrauchen – manchmal eher beim einsamen Pochen, als bei den Geschützen der größten Bataillone zu finden. Vor einer falschen Hochachtung gegenüber lehramtlicher Sachkenntnis und vor einer Unterschätzung des allgemeinen Priesteramtes kann daher nur gewarnt werden; bei aller fachlicher Erfordernis hat die Bibelexegese eine eigene Dynamik, die weit über das Technische und Mechanische hinausgeht.

Gegen Luther behauptet Newman, dass neben der Bibellektüre nicht eine ominös spirituelle, sondern eine nachprüfbare Autorität wie das Lehramt der Kirche unabdingbar sei.[38] Zu leichtsinnig habe man sich – gleichsam fun-

36 Siehe Luthers Selbstprüfung vor dem Wormser Reichstag, ob er – gegenüber der über tausendjährigen Auslegungs- und Kirchengeschichte – alleine Recht haben könne.

37 Vereinzelt nimmt die neuere katholische Theologie diesen Sachverhalt wahr und würdigt, in dem Rahmen, der ihr möglich ist, das Priestertum aller Gläubigen; die daraus entstehenden Spannungen sind jedoch mit Händen zu greifen. Bei Adrian Schenker (Adrian Schenker, Besonderes und allgemeines Priestertum im Alten Bund. Ex 19,6 und Jes 61,6 im Vergleich, in: Alois Schifferle [Hg.], Pfarrei in der Postmoderne? Gemeindebildung in nachchristlicher Zeit. Festschrift Leo Karrer. Freiburg im Br./Basel/Wien 1997, 116) etwa lesen wir: „Das Volk, das Gott sich in Jesus Christus aus Heiden gebildet hat, wird mit der königlichen Würde, dem priesterlichen Rang und der Weihe versehen, wie dies für das Volk Israel der Fall war. Was sein Priestertum anlangt, so entspricht dies bei ihm noch tiefer als bei Israel auf dem Sinai der Berufung, sich dem Herrn auf ganz besondere, einzigartige Weise nahen zu dürfen.“ Und ähnlich stellt schon Karl Heinz Schelkle fest: „Die Christen bilden eine ‚königliche Priesterschaft‘ (Ex 19, LXX)“, die Kirche sei „als Ganze priesterlich, insofern jeder ihrer Gläubigen unmittelbar zu Gott ist. Hierin ist auch die königliche Freiheit begründet und gewährleistet“ (Karl Heinz Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Judasbrief [Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Bd. 8], Freiburg im Br./Basel/Wien ^{5}1980, 64 [zu 1 Petr 2,9]). Auch wenn seit dem Vaticanum II eine stärkere Beachtung des allgemeinen Priestertums und des laikalen Elements wahrnehmbar ist (vgl. „Lumen gentium“; Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., Nr. 4122–4141, 21. November 1964), wird an der strikten Unterscheidung beider festgehalten (Heinrich Denzinger, Enchiridion symbolorum etc., Nr. 4126): „Das gemeinsame Priestertum der Gläubigen […] und das amtliche bzw. hierarchische Priestertum unterscheiden sich […] dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach“.

38 Demgegenüber hebt angesichts von Luthers Polemik gegen das katholische Amts- und Kirchenverständnis Manfred Josuttis hervor, dass der Protestantismus bereits von seinem Ursprung her amts- und autoritätskritisch sei: „Zunächst ist […] auf das zu verweisen, was man die protestantische *Urszene* nennen könnte, symbolisiert in der Verbrennung der Bannandrohungsbulle […] oder beim Auftritt Luthers vor

damentalistisch[39] – auf das Prinzip „sola scriptura“ eingelassen.[40] Newman ist aber nicht gewillt, ohne schützendes Lehramt der Kirche Dogmen an-

dem Reichstag in Worms. Immer geht es dabei um den Protest gegen die Autorität. […] Das Individuum kämpft gegen die Institution, das Gewissen gegen die Tradition, das Evangelium gegen die Gesetzlichkeit – immer versteht sich evangelisches Christentum von dieser Urszene her als protestantisch, voller Mißtrauen, Kritik und Widerstand gegen jede Form von Autorität. Leitung steht in dieser Kirche von vornherein und notwendigerweise unter dem Verdacht des Papalismus, nicht zuletzt deswegen, weil die einzige Instanz, der man Unfehlbarkeit zuschreiben kann, die eigene theologische Erkenntnis ist. Der Gegenpol zu dieser Urszene bildet das, was ich die protestantische *Grundhaltung* nennen möchte, das Gefühl der totalen Ohnmacht (im Verhältnis zu Gott). In der reformatorischen Rechtfertigungslehre artikuliert sich eine anthropologische Einsicht, die man nur als extreme Hilflosigkeit kennzeichnen kann. Der Mensch ist (im Verhältnis zu Gott) ohne moralische Qualität – böse von Jugend auf. Er ist ohne die Fähigkeit zur Selbststeuerung – durch den unfreien Willen. Er ist ohne Eigenwert, geliebt allein aus Gnaden. Von sich aus ohne die Fähigkeit zur aktiven Gestaltung der Gottesbeziehung – total angewiesen auf die Erlösung. Die Kirche ist in dieser Hinsicht nicht nur eine Gemeinschaft der Sünder zu nennen, sondern auch eine Gemeinschaft der Ohnmächtigen.“ Manfred Josuttis, Der Pfarrer und die Kirchenleitung. Peter Krusche zum 60. Geburtstag, in: Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft, 1984 (73. Jahrgang), Bd. 1, 307–318, 311). Und Werner Elert meint zu beobachten, dass – im Gegensatz zu Melanchthon – Luthers Hervorhebung des „allgemeinen Priestertums“ einem „besonderen Predigtamt“ den Boden entzogen habe; Werner Elert, Theologie und Weltanschauung des Luthertums. Hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert (Morphologie des Luthertums, Bd. 1), München [3]1931, 298f.

39 Vgl. die beispielhaften Ausführungen von Joseph Ratzinger, Papst Benedikt XVI.: „Der Begriff Fundamentalismus ist zunächst im amerikanischen Protestantismus des 19. Jahrhunderts entstanden. Die historisch-kritische Auslegung der Bibel, die sich im Gefolge der Aufklärung gebildet hatte, nahm der Bibel ihre Eindeutigkeit, die sie bisher gehabt hatte und die die Voraussetzung des protestantischen Schriftprinzips gewesen war. Das Prinzip ‚die Schrift allein‘ lieferte plötzlich keine klaren Grundlagen mehr. Da ein Lehramt fehlt, war dies eine tödliche Bedrohung für die Gemeinschaft im Glauben. Dazu kam die Evolutionstheorie, die nicht nur den Schöpfungsbericht und den Schöpfungsglauben überhaupt in Frage stellte, sondern Gott überflüssig machte. Das ‚Fundament‘ war weg. Dagegen stellte man das Prinzip der strengen Wörtlichkeit der Bibelauslegung: Der buchstäbliche Sinn gilt unverrückbar. Diese These richtet sich ebenso gegen die historisch-kritische Bibelauslegung wie gegen das katholische Lehramt, das einen solchen Verbalismus nicht zuläßt. Das ist ‚Fundamentalismus‘ im ursprünglichen Sinn“ (Joseph Ratzinger, Salz der Erde [wie Anm. 6], 145).

40 „before attempting to sift facts, they ought to make sure that they have a firm hold of true and eternal principles. To unsettle the minds of a generation, when you give them no landmarks and no causeway across the morass is to undertake a great responsibility.“ Brief an Malcolm Maccoll vom 24. März 1861, in: Letters and Diaries, Bd. XIX, 488.

zuerkennen, denen lediglich die biblischen Texte in ihrer ganzen Diversität zugrunde liegen.

Die katholische Kirche, so Newman, sei geschützt gegen derartige Destruktion: Da nicht die biblische Autorität, sondern vielmehr kirchliche Tradition und das kirchliche Lehramt letztgültige Instanz seien, schützen diese den biblischen Text vor seinen eigenen Schwächen, die durch die Bibelkritik offenbar werden. Indem die Protestanten während der Reformation die Leitinstanz „Kirche" durch die Leitinstanz „Bibel" ersetzten, hätten sie nun, da die Bibel selbst angegriffen bzw. durch Kritik entscheidend geschwächt wurde, nur noch eine unzureichende Autorität, auf die sie bauen können. Für Katholiken hingegen sei die wortwörtliche Wahrheit der Bibel keine Frage „von Leben und Tod"[41]; vielmehr sei die Kirche weiterhin ihre Leitinstanz, die damit immun sei gegen jedwede Bibelkritik, und sei sie noch so scharf.[42]

Die Rückkehr zu einem kirchlichem Lehramt ist jedoch ein Schritt, dem kein Lutheraner zustimmen kann, auch wenn der Wunsch nach Identifizierbarkeit lutherischer Lehre verständlich ist. Newman aber streicht heraus, wie inkonsequent ein solches Zögern gegenüber einem evangelischen Lehramt sei. Denn auch der Protestantismus kenne, so Newman, Mechanismen und Instanzen, um Ordnung in die Vielfältigkeit der biblischen Texte zu bringen. Eine in gewisser Weise „unfehlbare" protestantische Leitinstanz außerhalb des biblischen Textes seien etwa frühkirchliche Konzilsentscheidungen und Glaubensbekenntnisse.

---

41 Ebd.: „[T]o the Protestant, the question of Scripture is one of life and death."

42 Vgl. „[T]he case is different as regards Roman Catholics: they do not appeal to Scripture unconditionally; they are not willing to stand or fall by mere arguments from Scripture […]. Not that they reject Scripture […], but, though they admit Scripture to be the word of God, they conceive that it is not the whole word of God, they openly avow that they regulate their faith by something else beside Scripture, by the existing Traditions of the Church." John Henry Newman, The Via Media of the Anglican Church, 81 f. Der unterschiedliche Umgang mit dem Buch Genesis mache dies beispielsweise deutlich: „there is nothing which binds the Catholic to belief in various portions of Genesis etc as popularly interpreted, to doubt which would simply shock, unsettle, break the faith of most Protestants"; Brief an Charles Grawley vom 17. März 1861, in: Letters and Diaries, Bd. XIX, 483. Ein Vergleich zwischen protestantischen und römisch-katholischen Ländern zeige, so Ian Ker, diese zunehmenden Defizite: „When one looks today at the Protestant parts of Europe – Britain, Scandinavia, northern Germany, where church attendance has reached a remarkably uniform level of about two per cent – at least five times worse than France, the most de-Christianised country in Catholic Europe – one can see the truth of Newman's observation"; Ian T. Ker, Newman and Fullness of Christianity, 3.

Ja, auch Luther kenne, so Newman, ein Urteil der Kirche, dem er folge, eine kirchliche Tradition, an der er sich orientiere. Luther ist nicht nur der einzelne Mönch vor dem Reichstag in Worms, der sich auf seine eigenen hermeneutischen Entdeckungen beruft und sich bewusst gegen die tausendjährige kirchliche Geschichte wendet, sondern er ist ebenso auch der, der bei der Frage der Kindertaufe hermeneutische Überlegungen seiner Mitreformatoren beiseiteschiebt, um die Kindertaufe eben gerade mit der tausendjährigen kirchlichen Geschichte zu begründen. Luther rückt hier in diesem Fall, ich zitiere Paul Althaus, „das Zeugnis der gemeinchristlichen Tradition", d. h. „die ‚katholische' Wirklichkeit der Kindertaufe", „in den Vordergrund"[43].

Und nicht Luther war es, der die Feier des Abendmahls nach biblischer Maßgabe unter zweifacher Gestalt in Wittenberg einführte, sondern der verketzerte Karlstadt; was Luther tat war, diese auf den biblischen Text sich zu Recht berufende Neuerung wieder rückgängig zu machen, weil die Gemeindeglieder, verhaftet in der kirchlichen Tradition, sich nicht so schnell an das Neue gewöhnen konnten.

Ja, es gebe, so Newman, sogar eine eigene protestantische kirchliche Tradition, die – ganz wie man es selbst der katholischen Kirche vorwerfe – vom Bibeltext unabhängig sei aber gleichwohl normative Geltung habe. Zwei Beispiele:

Newman beklagt, dass Protestanten zwar die Apostolische Sukzession ablehnen, gleichwohl aber die Göttlichkeit des Heiligen Geistes annehmen,

43 Paul Althaus, Die Theologie Martin Luthers, Gütersloh [6]1983, 307. Althaus schreibt, indem er Luthers Argumente für die Kindertaufe paraphrasiert (a. a. O., 307 f): „Die Kindertaufe ist ‚von Anfang der Christenheit gewesen und gehalten', sie ‚kommt von den Aposteln her und hat seit der Apostel Zeiten gewährt'. Sie ist also ‚katholisch', sowohl auf Zeit wie auf Raum gesehen; sie geht durch alle Jahrhunderte und ist ‚bei allen Christen in aller Welt angenommen'. Schon durch diese ihre ebenso säkulare wie ökumenische Geltung hat Gott ein Ja zur Kindertaufe gesprochen. Luther macht hier geschichtstheologisch geltend: was nicht recht ist, das läßt Gott nicht so lange währen, von Anfang an bis heute hin; dem schafft er nicht Geltung bei allen Christen in aller Welt. So hat er alle Ketzereien untergehen lassen, die viel später aufgekommen sind als die Kindertaufe. Aber diese hat er erhalten allezeit und überall – ‚solch Wunderwerk Gottes zeigt an, daß die Kindertaufe muß recht sein'. […] Die Erhaltung der Kindertaufe durch alle Jahrhunderte und in allen Teilen der Christenheit ist ein Wunder, Gottes Wunder. Wo man aber ‚Gottes Werk siehet, muß man ebensowohl weichen und glauben, als wo man sein Wort höret, es sei denn, daß öffentliche Schrift solche Werk uns anzeige zu meiden'" (WA 26, 155,29; 167,19; 168,5 und WA 27, 52,15).

obwohl beide Anschauungen bzw. Dogmen einer expliziten Schriftgrundlage entbehren.[44]

Auch das Gebet für Verstorbene ist evangelischerseits verpönt, obwohl es kein ausdrückliches biblisches Verbot gibt, ja, obwohl es aus seelsorgerlichen Gründen nur schwer nachvollziehbar ist, warum beispielsweise für den kürzesten Fahrradausflug gebetet werden darf, aber die Fürbitte für einen Verstorbenen tabu sein soll, obwohl sich der Verstorbene auf einer viel weiteren Reise befindet, eine, die ihn schreckt und ängstigt, eine, deren Reiseziel uns noch verborgen ist und wo gerade deshalb dem Verstorbenen das Wissen, dass die Zurückgebliebenen seiner in Fürbitte gedenken, ihm ein letztes tröstliches Band lässt, bevor er als Sterbender den trifft, der auf ihn wartet. Und auch für die Zurückbleibenden ist es tröstlich, durch das Gebet noch eine dem Tode trotzende Gemeinschaft der Fürbitte zu haben. Zugespitzt gefragt: Das beiläufigste Trivialgebet soll erlaubt sein, aber das schwergewichtige Flehen um Bewahrung des sehnsüchtig Vermissten und uns aus den Händen Gerissenen nicht? Wenn der Tod besiegt ist, warum muss die Fürbitte gerade vor ihm die Flaggen streichen? Nun mag man einwenden: Aus eben diesem Grunde gestattet Luther ja auch das Gebet für Verstorbene, aber freilich, so schränkt der Reformator auch gleich wieder ein, nur zwei oder dreimal. Dieses schriftunabhängige, personengebundene Zugeständnis wirft jedoch neue Fragen auf, denn warum soll hier der priesterliche Laie an Luthers fünfhundert Jahre alten privaten Vorschlag gebunden sein? Aus Gründen der – nun evangelischen – Tradition? Und was sagt die Schrift?

Genug der Impulse für eine Diskussion.

Ich habe mich natürlich gefragt, wie ich nach all dieser Kritik Newmans an Luther diesen Vortrag beende. Verschiedene Möglichkeiten bieten sich an: Ich könnte zunächst einmal Newman als übergewissenhaften Katholiken abtun, der, aufgeschreckt durch Bibelkritik, nun ängstlich über das Ziel hinausschießt. Ich könnte auch behaupten, dass dies alles eine für Konvertiten typische Überreaktion sei, und dass Newman mit seiner Aggressivität gegenüber seinen ehemaligen Glaubensbrüdern nur die Wahrhaftigkeit und Ernsthaftigkeit seines Übertritts gegenüber seiner neuen Kirche verdeutlichen möchte, um ihnen zu beweisen, dass er auch tatsächlich katholisch geworden sei. Ich könnte aber auch auf den Heiligen Geist verweisen, der inmitten aller Herablassung Gottes in der Schrift gleichwohl in irdenen Ge-

44 John Henry Newman, Discussions and Arguments on Various Subjects, London 1907, 112f.

fäßen himmlische Nahrung bietet. Ich könnte hervorheben, dass die Schrift in den zentralen und heilsentscheidenden Stellen gerade nicht dunkel, sondern klar ist. Ich könnte erläutern, inwiefern die Auslegung der Schrift jenseits aller exegetischen Techniken und intellektueller Durchdringung eine eigene, wahrheitseröffnende Dynamik besitzt. Ich könnte auf den Gottesdienst als Quelle und Ziel aller Theologie verweisen, als Ort, der nicht nur die Kanonbildung bestimmt hat, sondern der heute noch der Ort ist, an dem die biblischen Texte den Ort ihrer Auslegung erhalten. Ich könnte deutlich manchen, dass Tradition und Lehramt genauso Probleme nach sich ziehen wie die von Newman angegriffene Heilige Schrift, da es auch in Tradition und Lehramt menschelt und man auch dort dem Irrtum nicht entgeht. Ich könnte zeigen, dass der prinzipielle Wunsch, etwas eindeutig und klar zu durchschauen, zwar ein verständlicher Wunsch ist, aber ein utopischer, da wir als Menschen noch im Glauben leben und nicht im Schauen. Ich könnte darauf hinweisen, dass die Pluralität der biblischen Texte beabsichtigt ist, wir die Vielfalt der Kirchen bereits in der Schrift finden und die Urkirche – auch was ihre Exegese betrifft – kein monolithischer Block war. Ich könnte aber auch eingestehen, dass Newman tatsächlich Defizite und Widersprüche lutherischer Schriftauslegung findet und diese auch zu Recht anmahnt. Und ich könnte schließlich Newmans Kritik mit nochmaligem Hinweis auf die Wichtigkeit und ungebrochene Zentralität des Prinzips sola scriptura – trotz aller Einwände – entschieden zurückweisen; denn „das Wort sie sollen lassen stahn“.

Ich habe keine Sehnsucht nach einem Lehramt, aber ich haben Sehnsucht danach, dass lutherische Lehre identifizierbar ist. Ich überlasse es Ihnen, welchen Schluss Sie wählen und danke Ihnen für ihre Aufmerksamkeit.

Luthers Schriftprinzip als bleibende Herausforderung für die römisch-katholische Theologie und Kirche

Bernd Jochen Hilberath | Tübingen, Deutschland

Der Themenstellung entsprechend gliedern sich meine Ausführungen in zwei Teile: Im ersten nehme ich Luthers Schriftprinzip wahr und die damit gegebene Herausforderung an. Meine Reaktion bündele ich in einem zweiten kurzen Teil und mache sie durch graphische Darstellung anschaulich. Einige Bemerkungen zum Problemfeld stelle ich voran.

0. Problemexposition

Das mir gestellte Thema erforderte Recherchen nach zwei Seiten hin: (1) Was ist das Anliegen von Luthers Schriftprinzip? – (2) Wie reagiert wer auf römisch-katholischer Seite?

0.1 Kirche – Theologie – Lehramt

Hinsichtlich der zweiten Fragestellung sind durch die Überschrift bereits Differenzierungen vorgegeben: Es soll um die *bleibende* Herausforderung gehen; die Provokation kann also nicht durch historische Relativierung mehr oder weniger ehrenvoll zu Grabe getragen werden. Weiterhin richtet sich die Herausforderung an Theologie und Kirche; das möchte ich von mir aus zu „Herausforderung für *Kirche – Theologie – Lehramt*“ erweitern. Im zweiten Teil werde ich deutlich machen, welches sachliche Gewicht dieser Differenzierung in drei Großsubjekte kirchlicher Kommunikation für unsere Fragestellung zukommt.

Sozusagen „ökumene-strategisch“ will ich schon jetzt diese Unterscheidung einführen. Immer noch gibt es Katholiken, die „Kirche“ sagen und die Institution und das Lehramt, vor allem das päpstliche, – schlagwortartig gefasst als „Amtskirche“ – meinen. Hier ist die Ekklesiologie des Zweiten Va-

tikanischen Konzils noch nicht angekommen bzw. deren Ankommen gehindert worden. Zumindest in der Theorie wird auch offiziell klargestellt, dass Lehramt und Theologie im Dienst des Volkes Gottes stehen. Dabei verdient es eigens unterstrichen zu werden, dass auch die Mitglieder des Lehramts einerseits und die wissenschaftlich tätigen Theologinnen und Theologen andererseits zum Gottesvolk gehören. Hier stehen sich also nicht drei unabhängig voneinander konstituierte Großsubjekte gegenüber; vielmehr haben wir es mit einer Ausdifferenzierung zu tun, die eindeutige Zuordnungen aufweist. Allerdings ist nach meiner Erfahrung „vor Ort" auch römisch-katholischen Christinnen und Christen die Unterscheidung von Lehramt und Theologie, zumindest die von kirchlicher Lehre und wissenschaftlicher Dogmatik, nicht durchweg bekannt. Dass dies auch durch den Umgang des Lehramtes mit der Zunft der Theologen, den in der Praxis immer noch ein strukturelles Misstrauen mitbestimmt, vorgeprägt ist, muss wohl nicht eigens nachgewiesen werden.

Mangelnde Differenzierung in dieser Hinsicht begegnet mir aber auch auf protestantischer Seite. Genauer: die Unterscheidung wird gemacht, aber sie wird in ihrer Bedeutung für die Ökumene nicht hinreichend wertgeschätzt. „Mit Ihnen, Herr Hilberath, können wir uns ökumenisch verständigen, aber was sagt Rom?" Meine Antwort lautet: Es ist verständlich und legitim, dass z. B. die Anerkennung als „Kirche im eigentlichen Sinn" vom höchsten Repräsentanten der römisch-katholischen Kirche ausgesprochen wird. Aber für die aktuelle Etappe der ökumenischen Bewegung ist es hilfreich wahrzunehmen, dass der Katholizismus auch in dieser Hinsicht nicht uniform ist: Es gibt eine breite ökumenisch orientierte katholische Theologie, und die Menschen in den Gemeinden machen ökumenische Erfahrungen miteinander, die ihnen einen Weg über das hinaus weisen, was offiziell „geht". Schließlich zeigt auch das Lehramt, selbst im Rahmen der römischen Kurie, keineswegs ein einheitliches Bild. Was also einerseits misslich ist, sollte andererseits als Chance wahrgenommen werden. Kann das auch hinsichtlich des hier zu verhandelnden Themas hilfreich sein? Mit dieser Frage konkretisiert sich unsere Problemexposition, die ich jetzt durch folgende Überschrift vorantreibe:

0.2 Schriftprinzip – Traditionsprinzip – Autoritätsprinzip

Joseph Ratzinger/Benedikt XVI. unterstreicht im Vorwort seines Jesusbuches[1], „dass die historische Methode – gerade vom inneren Wesen der Theologie und des Glaubens her – eine unverzichtbare Dimension der exegetischen Arbeit ist und bleibt" (14). Als Zweites ist ihm jedoch auch wichtig, „dass die Grenzen der historisch-kritischen Methoden selbst erkannt werden" (15), woraus sich „eine innere Offenheit auf ergänzende Methoden" (16) ergebe. Der Papst erwähnt das Projekt der „kanonischen Exegese"; diese bzw. eine „kirchliche Exegese" hatte er schon früher in „Schriftauslegung im Widerstreit"[2] favorisiert. Benedikt XVI. erinnert in seinem Jesusbuch auch an die Offenbarungskonstitution, wonach auf „Inhalt und Einheit der ganzen Schrift" zu achten und „der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens (…) Rechnung [zu] tragen" (17) ist.

Wenn mit „Prinzip" gemeint ist, dass es nur eine „norma normans non normata" geben kann, dann muss man sich entscheiden. Das gilt auch dann, „wenn Katholiken sich von mehreren Kriterien in Pflicht genommen sehen"[3], es sei denn Kriterium und Prinzip würden gleichgesetzt. Auch in dem Fall würden Logik und konkrete Praxis eine Zuordnung, eine „Hierarchie der Wahrheiten", erfordern.

Ordnet der Papst die Schrift in „die lebendige Überlieferung" ein? Trifft also die Diagnose von Reinhard Slenczka zu, das Schriftprinzip sei in das Traditionsprinzip hinein aufgelöst worden und diese Auflösung auch auf evangelischer Seite ermögliche allererst das ökumenische Konvergenzverfahren?[4] Wenn ich Aussagen meines Tübinger Kollegen Eilert Herms zuspitze, dann glauben Protestanten an die Offenbarung, Katholiken dagegen an die Tradition. Präziser: Katholiken glauben an die Offenbarung, wie sie überliefert und vom Lehramt als zu glauben vorgelegt wird. Walter Kasper hatte, in derselben Arbeitsphase des Ökumenischen Arbeitskreises wie Reinhard Slenczka, für die nachtridentinische Theologie konstatiert: „So trat das Autoritätsprinzip weithin an die Stelle des Traditionsprinzips … Immer mehr wurde das hierarchische Lehramt zum Subjekt und Organ der Tradi-

1 J. Ratzinger/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg 2007. – Darauf beziehen sich die in Klammern angegebenen Seitenzahlen.

2 J. Ratzinger (Hg.), Schriftauslegung im Widerstreit (QD 117), Freiburg 1989.

3 Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, Nr. 18.

4 R. Slenczka, Schriftautorität und Schriftkritik, in: Verbindliches Zeugnis I, hg. v. W. Pannenberg/Th. Schneider, Freiburg/Göttingen 1992, 314–334.

tion (…), ja Tradition und Lehramt wurden oft miteinander identifiziert.“[5] Laut Kasper hat sich das Lehramt „diese Überspitzungen amtlich nicht zu eigen gemacht“[6], und mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sieht er die Möglichkeit, das Verhältnis von Schrift und Tradition in einer „pneumatologischen Perspektive“ (neu) zu bestimmen. Dabei werden die Grenzen der Offenbarungskonstitution durchaus gesehen. Wenn Kasper schreibt „Die im späten Mittelalter ungelöste Frage war freilich: Wer ist die Kirche, und wem kommt die höchste Autorität in der Kirche zu: dem Papst, dem Konzil, der Gemeinschaft der Glaubenden?“[7], so möchte ich hinzufügen: Diese Frage ist in der römisch-katholischen Kirche insgesamt weiterhin ungelöst!

Das gilt nicht nur für die communio fidelium und die Theologie, sondern auch für Lehre und Praxis des Lehramtes. Papst Benedikt erläutert, was er mit „der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche“ meint, so: „Die Schrift ist in und aus dem lebendigen Subjekt des wandernden Gottesvolkes gewachsen und lebt in ihm“, weswegen die biblischen Bücher „dem gemeinsamen Subjekt des Gottesvolkes [zugehören]“, denn „das Volk Gottes – die Kirche – ist das lebendige Subjekt der Schrift“[8]. Begründung: weil in ihm „die biblischen Worte immer Gegenwart [sind]“[9].

Die Rede von der Kirche als Subjekt ist mehrdeutig und in jedem Fall missverständlich, weil die Schrift als Objekt oder gar als Besitz der Kirche erscheinen könnte. Dass die Kirche, wenn, dann zumindest als sekundäres, empfangendes und antwortendes Subjekt verstanden werden muss, ist auch dem Papst klar, wenn er hinzufügt: „Freilich gehört dazu, dass dieses Volk sich selbst von Gott her, zuletzt vom leibhaftigen Christus her, empfängt und sich von ihm ordnen, führen und leiten lässt.“[10]

Eine „Hermeneutik des Verdachts“ ist gleichwohl zu empfehlen. Wer sagt im Volk Gottes, was Christus ordnen, wohin er führen und wie er leiten will? Gilt auch hier die Aussage aus Artikel 12 der Kirchenkonstitution: „Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen,

5 W. Kasper, Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive, in: Verbindliches Zeugnis I, a. a. O. (wie Anm. 4), 351.
6 Ebd.
7 A. a. O., 345 f.
8 J. Ratzinger/Benedikt XVI., a. a. O. (wie Anm. 1), 19 f.
9 A. a. O., 20.
10 Ebd.

sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (vgl. 1 Thess 2,13), den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest“[11]?

Aber ist es, unabhängig von einer theologischen Prinzipienlehre, überhaupt realistisch, wenn es im anschließenden, letzten Satz des Artikels heißt: „Durch ihn [den Glaubenssinn] dringt es [das Gottesvolk] immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“? Schon das Konzil von Trient war der Überzeugung, dass der Heilige Geist das Evangelium „in cordibus fidelium“ geschrieben habe.[12] In Kaspers pneumatologischer Perspektive ist traditio „Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist“[13], eine in die Augen springende Nähe zu der auf lutherischen Seite favorisierten Rede von der „Selbstvergegenwärtigung des dreieinigen Gottes“.

Dann bleibt dem Lehramt nur die Kontrolle. Ist diese eine Konkurrenz zum Schriftprinzip?

Nicht nur lehramtliche Texte, auch gelegentliche Formulierungen in fachtheologischen Beiträgen können eine Hermeneutik des Verdachts nicht ruhig stellen. So lesen wir z. B., dass „Schrift und Tradition nicht zwei sich ergänzende Quellen [sind], sondern zwei Wege und Formen, in denen der eine apostolische Glaube im Heiligen Geist auf uns kommt“[14]. Als Referat des altkirchlichen Modells ist dies zutreffend, im Blick auf die aktuelle Fragestellung aber eher irritierend. Das gilt noch mehr für die Aussage, das Zweite Vatikanische Konzil verzichte „auf die Zurückführung der verschiedenen loci auf ein einziges Letztprinzip, sei es das sola scriptura, sei es ein sola traditione oder ein solo magisterio; es anerkennt eine Vielzahl von interdependenten Prinzipien“[15].

Legen unklare Sätze auf römisch-katholischer Seite offen, dass es letztlich keine Entwicklung über die (nach)tridentinische Lehre hinaus gibt, oder sind sie lediglich unzureichender Ausdruck für ein sich änderndes Verständnis?

Im zweiten Teil werde ich selbst für eine Interdependenz plädieren, allerdings für eine von Subjekten, die selbst auf das Evangelium der Heiligen Schrift in der vermittelten Unmittelbarkeit seiner Überlieferung als principium im Sinne des „mitgehenden Anfangs“ (Karl Rahner) hin ausgerichtet sind. Dies stelle ich zur Debatte in der Hoffnung, dass die Diagnose

11 Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“, 12.
12 Vgl. Kasper, Schrift und Tradition, a. a. O. (wie Anm. 5), 348.
13 A. a. O., 358.
14 A. a. O., 340.
15 A. a. O., 360.

Reinhard Slenczkas, jedenfalls aufs Ganze gesehen, nicht zutrifft. Ist die Alternative „Wort Gottes als Kriterium oder Kriterien menschlicher Verstehensbemühungen“ nicht eher eine Problemanzeige denn eine Problemlösung? Vielleicht gibt es doch eine Konvergenz gerade durch die gemeinsame Orientierung an der Autorität der Schrift? Oder bleiben wir hier „auf ewiglich geschieden“, so dass die Alternativen zur „Konsensökumene“ lauten: Rückkehr- oder Anschlussökumene? Sind die Kommunikationsstrukturen der römisch-katholischen Kirche bleibend schriftwidrig?

1. Luthers Schriftprinzip – eine römisch-katholische Wahrnehmung

1.1 Grundinformation

Der Blick in einschlägige Publikationen lehrt den römisch-katholischen Leser, dass „die Lehre von der Heiligen Schrift als principium der Theologie … in ihrer klassischen Ausprägung von der Dogmatik der lutherischen und reformierten Orthodoxie formuliert [wurde]“[16]. Freilich liegen Intention und Gehalt bei Luther vor: Das sola scriptura bringt zum Ausdruck, dass die verba divina „Christianorum prima principia“ (WA 7, 98,4) sind, die Heilige Schrift ist die „unica regula et norma“ (FC SD). Systematische Theologie kann von daher den Wissenschaftscharakter der Theologie bestimmen, insofern diese von ihrem eigenen Prinzip ausgeht. Als scientia subalternata setzt Theologie nun nicht, wie etwa bei Thomas von Aquin, die articuli fidei als principium voraus, sondern – nicht unbedingt im Gegensatz dazu, aber zugespitzt und im Verhältnis dazu näher zu bestimmen – den biblischen Kanon. Dieser wird nun als „commune et irrefragabile principium“ (J. Heerbrand) bzw. als „unicum ac proprium Theologiae principium“ (J. Gerhard) bezeichnet. Luthers Rede von der Heiligen Schrift als „sui ipsius interpres“ (WA 7, 97,23) wird vor allem pneumatologisch begründet und entfaltet. In dieser Perspektive wird klar unterschieden zwischen Gott als Autor, den biblischen Schriftstellern und den Bibelleserinnen und -lesern. Die biblischen Autoren sind Sekretäre; die Dominanz des Gotteswortes im Menschenwort kommt vor allem darin zum Ausdruck, dass Gott nicht nur als Autor, sondern auch als „summus et authenticus Scripturae Interpres“ (J. Gerhard) ge-

16 J. A. Steiger, Schriftprinzip, in: RGG[4] 7, 1008 (dort weitere Verweise und Literatur).

setzt wird. Durch den Heiligen Geist werden Autoren in Dienst genommen und Leserinnen und Leser zur adäquaten Lektüre befähigt.

In ökumenischer Hinsicht ist die Intention der Lehre vom Schriftprinzip entscheidend: Sie hat eine kritische Funktion sowohl gegenüber den Schwärmern wie gegenüber dem tridentinischen Katholizismus. Die erste Antithese fordert die Pneumatologie heraus, das Verhältnis von Geist und Kirche angemessen zu bestimmen. Die zweite insistiert darauf, dass „es keines Lehramts bedarf, das den vom Heiligen Geist eingestifteten Sinn aufgrund der traditio ecclesiae eröffnen müsste“[17].

Von dieser Abgrenzung her lässt sich die Tendenz zur Lehre von der Verbalinspiration nachvollziehen, gewissermaßen im Gegenzug zum römischen Autoritätsprinzip. Die Schrift allein, aber eben auch die reine Verkündigung des Evangeliums und die schriftgemäße Verwaltung der Sakramente sind die einzigen und ausreichenden Heilsmittel. Die Schrift vermittelt Gottes Heilswort nicht erst durch die Tradition, sondern durch sich selbst. Als Selbstvergegenwärtigung des Heilshandelns des dreieinigen Gottes letztlich in Jesus Christus vermittelt sie sich selbst im Heiligen Geist. Die Schrift vermittelt Gottes Heilswort auch nicht erst durch ein kirchliches Lehramt. Als verbum externum der Verkündigung bereitet sie den Weg für das testimonium internum des Heiligen Geistes in jedem Gläubigen. In pneumatologischer Hinsicht ist „die Geistbegabung der biblischen Schreiber … qualitativ gesehen keine andere als die der Leser, da sich die inspiratio jener im testimonium internum Spiritus sancti in letzteren wiederholt, wenngleich nicht immediate, sondern mediate, d. h. durch Vermittlung der Heiligen Schrift.“[18]

Darauf werde ich im Zweiten Teil zurückkommen.

1.2 Schrift oder Papst

„Die Reformation beginnt im Hörsaal“ – so überschreibt Otto Hermann Pesch das 3. Kapitel seiner Hinführung zu Luther.[19] Im Streit um die Ablasspraxis geht es um die rechte Auslegung der Schrift. Luthers Gegner sind dafür verantwortlich, dass daraus „ein Streit um die Kompetenz des kirchlichen Amtes in Lehrfragen“[20] wird. Dem katholischen Lutherforscher

17 A. a. O., 1009.
18 Ebd.
19 O. H. Pesch, Hinführung zu Luther, Mainz 2004 (3., aktualisierte u. erw. Ausgabe), 56.
20 A. a. O., 123.

zufolge ist Luther „wohlbegründet der Meinung, selbstverständlich sei die Schrift jederzeit als kritische Instanz nicht gegen das Amt als solches, wohl aber gegen das Lehr- und Leitungsverhalten eines konkreten Amtsträgers aufzurichten“[21]. Die Antithese „Schrift oder Papst“ wurde unausweichlich, als es nicht mehr nur um den Streit zwischen wissenschaftlicher Theologie und kirchlichem Lehramt ging. Für den Christen, Theologen und Seelsorger Martin Luther ging es um die Bedingungslosigkeit der Gnade und die unbedingte Heilsgewissheit. Hier sah sich Luther genötigt, „sich auf einen Konflikt einzulassen zwischen klarer theologischer Einsicht und einer kirchlichen Institution, die von ihm Widerruf ohne überzeugende Gründe und ohne Stütze durch einen allgemeinen theologischen Konsens fordert“[22].

Pesch fügt ohne Umschweife hinzu, dass „die damals von Luther erstmals erlebte Spannung zwischen Glaubensgewissheit und Kirchengemeinschaft heute geradezu als konstitutiv für bewusst gelebte Glaubensexistenz erachtet wird und werden muss“[23].

1.3 Kirche als creatura verbi?

Was heißt das für unser Thema? Wird der Konflikt heute stillschweigend gelöst? In prominenten Fällen durch Entzug der Lehrerlaubnis? Driften Gottesvolk und Lehramt immer weiter auseinander? Oder wird der Ernst der Lage nicht mehr erkannt? Wird um des ökumenischen Konsenses willen das Schriftprinzip kassiert? Oder ringt römisch-katholische Theologie, ringt vielleicht sogar das römisch-katholische Lehramt um die Verhältnisbestimmung von Heiliger Schrift als norma normans non normata und den „anderen Bezeugungsinstanzen“? Können sich unsere Kirchen wechselseitig unterstützen, vorausgesetzt, es gibt das Problem nicht nur in einer Kirche und die „(Nicht-)Ökumene der bleibenden unversöhnten Verschiedenheit“ wird nicht zum Ziel erklärt?

Kann auch die römisch-katholische Theologie die Kirche als „creatura verbi“ verstehen? Oder steht dem „ubi verbum, ibi ecclesia“ das „ubi magisterium, ibi ecclesia“ antithetisch gegenüber? Muss ich als katholischer Theologe das folgende Statement meines Kollegen Oswald Bayer ergänzen? In seinem Lutherbuch schreibt er: „Im ‚Wort‘ ist alles enthalten, was Kirche zur Kirche macht: die Predigt des Evangeliums, dessen sichtbare

21 Ebd.
22 A. a. O., 127.
23 A. a. O., 129.

und fühlbare Gestalt im Sakrament und mit dem Evangelium der Heilige Geist, dessen Amt im Heiligmachen besteht. Der im Wort gegeben Heilige Geist ist es, der einen Menschen zum Christen und eine Versammlung zur Kirche macht."[24]

Einverstanden, und zwar nicht nur im Sinne einer theologischen Privatmeinung, sondern mit Worten des Zweiten Vatikanischen Konzils: „Wie nämlich die angenommene Natur dem göttlichen Wort als lebendiges, ihm unlöslich geeintes Heilsorgan dient, so dient auf eine ganz ähnliche Weise [es ist von „einer nicht unbedeutenden Analogie" die Rede] das gesellschaftliche Gefüge der Kirche dem Geist Christi, der es belebt, zum Wachstum seines Leibes."[25] Wir sprechen in der katholischen Theologie von einer „pneumatologischen Korrektur" der Leib-Christi-Ekklesiologie, wodurch eine Rede von der Kirche als „fortgesetzter Inkarnation" verabschiedet wird.

Und das Amt? Auch römisch-katholische Theologie versteht das ordinationsgebundene Amt als Dienst an Wort und Sakrament. In diesem Sinn ist es, mit der Konvergenzerklärung von Lima formuliert, „konstitutiv für Leben und Zeugnis der Kirche"[26]. Konstitutiv, nicht Kirche konstituierend!

Freilich: Helfen diese Hinweise, auch römisch-katholischerseits von einem Schriftprinzip zu sprechen? Kann der Hermeneutik des Verdachts begegnet werden?

Ich setze mich noch ein Stück weit den Bedenken und Einwänden aus, achte freilich auch darauf, wie auf evangelischer Seite die starre Antithese (Schriftprinzip als solches versus Traditions- bzw. Autoritätsprinzip als solches) differenziert werden kann.

1.4 „Allein mir fehlt der Glaube"

Nach Oswald Bayer treten „in der Bestimmung des Verhältnisses von Bibel, Kirche und Glaube bis heute gravierende Gegensätze … zutage"[27]. Auch wenn sich das Bild des römischen Katholizismus heute differenzierter darstelle, könne „nicht gesagt werden, dass Luthers Anliegen vom Gang der Geschichte überholt wäre"[28]. Der verehrte Kollege verweist auf die Rede von „mehreren Bezeugungsinstanzen" und zitiert die Stellungnahme der

24 O. Bayer, Martin Luthers Theologie. Eine Vergegenwärtigung, Tübingen 2003, 233.
25 Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen gentium 8.
26 Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Konvergenzerklärungen zu Taufe, Eucharistie und Amt („Lima-Papier"), hier: Amt, Nr. 8.
27 Bayer, Martin Luthers Theologie, a. a. O. (wie Anm. 24), 77.
28 A. a. O., 78.

Tübinger Evangelisch-theologischen Fakultät zu dem Dokument „Communio Sanctorum“, in der es klipp und klar heißt, „dass die Normativität der Schrift für die römisch-katholische Seite eine solche [ist], die nie als kritische Instanz gegen alle anderen zur Geltung gebracht werden könnte“[29].

Ganz offensichtlich muss an dieser Stelle eine wesentliche Unterscheidung eingeführt werden: Das eine ist die Hierarchie der Normen, in der, unbeschadet der wie auch immer strukturierten Zuordnung der übrigen Instanzen, am Primat der Schrift als norma normans non normata kein Zweifel aufkommen darf. Das andere ist die Beschreibung des Prozesses der Wahrheitsauffindung, dessen Ergebnis sich immer als normatives Zeugnis der Schrift (genitivus subiectivus!) präsentieren können muss. Wenn Offenbarung Selbstvergegenwärtigung bzw. Selbstüberlieferung Gottes bedeutet, dann kann in der Tat „die Beteiligung aller Glaubenden an der Weitergabe des Glaubens selbst … nicht im Sinne einer Teilhabe am Offenbarungsprozess verstanden werden“[30]. Das Zweite Vatikanische Konzil hat den theologischen Sinn des Offenbarungsgedankens für Katholiken wieder deutlich werden lassen: Offenbarung ist Selbstmitteilung Gottes, deren gläubige Annahme selbst noch einmal durch das göttliche Offenbarungshandeln ermöglicht wird. Wo Menschen zum Glauben kommen, erstmals oder je neu, da offenbart sich Gott, genauer und unmissverständlicher: diesem zum Glauben Kommen geht das Sich Offenbaren Gottes voraus, ermöglicht es und trägt es. Weitergabe des Glaubens ist Bezeugung dieses Offenbarungsgeschehens. Die Gläubigen sind keine aktiven Offenbarer, auch die Inhaber des Lehramtes nicht. Wie die Kirchenkonstitution gleich in Nr. 1 festhält, ist die Kirche nur Zeichen und Werkzeug. Das ist eine doppelte Relativierung, die ich gerne so ausdrücke: Kirche lebt nicht aus sich selbst, und Kirche lebt nicht für sich selbst. Das ist sie „nur“, aber das ist sie auch: Menschliche Bezeugungsgemeinschaft! Insofern und nur in diesem Sinne ist Kirche „heilsnotwendig“, nämlich als Botin des Evangeliums, durch dessen Verkündigung Gott auch heute noch zum Glauben ruft, indem er sich im Herzen der Menschen offenbart.

Ich denke, dass dies – trotz mancher irritierender Formulierungen – die offizielle Lehre der römisch-katholischen Kirche darstellt. Wenn dies zutrifft, stehen sich nicht länger Schriftprinzip und Traditions- bzw. Lehramtsprinzip gegenüber. Dann ist vielmehr die Frage, wie das Schriftprinzip in Kirche und Theologie zur Geltung gebracht wird bzw. welche Bedingungen gege-

29 Zit. ebd.
30 A. a. O., 79.

ben sein müssen, damit es sich selbst zur Geltung bringen kann. Kollege Bayer nennt in diesem Zusammenhang als „eine kritische römisch-katholische Stimme“ einen meiner Beiträge, dessen Argumentationsgang ich im zweiten Teil skizzieren werde.

1.5 Nochmal: „sola“ oder „et – et“

Bernhard Lohse zufolge wird „der reformatorische Grundsatz des sola scriptura … erst dann recht verstanden, wenn man das sola gratia, das sola fide und vor allem das solus Christus hinzunimmt“[31]. Mir scheint, dass sowohl das Projekt „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ wie auch und vor allem die Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre die Möglichkeit eines differenzierenden Konsens aufzeigt, dann nämlich, wenn wir der mit der Exklusivpartikel verbundenen Intention folgen. Ich wage deshalb zwei Hypothesen:

(1) Wer heute ernsthaft Christin und Christ sein will, kann dies nicht anders als aus der Überzeugung heraus, dass sie oder er ohne die zuvorkommende und bleibend tragende, korrigierende, erneuernde, aufmunternde Gnade Gottes nicht sein und leben kann. Und wie könnte das anders möglich sein als um Christi Willen, d. h.: im Blick auf die Mensch gewordene Solidarität Gottes; durch Gnade, d. h.: durch die Zuwendung Gottes; im Glauben, d. h.: in der von Gott geschenkten Möglichkeit, diese ausgestreckte Hand zu ergreifen und – ohne eigenes Verdienst – festzuhalten; allein durch das Wort, d. h.: dies kann ich nicht erfinden, nicht in Reden oder Begriffe einschließen, dies muss mir immer wieder auf den Kopf und das Herz zugesagt werden.

(2) Die meisten dieser Christen, auch die römisch-katholischen, leben in der Überzeugung, dass sie trotz allem kirchlichen, auch amtskirchlichen „Zutun“ zu ihrem Glaubensleben dieses letztlich Gott allein verdanken und dass sie letztlich Gott allein für die Annahme seines Gnadengeschenks verantwortlich sind.

Werden diese Hypothesen im Gespräch mit dem Kritikern der GER weiterhelfen? Christoph Schwöbel hat die Kirchenkonstitution Lumen gentium

31 B. Lohse, Martin Luther. Eine Einführung in sein Leben und Werk, München 1981, 165.

einer kritischen, gleichwohl nach meinem Urteil wohlwollenden Relecture unterzogen und am Ende fünf weiterer Klärung bedürftige Problemfelder genannt: Es geht u. a. um das Verhältnis von

- Christologie und Pneumatologie,
- Konstitution des Glaubens und Konstitution der Kirche,
- Infallibilität des Glaubens und Infallibilität des Lehramtes.

Zu den beiden ersten Punkten habe ich mich schon kurz geäußert. Mit Schwöbel stimme ich völlig darin überein, dass das Wirken des Geistes nicht nur auf die Auslegung der Offenbarung, sondern auf deren Geschehen selbst bezogen ist.[32]

Erneut möchte ich anregen, zwischen Normativität und Prozess zu unterscheiden und der Geltung das sola und der Genese ein mögliches, weiter zu klärendes et-et zuzuordnen. Sicherheitshalber füge ich noch hinzu: die Genese entscheidet nicht über die Geltung, sie ist vielmehr so vorzunehmen, dass sich die Schrift bzw. das in ihr bezeugte Wort Gottes zur Geltung bringen kann.

1.6 Die Bibel – ein Buch der Kirche?

In seinem Lutherbuch analysiert Hans-Martin Barth, differenzierend wie kritisch würdigend, die Luthers Theologie kennzeichnende „Rivalität zwischen Heiliger Schrift und menschlicher Tradition“. Wichtige hermeneutische Hinweise Barths sind hilfreich und zustimmungsfähig. Was jedoch die eben genannte und von der Genese unterschiedene Geltung angeht, so ist der Kollege von der festen Überzeugung getragen, „dass die römische Kirche [auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil!] die Bibel gleichsam fest im Griff hat. Die Bibel ist ein Buch der Kirche! Dies wird gegen Luther und die ihm folgende Kirche in mehrfacher Hinsicht entfaltet.“[33]

Der These, der Kanon sei „eine Gabe und Festlegung der Kirche“, hält Barth entgegen: „Der im Kanon bezeugte Christus ist nicht die Gabe der Kirche!“ Das kann im Ernst nicht strittig sein! Falls es die Formulierung

32 Ch. Schwöbel, Grundlinien des Verständnisses von Kirche nach Lumen gentium. Eine lutherische Lektüre, in: E. Herms/L. Žak (Hg.), Grund und Gegenstand des Glaubens nach römisch-katholischer und nach evangelisch-lutherischer Lehre. Theologische Studien, Tübingen 2008, 503–544, hier: 544.

33 H.-M. Barth, Die Theologie Martin Luthers. Eine kritische Würdigung, Gütersloh 2009, 165.

„Kanon als Gabe der Kirche“ gibt, ist sie als unsachgemäß zurückzuweisen. In der Regel ist von einer „Festlegung“ die Rede, und auch in dieser Hinsicht empfiehlt sich eine Unterscheidung, nämlich: Die Kirche hat festgestellt, was sich als Bezeugung des Wortes Gottes in den Gemeinden durchgesetzt hat. Hier stimme ich Barth ebenso zu, wie ich seinen Hinweis gerne aufnehme, dass „etwa gleichzeitig … sich ja die Grundelemente des Bekenntnisses und des Amtsverständnisses heraus[bildeten]. Offenbar ging es dabei um drei Strukturelemente der Kirche, die sich als notwendig erwiesen, über deren jeweilige konkrete Ausprägung aber damit noch nicht entschieden war“[34]. Wir werden im zweiten Teil sehen, wie verwandt damit ein römisch-katholischer Gedankengang sein kann! Das gilt auch für Barths Antwort auf die Frage, wer Kirche sei. „Nicht in erster Linie die Hierarchie, die sich bestimmte Rechte herausnimmt, sondern die ‚Schafe, die ihres Hirten Stimme hören‘ (Joh 10,27f).“ Barth argumentiert mit Luther: „Hier wird Luthers Vorstellung vom allgemeinen, gegenseitigen und gemeinsamen Priestertum einschlägig: Durch den persönlichen und eigenen Zugang zum Wort der Heiligen Schrift, durch das gegenseitige Zeugnis und auch die gegenseitige Kritik wirkt der Heilige Geist.“ Freilich sei dies eine Idealvorstellung, was „leider die Wirkungsgeschichte der Reformation und der gegenwärtige Zustand des Protestantismus [zeige]“, denn Luther sei „individualistisch missverstanden“, sein Ansatz „von den etablierten evangelischen Kirchen kaum aufgenommen“ worden.[35]

Ich notiere das ohne jede Schadenfreude, sondern in der Erwartung, dass wir voneinander lernen können; dies vor allem mit Blick auf die von Barth namhaft gemachten geänderten „soziokulturellen Bedingungen“.

1.7 Eine kritische reformierte Stimme …

Für das soeben erschienene Lexikon der Bibelhermeneutik hat Ulrich Körtner den systematisch-theologischen Abschnitt des Artikels Schrift/Schriftprinzip verfasst. Der reformierte Kollege stellt klar, dass nach Luther nicht die Schrift als solche (das sei das Formalprinzip der protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts), sondern deren Klarheit das principium, d.h. „Ausgangspunkt und Grund“, also „*primum principium* aller Theologie“ darstelle.[36] Demgegenüber habe sich die Konkordienformel auf die kriterio-

34 Ebd.
35 A.a.O., 165f.
36 Vgl. U. H. J. Körtner, Schrift/Schriftprinzip IV. Systematisch-theologisch, in: Lexikon der Bibelhermeneutik, hg. v. O. Wischmeyer, Berlin 2009, 524f.

logische Funktion des Schriftprinzips beschränkt. „Aufklärung und historische Kritik“ haben „eine der historischen Methode verpflichtete Theologie“ in die Aporie geraten lassen, während „rezeptionsorientierte Texttheorien … eine kritische Reinterpretation des reformatorischen Schriftprinzips [gestatten]“, verbunden freilich mit der Gefahr, „die Theologie in Literaturwissenschaft aufzulösen“. Daraus folgt eine nüchterne, manchen ernüchternde Kennzeichnung der aktuellen Situation: „Als Heilige Schrift gelesen sind die biblischen Texte im Christentum nicht nur klassische, sondern autoritative und normative Texte, die zudem als Medium gegenwärtiger Gotteserfahrung gelten. Hinter dem vieldeutigen Begriff einer ‚nachkritischen Schriftauslegung‘ stehen recht disparate Ansätze, in denen die Aporie von historischer und dogmatischer Methode wiederkehrt, sofern die Wahrheitsfrage nicht preisgegeben wird.“[37]

1.8 … und eine selbstkritische katholische Einschätzung

Auf dem Symposium zum Abschluss unseres Theologischen Kommentars zum Zweiten Vatikanischen Konzil zeigte Johannes Brosseder die ökumenischen Probleme der Offenbarungskonstitution auf. Nicht strittig sei zwischen den Kirchen Folgendes: „Bevor es zur heiligen Schrift kam, gab es die Predigt Jesu selbst sowie nach Kreuz und Auferweckung die mündliche [sic!] Predigt der Apostel und Jünger, wie schon Martin Luther betont hatte. Diese apostolische Tradition hat in der Schrift in der Pluralität ihrer Zeugnisse ihren Niederschlag gefunden. Unstrittig ist, dass der Kanon der Schrift in der Kirche entstanden ist, und es ist weiter unstrittig, dass die Schrift in der Kirche gelesen und verstanden wurde und wird. Dieses Lesen und Verstehen führte im Verlauf der Geschichte der Kirche angesichts konkreter Situationen … zu Gottesdienstformen, zu Dogmen, zu kirchlichen Lehren und kirchlichen Lehrentscheiden, zu Bekenntnissen, zu Einrichtungen, die – bezogen auf die Lehrentscheide der alten Kirche – im weiten Sinne als Auslegung der apostolischen Tradition, die in der Schrift ihren Niederschlag fand, verstanden wurden …

Aber es ist ein Unterschied, ob man kirchliche Lehrüberlieferungen und Einrichtungen als über die Bischöfe (per manus) zu uns gekommene überlieferte nicht schriftliche apostolische Überlieferungen ansieht, die nicht korrigiert werden können, oder ob man sie grundsätzlich als Auslegun-

37 A. a. O., 525 f.

gen der nur in der Schrift uns zugänglichen apostolischen Überlieferung begreift.“[38]

Ganz entschieden behauptet Brosseder, dass das jüngste Konzil in dieser Hinsicht keine Klarheit geschaffen hätte. Ungeklärt, zumindest unklar in den Formulierungen bleiben das Verhältnis von Schrift, Tradition und Traditionen sowie die Funktion des Lehramtes. Die Bilanz, wie sie Brosseder im Anschluss an O. H. Pesch aufmacht, ist ernüchternd: „Trotz vieler großartiger Sätze über die Bedeutung der heiligen Schrift im Leben der Kirche (DV, Kap. I, Kap. III–VI) sieht die kirchliche Wirklichkeit derzeit noch anders aus. Daraus kann [nach Brosseder] nur der Schluss gezogen werden, dass die Schrift ihre Zukunft als ‚höchste Richtschnur‘ des Glaubens (DV 21) in der Kirche noch vor sich hat.“ Darin investiert katholische Theologie ihre Hoffnung: Der heiligen Schrift „traditions- und lehramtskritisches Potential lässt sich auf die Dauer amtlich nicht unterbinden; wenn in der Kirche die gesamte Verkündigung aus der Schrift gezogen wird und sich an ihr orientiert (DV 21) und wenn die Schrift von allen Christen gründlich studiert, gelesen und meditiert wird, wie es *Dei Verbum* zu tun verlangt (DV 24–26), dann wird sie die ihr innewohnende Kraft in der Kirche entfalten und so zur Überwindung einer seit dem 16. Jahrhundert währenden kirchenspaltenden zwischenkirchlichen Kontroverse beitragen können.“[39]

Konnte schon etwas davon in die ökumenischen Dialoge eingebracht werden bzw. in ihnen sichtbar werden? In den beiden letzten Abschnitten des ersten Teils konsultiere ich in diesem Sinn und in der gebotenenen Kürze zwei einschlägige Dokumente.

1.9 Ökumenischer Arbeitskreis: Verbindliches Zeugnis

Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (Jaeger-Stählin-Kreis) hat sich in einem intensiven wie extensiven Studienprozess mit den hier angesprochenen Fragen beschäftigt. (Auf die Vorträge von Slenczka und Kasper kamen wir ja schon zu sprechen.) Im „abschließenden Bericht“ spielen Aussagen der Offenbarungskonstitution in ihrer Spannung von Wegweisung und Verunklarung ebenfalls eine zentrale Rolle. So wird festgestellt, dass in der Aussage, das Lehramt stehe nicht über dem

38 J. Brosseder, Ökumenische Probleme der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, hg. v. P. Hünermann, Freiburg 2006, 270–282, hier: 277. – Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hg. v. P. Hünermann/B. J. Hilberath, 5 Bde., Freiburg 2004/05; Sonderausgabe 2009.

39 A. a. O., 282.

Wort Gottes, sondern diene ihm (DV 10) „die Bindung an das Wort der Schrift nicht völlig unmissverständlich ausgesprochen“ wird, so dass „auch aus Sicht der katholischen Theologie … eine weitere Klärung des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition erforderlich [ist]: Entscheidend für das Verhältnis von Schrift und Lehramt der Kirche ist die Bindung an das *in der Schrift* Überlieferte.“ Deshalb muss „die Lehrverkündigung der Kirche … dem *Gotteswort* der Schrift untergeordnet sein“[40].

Als weiterführend angesichts des „real existierenden Katholizismus (und Protestantismus)“ lese ich die Ausführungen in dem 8. Abschnitt „Schriftauslegung im Leben der Kirche“. Der Basissatz lautet: „Im Prozess der Kanonbildung erkennt die Kirche die Normativität der biblischen Schriften, wie sie umgekehrt sich selbst als ‚Hörerin des Wortes‘ erkennt, die allein von jenem Evangelium lebt, das die alt- und neutestamentlichen Schriften bezeugen. In dieser Relation ist die Bedeutung der Schriftauslegung im Leben der Kirche begründet.“[41]

Unter der Überschrift „Schriftauslegung als Grundvollzug der Kirche“ werden nun nicht nur die fachtheologische und die lehramtliche Auslegung betrachtet, sondern die Breite des Umgangs mit der Bibel im gesamten Volk Gottes, wobei der gottesdienstliche Schriftgebrauch an erster Stelle genannt und der Schriftauslegung in der Liturgie breiter Raum gegeben wird. Was schließlich das uns hier in besonderer Weise interessierende Verhältnis von Schriftauslegung und Lehramt angeht, so will der Bericht gegen den Anschein „im konfessionell geprägten landläufigen Bewusstsein und gelegentlich auch in der öffentlichen ökumenischen Debatte … die Überzeugung zum Ausdruck bringen und begründen, dass die Alternative Schriftprinzip *oder* lehramtliche Schriftauslegung, Autorität des Wortes Gottes *oder* Autorität des kirchlichen Amtes den Positionen *beider* Konfessionen nicht gerecht wird“[42]. Auf lutherischer Seite wird dies bekanntlich nicht von allen so gesehen, wie die in dem Band abgedruckte Stellungnahme von Reinhard Slenczka und andere Kommentare bzw. Rezensionen zeigen. Aus meiner Perspektive, wie ich sie im zweiten Teil andeuten werde, erscheint vor allem der Abschnitt 9.4 „Die Gesamtverantwortung des Volkes Gottes als Träger der Glaubensüberlieferung“ (370–374) als richtungweisend. Als Beleg für die Geistbegabung des Gottesvolkes wird u. a. 1 Joh 2,20.27 herangezogen.

40 Abschließender Bericht, in: Verbindliches Zeugnis III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch, hg. v. Th. Schneider/W. Pannenberg, Freiburg/Göttingen 1998, 288–389, hier: 301.

41 A. a. O., 333.

42 A. a. O., 357.

Dieser Verweis begegnet uns auch in Nr. 12 der Kirchenkonstitution, wo allerdings das Schriftzitat gekappt wird: Der Zusatz „ihr braucht euch von niemandem belehren zu lassen“ wird ausgelassen, damit problemlos anschließend von der „Leitung des heiligen Lehramtes“ gesprochen werden kann. Diese wird an späterer Stelle freilich in den sensus fidelium eingeordnet, wenn es in dem Bericht heißt: „Das ‚soli magisterio‘ artikuliert den juristischen Aspekt der Gültigkeit, der ‚Verbindlichkeit‘ eines Vollzuges, der sein Gewicht und seine ‚Unverirrlichkeit‘ aus der Geistverheißung gewinnt, die an die gesamte Glaubensgemeinschaft gerichtet ist …“[43] Indirekt wird auf diese Weise auch das „ex sese non autem ex consensu ecclesiae“ des Ersten Vatikanischen Konzils interpretiert. Nicht nur evangelische Christen erwarten hier auch eine offizielle lehramtliche „verbindliche“ Klarstellung!

1.10 Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit: Die Apostolizität der Kirche

Einschlägig ist für unseren Zusammenhang der vierte Teil „Kirchliches Lehren, das in der Wahrheit bleibt“.[44] Die Kommission kommt u. a. zu dem Ergebnis, dass „für Katholiken und Lutheraner die Schrift die Quelle, Regel, Richtschnur und das Kriterium der Richtigkeit und Reinheit der Verkündigung der Kirche, der Ausarbeitung ihrer Lehre wie auch ihrer sakramentalen und pastoralen Praxis [ist]“[45]. Unter den „Themen versöhnter Verschiedenheit“ heißt es zum Verhältnis von Schrift und Tradition: „Katholiken und Lutheraner stimmen nicht nur darin überein, dass die Schrift historisch aus einem Traditionsprozess sowohl in Israel als auch in der apostolischen Kirche hervorgegangen ist, sondern auch darin, dass sie auf einen Prozess ihrer Auslegung im Zusammenhang der kirchlichen Tradition ausgerichtet ist.“[46] Eine Einheit in versöhnter Verschiedenheit ergibt sich vor allem daraus, dass „Lutheraner … weiterhin darauf [bestehen], dass, obwohl Schrift und Tradition miteinander verbunden sind, die Schrift nicht in den Traditionsprozess hinein absorbiert werden darf, sondern ihm als kritische Norm dauerhaft überlegen sein muss … Katholiken stimmen dem zu, da die Schrift für sie die ‚oberste … Autorität in Sachen des Glaubens‘ (*Ut unum*

43 A. a. O., 382.
44 Die Apostolizität der Kirche. Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Frankfurt/M./Paderborn 2009, hier: 147–213.
45 A. a. O., 204 (= Nr. 434).
46 A. a. O., 207 (= Nr. 442).

sint, Nr. 79) ist und die Schrift damit fortfährt, die Kirche in der ‚dauernden Reform' ihres Lebens und Lehrens, deren sie bedarf, zu leiten (UR 6)"[47].

Von besonderem Interesse ist für uns der Abschnitt „Das Lehramt innerhalb verschiedener Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes" (C. 2 = Nr. 454–457). Katholische Theologie knüpft an die loci theologici des Melchior Cano an und stellt fest: „Das Magisterium befindet sich in ständiger Interaktion mit diesen Instanzen der Bezeugung Gottes und seiner Offenbarung."[48] Als loci, in denen Auslegung der Schrift geschieht, werden aufgeführt: Glaubensbekenntnisse, überlieferte Lehre, fortwährender Gottesdienst der Kirche, Zeugnis heiliger Menschen. Da auch die Lutheraner „zahlreiche Handlungsträger und Instanzen" kennen, von denen keine „eine exklusive Kompetenz für sich allein" beanspruchen kann,[49] „stimmen Lutheraner und Katholiken darin grundlegend überein, dass es ein Netzwerk von mehreren Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes gibt, das den wesentlichen Kontext darstellt, innerhalb dessen die, die das Lehramt ausüben, ihre Verantwortung wahrzunehmen haben."[50] Die konstruktive und kritische Funktion des Lehramtes wird schließlich mit der Aussage in CA XXVIII, 21 zum Amt des Bischofs, „das heutzutage kollegial und in synodalen Strukturen ausgeübt wird", bestimmt als „Lehr [zu] urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, [zu] verwerfen."[51]

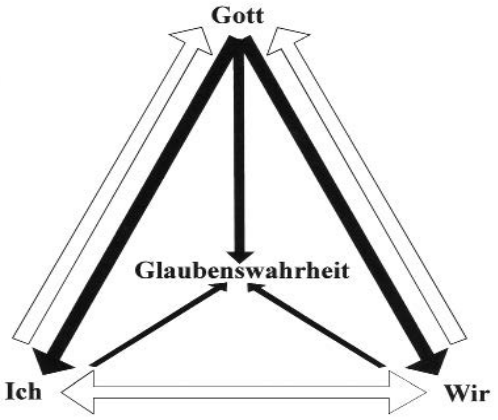
2. Eine Lösungsrichtung in Skizzen

2.1 Konstitution der Glaubenswahrheit

In Abwandlung des Kommunikationsdreiecks, wie es in der TZI (Themenzentrierten Interaktion nach Ruth C. Cohn)[52] leitend ist, bestimme ich den Prozess der Konstitution der Glaubenswahrheit als einen Prozess zwischen Gott, dem Einzelnen (Ich) und der Gemeinschaft (dem Wir). Entscheidend – und das zeigt, dass es sich hier um eine theologische Transformation des Modells handelt und nicht um eine vordergründige Anpassung – ist hierbei

47 A. a. O., 209 (= Nr. 447).
48 A. a. O., 211 (= Nr. 455).
49 A. a. O. (= Nr. 456).
50 A. a. O., 212 (= Nr. 457).
51 A. a. O. (= Nr. 459).
52 Ausführlich in M. Scharer/B. J. Hilberath, Kommunikative Theologie. Eine Grundlegung, Mainz ²2003.

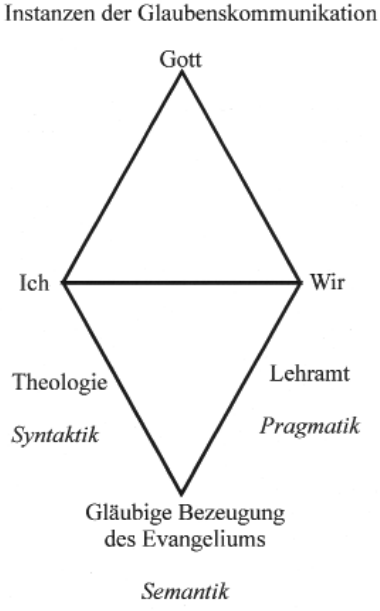
Konstitution der Glaubenswahrheit



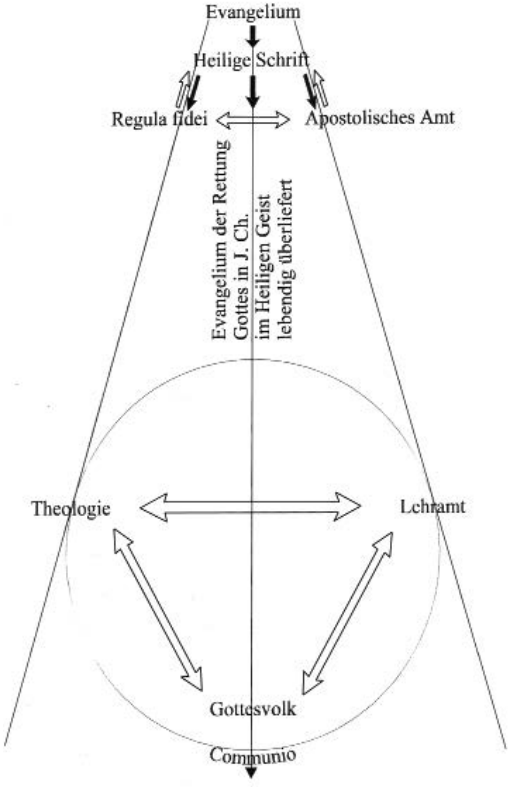
das, was in der 1. Darstellung durch die **ausgefüllten** Pfeile in dem nicht gleichseitigen Dreieck markiert wird, dass nämlich Gott sowohl das Ich als auch das Wir wie auch die konkrete Kommunikation der Glaubenswahrheit entscheidend und fundamental bestimmt. Man könnte diese dicken Pfeile auch das Offenbarungshandeln Gottes nennen. Gott offenbart sich dem Ich, er offenbart sich auch dem Wir der Glaubensgemeinschaft (die ja nicht nur die Addition vieler Ichs darstellt), und von ihm geht auch der entscheidende Anstoß für die jeweils konkrete Glaubenswahrheit aus. Diese **ausgefüllten** Pfeile bedingen die offenen Pfeile, theologisch gesprochen: Gottes Offenbarungshandeln weckt Glaube und konstituiert die Haltung des Glaubens. In dieser Haltung sind sowohl das Ich wie das Wir offen für das Offenbarungshandeln, für die Kommunikation Gottes. Die Glaubenswahrheit wird also konstituiert, indem Gott sich als Wahrheit zur Geltung bringt in den Einzelnen wie in der Glaubensgemeinschaft. Für die Konkretion der Glaubenswahrheit im Kommunikationsprozeß des Glaubens ist also Gott der entscheidende Faktor; mit beteiligt sind aber auch die Faktoren Ich und Wir. Diese sind wechselseitig aufeinander bezogen, wobei über die genauere Bestimmung dieses wechselseitigen Verhältnisses gewiss noch, wie die aktuelle Situation zeigt, auch ein inner-römisch-katholischer wie ein ökumenischer Diskurs zu führen ist.

2.2 Instanzen der Glaubenskommunikation

Das Glaubenszeugnis des Einzelnen wie das der Gemeinschaft konvergieren in der gemeinsamen Aufgabe der gläubigen Bezeugung des Evangeliums Gottes. Weitergabe des Glaubens heißt also Bezeugung des Heilshandelns Gottes im eigenen Leben und dem der Gemeinschaft. Diese Kommunikation im Gottesvolk, zu dem alle gehören, auch die, die nachher noch mit einer eigenen Funktion näher charakterisiert werden, ist im Kommunikationszirkel der Glaubensgemeinschaft Kirche das Primäre. D. h. die beiden anderen Kommunikationsinstanzen Theologie und Lehramt sind dienend auf diesen Kommunikationsprozess, auf die primäre Glaubensbezeugung bezogen. Ohne die Glaubenskommunikation des Gottesvolkes gäbe es kein Lehramt und keine Theologie. Umgekehrt hat sich in den christlichen Gemeinden schon sehr früh gezeigt, wie notwendig Theologie und Lehramt sind.



Die Zuordnung von Theologie und Lehramt in unserer Skizze ist nicht als absolute zu verstehen, sondern bezeichnet nur den Schwerpunkt der jeweiligen Aufgabe. D. h. konkret: Der Theologie kommt vor allem die Auf-



gabe zu, das Ich instand zu setzen, transparent, plausibel, überzeugend das Evangelium zu bezeugen. Theologie stellt also die Frage nach den Zeichen der Zeit, nach dem Zusammenhang von Evangelium und den Zeichen der Zeit, nach dem, was im Kommunikationsprozess diachron wie synchron gesehen im Spiel ist, um so zunächst den einzelnen und die einzelne kommunikationsfähig zu machen. Dem Lehramt kommt dagegen eine Aufgabe zu, die eher auf das Wir in der Glaubenskommunikation gerichtet ist. Das Lehramt lehrt nicht allein die Glaubenswahrheit, diese wird ja im Prozess der Kommunikation konstituiert. Aufgabe des Lehramtes ist vielmehr, Regeln für diese Glaubenskommunikation aufzustellen, um das Wir als ein lebendiges Wir der Glaubenskommunikation zu ermöglichen.

So betrachtet, ließe sich in freier Aufnahme eine in der Semiotik bzw. Sprachanalyse und auch im Prozess der Wahrheit gemachte Unterscheidung, nämlich die zwischen Syntaktik, Semantik und Pragmatik, auf die drei Kommunikationsinstanzen, die in einem lebendigen Kommunikationsprozess stehen, beziehen. Dann könnte etwa gesagt werden, dass die Semantik, also die Bedeutungsebene, der primären Glaubenskommunikation im Gottesvolk zuzuordnen ist. Hier stellt sich letztlich in Wort und Tat dar, was Glauben bedeutet, worauf er sich bezieht bzw. welcher „Gegenstand" ihn konstituiert. Die Syntaktik ordne ich der Theologie zu. Ich denke, dass die folgende in einem Lexikon aufgeführte Definition von Syntaktik diesen Zusammenhang einsichtig machen kann: „Syntaktik ist die Wissenschaft davon, welche die wohlgeformten oder grammatischen Ausdrücke einer Sprache sind, während die Pragmatik die Wissenschaft des Sprachgebrauchs ist, insbesondere, wie Sprache verwendet wird, um erfolgreiche Kommunikation herzustellen"[53]. Dem Lehramt kommt dann die Stelle der Pragmatik zu. Es steht im Dienst der Beziehung zwischen den Zeichen und ihren Benutzern sowie der Benutzer untereinander.

Betrachten wir diese Zuordnung noch einmal aus der Sicht des Phänomens der Sprache, so ergibt sich: Die Sprache kann in syntaktischer, semantischer und pragmatischer Hinsicht betrachtet werden. Entsprechend gibt es dann auch Sprechakte, denen stärker eine syntaktische bzw. eine semantische bzw. eine pragmatische Ausrichtung zukommt. Dabei geht es nicht um Ausschließlichkeit und Antithesen, sondern um Prioritäten und Schwerpunktsetzungen. Die Theologie arbeitet m. E. tatsächlich an der Grammatik des Glaubens; dem Lehramt kommt es zu, die Beziehungen zwischen den Zeichen der Glaubenswahrheit und ihren Benutzern zu regeln, so dass eine Kommunikation möglich bleibt bzw. nach Kommunikationsstörungen und Abbruch wieder möglich wird. Was die Zeichen des Glaubens bedeuten, das bezeugen alle Glaubenden im Gottesvolk: das ist ihre semantische Kompetenz.

2.3 Schriftprinzip und das Gefüge der Bezeugungsinstanzen

Nun könnte ja der Verdacht aufkommen, dass die Wahrheit des Glaubens insofern beliebig sei, als sie im freien Spiel der Kräfte bzw. der drei Kommunikationsinstanzen allererst generiert würde. Deshalb muss unsere syn-

53 D. Follesdal, Semantik, in: Handbuch wissenschaftstheoretischer Grundbegriffe, hg. v. J. Speck, Bd. 3, Göttingen 1980, 568–579; hier: 568.

chrone Momentaufnahme durch die diachrone Dimension ergänzt werden. In diachroner Hinsicht zeigt sich, dass es in der Glaubenskommunikation um das Evangelium Gottes geht, das seinen grundlegenden Niederschlag im Zeugnis der heiligen Schrift gefunden hat. Aufgabe der Glaubensgemeinschaft ist es nun, dieses Evangelium unserer Rettung durch Jesus Christus in einem Überlieferungsprozess, der vom Heiligen Geist inspiriert ist und angetrieben wird, durch die Zeiten fort zu bezeugen.

Nun hat sich schon in den Anfängen der Kirche herausgestellt, dass es nicht genügt, einfach nur die heilige Schrift zu repetieren, und dass es nicht möglich ist, einfach nur mit Schriftargumenten theologische Fragen zu entscheiden. So haben sich zwei Instanzen bzw. Kommunikationsformen herausgebildet, die dienend auf diese Bezeugung des Evangeliums im Sinne der Heiligen Schrift als der norma normans non normata bezogen sind. Es handelt sich um die regula fidei, d. h. um theologische Kommentare der Symbola, der Glaubensbekenntnisse, welche vornehmlich auch in der Verantwortung des apostolischen Amtes bzw. im Kommunikationsprozess zwischen Gemeinde, Theologie und bischöflichem Lehramt formuliert wurden. Auf die Heilige Schrift als norma normans non normata sind also als normae normatae bezogen: die regula fidei, welche vor allem in den Aufgabenbereich der Theologie fällt, und die Wahrung der Apostolizität der Gesamtkirche, welche zu einer besonderen Aufgabe des Episkopenamtes wird, was dann auch als apostolisches Amt bezeichnet wird. Zur Klarstellung sei gesagt, dass (1.) die successio apostolica im Bischofsamt Zeichen der apostolischen Nachfolge der Kirche insgesamt ist und dass (2.) es nicht nur einfach um apostolisches Lehren geht, sondern um das Bleiben im Leben und in der Lehre der Apostel. Es zeigt sich also schon in der Frühzeit der Kirche, dass die jeweils konkrete Bezeugung der Glaubenswahrheit im Zusammenspiel von Heiliger Schrift, regula fidei/Theologie und apostolischer Tradition/Amt geschieht. Wer wissen will, was die Wahrheit des Glaubens ist, kann also nicht einfach nur die Heilige Schrift aufschlagen, kann nicht einfach nur kirchliche Verlautbarungen oder theologische Kommentare zum Bezugspunkt nehmen. Vielmehr ist er/sie verwiesen auf das in der Heiligen Schrift als der Urkunde des Glaubens bezeugte Evangelium, zu dessen Weiterbezeugung sie/er mit Gewinn auf die regula fidei in Verantwortung theologischer Kompetenz und auf die Kommunikationsregeln in der apostolischen Gemeinschaft der Kirche zurückgreifen kann.

Was wir in dem synchronen Schnitt als Kommunikationsinstanzen ausgemacht haben, zeigt sich nun in Korrespondenz zu dem, was sich als normierende bzw. normierte – normierend Instanzen herausgebildet hat. Im gewissen Sinn entspricht die wissenschaftliche Arbeit der Theologie

dem theologischen Kommentar in der regula fidei, das Lehramt der Kirche entspricht dem, was sich als apostolisches Amt bzw. als amtliche Wahrnehmung der Apostolizität der Kirche herausgebildet hat, und das Glaubenszeugnis des Gottesvolkes ist als Bezeugung des Evangeliums Gottes wesentlich auf die Heilige Schrift bezogen, die es liest im Verbund mit allen, die zum Gottesvolk gehören, und im Verbund mit der Theologie und der theologischen Grammatik wie den pragmatischen Glaubensregeln des Lehramtes.

2.4 Ausblick

Diese Skizzen, die ich in einer ersten Form im Rahmen eines Symposiums für Hans Küng entwickelt habe,[54] weisen zahlreiche Berührungspunkte mit Überlegungen auf, die mir bei der Vorbereitung begegnet sind.[55]

Mit diesem Gefüge ist der Rahmen vorgestellt, innerhalb dessen die noch zu lösenden Probleme angegangen werden können. Eine Verständigung darauf – im Sinne eines „Themas in versöhnter Verschiedenheit" – wäre ein wichtiger ökumenischer Schritt. Ist dieser differenzierende Konsens tragfähig, dann sollte dies auch von den Lehrämtern ausdrücklich erklärt werden.

54 Vgl. B. J. Hilberath, Die Wahrheit des Glaubens. Anmerkungen zum Prozess der Glaubenskommunikation, in: Dimensionen der Wahrheit. Hans Küngs Anfrage im Disput, hg. v. B. J. Hilberath, Tübingen/Basel 1999, 51–80.

55 Ich erwähne wenigstens die folgenden Ausführungen: J. Werbick, Schrift- und Traditionsbindung als Herausforderungen für den interkonfessionellen Dialog heute, in: Kircheneinheit und Weltverantwortung (FS P. Neuner), hg. v. Ch. Bötigheimer/H. Filser, Regensburg 2006, 719–737; Autorität der Schrift und Lehrvollmacht der Kirche, hg. v. M. Petzoldt, Leipzig 2003 (bes. die Beiträge von D. Sattler und R. Leonhardt); H. Kirchner, Wort Gottes, Schrift und Tradition (Bensheimer Hefte 89), Göttingen 1998; M. Haudel, Schrift, Tradition und Kirche. Ein unnötiger Stolperstein der Ökumene, in: Cath 50 (1996) 23–33; G. Hintzen, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchliches Lehramt, in: Cath 44 (1990), 1–25.

Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene

Theodor Dieter | Straßburg, Frankreich

Will man nach Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene fragen, so muss man erstens angeben, was man unter Luthers Schriftprinzip versteht, und man muss zweitens die Frage beantworten, was es heißt, diese Bedeutung mit Bezug auf die Ökumene zu erfragen.

Erstens: Luther hat selbst an einer viel zitierten Stelle die Heilige Schrift principium, ja principium primum[1] genannt. Damit hat Luther einen Begriff der aristotelischen Wissenschaftstheorie verwendet, um die Rolle der Heiligen Schrift für die Theologie zu bestimmen. Nach Aristoteles gelten für das Wissen im strengen Sinn „zwei Grundelemente als konstitutiv: die Ableitung von Sätzen aus schlechthin ersten Sätzen, der Beweis […], und das methodisch gewonnene Wissen um die ersten Sätze, die Prinzipienerkenntnis“[2]. Die Prinzipien des Wissens müssen wahre, erste und unvermittelte Sätze sein; im Verhältnis zu den Schlusssätzen sind sie bekannter und früher als diese und deren Gründe. Was Luther genau meint, wenn er die Schrift „Prinzip“ nennt, ist viel diskutiert worden.[3] Für unsere Zwecke mag genügen, dass Luther den Prinzipiencharakter der Schrift mit ihrer Selbstauslegungsfähigkeit (*sui ipsius interpres*) zusammendenkt. „Die Pointe in der Einführung dieser wissenschaftstheoretischen Kategorie liegt wesentlich darin, dass das Prinzip über die Mittel seiner eigenen Durchsetzung verfügt. Es wird nicht zum Prinzip gemacht, sondern macht sich selbst zum Prinzip. Es ist daher kein Zufall, dass Luther in einem Atemzug mit der Einführung des Prinzip-Begriffs zugleich auch die Selbstauslegungsfähigkeit benennt […]. Die Selbstauslegung ist damit die Art und Weise, durch die sich das Schrift-

1 WA 7, 97,28 (Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum; 1520).

2 O. Höffe, Einführung in die Wissenschaftstheorie der Zweiten Analytik, in: Aristoteles, Lehre vom Beweis oder Zweite Analytik (PhB 11), Hamburg 1976, VII.

3 Vgl. etwa J. Baur, Sola Scriptura – historisches Erbe und bleibende Bedeutung, in: Ders., Luther und seine klassischen Erben, Tübingen 1993, 46–113; O. Bayer, Martin Luthers Theologie, Tübingen 2003, 62–83.

prinzip realisiert."[4] Mit dieser Doppelbestimmung kommt der Schrift exklusive Funktion – im Gegensatz zu menschlichen Traditionen – für die Theologie zu.

Für unsere Fragestellung muss man allerdings bedenken, dass Luthers Schriftprinzip in der modernen ökumenischen Bewegung, deren Anfang man in der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 sehen kann, nicht unvermittelt und ungebrochen präsent sein konnte; denn *Luthers* Schriftprinzip war bald zum *lutherischen* oder auch *protestantischen* Schriftprinzip geworden und dieses war in der Aufklärung in eine tiefe Krise geraten.[5] Das Schriftprinzip ist also mitsamt seiner Infragestellung in die ökumenische Bewegung eingebracht worden. Man darf sich diesen Prozess freilich nicht so vorstellen, als ob ein theologisches Prinzip oder ein Prinzip theologischer Arbeit gleichsam isoliert für sich Geltung oder Anerkennung beansprucht hätte; vielmehr hat die Bibel deswegen in den Anfängen der ökumenischen Bewe-

4 J. Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart, Tübingen 2004, 12f. – Man hat immer wieder darauf hingewiesen, wie überraschend Luthers Anwendung des Begriffs „principium" auf die Heilige Schrift ist, weil für Aristoteles Wissen aus Prinzipien mit dem Notwendigen und Immergleichen zu tun hat, während die Schrift von Geschichtlichem handelt. Man bedenke jedoch, dass unter dem Stichwort „Principium primum" im Vocabularius theologiae von J. Altenstaig (Hagenau 1517, fol. CCIVva) zu lesen ist: „Ita in tota Theologia viatoris […] est unum communissimum principium, quod praesupponitur in tota Sacra scriptura utriusque testamenti et in qualibet eius parte, scilicet, quod tota Sacra scriptura utriusque testamenti est ab ipso Deo tradita, et revelata, et per Spiritum sanctum inspirata, et ideo nullo modo potest mentiri. Hoc primum principium proponit B. Petrus in sua canone 2, cap. 1." Dann wird 2 Petr 1,20–21 wörtlich zitiert und anschließend ebenso Hebr 1,1–2, als Beleg für das „communissimum principium". Weiter beruft sich Altenstaig auf Augustin, der dieses Prinzip voraussetze (mit Verweis auf „De doctrina christiana"). Nicht die Heilige Schrift ist das principium, sondern das communissimum principium bestimmt den Status der Schrift: Sie ist von Gott geoffenbart und überliefert, inspiriert, irrtumslos. Da es sich um das communissimum principium in tota theologia handelt, muss man auch die Exklusivität der Heiligen Schrift als Quelle der Theologie folgern; sonst könnte es sich hier nicht um das allgemeinste Prinzip handeln. Man hat also schon vor Luther den Prinzipienbegriff auf die Heilige Schrift bezogen, wenn auch in einem Sinn, der sich nur teilweise mit der Auffassung Luthers deckt.

5 Vgl. dazu H. Strathmann, Die Krisis des Kanons der Kirche. Joh. Gerhards und Joh. Sal. Semlers Erbe, in: E. Käsemann (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, 41–61; H. Graf Reventlow, Epochen der Bibelauslegung, Bd. IV, München 2001, 87–226. Zum Hintergrund sehr erhellend: K. Feiereis, Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts (Erfurter Theologische Studien 18), Leipzig 1965, und A. Beutel, Aufklärung in Deutschland (Die Kirche in ihrer Geschichte 4/O2), Göttingen 2006.

gung und auch danach viele Jahrzehnte lang eine so große Bedeutung für diese gehabt, weil sie für das geistliche und kirchliche Leben der an dieser Bewegung Beteiligten ein so großes Gewicht hatte, ob dieses nun als Schriftprinzip im Sinn Luthers begrifflich gefasst worden ist oder nicht.[6] Die Frage nach dem Schriftprinzip in der Ökumene ist vielschichtig, wie auch die Bruchlinien und Koalitionen der Positionen der an der ökumenischen Bewegung beteiligten Kirchen (und innerhalb dieser Kirchen) sehr vielfältig sind.

Zweitens: Fragt man nach Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene, so muss man auch nach der Bedeutung der Ökumene für dieses Schriftprinzip fragen. Jedenfalls muss man das tun, wenn man bei der Beantwortung unserer Themafrage ökumenisch vorgehen will. Zu einem ökumenischen Vorgehen gehört wesentlich das „audiatur et altera pars". Dieses „audiatur" hat in diesem Zusammenhang wenigstens zwei Bedeutungen. Erstens kann es wörtlich genommen werden, und dann bedeutet es, dass es nicht ausreicht, wenn ein Theologe sich nur an seinem Schreibtisch mit den Lehren einer anderen Kirche beschäftigt und sich dabei seine Vorstellungen von dieser Lehre macht; es gehört auch dazu, dass er oder sie in der dialogischen Begegnung mit Theologen der anderen Kirchen diesen die Gelegenheit gibt, die über jene Kirche und ihre Lehre gebildeten Vorstellungen zu korrigieren. Texte können sich nicht – oder nicht so leicht – dagegen wehren, missverstanden zu werden, lebendige Menschen hingegen schon. Deshalb gehört das buchstäblich verstandene Hören auf den anderen unverzichtbar zur Ökumene. In seinem „Rückblick" auf die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal hat Erich Dinkler, Theologieprofessor aus Heidelberg, notiert: „Das konfessionskundliche und theologische Vorverständnis erwies sich weitgehend als schablonenhaft und schief, d. h. als ungerecht und im Grunde falsch. Im Vollzug des theologischen Streitgesprächs wurde man zeitweilig gewahr, dass man gegen Windmühlenflügel kämpfte bzw. argumentierte."[7]

---

6 Eine Kirche und ihre Theologen können das Schriftprinzip theoretisch hochhalten und auf ihre Fahnen schreiben, und doch braucht das nicht zu bedeuten, dass die Heilige Schrift für ihren Vollzug von Theologie auch tatsächlich besondere Bedeutung hätte. Ökumenische Dialoge sind dann Scheindialoge, die sich auf der Ebene von Begriffen und Theorien bewegen, aber die „Sache selbst" nicht zu Gesicht bekommen. Auch hier gilt: „Es werden nicht alle, die zu mir sagen: Herr, Herr!, in das Himmelreich kommen, sondern die den Willen tun meines Vaters im Himmel" (Matthäus 7,21). Das sollten sich besonders protestantische Theologen vor Augen führen, die manchmal so wortgewaltig das Schriftprinzip im Munde führen, deren Theologie aber eher an ein *sola traditione protestantica* als an ein *sola scriptura* denken lässt!

7 E. Dinkler, Kritischer Rückblick auf die 4. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, in: ÖR 13 (1964), (83–93) 88.

Die zweite Bedeutung des „audiatur et altera pars“ geht über das rechte Verstehen des Anderen hinaus und meint die Bereitschaft, wenigstens probeweise einmal den Standpunkt der anderen Kirche einzunehmen und in *deren* Perspektive auf die *eigene* Kirche und Theologie zu schauen. Es geht um die Bereitschaft, wenigstens zu denken, dass in der Theologie der anderen Kirche etwas Wahres und Richtiges gesehen wird, dass sie ein möglicher Zugang ist, die Komplexität der theologisch zu denkenden Sachverhalte zu verstehen, und dass man sogar etwas von dieser Theologie lernen kann, weil sie hilft, die Begrenzungen, die auch die eigene Theologie aufweist, zu überwinden, so dass man der Komplexität der zu denkenden Sachverhalte besser gerecht werden kann; denn das, was wir theologisch zu denken haben, ist immer größer als unsere Begriffe und unser Begreifen. Letzteres gestehen wir gerne zu; wir sind ja demütige Menschen. Aber wenn wir dann in der Begegnung mit Lehren und Theologien anderer Kirchen die Probe aufs Exempel machen müssen, ob wir es ernst damit meinen, dass unser Begreifen begrenzt ist – warum weigern wir uns dann so sehr, etwas von der Perspektive des Anderen als Anfrage an uns oder gar als Lernmöglichkeit zu sehen? Man kann ja fragen, ob die kontroverstheologische Situation nicht auf beiden Seiten dazu *beigetragen* hat, das Schriftprinzip und das Traditionsprinzip so zu entwickeln, dass diese der Kritik kaum standhalten konnten; demgegenüber kann der ökumenische Dialog die Chance bieten, ohne polemische Selbstbehauptungsübungen sich der „Sache selbst“ zuzuwenden.

Die Frage nach Luthers Schriftprinzip in seiner Bedeutung für die Ökumene kann man auf zweifache Weise verstehen. Einmal so, dass danach gefragt wird, welche Bedeutung Luthers Schriftprinzip *faktisch* in der Ökumene gehabt hat und hat, und zweitens als Frage, welche Bedeutung dieses Schriftprinzip in der Ökumene *haben sollte*. Beide Aspekte können nicht voneinander getrennt werden; deshalb sollen beide im Folgenden zur Sprache kommen. Das damit eröffnete sehr weite Feld soll angesichts des begrenzten hier zur Verfügung stehenden Raumes exemplarisch in drei Fallstudien in den Blick genommen werden. Damit kann natürlich nur ein Ausschnitt aus den vielfältigen Aspekten Gegenstand sein.

1. Fallstudie:
Die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung 1963 in Montreal

Auf der Weltmissionskonferenz 1910 in Edinburgh hat man die Frage diskutiert, wie man verhindern könnte, dass die Konflikte zwischen den Kirchen, die die Missionare aus ihrer Heimat in die Missionsländer mitgebracht hatten, die missionarische Verkündigung dort ernsthaft behinderten. Es entstanden die *Bewegung für Weltmission und Evangelisation*, die sich vorrangig mit der interkonfessionellen Koordination der missionarischen Tätigkeiten beschäftigte, die *Bewegung für Praktisches Christentum*, in der ethisch-soziale Fragen und das dazu gehörende Engagement im Vordergrund standen, und die *Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung*, in der theologische Fragen im engeren Sinn erörtert wurden. Weil viele Vertreter der frühen ökumenischen Bewegung aus den Erweckungsbewegungen und dem Pietismus stammten, trugen sie eine intensive Bibelfrömmigkeit in die ökumenische Arbeit hinein. Die Bibelverbreitung wurde schon seit längerem als interkonfessionelle Aufgabe wahrgenommen. Noch vor der konstituierenden Vollversammlung des Ökumenischen Rates 1948 in Amsterdam gab es zwei Weltkonferenzen von *Glauben und Kirchenverfassung*, 1927 in Lausanne und 1937 in Edinburgh. Auf diesen Konferenzen stand die Bibel im Mittelpunkt, ebenso in den zahlreichen Gesprächskreisen und Kommissionen, die diese Konferenzen vorbereiteten und die im Anschluss an sie die erörterten Themen weiter bearbeiteten. Die Bibel war das verbindende Element, ihre Autorität wurde wieder und wieder betont. Eine Neubesinnung auf die Bibel gab es auch in der anglikanischen Kirchengemeinschaft wie in manchen orthodoxen Kirchen und in der römisch-katholischen Kirche. Als dann der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet wurde, war die Frage vorrangig, was denn die Einheit der so verschiedenen Kirchen begründe. Dazu heißt es 1951 in einem Bericht der Studienabteilung: „Wenn wir in der Gemeinschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen bestrebt sind, einander näher zu kommen, so ist es das Natürlichste, dass wir uns der Bibel zuwenden, die das Zeugnis der ungeteilten Kirche apostolischer Zeugen darstellt“[8].

Zu der Bibelfrömmigkeit derer, die an den Anfängen der ökumenischen Bewegung mitgewirkt haben, kam etwas Zweites: In den ersten 50 oder

8 A. Richardson/W. Schweitzer (Hg.), Die Autorität der Bibel heute, Zürich/Frankfurt/Main 1951, 9. Vgl. zu diesem Abschnitt M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen. Eine Untersuchung der Studien von „Glauben und Kirchenverfassung“, Göttingen ^{2}1993, und: J. Lauster, Prinzip und Methode (siehe oben Anm. 4), 346–400 („Prinzip und Methode als ökumenische Herausforderung“).

60 Jahren der ökumenischen Bewegung haben sehr viele namhafte Theologen aus vielen Kirchen und Ländern in ökumenischen Kommissionen mitgearbeitet. Ihnen ist es zu verdanken, dass sie die faktische Mittelpunktstellung der Bibel theologisch auf hohem Niveau reflektiert haben, und hier kam natürlich auch das protestantische Schriftprinzip ins Spiel wie auch die Krise dieses Prinzips. Die ersten Weltkonferenzen, die in regionalen Arbeitsgruppen sorgfältig vorbereitet wurden, waren für viele wissenschaftliche Theologen die ersten internationalen Treffen, an denen sie teilnehmen konnten, und sie waren für diese so aufregend wie die erste Expedition in einen Kontinent, von dem man bisher nur vom Hörensagen gewusst hat. Teilgenommen haben Theologen wie Adolf Deißmann, Nathan Söderblom, Otto Dibelius, Hermann Sasse, Werner Elert, Gustav Aulén, Marc Boegner, nach dem Zweiten Weltkrieg auch Karl Barth, Wolfgang Schweitzer, Charles H. Dodd, Ragnar Bring, Hans Ehrenberg, Anders Nygren, Kristen Skydsgaard, Gerhard Ebeling. Bei dem Bemühen, die Zentralbedeutung, die die Heilige Schrift für die beteiligten Theologen hatte, theologisch zu reflektieren, entdeckte man, wie unterschiedlich diese Theologen die Schrift und ihre Rolle für Theologie und Kirche und wie unterschiedlich sie die Schrift in ihrem Verhältnis zur Tradition ihrer Kirche sahen.

Das Thema „Schrift und Tradition“ drängte sich aus zwei Gründen auf. Einmal, weil man sah, dass auch Kirchen, die der Schrift die höchste und alleinige Autorität für die Kirche zuschrieben, diese unterschiedlich interpretierten, so dass sich die Theologen fragen mussten, ob nicht in Wahrheit die jeweiligen kirchlichen Traditionen die Auslegung der Schrift mehr bestimmten als die Schrift selbst. Im Schlussbericht der vorbereitenden europäischen Kommission für die Vierte Weltkonferenz formuliert dies Kristen Skydsgaard (Lutheraner; Kopenhagen) so: „Wir können dieses Dilemma [nämlich der verschiedenen Traditionen] nicht überwinden, indem wir uns unter Verwendung des Schlagwortes *sola scriptura* auf die Heilige Schrift berufen; denn auch die Art und Weise, in der wir die Bibel interpretieren, ist ‚an die Tradition gebunden, durch die wir die Schrift als unsere Autorität empfangen haben‘ (Outler)“[9]. Zweitens waren Theologen in den Kommis-

9 Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Tradition und Traditionen. Berichte der Theologischen Kommission über Tradition und Traditionen an die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal, Kanada (1963), Zürich 1963, 55 (aus dem Bericht der Europäischen Sektion; Berichterstatter: K. E. Skydsgaard). – In dieser Arbeitsgruppe hat Gerhard Ebeling seinen großen Vortrag „‚Sola Scriptura‘ und das Problem der Tradition“ gehalten (in: Ders., Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen [KiKonf 7], Göttingen ^{2}1966, 91–143).

sionen vertreten, die programmatisch Schrift *und* Tradition, Schrift *und* Kirche nebeneinander stellten und damit den Widerspruch der evangelischen Theologen hervorriefen. So war das Thema „Schrift und Tradition" naheliegend.

Es soll im Folgenden ausführlich zitiert werden, wie der Lutheraner Skydsgaard im Bericht aus jener Arbeitsgruppe die reformatorische Position dargestellt hat; so kann man an einem Beispiel erkennen, wie das lutherische Schriftprinzip in diese ökumenischen Diskussionen eingebracht wurde.

„Die endgültige Autorität ist die Bibel als das apostolische Zeugnis von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus. Luther erkannte die Tradition der ersten Jahrhunderte und der ersten vier Konzilien an. Sie fügten seiner Überzeugung nach nichts zur Heiligen Schrift hinzu, sondern beschränkten sich darauf, die Schrift zu erläutern. Er betrachtete die Kirche der ersten Jahrhunderte, trotz vieler Schwächen, als maßgebend für die Kirche seiner Zeit und behauptete, dass die evangelische Kirche wahrhaft katholisch sei, weil sie mit dieser Kirche übereinstimme. Dagegen sei es die mittelalterliche Papstkirche, die sich im offenbaren Gegensatz zur Alten Kirche befinde. Im Jahre 1535 schrieb Luther an den Landgrafen Albert von Brandenburg: ‚Denn es gefährlich ist und erschrecklich, etwas zu hören oder zu glauben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über fünfzehnhundert Jahr in aller Welt einträchtiglich gehalten hat.' (WA 30 III, 552) […] in der Kirche, auch in der Kirche der Päpste, ist durch alle Jahrhunderte hindurch das Wort Gottes verkündet worden, auch wenn es immer wieder durch viele menschliche und falsche Lehre verdeckt worden ist. Um die wahre und rechte Tradition von der Verzerrung in der römischen Kirche befreien zu können, musste Luther mit der Kirche, in der er geboren war, brechen. Er zweifelte nicht daran, dass es möglich war, die wahre Tradition von der falschen zu unterscheiden. Natürlich gibt Luther zu, dass die Kirche vor der Schrift bestand, aber er beharrt darauf, dass das *Wort Gottes* selbst vor der Kirche und vor dem geschriebenen Buch war […]. Das lebendige Wort Gottes ist vor allem *Evangelium* – und man muss wissen, was dieses Wort für Luther bedeutete, um sein Anliegen zu verstehen. Dieses Wort ist ein Wort, das nicht in erster Linie aufgeschrieben, sondern verkündet werden muss. In der Kirche genügt es nicht, dass Bücher geschrieben und gelesen werden, sondern es ist absolut notwendig, dass dieses Wort gesagt und gehört wird. Das Evangelium muss als eine *viva vox* überliefert werden. Die Kirche ist nicht ‚ein Federhaus', sondern ein ‚Mundhaus'. Christus hat uns nicht befohlen zu schreiben, sondern zu predigen."[10] Und weiter: „Dieses Wort Gottes steht nicht auf der gleichen Stufe wie die Kirche, sondern es kommt absolut vor der Kirche. Das ist es, was Luther meint, wenn er sagt,

10 Skydsgaard, a. a. O. (s. vorige Anm.), 47 f.

> dass die Kirche ein Geschöpf des Wortes sei … ‚*Tota vita et substantia Ecclesiae est in Verbo Dei*'. Dieses Wort Gottes ist nicht schwierig zu finden. Es ist der Inhalt der Heiligen Schrift."[11]

Der Bericht der Sektion II von Montreal hat den Titel „Schrift, Tradition und Traditionen"[12]. Er nimmt Erkenntnisse der Traditionsgeschichte und der Formkritik auf und schlägt folgende Unterscheidung im Gebrauch des Wortes „Tradition" vor: „Mit der TRADITION [in Großbuchstaben] ist das Evangelium selbst gemeint, wie es von Generation zu Generation in und von der Kirche übermittelt wurde: der im Leben der Kirche gegenwärtige Christus selbst"[13]. Davon soll unterschieden werden *Tradition* [klein geschrieben und im Singular] – das Wort meint den Vorgang des Tradierens –, und drittens *Traditionen* [im Plural], das meint konfessionelle Traditionen, also die unterschiedlichen Weisen, in denen die TRADITION weitergegeben wird. Unterschieden wird also das tradendum (das Evangelium und durch es Christus), die traditio als Prozess und die Formen der traditio, in denen das Tradendum gegenwärtig ist. „Konkrete geschichtliche Gestalt gewinnt die eine TRADITION immer nur in der Vielfalt der Traditionen."[14] Wenn man die verschiedenen Bedeutungen von „Tradition" so unterscheidet, dann ist die Heilige Schrift selbst eine Traditionsform der TRADITION. Damit ist aufgenommen, was historische Forschung an der Überlieferungsgeschichte der Heiligen Schrift herausgefunden hat. Wie aber verhält sich dann die Schrift als Traditionsform zu den anderen Traditionen? Sie wird als „Hort des Wortes Gottes"[15] bezeichnet. Die Schrift wird als Produkt des Wortes Gottes oder der TRADITION verstanden, während sich die TRADITION wesentlich durch die Schrift erschließt.

> Bei dieser Festlegung von drei Bedeutungen des Wortes „Tradition" handelt es sich um Nominaldefinitionen. Nominaldefinitionen beanspruchen nicht abzubilden, wie Sachen oder Sachverhalte in der Wirklichkeit abgegrenzt, „definiert" sind. Das tun die so genannten Realdefinitionen. Man kann also nicht fragen, ob jene drei Definitionen von „Tradition" richtig oder falsch sind, sondern nur, ob sie sinnvoll und nützlich sind, und zwar nützlich, um komplexe Sachverhalte im Verstehen so zu strukturieren, dass diese Sachverhalte überhaupt verständlich werden oder dass sie besser verständlich werden. Natürlich müssen sie auf die Gegebenheiten der Sache Bezug nehmen, hier etwa auf

11 A. a. O., 48.
12 Ökumenischer Rat der Kirchen. Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Montreal, 12.–26. Juli 1963, hg. v. P. C. Rodger u. L. Vischer, Genf 1963.
13 A. a. O. (s. vorige Anm.), 42.
14 J. Lauster, Prinzip und Methode, 351.
15 Montreal 1963 (s. oben Anm. 12), 43.

solche der Überlieferungsgeschichte der biblischen Bücher. Nominaldefinitionen haben in der Regel Vor- und Nachteile. Sie bewähren sich, wenn man mit ihrer Hilfe einen Erkenntnisgewinn erzielen kann.

Der entscheidende Satz des Berichts lautet: „So können wir sagen, dass wir als Christen durch die TRADITION des Evangeliums (die *Paradosis* des *Kerygmas*) existieren, wie sie in der Schrift bezeugt und in und durch die Kirche kraft des Heiligen Geistes übermittelt worden ist.“[16] „TRADITION des Evangeliums“ ist genitivus explicativus: Tradition, die das Evangelium ist. Das ist es, wodurch wir diesem Satz zufolge existieren, also der je neu gegenwärtige Christus. Er wird in der Schrift bezeugt und in der Kirche und durch sie kraft des Heiligen Geistes uns übermittelt.

Der Satz erlaubt unterschiedliche Positionierungen der Heiligen Schrift in diesem Gefüge. Allerdings wollte man sowohl ein solches Verständnis des *sola scriptura* ausschließen, das der Tradition keinerlei Rolle bei der Auslegung der Bibel zumessen will (also auch nicht den altkirchlichen Bekenntnissen und etwa der Unterscheidung von Gesetz und Evangelium, die für Luthers Schriftverständnis wichtig ist), wie man auch umgekehrt ein Traditionsverständnis hat vermeiden wollen, das der Heiligen Schrift die einzigartige Rolle als Zeuge der TRADITION nicht zuschreiben würde; denn man hat genau gesehen, dass es unter den vielen Traditionen in der Kirche nicht nur ursprüngliche, sondern auch entstellte, ja sogar verdorbene Traditionen gibt, so dass man ein Kriterium braucht, das zu entscheiden erlaubt, in welchen Traditionen sich die TRADITION findet und in welchen nicht. Dieses Kriterium kann nur die Schrift sein. Genauer: Kriterium soll, so heißt es, die „recht verstandene Schrift“ sein – woran sich sogleich die Frage anschließt: Was aber ist die recht verstandene Schrift?

Hier hat man große Hoffnungen in die historisch-kritische Erforschung der Bibel gesetzt. Dieser Forschung geht es ja, mit Leopold von Ranke zu sprechen, darum festzustellen, „wie es eigentlich gewesen“. Um dies zu erreichen, muss man, wenn es sich um die Interpretation alter Texte handelt, spätere Traditionen methodisch gleichsam einklammern oder sie abweisen; denn man will ja wissen, wie sich vergangene Ereignisse abgespielt haben oder wie alte Texte zu verstehen sind, *bevor* sie in Traditionen rezipiert und weitergegeben wurden. Traditionen können den Sinn von Texten verfälschen oder den Gang von Ereignissen verzeichnen. Man will *hinter* die Traditionen zurück, um zu erfahren, „wie es eigentlich gewesen“. Wenn man heute exegetische Untersuchungen liest, dann kann man nicht mehr wie früher sofort, wenn man nur eine Seite eines Kommentars gelesen hat,

16 Montreal 1963, 43.

sagen, ob ein Autor evangelisch oder katholisch ist. Das hat die Erwartung geweckt, dass man auf diese Weise endlich die gemeinsame Bibel auch gemeinsam lesen kann. Das gelingt im exegetischen Bereich auch sehr gut. Es ergibt sich aber das Problem, dass historisch-kritische Exegese die biblischen Texte in die Ferne der Vergangenheit rückt und dass mit den Traditionen, die methodisch ausgeklammert werden, auch die Brücken von der Vergangenheit in die Gegenwart beiseite gestellt werden, so dass nicht mehr zu sehen ist, wie der garstige Graben zur Gegenwart überwunden werden kann. Ohne Bild gesprochen: Man kann im ökumenischen Dialog die Erfahrung machen, dass Exegeten verschiedener Kirchen, solange sie auf exegetischem Feld miteinander reden, sich sehr gut verständigen können, dass aber, wenn sie exegetische Erkenntnisse systematisch fruchtbar machen sollen (also in gegenwärtiger Verantwortung), sie sich entweder weigern, dies zu tun, oder dass sie dies wiederum in den Mustern der unterschiedlichen Traditionen tun. Das ist sicher nicht durchgängig der Fall, aber damit ist ein Problem benannt, dessen Ausmaß in der Regel unterschätzt wird.

In Montreal hat ein Exeget für große Ernüchterung unter den ökumenischen Theologen gesorgt, was ihre Hoffnungen, die sie in die historisch-kritische Methode gesetzt haben, betrifft: Ernst Käsemann. Er wurde eingeladen als der Exeget, der 1951 in Göttingen Aufsehen erregende Überlegungen zum Thema „Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?“[17] vorgetragen hatte. In historischer Perspektive zeichnet sich ihm zufolge die neutestamentliche Verkündigung durch eine hohe Variabilität aus. Darin lassen sich „nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze“[18] feststellen. Die „Geschichte der Christenheit und ihrer Lehrtradition [darf] nicht bloß in der Kontinuität zu Jesus gesehen und beschrieben werden […]. Bereits die älteste Gemeinde ist teils verstehende, teils missverstehende Gemeinde. Die Hoheit ihres Herrn wird von ihr zugleich bezeugt und verdunkelt.“[19] Die vorher gestellte Frage, in welchen Traditionen die TRADITION zum Ausdruck kommt, ist also nach Käsemann auch an das Neue Testament selbst zu stellen, so dass dieses nicht ohne weitere Prüfung als Kriterium zur Unterscheidung der Traditionen dienen kann. Käsemann kommt zu dem Schluss, dass der Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die Viel-

17 E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? In: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, Göttingen 1964, 214–223.
18 A. a. O., 218.
19 A. a. O., 220.

falt der Konfessionen begründe.[20] Deshalb ist es ihm zufolge legitim, dass „die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den nt.lichen Kanon berufen […]. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachliche Recht dazu bestreiten."[21] Und weiter: „Die Zeit, in der man die Schrift als ganze dem Katholizismus entgegenhalten konnte, dürfte unwiederbringlich vorbei sein."[22]

Dass die Vollversammlung Ernst Käsemann eingeladen hat, zeigt, dass sie sich ihre Aufgabe nicht einfach gemacht hat. Käsemanns Vortrag in Montreal hatte das Thema: „Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche"[23]. Käsemann stellte programmatisch fest: „Das Neue Testament schenkt uns keine ecclesiologia perennis"[24]. Zwar betonte er: „Die Frage kirchlicher Einheit ist identisch mit der Frage christlicher Wahrheit"[25]. Aber diese Frage ist schwierig zu beantworten, wenn man zu dem Ergebnis kommt: „Kein romantisches Postulat, wie heilsgeschichtlich es eingekleidet sei, darf die nüchterne Feststellung relativieren, dass der Historiker nicht von einer ungebrochenen Einheit neutestamentlicher Ekklesiologie sprechen kann. Er gewahrt dort das Modell unserer eigenen Situation mit ihren Differenzen, Verlegenheiten und Gegensätzen, bestenfalls eine antik-ökumenische Konföderation ohne Ökumenischen Rat."[26]

Gleich, ob man Käsemann im Einzelnen zustimmt oder nicht, so wird man hier ein Grundproblem, das mit der historisch-kritischen Forschung gegeben ist und das das Schriftprinzip Luthers in die Krise führt, sehen müssen. Die historisch-kritische Arbeit untersucht die Texte in ihrem jeweiligen Kontext und tendiert darum notwendigerweise zu immer kleineren Einheiten. Das Ganze der Heiligen Schrift wird in seine Teile, und zwar immer kleinere Teile hinein analysiert, so dass beinahe notwendig das Ganze und damit seine Einheit verlorengeht. Ist ein Ganzes aber erst einmal in seine Teile zerlegt, so ist der Weg von den Teilen zum Ganzen zurück sehr

20 Der berühmt-berüchtigte Satz lautet: „Der nt.liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen" (a. a. O., 221).

21 A. a. O., 221. – Bischof Dr. Walter Klaiber hat in der Diskussion in Ratzeburg darauf hingewiesen, dass Käsemann allerdings nicht der Meinung war, die verschiedenen Konfessionen ließen sich bestimmten neutestamentlichen Schriften als deren spezifische Verwirklichungsformen zuordnen.

22 A. a. O., 221.

23 E. Käsemann, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 2, Göttingen 1964, 262–267.

24 A. a. O., 262.

25 A. a. O., 265.

26 A. a. O., 265 f.

schwer. Das wissen wir aus unserer Lebenserfahrung, und das lehrt philosophische Reflexion. Der Weg von den Teilen zum Ganzen steht im Verdacht, der Strenge historischer Kritik untreu zu werden und heimliche Anleihen bei den alten Traditionen zu machen. Immerhin hat der katholische Exeget Raymond E. Brown in Montreal gleichsam einen Kontrastvortrag zu Käsemann gehalten, in dem er zu dem Schluss kommt: „Der Kanon begründet nicht die Vielzahl der Konfessionen, sondern die eine christliche Kirche in ihrer vielfältigen Ausprägung.“[27]

Montreal hat den Versuch gemacht, ein begriffliches Raster zur Erörterung der Frage von Schrift und Tradition zu entwickeln. Es bietet einen Spielraum für unterschiedliche Interpretationen, innerhalb derer sich die unterschiedlichen konfessionellen Antworten auf die Frage von Schrift und Tradition artikulieren und diskutieren lassen. Montreal ist also nicht die Lösung der Frage, sondern das Angebot eines begrifflichen Instrumentariums, die Frage weiter zu verfolgen, was in mehreren Studien des Ökumenischen Rates der Kirchen auch geschehen ist. In dieses Instrumentarium sind allerdings wichtige Einsichten der Traditionsgeschichte, der Auslegungsgeschichte und der Hermeneutik eingegangen. Montreal nimmt das lutherische Schriftprinzip ernst wie auch die Spannung von Schrift und Tradition, und es trägt zugleich der Tatsache Rechnung, dass zu den alten Kontroversfragen neue hinzugekommen sind, die mit den alten nichts zu tun haben. Teilweise verändern diese die traditionellen Gegensätze und helfen, sie zu überwinden, teils machen sie diese schwerer lösbar. Die historisch-kritische Forschung, die wichtige Beiträge zur Lösung jener Fragen leistet, schafft auch neue Probleme. Diese Probleme – die Krise des Schriftprinzips – sind, so scheint mir, in den einzelnen Kirchen noch weitgehend ungelöst und können deshalb auch im ökumenischen Zusammenhang, wo sie sich mit zusätzlichen Problemen verbinden, nicht ohne Weiteres gelöst werden, es sei denn, dass es im ökumenischen Dialog gelingt, Erkenntnisse aus der katholischen wie der evangelischen Tradition so miteinander zu vermitteln, dass durch eine Verbindung der Stärken beider Traditionen Lösungen für die schwierigen Probleme von Schriftautorität und Tradition im Kontext der Moderne gefunden werden.

27 So in den Worten von H.-G. Link, zit. nach M. Haudel, Die Bibel und die Einheit der Kirchen, 226.

2. Fallstudie:
Das Thema Schrift und Tradition auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil

Oscar Cullmann, einer der evangelischen Beobachter auf dem Konzil und selbst Exeget, hat damals feststellt: „Es hat kaum je ein Konzil gegeben, auf dem das Bestreben, allen Konzilstexten eine biblische Grundlage zu geben, so stark im Vordergrund stand.“[28] Er hat auch angemerkt: „Die ökumenischen Diskussionen der letzten dreißig Jahre sind sehr eng mit der Erneuerung der katholischen Exegese verbunden“[29].

Durch die Anwesenheit von Oskar Cullmann als Beobachter kam es zu einer besonders aufschlussreichen Konstellation, und zwar dadurch, dass sein Buch „Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem“[30] von Konzilsvätern wiederholt in der Aula zitiert wurde. Cullmann hat exegetisch und historisch gezeigt, „dass das Neue Testament nur *eine* rechtmäßige Tradition, nämlich die durch die Apostel übermittelte und mit dem Wort ‚Kyrios‘ bezeichnete Tradition, anerkennt“[31]. Und weiter: „Durch die Einführung des Kanon*prinzips* hat die Kirche anerkannt, dass *von jetzt an* die Tradition kein Wahrheitskriterium war. Sie hat unter die apostolische Tradition einen Strich gesetzt und damit erklärt, dass von jetzt an jede spätere Tradition durch die apostolische *überprüft* werden müsse. Das besagt mit anderen Worten: hier ist die Tradition, welche die Kirche begründet [Kirche ist Objekt] und die sich ihr aufgedrängt hat […]. Die Aufstellung eines Kanons kam der Erkenntnis gleich: von nun an muss unsere kirchliche Tradition überwacht werden; dies wird sie – mit dem Beistand des Heiligen Geistes – allein durch die schriftlich festgesetzte apostolische Tradition […]. Das Lehramt der Kirche hat mit dem entscheidenden Akt der Kanonbildung nicht abgedankt, hat aber seine zukünftige Tätigkeit von dieser Norm abhängen lassen.“[32] „Dank dieser obersten Norm [der apostolischen Überlieferung] und solange sie als oberste Norm betrachtet wird, ist eine Reform der Kirche immer möglich.“[33] Über diese historisch begründe-

28 O. Cullmann, Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil, in: G. A. Lindbeck (Hg.), Dialog unterwegs. Eine evangelische Bestandsaufnahme zum Konzil, Göttingen 1965, (144–159) 144.
29 Ebd.
30 O. Cullmann, Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem, Zürich 1954.
31 A. a. O., 27.
32 A. a. O., 45 f.
33 O. Cullmann, Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil, a. a. O. (s. oben Anm. 28), 148.

ten Darlegungen Cullmanns ist das lutherische Schriftprinzip direkt in der Konzilsaula präsent gewesen. Die Rolle, die die Überlegungen Cullmanns für die Konzilsäußerung zu Schrift und Tradition gespielt haben, wird darin gespiegelt, dass Joseph Ratzinger sich in seinem Kommentar zu Kapitel II von *Dei verbum* seitenweise mit Cullmann auseinandersetzt.[34]

Das Konzil von Trient hatte bekanntlich festgestellt, dass die Heilswahrheit und Sittenlehre „in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen enthalten sind, die, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst empfangen oder von den Aposteln selbst auf Diktat des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben, bis auf uns gekommen sind“[35]. Rupert Geiselmann hat mit der Beobachtung Ernst gemacht, dass in einer Vorlage für das spätere Trienter Dekret statt des „et“ zwischen „geschriebenen Büchern“ und „ungeschriebenen Überlieferungen“ ein „partim-partim“ stand. Daraus, dass die Konzilsväter dieses „partim-partim“ nicht ins Dekret übernommen haben, hat er die Folgerung gezogen, dass die Väter die Frage des Verhältnisses von Schrift und ungeschriebenen Traditionen bewusst offenlassen wollten.[36] Dann muss Trient nicht, wie es später oft geschehen ist, in dem Sinn verstanden werden, als sei die Wahrheit des Evangeliums teils in der Heiligen Schrift und teils in der Überlieferung enthalten. Vielmehr kann man die Konzilsaussage auch – in der Linie der Kirchenväter und der großen Theologen des Mittelalters – so verstehen: Die Heilige Schrift enthält der Substanz nach das ganze Evangelium, dieses aber erschließt sich voll und ganz nur im Licht der Tradition. Dem – so die Deutung vieler katholischer Theologen – wollte das Zweite Vatikanische Konzil Rechnung tragen, indem es das „partim-partim“ verwarf und damit die Zwei-Quellen-Theorie von Schrift und Tradition verabschiedete.

In dieser Hinsicht stellt Cullmann fest: „Niemand kann bestreiten, dass die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung einen gewaltigen Fortschritt bedeutet“[37]. Freilich, dass nun *Dei Verbum* 9 sagt, dass Heilige Schrift und Heilige Überlieferung eng miteinander verbunden und

34 Vgl. J. Ratzinger, Kommentar zum zweiten Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung, in: LThK^2 13, 523–526.

35 H. Denzinger, Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, übersetzt u. hg. v. P. Hünermann, Freiburg u. a. ^{37}1991, Nr. 1501.

36 Vgl. R. Geiselmann, Die Heilige Schrift und die Tradition. Zu den neueren Kontroversen über das Verhältnis der Heiligen Schrift zu den nichtgeschriebenen Traditionen, Freiburg 1962.

37 O. Cullmann, Die kritische Rolle der Heiligen Schrift, in: J. Chr. Hampe (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput, Bd. 1, München 1967, (189–197) 189.

„beide mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren“[38] sind, findet Cullmanns scharfe Kritik.[39] Hier sieht er einen tiefen Gegensatz zum evangelischen Verständnis. Josef Ratzinger weist in seinem Kommentar scharfsichtig darauf hin, dass man für die Verabschiedung des *partim-partim* von Schrift und Tradition einen hohen Preis zu bezahlen hatte: Während das *partim-partim* immerhin noch ein gewisses Gegenüber von Schrift und Tradition einschließt, muss ein *sola scriptura* unter katholischen Voraussetzungen immer mit einem *totum in traditione* innerlich verbunden sein, so dass das unauflösliche Ineinander von Schrift und Tradition und Lehramt (Artikel 10) der protestantischen Betonung der richterlichen Funktion der Schrift noch stärker entgegengesetzt ist als das alte Modell.[40] Ratzinger spricht von dem „paradoxen Ergebnis, dass heute gerade jene Formulierungen unseres Textes, die aus dem Versuch einer möglichst weitgehenden Aufnahme der reformatorischen Anliegen hervorwuchsen und dazu bestimmt waren, den Raum für ein katholisches Sola Scriptura freizuhalten, auf den stärksten Widerspruch reformatorischer Theologen stoßen“ – mit Verweis auf Cullmann und andere.[41] *Dei Verbum* 9 lautet:

> „Die Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind also eng untereinander verbunden und haben aneinander Anteil. Denn beide, die ja aus demselben göttlichen Quell hervorsprudeln, verschmelzen gewissermaßen in eins und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des göttlichen Geistes schriftlich aufgezeichnet wird; die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es – wobei der Geist der Wahrheit voranleuchtet – durch ihre Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten; so ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht vermittels der Heiligen Schrift allein schöpft. Deswegen sind beide mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren.“[42]

38 Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen (Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil 1), hg. v. P. Hünermann, Freiburg/Basel/Wien 2004, 370 f.

39 Vgl. O. Cullmann, Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns Protestanten? In: W. Schatz (Hg.), Was bedeutet das Zweite Vatikanische Konzil für uns, Basel o. J., (15–52) 34 f.

40 Vgl. J. Ratzinger, a. a. O. (s. oben Anm. 34), 523–526.

41 A. a. O., 524.

42 Wie oben Anm. 38.

Man wird, kommentiert Ratzinger diesen Text weiter, „zugestehen müssen, dass die ausdrückliche Nennung der Möglichkeit entstellender Tradition und die Herausstellung der Schrift als eines *auch* traditionskritischen Elements im Innern der Kirche praktisch fehlen und dass damit eine nach dem Ausweis der Kirchengeschichte höchst wichtige Seite des Traditionsproblems, vielleicht der eigentliche Ansatzpunkt der Frage nach der ecclesia semper reformanda, übergangen worden ist. Gerade ein Konzil, das sich bewusst als Reformkonzil verstand und damit implizit Möglichkeit und Wirklichkeit entstellender Tradition einräumte, hätte hier ein wesentliches Stück theologischer Grundlegung seiner selbst und seines eigenen Wollens reflex vollziehen können. Dass das versäumt worden ist, wird man nur als eine bedauerliche Lücke bezeichnen können.“[43] Auf der anderen Seite zeigt Ratzinger gegen Cullmann, dass dessen Auffassung, die richterliche Funktion der Schrift mit Hilfe der historisch-kritischen Methode zu verstehen, ganz unzureichend ist, und dass „eine Entgegensetzung von Schrift und Kirche letztlich nicht möglich ist“[44]. „Letztlich“ ist das sicher nicht möglich, wobei natürlich die Frage ist, was „letztlich“ genau bedeuten soll. Jedenfalls kann man hier sehr gut sehen, wie konfessionelle Positionen je für sich die Komplexität eines Sachverhalts verkürzen, während sie sich tatsächlich komplementär zueinander verhalten. Es ist dann die theologische und ökumenische Meisterfrage, wie eine solche Komplexität theologisch gedacht werden kann, was, wie Ratzinger selbst deutlich gemacht hat, auch der heiligen Synode nicht ganz gelungen ist.

Vom Lehramt sagt das Konzil, dass es „nicht über dem Wort Gottes [steht], sondern […] ihm [dient], indem es nur lehrt, was überliefert ist, insofern es jenes nach göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes fromm hört, heilig bewahrt und treu darlegt“[45]. Dazu noch einmal Ratzinger: „Erstmals betont hier ein lehramtlicher Text ausdrücklich die Unterordnung des Lehramtes unter das Wort, seinen Dienstcharakter.“ Ratzinger erwähnt, dass „Humani generis“ genau den gegenteiligen Eindruck erweckt und fährt fort: „Auf diesem Hintergrund wird man die nachdrückliche Herausstellung der ministeriellen Funktion des Lehramts ebenso begrüßen müssen wie die Aussage, dass sein erster Dienst das Hören ist – dass es selbst immer wieder auf das lauschende Vernehmen gegenüber den Quellen, auf deren je neue Befragung und Bedenkung angewiesen ist, um sie so wahrhaft aus-legen und behüten zu können: behüten nicht im Sinne einer

43 J. Ratzinger, a. a. O. (s. oben Anm. 34), 524 f.
44 A. a. O., 525.
45 Dei Verbum 10 (a. a. O. [s. oben Anm. 38], 371).

Schutzhaft (wozu manchmal das Tun des Lehramts in der Geschichte doch tendiert haben dürfte), sondern im Sinne der Treue, die fremder Herrschaft wehrt und das Herrentum des Wortes Gottes gegen Modernismus und Traditionalismus gleichermaßen verteidigt."[46]

Nun ist aber für die Kirche nicht nur die programmatische Bestimmung des Verhältnisses von Schrift und Tradition wichtig; wichtiger noch ist der tatsächliche Gebrauch der Bibel. In dieser Hinsicht stellt Cullmann fest, dass trotz der für ihn problematischen Theorie zu konstatieren ist: „In der Wirklichkeit hat sich die katholische Kirche erfreulicherweise bis heute sehr oft der Bibel unterworfen"[47]. Im Blick auf die Konzilsdokumente zur Liturgie und zum Ökumenismus kommt er zu dem Urteil: „Sowohl ihre grundsätzlichen Ausführungen als auch die praktischen Anwendungen, die sie vorschlagen, atmen ganz und gar den Geist der Bibel. … alle [beiden] Dokumente leiten sich direkt von der Bibel her, auch dort, wo sie nicht ausdrücklich zitiert ist."[48] Bei anderen Dokumenten allerdings fanden sich, jedenfalls in den Entwürfen, zwar zahlreiche Bibelstellen, die sich freilich bei näherem Zusehen als *dicta probantia* herausstellten, die oft mit dem Thema, das sie belegen sollten, nur wenig zu tun hatten und lediglich Stichwortanschlüsse aufweisen konnten. Zusammen mit verschiedenen Vätern hat insbesondere Kardinal Bea, so Cullmann, wiederholt mit der souveränen Kompetenz des Exegeten auf solche Schwachstellen in den Vorlagen aufmerksam gemacht.[49] Wichtiger aber als solche Schwächen, die nicht alle überwunden wurden, sind für das Urteil Cullmanns zahlreiche Reden von Bischöfen in der Konzilsaula, die ihn offenbar sehr beeindruckt haben. „Die Art, auf die die Bibel von den Konzilsvätern nicht nur zitiert, sondern studiert und interpretiert wurde, zeigt einen der neuen Aspekte dieses Konzils auf, einen Aspekt, der vielversprechend ist und zweifellos nicht ohne die Erneuerung der katholischen Exegese aufgetaucht wäre, die vor dem Konzil begann."[50] So kann man auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine viel versprechende Antwort auf Luthers Schriftprinzip finden.

46 J. Ratzinger, a. a. O. (s. oben Anm. 34), 527.
47 O. Cullmann, Die Bibel und das 2. Vatikanische Konzil (s. oben Anm. 28), 150.
48 A. a. O., 152 f.
49 Vgl. a. a. O., 153; 156.
50 A. a. O., 155.

3. Fallstudie:
Das Studiendokument der internationalen „Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit" mit dem Titel „Die Apostolizität der Kirche"[51]

Diese Studie untersucht in vier Kapiteln die Frage der Apostolizität der Kirche. Erstens ihre neutestamentlichen Grundlagen, zweitens die Elemente der Apostolizität der Kirche, drittens „Apostolische Sukzession und ordinationsgebundenes Amt" und schließlich, viertens, „Kirchliche Lehre, die in der Wahrheit bleibt". In diesem letzten Kapitel wird auch von Kanon, Schriftauslegung und Lehre gehandelt. Der Konflikt um den Kanon ist bekanntlich in der Reformationszeit an der Frage entstanden, ob es eine biblische Belegstelle für die Annahme des Fegfeuers gebe. Luther hat das bestritten; Eck hat auf 2 Makk 12,46 verwiesen. Luther hat das zweite Makkabäerbuch nicht zum Kanon gerechnet, Eck hingegen sehr wohl.[52] Mit der Frage nach den Rändern des Kanons war die Frage nach dem Kanon selbst und seiner Bildung in die Diskussion gekommen. Eck hat argumentiert: „Die Schrift ist nicht authentisch ohne die Autorität der Kirche"[53]. Das betrifft erstens die Kanonizität des Kanons: Die Bücher der Heiligen Schrift sind kanonisch auf Grund der Anerkennung durch die Kirche. Das hat – zweitens – zur Folge, dass es die Kirche ist, die die verbindliche Auslegung zu geben vermag und dazu auch verpflichtet ist. Zur Begründung jenes Satzes wurde auf ein viel zitiertes Wort Augustins verwiesen: „Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn mich die Autorität der Kirche nicht bewegt hätte"[54]. Eck hat deshalb gegen die Anhänger der Reformation eingewandt, dass diese sich selbst widersprächen, wenn sie die Heilige Schrift als Autorität gegenüber der Verfassung und den üblichen Praktiken der Kirche heranzögen, denn woher wüssten sie, dass bestimmte Schriften kanonische Geltung haben, wenn nicht von der Kirche? Die Gegenposition Luthers besagt: Auch wenn es Entscheidungen der Kirche über den Umfang des Kanons gegeben hat, so sind diese Entscheidungen ihrem Sinn nach

51 Studiendokument der Lutherisch/Römisch-katholischen Kommission für die Einheit, Die Apostolizität der Kirche, Frankfurt/Paderborn 2009. Vgl. auch die große Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Verbindliches Zeugnis" (W. Pannenberg/Th. Schneider [Hg.], Verbindliches Zeugnis, 3 Bde, Freiburg/Göttingen 1992; 1995; 1998).

52 Vgl. WA 59, 525,2866–549,3655 (Disputatio inter Ioannem Eccium et Martinum Lutherum; 1519). Vgl. Die Apostolizität der Kirche, Nr. 361.

53 Vgl. Die Apostolizität der Kirche, Nr. 362 (Nachweis dort Anm. 102).

54 Vgl. Die Apostolizität der Kirche, Nr. 362 (Nachweis dort Anm. 103).

als Urteile zu verstehen, in denen die Kirche festgestellt hat, dass sich ihr gewisse Schriften als Gottes Wort erwiesen haben. Deshalb hat sie diese für kanonisch erklärt. Nicht jedoch hat sie ihnen die Autorität verliehen.

In seiner dogmatischen Konstitution Dei Filius erklärte das Erste Vatikanische Konzil, dass die Kirche den Büchern der Heiligen Schrift nicht Autorität übertrage. Die Kirche halte die biblischen Bücher „nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; … sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind“[55]. Die Auffassung von der Inspiration der biblischen Bücher schließt die Annahme, dass es die Kirche war, die ihnen Autorität verliehen hat, definitiv aus. So kann die katholische Seite im Dokument feststellen, dass „die katholische Lehre nicht das für wahr [hält], was die reformatorische Theologie befürchtet und unter allen Umständen vermeiden will, nämlich eine Ableitung der kanonischen und verbindlichen Autorität der Schrift aus der Autorität der kirchlichen Hierarchie, die den Kanon bekannt macht“[56].

Ferner sagen die Katholiken: „Katholische Lehre erkennt des Weiteren an, was die Reformation betonte, nämlich die innere Kraft des biblischen Wortes, sich selbst als Norm und Richtschnur zur Anerkennung zu bringen, das heißt als Kanon des Lebens vor Gott“[57]. In der Inspirationslehre liegt der Grund für „die mit der Reformation gemeinsame Überzeugung, dass der geisterfüllte biblische Text seine eigene Wirksamkeit hat, indem er die geoffenbarte Wahrheit vermittelt, die Geist und Herz formt, wie es 2 Tim 3,17 bestätigt und vom Zweiten Vatikanischen Konzil erklärt wird (DV 21–25 […])“[58]. Die Wirksamkeit der Schrift sieht die katholische Lehre nun nicht nur in Bezug auf den einzelnen Gläubigen, sondern auch durch die Zeit hindurch in der Kirche, eben „in der kirchlichen Tradition, sowohl in hochrangigen Lehräußerungen wie in der Glaubensregel, den Glaubensbekenntnissen und in konziliaren Lehren, sowie in den Grundstrukturen des öffentlichen Gottesdienstes […]. Die Schrift hat sich selbst *in der Tradition* gegenwärtig gemacht, die deshalb eine wesentliche hermeneutische Rolle zu spielen vermag. Das Zweite Vatikanische Konzil sagt nicht, dass die Tradition neue Wahrheiten über die Schrift hinaus hervorruft, aber dass sie *Gewissheit* über die von der Schrift beglaubigte Wahrheit vermittelt.“[59] Es

55 Denzinger-Hünermann (s. oben Anm. 35), Nr. 3006.
56 Die Apostolizität der Kirche, Nr. 400.
57 A. a. O., Nr. 401.
58 A. a. O., Nr. 409.
59 A. a. O., Nr. 410.

sollte evangelischen Theologen nicht schwer fallen, den Gedanken, dass die Wirkmächtigkeit der Heiligen Schrift sich nicht nur im Einzelnen, sondern auch in der Gemeinschaft und über die Zeiten hinweg in bestimmten Traditionen manifestiert, ernst zu nehmen, auch wenn seine Konsequenzen beträchtlich sind.

Zur Frage der authentischen Schriftauslegung sagen die Katholiken: „Wenn die katholische Lehre daran festhält, dass das ‚Urteil der Kirche' eine Rolle bei der authentischen Auslegung der Schrift spielt, schreibt sie dem kirchlichen Lehramt kein Monopol in der Auslegung zu, das die Reformatoren mit Recht fürchten und ablehnen"[60]. Und sie weisen darauf hin, dass die Interventionen des Lehramts sich nicht in erster Linie auf bestimmte Texte und ihr Verständnis beziehen, sondern „auf jene Auslegungen der Schrift, die öffentlich im Umlauf sind und Auswirkungen auf das Lehren des dogmatischen Erbes haben"[61]. Das Lehramt macht sich nicht zum Superexegeten, der positiv den Sinn biblischer Texte darlegt, sondern beurteilt die systematischen Konsequenzen bestimmter Bibelinterpretationen.

Im Verhältnis zum Schriftprinzip Luthers ist ökumenisch Erhebliches erreicht, wenn gemeinsam gesagt werden kann:

> Für Lutheraner und Katholiken ist „die Schrift die Quelle, Regel, Richtschnur und das Kriterium der Richtigkeit und Reinheit der Verkündigung der Kirche, der Ausarbeitung ihrer Lehre wie auch ihrer sakramentalen und pastoralen Praxis […]. Durch den biblischen Kanon konstituiert die Kirche nicht die innere Autorität der prophetischen und apostolischen Schriften, sondern erkennt sie stattdessen an. Folglich müssen sich das Predigen und das gesamte Leben der Kirche aus der Schrift nähren und leiten lassen; sie ist beständig zu hören und zu betrachten. Rechte Auslegung und Anwendung der Schrift erhält das Lehren der Kirche in der Wahrheit."[62]

Kurze Reflexionen zum Schluss

1. Luthers Schriftprinzip – sola scriptura – hat selbst eine Tradition geschaffen, in der es vielfach modifiziert wurde und schließlich durch die historische Kritik in eine Krise geraten ist. Zu diesen Modifikationen hat die kontroverstheologische Grundsituation während mehr als vier Jahrhunderten wesentlich beigetragen. Mit diesen vielfachen Modifikationen und

60 A. a. O., Nr. 407.
61 A. a. O., Nr. 408.
62 A. a. O., Nr. 434.

Brüchen ist das Schriftprinzip in der ökumenischen Bewegung wirksam geworden. Die ökumenische Bewegung könnte die Möglichkeit bieten, polemische Engführungen dieses Prinzips zu überwinden und jene Krise des Schriftprinzips, die auch Katholiken betrifft, über Konfessionsgrenzen hinweg konstruktiv anzugehen.

2. Die Heilige Schrift kann ihre Wirkung nur entfalten, wenn sie verstanden und ausgelegt wird. In der ökumenischen Bewegung haben sich die Beteiligten schon relativ früh darauf verständigt, die Schrift mit den Mitteln der historisch-kritischen Forschung zu untersuchen. Das hat in ökumenischer Hinsicht den Vorteil, dass auf Grund des traditionskritischen Moments dieser Methode fortan keine der Kirchen ohne weiteres eine volle Übereinstimmung der in ihr geltenden Lehrtraditionen mit der Heiligen Schrift mehr behaupten konnte und kann. Man ist sich bewusst geworden, dass jede Schriftauslegung – auch die Luthers – perspektivisch ist, dass sich Auslegung in geschichtlichen Konstellationen und Kontroversen vollzieht, die Momente von Kontingenz beinhalten und keineswegs in jeder Hinsicht Grundsituationen darstellen, die sich verewigen lassen. Dass Luther in bestimmten Konstellationen die Schrift ausgelegt hat, war ihm vorgegeben und unausweichlich. Aber lutherische Theologie heute kann und sollte erkennen, dass bestimmte Aspekte jener Konstellationen notwendig zeitbedingt waren und also auch vergehen können und vergangen sind, mithin nicht repristiniert werden sollten, solange es um die Sache und nicht um Polemik geht. In jenem traditionskritischen Aspekt der historisch-kritischen Methode und seinem zunächst negativen Ergebnis liegt ökumenisches Verständigungspotential. Man hat in der ökumenischen Bewegung gehofft, mit dieser Methode die gemeinsame Schrift auch gemeinsam lesen zu können und so zueinander zu finden.

3. Auf der anderen Seite bringt die historisch-kritische Methode aber schwer lösbare Probleme mit sich. Sie legt alle Schriften in dem ihnen jeweils eigenen Zusammenhang aus und tendiert so dazu, das Ganze der Heiligen Schrift in Einzelteile zu zerlegen, was eine solche Vielfalt mit sich bringt, dass darüber die Einheit der Schrift kaum mehr zu erkennen ist. Diese Vielfalt macht es schwer, aus exegetischen Befunden eindeutige Konsequenzen für die Lehre zu ziehen. Diese Schwierigkeit wird dadurch erheblich vergrößert, dass diese kritische Vorgehensweise methodisch die Auslegungstraditionen ausblendet, die zwischen dem Text und uns stehen und die Brücke aus der Vergangenheit, in der jene Texte entstanden sind, und unserer Gegenwart bilden. Dann aber steht die Theologie vor dem Problem, den his-

torisch-kritisch ermittelten Sinn von Texten und Schriften einer Gegenwart zu vermitteln, die oft durch ganz andere Voraussetzungen und Umstände charakterisiert ist, als es die Welt jener Texte war. Auch wenn Exegeten über die Bedeutung bestimmter Texte in deren historischem Zusammenhang übereinstimmen, ist damit die systematische Frage nach deren Bedeutung für heute noch nicht beantwortet. Einigkeit in exegetischen Fragen muss nicht Einigkeit in ihrer gegenwärtigen Verantwortung mit sich bringen. Im Blick auf die gegenwärtige Theologie wird man kaum sagen können, dass die konstruktive Einbeziehung exegetischer Einsichten in die Arbeit der systematischen Theologie befriedigend gelingen würde. Man hat viel eher den Eindruck, dass die exegetische Arbeit systematisch relativ folgenlos bleibt. Darin, so scheint mir, liegt die wesentliche Infragestellung des Schriftprinzips, nicht in einem zu starken Traditionsprinzip. Für eine Kirche, die das *sola scriptura* auf ihre Fahnen geschrieben hat, ist das ein beunruhigender Befund. Noch beunruhigender ist vielleicht nur, dass dies die evangelische Theologie wenig zu beunruhigen scheint.

4. Die These von der Selbstauslegungsfähigkeit und Selbstbeglaubigungsfähigkeit der Schrift ist – in bestimmtem Sinn – eine notwendige und berechtigte Annahme einer jeden evangelischen Schriftlehre. Dennoch wird diese Überzeugung in ökumenischen oder auch kontroverstheologischen Zusammenhängen nicht selten in einer Weise vorgebracht, dass sie wie ein *deus ex machina* erscheint. Ein solcher *deus ex machina* vermag durchaus zu beeindrucken; allerdings hat er den Nachteil, dass er manche Probleme nur niederschlägt, aber nicht löst. Ungelöste Probleme aber kommen wieder. Jene These hilft nicht weiter, wenn die Auslegung zu gegensätzlichen Ergebnissen führt, wenn sich also die Schrift in verschiedenen Menschen verschieden auslegt. Die Tatsache des Streits um die Schrift dementiert *nicht* die Klarheit der Schrift, vielmehr ist diese Klarheit immer schon *vorausgesetzt*, wenn es überhaupt einen Sinn haben soll, um die Bedeutung der Schrift oder bestimmter Texte zu streiten. Aber wie der Streit unterschiedlicher Leseweisen der Schrift zu schlichten ist, dazu vermag die These von ihrer Selbstauslegung wenig beizutragen. Diese These kann nicht klären, wie angesichts der Verschiedenheit der Auslegungen in einer Kirche ein gemeinsames Verständnis des Evangeliums zustande kommen soll über die jeweils individuellen Auffassungen der Schrift hinaus. In Frage steht die kirchliche Einheit angesichts der Vielfalt der Auslegungen der Schrift.

5. Die alte Kontroversfrage von Schrift und Tradition hat nach dem oben Gesagten ihre trennende Schärfe verloren. Die vorrangige Frage hingegen ist die von Schrift und Lehramt. Nun hört man oft diese Gegenüberstellung: Die Lutheraner haben die Schrift, die Katholiken haben das Lehramt. Nimmt man die Gegenüberstellung so vor, dann haben die Katholiken von vornherein verloren. Wer wollte sich nicht auf die Seite der Schrift stellen? Aber so einfach ist die Sache nicht. Denn es steht nicht unmittelbar die Schrift dem Lehramt gegenüber, sondern *meine Auslegung* der Schrift oder die *Auslegung meiner Gemeinschaft* steht gegen das *Urteil des (katholischen) Lehramts*. Fasst man die Entgegensetzung so, dann ist keineswegs klar, wer gewinnt. Warum sollte meine Auslegung der Schrift treffender sein als die des Lehramts, dessen Urteil ja im Normalfall auf einer komplexen, viele Fachleute einschließenden Urteilsbildung beruht? Wir dürfen unser Verständnis der Schrift nicht einfach mit der Schrift selbst identifizieren, und wir müssen umgekehrt sehen, dass das Lehramt seinen Sinn gerade darin hat, die Schrift zur Geltung zu bringen (auch wenn es das sicher nicht immer tut). Das heißt, es stehen sich zwei Auslegungen oder zwei verschiedene Schlussfolgerungen aus Auslegungen gegenüber. Erst wenn man die Gegenüberstellung so fasst, lässt man die übliche protestantische Naivität hinter sich und dringt zum Problem vor, wie eine Gemeinsamkeit im Schriftverständnis möglich ist – eine Gemeinsamkeit, die durchaus Unterschiede zulassen kann. Wenn sich aber ein gewisses Maß an Gemeinsamkeit nicht realisiert, hat es keinen Sinn, von der Selbstauslegungsfähigkeit der Schrift zu sprechen. Dann ist der Eindruck schwer abzuweisen, dass es die Subjektivität der Leser und Hörer der Schrift ist, die für die Auslegung entscheidend ist, und nicht der Text in seiner Selbstauslegungskraft.

6. Das katholische Lehramt, wie es theoretisch konzipiert ist und sich praktisch immer wieder betätigt hat (etwa in den Mariendogmen), ist für evangelische Christen keine Möglichkeit, der sie zustimmen können, auch wenn sie auf Grund der ökumenischen Gespräche die Intention dieses Lehramts und dessen Selbstbegrenzungen besser und positiver verstehen können als früher. Was die Frage von Schrift und Lehramt betrifft, so wäre es ein gänzlich inakzeptabler Grenzfall, wenn das katholische Lehramt die Interpretation bestimmter Bibelstellen positiv und definitiv mit dem Anspruch auf Unfehlbarkeit vorlegen würde. Dann hätte es für Katholiken keinen Sinn mehr, an die Schrift zu appellieren, das heißt Gründe für ein anderes Verständnis der Schrift oder bestimmter Stellen vorzutragen, weil dann eine andere Deutung jener Stellen definitiv ausgeschlossen wäre. In diesem Fall müsste diesem Vorgehen von lutherischer Seite der schärfste Widerspruch

gelten. Hier könnte das Lehramt nicht mehr geltend machen, dass es sich dem Wort Gottes unterordnet und ihm dient. Katholiken betonen allerdings, dass dies nicht die Vorgehensweise des Lehramts ist.[63]

7. Das lutherische Schriftprinzip kann in der Ökumene erst dann als bewährt gelten, wenn mit seiner Hilfe dargelegt werden kann, wie eine größere Zahl von Menschen zu übereinstimmender Auslegung der Bibel kommt. Wenn nach CA VII zur Einheit der Kirche erforderlich ist, dass das Evangelium rein gelehrt und die Sakramente recht verwaltet werden, und wenn alles, was in der Kirche gilt, direkt oder vermittelt aus der Heiligen Schrift begründet werden muss, dann kann die evangelische Kirche nur Kirche sein, wenn sie ein beträchtliches Maß an Gemeinsamkeit in der Auslegung der Schrift aufweist. Ob diese Gemeinsamkeit im Sinn von Luthers Schriftprinzip und mittels seiner erreicht werden kann, kann nicht theoretisch abgeleitet und nicht durch die Interpretation von Luthertexten begründet, sondern nur durch einen Beweis des Geistes und der Kraft erwiesen werden – und dieser Beweis ist immer wieder neu zu erbringen.

63 Vgl. oben bei Anm. 61.

Anschriften der Autoren

Professor
Dr. Theodor **Dieter**
Institute for Ecumenical Research
8, rue Gustave Klotz
67000 Strasbourg
FRANKREICH

Professor
Dr. Bernd Jochen **Hilberath**
Eberhard-Karls-Universität
Institut für Ökumenische und
Interreligiöse Forschung
Liebermeisterstraße 12
72074 Tübingen

Professor
Phil. D. Bo Kristian **Holm**
Lisbjerg Vænge 2
8200 Århus N
DÄNEMARK

Professor
Dr. Rudolf **Keller**
Obere Hindenburgstraße 42
91611 Lehrberg

Bischof i. R.
Dr. Walter **Klaiber**
Albrechtstraße 23
72072 Tübingen

Bischof i. R.
Dr. Dr. h. c. theol.
Hans Christian **Knuth**
Kieler Straße 25
24340 Eckernförde

Professor
Dr. Johannes **von Lüpke**
Missionsstraße 39
42285 Wuppertal

Professor
Dr. Martin **Ohst**
Bergische Universität Wuppertal
Fachbereich A (Ev. Theologie)
Gaußstraße 20
42097 Wuppertal

Privatdozent
Dr. Johannes **Schwanke**
Eberhard-Karls-Universität
Evangelisch-Theologische Fakultät
Lehrstuhl für Syst. Theologie III
Liebermeisterstraße 18
72076 Tübingen