

**Reinhard
Slenczka
Kirchliche
Entscheidung
in theologischer
Verantwortung
Grundlagen
Kriterien
Grenzen**

schwerste Anfechtung des Christen, seine tiefste Demütigung und deshalb seine größte Vollmacht in Christus. Denn „in keinem anderen ist das Heil, auch ist kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, durch den wir sollen selig (gerettet) werden“ (Apg 4,12).

3. Kapitel: Das Wort Gottes – Die Heilige Schrift

*Die Heilige Schrift Alten und Neuen Testaments ist das Wort des Dreieinigten Gottes, in dem er sich zu erkennen gibt, durch das er gegenwärtig ist, spricht und handelt*⁸. Dieser grundlegende Sachverhalt bestimmt den christlichen Gottesdienst und von hier aus den Bestand der christlichen Gemeinde und das Leben eines jeden Christen. Ohne das Wort Gottes der Heiligen Schrift wäre dies alles überhaupt nicht möglich. Ohne diese Voraussetzung wären übrigens auch die vielfältigen Einwände nicht möglich, die sich in der Gemeinde und nicht zuletzt aus der Theologie dagegen erheben, wenn z. B. die Heilige Schrift in erster Linie als „ein Text der Antike“ gesehen wird, der erst der Gegenwart kritisch zu erschließen sei, soweit das unter veränderten Verstehensvoraussetzungen und Lebensverhältnissen überhaupt möglich ist.

Daß Gott zu uns spricht, macht nicht allein das Wesen des Wortes Gottes aus, sondern begründet zugleich das Verhältnis von Gott und Mensch. Gott eröffnet die Gemeinschaft mit uns Menschen durch sein Wort; infolgedessen erschließt nicht das Wort im allgemeinen Sinne die Gemeinschaft mit Gott, sondern Gott erschließt sich in dieser Gemeinschaft durch sein Wort. Das Wort Gottes ist in der christlichen Gemeinde in den Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments mit einer alle anderen Autoritäten ausschließenden Verbindlichkeit, in durch nichts zu ergänzender Vollständigkeit, in durchsichtig-klarer Verständlichkeit sowie heilschaffender Wirksamkeit gegeben. Nur durch dieses Wort kann die Kirche Kirche und ein Christ Christ sein. Die Kirche Jesu Christi hat in dem Wort Gottes der Heiligen Schriften nicht allein ihren geschichtlichen Ursprung, sondern ihren geistlichen Grund, der von Gott in diese Zeit eingeht und aus ihr in die Ewigkeit führt. In diesem Sinne ist die Kirche Geschöpf des Wortes Gottes; sie ist aus ihm entstanden, sie hat in ihm ihren Bestand und das Ziel ihrer Vollendung. Aus dem Wort Gottes wird nicht allein erkannt, sondern empfangen, was einen Christen zum Christen macht, der ohne das Leben mit

⁸ Weiteres und Belege s. den Exkurs I: „Die Heilige Schrift, das Wort des Dreieinigten Gottes.“ S. 262–271.

dem Wort aus seinem Christenstand fällt. „Denn es ist nicht ein leeres Wort an euch, sondern es ist euer Leben“ (Dtn 32,47).

Gegen einen solchen Grundsatz erheben sich manche Bedenken und viele Einwände. Sie werden jedoch in aller Regel nicht von außen an die Gemeinde herangetragen, da für den außenstehenden Betrachter die Verbindung von Heiliger Schrift und christlicher Gemeinde ein unterscheidendes Merkmal ist. Vielmehr treten sie in der Gemeinde auf und haben z. B. folgende Form: Inwieweit ist die Heilige Schrift Wort Gottes? – Wie kann man sie in der Geschichtsbedingtheit ihrer Texte und Vorstellungen verstehen und im geschichtlichen Wandel menschlicher Begriffe verständlich machen? – Wie verhält sich die Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Auslegungen zur Eindeutigkeit des Zeugnisses? – Inwiefern ist dann das, was die Heilige Schrift enthält, heute noch verständlich und gültig?

Alle diese und viele ähnliche Überlegungen stellen sich in der christlichen Gemeinde ebenso wie im Leben eines Christen aber stets nur unter der Voraussetzung, daß die Heilige Schrift diese grundlegende Geltung hat und diesen Anspruch erhebt. Es gehört aber wohl zum Wesen von Autorität, daß sie aus verschiedenen Gründen angezweifelt, bestritten oder aber auch verdrängt und ersetzt werden kann. Freilich kann durch Antworten auf solche Infragestellungen niemals nachträglich begründet werden, was als Grundsatz vorausgesetzt ist. Bei den Fragen und dem Widerspruch ist durchaus etwas von der Wirkung der Autorität der Heiligen Schrift zu erkennen, was bei genauerem Zusehen nicht nur ein Zweifel an der Berechtigung ihrer Autorität ist, sondern ein Konflikt zwischen verschiedenen Autoritäten, bei dem zu prüfen wäre, von welchen anderen Voraussetzungen her die Autorität der Heiligen Schrift in Frage gestellt, aufgehoben und ersetzt wird. Wer aber meint, die Autorität der Heiligen Schrift begründen zu können oder verteidigen zu müssen, gerät leicht selbst in die Gefahr, ihre eigene Autorität durch fremde Autoritäten zu ersetzen und zu stützen.

Das „Schriftprinzip“ ist nicht eine Theorie, deren Anwendung in der Praxis zu prüfen und durchzusetzen wäre. Vielmehr geht es bei der Heiligen Schrift als dem Wort des Dreieinigten Gottes um die Begegnung Gottes mit dem Menschen und des Menschen mit Gott. Im Hören auf das Wort Gottes der Heiligen Schrift vollzieht sich so die Gemeinschaft von Gott und Mensch. Was aber durch das Wort Gottes der Heiligen Schrift geschieht, kann auch nur aus der Heiligen Schrift erkannt und verstanden werden: „Es ist aber dies von aller Anfechtung der Ursprung und das Hauptstück, wenn die Vernunft von sich aus den Versuch unternimmt, über das Wort und über Gott zu urteilen ohne das Wort.“⁹ Die Liebe zur Heiligen Schrift und das

⁹ Martin Luther, Vorlesungen über 1. Mose WA 42, 116, 18 f.; vgl. Hauspostille 1544. WA 52, 498, 16–29: „Also sollen Wort und Glaube fein beisammenstehen, denn es kann keins ohne das andere sein. Wer da glaubt und hat das Wort nicht, der glaubt wie Türken und Juden, die haben den Glauben, Gott sei gnädig und barmherzig. Aber es fehlt ihnen an der Zusage, denn Gott

treue, regelmäßige Hören auf das Wort der Schrift sind das wichtigste Kennzeichen für die Gemeinschaft mit Gott und für einen lebendigen Glauben, der eben nur aus dem Wort Gottes entstehen und leben kann. Nur aus der Heiligen Schrift und im vertrauensvollen und gehorsamen Umgang mit ihr ist Gottes Wort zu erkennen. Weil sie das Wort Gottes ist, hört die Gemeinde durch die Heilige Schrift die „Worte des ewigen Lebens“ (Joh 6,68; vgl. Phil 2,16). Wo aber das äußere Bibelwort fehlt oder verdrängt wird, werden unvermeidlich andere Autoritäten durch Zwang oder Begeisterung die Herrschaft ergreifen¹⁰. Wie der Gottesdienst mit der Heiligen Schrift steht und fällt, so ist auch die Heilige Schrift durch den Gottesdienst gegenwärtig.

1. Das Wort Gottes

Wort Gottes heißt, daß *Gott* spricht. Das ist das Besondere, was die Heiligen Schriften von allen anderen Schriften unterscheidet. Wer das recht bedenkt, wird darin nicht etwas Verwunderliches, sondern das Wunderbare der Heiligen Schriften erkennen. Gottes Wort darf nach dem Zeugnis dieser Heiligen Schriften nicht zuerst unter die allgemeinen Vorstellungen von Sprache, Bedeutung, Schrift und Überlieferung subsumiert werden. Denn Gott ist in seinem Wort, das er spricht, nicht eine Vorstellung, sondern er redet und handelt durch sein Wort.

Gott spricht im Befehl „Es werde!“ Durch dieses befehlende Wort Gottes ist alles geworden, was diese Welt ist und was in ihr ist (Gen 1; Ps 33,6). Das Schöpferwort am Anfang ist nicht lediglich eine neben vielen Erklärungen

will außer Christus nicht gnädig sein. Also, wer das Wort hat und den Glauben nicht, da schafft das Wort auch nichts bei. Daß also Wort und Glauben zur Ehe zusammengehen, und keines sich vom anderen scheiden lassen kann. Ein Schwärmer glaubt, es soll noch in vier Wochen der jüngste Tag kommen. Aber solcher Glaube ist lauter Lügen, denn es ist kein Wort dabei. Der Türke glaubt, er wolle seines Mohammeds zur Seligkeit genießen, aber es ist ein lauter Lügen, denn es ist kein Wort dabei. Also glaubt der Papst auch, ein Christ müsse mit eigenen Werken sich gen Himmel fördern, aber es ist ein falscher Glaube, denn es mangelt am Wort und der Zusage. Also kann's wohl sein, daß man einen Glauben hat, aber weil es am Wort mangelt, ist es kein rechter Glaube.“ (Sprachlich modernisiert R.S.)

¹⁰ „Und in diesen Stücken, so das mündlich, äußerlich Wort betreffen, ist fest darauf zu bleiben, daß Gott niemand seinen Geist oder Gnade gibt ohn durch oder mit dem vorgehend äußerlichem Wort, damit wir uns bewahren für den Enthusiasten, das ist Geistern, so sich rühmen, ohn und vor dem Wort den Geist zu haben, und darnach die Schrift oder mündlich Wort richten, deuten und dehnen ihres Gefallens, wie der Münzer tät und noch viel tun heutigs Tages, die zwischen dem Geist und Buchstaben scharfe Richter sein wollen und wissen nicht, was sie sagen oder setzen; denn das Papsttum auch eitel Enthusiasmus ist, darin der Papst rühmet, 'alle Rechte sind im Schrein seines Herzens' und, was er mit seiner Kirchen urteilt und heißt, das soll Geist und Recht sein, wenn's gleich über und wider die Schrift oder mündlich Wort ist. Das ist alles der alte Teufel und alte Schlange, der Adam und Eva auch zu Enthusiasten machte, vom äußerlichen Wort Gotts auf Geisterei und Dünkel führet...“ Schmalkaldische Artikel BSLK 453,16–454,15. Vgl. dazu auch die Verwerfung in CA 5.

für den Ursprung des Alls, sondern damit wird der Anfang gesetzt, und gleichzeitig wird in dem befehlenden Wort das Verhältnis von Schöpfer und Geschöpf bestimmt. Weder fließt die Welt als Emanation aus Gott hervor, noch geht Gott in die Welt ein, sondern durch das befehlende Wort Gottes ist der Ursprung in Verbindung und Unterscheidung von Schöpfer und Geschöpf gesetzt, und damit wird für alles weitere ausgeschlossen, das von Gott Geschaffene mit Gott zu verwechseln. Der Glaube an Gott und das Wort Gottes stehen hier im Blick auf das Entstehen der Welt und das Bestehen der Welt in einem unauflöslichen Zusammenhang: „Durch den Glauben erkennen wir, daß die Welt durch Gottes Wort geschaffen ist, so daß alles, was man sieht, aus Nichts geworden ist.“ (Hebr 11,3) Wenn diese Grundeinsicht fehlt, werden sich zwangsläufig geschaffene Größen als eigene Autorität verselbständigen und ihre Macht ausüben. Wort Gottes und Wirklichkeitserfahrung erscheinen damit in einem ganz unmittelbaren, aber auch spannungsvollen Zusammenhang.

Wie die Beziehung von Gott und Welt nach dem Wort Gottes im Wort besteht, wird auch die Beziehung Gottes zu dem von ihm geschaffenen Menschen durch das Wort begründet. Wie diese personale Beziehung von Gott und Mensch im Wort aussieht, zeigt sich an dem ursprünglichen Verbot Gottes für den von ihm geschaffenen Menschen: „Von dem Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen sollst du nicht essen; denn an dem Tage, da du von ihm issest, mußt du des Todes sterben“ (Gen 2,17). Dieses Verbot nimmt sich angesichts der unbegrenzten Versorgung des Menschen mit allem Lebensnotwendigen im Paradies so befremdlich und willkürlich aus. Aber gerade dadurch wird dem Menschen im Urstand die Freiheit zur Entscheidung für oder gegen Gott gegeben. Wir verstehen Verbote meistens als Begrenzung unserer Freiheit, weil wir anderes wollen, was uns besser zu sein scheint. Als Begründung der Freiheit erscheint das Verbot nur dort, wo das Vertrauens- und Glaubensverhältnis nicht gestört ist durch den mißtrauischen Verdacht, hinter dem Verbot könnte sich eine böse Absicht verbergen.

Wie die Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen durch das Wort begründet ist, so betrifft auch die Abwendung des Menschen von Gott sein Verhältnis zum Wort Gottes. Indem er das Verbot übertritt, hat er seine ursprüngliche Freiheit im vertrauensvollen Gehorsam verspielt und damit die unmittelbare Gemeinschaft nicht nur mit Gott, sondern auch mit seinem Nächsten zerstört¹¹.

Wenn nach dem Wort Gottes in der Heiligen Schrift das Verhältnis von Gott und Mensch im Ursprung durch das Wort Gottes bestimmt ist, darf man dieses Wort Gottes nicht einfach in die sog. Geschichtlichkeit auflösen. Vielmehr ist es nach der Heiligen Schrift die Geschichte Gottes mit den Menschen, daß er immer wieder im Wort begegnet, um die Gemeinschaft

¹¹ S.u. 157ff.

durchzuhalten und zu erneuern. So ist die Gesetzgebung am Sinai direkte Anrede: „Und Gott redete alle diese Worte: Ich bin der Herr, dein Gott...“ (Ex 20,1f.). Die Gemeinschaft wird erneuert, indem Gebote und Verbote Gottes die Grenzen für diese Gemeinschaft aufzeigen und in Erinnerung rufen. Dtn 4,1–24 zeigt in eindringlicher Weise, wie durch das Wort in der Anrede durch Gott und in der Anrufung durch das Volk die besondere Gemeinschaft der Erwählung sich vollzieht, unterschieden von allen anderen Vorstellungen und Anschauungen, unter denen man sich Gott denken oder ihn bildhaft darstellen mag. Wie Gott im Wort zu seinem Volk redet, so redet das Volk mit Gott im Wort. „Seine Worte hörtet ihr, aber ihr saht keine Gestalt, nur eine Stimme war da“ (Dtn 4,12). Diese Gemeinschaft im Wort schließt jede andere Darstellung Gottes in Bildern und Erfahrungen (Dtn 4,15–19), aber auch andere Worte grundsätzlich aus. Das erste Gebot „Ich bin der Herr, dein Gott... Du sollst keine anderen Götter haben neben mir“ und das damit zusammenhängende zweite Gebot „Du sollst dir kein Bildnis noch irgendein Gleichnis machen, weder von dem, was oben im Himmel, noch von dem, was unten auf Erden, noch von dem, was im Wasser unter der Erde ist: Bete sie nicht an und diene ihnen nicht!...“ (Ex 20,1–6; Dtn 5,6–10) betrifft die durch das Wort Gottes begründete Gemeinschaft von Gott und Mensch. So entscheidet sich bereits am Schriftprinzip die Gotteserkenntnis und die davon geleitete und getragene Welterfahrung¹².

Die Propheten des Alten Bundes richten das Wort Gottes in der ersten Person aus: „So spricht der Herr“. Das darf nicht als literarische Form neutralisiert werden, sondern es macht den Unterschied zwischen dem Reden Gottes und einem Reden über Gott im Wort Gottes aus. Dazu gehört gewiß auch, daß dieses direkte Wort Gottes der Propheten nicht aus der Situation, geschweige aus den Bedürfnissen und Verstehensvoraussetzungen von Menschen erwächst. Im Gegenteil schafft dieses prophetische Wort die Situation und erhellt sie, wo das Volk sich im Dunkel des Ungehorsams verirrt. Der Prophet, zu dem Gott spricht und der dieses Wort Gottes weitergeben muß, sieht nicht nur diesen Widerspruch, sondern erfährt ihn oft bis zu tiefster Verzweiflung (vgl. Jer 15,10ff.; 20,7ff.; Am 7,10ff. u. a.). Dieser unableitbare Widerspruch des Wortes Gottes richtet sich gegen den Ungehorsam und die Abwendung von Gott; aber er tröstet auch, wo das Volk Gottes nach seiner Wirklichkeitserfahrung meint, von Gott verlassen zu sein (Jes 40,1ff.).

Im Wort Gottes beruht die Kontinuität von Altem und Neuem Bund. Unter dem Blickwinkel der Geschichtlichkeit menschlichen Redens ist das freilich nicht einzusehen, sondern dann treten die kontextuellen sprachlichen, kulturellen und, wie die jüngste Geschichte lehrt, auch die rassistischen

¹² S. u. 78.

Eigentümlichkeiten wertend und trennend in den Vordergrund¹³. Bei dem Reden Gottes indes haben wir es nicht mit einem literaturgeschichtlichen, sondern mit einem heilsgeschichtlichen Sachverhalt zu tun: „Nachdem Gott vor Zeiten vielfach und auf vielerlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn...“ (Hebr 1,1–2). Daß Jesus Christus das Wort Gottes nicht nur spricht in der Weise der alttestamentlichen Propheten, sondern daß er es ist, bildet Grund und Inhalt des christlichen Glaubens: „Im Anfang war das Wort, und das Wort war bei Gott, und Gott war das Wort. Dasselbe war im Anfang bei Gott. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht, und ohne dasselbe ist nichts gemacht, was gemacht ist“ (Joh 1,1–3). So offenbart sich in Jesus Christus die Raum und Zeit umfassende Identität des Wortes Gottes, die in dem Wesen des dreieinigen Gottes ihren Grund hat.

Im Wort Jesu Christi manifestiert sich die Vollmacht des Sohnes Gottes. „... er lehrte sie mit Vollmacht und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (Mt 7,29; Mk 1,22.27). Durch das Wort Jesu werden Stürme und Wellen gebändigt, Dämonen ausgetrieben, Kranke geheilt, Sünden vergeben. Darin manifestiert sich die von Gott gegebene „Gewalt im Himmel und auf Erden“ (Mt 28,18; Mk 16,17f.). So ist das Evangelium von Jesus Christus, das im Auftrag Jesu Christi verkündigt wird, Wort Gottes in der Vollmacht Gottes sowie als Wirkung Gottes.

Wenn wir uns auf die platonisierenden Vorstellungen von Geschichtlichkeit und Menschlichkeit des Wortes Gottes in dem gebrochenen Verhältnis von Transzendenz und Immanenz festlegen lassen, wird trotz allem, was uns in der Heiligen Schrift vom Wort Gottes gesagt wird, ein Sachverhalt besonders leicht übersehen, und das ist die Ewigkeit des Wortes Gottes. Jes 40,8 wird in 1. Petr 1,24f wiederholt: „Das Gras verdorrt, die Blume verwelkt, aber das Wort unseres Gottes bleibt ewiglich.“ Jesus sichert das in gleicher Weise im Anblick des Endes der Zeit und der Welt seinen Jüngern zu: „Himmel und Erde werden vergehen; aber meine Worte vergehen nicht“ (Lk 21,33). Wer beim Wort Gottes vom *Wort* ausgeht, hat immer die Wandelbarkeit und Vergänglichkeit menschlicher Wörter vor Augen. Wer beim Wort Gottes von *Gott* ausgeht, dem erschließt sich die Ewigkeit des Wortes Gottes aus der Unwandelbarkeit seines Wesens in der Treue zu seinem Geschöpf, wie er sie in der Sendung seines Sohnes für alle Zeiten offenbart hat. „Denn die Worte, die du mir gegeben hast, habe ich ihnen gegeben, und sie haben sie angenommen und wahrhaftig erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sie glauben, daß du mich gesandt hast“ (Joh 17,8). So bezeugt uns die Heilige Schrift nicht einfach eine Geschichtlichkeit des Wortes Gottes, sondern dessen unwandelbare Ewigkeit, ein „ewiges Evangelium“ (Offb 14,6). Daher geht auch dieses Wort Gottes in den Heiligen Schriften nicht einfach in die

¹³ S. u. 103f.

Geschichtlichkeit ein, sondern wir erkennen, wie nicht allein die Geschichte der Menschheit, sondern wie alles Geschaffene, Himmel und Erde, in dem Wort Gottes begründet und von ihm umgriffen ist. Dieses Wort, das aus der Ewigkeit kommt und das in die Ewigkeit führt, begegnet uns in unserer Zeit. Das ist das Wunder des Wortes Gottes.

2. Heilige Schrift

Vom Wort Gottes her, das durch sie bezeugt wird, erkennen wir, was die Heiligen Schriften sind. Wir erkennen zuerst, daß die Heilige Schrift eben nicht ein Buch ist wie jedes andere, sondern ein Buch wie kein anderes. Nicht die Erscheinungsform des Geschriebenen, sondern Inhalt und Wirkung des Heiligen machen den Unterschied aus. Daher sollten allgemeine literarische und historische Gesichtspunkte die theologischen von Inhalt und Wirkung nicht verdrängen. Der Kanon der biblischen Schriften ist das geschichtliche Dokument für diesen Sachverhalt, merkwürdig genug, wie zufällig und schwer faßbar sein geschichtlicher Ursprung ist. Kanon bedeutet Richtschnur und Maßstab, aber auch Liste und Verzeichnis von Schriften, die im Gottesdienst verwendet werden, auch wenn sie ursprünglich noch nicht als Kodex in einem Buch zusammengebunden sind, wie uns das heute immer zuerst vor Augen ist. Der kirchliche Gebrauch dieser Schriften geht sachlich und zeitlich der kirchlichen Entscheidung über ihre Auswahl und Zusammenstellung voraus. In der Musik, und das mag auch für den biblischen Kanon bedenkenswert sein, ist der Kanon eine monotone Melodie, aus der sich, von verschiedenen Stimmen gesungen, die zu verschiedenen Zeiten einsetzen, eine polyphone Harmonie ergibt.

Nun ist auffallend, daß in diesen Heiligen Schriften Gott spricht und den Auftrag gibt zu schreiben (Jes 30,8; Hab 2,2; Offb 1,11.19), aber selbst nicht schreibt. Es gibt aber Ausnahmen. Die eine betrifft in Ex 34,1 die neuen Gesetzestafeln, die Gott von Mose fordert mit der Begründung: „... daß ich die Worte darauf *schreibe*, die auf den ersten Tafeln standen, die du zerbrochen hast.“ Bei der ersten Gesetzgebung Ex 20,1 hieß es: „Und Gott *redete* alle diese Worte...“, während nach Dtn 4,13 Gott schrieb. Wir lesen auch von den beiden Tafeln des Gesetzes: „Die waren aus Stein und beschrieben von dem Finger Gottes“ (Ex 31,18; vgl. 32,16; Dtn 5,22).

Von Jesus erfahren wir nicht, daß er etwas geschrieben oder Schriftliches hinterlassen habe. Lediglich Joh 8,6 heißt es: „Jesus schrieb mit dem Finger auf die Erde.“ In der Perikope von der Ehebrecherin gibt das Anlaß zu mancherlei Überlegungen. Vielleicht kann man an Jer 17,13 erinnern: Die Namen der Abtrünnigen werden auf den Boden geschrieben, „denn sie verlassen den Herrn, die Quelle des lebendigen Wassers“. Was aber auf den Boden und in den Sand geschrieben wird, das vergeht. Eigenartig ist an dieser

Stelle auch, daß Jesus schweigend schreibt, während das Wort, das er gesprochen hatte, wirkt: „Wer unter euch ohne Sünde ist, der werfe den ersten Stein auf sie.“ Die Ankläger verschwinden, wo sie selbst vor Gottes Gebot Angeklagte sind, während die von ihnen Angeklagte die Vergebung empfängt mit dem Gebot: „Sündige hinfort nicht mehr.“

Es gibt noch andere Stellen in den Heiligen Schriften, nach denen Gott schreibt. Gott schreibt sein Gebot ins Herz, und dieses ins Herz geschriebene Gesetz ist Verheißung und Kennzeichen des Neuen Bundes: „... das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel schließen will nach dieser Zeit, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben, und sie sollen mein Volk sein, und ich will ihr Gott sein“ (Jer 31,33 vgl. Hebr 8,8–13; 10,16; Spr 3,3 u.a.). „Ins Herz“ oder in das „Innere“ geschrieben heißt in diesem Fall, daß der Mensch durch die Gabe des Geistes von innen her und damit in seiner Gesamtheit erneuert und wieder in die Gemeinschaft von Gott aufgenommen wird. Daß nach Röm 2,15 auch den Heiden von Natur aus das Gesetz in die Herzen geschrieben ist und sich in ihrem Gewissen bezeugen kann, deutet an, wie Geltung und Verbindlichkeit des Wortes Gottes über die Schrift hinausgeht, und zwar ebenso wie das Gericht über alle Welt am Ende der Zeit.

Weiter hören wir von einem Buch bei Gott: „... alle Tage waren in dein Buch geschrieben, die noch werden sollten und von denen keiner da war“ (Ps 139,16), oder das „Buch des Lebens“, in dem zu stehen Heil und aus dem gestrichen zu werden Unheil und Gericht bedeutet (Ps 69,29; Jes 4,3; Dan 5,5; 7,10; 12,1; vgl. Jud 4). Evangelium als frohe Botschaft heißt daher auch: „Freut euch aber, daß eure Namen im Himmel geschrieben sind“ (Lk 10,20; Phil 4,3; Hebr 12,23; Offb 3,5; 13,8; 20,12 ff.) Daß Gott nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift in das Buch des Lebens schreibt, sollte nicht voreilig als metaphorische Redeweise abgetan werden. Denn darin liegt der Hinweis, daß es nach der Heiligen Schrift geschriebenes Wort Gottes gibt, das über diese Heiligen Schriften hinausgreift, so gewiß es sie einschließt und in ihnen enthalten ist. Dieses Wort ist nicht nur der allgemeinen innergeschichtlichen Vergänglichkeit und Wandelbarkeit entzogen; es greift vielmehr auch über die Todesgrenze hinaus, und nicht nur die Lebenden, sondern auch die Toten werden es hören (Joh 5,25; 1.Petr 3,19 f.). Das Buch mit den sieben Siegeln der Endgeschichte vermag aber nur das Lamm zu öffnen (Offb 5–7). Wenn etwas aufgeschrieben wird, dann ist es eben gerade nicht vergänglich und wandelbar, sondern für alle Zeiten verbindlich festgelegt und urkundlich nachweisbar. Bei unseren überfließenden Reproduktionsmöglichkeiten übersehen wir leicht, daß die schriftliche Fixierung gerade nicht zuerst Ausdruck für die Geschichtlichkeit des Wortes Gottes, sondern für seine ewige Unverbrüchlichkeit ist. Zu Bund und Testament gehört die Schriftlichkeit, die ihre Geltung über den Tod hinaus bewahrt. Ausdruck der Unveränderlichkeit ist auch das Gesetz, das auf steinerne Tafeln bzw. in lebendige

Herzen geschrieben wird. Geschichtliche Vergänglichkeit und menschliche Willkür werden dadurch ausgeschlossen.

Heilige Schrift oder Bibel verstehen wir nach der Form heutzutage als Buch in einem festen Einband, handlich zu verwenden und erschwinglich zu erwerben. Die Bezeichnung Bibel, im Griechischen „biblia“ meint ursprünglich eine Mehrzahl von Büchern. Die Einzahl ist erst durch die Übertragung des griechischen Neutrum im Plural in das lateinische Femininum im Singular entstanden. Die Heilige Schrift ist also ursprünglich eine Sammlung von Heiligen Schriften. Was aber diesen Schriften gemeinsam ist, ergibt sich nicht aus Titel und Einband als Kodex, was erst eine spätere Form ist, sondern vom Inhalt her aus der Tatsache, daß Gottes Wort in solchen Schriften aufgeschrieben ist, ursprünglich auf einzelnen Rollen oder Blättern. „Es steht geschrieben“ schließt aus, daß es sich nur um eine persönliche Meinung eines Menschen handelt. Das Wort Gottes in seiner Authentizität ist schriftlich urkundlich nachweisbar. Und wenn dann von Schrift und Geschriebenem die Rede ist, handelt es sich in erster Linie nicht um ein Buch in weiterem Textzusammenhang und Überlieferung, sondern zuerst einmal um eine Schriftstelle als nachweisbaren Beleg (z. B. Joh 19,24.28.36.37).

Von diesem Befund her ist es völlig ausgeschlossen, auf die Bibel als Ganze, auf das Neue oder Alte Testament je für sich oder auf einzelne biblische Schriften den Begriff „Theologie“ anzuwenden oder gar von „verschiedenen Theologien“ zu sprechen, wenn darunter eine menschliche Weise, von Gott zu reden, verstanden wird. Ohnehin kommt die Bezeichnung Theologie nicht aus der Heiligen Schrift, sondern aus dem antiken Theater und der griechischen Philosophie. Der Unterschied liegt nicht allein in der Sprache, sondern im Sachverhalt. Denn mit Theologie wird ursprünglich immer ein menschliches Reden von Gott bezeichnet, in dem Götter dargestellt werden, wie sie aus dem „theologeion“ d. h. aus der Kulisse des Theaters sprechen, oder in der Philosophie, wie Menschen sich über Grund und Ursprung des Seins Gedanken machen. Von diesem Hintergrund her wird die Theologie dann unweigerlich festgelegt auf die Vermittlung von Transzendenz in Immanenz sowie auf den Übergang z. B. von der unvergänglichen Welt der Ideen in die Veränderlichkeit und Vergänglichkeit des Natürlichen in Dichtung und Kultus. Wenn es so um ein Begreifen von Göttlichem geht, kommt man unweigerlich zu den Gottesbegriffen und Gottesbildern, wie sie Menschen sich machen im Wandel der Zeiten.

Dazu ist es ein diametraler Gegensatz, daß in den Heiligen Schriften eben niemals in diesem Sinne „theologisch“ von Gott gesprochen wird, sondern daß Gott selbst spricht.

Die Erkenntnis der Ewigkeit des Wortes Gottes nach dem Zeugnis der Heiligen Schrift schließt aus, diese Texte nur unter dem Aspekt der Religions- oder Frömmigkeitsgeschichte auszuwerten. Denn insoweit von Geschichte in den biblischen Schriften sowohl des Alten wie des Neuen Testa-

mentes gesprochen werden kann, ist es eine Geschichte, die durch das Wort Gottes gewirkt wird. Es ist insgesamt die Geschichte der unwandelbaren Treue Gottes, die sich auch in Ungehorsam und Abwendung seines Volkes durchhält. In dem stets neuen Ungehorsam und Irrtum der Menschen sagen die Boten Gottes doch immer wieder dasselbe (vgl. Mt 21,33–46; Hebr 1,1–2). Das ist die Geschichte von Verheißung und Erfüllung, von Glauben und Unglauben, von Gehorsam und Ungehorsam.

Eben darin liegt die Ursache für die Ausschließlichkeit und Abgeschlossenheit des biblischen Zeugnisses. Gottes Wort ändert sich nicht; die im Wort Gottes begründete Gemeinschaft mit den Menschen steht aber in dieser permanenten Dialektik von Glauben und Unglauben, von Gehorsam und Ungehorsam, die erst durch dieses sich selbst gleichbleibende und allen Zeiten bis in die Ewigkeit geltende Wort Gottes bewirkt wird. Die Verbindung von Altem und Neuem Testament im Wort Gottes ist das Zeugnis für diese in der Untreue der Menschen sich durchhaltende Treue Gottes. Jesus Christus als „Mitte der Schrift“ ist dann auch nicht ein theologischer Grundsatz oder etwas, das in theologischen Begriffen und Formeln zu erfassen wäre. Die Mitte ist vielmehr der Sohn Gottes, der „gemäß den Schriften“ – und damit sind die auf ihn hinweisenden und durch ihn erfüllten Schriftstellen gemeint – für unsere Sünden gestorben ist, begraben wurde und am dritten Tage auferstanden ist (1. Kor 15,3–4). Diese Mitte ist also im rechten Verständnis des Wortes Gottes weder Begriff, noch Idee, sondern die Person des lebendigen Herrn, der zur Rechten Gottes sitzt und dessen Wiederkunft wir erwarten.

3. Heiliger Geist und Buchstabe: Die Inspiration der Schrift

Die Heiligkeit der Schriften ergibt sich aus ihrem Ursprung und durch ihre Wirkung. Es ist der Heilige Geist Gottes, durch den die Schriften entstanden sind und der durch sie wirkt. Inspiration ist nicht eine technische oder gar mythologische Aussage über den Ursprung dieser Schriften, sondern die sachgemäße und notwendige Bezeichnung für das, was in ihnen enthalten ist und was durch sie geschieht. Die Stellen, von denen diese Einsicht geleitet wird, verweisen stets auf den Heiligen Geist nicht als namenloses Prinzip oder tiefere Bedeutung, sondern als Subjekt, indem Gott durch Menschen und zu Menschen spricht, um sein Werk an ihnen auszuführen. „Alle vom Geist Gottes eingegebene Schrift ist nützlich zur Lehre, zur Zurechtweisung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit, daß der Mensch Gottes vollkommen sei, zu allem guten Werk geschickt“ (2. Tim 3,16 f.). Damit wird nicht nur gesagt, wie diese Schriften entstanden sind, sondern auch wozu sie da sind. Sie führen zum Heil, und deshalb wird die Gemeinde ermahnt, an ihnen festzuhalten und auf das prophetische Wort zu hören, „daß ihr darauf

achtet als auf ein Licht, das da scheint an einem dunklen Ort, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in euren Herzen. Und das sollt ihr vor allem wissen, daß keine Weissagung in der Schrift eine Sache eigener Auslegung ist. Denn es ist noch nie eine Weissagung aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, sondern getrieben von dem Heiligen Geist haben Menschen im Namen Gottes geredet“ (2.Petr 1,19–21). In solcher Mahnung und Tröstung geschieht das heiligende Werk des Geistes durch die Heiligen Schriften: „Denn was zuvor geschrieben ist, das ist uns zur Lehre geschrieben, damit wir durch Geduld und den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm 15,4).

Die Wirkung der Heiligen Schriften bestimmt den Gebrauch der Heiligen Schrift. Wird an dieser Stelle jedoch eine formalisierende Theorie zur Entstehung oder zum Verständnis der Heiligen Schriften eingeschoben, kommt es zu einer Auflösung dieser unmittelbaren Beziehung von Wirkung und Gebrauch. Infolgedessen darf das Verhältnis von Heiligem Geist und Buchstaben auch nicht in der Analogie zu dem Verhältnis von Zeichen und Bezeichnen aufgefaßt werden; denn wir haben es nicht mit semantischen Problemen, sondern mit einem pneumatischen Geschehen zu tun. Der Heilige Geist ist in der christlichen Gemeinde die Gegenwart Gottes, die Gabe Gottes und mithin die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, indem der Geist Gott bei den Menschen und den Menschen bei Gott vertritt. Daher muß das Studium der Heiligen Schrift ebenso wie die Verkündigung vor der Gemeinde mit der Bitte um den Heiligen Geist für rechtes Hören und Verstehen beginnen.

Die Verbindung von Heiligem Geist und Buchstaben kann als das in der Schrift begründete hermeneutische Prinzip verstanden werden unter der Voraussetzung, daß nicht eine Auslegungsmethode neben anderen auf die Heiligen Schriften angewandt wird, sondern daß es um den Heiligen Geist des dreieinigen Gottes geht, der sich in diesen Schriften wirksam bezeugt. Jede Auslegung, die meint, von diesem Zusammenhang von Geist und Buchstaben absehen zu können, verfällt entweder in eine geistlose Schriftgelehrsamkeit oder in eine von der Schrift gelöste Schwärmerei des eigenen Geistes.

Das Verhältnis von Heiligem Geist und Buchstaben erschließt sich aus den biblischen Grundtexten: Joh 5,47, Röm 2,27–29; 7,6; Hebr 8,10. Schon an diesen Stellen ist zu erkennen, wie es sich nicht um eine bloße Begriffsdialektik handelt, sondern um einen Vorgang, der die ganze Verkündigung des Wortes Gottes ausmacht. Besonders deutlich ist dies an dem Abschnitt 2.Kor 2,14–4,6 zu sehen, aus dem im folgenden die wichtigsten Einsichten hervorgehoben werden:

Dieser Abschnitt beginnt mit dem *Dank an Gott* dafür, daß er, wie es in wörtlicher Übersetzung heißen muß, „uns im Triumphzug in Christus herumführt und den Wohlgeruch seiner Erkenntnis durch uns an jedem Ort offenbar macht“. Im Dankgebet liegt die Anerkennung, daß Gott hier han-

delt, während der Verkündiger nur Werkzeug ist. Zugleich wird die Doppeldeutigkeit aufgedeckt, die darin liegt, daß der Triumphzug nicht einfach ein Sieg ist, sondern daß vom Sieger die Besiegten als Sklaven mitgeführt werden. „Duft“ und „Wohlgeruch“ sind Opferterminologie. Der Wohlgeruch ist vor Gott und Menschen angenehm; das Opfer aber wird verbrannt. Schließlich gehört dazu die Wirkung, die nicht im Erfolg oder Sieg des Apostels besteht. Denn unter den Menschen ist die Verkündigung des Evangeliums von Christus ein Wohlgeruch nur unter denen, „die gerettet werden“, ein „Geruch des Lebens zum Leben“; für die anderen, „die verloren werden“, aber wieder „ein Geruch des Todes zum Tode“. Die Verkündigung des Evangeliums ist eine Sache von Tod und Leben. Dies kann auch in der Situation eines gefangenen und geopfert Apostels Jesu Christi (Röm 15,16; Phil 1,21) anschaulich werden.

Wohlgeruch für Gott (vgl. Ex 29,18; Lev 6,14; 23,18) bedeutet, daß Gott versöhnt wird, und das ist den Menschen Anlaß zur Freude. Das ist wie ein Rahmen um den Text oder besser wie das Leitmotiv im Text, wenn wir sehen, wie diese Freude aus dem Wohlgeruch des Evangeliums für diejenigen, die gerettet werden, in 2.Kor 4,1ff. mit dem Hinweis auf das Licht und die Erleuchtung durch das Evangelium aufgenommen wird. Wie Gottes befehlendes Wort am Anfang das Licht schafft, genauso wird es auch Licht in Menschenherzen: „Gott, der sprach: Licht soll aus der Finsternis hervorleuchten, der hat einen hellen Schein in unsere Herzen gegeben, daß durch uns entstünde die Erleuchtung zur Erkenntnis der Herrlichkeit Gottes in dem Angesicht Jesu Christi.“ Ohne dieses Licht der Erleuchtung aus der befehlenden Tat des Wortes Gottes bleibt es finster, weil „der Gott dieser Welt den Sinn verblendet hat“. Das ist die Klarheit der Erleuchtung, die aus der Verkündigung des Evangeliums gewirkt wird. Diese Stelle ist der Grundtext für das, was unter „Klarheit“ oder „Helligkeit der Schrift“ (*claritas scripturae*) zu verstehen ist. Das ist also nicht eine Sache übereinstimmender Auslegung der Schrift, sondern das Heilsgeschehen, das zur Erkenntnis und Anerkennung der Gottheit Jesu Christi führt. Dabei ist immer vorausgesetzt, daß der natürliche Mensch in seiner Abwendung von Gott das nicht erkennen kann bzw. auch nicht erkennen will (Röm 1,19–21).

„Wer aber ist dazu tüchtig?“ (2,16) Diese Frage ist ernst, und sie stellt sich angesichts der Tatsache, daß mit dem Wort Gottes auch Geschäfte gemacht werden können (2,17) oder daß man „für sich Kapital daraus schlagen“ kann. Das Wort Gottes kann in arglistiger Weise verfälscht und zu anderen Zwecken verwendet werden (4,2). Worin besteht ein solcher Mißbrauch des Wortes Gottes? Offenbar doch darin, daß die eigenen Interessen und Ziele des Verkündigers, dazu seine persönliche Versorgung, sein Ansehen und sein Erfolg über das Wort Gottes gestellt werden. Dann wird das Wort Gottes ein Mittel für meine Zwecke; es ist dann nicht mehr Gottes Wort, sondern Wort des Menschen. Der Mensch steht nicht mehr darunter – als Sklave und Opfer

im Triumphzug – sondern darüber in seinen Erfolgsbemühungen (vgl. 1.Thess 2,13). Die Lauterkeit eines Apostels Jesu Christi hingegen hat ihre Orientierung und ihren Maßstab gegenüber Gott in Christus (2,17). Die Verkündigung des Wortes zielt also nicht einfach auf das allgemeine menschliche Bewußtsein und Verstehen, sondern „durch Offenbarung der Wahrheit empfehlen wir uns dem Gewissen aller Menschen *vor Gott*“ (4,2). Diese Scheidung ist radikal; denn sie geht aus von dem Evangelium als Wirken im Wort Gottes, und auf diese Weise wird die Trennung offenbar zwischen dem Geist Gottes in Jesus Christus auf der einen Seite und der Weisheit des Fleisches, des natürlichen Menschen auf der anderen Seite (1,12; 1.Kor 1). Alles hängt an dem Subjektwechsel, der darin liegt, daß das Wort Gottes im Evangelium von Jesus Christus die Wirkung hat, von unserer sündigen Existenz weg zur Erkenntnis Jesu Christi zu führen. Die Wirkung des Wortes Gottes ist die Neuschöpfung, neues Leben aus dem Tod.

Der Vorgang sollte nicht durch die formale Vorstellung von einem „hermeneutischen Zirkel“ beschrieben werden. Richtig erfaßt wird er nur aus der Einsicht, daß Gott selbst in dem Wort von Jesus Christus durch seinen Geist wirkt. Durch diese geistgewirkte Erkenntnis wird das Verhältnis von Geist und Buchstaben erkennbar.

„Empfehlungsbriefe“ (3,1 ff.) sind Zeugnisse menschlicher Anerkennung, Ausbildung und Gelehrsamkeit, durch die Menschen sich voreinander ausweisen können. Der Empfehlungsbrief des wahren Apostels Jesu Christi aber ist nicht das Zeugnis von Menschen für Menschen, sondern der Glaube an Jesus Christus, der durch das Zeugnis von Jesus Christus bewirkt wird. Menschen schreiben mit Tinte, der lebendige Gott aber durch den Geist (3,1–3). Verkündigungsgeschehen ist Heilsgeschehen. Gott schreibt sein Wort, doch nun nicht auf steinerne Tafeln wie am Sinai, sondern auf Tafeln, die Herzen aus Fleisch sind. Unter der Verkündigung des Wortes Gottes wird erkannt, wie die Verheißung aus dem Alten Bund in der Kontinuität des Wortes Gottes sich durchhält und im Neuen Bund erfüllt wird (Jer 31,33; Ez 11,19; 36,26; Joel 3; Apg 2; Hebr 8,7 ff.). Im Text scheinen sich die Bilder im Wechsel ihrer Perspektiven zu überstürzen, aber alles ist nur die Entfaltung des Vorgangs unter der Verkündigung des Evangeliums. Das Mittel, mit dem menschliche Zeugnisse von Menschen geschrieben werden, die Tinte, wird ersetzt durch das Mittel, mit dem der lebendige Gott schreibt, sein Geist. Wo das Evangelium verkündigt wird, handelt nicht der Mensch, sondern Gott. Es wechselt auch das Material auf dem Gott schreibt, und die steinernen Tafeln vom Sinai mit den zehn Geboten werden ersetzt durch die fleischernen Herzen des Neuen Bundes. Erfüllung der Verheißung ist die Erneuerung des Herzens: „Und ich will euch ein neues Herz und einen neuen Geist in euch geben und will das steinerne Herz aus eurem Fleisch wegnehmen und euch ein fleischernes Herz geben. Ich will meinen Geist in euch geben und will solche Leute aus euch machen, die in meinen Geboten wandeln und meine

Rechte halten und danach tun“ (Ez 36,26.27). Die zeitliche Abfolge von Altem und Neuem Bund entspricht also aus der Perspektive des Neuen Bundes dem Übergang vom alten zum neuen Menschen.

Die Erneuerung geschieht im Herzen. Der biblische Sprachgebrauch muß uns verständlich machen, was im Verstehen des Evangeliums geschieht. Im Herzen ist physisch und psychisch alles auf das Organ konzentriert, das einen lebendigen Menschen nach Leib, Seele, Gefühl und Denken ausmacht. Im Herzen fällt zusammen, was ein Mensch ist und wie er ist. Das Gebot, Gott zu lieben, zielt in diesem Zentrum auf eine Totalbestimmung des Menschen: „Du sollst Gott den Herrn, deinen Gott, lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller deiner Kraft“ (Dtn 6,5; 10,12; Mt 22,37). Erneuerung des Herzens ist Gabe des Geistes. Darum lehrt der Geist Gottes durch das Wort Gottes mit Ps 51, dem vierten Bußpsalm, zu beten: „Schaffe in mir, Gott, ein reines *Herz*, und gib mir einen neuen beständigen *Geist*. Verwirf mich nicht von deinem Angesicht, und nimm deinen Heiligen *Geist* nicht von mir. Erfreue mich wieder mit deiner Hilfe, und mit einem willigen *Geist* rüste mich aus“ (Ps 51,12–14).

Offenbar ist diese Wirkung des Wortes Gottes bereits verkannt oder vergessen, wenn mühselig versucht wird, die verschiedenen Bereiche des Menschlichen, Erkennen und Glauben, Glauben und Handeln, Leib und Seele etc. durch dieses oder jenes Verfahren in Beziehung und in Bewegung zu setzen. Nur von dieser Einsicht her erschließt sich, was es heißt, daß es bei Geist und Buchstaben nicht um ein formales hermeneutisches Verfahren geht, sondern um ein pneumatisches Geschehen, das in der Eigenart der Heiligen Schriften begründet ist, weil Gott selbst durch das Evangelium von Jesus Christus wirkt. Unter dieser Voraussetzung ist das Amt der Verkündigung Dienst (diakonia) (2.Kor 3,6 ff.). Hier treffen wir auf das, was in der christlichen Gemeinde den Dienst am Wort (ministerium verbi) ausmacht, und damit wird auch ausgeschlossen, die Diakonie oder das Diakonische auf den zweiten Teil des Doppelgebotes zu beschränken oder gar darin erst eine Realisierung des Wortes und des Glaubens durch die Tat zu erblicken. Beides fällt vielmehr nach Apg 6,2.4 unter den Begriff des Dienstes; doch der Dienst an den Tischen bzw. am Nächsten wird in Apg 6 allein aus dem Grund delegiert, um den Dienst durch Gebet und Wort nicht einzuschränken durch andere Aufgaben.

Der Dienst des Neuen Bundes macht den alles entscheidenden Unterschied deutlich. Es ist ein Dienst „nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, aber der Geist macht lebendig“ (3,6). Gott gibt die Befähigung dazu durch seinen Geist; daher liegt der Unterschied zwischen Altem und Neuem Bund, entsprechend zwischen altem und neuem Menschen, nicht in einem Vorzug des Menschen, auch nicht in einem Fortschritt der Geschichte, sondern allein in der Tat Gottes an den Menschen.

Daß der Buchstabe tötet, der Geist aber lebendig macht, steht auffallender-

weise im Präsens, d. h. das vollzieht sich unter der Verkündigung; es ist nicht mit geschichtlichen Epochen erledigt, steht auch nicht zeitlich nacheinander, sondern es geschieht durch denselben Geist in gleicher Weise zu jeder Zeit, also auch heute.

Der Dienst aber steht im Alten wie im Neuen Bund unter dem Auftrag Gottes. Das gilt also für das levitische Priestertum ebenso wie für den Apostolat Christi. Infolgedessen ist auch vom Buchstaben zu sagen, daß es im Alten wie im Neuen Bund um das von Gott geschriebene Gesetz Gottes geht, das nach seinem Inhalt und Text dasselbe bleibt.

Was aber tötet? (3,6) Der tötende Buchstabe verweist nicht allein auf die Anklage durch das nicht erfüllte Gesetz Gottes, sondern diese Anklage verbindet sich mit der Herrlichkeit Gottes und verweist so auf die göttliche Würde und deren vernichtende Wirkung für den Sünder. Wiederum weitet sich an dieser entscheidenden Stelle das Besondere in der Situation des Alten Bundes mit der Gesetzesoffenbarung am Sinai aus auf das Allgemeine der Menschheit. Im Alten Bund wird die Bitte des Mose: „Laß mich deine Herrlichkeit sehen!“ nur mit der Kundgabe des Namens im Wort beantwortet: „Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich.“ Was aber für Mose, den von Gott beauftragten Mittler des Alten Bundes gilt, ist ein menschheitlicher Grundsatz: „Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht.“ Gottes Antlitz, und das betrifft die Anschauung ebenso wie die Zuwendung (*panim, prosopon, persona*), kann der Mensch als Mensch in diesem Leben niemals „a priori“, sondern nur „a posteriori“, nicht von vorne, sondern nur von hinten sehen, nachdem Gott vorübergegangen ist (Ex 33,12–23). Die Verhüllung der Herrlichkeit Gottes ist die Bedingung dafür, daß der von Gott getrennte Mensch am Leben bleibt. Selbst der Abglanz der Herrlichkeit Gottes auf dem Gesicht des Mose ist dem Volk des Alten Bundes noch unerträglich (Ex 34,29–35).

Daher ist die Verhüllung der Herrlichkeit gleichzeitig das Zeichen der Schuld aus der Abwendung des Menschen von Gott und der Schutz des Menschen vor der Vernichtung durch Gott. Auch dies betrifft den Menschen in seiner Ganzheit. Die Hülle ist sowohl über dem Wort wie vor dem Herzen (3,14.15). Was für das Volk des Alten Bundes gilt, gilt auch für den Intellekt eines jeden Menschen, sofern er von Natur aus „verblendet“, „blind“ ist durch den „Gott dieser Welt“ (4,4; vgl. Röm 1,21).

Die Hülle oder Verhüllung betrifft also die schuldhaft Abwendung des Menschen von Gott, den Schutz vor der Vernichtung durch Gott, aber in beidem auch die schuldhaft Unfähigkeit des Menschen, Gott zu erkennen und zu ertragen. Auf welche Weise durch Christus diese Hülle fortgenommen wird, zeigt grundlegend die Tatsache, daß der Vorhang im Tempel, der das Allerheiligste mit der Lade und den Tafeln des Bundes vom Volk trennt, beim Tode Jesu zerriß (Mt 27,51; Hebr 10,19f). Christi Tod am Kreuz öffnet

den Weg zu Gott durch den Tod zum Leben, von der Sünde zur Gnade. Indem die Gemeinschaft mit Gott durch Christus wiederhergestellt ist, kann die Herrlichkeit Gottes geschaut werden. Sie vernichtet nicht, sondern gestaltet neu zu der Gottebenbildlichkeit des Menschen in seiner ursprünglichen Gemeinschaft mit Gott (3,18; 4,4.6).

Die Erkenntnis der Inspiration der Schrift bzw. der Verbalinspiration ist von mancherlei Mißverständnissen und Vorurteilen belastet. Was die einen dabei verteidigen wollen, wird von den anderen angegriffen oder auch verspottet. In der Tat kann die Inspiration der Schrift nur aus der Wirkung des Geistes in der Schrift erkannt werden, und wenn dies recht geschieht, geht es nicht allein um ein Verstehen der Schrift, sondern um ein Geschehen am Menschen. Dabei stehen sich nicht Vergangenheit und Gegenwart im Wechsel menschlicher Verstehensvoraussetzungen gegenüber, sondern die Heiligkeit Gottes und die Sünde des Menschen.

4. Das Christuszeugnis der Heiligen Schriften: Der christliche Schriftgebrauch

Daß die Heiligen Schriften Christus bezeugen, wird uns in der Heiligen Schrift durch Christus bezeugt. „Ihr sucht in der Schrift, denn ihr meint, ihr habt das ewige Leben darin; und sie ist's, die von mir zeugt“ (Joh 5,39) – „das Zeugnis Jesu aber ist der Geist der Prophetie“ (Offb 19,10). Das Christuszeugnis der Heiligen Schriften hängt unlösbar mit der Auferstehung Jesu Christi zusammen, und daher konzentrieren sich alle Überlegungen zum Schriftprinzip und zur Schriftauslegung auf das Ostergeschehen. Die Erscheinung, die Verkündigung und der Weg Jesu Christi sind von Anfang an Erfüllung der Schrift. Die Auferstehung am dritten Tag „nach den Schriften“ (1.Kor 15,4) faßt alles zusammen, was die Schrift von Christus bezeugt, aber es ist Christus selbst, der den Seinen dieses Zeugnis der Schrift erschließt. Betrachtet man die Berichte vom Ostergeschehen (Mt 28,1 ff.; Mk 16,1 ff.; Lk 24,1 ff.; Joh 20,1 ff.)¹⁴, dann stimmen sie in folgendem überein: Das leere Grab spricht nicht für sich selbst, und auch die frühere Ankündigung Jesu von seinem Leiden und seiner Auferstehung führt nicht zur Erkenntnis des Auferstandenen. Vielmehr müssen Boten Gottes daran erinnern, und der auferstandene Herr muß sich selbst denjenigen, die ihn sehen, durch sein Wort zu erkennen geben. Die Perikope von den Emmaus-Jüngern (Lk 24,13 ff.) zeigt uns, wie schrittweise das Christuszeugnis der Schrift durch den auferstandenen Christus seinen Jüngern erschlossen wird und wie er ihnen sich selbst zu erkennen gibt. Auf diese Weise „wurden ihre Augen geöffnet, und sie erkannten ihn“ (Lk 24,31). Daß Blinde durch den Herrn

¹⁴ S.o. 11f.

sehend werden, betrifft nicht nur physische Heilung, sondern auch geistliche Erneuerung. Unwillkürlich wird man an Gen 3,7 mit dem umgekehrten Vorgang erinnert, wie nach dem Sündenfall „die Augen aufgetan“ werden und die Menschen sich schamhaft vor Gott und voreinander verhüllen und verbergen, so daß sie offenen Auges nicht sehen wollen oder können.

Mit dieser Beziehung auf Person und Werk Jesu Christi steht und fällt christliche Schriftauslegung. Aber auch das ist nicht nur ein theoretischer Grundsatz, sondern vor allem eine ganz praktische Hilfe, wenn wir bedenken, daß nicht wir ihn für uns und andere vergegenwärtigen, sondern daß er für uns und in uns gegenwärtig ist.

Christlicher Schriftgebrauch und christliche Schriftauslegung stehen von vornherein unter der Gewißheit, daß die Heilige Schrift in der christlichen Gemeinde deshalb gebraucht wird, weil sie das Wort Gottes ist. Auch eine rechte Theologie muß diesen Schriftgebrauch voraussetzen, von ihm ausgehen und auf ihn hinführen, wenn sie ihre Aufgabe recht wahrnehmen will. Es sind ganz einfache Dinge, die dabei zu beachten, vielleicht auch in Erinnerung zu rufen sind:

Der Schriftgebrauch beginnt mit dem *Gebet um rechte Erkenntnis*. Das äußere Zeichen ist die treue Regelmäßigkeit, mit der die Schrift gelesen und ausgelegt wird. Daß wir in der christlichen Gemeinde zum Wort Gottes der Heiligen Schrift gezogen und bei ihm gehalten werden, geschieht durch die Wirkung des Geistes. So können wir beten: Herr, himmlischer Vater, erleuchte mich durch die Gabe deines heiligen Geistes, daß ich deine Herrlichkeit im Angesicht Jesu Christi erkenne und verstehe, was du sagst und empfangst, was du tust durch dein Wort.

Rechter Schriftgebrauch ist keineswegs nur die Sache des philologisch und historisch ausgebildeten Theologen, sondern einer im wahren Sinne mündigen Gemeinde, die durch das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift belehrt ist und sprachfähig gemacht wird. In den Übersetzungen ist daher auch nicht so sehr die Aktualität, sondern die Authentizität des Textes festzuhalten. Die Entmündigung der Gemeinde setzt stets dann ein, wenn ihr die Schrift vorenthalten wird, und das führt unweigerlich zu einer klerikalen Bevormundung der Gemeinde. Im Mittelalter erwuchsen die Verbote, die Bibel in der Volkssprache zu verbreiten und in Konventikeln zu lesen, aus der Sorge, jeder könne sie „nach seinem eigenen Geist“ verstehen und auslegen¹⁵. In unserer Zeit wird offenbar der unmittelbare Schriftgebrauch durch die Gemeinde dadurch behindert, daß die Betonung einer geistesgeschichtlichen

Differenz die geistliche Vergegenwärtigung des Wortes verdeckt. Auch das mag mit dem „eigenen Geist der Zeit“ zu tun haben. Die rechte Einsicht in das Wort Gottes und seine Wirkung wird aber zu der Erkenntnis führen, daß es beim Verstehen der Heiligen Schrift immer nur darum gehen kann, daß unser Geist durch den Heiligen Geist ausgetrieben und erneuert wird. Das aber ist die Wirkung des Wortes Gottes in gleicher Weise für alle Zeiten. Trotz mancher Entstellungen oder Verhüllungen hat sich das in der christlichen Gemeinde bis zum heutigen Tag erhalten, wenn man einmal auf die *gottesdienstliche Praxis* blickt. Wenn es recht zugeht, werden die biblischen Lesungen im Gottesdienst als Wort Gottes bzw. als Evangelium Jesu Christi angekündigt. Die Gemeinde antwortet auf die Lesungen aus dem Alten Testament und aus den apostolischen Briefen mit dreimaligem Halleluja, mit dem in der Sprache des Alten Testaments der dreieinige Gott gepriesen wird. Auf die Ankündigung der Evangelienlesung respondiert die Gemeinde „Ehre sei dir, Herre“, und nach der Lesung des Evangeliums singt sie: „Lob sei dir, o Christe!“ Am Schluß der Lesungen kann es auch heißen „Wort des lebendigen Gottes“. Diese und ähnliche Wendungen haben ihren Grund in der Erkenntnis und Anerkennung der Gegenwart Gottes in seinem Wort im Gottesdienst. Nicht die Bibel als Buch wird von der Gemeinde angebetet, wohl aber wird der in seinem Wort gegenwärtige Herr angerufen, gepriesen und gehört.

Für den Schriftgebrauch in der christlichen Gemeinde gibt es verschiedene Möglichkeiten. Geht man sie durch, dann zeigt sich bereits, wie wichtig es ist, daß die Vorstellung von der Heiligen Schrift nicht auf ein gebundenes Buch mit fortlaufender Seitenzählung festgelegt werden darf.

Die *kursorische, fortlaufende Lektüre* (lectio continua) soll durch die ganze Bibel vom Anfang bis zum Ende führen. Die *Bahnlese*, wie sie z. B. in den Bibelleseplänen der Herrnhuter Losungen angegeben wird, führt in vier Jahren durch das Neue Testament und in acht Jahren durch die wichtigsten Bücher des Alten Testaments. Mit dieser Form des Schriftgebrauchs soll die Heilige Schrift als ganze erschlossen und Bibelkenntnis eingeübt werden. Das ist für jedes Glied der Gemeinde notwendig; für den Theologen aber in Ausbildung und Beruf gehört die fortlaufende Schriftlesung in den Ursprachen zur täglichen Ordnung seines Lebens, denn sonst fehlt es ihm an sachlicher und geistlicher Kompetenz.

Wenn durch die kursorische Lektüre der Textbestand der Heiligen Schrift erschlossen wird, dann erschließt die *Kirchenjahrslese* (lectio propria) ihren besonderen Inhalt. Die Perikopen für die Gottesdienste wie auch die ihnen folgenden Tageslesungen sind am Kirchenjahr ausgerichtet, und daran ist zu sehen, wie die Auswahl und Auslegung der Texte auf die Mitte der Schrift in der Person Jesu Christi bezogen ist. In der Abfolge eines Kirchenjahrs, die sich jährlich wiederholt, werden wir durch die Heilsgeschichte geführt vom Advent über die Geburt Jesu Christi durch die Passionszeit zur österlichen

¹⁵ In der Vorrede zu seiner Verteidigungsschrift „Assertio omnium articulorum M. Lutheri per Bullam Leonis X. novissimam damnatorum“ von 1520 hat Luther die Formulierung dieser Bibelverbote aufgegriffen, um von dem „eigenen Geist“ (proprius spiritus) von Lesern und Auslegern hinzuweisen auf die grundlegende Bedeutung des eigenen Geistes der Heiligen Schriften, der sich nicht auf eine tiefere Bedeutung bezieht, sondern auf den Heiligen Geist, der seinen Ort im Wort der Heiligen Schrift hat. WA 7,95,10–101,9.

Auferstehung Jesu Christi, zu seiner Himmelfahrt mit der Erhöhung zur Rechten Gottes. Das Pfingstfest mit der Ausgießung des heiligen Geistes ist die Erfüllung der Verheißung des Alten Bundes, und es erinnert mit dem die Pfingstoktav abschließenden Trinitatis-Sonntag an die Offenbarung von Gottes Dreieinigkeit. Damit beginnt in der Reihe der "Sonntage nach Trinitatis" der Weg des wandernden Gottesvolks bis hin zum Ewigkeitssonntag und dem neuen Advent. Diese Abfolge des Kirchenjahrs wird von der Schrift her erschlossen, und zugleich wird uns in dieser Abfolge die Schrift erschlossen. Auch daran ist zu erkennen, daß es dabei nicht um bloße Texte, sondern um das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus und durch seinen Geist geht. An der Kirchenjahrslese wird deutlich, daß die Heilige Schrift nicht durch die Geschichte, sondern die Geschichte und unsere Zeit durch das Wort Gottes der Heiligen Schrift bestimmt wird. Dabei ist auch zu beobachten, wie im Schriftgebrauch der christlichen Gemeinde bestimmte Schwerpunkte im Schriftzeugnis hervorgehoben werden und wie aus der Vielfalt der biblischen Zeugen die Einheit des Zeugnisses hervortritt. Indem wir die Schrift täglich im Rahmen des Kirchenjahrs lesen, werden wir als christliche Gemeinde zum Tag der Wiederkunft Christi geführt und darauf vorbereitet.

Der vermutlich am weitesten verbreitete, aber wahrscheinlich auch am wenigsten beachtete Schriftgebrauch besteht in der Verwendung von *Einzelprüchen*. In der Abfolge des Kirchenjahrs werden sie als Wochen- und Monatssprüche sowie als Jahreslosungen ausgewählt. Einzelne Schriftworte begleiten das Leben eines Christen bei Taufe, Konfirmation, Trauung, Ordination und Beerdigung, oder sie werden bei der Entlassung nach dem Abendmahls Empfang zugesprochen. Als alttestamentliche Losung und neutestamentlicher Lehrtext können sie über jedem Tag stehen¹⁶. Gewiß können solche Einzelworte, aus dem Zusammenhang des Textes herausgelöst, mißverstanden und mißbraucht werden. Doch ist bedenkenswert, daß im Neuen Testament mit „Schrift“ sowohl ein einzelnes biblisches Buch oder auch eine Gruppe oder Sammlung solcher Bücher bezeichnet werden kann (z. B. Lk 24,27; Mt 26,56; Apg 17,2.11; 18,24; 1. Kor 15,3f.; Röm 15,4; 16,26), wie auch einzelne Schriftstellen (z. B. Lk 4,21; Joh 19,37; Apg 1,16; 8,32). Sprachlich wird zwischen ‚Schrift‘ als Text und als Einzelwort nicht unterschieden; denn in beiden Fällen geht es um Schriftliches, was nachlesbar und so nachprüfbar ist. Wenn wir die Heilige Schrift als das Wort des dreieinigen Gottes erkennen, wird gerade dadurch deutlich, auf welche Weise das Ganze in den Teilen gegenwärtig ist und die Teile ein Ganzes bilden. Unter dieser Voraussetzung wird dann auch verständlich, warum die Schrift als Subjekt verstanden und mit Gottes Handeln gleichgesetzt werden kann. So heißt es z. B. Gal 3,22: „Aber *die Schrift* hat alles eingeschlossen unter die Sünde,

damit die Verheißung durch den Glauben an Jesus Christus gegeben würde denen, die glauben“ (vgl. Gal 3,8); und Röm 11,32 heißt es: „Denn *Gott* hat alle eingeschlossen in den Ungehorsam, damit er sich aller erbarme.“ Darin liegt das Recht, aber auch die Grenze bei dem Gebrauch von Einzelworten, die als Wort Gottes den christlichen Glauben in guter Weise tragen und stärken können. Für das Leben eines Christen ist es wichtig, solche Worte zugesprochen zu bekommen, sich einzuprägen, sie im Herzen zu tragen und sich daran zu erinnern. Mit solchen Worten der Heiligen Schrift spricht Gott zu uns, und wir können zu ihm sprechen.

Zum rechten Schriftgebrauch gehört die *Liebe zur Heiligen Schrift und die Freude an ihr*, die aus dem regelmäßigen Umgang und der Vertiefung in sie erwächst. Es ist nicht nur schade, sondern ein tiefgreifender geistlicher Schaden, wenn durch vielfältige Problematisierungen dies verloren geht, was der Prophet Jeremia nun keineswegs nur in tiefster Überzeugung, sondern in größter Anfechtung sagt: „Dein Wort ward meine Speise, so oft ich's empfang, und dein Wort ist meines Herzens Freude und Trost; denn ich bin ja nach deinem Namen genannt, Herr, Gott Zebaoth.“ (Jer 15,16)

Es ist demgegenüber eine verhängnisvolle Kurzsichtigkeit, wenn wir nicht von der Gegenwart Gottes in dem Wort der Heiligen Schrift ausgehen, sondern statt dessen die Heiligen Schriften nur als historisch gebundene Texte verstehen, die in andere menschliche Situationen und Vorstellungen übertragen werden müssen. Wir setzen dann nur unseren begrenzten Horizont von Vorstellungen und Erfahrung als Maßstab ein und verlieren den Blick dafür, daß diese Texte keineswegs nur Gegenstand unserer Erkenntnisbemühungen sind, sondern Grundlage zur Erweiterung und Erneuerung unserer Erkenntnis. Durch die Schrift werden wir sprachfähig gemacht, um mit Gott und von Gott recht zu sprechen, was wir ohne diese Erkenntnisgrundlage überhaupt nicht tun könnten.

Wenn wir immer auf die eigenständige Entwicklung von Sprache und Denken im Laufe der Geschichte blicken, übersehen wir leicht, in welcher Breite und Tiefe unser Reden und Denken nach wie vor durch die biblischen Texte geprägt ist und gefüllt wird. Einige Hinweise mögen den Blick dafür öffnen:

Es beginnt mit der Tatsache, daß wir im kirchlichen Sprachgebrauch bis heute eine ganze Anzahl von Wendungen haben, bei denen eine Übersetzung aus dem Hebräischen, Aramäischen oder Griechischen der biblischen Ursprachen überhaupt nicht nötig ist: Amen, Halleluja, Hosanna, Kyrie eleison, Evangelium, abba, Messias. Daß wir als Christen den Namen Jesu Christi tragen, muß aber in seiner ursprünglichen Bedeutung „der von Gott Gesalbte“ von der biblischen Grundlage her erläutert werden, damit es nicht als Gewohnheit vergessen wird¹⁷.

¹⁶ Heinz Renkewitz, Die Losungen. Entstehung und Geschichte eines Andachtsbuches. Hamburg o. J.

¹⁷ S. o. 27f.

Groß ist die Zahl der Wörter, die in unserem Denken, oft ohne daß wir es bedenken, von biblischen Vorstellungen herkommen. Das betrifft „Gott“, „Himmel“, „Erde“, „Schöpfung“, „Sünde“, „Gnade“. „Gewissen“¹⁸ ist rein biblischen Ursprungs, ebenso wie die damit verbundenen Lokalisierungen menschlicher Gefühle und Bewußtseinszustände in Herz und Nieren. Leben und Tod sind mit dem Schriftzeugnis verbunden, und kann es eigentlich eine „Geisteswissenschaft“ geben, ohne daß im Hintergrund noch die Erinnerung an das biblische Zeugnis vom Heiligen Geist zu denken ist? Und vom Talent in unserem Verständnis der Begabung würde ohne das Gleichnis Jesu „von den anvertrauten Zentnern“ (Talenten) Mt 25,14–30 nicht gesprochen, und wohl auch nicht davon, daß man sein „Licht nicht unter den Scheffel stellen“, solle (Mt 5,15). Samariterdienste und -vereine haben als Vorbild für ihr Werk und ihre Bezeichnung den barmherzigen Samariter von Lk 10,30–35.

Groß ist schließlich auch die Zahl biblischer Wendungen, die als Redensarten und Sprichwörter selbst bei solchen in Umlauf sind, die sonst wenig mit der Bibel zu tun haben. Da sind die „Stillen im Lande“ (Ps 35,20), jemand will seine „Hände in Unschuld waschen“ (Ps 26,6; 73,13; Mt 27,24); es gibt ein „Ende mit Schrecken“ (Ps 73,19); man blickt auf die „Zeichen der Zeit“ und harrt der „Dinge, die da kommen sollen“ (Lk 21,7ff. 26); die Haare können jemand zu Berge stehen (Hiob 4,15); einem Menschen können „Schuppen von den Augen fallen“ (Apg 9,18); oder man will einen Menschen „auf den Händen tragen“ (Ps 91,11.12 vgl. Mt 4,6). Zu hören ist auch die Bitte, daß „der Kelch vorübergehe“ (Mt 26,39). „Auf Herz und Nieren prüfen“ (Ps 7,10; Jer 11,20; 17,10; 20,12 u.a.) wird nicht nur auf Menschen, sondern auch auf Sachen angewandt bis dahin, daß selbst Autos ihren „Geist aufgeben“. „Wider den Stachel zu löcken“ kommt aus Apg 26,14, der vieldeutige „Pfahl im Fleisch“ aus 2.Kor 12,7, und wer denkt wohl daran, daß der beziehungsvolle Ausdruck Ver- oder Erbitterung (Hebr 3; Ps 95,8; Ex 15 u. 17 u.a.) rein biblischer Herkunft ist? Das Tohuwabohu von Gen 1,2 findet sich unübersetzt im deutschen Wortschatz ebenso wie Krethi und Plethi, die Kreter und Philister der Leibwache Davids nach 2.Sam 8,18 u.ö.

Daß Kinder „in Schmerzen geboren werden“ und daß der Mensch „im Schweiß seines Angesichts sein Brot essen“ muß (Gen 3,16.19) ist biblisch artikuliert Lebenserfahrung. Es gibt Zustände wie in Sodom und Gomorra und die Erfahrung, daß jemand zu einer Salzsäule erstarrt (Gen 19,26). Auch daß „die Steine schreien werden“ und „kein Stein auf dem anderen bleiben“ wird (Lk 19,40.44; Hab 2,11) oder die Wendung vom „himmel-schreienden Unrecht“ (Gen 4,10; 2.Chr 28,9; Jak 5,4; Offb 6,10) legt uns die Sprache der Bibel in den Mund. Die Zahl der Beispiele für die Ver-

schmelzung von Bibelsprache und Volkssprache ließe sich erheblich vermehren, und oft mag es schwierig sein, das eine vom andern noch in der Herkunft zu unterscheiden.

Wie viele Bilder aus den Gleichnissen Jesu prägen unsere Vorstellungen; wie viele Eigennamen von biblischen Personen werden von heutigen Menschen getragen!

Weder vom Paradies noch vom Himmel auf Erden, aber auch nicht vom Teufel und der Hölle können wir ohne die biblische Prägung unserer Sprache und Vorstellungen reden.

So fremd und fern, wie es oft behauptet wird, ist uns also die Sprache der Bibel in der Sprache unserer Zeit überhaupt nicht; vielmehr wäre unser Reden und Denken sehr arm, wenn es nicht so tiefgreifend von der Sprache der Heiligen Schriften durchdrungen und gefüllt wäre.

5. Gottes Wort und Menschenwort

Die Heilige Schrift ist das Wort des dreieinigen Gottes; deshalb und dadurch ist sie die Grundlage der christlichen Gemeinde. Die praktischen Konsequenzen zeigen sich im Gottesdienst der Gemeinde und im Leben eines jeden Christen, das seinen geistlichen Grund und Maßstab in diesem Wort Gottes hat. Die Auswirkungen aber greifen weit über die Gemeinde hinaus, wie bereits die vorangehenden Beispiele aus Sprache und Denken andeuten.

Wie es nicht anders bei Grundsätzen zu erwarten ist, wird auch dieser Grundsatz problematisiert, und zwar zuerst in der christlichen Gemeinde. Es treten andere Bestimmungen auf, und es wird gesagt, die Heilige Schrift *enthalte* Gottes Wort in menschlicher Rede, das durch je neue Auslegung als Gottes Wort verständlich gemacht und zur Geltung gebracht werden müsse. Das Wort Gottes jedoch sei für den Menschen unverfügbar.

Mit dieser Auffassung werden Geist und Buchstabe in der Heiligen Schrift voneinander getrennt; das äußere Bibelwort bleibt dann toter Buchstabe, solange nicht der Geist hinzutritt. Woher aber und wodurch kommt dieser Geist? Kommt er aus menschlichen Erfahrungen und Verfahren?¹⁹

Nach einer anderen Auffassung wird das Verhältnis von Wort Gottes und Menschenwort in der Heiligen Schrift in einer Analogie zu der Einheit und Unterscheidung von göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Gottmenschen Jesus Christus gesehen. Doch auch dafür gibt es keinen Anhaltspunkt in der Heiligen Schrift, die doch gerade als Wort Gottes die Menschwerdung des Sohnes Gottes bezeugt und den Menschen dadurch in die Gemeinschaft mit Gott zurückführt.

¹⁸ S. u. 148 ff.

¹⁹ S. o. Anm. 10.

Auffassungen dieser Art sind absolut falsch, so einleuchtend sie auch scheinen mögen, wenn damit versucht wird, das Verhältnis von Gott und Mensch nach dem metaphysischen Schema von Transzendenz und Immanenz oder nach dem semantischen Schema von Zeichen und Bezeichnetem bzw. von Objekt und Subjekt des Erkennens zu bestimmen. Unter solchen Voraussetzungen ergibt sich dann leicht eine ganze Reihe von Problemen für eine theologische Vermittlung, weil die Gegenwart Gottes in seinem Wort verkannt wird. Vor allem wird übersehen, was diese Gegenwart Gottes im Wort der Heiligen Schrift für den Gottesdienst der christlichen Gemeinde bedeutet und wie vielfältig die daraus erwachsenden Beziehungen und Wirkungen sind. Wer das vor Augen hat, der kann nicht mehr die Bibel als „Text der Antike“ bezeichnen, der aus der Vergangenheit für die Gegenwart zu erschließen wäre, sondern der sieht, hört und erfährt die geistliche Wirklichkeit der im Namen des dreieinigen Gottes versammelten Gemeinde, die ohne dieses Wort Gottes bestenfalls ein religiöser Traditionsverein wäre.

Die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort ist für die christliche Gemeinde von grundlegender Bedeutung, und dies führt uns zu einer Alternative mit der Frage, ob wir *durch die Heilige Schrift* Gottes Wort und Menschenwort unterscheiden oder woher wir sonst die Kriterien nehmen, wenn wir *in der Heiligen Schrift* Gottes Wort und Menschenwort unterscheiden wollten. Denn dies könnte doch nur eine Instanz sein, die *außerhalb* der Schrift und *über* ihr stünde. Das reformatorische „sola scriptura“ – „allein die Schrift“ steht für einen solchen Autoritätenkonflikt innerhalb der Kirche, bei dem auf der einen Seite menschliche Einsichten und Forderungen und auf der anderen Seite die Schriftgründe in ihrem Anspruch auf Verbindlichkeit für das Gewissen stehen. Das ist eine Glaubensentscheidung in dem Sinne, daß es dabei um das Heilsnotwendige vor dem Gericht Gottes geht. Diesen letzten Ernst muß man sehen, um nicht an den Bagatellen kultureller und sozialer Vermittlung hängen-zubleiben, die sich lediglich auf das Gericht der öffentlichen Meinung beziehen.

Mit der Heiligen Schrift wird die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort in eindeutiger Klarheit vollzogen, was freilich nicht heißt, daß dies zu mehrheitlicher Zustimmung führt, sondern oft genug zu harten Gegensätzen bis zum Bruch der Gemeinschaft. So steht auf der einen Seite das Wort Gottes, wie es dem Propheten Jeremia aufgetragen ist, und auf der anderen Seite stehen die Worte der falschen Propheten, und sie verkünden „Gesichte aus ihrem Herzen und nicht aus dem Mund des Herrn“ und „Träume aus eigener Phantasie (Jer 23,9–40). Der Gegensatz von Gottes Wort und Menschenwort bricht überhaupt erst dadurch auf, daß Gottes Wort laut wird. Das betrifft den Gehorsam und die Heiligung durch das Wort Gottes und die Gabe des Geistes. Das muß der Gemeinde eingeschärft werden: „Denn Gott hat uns nicht berufen zur Unreinheit, sondern zur Heiligung. Wer das nun verachtet, der verachtet nicht Menschen, sondern Gott, der

seinen Heiligen Geist in euch gibt.“ (1.Thess 4,7–8) Ebenso bricht auf der Gegensatz zwischen der Freiheit in Christus und den Mächten und Prinzipien dieser Welt mit ganz praktischen Konsequenzen für die Lebensführung (Kol 2,20–23; vgl. Gal 4,9.10; Mt 15,8–9). Die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort betrifft so grundlegend die Frage, wonach wir uns richten, wodurch wir gerichtet werden und vor welchem Gericht wir uns fürchten: „Verurteilst du aber das Gesetz, so bist du nicht ein Täter des Gesetzes, sondern ein Richter. Einer ist der Gesetzgeber und Richter, der selig machen und verdammen kann...“ (Jak 4,11–12). Gerade weil dieser Bereich so empfindlich ist, werden in uns unwillkürlich Einwände wach, die vordergründig die Durchführbarkeit einer solchen Unterscheidung betreffen, bei denen wir aber bei genauerem Zusehen in die Entscheidung des Glaubensgehorsams gegenüber dem Wort Gottes gestellt werden. Dabei werden wir oft erfahren, daß das Göttliche das Menschliche gerade nicht bestätigt, wo Gott den Menschen aus seiner Sünde rettet.

Ein eindrucksvolles Beispiel dafür ist der Apostel Petrus. Auf sein Bekenntnis: „Du bist Christus, des lebendigen Gottes Sohn!“ (Mt 16,16; Mk 8,29) folgt die erste Leidensankündigung Jesu, „und Petrus nahm ihn beiseite und fing an, ihm zu wehren. Er aber wandte sich um, sah seine Jünger an und bedrohte Petrus und sprach: Geh weg von mir, Satan! Denn du meinst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist“ (Mk 8,32–33). Göttlich ist der Wille Gottes nach dem Wort der Heiligen Schrift, daß der Sohn Gottes leiden und am Kreuz sterben muß, um am dritten Tage aufzuerstehen. Menschlich ist die Angst vor dem Tod. Hier aber fällt die Entscheidung zwischen Heil nach dem Wort Gottes und der Erscheinung des Sohnes Gottes und Unheil nach der menschlichen Lebenserfahrung unter der Angst vor dem Tod und unter der Herrschaft des Todes. Daß nach dem Wort Jesu in dem aus Liebe zu seinem Herrn besorgten Wort des Petrus nicht nur das Menschliche, sondern das Satanische hervortritt, deckt die ganze Abgründigkeit des Verhältnisses von Gottes Wort und Menschenwort auf. Daß sich dies nicht am Rande der christlichen Gemeinde, sondern bei diesem Apostel abspielt, zu dem der Herr gesagt hat: „Du bist Petrus, und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen, und die Pforten der Hölle sollen sie nicht überwältigen“ (Mt 16,18), zeigt den tiefgreifenden Ernst dieser Anfechtung und führt zugleich zu dem Herrn zurück, durch den sie getragen wird.

Und im Blick auf Jesus selbst finden wir auch die Antwort auf den spontanen Einwand, die Heilige Schrift sei doch in ihrer Überlieferung und Auslegung so vieldeutig, wie es mit der notwendigen Eindeutigkeit des Wortes Gottes nicht in Einklang zu bringen sei. Die Versuchung Jesu (Mt 4,1–11) folgt unmittelbar auf seine Taufe mit der Proklamation seiner Gottessohnschaft durch den heiligen Geist in Gestalt der Taube und mit dem Wort Gottes: „Dies ist mein lieber Sohn, an dem ich Wohlgefallen habe“ (Mt 3,16–17). Es ist der Geist, der Jesus in die Wüste führt, um vom Teufel

versucht und auf die Probe gestellt zu werden. Der Versucher setzt genau bei der durch das Wort offenbarten Gottessohnschaft ein mit der Frage: „Bist du Gottes Sohn, dann...“ Problematisiert wird die Gottessohnschaft bei dem Menschen, der vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte und den hungerte. Gefordert wird ein Tatbeweis für die nur im Wort offenbare Gottessohnschaft, und die Problematisierung setzt bei den elementaren Bedürfnissen nicht nur eines einzelnen Menschen, sondern der gesamten Menschheit ein. Dies zielt jeweils auf eine definitive Lösung von Menschheitsproblemen, nämlich die Versorgung aller Menschen mit Grundnahrungsmitteln – aus Steinen Brot machen, die Bewältigung der Naturgesetze – von den Zinnen des Tempels springen, sowie die Gestaltung des Zusammenlebens der Völker – die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit. Alle sozialen, physikalischen und politischen Probleme sind in diesen drei messianischen Versuchungen zusammengefaßt. Die Abwehr der Versuchung, die jedesmal genau auf das Zentrum der im Wort offenbarten Gottessohnschaft Jesu Christi und deren Glaubwürdigkeit im Praxisausweis zielt, erfolgt jedesmal mit der Berufung Jesu auf ein Schriftwort „Es steht geschrieben.“ Der Versuchung mit der Forderung nach dem Tatbeweis wird der Schriftbeweis entgegengehalten. Doch bei der zweiten Versuchung, die bei Lukas (4,1–13) in deutlicher Eskalation an dritter Stelle erscheint, führt der Versucher selbst das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift im Mund und sagt: „Es steht geschrieben: ‚Er wird seinen Engeln deinetwegen befehlen, daß sie dich bewahren. Und sie werden dich auf den Händen tragen, damit du deinen Fuß nicht an einen Stein stößt.‘“ (Lk 4,10–11 mit Ps 91,11.12) Vom Teufel wird dem Sohn Gottes das geschriebene Verheißungswort Gottes entgegengehalten, wenn auch kaum bemerkbar, doch folgenreich entstellt durch die Auslassung des zweiten Teils von Vers 11 aus Psalm 91.

Das ist eine teuflische Diskussion um Schriftprinzip und Schriftbeweis, bei der in der Heiligen Schrift geschriebenes Wort Gottes gegen geschriebenes Wort Gottes steht. Gelöst und bestanden wird sie durch den Sohn Gottes allein durch das beharrliche Anklammern an das Wort Gottes. Die Entscheidung aber fällt letztlich mit dem ersten Gebot, von dem aus klar entschieden und unterschieden wird, wer allein anzubeten, also auch zu verehren und zu fürchten ist. Der Forderung des Teufels, ihn anzubeten und damit alle bedrängenden Menschheits- und Weltprobleme auf einen Schlag zu beseitigen, wird von dem Sohn Gottes der eindeutige Imperativ aus dem Wort Gottes entgegengehalten: „Du sollst anbeten den Herrn, deinen Gott, und ihm allein dienen.“

Die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort erscheint hier in einer nicht zu überbietenden Steigerung des Gegensatzes von Wort Gottes im Munde des Sohnes Gottes und Wort Gottes im Munde des Teufels. Aber es ist der Sohn Gottes, der versucht wird wie wir, der jedoch diese Versuchung besteht ohne Sünde für uns (Hebr 4,15–16).

TEIL II

Die theologische Aufgabe

4. Kapitel: Der Glaube und das Dogma

Glaube an *Gott*, den *Vater*, durch Jesus Christus, den *Sohn*, ist Gabe und Wirkung des Heiligen *Geistes*. So ist der christliche Glaube durch das begründet, was er glaubt, genauer: durch den, an den er glaubt. Dieses geistliche Geschehen kann nicht psychologisierend aufgelöst und beschrieben werden, ohne daß es damit zugleich seine geistliche Realität verliert und in anthropologische Schematismen überführt wird. Als Gabe Gottes liegt im christlichen Glauben die Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus durch die Einwohnung des Geistes (Röm 8,1–17). So vollzieht sich im Menschen die Wiedergeburt; aus dem alten wird ein neuer Mensch. Diese pneumatische Realität geht allen hermeneutischen Problemen voraus, die wiederum nur von dieser geistlichen Voraussetzung her theologisch sachgemäß erfaßt werden können. Wird aber von ihr abstrahiert, dann wird der christliche Glaube formalisiert, und er schlägt um in eine Ideologie. Daß „Christus durch den Glauben in den Herzen“ wohnt (Eph 3,17), ist keine bildhafte Vorstellung, sondern das macht überhaupt erst das Wesen des Glaubens an Jesus Christus aus. Deshalb können Wahrheit und Glaube niemals gegeneinander ausgespielt werden, ohne daß der Glaube genau das verlöre, was ihn zum Glauben macht. „Glaube ist nichts anderes als die Wahrheit des Herzens, das ist das rechte Denken des Herzens von Gott. Richtig von Gott zu denken vermag aber nicht die Vernunft, sondern allein der Glaube. Dann nämlich denkt der Mensch recht von Gott, wenn er seinem Wort glaubt. Wenn er aber außerhalb des Wortes Gott aus seiner Vernunft messen und ihm glauben will, dann hat er nicht die Wahrheit von Gott, und infolgedessen vermag er auch nicht recht von ihm zu denken noch über ihn zu urteilen.“¹

Christliche Theologie ist also nicht ein allgemeines Reden von Gott. Vielmehr ist sie an die Heilige Schrift als das Wort Gottes gebunden. Sie erwächst daraus, daß Gott in seinem Wort redet, und sie wird betrieben im Glaubensgehorsam in der Gewißheit, daß Gott durch dieses Wort den Glauben wirkt. Im Verhältnis zu dem Wort Gottes hat die Theologie also niemals eine begründende Funktion; sie ist vielmehr nachfolgend, und sie geschieht

¹ WA 40, I, 376, 32f. (lat.).

Exkurs I: Die Heilige Schrift, das Wort des Dreieinigen Gottes

These: Die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments sind das Wort des Dreieinigen Gottes, das er spricht, in dem er sich selbst zu erkennen gibt und durch das er wirkt; weil sie das Wort Gottes sind, sind sie die Heiligen Schriften der christlichen Gemeinde.

In dieser These ist die Grundlage dieses Buchs zusammengefaßt; entfaltet wird sie besonders in den Kapiteln 3 und 5, während sie in den übrigen Kapiteln in verschiedenen Hinsichten angewendet wird¹. Dieser Exkurs, der die Entfaltung und Anwendung voraussetzt, soll dazu dienen, die entscheidenden Punkte der These in den theologischen Diskurs mit entsprechenden Erläuterungen und Belegen einzubringen.

1. Die *Reaktion* auf diese These schwankt nach aller Erfahrung zwischen höflichem Unverständnis und höhnischem Protest. Unverständnis und Ablehnung sind dabei nicht unbedingt an bestimmte Richtungen gebunden. Denn wem die Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes keine Schwierigkeiten macht, der hat vielleicht Schwierigkeiten mit der Dreieinigkeit Gottes und umgekehrt. Gleichwohl ist schon vom historischen Befund her schwerlich zu bestreiten, daß in dieser These zusammengefaßt ist, was mindestens bis ins 18. Jahrhundert selbstverständlich, wenn auch nicht unbestrittene Grundlage in Kirche und Theologie gewesen ist, auch wenn das heute nur von wenigen vertreten und von noch weniger verstanden werden sollte. Der Umfang der Verbreitung und der Grad der Zustimmung sind indes kein Maßstab für die Gültigkeit und Wahrheit, um die es hier geht.

2. Nach ihrer *Formulierung* entspricht die These dem, was ein ‚*primum principium*‘ ist, d. h. ein Grundsatz, der nur durch sich selbst und nicht durch etwas anderes begründet sein kann. Daher ist die kausale Verbindung der beiden Sätze mit dem ‚weil‘ zirkulär, indem sich jeweils das eine aus dem anderen ergibt, mit dem es in einem unauflöslichen Zusammenhang steht. Jeder darüber hinausgehende Versuch einer Begründung oder auch der Verteidigung führt unvermeidlich dazu, daß dann andere Prinzipien darüber oder daneben gesetzt werden.

Wenn eine Begründung ausgeschlossen ist, kann bei einem solchen ‚*primum principium*‘ jedoch die rechte Anwendung und Geltung geprüft werden. Es kann festgestellt werden, welche anderen Prinzipien dort in Kraft sind, wo dieses Prinzip abgelehnt und bestritten wird. Die Form der Alternative in der Disjunktion eines ‚Entweder – Oder‘ wird zwar oft als unangenehm empfunden, doch sie ist an dieser Stelle theologisch und logisch notwendig. Es ist bezeichnend für den Konflikt zwischen gegensätzlichen dogmatischen Voraussetzungen, daß Einwände und Ablehnung sich zunächst in der emotionalen Form von Unbehagen und Widerwillen melden, während eine rationale Argumentation auf erhebliche Schwierigkeiten sto-

¹ Vgl. Reinhard Slenczka, Was heißt und was ist schriftgemäß? KuD 34, 1988, 304–320 (Mit weiteren Hinweisen und Belegen).

ßen kann. Was sich dann unter Umständen in persönlichen Aggressionen äußert, ist lediglich die Manifestation einer tieferen Bewußtseinsbindung, die zum Wesen des Dogmatischen gehört. Im theologischen Diskurs jedoch muß es darauf ankommen, solche dogmatische Grundlagen zu benennen und gegebenenfalls zu unterscheiden, um sie auf ihre Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit zu prüfen mit dem, was Grundlage der christlichen Kirche ist. Dabei können nicht Einheit und Übereinstimmung Kriterium der Wahrheit sein, sondern an der Wahrheit² wird sich herausstellen, was zur Einheit in Christus gehört und was nicht.

3. Im *Inhalt* der These sind Heilige Schrift, Dreieiniger Gott und christliche Gemeinde miteinander verbunden. Dies betrifft den pneumatischen und historisch in Geschichte und Gegenwart unübersehbaren Sachverhalt, daß Heilige Schrift, Wort und Wirken des Dreieinigen Gottes und der Gottesdienst, zu dem sich die Gemeinde im Namen des Dreieinigen Gottes, auf den sie getauft ist, zum Hören auf das Wort Gottes, zu Lobpreis und Gebet, zu Bekenntnis der Sünde und Empfang der Vergebung sowie zum Herrenmahl versammelt, einen Realitätszusammenhang bilden. Auf diese Weise wird das Volk Gottes zu aller Zeit und aus allen Völkern der Welt gesammelt, erbaut und auf den Tag der Wiederkunft des Herrn vorbereitet. Was damit geschieht, ist das Handeln des Dreieinigen Gottes an Menschen, wie es durch sein Wort erkannt und gewirkt wird.

Wenn dieser Zusammenhang von Heiliger Schrift, Reden und Handeln des Dreieinigen Gottes und Gemeinde an einer Stelle in Frage gestellt oder ganz aufgehoben wird, kann das, was die Gemeinde ist und tut, was an ihr und durch sie geschieht, überhaupt nicht mehr recht erkannt und verstanden werden; denn dann ist verloren, was den geistlichen Grund ihres Glaubens sowie ihrer geschichtlichen und gegenwärtigen Existenz und ihrer Sendung ausmacht. Ohne die Einsicht in diesem Zusammenhang wird die Betrachtung der Geschichte blind und die Ansicht der Gegenwart erscheint leer.

4. *Dreieinigkeit Gottes* ist eine angemessene Zusammenfassung für das durch die Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments wirksam bezeugte Geschehen, daß sich Gott als Vater in seinem Sohn Jesus Christus offenbart und durch die neuschaffende Gabe des Heiligen Geistes Menschen zu seiner Erkenntnis führt und damit wieder in seine Gemeinschaft aufnimmt. Wie dieses Geschehen bezeugt und erkannt wird, wurde in den Kapiteln 1 bis 3 entfaltet und belegt; Röm 8 mag als alles zusammenfassender Grundtext dafür gelten.

Wird jedoch die Dreieinigkeit Gottes nicht als Geschehen und als Tat Gottes aufgefaßt, sondern als Bildung und Entwicklung von Formeln und Lehrsätzen, dann ist einerseits der biblische Text falsch verstanden, und andererseits liegt ein historisch falsches Verständnis der einschlägigen dogmatischen Definitionen vor, die nicht als produktive Lehrentwicklung, sondern als restriktive Wahrung der Integrität und Identität des christlichen Gottesdienstes zu verstehen sind³. Eine Historisierung der Trinitätslehre hat weithin die Einsicht in das gegenwärtige Handeln Gottes verstellt und zugleich die rechte Erkenntnis und Beurteilung der historischen Sachverhalte.

5. *Die Offenbarung von Gott dem Vater, dem Sohn und dem Heiligen Geist*, wie sie durch die Heiligen Schriften bezeugt wird, ist nicht nur Gegenstand und Ergebnis

² S. o. 18–22.

³ Dazu Exkurs II: Das Dogma und das Dogmatische.

historisierender Interpretation in theologiegeschichtlicher Begriffsbildung, sondern Grund und Gegenstand alles christlichen Glaubens und Bekenkens. Erkennen und Verstehen geht von Gott aus und führt zu ihm zurück. Was die Heilige Schrift als Offenbarung Gottes ist und wirkt, erschließt sich in der Erkenntnis und im Bekenntnis von Vater, Sohn und Geist. In dieser Wechselbeziehung von Erkennen und Bekennen sind Heilige Schrift und Dreieinigkeit Gottes unmittelbar verbunden. Die Verstehensfrage in der Schriftauslegung ist daher auch nicht auf das Verständnis von Texten in ihrer geschichtlichen Bedingtheit begrenzt, sondern sie betrifft die Realität der Gemeinschaft von Gott und Mensch – zentral in der Taufe auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes – und den Realitätsbezug des gottesdienstlichen Lobpreises der Gemeinde. „Der Weg nun der Gotteserkenntnis geht aus von dem einen Geist durch den einen Sohn zu dem einen Vater. Und umgekehrt strömt die wesenhafte (physikee) Güte und die Heiligung der Natur und die königliche Würde aus dem Vater durch den Einziggeborenen über den Geist“⁴.

Augustin und im Anschluß an ihn Luther bezeichnen diese Verbindung von Heiliger Schrift und Dreieinigkeit Gottes als „res scripturae“. Man muß sich die ganze Weite der Wortbedeutung von ‚res‘ vergegenwärtigen, die zwischen Ding/Sache und Ereignis ausgespannt ist, um zu verstehen, was damit gemeint ist. Vor allem ist im theologischen Gebrauch zu beachten, daß ‚res‘ nicht nur Gegenstand oder Bedeutung, sondern handelndes Subjekt oder Person ist: „Res igitur quibus fruendum est, Pater et Filius et Spiritus sanctus, eademque Trinitas, una quaedam summa res, communisque omnibus fruuntibus ea; si tamen res et non rerum omnium causa sit, si tamen et causa...“⁵ „Frui“ heißt: „In Liebe an einer Sache hängen um ihrer selbst willen“⁶. Darin ist nach dem weiteren Zusammenhang sowohl das 1. Gebot wie auch das verheißene zukünftige Heil der unmittelbaren Schau Gottes zusammengefaßt. Daher ist zu übersetzen: „Die Dinge, an denen das Herz im Glauben hängen darf, weil sie uns zur Erfüllung der unmittelbaren Schau von Angesicht zu Angesicht führen, sind der Vater und der Sohn und der Heilige Geist, die sich selbst gleiche Dreieinigkeit als einzige und höchste Sache, und gemeinsam allen, die daran in der Freude des Glaubens Anteil haben. Wenn das überhaupt als Sache bezeichnet werden kann, und nicht als Ursache aller Dinge, wenn es überhaupt als Ursache bezeichnet werden kann...“

In gleicher Weise spricht Luther in zufälliger Selbstverständlichkeit immer wieder von den „res scripturae“. Dabei können „verbum“ und „res“ in ähnlicher Weise unterschieden werden wie Geist und Buchstabe mit der Konsequenz: „Re igitur non cognita impossibile est, ut verba possint recte intelligi.“⁷ – „Wenn die Sache nicht erkannt ist, ist es unmöglich, daß die Wörter recht verstanden werden können.“ In dieser Weise, bezogen auf das personale Reden und Wirken des Dreieinigen Gottes durch die Heilige Schrift, gilt dann auch für die Schriftauslegung: „Res sunt praeceptores“⁸. Auf diese Weise ist, wie die Auseinandersetzung mit Erasmus zeigt, das Verstehen der Schrift unmittelbar mit dem Offenbarungsgeschehen in der Schrift und durch sie verbunden⁹.

⁴ Basilius von Caesarea, De Spiritu Sancto 18,47.

⁵ Augustin, De doctrina christiana I 5.

⁶ Ebd. I 4.

⁷ WA 42, 195, 3ff.

⁸ WA.TR 5 Nr. 5246. 26,11–16.

⁹ WA 18,606, 1–39 = BoA 3, 100, 34–102,2.

Alles, was von der Inspiration der Heiligen Schrift zu bedenken und zu lehren ist, muß auf dieses Offenbarungsgeschehen bezogen sein; es darf also nicht auf äußerliche Kriterien wie z. B. ursprüngliche Textgestalt, Fehlerlosigkeit der Textüberlieferung etc. begrenzt werden.

Freilich wird dann auch die Grundsatzentscheidung deutlich, wenn man sieht, daß es bei der Schrift als Wort des Dreieinigen Gottes um die Begegnung und Gemeinschaft mit Gott selbst geht¹⁰.

Man kann diesen Zusammenhang problematisieren oder ganz bestreiten, allerdings dann mit der Konsequenz, daß Jenseits und Diesseits sowie Vergangenheit und Gegenwart theologisch auf andere Weise vermittelt werden müssen, als es durch Wort und Handeln des Dreieinigen Gottes in der Gemeinde geschieht. Die metaphysischen und historisch-hermeneutischen Probleme, wie sie sich unserer Theologie stellen, haben ihre Ursache in einem theologischen Grundfehler. Es sind nicht theologische, sondern Theologen-Probleme.

6. Die Verstehensfrage als Inbegriff theologischer Aufgabenstellung kann nach ihrem geschichtlichen Ursprung in der Aufklärung lokalisiert werden. Inhaltlich kann sie illustriert werden mit Johann Salomo Semlers Protest gegen die Gleichsetzung von Heiliger Schrift und Wort Gottes in der These: „Heilige Schrift und Wort Gottes ist gar sehr zu unterscheiden, weil wir den Unterschied kennen; hat man ihn vorher nicht eingesehen, so ist ja dies kein Verbot, das es uns untersagte...“ Das Wort

¹⁰ Mit Stellenangaben und kurzen Hinweisen seien hier einige weitere Belege für den Grundsatz, daß die Heilige Schrift Wort Gottes ist und daß in ihr Gott gegenwärtig ist, angeführt: Thomas von Aquin, STh I q 1 a 8 resp.: „Die Heilige Schrift, da sie keinen Höheren über sich hat, disputiert mit dem, der ihre Grundlagen bestreitet, auf zweierlei Weisen. Argumentierend, wenn der Widersacher wenigstens etwas von den Dingen konzidiert, die durch göttliche Offenbarung empfangen werden... Wenn freilich der Widersacher überhaupt nichts von den Dingen glaubt, die von Gott offenbart sind, bleibt weiterhin kein Weg, um die Glaubensartikel durch Vernunftgründe zu beweisen; vielmehr kommt es dann darauf an, diese Vernunftgründe aufzulösen, sofern solche gegen den Glauben angeführt werden.“ – Martin Luther: Das Wort Gottes ist, gerade gegenüber der Autorität von Menschen, Gott selbst: „... sed citra divini verbi iniuriam, quod est ipsemet deus, cui oportet magis obedire quam hominibus.“ WA 8,49,23; „... denn wo sie glaubten, das gotts wort weren, wurden sie es nicht elende arme wort heissen, sondern auch einen tutel und buchstaben grosser achten den die gantze welt, und dafur zittern und furchten als fur gott selbs...“ (WA 26, 450,1–12 „Vom Abendmahl Christi. Bekenntnis“; WA 2, 649,10–24: „Quis umquam auditus est haereticus, qui verbo dei non credendum docere praesumpsisset? Sic debent cadere, qui fraterna invidentia et adulandi furore perdit non nisi perniciem et ecclesiae et veritati pro maledicta gloria sua quaerunt. Quid hic faciet? scriptura sancta est Verbum dei: quod si asina diceret, audiendum est etiam prae omnibus Angelis, si verbum dei non haberent, nedum prae papa et concilio sine verbo dei agentibus.“; WA 48, 31,1–25; WA.TR 2, 287, 21–28.

Wenn in reformatorischen Bekenntnissen wie z. B. der Confessio Helvetica posterior von 1566 der erste Abschnitt den Grundsatz entfaltet: „De Scriptura sancta, vero Dei verbo mit der Gleichsetzung „Scriptura verbum Dei est“ und „Praedicatio verbi dei est verbum Dei“, dann ist das keineswegs eine theologiegeschichtliche Neubildung, sondern Hinweis auf die grundlegende Autorität der Heiligen Schrift in einer Situation, in der sich andere Autoritäten an deren Stelle gesetzt haben. WA 7,95,10–101,9. Huldrych Zwingli, Von clarheit und gewüsse oder unbetrogliche des worts gottes (1522). CR Z 1, 338–384. Johannes Calvin, Institutio christianae Religionis. I, 6–13.

Gottes ist nur „hie und da“, aber „nicht durch und durch“¹¹. Das Problem wird gerne auch mit Lessings Äußerung beschrieben: „Das, das ist der garstige breite Graben, über den ich nicht kommen kann, sooft und ernstlich ich auch den Sprung versucht habe. Kann mir jemand hinüberhelfen, der tue es, ich bitte ihn, ich beschwöre ihn. Er verdient ein Gotteslohn an mir.“

Diese und ähnliche Äußerungen können als ‚dicta probantia‘ axiomatisiert werden und so gegen den geltenden Grundsatz von Schriftprinzip und Schriftverständnis als ein irreversibles, alle weitere theologische Arbeit determinierendes Ereignis menschlicher Geistesgeschichte aufgefaßt werden. Damit wird dogmatisch freilich nur, wie es immer wieder geschehen kann, von einem zufälligen geschichtlichen Ereignis eine allgemeingültige Bedeutung als Heils- oder Unheilsgeschehen proklamiert. Eine solche Axiomatisierung geschichtlicher Ereignisse ist ein Denkfehler, wenn man nach der Begründung für die angenommene Allgemeingültigkeit fragt. Es ist aber auch ein theologischer Fehler, wenn damit an die Stelle der „res scripturae“ im oben dargestellten Sinne „res humanae“ treten.

Wenn man jedoch Aussprüche dieser Art dogmatisch reflektiert, zeigt sich in beiden Fällen, wie die Aufhebung der Gleichsetzung von Wort Gottes und Heiliger Schrift zu anderen Voraussetzungen führt. So ist bei Semler nicht mehr die Schrift das Kriterium für die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort, sondern ein solches Kriterium wird von außen an die Schrift herangetragen und über sie gestellt – „weil wir den Unterschied kennen“. – Lessings Fragment steht unter dem Thema „Christi Lehre und die historische Wahrheit“ und hat den Untertitel „Über den Beweis des Geistes und der Kraft“. Diese Anspielung auf 1.Kor 2,4: „...und mein Wort und meine Predigt geschahen nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft...“ macht das Problem deutlich, das dadurch entsteht, daß vom Heiligen Geist nicht mehr als Subjekt des Wortes und der Verkündigung die Rede ist. Aus dem pneumatistischen Defizit erwächst ein geistesgeschichtliches Problem, und die menschliche Weisheit muß zwangsläufig in ihren Möglichkeiten und Grenzen einspringen, wo von dem Dreieinigen Gott als Subjekt nicht mehr die Rede ist.

7. In der neueren Theologiegeschichte mag die Einsicht in den mit der These zusammengefaßten Sachverhalt zwar verdrängt sein, doch sie ist auch hier nicht völlig vergessen. Drei Beispiele seien dafür angeführt:

a) G.W.F. Hegel ist in seinen „Vorlesungen über die Philosophie der Religion“ ausführlich auf die Voraussetzungen und Konsequenzen einer „Vernunfttheologie“ eingegangen¹², und das betrifft in diesem Zusammenhang besonders die Konsequenzen aus der Theologie für die Philosophie. Die Entscheidungsfrage konzentriert sich dabei auf das Schriftverständnis und die Schriftauslegung, womit die reale Gotteserkenntnis steht und fällt. Er wirft der Exegese seiner Zeit vor, daß sie sich nur auf das geschriebene Wort richtet und dabei die gegenwärtige Wirkung des Geistes nicht nur verdrängt, sondern durch eigene Gedanken ersetzt: „Diese Vernunfttheologie hält am Worte fest. Die Exegese übernimmt das geschriebene Wort, interpretiert es und

gibt vor, nur den Verstand des Wortes geltend zu machen, ihm getreu bleiben zu wollen. Wenn aber die Interpretation nicht bloße Worterklärung ist, sondern Erläuterung des Sinnes, so ist leicht einzusehen, daß sie eigne Gedanken in das zum Grunde liegende Wort bringen muß. Die bloße Wortinterpretation besteht nur darin, daß an die Stelle eines unbekannten Wortes ein bekanntes gesetzt wird; erörternde Exegese dagegen bringt schon weitere Gedanken hinein, obgleich sie sich scheinbar beim Sinne zu bleiben vornimmt... Es soll angegeben werden, was für einen Sinn die Worte enthalten; solche Angabe des Sinnes aber heißt den Sinn ins Bewußtsein, in die Vorstellungen hervorziehen. Hierbei macht sich nun aber die andere Vorstellung des Zeitbewußtseins in der Darstellung dessen geltend, was der Sinn sein soll...¹³ Dagegen wird vom Verständnis der Heiligen Schrift als Wort Gottes von Hegel gesetzt: „Die Worte der Bibel sind ein Vortrag, der nicht systematisch ist, sind das Christentum, wie es am Anfang erschienen ist; es ist der Geist, der den Inhalt auffaßt, expliziert. Da kommt es darauf an, wie der Geist beschaffen ist, ob es der wahre, richtige Geist sei, der auffaßt. Dieser kann nur der sein, der in sich selbst nach der Notwendigkeit verfährt, nicht nach Voraussetzungen. Dieser Geist, der auslegt, muß sich für sich selbst legitimieren, und diese Legitimation ist die Sache selbst, der Inhalt, das, was der Begriff dartut.“¹⁴ Die Auseinandersetzung mit der Reflexionsphilosophie Kants und mit der „Vernunfttheologie“ seiner Zeit trifft sich an dem Punkt, an dem von Gott nur noch das Bewußtsein, nicht aber das Sein ausgesagt werden kann. „Es bleibt dann der Theologie wie der Philosophie nichts von Gott übrig als ein Abstraktum, das höchste Wesen, ein Vakuum der Abstraktion, das Jenseits. Diese negative Richtung gegen irgendeinen Inhalt in Ansehung der Natur Gottes ist im ganzen das Resultat der Vernunfttheologie; ihre Vernunft ist nichts anderes gewesen als der abstrakte Verstand...“¹⁵ Die distinkte Erkenntnis Gottes und die Realität der Gemeinschaft mit Gott aber steht und fällt mit der Dreieinigkeit Gottes: „Das Resultat ist, daß man nur im allgemeinen weiß, daß Gott sei, nur ein höchstes Wesen als leer und tot in sich, nicht faßbar als konkreter Inhalt, als Geist. Gott ist aber nur als Geist zu fassen, und dies ist kein leeres Wort, keine oberflächliche Bestimmung. Soll er uns aber als Geist kein leeres Wort sein, so muß er als dreieiniger Gott gefaßt werden; dies ist dasjenige, wodurch die Natur des Geistes expliziert wird. Gott wird so gefaßt, indem er sich zum Gegenstande seiner selbst macht, zu dem Sohne, daß er dann in diesem Gegenstande bleibt, ferner in dieser Unterschiedenheit seiner von sich selbst zugleich den Unterschied aufhebt und in ihm sich selbst liebt, d.h. identisch mit sich ist, in dieser Liebe seiner mit sich zusammengeht. Erst das ist Gott als Geist. So müssen wir ihn dann mit eben der Bestimmung fassen, die in der Kirche auf kindliche Weise der Vorstellung durch die Namen Vater und Sohn ausgedrückt, noch nicht Sache des Begriffs ist. Nur die Dreieinigkeit ist die Bestimmung Gottes als Geist; ohne diese Bestimmung ist Geist ein leeres Wort.

Wenn aber die moderne Kirche sagt, man könne Gott nicht erkennen, so wird Gott zu einem hohlen Abstraktum heruntergesetzt. Es ist eins, ob wir sagen, Gott sei das höchste Wesen oder er sei nicht zu erkennen. Gott erkennen heißt einen bestimmten, konkreten Begriff von ihm haben. Als bloß seiend ist er ein Abstraktum ohne Inhalt;

¹¹ Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canons (1771-75) I, 75; 48.

¹² G.W.F. Hegel, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (Hg. Georg Lasson. PhB 59-63) Hamburg 1966. Bd. I, 35-42.

¹³ Ebd. 38.

¹⁴ Ebd. 39.

¹⁵ Ebd. 40f.

erkannt aber haben wir eine Vorstellung mit einem Inhalt. Ob dies durch die Bibel begründet sei, muß den Theologen zu entscheiden überlassen bleiben. Wird aber eine solche Vorstellung, daß Gott nicht zu erkennen sei, durch die Exegese begründet, so müssen wir uns, um ihn zu erkennen, schon deshalb an eine andere Quelle wenden.

Dabei aber macht diese Vernunfttheologie zu gleicher Zeit das Denken zum Prinzip und fordert dadurch die Erkenntnis Gottes. Die denkende Vernunft nun, die Philosophie als konkretes, begreifendes Denken findet, weil sie den absoluten Inhalt Gottes zu erfassen sucht, in jenem inhaltlosem Denken des abstrakten Verstandes ihren größten Gegner. Gott ist die Wahrheit, und zwar Gott als Geist. Diese Wahrheit weiß der Verstand nicht zu erkennen; so kommt er zu der Erklärung, Gott sei unerkennbar. Indem aber der Mensch noch den Glauben an die Würde seines Geistes, noch den Mut der Wahrheit hat, so ist er getrieben, unendlich getrieben, die Wahrheit zu suchen. Sie ist kein Leeres, sondern ein Konkretes, eine Fülle von Inhalt. Dieser ist durch die moderne Theologie ausgelöscht worden; erst durch den Begriff muß er wieder erkämpft werden.¹⁶

Gegen die Philosophie Hegels und auch gegen ihre theologische Verwendung können alle möglichen Einwände erhoben werden; an dieser Stelle jedoch macht Hegel deutlich, wie eine Theologie, die meint, sich vor der Vernunft verantworten zu müssen, ihre Verantwortung für die Vernunft völlig verspielt. Denn das vom Bewußtsein unterschiedene Sein Gottes wird zwangsläufig aufgehoben, wenn die konkrete, geschichtliche Offenbarung des Dreieinigen Gottes in der Heiligen Schrift nicht mehr erkannt wird. Für Hegel ist dabei auch deutlich, daß der Name Gottes nicht nur eine Objektivierung menschlicher Bewußtseinsinhalte ist, sondern die Wirklichkeit, mit der Gott zu Menschen spricht und durch die er vom Menschen angesprochen werden kann.

b) Karl Barth hat in seiner „Kirchlichen Dogmatik“ die Lehre vom Wort Gottes als Offenbarung des Dreieinigen Gottes entfaltet. Die dreifache Gestalt des verkündigten, geschriebenen und geoffenbarten Wortes Gottes entspricht durchaus dem Zusammenhang von Schrift, Dreieinigem Gott und Gemeinde. So heißt es dann: „Es gibt nur eine Analogie zu dieser Lehre vom Worte Gottes. Genauer gesagt: Die Lehre vom Worte Gottes in seiner dreifachen Gestalt ist selbst die einzige Analogie zu der Lehre, die uns bei der Entwicklung des Begriffs der Offenbarung grundlegend beschäftigen wird: zur Lehre von der Dreieinigkeit Gottes. Daß man für Offenbarung, Schrift und Verkündigung die göttlichen „Person“namen Vater, Sohn und Heiliger Geist einsetzen kann, und umgekehrt und daß man hier wie dort auf dieselben Grundbestimmungen und gegenseitigen Verhältnisse stoßen wird, daß auch die entscheidende Schwierigkeit und die entscheidende Klarheit hier wie dort dieselbe ist, darin wird man eine gewisse Unterstützung hinsichtlich der inneren Notwendigkeit und Richtigkeit des hier über das Wort Gottes Ausgeführten erblicken dürfen.“¹⁷ Auch bei diesem Beispiel gilt, daß der entscheidende Punkt festgehalten ist, und dies geschieht in der bewußten Abgrenzung gegenüber einer in der Theologie vorherrschenden Einstellung, nach der die historische Vermittlung zum Verständnis des Textes der Heiligen Schrift und die ontologische Vermittlung zur Erkenntnis Gottes erst theologisch zu erschließen ist.

¹⁶ Ebd. 41 f.

¹⁷ Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I, 1, 125 – Mit zahlreichen Belegen aus Luther und der nachreformatorischen Orthodoxie.

c) Rudolf Bohrens Überlegungen „Die Krise der Predigt als Frage an die Exegese“¹⁸ sind unter energischen Protesten beim Erscheinen 1963 inzwischen weithin vergessen. Die Probleme, auf die er als praktischer Theologe aufmerksam gemacht hat, bestehen aber nach wie vor, sofern es überhaupt noch ein Bewußtsein für Probleme dieser Art gibt.

In der Auseinandersetzung mit verschiedenen theologischen Programmen konzentrieren sich die Erwägungen von Bohren immer wieder darauf, daß ohne die Offenbarung des Dreieinigen Gottes in dem Wort der Heiligen Schrift es im Grunde überhaupt keine Verkündigung mehr geben kann und daß infolgedessen in die leere Stelle Surrogate einrücken, um die Geistlosigkeit zu verdecken. Dabei führt Bohren eine ganze Reihe von Beispielen an, mit denen deutlich wird, wie dann der Theologe mit dem Anspruch und den Ergebnissen seiner Methode autoritär zwischen die Schrift als Wort Gottes und die Gemeinde tritt. Die in der Schrift begründete Konkretion der Gotteserkenntnis aber ist trinitarisch: „Wir müssen weiterfragen, was denn theologisch geschehe, wenn der Kanon im vorösterlichen Kerygma gefunden und der historische Jesus zum Schlüssel der Textinterpretation gemacht wird?“

1. Man denkt grundsätzlich nicht mehr trinitarisch, übersieht das bestürzende Neue im Kommen des Geistes. Man zitiert wohl den dritten Artikel, aber nur um ihn praktisch, im Vollzug der theologischen Arbeit, um so gründlicher ignorieren zu können...

Wird aber grundsätzlich nicht-trinitarisch gedacht, dann verliert die Geschichte ihre Klammer, sie kann nur noch entweder verabsolutiert und das heißt als Historie isoliert oder negiert werden. Mit der Trinität verfehlt man auch die Geschichte; denn die Trinitätslehre schließt in sich sowohl die Sprachlichkeit wie die Geschichtlichkeit der Offenbarung. Wird nicht trinitarisch gedacht, übersieht man die Versammlung der Geschichte im Geist, der Vergangenes gegenwärtigt und Zukünftiges vorweggibt. Kommt also mit der Trinitätslehre die Pneumatologie zu kurz, dann fallen historische und theologische Exegese auseinander, wobei die von den Exegeten selbst angeregten Wiedervereinigungsversuche praktisch scheitern müssen.¹⁹

Wie groß an dieser Stelle jedoch die Verstehensschwierigkeiten und Mißverständnisse werden können, zeigen Beispiele, in denen der Hinweis auf den Heiligen Geist als „theologisches Konstrukt“ verstanden wird, um Probleme der historischen und praktischen Hermeneutik zu kaschieren²⁰. Das mag konsequent sein unter der Vor-

¹⁸ In: Rudolf Bohren, Predigt und Gemeinde. Beiträge zur Praktischen Theologie. Zürich/Stuttgart 1963. 85–117.

¹⁹ Ebd. 97 f.

²⁰ Klaus Berger, Hermeneutik des Neuen Testaments. Gütersloh 1988. Nicht zur persönlichen Auseinandersetzung, sondern zur Klärung der Sachfrage sei der dort erhobene Vorwurf aufgegriffen: „In der Hermeneutik der lutherischen Neo-Orthodoxie kommt die ‚Situation‘ nicht vor. Zwar ist der Rede von der Schrift als ‚pneumatischer Norm‘ durchaus zuzustimmen, doch problematisch wird ein solcher Ansatz durch das, was darin nicht vorkommt: Wer das Problem der Applikation reduziert auf die Frage von Glauben und Unglauben, Verstehen und Verstockung, Gehorsam und Ungehorsam sowie auf das Thema Gesetz und Evangelium (1) und bei alledem nichts von der theologischen Bedeutung der Situation zu sagen nötig findet, ist so auf die Doktrin fixiert, daß die Welt, der sie doch gelten soll, nicht in den Blick geraten kann, oder, was vielleicht noch schlimmer ist: Solche Theologie tritt ‚auf der Stelle‘, da das Phänomen ‚Situation‘ ja vor allem in einem geschichtstheologischen Konzept zu erörtern wäre, das hier

aussetzung, daß mit der Heiligen Schrift Gottes Wort und Menschenwort nicht mehr zu unterscheiden sind, dann aber offenbar auch nicht mehr der Geist Gottes vom Geist des Menschen und der jeweiligen Zeit.

Von diesen und ähnlichen Voraussetzungen her mag es ebenso konsequent und verständlich sein, wenn, was vermutlich meist völlig unreflektiert geschieht, Aussagen über Gott als zeitbedingte Produkte und Projektionen menschlichen Bewußtseins verstanden werden. Die Individualität von Theologien und Theologen tritt dann an die Stelle der distinkten Offenbarung des Dreieinigen Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Man liest von einem „matthäischen Jesus“, von einer Theologie der „Q-Gemeinde“, von der Übertragung, Entwicklung und Überlieferung christologischer Prädikationen, ohne zu bedenken, wie sich hier das Bewußtsein von Gott zu dem Sein Gottes verhält in Gemeinschaft und Unterschiedenheit²¹.

und auch sonst fehlt. – Die Situation ist nicht ernstgenommen, wo nur vom Heiligen Geist gesprochen wird und wo im übrigen kein Bewußtsein für die mögliche Problematik der Anwendung zu erkennen ist. Es geht nicht an – wie es auch sonst häufig bei neo-orthodoxer Hermeneutik geschieht –, alle Probleme durch Hinweis auf die Größe „Pneuma“ zu kaschieren. Insbesondere führt dieser Hinweis zu einem quietistischen Verstehensbegriff“ (2).

Dazu heißt es in der Anmerkung 2: „Der Hinweis auf Pneuma dient nämlich regelmäßig dazu, auf den reinen Geschenkcharakter des hermeneutischen Verstehens zu verweisen (Anwendung der Rechtfertigungslehre), so als sei eben jede Erkenntnis geistgewirkt. Nun zeigt freilich nicht erst die neuere Anthropologie, daß auch Erkennen Handeln ist, daß daher für Erkennen dieselben Bedingungen gelten wie für Handeln auch sonst. Das heißt: Hier wie auch sonst würde der Heilige Geist menschliches Tun nicht ausschalten, sondern anstiften, begründen und begleiten.“ (29)

Es kann schwerlich deutlicher gesagt werden, wie menschliches Bewußtsein und Begeisterung als Surrogate dort einrücken, wo die Gegenwart des Geistes Gottes vom Wort der Schrift her nicht mehr erkannt und unterschieden wird. Es mag gut und hilfreich sein, in diesem Zusammenhang an den Vortrag von Dietrich Bonhoeffer „Vergegenwärtigung neutestamentlicher Texte“ aus dem Jahr 1935 zu erinnern (Gesammelte Schriften. Bd. 3, 303–324). Ist eigentlich bei uns heute alles vergessen, was damals gesagt werden mußte und konnte? Um es mit ein paar Zitaten zu belegen: „Wo aber die Frage nach der Vergegenwärtigung zum Thema der Theologie wird, dort können wir gewiß sein, daß die Sache bereits verraten und verkauft ist.“ (305)... „Wo Christus im Wort des Neuen Testament zu Worte kommt, dort ist Vergegenwärtigung. Nicht wo die Gegenwart vor Christus ihren Anspruch anmeldet, sondern wo die Gegenwart vor dem Anspruch Christi steht, dort ist Gegenwart. Denn: Der Begriff der Gegenwart ist nicht bestimmt durch eine Zeitbestimmung, sondern durch das Wort Christi als des Wortes Gottes. Gegenwart ist nicht irgendein Zeitgefühl, eine Zeitdeutung, ein Zeitgeist, sondern Gegenwart ist allein der Heilige Geist. Wo Gott selbst ist in seinem Wort, dort ist Gegenwart, dort setzt er Gegenwart...“ (307) – Bonhoeffer wendet sich weiter gegen die Versuche und den Anspruch, in der Heiligen Schrift Gottes Wort und Menschenwort unterscheiden zu können, der dazu führt: „Das Kriterium über das Wort Gottes liegt bei uns, sei es in unserer Vernunft, in unserem Gewissen oder in unserem völkischen und sonst wie gearteten Erlebnis. Das Kriterium für das Wort Gottes liegt außerhalb desselben, in uns – die Norm der Vergegenwärtigung liegt bei uns, die Bibel ist der Stoff, an dem diese Norm Anwendung findet.“

Dieser Satz ist nun genau umzukehren, damit unser Begriff der Auslegung und der Vergegenwärtigung klar wird: Die Norm für das Wort Gottes in der Schrift ist das Wort Gottes selbst, und unsere Gegebenheiten, Vernunft, Gewissen, völkisches Erlebnis, sind der Stoff, an dem diese Norm ihre Anwendung sucht...“ (310f.).

²¹ Welche Konsequenzen sich ergeben, wenn der Realitätsgehalt der Offenbarung des Dreieinigen Gottes in der Heiligen Schrift verloren geht, zeigt sich seit Jahren in der nordamerikani-

8. Bei der hier vertretenen These geht es nicht um einen Methodenstreit, sondern um die Unterscheidung von rechten und falschen Grundlagen. Der sich dagegen unvermeidlich erhebende Widerspruch müßte zuerst einmal zur Aufdeckung und Prüfung von Grundlagen führen, die weithin unreflektiert als irreversible Determination durch geschichtliche Entwicklungen angesehen werden. Als Ergebnis sollte man nicht fordern und erwarten, daß das Schriftprinzip allgemeine Anerkennung und Geltung findet; vielmehr gehört der Konflikt um die Autorität der Heiligen Schrift zur Wirkung der Schriftautorität.

Freilich kann sich dann auch herausstellen, daß es eine Differenz in den Grundlagen gibt, aber dann wirklich auch erst hier, und nicht in den vielen anderen vordergründigen Dingen, die die Gemeinde zertrennen²².

In einer Predigt und Auslegung zum 1. Petrusbrief hat sich Luther im Anschluß an 1. Petr 3,15 mit dem Einwand auseinandergesetzt, die Schrift reiche nicht zur Begründung und Entscheidung in solchen Streitfragen aus: „Darum sagen sie, die Schrift wäre viel zu schwach, als daß sie könnte Ketzer umstoßen; es müsse mit der Vernunft zugehen und aus dem Gehirn kommen, daraus müsse man's beweisen, daß der Glaube recht sei, wo doch unser Glaube über alle Vernunft und allein Gottes Kraft sei. Darum wenn die Leute nicht glauben wollen, so sollst du stillschweigen, denn du bist nicht schuldig, daß du sie dazu zwingst, daß sie die Schrift für Gottes Buch oder Wort halten. Es ist genug, daß du deinen Grund darauf gibst. Aber wenn sie es so vornehmen und sagen: ‚Du predigst, man solle nicht Menschenlehre halten, wo doch Petrus und Paulus, ja Christus auch Menschen gewesen sind‘, wenn du solche Leute hörst, die so gar verblendet und verstockt sind, daß sie leugnen, daß dies Gottes Wort sei, oder daran zweifeln, so schweig nur still, rede kein Wort mit ihnen und laß sie fahren, sprich nur also: ‚Ich will dir Grund genug aus der Schrift geben, willst du es glauben, so ist's gut, willst du nicht, so will ich dir nicht mehr geben.‘ So sagst du: ‚Ei, so muß denn Gottes Wort mit Schanden bestehen!‘ Das befiehl du Gott. Darum ist Not, daß man das wohl fasse und wisse denen zu begegnen, die jetztund aufstehen und solche Dinge vorgeben.“²³

Und auch dies ist zu bedenken: „Wer einen Gott hat ohne sein Wort, der hat keinen Gott; denn der rechte Gott hat unser Leben, Wesen, Stand, Amt, Reden, Tun, Lassen, Leiden und alles in sein Wort gefasset und uns vorgebildet, daß wir außerhalb seines Wortes nichts suchen noch wissen dürfen noch sollen, und auch von Gott selbst nicht; denn er will von uns außerhalb seines Wortes mit unserem Dichten und Nachdenken unbegriffen, ungesucht, ungefunden sein.“²⁴

schen Theologie. Vgl. dazu in der Gegensätzlichkeit von Position und Beurteilung mit weiteren Informationen: Paul F. Knitter, Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums. München 1988; ders. nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine Pluralistische Theologie der Religionen. EvTh 49, 1989, 505–516; Carl E. Braaten, Gott und das Evangelium. Pluralismus und Apostasie in der amerikanischen Theologie. KuD 36, 1990, 56–71.

²² S. Kap. 10.

²³ WA 12, 362, 13–29 (sprachlich geglättet R. S.).

²⁴ WA 30, III, 213,34–39.

Exkurs II: Das Dogma und das Dogmatische

Wie beim Schriftprinzip (s. Exkurs I) wird auch im Verständnis von Dogma und Dogmatischem, wie es besonders in Kap. 4 entfaltet und im weiteren vorausgesetzt wird, von Vorentscheidungen ausgegangen, über die eine theologische Verständigung nötig ist. Schriftkritik und Dogmenkritik stehen theologisch und historisch in unmittelbarem Zusammenhang; es geht um dieselben Probleme. Beim Begriff Dogma stellt sich zudem rasch heraus, wie er selbst am Wesen des Dogmatischen teilhat. Seine Deutung und Verwendung ist in sich eine dogmatische Aufgabe, bestimmt von dogmatischen Prämissen, und das zeigt sich sehr deutlich auch in den historischen Untersuchungen und Darstellungen. So sollen auch in diesem Exkurs die entscheidenden Punkte für den theologischen Diskurs aufgezeigt und belegt werden.

1. *Dogmenkritik* bestimmt in der Dogmatik wie in der Dogmengeschichte das Verständnis von Dogma und Dogmatischem. Sieht man einmal hinter die vordergründige emotionale Abwehr des Dogmas, die in sich bereits eine Manifestation des Dogmatischen ist, dann gibt es für diese Einstellung in der evangelischen Theologie durchaus auch theologische Gründe, die jedoch leicht übersehen werden: Wird das Dogma als lehramtliche Entscheidung und damit unter dem Aspekt autoritativer Verbindlichkeit gesehen, dann fällt es sogleich unter die „Menschenansatzungen“, die im Gegensatz zu dem Wort Gottes nicht heilsentscheidend sind und mithin die Gewissen nicht binden dürfen. Freilich ist zu bedenken, daß die Reformatoren das kirchliche Dogma keineswegs nur im Gegensatz zum Wort Gottes der Heiligen Schrift sahen, wohl aber prüften und forderten sie die Identität der kirchlichen Lehrentscheidung mit dem Wort Gottes denn „die christliche Kirche hat kein Macht, einigen Artikel des Glaubens zu setzen, hat's auch noch nie getan, wird's auch nimmer mehr tun.“ – „Alle Artikel des Glaubens sind genugsam in der heiligen Schrift gesetzt, daß man keinen mehr darf setzen.“¹ Ein anderer Grund ergibt sich aus der Einsicht, daß der Glaube nicht auf erkennender Wahrnehmung (notitia) und geforderter Zustimmung (assensus) beruht. Denn jede Objektivierung in der Gestalt einer ‚fides catholica‘, einer ‚fides aquisita‘, einer ‚fides historica‘ oder einer ‚fides quae creditur‘ widerspricht dem Wesen des Glaubens, der vom Geist eingegossen wird (fides infusa), der allein den Sünder gerecht macht (fides iustificans) und der das enthält, worauf der Mensch sein ganzes Vertrauen setzen darf und soll (fiducia)². In AC 4 wird die reformatorische Kontroverse an diesem Punkt zugespitzt mit dem Vorwurf an die Gegner, daß sie überhaupt nicht wissen, was Glaube ist, wenn es ihnen nur um Erkenntnis und Anerkennung sowie um gestaltende Verwirklichung des Glaubens im Handeln geht³. Die entscheidende Voraussetzung dabei ist jedoch die feste Wechselbeziehung von Wort Gottes in Gesetz und Evangelium und Glauben:

¹ WA 30, II, 424,9f.; 15f.

² Belege: TRE 13,318ff.

³ AC 4,48ff. – BSLK 169,32ff.

„Quare inter se correlative comparat et connectit promissionem et fidem“ (zu Röm 4,16) – der Glaube steht und fällt mit dem Wort: „Fides et promissio sunt relativa: idem cessante promissione cessat et fides et abolita promissione aufertur et fides et econtra“⁴. Die historische wie die praktische Vermittlung geschieht durch die Wirkung des Wortes Gottes in Gesetz und Evangelium, in Geist und Buchstabe.

Die Heilige Schrift als Wort Gottes ist eine entscheidende Voraussetzung für die reformatorische Dogmenkritik, soweit sie sich auf lehramtliche Entscheidungen ohne Schriftgrundlage bezieht und auf Glaubensforderungen ohne Berücksichtigung der Wirkung und Gabe des Geistes durch das Wort.

Wird aber die Voraussetzung der Heiligen Schrift als Wort Gottes – aus welchen Gründen auch immer – aufgegeben, dann bleibt nur noch der Protest menschlicher Subjektivität gegen alles, was mit Dogma und Dogmatik zu tun hat. Damit jedoch hat sich diese Subjektivität als das eigentliche Dogmatische konstituiert.

Wenn man es historisch und theologisch recht versteht, ist das Augsburger Bekenntnis von 1530 ein eindeutiges Beispiel für den Anspruch der Reformation auf die Katholizität der Kirche unter dem Nachweis der unveränderten Apostolizität ihrer Lehre. Der „magnus consensus“ betrifft dabei die inhaltliche Übereinstimmung kirchlicher Lehre und Verkündigung durch die Geschichte hindurch, und dazu gehört auch die Aufnahme der in der Geschichte vollzogenen Abgrenzungen und Verwerfungen. Es geht hier nicht um Interpretation von Glaubensinhalten und dogmatischen Definitionen im Wandel der Zeiten, sondern um das Bleiben in der Wahrheit in der Abgrenzung gegenüber Irrlehren und Mißständen, wie sie zu jeder Zeit neu in der Kirche auftreten können⁵. Und der zweite Teil der CA mit den Artikeln 22–28 zeigt, wie die dogmatische Verantwortung nicht auf Lehrbildung im historischen Kontext zielt, sondern auf das, was im Gottesdienst, in Seelsorge und Frömmigkeit sowie in der Ordnung der Gemeinde zu geschehen hat bzw. nicht geschehen darf.

2. Im *neueren Verständnis von Dogma und Dogmengeschichte*, soweit es sich auf einen Begriff bringen läßt, treten zwei Elemente in den Vordergrund: nach der negativen Seite erscheint das Dogma festgelegt auf die Vorstellung von einer autoritativen Entscheidung des kirchlichen Lehramts sowie auf seine Sicherung durch staatliche Gesetzgebung⁶. Nach der positiven Seite wird das Dogma verbunden mit der Vorstellung von einer fortschreitend sich wandelnden oder entwickelnden Geistesgeschichte als Geschichte des menschlichen Bewußtseins, wie es sich vorzugsweise in der Begriffsbildung oder im Wortgebrauch manifestiert. Einige Belege mögen das illustrieren:

Bei Ferdinand Christian Baur heißt es: „Das Wort Dogma, wie es im Sprachgebrauch

⁴ WA 56,45,15f., vgl. WA 8,436,27.

⁵ BSLK 83c,7–83d,14.

⁶ Der Hinweis auf die Sicherung des christlichen Glaubens durch staatliche Gesetzgebung bestätigt leicht antiautoritäre Affekte gegen Dogma und Dogmatik. Zweifellos entsprechen solche gesetzlichen Sicherungen nicht dem Wesen der Kirche, wohl aber dem Bedürfnis des Staates, soweit er die Einheit und den inneren Frieden sichern will. Zur Realität der Dogmengesetze innerhalb wie außerhalb der Kirche gehört nun einmal rein menschlich auch der Bruch der Gemeinschaft sowie Aggressionen zwischen verschiedenen Gruppen und Richtungen. Das ist in der Alten Kirche nicht anders als in der Gegenwart. Belege für die staatliche Gesetzgebung: C. Mirbt – K. Aland, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*. Bd. I. Tübingen 1967. 141 Nr. 310; 241 Nr. 484; weitere Texte in der Ausgabe 1911, 3. Aufl., 61–64.

che der Alten theils von philosophischen Lehrsätzen, von Verordnungen und Geboten, im Neuen Testament auch von den Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, gebraucht wurde, bedeutet überhaupt das absolut Geltende, schlechthin Anzuerkennende.⁷ Es ist hier interessant, daß Baur zwar die Belege aus der stoischen Philosophie (Cicero und Seneca, Ep 95) für die subjektive Seite des Dogmas als Bewußtseinsbestimmung bringt; sie werden jedoch auf das autoritative Verständnis umgebogen: „Dogma heißt zwar zunächst nur Meinung, aber als Meinung und Ausspruch Solcher, die auf absolute Weise zu bestimmen haben, was gelten soll und von Andern anerkannt werden muß, bezeichnet das Wort seinem bestimmteren Begriff nach vorzugsweise das schlechthin Geltende...“⁸

Ähnlich formuliert Adolf von Harnack: „Die kirchlichen Dogmen sind die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der durch Christus geschehenen Erlösung umfassen und den objektiven Inhalt der Religion darstellen. Sie gelten in den christlichen Kirchen als die den heiligen Schriften (bez. auch in der Tradition) enthaltenen, das Depositum fidei umschreibenden Wahrheiten, deren Anerkennung die Vorbedingung der von der Religion in Aussicht gestellten Seligkeit ist.“⁹ Ebenso heißt es bei Friedrich Loofs: „Dogmen sind Glaubenssätze, deren Anerkennung eine kirchliche Gemeinschaft von ihren Gliedern oder wenigstens von ihren Lehrern ausdrücklich fordert...“¹⁰

Mit solchen eingängigen Bestimmungen ist das Dogma von vornherein diskreditiert, und die verbreitete Ablehnung findet ihre Bestätigung, ohne daß die Realität des Dogmatischen erkannt wird.

Es ist zudem eigenartig, jedoch verständlich auf dem Hintergrund des Kulturkampfes, daß in diesem neuprotestantischen Dogmenverständnis in seiner Dogmenkritik genau die Elemente aufgegriffen sind, die von der Neuscholastik seit der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit auf dem Vaticanum I den Dogmenbegriff ausmachen. Infolgedessen kann, wenn auch mit umgekehrten Vorzeichen, die Formel des Jesuiten Albert Deneffe ohne Schwierigkeiten übernommen werden: „Dogma est veritas a Deo formaliter revelata et ab ecclesia sive solemniter sive ordinarie definita...“¹¹

Diese Festlegung im Verständnis des Dogmas als autoritativer Lehrentscheidung, deren Annahme oder Anerkennung gefordert wird, sitzt auch in der Fachliteratur mit ganz wenigen Ausnahmen fest¹². So steht das Dogma nach einer solchen Auffassung notwendig im Widerspruch zum Glauben und wohl auch zum Bekennen. Neben dem Verlust des Schriftprinzips in seiner geistlichen Wirkung fallen zwei Dinge völlig aus: einerseits die subjektive Seite des Dogmatischen als Bewußtseinsbestimmung und

Urteilsgrundlage, wie sie bei jedem Menschen vorauszusetzen ist. Damit aber fehlt im Begriff des Dogmas die ganze Realität des Dogmatischen. Andererseits wird aber auch historisch und theologisch der Zusammenhang von Dogma und Gottesdienst in der Regel nicht beachtet und daher in der dogmengeschichtlichen Darstellung auch nicht berücksichtigt¹³. Damit wird das Dogma völlig zu einem Fremdkörper im Verhältnis zu dem, was das Glaubensleben der Gemeinde ausmacht, und umgekehrt wird der Gottesdienst der dogmatischen Verantwortung und Beurteilung entzogen und damit fremden Dogmen ausgeliefert.

Nach seiner positiven Bestimmung in der neueren protestantischen Theologie wird das Dogma zu einem Produkt der Geistesgeschichte, in deren Horizont es entsteht und daher auch zu verstehen ist. Es ist auffallend schon im Sprachgebrauch, wie das Dogma dann nicht nur als Produkt der geschichtlichen Entwicklung, sondern geradezu als Subjekt hypostasiert erscheint. So wird von F. C. Baur das Dogma aufgefaßt „als ein sich bewegendes, bald so, bald anders sich gestaltendes, in der Verschiedenheit seiner Formen sich selbst bestimmendes... Aus diesem Verhältnis des Dogma zu sich selbst ist die Methode zu abstrahieren, welche die Dogmengeschichte zu befolgen hat...“¹⁴ Die Epochen der Dogmengeschichte entsprechen dann der hegelischen Phänomenologie des Geistes, der zu sich selbst kommt: „Die Periode der alten Kirche ist die Periode des sich selbst producirenden Dogma und des im Dogma sich selbst objektivierenden und sich unmittelbar mit ihm eins wissenden christlich-religiösen Bewusstseins, oder der Substantialität des Dogma; die Periode des Mittelalter und der Scholastik die Periode des aus der Objectivität des Dogma in seine Subjectivität zurückgehenden und mit dem Interesse der Verstandesreflexion dem Dogma sich gegenüberstellenden Bewusstseins; die Periode seit der Reformation ist die Periode des mit dem Dogma zerfallenen und sich mit ihm principiell auseinandersetzen, aber es auch tiefer und innerlicher neu aus sich erzeugenden freien Selbstbewusstseins.“¹⁵

In welcher Weise der Geist der Zeit sich im Dogma manifestiert und wie er das Dogma modifiziert, ist bei Harnack in der bekannten Definition zu sehen: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums. Indem es in sich zusammenfaßte und auf einen vorzüglichen Ausdruck brachte, was die griechische Philosophie und das Evangelium (mitsamt seiner ATlichen Begründung) an religiösen Erkenntnissen boten, indem es dem Suchen nach Offenbarung ebenso entgegenkam, wie dem Streben nach universaler Erkenntnis...“¹⁶ Offenbar haben wir es hier mit pneumatologischen Surrogaten zu tun, die jedoch völlig losgelöst sind von den Mitteln, durch die der Geist wirkt und an denen er unterscheidbar zu erkennen ist. Infolgedessen überrascht es nicht, wenn das produktive Element der Geistesgeschichte in konfessio-

⁷ Ferdinand Christian Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte (2. Aufl. 1847/1958, 3. Aufl. 1867) ND Darmstadt 1979.3.

⁸ Ebd. 3 Anm. 2.

⁹ Adolf von Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. ND Darmstadt 1964. 3.

¹⁰ Friedrich Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Hg. K. Aland. Halle, 7. Aufl., 1968. 9.

¹¹ Alois Deneffe S. J., Dogma, Wort und Begriff. Scholastik 4, 1931, 381 ff. 505 ff.

¹² Zum weiteren siehe die Artikel Dogma (Ulrich Wickert/Carl-Heinz Ratschow) TRE 9,26–41 und Dogmengeschichtsschreibung (Wolf-Dieter Hauschild), TRE 9,116–125; Georg Söll, Dogma und Dogmenentwicklung. HDG I,5.1971.

¹³ Frühere Ansätze, den Zusammenhang von Dogma und Gottesdienst herauszuarbeiten, sind von Harnack in seinem Exkurs „Die Entstehung des Dogmas und die Liturgie“ förmlich weggewischt worden (Lehrbuch der Dogmengeschichte, I 806–808). In der evangelischen Theologie hat Georg Kretschmar, Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie (= BHT 21). Tübingen 1956, sowie in weiteren Arbeiten immer wieder auf diese Zusammenhänge hingewiesen.

¹⁴ F. C. Baur, Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte. 8.

¹⁵ Ebd. 14.

¹⁶ Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I, 20.

neller und nationaler Hinsicht eine normative Bedeutung gewinnt. Dies zeigt die Epochenenteilung bei Reinhold Seeberg: „1) Die Herausbildung des Dogmas in der alten Kirche“ mit „der Entstehung der einzelnen Dogmen auf dem Boden der griechischen Christenheit (Trinität, Christologie, Bilder)“, und dies „läuft aus in eine Charakteristik des ersten kirchlichen Typus oder des griechischen Christentums.“ ... „2) Die Erhaltung, Umbildung und Fortbildung des Dogmas in der mittelalterlichen Kirche: a) ausgehend von der Bedeutung des Verhältnisses von romanischer und germanischer Art für die mittelalterliche Geistesgeschichte. ... 3) Die Fortbildung des Dogmas durch die Reformation und die entgegengesetzten Lehrfixierung des Katholizismus.“ Dabei ist zu handeln „a) von dem reformatorischen der deutschen Geistesart gemäßen Verständnis des Christentums bei Luther und bei Zwingli sowie von der Formulierung dieser Gedanken als Dogma in dem neuen deutschen Kirchentum ...“¹⁷

Mit dieser produktiven und normativen Funktion der Geistesgeschichte durch das Dogma ist die Vorstellung verbunden von einer progressiven Entwicklung des Dogmas oder der Dogmen. Danach scheint jede Zeit ihre Aufgabe zu haben, ein bestimmtes Dogma abschließend zu entwickeln oder ungelöste Aufgaben zu bewältigen. Der Alten Kirche wird dann die Trinitätslehre und Christologie zugewiesen, der Reformation die Gnadenlehre und Rechtfertigung, dem 19. oder 20. Jahrhundert die Ekklesiologie oder auch die Zweireichelehre. In seiner ursprünglichen Konzeption zeigt sich dieses Modell bei Isaac August Dorner in seiner „Lehre von der Person Christi“. In den drei geschichtlichen Perioden entfalten die ersten vier Jahrhunderte das „daß“ der Einheit von Göttlichem und Menschlichem in Jesus Christus; bis zum Ende des 18. Jahrhunderts folgt die Bestimmung des „wie“ der Einheit, und ab dem 19. Jahrhundert stellt sich die Aufgabe, die Einheit und Differenz von Göttlichem und Menschlichem zu bestimmen¹⁸.

Den stärksten, aber wohl am wenigsten beachteten Niederschlag findet dieser dogmengeschichtliche Entwicklungsgedanke in dem A-B-C-Schema dogmatischer Kompendien, aus denen er in Examensarbeiten unreflektiert übernommen wird. Die geschichtliche Betrachtung führt dann von den Grundlagen (A) über Entwicklungen und Probleme (B) zu gegenwärtigen Aufgaben (C), für die eine Lösung zu finden ist. Auf diesem Wege soll offenbar die Extrapolation einer Entwicklung zu einer dogmatischen Entscheidung führen, die einer – wie auch immer bestimmten – inneren Konsequenz der Geistesgeschichte folgt. Neue Dogmen oder neue Lehrformulierungen sollen dann Antwort auf Fragen der Zeit geben, die wiederum von der Gemeinde zu rezipieren sind.

Die Eingängigkeit und Verbreitung solcher Vorstellungen, selbst wenn sie hier nur kurz skizziert werden, kann wohl nur durch den Hinweis aufgehoben werden, daß die dogmatischen Definitionen ursprünglich eben nicht einer interpretierenden, der Geistesgeschichte folgenden Lehrentwicklung dienten, sondern einer Abgrenzung der reinen Lehre und des rechten Gottesdienstes von den Irrlehren und den Mißständen im Gottesdienst. *Der Glaube bzw. das Dogma ist nicht Ergebnis, sondern Gegenstand der Abgrenzung.*

3. Gegenüber dem die Lehre und weithin auch die Forschung beherrschenden

Verständnis vom Dogma kann aber auch auf gewisse Aporien und daraus gewonnene Einsichten hingewiesen werden:

– Der weithin verdrängte subjektive Aspekt des Dogmas und des Dogmatischen begegnet z. B. in der Philosophie bei Ludwig Feuerbach, „Das Wesen des Christentums“ mit dem Untertitel: „Im Anschluß an Luther dargestellt“. Dort heißt es: „Die Grunddogmen des Christentums sind erfüllte Herzenswünsche – das Wesen des Christentums ist das Wesen des Gemüts.“¹⁹ In ähnlicher Weise begegnet die subjektive Seite des Dogmatischen in der Psychologie von Carl Gustav Jung, besonders in dessen Schrift „Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten“. Archetypen sind nach Jung Ausdruck eines „seelendramatischen Prozesses“, mithin keine statische Größe und auch nicht etwas, was von außen fordernd an den Menschen herantritt. Die christlichen Dogmen gelten ihm als bestmögliche Erfassung archetypischer Erfahrung, und zwar die folgenden vier: Trinität, Inkarnation, Maria und das Böse als Ausdruck archetypischer Erfahrung in der Vierheit des Selbst, der Integration, des Weiblichen und des Bösen²⁰. Auch in der Anthroposophie Rudolf Steiners begegnet man den christlichen Dogmen als Manifestationen der Geistwelt²¹. Die Faszination solcher Entwürfe, auf deren theologische Problematik hier nicht einzugehen ist, wächst in dem Maße, wie die eindeutige Erkenntnis der christlichen Glaubensinhalte nicht mehr vorausgesetzt werden kann. Doch an diesen Beispielen wird deutlich, daß der Inhalt des christlichen Dogmas eben nicht auf geschichtsgebundene Lehrsätze mit deren Interpretation und Rezeption beschränkt ist. Freilich zeigen sich hier auch die Elemente einer neuen Gnosis, der gegenüber an die altkirchlichen Abgrenzungen zu erinnern ist, bei denen es gerade in der Trinitätslehre darauf ankam, die Distinktion von Schöpfer und Geschöpf in der personalen Offenbarung von Vater, Sohn und Geist festzuhalten in der Realität der Gemeinschaft mit Gott.

– Werner Elert hat in einem posthum veröffentlichten Vortrag über „Die Kirche und ihre Dogmengeschichte“²² auf die Problematik hingewiesen, die durch die historische Relativierung des Dogmas durch die Dogmengeschichte entsteht: „Das Wort Dogmengeschichte vereinigt zwei Begriffe, die verschiedenen Dimensionen angehören. Kirchliche Dogmen sind Lehrsätze, die Geltung beanspruchen, indem sie die „Wahrheit“ zu sagen oder den „Irrtum“ zu widerlegen behaupten. Sie vertreten eine (vermeintlich oder tatsächlich) von ihrem geschichtlichen Auftreten unabhängige und unablässbare Wirklichkeit. Erweisen sich heute ihre Sätze als „Irrtum“, so können sie auch gestern nicht wahr gewesen sein. Geschichte dagegen meint eine Wirklichkeit, die im Kommen und Gehen begriffen ist und die, weil sie mit der Zeit entsteht, mit der Zeit auch wieder vergeht. Behaupten wir, daß auch die Dogmen eine Geschichte haben, so scheint das nur unter der Annahme erlaubt zu sein, daß auch sie mit der Zeit ebenso wieder vergehen, wie sie mit der Zeit entstanden sind. Durch den Begriff der Dogmengeschichte erscheint der Geltungsanspruch der Dogmen von vornherein relativiert. Die Dogmen werden dabei aus dem Bereich der Kategorien Wahr oder Falsch in den Bereich historischer Bedingtheiten herabgezogen.“²³ Mit großer Klar-

¹⁹ Ludwig Feuerbach, Werke VII. Stuttgart 1960, 2. Aufl., 283.

²⁰ Carl Gustav Jung, Von den Wurzeln des Bewußtseins, Zürich 1954.

²¹ Rudolf Steiner, Das Geheimnis der Trinität. Der Mensch und sein Verhältnis zur Geistwelt im Wandel der Zeiten. Basel 1980.

²² Werner Elert, Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin 1957. 313–333.

²³ Ebd. 313.

¹⁷ Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I. ND Darmstadt 1959, 17f.

¹⁸ Isaac August Dorner, Die Lehre von der Person Christi. Geschichtlich und biblisch-dogmatisch dargestellt. 2 Bde. (1839) Berlin, 3. Aufl., 1853.

heit zeigt Elert, wie die gegensätzlichen theologischen Richtungen des „Liberalismus“ und des „Biblizismus“ sich in ihrem Antidogmatismus treffen. Es ist ferner ernsthafter Erwägung wert, wenn Elert im Rückblick auf den Kirchenkampf die Meinung vertritt, daß die eigentliche Schwäche aus diesem Antidogmatismus erwuchs und aus der Unfähigkeit, inhaltliche dogmatische Entscheidungen in der konkreten Auseinandersetzung zu treffen, bei der in der Bewegung der Deutschen Christen die klassischen Häresien der Arianer und der Pelagianer auftraten²⁴. Eine nach wie vor bestehende Verhärtung der Fronten sollte die Bedeutung dieser Erwägungen nicht verdecken, bei denen deutlich gemacht wird, daß es bei dem Dogma um die inhaltliche Identität des christlichen Glaubens in der aktuellen Abgrenzung gegenüber dem Irrglauben geht. Wo aber wird das heute als theologisches Problem gesehen, wenn es überhaupt als Aporie wahrgenommen wird? Wenn statt dessen gelten sollte, daß die jeweilige Aktualität der Situation dogmatische Normativität besitzt, dann sind wir genau wieder bei den Voraussetzungen, von denen die Deutschen Christen, aber keineswegs nur sie, ausgegangen sind.

– Auch in dem „Grundriß der Dogmengeschichte“ von Karlmann Beyschlag²⁵ finden sich wichtige Einsichten. Sie beginnen mit dem Hinweis, daß die Dogmengeschichte „keineswegs in erster Linie auf die Kategorie der „Entwicklung“, vielmehr weit eindeutiger auf diejenige der *Entscheidung* hin angelegt“ ist, „Entscheidung nämlich in dem Sinn, daß die dogmengeschichtlichen Normen sämtlich aus der dogmatischen Alternative zwischen „Wahr und Unwahr“, „Lehre und Irrlehre“, „Rechtgläubigkeit und Ketzerei“ hervorgegangen sind und daß gerade hierin ihre geschichtsübergreifende Verbindlichkeit besteht“. In diesem Sinne werden drei Grundmotive hervorgehoben, die das Problem der Dogmengeschichte konstituieren und die Funktion des Dogmas erfassen: „die Kirchlichkeit des Dogmas in seinem Verhältnis zur „Ecclesia universalis“, die Normativität der dogmengeschichtlichen Bestimmungen im Blick auf die Heilsfrage und das Problem der Identität kirchlicher Glaubensnormen im Wechsel der geschichtlichen Entwicklung.“²⁶

– Als letztes Beispiel sei hingewiesen auf die Ausführungen von Hans Joachim Iwand. „Der moderne Mensch und das Dogma“²⁷. Er hebt den unmittelbaren Zusammenhang von Dogma, Schrift und Glaube in der pneumatischen Realität und Kontinuität der Kirche hervor. Mit dieser Einsicht entfällt schlagartig die aus theologischen und historischen Mißverständnissen erwachsene Objektivierung des Dogmas. Dann kann erkannt werden: „Der Zugang zum Dogma ist wahrscheinlich den Menschen zu allen Zeiten ein mehr oder weniger verschlossener Weg gewesen. Das liegt am Wesen des Dogma. Wenn es anders wäre, wäre es eben nicht das Dogma.“ – Dogma ist daher auch mit dem gleichzusetzen, was im Neuen Testament als „Lehre, heilsame Lehre oder auch reine Lehre, ... Botschaft, Evangelium, Wort der Wahrheit oder Wort Gottes“ bezeichnet wird. – Und es wird auch gesehen, daß es bei der Erkenntnis von dem, was Inhalt des Dogmas ist, nicht um historische Interpretation, sondern um Offenbarung Gottes geht: „Es muß an der Person Jesu selber liegen, daß niemand ihn

verstehen kann, es sei denn, daß ihm diese Erkenntnis von oben gegeben werde. Es besteht sozusagen ein undurchbrechlicher Ring zwischen Gott und Jesus Christus, und niemand kann in die Mitte eindringen, der nicht von Gott selbst gleichsam an diesem Geheimnis, an diesem Mysterium beteiligt wird. Es leuchtet schon in den Worten Jesu im Neuen Testament gerade das auf, was die Kirche später in der Lehre von der Trinität gegenüber dem heidnischen Gottesverständnis als Kennzeichen der Offenbarung herausgestellt hat, daß nämlich die Einheit von Gott und Jesus Christus eine so tiefe und wunderbare und für uns Menschen unbegreifliche Einheit ist, daß sie nur durch den Geist und im Geist begriffen werden kann. Mit anderen Worten, die Gotteserkenntnis, die in Jesus Christus uns angeboten wird, ist selber schon Gabe Gottes. Gott ist immer Subjekt. Er wird nicht erkannt, wie wir sonst irgendeine andere Begebenheit, einen Vorgang oder einen Menschen erkennen, sondern er hat es sich in seiner Freiheit vorbehalten, sich zu offenbaren. Auch der Geist ist Gott selber.“²⁸ Auch die Konsequenzen eines Antidogmatismus für Gottesdienst und Verkündigung werden in aller Klarheit gesehen: „Ist es denn nicht zu verstehen, wenn der Welt eine Kirche schal erscheint, die unvermerkt und unversehens eine solche Botschaft (gemeint ist hier die Weihnachtsbotschaft R.S.) verwandelt in eine Allerwelts-Idee, also in etwas, was der Mensch auch aus sich heraus wissen und begreifen kann? Ist es den Menschen noch zu verdenken, wenn sie dann den Sinn des Gottesdienstes nicht verstehen, weil ja das, was dort verkündet wird, dasselbe ist, was sie, wenn sie religiöse und geistige Menschen sind, bei der Einkehr in sich selber finden? ... Der Verrat am Dogma rächt sich in der Langeweile der Verkündigung. Die Langeweile der Verkündigung ist nicht nur eine Folge des technischen Unvermögens der Prediger, sondern sie ist eine Folge dessen, daß hier nichts mehr geschieht, daß sich nichts mehr ereignet, daß nur noch Gewohntes, Bekanntes, in uns selbst Angelegtes von der Stelle uns entgegenklingt, von der das ganz Andere, das, was in keines Menschen Herz gekommen ist, was kein Auge gesehen, kein Ohr gehört hat, kundgemacht werden soll.“²⁹

4. Das *Ergebnis* aus diesem sehr knappen Überblick mit einigen ausgewählten Hinweisen und Belegen kann folgendermaßen zusammengefaßt werden: Der Begriff des Dogmas ist vorherrschend auf die geschichtliche Bedingtheit lehramtlicher Entscheidungen festgelegt und steht daher unter negativen Voraussetzungen, die zu einer Geringschätzung oder Ablehnung führen. Völlig ausgeschlossen hingegen ist der subjektive Aspekt der Bewußtseinsbindung und Urteilsgrundlage, und damit wird die gesamte Realität des Dogmatischen verkannt, wie sie nicht nur in der christlichen Kirche, sondern im menschlichen Zusammenleben sowie in der Vielfalt und auch Gegensätzlichkeit religiöser und weltanschaulicher Gruppierungen zutage tritt. Es ist kein Wunder, daß dies eine tiefe Hilflosigkeit in der dogmatischen Verantwortung gegenüber dieser Realität des Dogmatischen zur Folge hat, wenn die Traditionsbewältigung blind macht für die Realitätserkenntnis. – Nahezu durchgehend ausgeblendet ist aber auch der Zusammenhang von Dogma, Glaube, Bekenntnis und Gottesdienst. Dies hat zur Folge, daß die Lehre sich gegenüber der christlichen Gemeinde und dem Leben eines Christenmenschen verselbständigt und daß dann erst mühsam Wege der Vermittlung gesucht werden müssen. – Schließlich führt die vorherrschende

²⁴ Ebd. 319.

²⁵ Karlmann Beyschlag, Grundriß der Dogmengeschichte. Bd. 1. Gott und Welt. Darmstadt, 2. Aufl., 1988.

²⁶ Ebd. 4–5.

²⁷ Hans-Joachim Iwand, Nachgelassene Werke. Bd. 2. München 1966. 91–105.

²⁸ Ebd. 91 f.

²⁹ Ebd. 94.

Integration des Dogmas in die Kategorien der Geistesgeschichte dazu, daß die Kriterien für die Unterscheidung von Wahr und Falsch, von rechter und falscher Lehre sowie von rechtem und falschem Gottesdienst nur noch nach den temporalen Kriterien von Vergangenheit und Gegenwart, von Überholtem oder Traditionellem gegenüber Modernem und Aktuellem gesehen werden. In dieser Orientierung am Wandel von Zeit und Situation wird der Blick für die geistliche Identität der Kirche blind oder an die Stelle der Prüfung und Scheidung der Geister nach dem Wort Gottes der Heiligen Schrift tritt dann der quantitative Gradmesser von Begeisterung, Zustimmung und Beteiligung, der mit dem Wesen der Kirche überhaupt nichts gemein hat.

tische Kriterien ein, denen man allenthalben völlig hilflos ausgeliefert ist. Was das Zeitbewußtsein fordert, wird zur alleingeltenden Norm, weil die Vorstellung von Geschichte auf der unmittelbaren Wechselbeziehung von Sein und Bewußtsein beruht.

Wenn aber auf diese Weise denkerisch Sein und Bewußtsein prinzipiell oder tendenziell gleichgesetzt werden, dann gibt es für die Wertung nur noch Fortschritt oder Rückschritt, es gibt aber weder Sünde noch Gnade, weder Umkehr noch Vergebung, weder Rettung noch Verwerfung vor Gott – wohl aber vor Menschen.

Was den christlichen Glauben in der Begründung durch die Wahrheit, die Jesus Christus ist, ausmacht, tritt damit in eine unmittelbare Konkurrenz zu dem menschlichen Bewußtsein, wie es sich als Produkt der jeweiligen Zeit versteht und behauptet. Alles aber hängt letztlich daran, ob die Geschichte das Wort Gottes oder das Wort Gottes die Geschichte bestimmt; ein Drittes gibt es nicht. Damit aber stehen wir in der Theologie vor der Entscheidung, ob wir die Zufälligkeit und Wandelbarkeit des menschlichen Bewußtseins in seiner geschichtlichen Selbstbetrachtung und Selbstbestätigung als Norm ansetzen, oder ob wir von dem ausgehen, was Gott ist und tut, der sich in seinem Wort offenbart. Das Wortspiel macht die Entscheidung deutlich: *Was war und ist oder was wahr ist und bleibt.*

5. Kapitel: Schriftgemäßheit der Schriftauslegung

In Verteidigung und Ablehnung ist die sog. ‚historisch-kritische Methode‘ Anlaß zu manchen heftigen Kontroversen um die rechte Schriftauslegung geworden. Dieser Methodenstreit ist indes lediglich Symptom einer wesentlich weiter reichenden Auseinandersetzung um Geltung und Anerkennung des Schriftprinzips. Die Gemeinde als Ganze ist davon betroffen, und es sind immer wieder ganz bestimmte Punkte, die das Glaubensbekenntnis berühren und die christliche Lebensführung betreffen, an denen solche Kontroversen keineswegs nur unter Theologen aufbrechen können.

„The Fundamentals, A Testimony to the Truth“, war eine von 1910 bis 1915 in den USA in zwölf Broschüren erscheinende Schriftenreihe, in der Theologen verschiedener Denominationen sich mit den Widersprüchen befaßten, die sich aus der Wissenschaft der Zeit gegenüber der Autorität der Schrift ergaben und diese in Frage stellten. Die Fundamente beschränkten sich keineswegs auf die Verteidigung eines formalen Schriftprinzips, vielmehr handelte es sich darum, daß durch solche Widersprüche Grundlagen

des christlichen Glaubens aufgehoben wurden. „Fundamentalismus“ ist heute eine vorwiegend disqualifizierend verwendete Bezeichnung für ein bestimmtes Schriftverständnis, das mit „Buchstabengläubigkeit“, „Verbalinspiration“ und deshalb mit Ungeschichtlichkeit und Unwissenschaftlichkeit in Verbindung gebracht wird. Auf diese Weise verdrängen die Methodenfragen im Zusammenhang von Schriftprinzip und Schriftauslegung die sie auslösenden Sachfragen im Zusammenhang der Schriftautorität für die Grundlage des Glaubens.

Fundamentalismus ist eine unklare Bezeichnung, bei der es weniger um eine Grundposition als um eine Konfliktlage geht. Zwar kann der Fundamentalismus als kirchentrennender Gegensatz auftreten. Doch die einzelnen Konfliktpunkte können aus gegebenem Anlaß auch innerhalb bestehender Kirchengemeinschaften aufbrechen. Davor sind selbst Kirchen und Fakultäten fundamentalistischer Prägung nicht geschützt. Aber auch bei theologischen Gesprächen zwischen verschiedenen Kirchen können ähnliche Probleme auftreten, so z.B. bei der Begegnung von orthodoxen und evangelischen Theologen³⁰. Historische Beobachtungen zur Begründung und Ent-

³⁰ Ein Beispiel dafür bietet die Kontroverse, zu der es bei dem 7. Theologischen Gespräch zwischen Vertretern der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 6. – 10. Juni 1976 in der Evangelischen Akademie Arnoldshain zwischen dem orthodoxen Theologen Professor Protopresbyter Vitalij Borovoj und dem evangelischen Theologen Professor Peter Stuhlmacher gekommen ist. Hier ging es um die Frage, inwieweit die Forschungsergebnisse historischer Exegese die Lehre der Kirche oder nur eine persönliche Meinung zum Ausdruck bringen. Borovoj äußerte zu dem Vortrag von Stuhlmacher: „Wir befinden uns hier in einem Dialog zwischen zwei Kirchen, der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Unsere Aufgabe ist es, die Lehren unserer Kirchen zu untersuchen, um herauszufinden, wo wir Gemeinsamkeiten haben, was uns trennt und wie wir zur Einheit des Glaubens gelangen können. Daher hätten wir es sehr begrüßt, wenn Prof. Stuhlmacher am Ende seines Vortrages gesagt hätte, daß das Dargelegte nicht seine persönliche Meinung, sondern Lehre seiner Kirche sei. Statt dessen wies er aber darauf hin, daß er Ergebnisse der neuesten neutestamentlichen Forschung und Bibelwissenschaft vorgetragen habe. Das setzt für uns Orthodoxe einen völlig anderen Akzent; denn wissenschaftliche Forschung und Kritik sind keine verbindliche Lehre der Kirche, und die Autorität der Wissenschaft müssen wir nicht unbedingt anerkennen. Natürlich ist die Freiheit der Wissenschaft eine großartige Sache. Wir schätzen diese Freiheit sehr und achten auch die wissenschaftlichen Forschungsergebnisse. Aber wir sprechen der Forschung das Recht ab, im Namen der Mehrheit der Gelehrten und erst recht im Namen der Mehrheit der gläubigen Christen zu sprechen. Verbindlichkeit hat in diesem Sinne für uns allein die Lehre der Kirche.“ – Es war ebenso bezeichnend wie notwendig, daß Stuhlmacher in dieser Situation bei der Antwort sich ausdrücklich auf seine Ordination berief und damit auf seine Bindung an die Kirche und seine Verantwortung für die Kirche: „Als ordinierter Pfarrer einer lutherischen Kirche und als Lehrer der Heiligen. Schrift bin ich der Wahrheit verpflichtet. Ich habe nicht darzulegen, was ich oder wie ich mir etwas wünschte, sondern ich habe die Wahrheit wiederzugeben. Das ist der ganze Ansatz meines Referates. Seit Origenes ist es die Verpflichtung kirchlicher Exegese, dem Zeugnis des Geistes, das die Kirche ausrichtet, durch die Wissenschaft zu dienen. Die Art und Weise der Wissenschaft hat sich nach unserem abendländischen Verständnis seit dem 2./3. Jh. bis heute gewandelt; der Auftrag der kirchlichen Exegese jedoch nicht...“ (Kirchliches Außenamt der EKD (Hg.), Das Opfer Christi und das Opfer der Christen) (Studienheft 10 – Beiheft zur

wicklung des kirchlichen Amtes können hier in Widerspruch treten zu einem kirchlichen Amtsverständnis, für das die Ursprünglichkeit der Einsetzung durch den Herrn und die unveränderte Bewahrung durch die Geschichte hindurch das entscheidende Merkmal ist. Es kommt dann zu einem der gar nicht seltenen Konflikte zwischen der Autorität historischer Forschung und der kirchlichen Lehrautorität in ihrer Bedeutung für die rechte Auslegung der Schrift.

Die in den Kontroversen um Schriftprinzip und Schriftauslegung berührten Sachfragen sind weit gestreut; sie können aber unter bestimmten Schwerpunkten gegliedert werden: Von den Methodenfragen her treten zunächst die literarisch-historischen Aspekte in den Vordergrund, von denen die Authentizität der Schrift berührt wird. Das sind Fragen nach der Verfasserschaft, nach der Datierung, nach Quellen und Quellenscheidung, nach redaktioneller Zusammenstellung und Bearbeitung, nach religionsgeschichtlichen Parallelen und traditionsgeschichtlicher Entwicklung. Wenn dabei vieles der allgemeinen Geschichts- und Literaturforschung zugeordnet werden kann, so werden doch bei der Verbindung von Altem und Neuem Testament sowie bei der Abgrenzung des Kanons Entscheidungen berührt, die keineswegs zur Disposition gestellt werden können, weil sie zu den Grundlagen des christlichen Glaubens gehören. Im Zentrum der Auseinandersetzungen stehen verständlicherweise christologische Themen wie die Gottheit Jesu Christi, die Jungfrauengeburt, die Geschichtlichkeit des Ostergeschehens und der Himmelfahrt. Erhebliche Widersprüche im Rahmen der Schöpfungslehre, der Anthropologie sowie der Sündenlehre ergeben sich durch die Deszendenztheorie, wenn der Mensch nicht aus der Schöpfungstat Gottes, sondern aus einer Entwicklung der Arten durch Mutation und Selektion hervorgegangen sein soll, wenn der Sündenfall nicht zurechenbare Tat des Menschen mit der unentrinnbaren Folge des Todes für alle Menschen ist, sondern z. B. lediglich eine niedrigere Entwicklungsstufe, die physisch und psychisch zu überwinden ist. Neben diesen und vielen ähnlichen Beispielen dürfen nicht jene Themen übergangen werden, bei denen es auch innerhalb von sog. „fundamentalistischen“ Kreisen zu erheblichen Differenzen um Schriftprinzip und Schriftauslegung kommen kann. Das geschieht z. B. bei der Beurteilung von Geistesgaben, besonders bei der „Glossolalie“ sowie bei Deutung und Datierung der Endzeiterwartung. Ein weites und geradezu unerschöpfliches Feld für Kontroversen um Schriftprinzip und Schriftauslegung bilden die Fragen der Kirchenordnung – von besonderer kirchentrennender Aktualität die Frauenordination – sowie die Gebote und Weisungen für das christliche Leben. Die Unveränderlichkeit der Gebote Gottes nach der Heiligen Schrift

Ökumenischen Rundschau Nr. 34) Frankfurt 1979. 219. 221 f. Es geht hier nur um die Beschreibung, nicht um die Bewertung des Vorgangs, der aber kein Einzelbeispiel für derartige Dogmenkonflikte im zwischenkirchlichen Gespräch bietet, die man nicht umgehen, wohl aber angemessen bestehen sollte.

tritt dann in Spannung zu der These von einer Geschichtsbedingtheit im Wandel der gesellschaftlichen Verhaltensweisen, und das betrifft z. B. Ehe, Ehescheidung und Wiederverheiratung Geschiedener, die Beurteilung der Homosexualität u. a.

Dies alles sind Sachfragen, die durch die Methodenfragen nicht verdeckt werden dürfen. Daran zeigt sich aber auch, daß solche Sachfragen als „bloße“ Methodenfragen kaum zureichend theologisch behandelt werden können, ganz zu schweigen davon, ob diese oder jene Methode sich überhaupt so eindeutig darstellen läßt.

Die Debatte um die exegetischen Methoden trägt alle Zeichen einer hilflosen Vergeblichkeit, und es ist nicht überraschend, daß in der deutschen Theologie eine solche Debatte überhaupt nicht mehr stattfindet, nachdem sich seit langem in theologischer Ausbildung und Forschung die Wege geschieden haben. Für die einen ist die ‚historisch-kritische Methode‘ Kriterium wissenschaftlicher Theologie; für die anderen bedeutet die ‚HKM‘ die Aufhebung des Schriftprinzips und der Schriftautorität. Auf beiden Seiten wird, allen Karikierungen zum Trotz, aus Gewissensgründen der Anspruch auf die Geltung des Schriftprinzips und den Vollzug rechter Schriftauslegung im Dienst zeitgemäßer Verkündigung erhoben.

Was die Gemeinden in verschiedenen Gruppierungen und bei konkreten Anlässen heftig in Bewegung setzen kann, begegnet nach der seit langem vollzogenen Scheidung der Weg in der akademischen Theologie allenfalls noch durch einzelne Studenten und Studentenkreise. Es kommt dann zu jenen bedauerlichen Situationen vor allem in Proseminaren, wenn die Gewissensanfechtung junger Studenten auf die Gewissensüberzeugung von Dozenten trifft. Daß in solchen Fällen eine Verständigung offenbar nicht mehr möglich ist, weil der Mensch in Gewissensfragen verletzbar und deshalb auch verletzend sein kann, ist charakteristisch für den realen Dogmenkonflikt.

Der Eindruck, daß nicht allein die theologischen, sondern die meisten kirchlichen Probleme auf die Schriftauslegung konzentriert sind, ist zutreffend. Allerdings sollte nicht übersehen werden, daß die in der Exegese geführten Auseinandersetzungen um die historische Methode und ihre theologische Berechtigung in allen anderen Fächern längst entschieden sind. Die normative Funktion geistesgeschichtlicher Entwicklungen für die theologische Aufgabe ist allenthalben eine selbstverständliche Voraussetzung, die meist völlig unreflektiert, selbst von den Kritikern der historischen Methode in der Exegese, geteilt wird. Allenfalls besteht ein Unterschied darin, ob bestimmte geistesgeschichtliche Entwicklungen wie z. B. die Aufklärung als Geschichtsaxiom positiv oder negativ zu bewerten sind. Wer fragt schon danach, daß Dogmatik primär unter dem Aspekt der geistesgeschichtlichen Integration und daß Ethik unter dem Aspekt der sozialen Integration verstanden und betrieben wird?

Wenn man aber nun einmal bedenkt, daß in den meisten theologischen

Disziplinen die Entscheidung über das, was wahr ist, nach dem Maßstab von dem, was war und ist, gefällt wird, erscheint der Konflikt um die exegetischen Methoden in einem völlig anderen Licht. Denn die schwierigen und schmerzlichen Kontroversen um Schriftprinzip und Schriftauslegung können auf diesem Hintergrund durchaus als eine Folge, ja als eine *Wirkung der faktischen Schriftautorität* aufgefaßt werden. Diese Einsicht hätte eine große Bedeutung für die gesamte theologische und kirchliche Arbeit in ihrer Bindung an die Heilige Schrift. Der Methodenstreit ist bestenfalls ein Signal für die notwendige und, recht verstanden, heilsame Auseinandersetzung um die Schriftgemäßheit der Schriftauslegung, und diese wiederum betrifft die Schriftgrundlage für das Glaubensleben der christlichen Gemeinde.

Was mit diesen Hinweisen einleitend angesprochen ist, soll im folgenden im einzelnen bedacht werden.

1. Methodenfragen als Dogmenkonflikt

Methodenfragen sind schwer zu verhandeln, und so ist es kein Wunder, wenn die ‚historisch-kritische Methode‘ eher ein Reizwort ist als eine eindeutige Größe, die genau zu beschreiben und zu erfassen wäre. In der Kontroverse hat dies die bedauerliche Folge, daß die überaus wichtige historisch-philologische Arbeit bei der Schriftauslegung ins Zwielficht gerät. Das äußere Bibelwort ist Grundlage und Maßstab für den Glauben der christlichen Gemeinde; jede Übersetzung und Auslegung geht davon aus und ist daran zu messen, und dazu gehört ein Höchstmaß an Kenntnissen von Sprachen, Inhalt und Geschichte der Heiligen Schriften. Wo die stets neu zu verantwortende Bindung an das äußere Bibelwort aufgehoben wird, beginnt die Schwärmerei, deren Kennzeichen darin liegt, daß der Geist vom Buchstaben getrennt wird. Diese historisch-philologische Bemühung um das Verständnis des äußeren Bibelwortes ist weder auf die sog. ‚historisch-kritische Methode‘ beschränkt noch mit dieser abzulehnen.

Nicht zuletzt ist es auf die Verselbständigung der theologischen Disziplinen und die Eigengesetzlichkeit in ihrer zunehmend spezialisierten Forschung zurückzuführen, daß die theologischen Probleme bestimmter methodischer Voraussetzungen überhaupt nicht mehr verhandelt werden können. Wer überzeugt ist, daß im Verlauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung die dogmatische durch die historische Methode abgelöst worden sei, dem müssen dogmatische Informationen von vornherein als überholt vorkommen. Einzelne Versuche, die pneumatischen Implikationen der Schriftauslegung mit der Unterscheidung von Geist und Buchstabe, Gesetz und Evangelium zu bedenken, haben kein nennenswertes Echo gefunden. Vielmehr ist festzustellen, daß meistens auch bei den Kritikern der ‚historisch-kritischen Methode‘ eine klare Einsicht in diese Voraussetzungen fehlt. Die nach wie vor

beste Darstellung der Problematik hat Gerhard Ebeling in seinem aus dem Jahr 1949 stammenden Beitrag über „Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode für die protestantische Theologie und Kirche“³¹ vorgelegt. Diese Abhandlung ist wohl zugleich in Deutschland die letzte Auseinandersetzung mit bestimmten Einwänden gegen die ‚historisch-kritische Methode‘. Ihr besonderer Vorzug liegt darin, daß die mit dieser Methode verbundene Axiomatik sehr klar hervortritt, und das betrifft die folgenden Punkte:

1. Es wird sehr genau gesehen, daß die Geltung der Methode dogmatische Voraussetzungen und infolgedessen auch Konsequenzen für die Dogmatik hat: „Es führt nur zur Verschleierung der Problemlage, wenn man die historisch-kritische Methode für eine rein formale, voraussetzungslose wissenschaftliche Technik hält, deren Anwendung auf die historischen Gegenstände im Bereich der Theologie keine Konflikte hervorruft und das Gefüge der Dogmatik nicht antastet. Wenn es sich auch in einem höheren Sinn als richtig herausstellen wird, daß die historisch-kritische Methode die Wahrheit des christlichen Glaubens nicht erschüttert, so sind doch die Schwierigkeiten nicht leicht zu nehmen, die hier aufbrechen“ (28f.). Es wird darauf hingewiesen, daß diese Methode von anderen, in früheren Epochen der Kirchen- und Theologiegeschichte begegnenden Formen historisch-literarischer Forschung sich in entscheidenden Punkten unterscheidet.

2. Begründet wird die Methode nicht durch ihre besondere Angemessenheit gegenüber dem Gegenstand und zur Erfüllung der Aufgabe der Schriftauslegung, sondern aus der geschichtlichen Bedingtheit ihrer Entstehung: „Historisch-kritische Methode ist erst hervorgewachsen aus dem Geist des geschichtlichen Umbruchs der Neuzeit. Sie ist nicht nur dort, wo sie ihre legitimen Grenzen überschreitet, sondern wesentlich verbunden mit Sachkritik. Sie kann bei der Beschäftigung mit der Vergangenheit und bei der Interpretation von deren Quellen nicht einfach das Wirklichkeitsverständnis beiseite setzen, wie es der Geist der Neuzeit gewonnen hat. Sie ist darum eng verkoppelt mit dem Fortschritt der Wissenschaften und der Philosophie“ (29).

Nicht die Methode also, sondern die geistesgeschichtliche Entwicklung und Situation der Neuzeit machen die Geltung aus. Die Änderung des Weltbilds und eine sich daraus ergebende veränderte Stellung des christlichen Glaubens werden als Voraussetzung für die Methode der Schriftauslegung ins Spiel gebracht. Der „Geist der Neuzeit“ bezeichnet die Hypostasierung geschichtlicher Axiome. Eine axiomatische Funktion bekommt dann auch die Behauptung einer geschichtlichen Veränderung, die nicht durch Quellen

³¹ Gerhard Ebeling, Wort und Glaube (I), Tübingen 3. Aufl., 1967, 1–49. Beim Rückgriff auf diesen Aufsatz geht es ausdrücklich um die darin vorgetragene Problemanalyse, von der wohl bis heute festgestellt werden kann, daß die Punkte, über die das Gespräch geführt werden mußte, mit höchster Klarheit formuliert worden sind. Es geht also um die Position, nicht um die Person bei der Verwendung dieses Beitrags.

belegt zu werden braucht, weil sie als Ausdruck von Zeitbewußtsein an das Bewußtsein der Zeit appelliert: „In der Neuzeit hat der christliche Glaube die Selbstverständlichkeit eingebüßt, mit der er mehr als ein Jahrtausend lang in der abendländischen Geschichte gegolten hatte. Ihm kommt keine formale, extra controversiam stehende Autorität mehr zu. Selbstverständliche Allgemeingültigkeit besitzt jetzt nur noch, was der Mensch als solcher mit seinen rationalen und empirischen Fähigkeiten erkennen, einsehen, begründen und kontrollieren kann. Das führt aber zu einer positiven Feststellung: In der Neuzeit gibt es einen so vorher unbekannten Bereich neuer Selbstverständlichkeiten, deren Geltung sich auch der Christ nicht entziehen kann, und zwar auch dann nicht, wenn sie im Widerspruch stehen zu solchen Anschauungen, die vor dem Anbrechen der Neuzeit zu den Selbstverständlichkeiten christlicher Weltanschauung gehörten“ (30). Was darin als irreversible Veränderung in der geschichtlichen Entwicklung beschrieben wird, findet seine Bestätigung in der herrschenden Meinung, wie umgekehrt die herrschende Meinung dadurch bestätigt wird. Mit der Vorstellung von einer irreversiblen geschichtlichen Veränderung wird der eigentliche Autoritätenkonflikt zwischen christlichem Glauben und Zeitbewußtsein aufgehoben. Weil es doch heute so ist, wie die meisten Menschen meinen, kann es überhaupt nicht mehr anders sein, wie es möglicherweise einmal gewesen ist.

Dabei spielt es überhaupt keine Rolle, ob sich ein solcher Umbruch, wie er mit dem ominösen „Geist der Neuzeit“ bezeichnet wird, historisch nachweisen läßt. Denn dieser „Geist der Neuzeit“ ist selbst ein Mittel der Geschichtsdeutung.

3. Die geschichtliche Entwicklung der Neuzeit dient also als Norm für die Geltung der Methode sowie als Rechtfertigung für den unübersehbaren Wechsel in den dogmatischen Voraussetzungen der Schriftauslegung. Daß auf diese Weise die gesamte Theologie, also nicht allein die Schriftauslegung, am Gang der Geschichte ausgerichtet wird, ist nicht zu übersehen. Bei der Abfassung der Abhandlung waren für den Autor wie für die Leser die theologischen Gegensätze aus der Zeit des Kirchenkampfes noch in unmittelbarer Erinnerung. Auf diesem Hintergrund ist es überraschend, wenn nun die Auffassung vertreten wird, die Theologie müsse sich eben an der geschichtlichen Stunde und an den gesellschaftlichen Verhältnissen orientieren und ihnen folgen. In einer von außen kommenden Kritik würden solche Einwände unvermeidlich an den Punkt rühren, an dem die sachliche Auseinandersetzung persönlich verletzend wird, weil sich natürlich niemand mit den theologischen Voraussetzungen der Deutschen Christen in Verbindung bringen lassen will. Der Verfasser aber stellt sich selbst diesem Einwand: „Die Theologie geht also wesensgemäß, sofern sie nicht ihrer Aufgabe untreu wird, mit der Zeit, d. h. sie geht ein auf die Sprache, die Denkform und die Problemstellungen der Gegenwart. Nun brauche ich freilich nur an das Wort ‚zeitgemäß‘, das in den Anfängen des Kirchenkampfes einen so ominösen

Klang erhalten hat, zu erinnern, um uns die ganze Problematik, um die es hier geht, vor Augen zu stellen. Man könnte geradezu die Frage nach Recht und Grenzen des Zeitgemäßen in der Theologie als das eigentliche Kernproblem der gegenwärtigen theologischen Lage bezeichnen. Gewiß ist diese Frage zu allen Zeiten akut und fordert von jeder Generation erneute Klärung. Denn sie begleitet ja, wie gesagt, wesensmäßig die theologische Arbeit. Aber gegenwärtig ist diese Frage deshalb von erhöhter Dringlichkeit und muß in das Zentrum der Auseinandersetzung gerückt werden, weil die zur Zeit vorherrschende Tendenz in der Theologie als Gegenschlag gegen den sogenannten Neuprotestantismus aufgetreten ist, d. h. gegen eine theologiegeschichtliche Periode, in der die Parole der Zeitgemäßheit Trumpf war und offensichtlich zu den schwersten Krisen in Theologie und Kirche geführt hat. Darum ist die Frage nach Recht und Grenzen des Zeitgemäßen in der Theologie um so brennender geworden, je mehr man – und zwar weithin durchaus richtig – die Fehlentwicklung von zwei Jahrhunderten vor Augen hat und darum geneigt ist, in scharfer Antithetik dazu die Frage selber gar nicht mehr zu sehen. Denn es handelt sich doch um eine Verkennung des Problems als solchen, wenn man meint, die Forderung der Schriftgemäßheit bzw. der Bekenntnisgemäßheit der Theologie der Frage nach deren Zeitgemäßheit einfach entgegensetzen zu können, als ob damit die Sache entschieden wäre. Denn der Begriff der Schriftgemäßheit bzw. Bekenntnisgemäßheit enthält ja eben selber das Problem der Auslegung und damit das Problem der Zeitgemäßheit in sich“ (11).

Ähnlich wie bei dem früheren Beispiel von Ernst Troeltsch findet sich auch bei Ebeling die charakteristische zirkuläre Selbstbegründung der historischen Methode durch den historischen Entwicklungsgedanken. Die Hypostasierung der Geschichte wird zu einer der Geschichtlichkeit der Schrift, ihrer Auslegung, damit auch der Schriftgemäßheit und der Bekenntnisgemäßheit übergeordneten dogmatischen Norm. Der eigentliche Dogmenkonflikt wird sichtbar, wenn man fragt, wie sich der „Geist der Neuzeit“ zu dem durch das Wort der Schrift redenden Geist des dreieinigen Gottes verhält.

Da nun der Begriff Neuzeit das Selbstbewußtsein heutiger Menschen nicht nur beschreibt, sondern zugleich bestimmt, kann eine solche Überlegung von vornherein als antiquiert abgetan werden. Dabei würde vom Historischen her jedoch übersehen, daß eine weitgehend von Hegels „Phänomenologie des Geistes“ geprägte Vorstellung von Neuzeit im Grunde nicht anderes ist, als eine vom Schriftprinzip abgelöste und im menschlichen Bewußtsein generalisierte Trinitätslehre. Wenn dann die Philosophie für die Theologie die Geistesgeschichte repräsentiert, führt dies dazu, daß der Geist nicht mehr nach dem äußeren Wort der Schrift identifiziert und unterschieden wird, sondern daß geistesgeschichtliche Manifestationen dem Schriftprinzip und der Schriftauslegung vorgeordnet werden. Hier liegt der eigentliche Dogmenkonflikt, der von den Methodenfragen verdeckt wird, und es zeigt

sich, wie mit einer gewissen Zwangsläufigkeit die Geistesgeschichte in ihrer Dynamik und Gesetzmäßigkeit dort einrückt, wo eigentlich die Wirkung des Heiligen Geistes durch Wort und Sakrament ihren Ort hätte.

2. Dogmatische Konflikte in der Schriftauslegung

Es ist nicht die Exegese, durch die theologische Probleme entstehen, wohl aber treten bestimmte theologische Probleme unter der allgemein die Theologie beherrschenden historischen Betrachtungsweise am deutlichsten in der Exegese zutage, und das ist ein Zeichen für die Wirksamkeit der Schrift und gehört zu dem notwendigen Ringen um schriftgemäße Schriftauslegung in Theologie und Kirche. In anderen Fächern, so auch in der Dogmatik, kann man sich leicht auf eine Lehrgeschichte zurückziehen, und der Gedanke einer fortschreitenden Lehrentwicklung im Horizont der allgemeinen Geistesgeschichte tritt an die Stelle der dogmatischen Kriterien. Die historische Rekonstruktion einer Lehrbildung ersetzt dann die dogmatische Verantwortung für die Lehrentscheidung.

In der Exegese hingegen brechen unvermutet die fundamentalen dogmatischen Konflikte auf. Allerdings werden sie kaum als solche wahrgenommen und noch weniger in angemessener Weise dogmatisch reflektiert. Denn einerseits wird ein methodischer Ansatz nach der geistesgeschichtlichen Axiomatik vorausgesetzt und als Ausweis der Wissenschaftlichkeit verteidigt. Andererseits läßt sich dieser Anspruch mit dem Hinweis auf das Schriftprinzip legitimieren, obwohl nicht zu übersehen ist, daß die dogmatischen Voraussetzungen des reformatorischen „sola scriptura“ völlig andere sind als die der historisch-kritischen Methode³². Das „sola scriptura“ bleibt auf das Formalprinzip der Heiligen Schrift als Grundquelle beschränkt, während das Materialprinzip der Geschichtsbedingtheit von Schriftauslegung und Lehrbildung unterstellt wird.

Die dogmatischen Probleme, die in der Schriftauslegung aufbrechen, können leicht mit dem Hinweis neutralisiert werden, daß die an den Text der Schrift gebundene historische Betrachtungsweise nach den Anforderungen wissenschaftlicher Forschung schriftgemäß sei. Der „Stand der Forschung“ oder der Name eines Forschers bürgen dafür. Jeder Einwand dagegen erscheint automatisch und ohne böse Absicht als „unwissenschaftlich“. Eine dogmatische Differenz, die sich für beide Seiten zunächst nur als Einwand oder Ablehnung manifestiert, kann nur als Gegensatz formuliert werden. Die unterschiedlichen Konsequenzen aus den gegensätzlichen Voraussetzun-

³² Vgl. hierzu: Bernhard Rothen, Die Klarheit der Schrift. 1. Martin Luther: Die Wiederentdeckung der Grundlagen. 2. Karl Barth: Eine Kritik. Göttingen 1990. In dieser Arbeit wird u. a. gezeigt, wie das Schriftverständnis Martin Luthers dadurch verzerrt wird, daß heute verbreitete Voraussetzungen von Schriftverständnis und Schriftauslegung eingetragen werden.

gen lassen sich jedoch zeigen. Mit einigen charakteristischen Beispielen soll das illustriert werden:

1. *Die Verbindung von Altem und Neuem Testament* ist eine entscheidende Voraussetzung im christlichen Schriftprinzip. Sie hat ihren Grund in der Offenbarung der Dreieinigkeit Gottes³³, der seine Treue auch in der Untreue seines Volkes durchhält. Sobald die „Trinitätslehre“ als geschichtliches Produkt theologischer Reflexion aufgefaßt wird, rücken andere Prinzipien für die Bestimmung des Verhältnisses von Altem und Neuem Testament ein. In chronologischer Folge läßt sich eine Entwicklung unter den Gesichtspunkten der Kultur-, Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte rekonstruieren. Dabei kann auch in der christlichen Exegese die Eigenständigkeit des Alten Testaments so stark hervorgehoben werden, daß man von der „jüdischen“ oder, was historisch nicht einmal ganz zutreffend ist, von der „hebräischen Bibel“ bzw. mit der jüdischen Bezeichnung vom „Thanach“ spricht. Viele sind davon überzeugt, daß die Dreieinigkeit Gottes ein begrenztes christliches Dogma sei, während Kultur-, Literatur- und Frömmigkeitsgeschichte als Geschichte Allgemeingültigkeit besitzen. Doch bereits dabei zeigt sich, wie das Wesen Gottes durch die Geschichtsbedingtheit von Gottesvorstellungen und -bildern ersetzt und einem Geschichtsprinzip untergeordnet worden ist. Das Geschichtliche bekommt dann einen unbegrenzten Eigenwert, der, je nach Standpunkt, positiv oder negativ sein kann. Daß sich schon in den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts die verschiedenen Varianten des „Deutschglaubens“ auf die wissenschaftlichen Ergebnisse der religionsgeschichtlichen Schule berufen konnten, läßt die dogmatischen Konsequenzen erkennen. So heißt es in der ersten der „197 Thesen zur Vollendung der Reformation“ von Artur Dinter von 1926: „Das Alte Testament ist kein göttlich geoffenbartes Buch, sondern das widerspruchsvolle Werk irrender Menschen. Es ist von jüdischen Priestern aus teils jüdischen, teils nichtjüdischen Schriftwerken zusammengearbeitet worden. Es sind zahlreiche Schichten seiner Entstehung und Bearbeitung wissenschaftlich festgestellt.“ Auch Alfred Rosenbergs Bemerkung über die „Viehhalter- und Zuhältergeschichten“ und die Forderung, das Alte Testament abzuschaffen und ein 5. Evangelium als „Schöpfung eines Mannes“ zu schaffen (Der Mythos des zwanzigsten Jahrhunderts, 603) geht von derselben Vorstellung kulturgeschichtlicher Entwicklung und Wertung aus. Die Beispiele sind abschreckend, zumal aller Grund besteht, die verhängnisvollen Konsequenzen abzulehnen. Doch die tiefere Ursache liegt nicht in den menschlichen Einstellungen und Wertungen, sondern in der Vertauschung von Gott und Geschichte. In der sog. „Ersten Barmer Erklärung über das rechte Verständnis der reformatorischen Bekenntnisse in der Deutschen Evangelischen Kirche der Gegenwart“ vom 3. Januar 1934 wurde gewarnt vor einer „Gottesoffenba-

³³ S. o. 43.

rung in Natur und Geschichte“. Dagegen wurde betont: „Die Kirche hört das ein für allemal gesprochene Wort Gottes durch die freie Gnade des Heiligen Geistes in dem doppelten, aber einheitlichen und in seinen beiden Bestandteilen sich gegenseitig bedingenden Zeugnis des Alten und des Neuen Testaments, d.h. in dem Zeugnis des Mose und der Propheten von dem kommenden, und in dem Zeugnis der Evangelisten und Apostel vom gekommenen Jesus Christus. – Damit ist abgelehnt die Ansicht: Die biblischen Schriften seien zu verstehen als Zeugnisse aus der Geschichte menschlicher Frömmigkeit; maßgebend für die christliche Frömmigkeit sei aber vorwiegend oder ausschließlich das Neue Testament; es könne oder müsse darum das Alte Testament zugunsten des Neuen abgewertet, zurückgedrängt oder gar ausgeschlossen werden.“³⁴

2. Ein weiterer Anlaß für dogmatische Konflikte, die in den verschiedensten Sachzusammenhängen aufbrechen können, ergibt sich daraus, daß die wichtige *Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort* in ihrer kritischen Konfrontation durch den geschichtlichen Entwicklungsgedanken überhaupt nicht mehr möglich ist. Statt dessen rückt alles unter die Frage nach dem Entstehen und Verstehen der biblischen Texte in der Ausrichtung am Wandel bzw. Fortschritt der Geistesgeschichte. Natürlich kann auch dazu bemerkt werden, daß die Geschichtlichkeit des Entstehens und Verstehens der Heiligen Schrift eine irreversible Einsicht des neuzeitlichen Geistes sei. Dies hat zur Folge, daß der Begriff der Theologie mit der Geschichtsbedingtheit des Redens von Gott verbunden wird, während das Reden Gottes in dem er selbst das Subjekt seines Wortes ist, aufgehoben wird. Die Untersuchung von „Theologien“ in biblischen Schriften, Quellenschichten und redaktionellen Bearbeitungen ist dann die exemplarische Grundlage für den

³⁴ BSKORK 330. In derselben Richtung werden in dem „Betheler Bekenntnis“ von 1933 notwendige Abgrenzungen vollzogen: „Wir verwerfen die Irrlehre, die die Einheit der Heiligen Schrift zerreißt, indem sie das Alte Testament verwirft oder gar durch nichtchristliche Urkunden aus der heidnischen Frühzeit eines anderen Volkes ersetzt. Die heilige Schrift ist eine unteilbare Einheit, weil sie in ihrer Gesamtheit ein Zeugnis von und über Christus ist.“

Wer das Alte Testament verwirft und nur als Bibel Jesu bzw. der urchristlichen Gemeinde anerkennt, zerreißt diese Einheit.

Wir verwerfen jeden Versuch, mit dem Maßstab der uns gewährten Erkenntnis und des uns geschenkten Erlebens Gotteswort und Menschenwort in der Heiligen Schrift zu sondern. Luthers Satz, daß die Heilige Schrift Gottes Wort sei, wo sie Christum treibt, gibt keineswegs einem willkürlichen Wählen in der Schrift Raum. Die ganze Schrift, wie sie im Kanon zusammengefaßt ist, treibt Christum. Aber der Heilige Geist offenbart uns Christus in der Schrift, wo und wann er will. Der Heilige Geist, der durch ein Wort der Heiligen Schrift spricht, ist immer der Geist der ganzen heiligen Schrift und kann darum nie mit dem uns gewährten Vermögen zum Sehen und Erkennen und dem uns verliehenen Maß an Glauben und Liebe verwechselt werden...“ (II. Von der heiligen Schrift).

In diesem Zusammenhang steht das wichtige, heute kaum noch beachtete und verstandene Werk von Wilhelm Vischer, *Das Christuszeugnis des Alten Testaments*. 2 Bde. Zürich 1934–1942. Vgl. dazu auch Hans-Joachim Kraus, *Geschichte des historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*. Neukirchen-Vluyn, 3. Aufl., 1982, 426–433.

Entwurf entsprechender „Theologien“ unter veränderten geistesgeschichtlichen Bedingungen. Das reformatorische „sola scriptura“ ist jedoch keine theologische Neuentdeckung im geschichtlichen Fortschritt, wohl aber ist es das Beispiel für einen aktuellen Autoritätenkonflikt innerhalb der christlichen Gemeinde, bei dem das „in den Worten Gottes gefangene Gewissen“³⁵ einer absolute göttliche Autorität beanspruchenden kirchlichen und staatlichen Instanz gegenübertritt. In einem solchen Autoritätenkonflikt treten die dogmatischen Differenzen zutage und müssen dann freilich auch im Ringen um eine schriftgemäße Schriftauslegung entschieden werden. Wenn nach den Prinzipien der Schriftauslegung die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort aufgehoben wird, dann wird das Schriftprinzip in das Traditionsprinzip überführt. Die Schrift mag dann zwar als geschichtliches Dokument einen Ursprung, eher wohl einen Durchgangspunkt bezeichnen. Die theologische Konstante aber liegt in dem geschichtlichen Wandel des menschlichen Bewußtseins, das sich in der Jeweiligkeit der Situation sprachlich artikuliert und entsprechend sprachlich affiziert werden muß. Das Wort Gottes geht dann ganz auf in das Wort von Menschen über Gott. Die Aussagen über das Sein und Handeln Gottes nach seinem Wort werden in Existenziale überführt, deren Realitätsgehalt sich auf die menschliche Subjektivität konzentriert und infolgedessen auch darin verifiziert werden muß.

3. Ein *Subjektwechsel* vollzieht sich, wenn die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort aufgehoben wird. Das zeigt sich besonders folgenreich an den zentralen trinitarischen und christologischen Aussagen, wenn sie nunmehr grundsätzlich als Produkte menschlicher Vorstellungen aufgefaßt werden. Es ist dann nicht die Offenbarung Gottes bzw. des Sohnes Gottes und des Heiligen Geistes, in der sich Gott den Menschen zu erkennen gibt und zu ihnen spricht. Vielmehr sind es Vorstellungen von Gott, die unter der Bedingung geschichtlicher Umstände, vor allem auch einer materialen Basis, entstehen und in jeweils entsprechender Weise kommunizierbar gemacht werden. Nicht die Person Jesu Christi begründet, bestimmt und begrenzt, was die Gemeinde von ihm sagt, wie sie ihn preist und anbetet. „Prdikationen“ sind dann vielmehr das Ergebnis religionsgeschichtlicher Überlieferung und der zeitgemäße Ausdruck für Vorstellung und Mitteilung des Redens von Gott. Dahinter liegt ein geradezu klassisches Problem der Dogmen- und Theologiegeschichte, um das immer wieder heftig gerungen worden ist. Daß theologische Redeweise und göttliche Seinsweise auseinanderzutreten, war einer der schweren Vorwürfe in den arianischen Streitigkeiten, als es darum ging, die wesenhafte Gottheit des Sohnes festzuhalten, wie sie in dem biblischen Zeugnis von der Gemeinschaft von Vater und Sohn enthalten ist. Dabei wurde betont: Jesus Christus wird nicht nur Sohn *genannt* (legetai) – nämlich von der Schrift in den Gebeten, den Hymnen und den Bekenntnis-

³⁵ WA 7,838, 1–9.

sen der gottesdienstlichen Gemeinde – sondern er *ist* (estin) auch der Sohn. Das Verhältnis von Vater und Sohn ist also *nicht nur analog* im Sinne einer gleichnishaften Darstellung, sondern es ist *real* im Sinne der Gleichheit des Wesens (homousios) und der personalen Differenz³⁶.

Eine ähnliche Abgrenzung betrifft die Aussagen, die sich aus der Gemeinschaft der beiden Naturen und der wechselseitigen Mitteilung ihrer Eigenschaften (communicatio idiomatum) in der Person des Gottmenschen Jesus Christus ergeben. Dabei ist festzuhalten, daß diese Aufstellungen über die Person (propositiones personales) nicht nur *verbal*, sondern *real* aufzufassen sind. Sie haben ihren Grund also nicht erst in der theologischen Reflexion, sondern in der Person des Gottmenschen Jesus Christus³⁷.

Diese und viele ähnliche Abgrenzungen sind keineswegs das Produkt einer geschichtlich bedingten „Substanzontologie“ – was auch immer man sich darunter vorstellen mag. Vielmehr geht es darum, daß nicht das menschliche Bewußtsein das Sein Gottes begründet, sondern Gott sich in seinem Wort dem Menschen offenbart, so wie er ist. Bezogen auf den Gottesdienst geht es darum festzuhalten, daß nicht durch den Lobpreis der Gemeinde Gottesprädikationen auf Jesus Christus übertragen werden, sondern daß er mit Gott dem Vater gepriesen und angebetet wird, weil er in gleicher Weise Gott ist. Im ersten Artikel der Augsburgerischen Konfession von 1530 wird dies auf der Grundlage der apostolischen Lehre und in der Gemeinschaft der katholischen Kirche ausdrücklich festgehalten, „daß ein einig gottlich Wesen sei, welchs *genannt wird und wahrhaftig ist* (quae et appellatur et est) Gott, und seind doch drei Personen in demselben einigen gottlichen Wesen...“³⁸

Es ist leicht einzusehen, daß der ganze christliche Gottesdienst sowie jedes Gebet seinen Realgrund verliert, wenn die Anrede Gottes nicht in der Selbstoffenbarung Gottes, sondern in den Entwürfen menschlicher Gefühle und Erfahrungen begründet wird. Die Entstellung des Gottesdienstes zu menschlicher Selbstdarstellung ist eine unvermeidliche Konsequenz. Ebenso verständlich ist es, wenn unter dieser falschen Voraussetzung aus menschlichen Werten, Erfahrungen und Hoffnungen wie z. B. Weiblichkeit, Hautfarbe, sozialer Status u. a. Gottesbilder entworfen werden.

Ein dogmatischer Fehler in diesen Zusammenhängen beschränkt sich nicht darauf, daß irgendein theoretischer Lehrsatz nicht respektiert wird, sondern zeigt, daß andere dogmatische Voraussetzungen in Kraft getreten sind.

4. *Das Verhältnis von Zeichen und Bezeichnetem* (signum und res) stellt einen weiteren dogmatischen Konfliktpunkt mit klassischen Vorbildern in der Schriftauslegung dar. Das zeigt sich bereits an der Überlegung, ob in der Verkündigung nur „über Christus“ oder ob „im Namen und Auftrag Jesu Christi“ (1. Kor 1,10, Röm 1,5) sowie „an Christi statt“ (2. Kor 5,20, Lk 10,16)

³⁶ Athanasios, Oratio 1 adv. Arianos, c5 (MPG 26,21).

³⁷ FC SD VIII,13,55.63.

³⁸ BSLK 50, 5–8.

gesprochen wird. Die methodisch fixierte Trennung von Zeichen und Bezeichnetem entspricht der Vorstellung von dem Eingehen des Wortes Gottes in die jeweilige Darstellung durch das Menschenwort. Das damit verbundene dogmatische Problem ist am besten faßbar bei Texten mit direkter Anrede Gottes oder Christi an Menschen. Das sind in aller Regel Worte von Verheißung und Geheiß, Gesetz und Evangelium. Was bei den Geboten oder bei der Bergpredigt der Subjektwechsel für praktische Konsequenzen hat, ist in anderem Zusammenhang zu behandeln. Sehr gut greifbar aber sind die Folgen bei dem Verständnis der *Einsetzungsworte* für Taufe und Abendmahl sowie bei dem Wort vom Binden und Lösen. Einsetzung durch Jesus Christus heißt, daß hier etwas durch den Herrn für seine Gemeinde begründet wird unter der verbindlichen Zusage, daß er tut, was er sagt. Der Glaube darf und soll sich an das Wort des Herrn halten, von dem er getragen wird. Darin liegt die mitgeteilte Gabe des neuen Lebens, der Sündenvergebung und der Rettung aus dem kommenden Gericht. Damit steht und fällt also der Glaube, sofern er nicht nur subjektive Überzeugung ist, sondern in dem Handeln Gottes in Jesus Christus und der Gegenwart seines Geistes seinen Grund hat.

Inzwischen hat sich mit unkritischer Selbstverständlichkeit das Ergebnis historischer Kritik durchgesetzt, daß die Einsetzungsworte und ähnliche Worte „nach dem Stand der exegetischen Forschung“ eben nicht als authentische Worte Christi an seine Jünger und an die Gemeinde aufzufassen seien, sondern als „Gemeindebildung“, in der sich der Glaube an Jesus Christus oder auch die Vorstellungen von Jesus Christus unter den Bedingungen der Zeit artikulieren. In der Beschreibung des Sachverhalts bedeutet dies zunächst einmal, die Gemeinde tritt an die Stelle ihres Herrn, und dies geschieht nicht im Verhältnis des Glaubensgehorsams gegenüber seinem Wort, sondern in der jeweiligen Darstellung einer geschichtlichen Nachwirkung. Auf die praktischen Konsequenzen für die Gestaltung des Gottesdienstes ist später zurückzukommen. Die dogmatische Differenz aber läßt auch hier erkennen, wie durch die Vorstellung einer geschichtsbedingten „Gemeindebildung“ das Gegenüber von Herr und Gemeinde, wie es durch das Herrenwort konstituiert wird, aufgehoben ist. Der Glaubensgehorsam gegenüber Christus schlägt dann um in eine Selbstdarstellung des christlichen Bewußtseins. Die Christen treten an die Stelle Christi.

5. Als letztes Beispiel sei noch das Stichwort der *Parusieverzögerung* erwähnt. Es betrifft die These, Jesus habe ein unmittelbares Kommen des Reiches Gottes erwartet und verkündigt, das jedoch nicht eingetreten sei. In gewisser Hinsicht hat diese These eine Schlüsselfunktion, weil das Ausbleiben der angekündigten Gottesherrschaft für die christliche Gemeinde zur zwingenden Notwendigkeit wird, sich in den geschichtlichen Verhältnissen dieser Welt einzufügen und ihnen anzupassen. Daß nach dem vielzitierten Wort von Alfred Loisy Jesus zwar das Reich Gottes verkündigt habe, aber die Kirche gekommen sei, ist nur eine Variante der These von der Parusieverzö-

gerung, die unter dem von Albert Schweitzer geprägten Begriff einer „Interimsethik“ auch zur Erklärung der Tatsache dienen kann, daß viele Weisungen Jesu an seine Jünger mit einem kurzen Zwischenzustand bis zum Ende rechnen, während sie unter den Bedingungen geschichtlicher Verantwortung nicht mehr realisierbar sind³⁹.

Ob eine solche geschichtlich-kulturelle Anpassung nun beklagt oder gefordert wird, macht den Unterschied nicht aus. Immerhin ist das Problem selbst nicht neu. Es findet sich im Alten Bund (z. B. Ez 12,21–28), und es hat von Anfang an, wie 2.Petr 3,3ff. aber auch Mt 24,48ff. zeigt, die Gemeinde als Glaubensanfechtung begleitet. Dies aber beschränkt sich nicht auf die Verstehbarkeit von Vorstellungen, sondern umfaßt die Grundlage der Weltbeurteilung und Lebenseinstellung. Die spöttische Frage lautete damals schon: „Wo bleibt die Verheißung seines Kommens? Denn nachdem die Väter entschlafen sind, bleibt alles, wie es von Anfang der Schöpfung gewesen ist.“ Die anschließende Bemerkung ist aufschlußreich, daß nämlich Menschen mit einer solchen Auffassung auch davon nichts wissen wollen, daß die Schöpfung mit Himmel und Erde von Anfang an ihren „Bestand hatte durch Gottes Wort“. Dasselbe Wort ist der Seinsgrund und die Erkenntnisgrundlage für die christliche Gemeinde, daß diese Welt „aufgespart (ist) für das Feuer, bewahrt für den Tag des Gerichts und der Verdammnis der gottlosen Menschen“. Nicht das Wort hängt an den Vorstellungen, sondern die Vorstellungen hängen an dem Wort, und darin liegt die dogmatische Differenz, ob man nun an eine Unveränderlichkeit und Ewigkeit dieser Welt glaubt oder aber von der an das Wort gebundenen und von ihm getragenen Verheißung erfüllt ist: „Wir warten aber auf einen neuen Himmel und eine neue Erde nach seiner Verheißung, in denen Gerechtigkeit wohnt.“

Diese und viele ähnliche Beispiele sind quälend, indem sie nicht nur einen etablierten Konsens historischer Forschung treffen, von dem aus sie mit leichter Hand als Ausdruck überholter Weltanschauung weggewischt werden können. Schwerer aber wiegt, daß damit auch Vorstellungen berührt werden, die nicht allein unter Theologen, sondern in weiten Kreisen der

³⁹ Vgl. z. B. Albert Schweitzer. Das Messianitäts- und Leidensgeheimnis. Eine Skizze des Lebens Jesu. Tübingen (1901), 3. Aufl., 1956 bes. 21 ff.; Wilhelm Herrmann, Die sittlichen Weisungen Jesu. Ihr Mißbrauch und ihr richtiger Gebrauch. Göttingen (1904), 2. Aufl., 1907. Es ist in beiden Fällen – was weiter auszuführen wäre – bezeichnend, wie das Schriftprinzip wegen der vermeinten Geschichtsbedingtheit aufgehoben und gleichzeitig durch eine Bewußtseinsentsprechung ersetzt wird. Das Verbindende ist dann die „Gesinnung“, die aber nicht mehr durch den am Wort ausweisbaren Heiligen Geist bestimmt ist, sondern die inhaltlich für jede Beliebigkeit geöffnet ist. Ausführlicher: Reinhard Slenczka, Geschichtlichkeit und Personsein Jesu Christi. Studien zur christologischen Problematik der historischen Jesusfrage (FSÖTh 18) Göttingen 1967. 26ff.; 271ff. Martin Künzi, Das Naherwartungslogion Matthäus 10,23. Geschichte seiner Auslegung (= BGBE 9) Tübingen 1970; ders., Das Naherwartungslogion Markus 9,1 par. Geschichte seiner Auslegung mit einem Nachwort zur Auslegungsgeschichte von Markus 13,30 par. (= BGBE 21) Tübingen 1977.

christlichen Gemeinde das Bewußtsein beherrschen. Der neuzeitliche Mensch wird gerade in seiner Situation der Neuzeit, wie ihm das in der Theologie suggeriert wird, nicht nur den Grund, sondern auch das Recht seiner Verstehensschwierigkeiten erblicken. Die dogmatische Differenz wird auf diese Weise neutralisiert und als hermeneutisches Problem, das von der Theologie zu lösen wäre, kaschiert. Mit Lessing wird dann nach dem „Erweis des Geistes und der Kraft“ gefragt, um den „garstigen breiten Graben“ zu überwinden, der sich aus der Einsicht ergibt: „... zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden.“ Lessing, der oft mit diesem Wort als Kronzeuge für den Geist der Neuzeit angeführt wird, hat, wie der Titel dieses Fragments zeigt, die Schriftstelle 1.Kor 2,4 im Sinn gehabt, wo es heißt: „... und mein Wort und meine Predigt geschahen nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit, sondern in Erweisung des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht stehe auf Menschenweisheit, sondern auf Gottes Kraft.“ Was die Vorstellung einer geistesgeschichtlichen Entwicklung verdeckt, enthüllt dann aber den tieferen Gegensatz und das Ringen von Geist Gottes und Geist der Geschichte.

3. Die Schriftgelehrsamkeit

Bei der Anwendung der historisch-kritischen Methode in der Auslegung der Schrift verbindet sich das Interesse an der historischen Ursprünglichkeit mit der Erwartung gegenwärtiger Verständlichkeit, wenn durch erstarrte, überholte oder auch entstellende Formulierungen der unmittelbare Zugang verstellt zu sein scheint. Darin zeigt sich der umfassende theologische Anspruch der Methode; mit ihr soll nicht nur Ursprüngliches rekonstruiert werden, sondern es soll als Element menschlicher Geschichte dem gegenwärtigen Bewußtsein auch erschlossen werden. Die historische Dogmenkritik ist ein wesentliches Element dieser Bemühungen, und das betrifft keineswegs nur allgemeine Aufgaben literarischer Interpretation, sondern die Grundlage des Christusbekenntnisses, wie sich z. B. an Adolf von Harnacks (1851–1930) „Vorlesungen über das Wesen des Christentums“ (1900) zeigen läßt. Besser als bei vielen Spezialuntersuchungen ist an diesen öffentlichen Vorlesungen das eindringende Bemühen zu erkennen, die Christusbotschaft Menschen nahezubringen, die ihr verständnislos oder ablehnend gegenüberstehen, obwohl sie Glieder der christlichen Gemeinde sind. Alle Erwägungen kreisen daher unermüdlich um die Gottheit bzw. Gottessohnschaft Jesu Christi, in der Harnack einerseits das größte Glaubenshindernis, andererseits aber auch den entscheidenden Glaubensinhalt erblickt. Das Verstehen wird dann hier wie bei vielen anderen Bemühungen durch das Angebot von Identifikationsmöglichkeiten erschlossen. Bei Harnack besteht sie in der

Hilfe zur Lösung der sozialen Frage und zur Beantwortung der Frage nach dem Sinn des Lebens. Andere verweisen auf den „Heroismus im Scheitern“ (Albert Schweitzer), auf den Vollmachtsanspruch in den erkennbaren Spuren der Verkündigung Jesu, auf seinen Radikalismus oder auf einzelne eindrucksvolle Züge seiner Persönlichkeit. Mit solchen und ähnlichen Identifikationsmöglichkeiten wird jeweils auf etwas hingewiesen, was die bestehende Differenz nicht nur zwischen Vergangenheit und Gegenwart, sondern gleichzeitig zwischen dem menschlichen Selbstbewußtsein und dem Christusglauben überwindet. So schließt Harnack seine Vorlesungsreihe mit einer Art Verheißung: „Wenn wir aber mit festem Willen die Kräfte und Werte bejahen, die auf den Höhepunkten unseres inneren Lebens als unser höchstes Gut, ja, als unser eigentliches Selbst aufstrahlen, wenn wir den Ernst und den Mut haben, sie als das Wirkliche gelten zu lassen und nach ihnen das Leben einzurichten, und wenn wir dann auf den Gang der Geschichte der Menschheit blicken, ihre aufwärts sich bewegende Entwicklung verfolgen und strebend und dienend die Gemeinschaft der Geister in ihr aufsuchen – so werden wir nicht in Überdruß und Kleinmut versinken, sondern wir werden Gottes gewiß werden, des Gottes, den Jesus Christus seinen Vater genannt hat und der auch unser Vater ist.“⁴⁰

Mit wünschenswerter Klarheit ist in diesem Zitat das entscheidende Anliegen dieser Schriftauslegung festgehalten, das darin besteht, in der Verkündigung den Glauben an Jesus Christus dadurch zu erschließen, daß er als förderndes und daher notwendiges Element der Menschheitsentwicklung vorgeführt wird. Das begegnet dann auch in vielen Predigteinleitungen, Bibelgesprächen, im Religions- und Konfirmandenunterricht. Das ist von tiefer Überzeugung von der Sache und von dem Auftrag bewegt. Gerade deshalb ist es aber so schwer und verletzend, den dogmatischen Fehler zur Sprache zu bringen. Hermann Cremer (1834–1903) hat seine Vorlesungen über „Das Wesen des Christentums“, die er 1901 in Greifswald gehalten hat, so abgeschlossen: „Von Jesu aber gilt, daß er allein und er wirklich uns die Religion ermöglicht hat, denn in ihm haben wir einen freien, offenen Zugang zum Vater durch sein Blut, durch die Vergebung der Sünden!“ In der Widmung der Veröffentlichung an Friedrich von Bodelschwingh erinnert er an die Aufgabe, „daß man den Armen und Elenden, den Kindern und Alten, den Kranken und Sterbenden und darum auch den Gesunden nur dienen kann, indem man ihnen den Christus der Bibel, den Christus der apostolischen Verkündigung vor Augen malt, den Christus, der vom Himmel herniedergekommen ist und sich in unser Fleisch und Blut gekleidet hat, um für uns zu sterben und für uns und mit uns zu leben. Man mag den anderen Christus besser begreifen, glauben kann man nur an diesen Christus, an den auch die

Kinder glauben.“⁴¹ Die Schärfe des Gegensatzes hilft, die dogmatische Differenz zu erfassen. Wo Harnacks aufrichtiges Bemühen darauf zielt, als Theologe zu der Erkenntnis Gottes in Jesus Christus hinzuführen, dort kommt Cremer von der Offenbarung Gottes in Jesus Christus her, die den Glauben begründet. Der Kern dieser Entscheidung aber liegt im Verständnis der Schrift: Für Harnack ist sie ein Produkt der Geistesgeschichte, und sie muß daher auch aus dieser Geschichte für die Geschichte im Wandel der Zeiten erschlossen werden. Für Cremer hingegen gehören Geist und Buchstabe zusammen, und daher geht von der Schrift selbst die Wirkung auf die Geschichte aus.

Das exegetische Methodenproblem ist in seinem Grunde ein christologisches Problem, und darin liegt auch die Entscheidung über die rechte Schriftgelehrsamkeit. Die wichtige Aufgabe des Schriftgelehrten ist die Verantwortung für die gewissenhafte Überlieferung der Texte sowie für die Auslegung und Anwendung der Schriften. Das Kriterium aller Schriftgelehrsamkeit und Schriftauslegung aber liegt nach dem historischen Zeugnis des Neuen Testaments in der Stellung zu Christus und seiner Verkündigung des Reiches Gottes. Das hat zur Voraussetzung, daß der auferstandene Herr selbst die Schrift in ihrer Erfüllung dem Verständnis von Menschen erschließt, die, wie das Beispiel der Emmaus-Jünger von Lk 24 zeigt, anders selbst mit offenen Ohren und Augen nicht begreifen, was sie hören und sehen.⁴² Das „Wort vom Kreuz“ ist im effektiven Sinne Kriterium rechter Schriftgelehrsamkeit. Dies zeigt 1. Kor 1, 18–20: „Denn das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren werden; uns aber, die wir selig werden, ist’s eine Gotteskraft. Denn es steht geschrieben (Jes 29,14): ‚Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen, und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen.‘ Wo sind die Klugen? Wo sind die Schriftgelehrten? Wo sind die Weisen dieser Welt? (Jes 33,18) Hat nicht Gott die Weisheit der Welt zur Torheit gemacht?“

Bei der Schriftauslegung der christlichen Gemeinde kann nicht eingewandt werden, daß es sich hier um eine pneumatische Voraussetzung handele, die sich der wissenschaftlichen Verfügbarkeit entziehe. Denn dies würde einerseits dem Text mit seinem geschichtlichen Inhalt zuwiderlaufen; andererseits würde dadurch jede inhaltliche Aussage des christlichen Glaubens in die Subjektivität verwiesen und der Bindung an das äußere Schriftwort entzogen. Luthers Grundsatz für die Schriftauslegung „res sunt praeceptores“ – „die Dinge (um die es geht) sind die Lehrmeister“ zeigt die theologische Entscheidungsfrage der Schriftauslegung. Er zeigt vor allem auch, daß diese „res“ nicht ideologisch als Sache oder Begriff aufzufassen ist, sondern personal bezogen auf den Herrn, der durch die Schrift bezeugt wird und der sich in ihr wirksam bezeugt. So heißt es in einer Tischrede Luthers: „Von der

⁴⁰ Zitiert nach Siebenstern-Taschenbuch München/Hamburg 1964. 178.

⁴¹ Hermann Cremer, *Das Wesen des Christentums*. Gütersloh 1901. 234 und III.

⁴² S. o. 53 ff.

Auslegung. Die Dinge sind die Lehrmeister. Wer die Dinge nicht begreift, kann aus den bloßen Wörtern keinen Sinn herausholen. Daher irrt (der Hebraist Sebastian) Munster des öfteren, da er die Dinge nicht begreift. Ich habe mehr Stellen durch die Erforschung der Dinge als durch andere grammatische Forschung ausgelegt. Wenn die Juristen nicht die Dinge (um die es geht) begriffen, würde niemand die Worte verstehen. Also das Studium der Dinge, das tut's.⁴³ Der Hinweis auf die Juristen läßt erkennen, daß für die Schriftauslegung keine Sonderregelung postuliert wird, wohl aber ein Sachbezug, der an die Eigenart des Inhalts gebunden ist und von ihm her zu messen ist, daß die Heilige Schrift Wort des dreieinigen Gottes ist.

Der Schriftbeweis im biblischen Sinne wird immer durch Christus und für Christus geführt. So legt Philippus, vom Geist getrieben, dem Kämmerer, der den Text vor Augen hat, die Stelle Jes 53,7 auf Christus aus (Apg 8,26 ff.). So prüft auch die Gemeinde von Beröa täglich nach der Schrift, ob es sich mit Christus so verhält, wie es von den Aposteln gepredigt wird (Apg 17,11).

Es gibt viele Gründe, diesen Grund der Schriftgelehrsamkeit in der Person Jesu Christi zurücktreten zu lassen oder als Unverfügbarkeit der geistlichen Wirklichkeit des Glaubens auszuschließen. Nach der dogmatischen Entscheidung indes muß man sich darüber im klaren sein, daß dann andere Gründe als Kriterium der Schriftgelehrsamkeit wirksam werden. In den reformatorischen Bekenntnisschriften wird auf die Konsequenzen hingewiesen, daß die Verkündigung der Gerechtigkeit aus Glauben aus dem Werk Jesu Christi beseitigt wird, wenn „die Schriftstellen entweder auf philosophische oder jüdische Weise verstanden werden“⁴⁴.

Die christologische Begründung und Beurteilung der Schriftgelehrsamkeit ist historisch eindeutig aufweisbar. Der christliche Maßstab für die rechte Schriftgelehrsamkeit ist daher keineswegs unhistorisch, wohl aber wird darin der fundamentale Unterschied zwischen christlicher und nichtchristlicher Schriftgelehrsamkeit erkennbar.

4. Was ist schriftgemäß?

Der Frage, was schriftgemäß sei, begegnet auch in der christlichen Gemeinde sogleich die Gegenfrage, wie überhaupt die Schriftgemäßheit eindeutig festgestellt werden könne. Hingewiesen werden kann auf widersprüchliche Aussagen in den biblischen Texten, auf die Unsicherheit von Textüberlieferung, auf die Vieldeutigkeit von Übersetzungen und nicht zuletzt auf die erheblichen Unterschiede in der Auslegung. Nichts davon ist zu übersehen oder gar zu bestreiten. Die Folge könnte sein, auf die Schrift überhaupt zu

⁴³ WA.TR 54 Nr. 5246, S. 26, 11–16. S. a. WA 42,195,3 ff.

⁴⁴ „Quod talibus locis scripturae seu philosophico seu iudaico more intellectis abolerent iustitiam fidei et excludunt mediatorem Christum“ – AC IV, 376, BSLK 230, 55.

verzichten. Doch dies ist schon deshalb nicht möglich, weil es für den Inhalt des christlichen Glaubens überhaupt keine andere Erkenntnisgrundlage gibt. Der christliche Glaube hat also seinen Grund in der Schriftgemäßheit, während umgekehrt die Schriftgemäßheit das Unterscheidungsmerkmal für den christlichen Glauben ist.

Auf zwei Wegen kann versucht werden, der vom Text der Schrift her immer möglichen Problematisierung der Schriftgemäßheit zu entinnen. Entweder wird eine absolute Irrtumslosigkeit des Inhalts dadurch verteidigt, daß eine absolute Fehlerlosigkeit des Textes behauptet wird, so daß jeder Widerspruch innerhalb der Schrift prinzipiell ausgeschlossen ist und es letztlich dann nur noch den Widerspruch gegen die Schrift geben kann. Oder es wird versucht, hinter der vorfindlichen überlieferten Textgestalt Inhalt und Form in seiner dahinterstehenden Ursprünglichkeit herauszuarbeiten. Es ist seltsam, wie sich Fundamentalismus und Kritizismus in dem Bemühen um eine buchstäbliche Authentizität aus verschiedenen Richtungen begegnen. Denn beiden geht es offenbar darum, mögliche Fehler im Textbestand und im Textverständnis auszuschließen. Beiden ist freilich auch gemeinsam, daß die Autorität der Schrift mit ihrer Wirkung nicht vorausgesetzt, sondern verteidigend begründet wird. Und in beiden Fällen ist, vorsichtig ausgedrückt, die Gefahr groß, daß nicht der Geist des dreieinigen Gottes, sondern der Geist des Menschen die Zuverlässigkeit der Schrift feststellen will. Kritik und Abwehr betreffen Sachverhalte im biblischen Textbestand, die die Schriftauslegung seit ihren Anfängen und nicht erst in neuerer Zeit begleiten. Sollte nicht auch dies zur Wirkung des Wortes Gottes der Heiligen Schrift gehören⁴⁵?

Nun wird von vornherein der Zugang zur Frage der Schriftgemäßheit verstellt, wenn die Heilige Schrift nach ihrer uns heute vorliegenden Form als Buch in einem Einband betrachtet wird. Die Eigenart der Schriften wird dann im Grunde aus der Buchform abgeleitet, und von dieser Voraussetzung her auch ihre Einheit gefordert. Doch was die in den Buchdeckeln zusammengebundenen Schriften verbindet, ist zunächst einmal das, was sich von allen anderen Schriften unterscheidet. Der biblische Kanon ist daher ein erstes Kriterium der Schriftgemäßheit, mit dem andere Schriften als Grund und Maßstab ausgeschlossen sind. Entsprechendes gilt von der inneren Aufteilung der Heiligen Schriften in Altes und Neues Testament. Das Chri-

⁴⁵ Die Frage der „Irrtumslosigkeit“ (inerrantia) der Heiligen Schrift verdient gerade heute eine besondere Erörterung. Ein klares theologisches Verständnis von der Heiligen Schrift als Wort des Dreieinigen Gottes, das er spricht und durch das er wirkt, müßte aber wohl sekundäre Begründungen und Verteidigungen überflüssig machen, bei denen dann die geistliche Realität in einer Idealität – sei es eines ursprünglichen oder sei es eines unveränderlichen Textbestandes gesehen wird. Wer die Wirkung Gottes durch sein Wort kennt, braucht dies weder zu verteidigen noch zu begründen. Es ist beachtlich, mit welcher Unbesorgtheit Luther sich zu Fragen dieser Art äußern konnte. Vgl. dazu: Hermann Sasse, *Sacra Scriptura. Studien zur Lehre von der Heiligen Schrift*. Hg. F. W. Hopf. Erlangen 1981. 275 ff. 291 ff.

stuszeugnis ist das in der Schrift enthaltene Kriterium für die Schriftgemäßheit. Dies ist eine ganz klar bestimmbare Grenze des Christlichen, die allein von der Schrift her feststellbar ist. Alles weitere bewegt sich innerhalb dieser Grenze, damit auch innerhalb einer Gemeinschaft, die durch die Autorität der Heiligen Schrift begründet ist und sich damit von anderen Gemeinschaften und Autoritäten unterscheidet.

Auf früher zu den Grundlagen Ausgeführtes (Kap. 3) kann zunächst für das weitere zurückgegriffen werden: *Schriftgemäß* heißt im Neuen Testament „kata tas graphas“ – also „den Schriften bzw. Schriftstellen entsprechend“. Nach 1.Kor 15,3f betrifft dies die Authentizität der Christusverkündigung in ihrer Übereinstimmung mit den schriftlich vorliegenden Worten Gottes als deren Erfüllung: „Daß Christus gestorben ist für unsere Sünden nach den Schriften; und daß er begraben worden ist; und daß er auferstanden ist am dritten Tage nach den Schriften...“ Schriftgemäßheit bezieht sich infolgedessen auf die wechselseitige Verifikation des geschriebenen Wortes Gottes in der Verheißung und seiner Erfüllung durch Jesus Christus. Verheißung und Erfüllung ist etwas anderes als Bezeichnung und Bedeutung oder Wort und Auslegung des Wortes. Wohl aber kann in diesem Zusammenhang mit Julius Schniewind daran erinnert werden, daß nach Joh 1,18 Jesus Christus der eigentliche „Exeget“ Gottes ist. Die Schriftgemäßheit nach 1.Kor 15,3.4 zeigt ferner, wie die Christusoffenbarung als Erfüllung der Verheißung die Erkenntnisgrundlage für die Situation des Menschen enthält: „... gestorben ist für unsere Sünden...“

Es gehört weiter zur Bestimmung der Schriftgemäßheit durch die Heilige Schrift, daß um die Eindeutigkeit der Textgestalt und ihrer Überlieferung, wie die Erzählung vom Sündenfall (Gen 3)⁴⁶ zeigt, sowie um den Praxisausweis für die Gottessohnschaft bei der Versuchung Jesu (Mt 4)⁴⁷ um das Wort Gottes gerungen wird. An beiden Beispielen ist zu sehen, wie hinter der vordergründigen Verstehensfrage das Bestehen in der Anfechtung als Infragestellung des Glaubensgehorsams und der Gemeinschaft mit Gott durch sein Wort hervortritt.

So betrachtet wird die Frage nach der Schriftgemäßheit nicht erst durch die Schriftauslegung ermöglicht, sondern umgekehrt ist an jede Auslegung die Frage der Schriftgemäßheit zu stellen, wie jede Auslegung auch der Versuchung in der Anfechtung unseres Glaubensgehorsams ausgesetzt ist. Die Auslegungsgeschichte sollte deshalb nicht unter dem Aspekt einer fortschreitenden Interpretation im Wandel der geistesgeschichtlichen Entwicklung und der gesellschaftlichen Verhältnisse gesehen werden. Bei einer solchen Betrachtungsweise besteht die Gefahr, daß die Schriftauslegung die Schriftautorität verdeckt, und sei dies auch durch das Bemühen, sie jeweils neu zu

⁴⁶ S.u. 158f.

⁴⁷ S.o. 61f.

erschließen und zur Geltung zu bringen. Die Heilige Schrift steht jeder Auslegung zu jeder Zeit und an jedem Ort in gleicher Weise gegenüber. Wie sie so Grund der Erkenntnis ist, ist sie auch Maßstab für das Erkannte. Die sog. Geschichtlichkeit des Verstehens ist etwas völlig anderes als die geschichtliche Dialektik des Glaubensgehorsams, die sich in der je neuen Spannung von Glauben und Unglauben, von Gehorsam und Ungehorsam sowie von Verstehen und Verstockung unter dem Hören auf das Wort der Schrift vollzieht.

Die Frage nach der Schriftgemäßheit stellt sich im Hören auf die Schrift, und sie kann nur durch das Hören auf die Schrift beantwortet werden. Doch dabei geht es nicht um unser Urteil über die Schrift, sondern um unsere Beurteilung durch die Schrift. So ist es nicht die Frage, ob die Schrift unseren Vorstellungen und Wünschen gemäß ist, sondern ob wir in unserem Glauben und Leben der Schrift gemäß sind. Leicht kann es dazu kommen, daß die Verstehensfrage lediglich eine Flucht in Probleme vor dem konkreten Glaubensgehorsam ist, wenn wir versuchen, mit Fragen an die Schrift der erneuernden Infragestellung durch die Schrift zu entinnen.

Die Frage nach der Schriftgemäßheit umfaßt die Kirche in ihrer Gesamtheit ebenso wie das gesamte Leben des einzelnen Christen. Danach muß immer wieder geprüft werden, ob die Autorität der Schrift in Kraft ist, oder ob sie durch andere Autoritäten verdrängt wird. Es ist zu prüfen, ob die Schrift in Verkündigung und Lehre in der rechten Weise ausgelegt wird, ob das Leben des einzelnen Christen vom Hören auf das Wort der Schrift begleitet wird, ob an dem Reden Gottes mit dem Menschen auch unser Reden mit Gott ausgerichtet ist.

Eine schriftgemäße Theologie hat diese Schriftgemäßheit des christlichen Lebens zu verantworten. Es wäre schlimm um die Kirche bestellt, wenn die Kritik an der Schrift die Kritik der Schrift an der Gemeinde verdrängte.

5. Redender Gott und empfangender Mensch

Das Verhältnis von Wort Gottes und Menschenwort ist in der Schriftauslegung eine Voraussetzung, bei der weitreichende aber kaum bedachte Vorentscheidungen fallen. Dem Grundsatz, daß die Heilige Schrift Wort des dreieinigen Gottes ist und daß Gott in seinem Wort gegenwärtig spricht und handelt, wird der Satz entgegeng gehalten, in der Heiligen Schrift sei das Wort Gottes in der Gestalt von Menschenwort enthalten, und es müsse infolgedessen auch unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit menschlichen Redens und Verstehens jeweils neu durch Auslegung und Verkündigung erschlossen werden⁴⁸.

⁴⁸ S.o. 59f.

Gelegentlich werden auch biblisch-theologisch scheinende Begründungen angeführt, nach denen diese Geschichtlichkeit vom Wort Gottes im Menschenwort der Menschwerdung des Wortes Gottes in Jesus Christus, seinem Eingehen in die Geschichte und damit auch in die Geschichtlichkeit entspreche. Oder es wird zur Illustration auf die Verbindung von göttlicher und menschlicher Natur in Christus hingewiesen. Solche christologischen Analogien für das Schriftverständnis mögen anschaulich und eindrucksvoll sein. Allerdings gibt es dafür keinen einzigen biblischen Beleg. Die Inkarnation ist nach dem Zeugnis der Schrift immer nur personal auf Jesus Christus bezogen, niemals aber in einer Entsprechung übertragen auf die Schrift, die das bezeugt. Menschwerdung ist das Kommen des Sohnes Gottes in diese Welt als Mensch, und die darin erneuerte Gemeinschaft von Gott und Mensch, in der wir der göttlichen Natur teilhaftig werden (2.Petr 1,4), ist nicht ontologisch mit der Verbindung von Transzendenz und Immanenz zu verwechseln. Vielmehr geht es hier soteriologisch um die Befreiung von der Herrschaft unter Sünde, Teufel und Tod durch das Versöhnungswerk Christi in Kreuz und Auferstehung. Geschichtsbedingtheit ist etwas völlig anderes als die Erniedrigung Gottes in der Menschwerdung und die Erkenntnis von Macht, Herrlichkeit und Liebe Gottes im Kreuz Christi.

Auch beim Schriftverständnis ist darauf zu achten, daß die Soteriologie, die durch Person und Werk Jesu Christi bestimmt ist, nicht durch eine Ontologie ersetzt wird, bei der es im Sinne der Gnosis um die prozessuale Wiederherstellung der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem geht. Vor allem ist darauf zu achten, daß das Wort Gottes nicht von den ontologischen und erkenntnistheoretischen Voraussetzungen des menschlichen Bewußtseins bestimmt wird, sondern daß umgekehrt das Wort Gottes, in dem Gott redet und handelt, das Bewußtsein des Menschen bestimmt. Jedes Hören auf das Wort der Heiligen Schrift und alle Auslegung der Heiligen Schrift kommt von dem her, was Gott in seinem Wort sagt und tut.

Wird hingegen beim Verständnis der Heiligen Schrift und des Wortes Gottes von der Geschichtlichkeit menschlichen Redens und Verstehens ausgegangen, dann konzentrieren sich alle weiteren Überlegungen bei der Auslegung auf den empfangenden Menschen mit den Möglichkeiten und Schwierigkeiten seines Verstehens im Wandel der Zeiten. Auslegung und Verkündigung befinden sich dann nicht mehr in der Situation, daß sie von der Wirklichkeit des Wortes herkommen, ihr im Gehorsam unterstellt sind und von ihr in der Verheißung getragen sind. Vielmehr kreist dann alles um die Verstehensvoraussetzungen und Lebensfragen des Menschen. Der Anspruch aus der Vollmacht des Wortes Gottes wird zum Angebot an Bewußtsein und Lebensumstände des Menschen⁴⁹.

⁴⁹ In der Trennung von Geist und Buchstabe beim Wort Gottes und von Wort und Wirkung beim Menschen sah Luther „der Schwärmer Irrtum von Gottes Wort“. Den Fehler sieht er darin, daß sie „scheideten, also von einander das Wort und Geist, sonderten den Menschen, der das

Was gelegentlich auch in diesem Zusammenhang als irreversible geschichtliche Einsicht betrachtet wird, ist in Wirklichkeit eine Grundlagenentscheidung, bei der es um das Verhältnis von Geist und Buchstaben im äußeren Wort der Heiligen Schrift geht. Es ist das Kennzeichen für die verschiedensten Erscheinungsformen des Spiritualismus, daß Geist und Buchstabe auseinanderreten, so daß der Geist entweder als tieferer Sinn hinter den Buchstaben zu suchen ist oder als besondere Wirkung für das Verstehen zu erschließen ist. In beiden Fällen wird nicht mehr in der Identität von Geist und Buchstaben von dem in seinem Wort redenden Gott ausgegangen, sondern von bestimmten Einsichten und Erfahrungen, die dadurch auszulösen sind. Die richtende Funktion des Wortes Gottes geht damit völlig verloren. Über dem Bemühen um die Ermöglichung des Glaubens geht die Einsicht in die Heillosigkeit des Unglaubens verloren; über dem Bemühen um Handlungsanleitung geht die Erkenntnis der Sünde verloren; in dem unermüdlichen Bemühen um Verstehen geht die Einsicht in die auch durch Gottes Wort gewirkte Verstockung verloren. Dies wirkt sich tiefgreifend auf den Dienst am Wort in der Gemeinde wie auch auf das Selbstverständnis der Gemeinde und jedes einzelnen Christen aus.

Wort predigte und lehrete, von Gott, der da wirkete; item den Diener, der da täufet, von Gott, der es geheißt und befohlen hat; und meineten, der heilige Geist werde gegeben und wirke ohne das Wort, welches Wort nur wie eine äußerliche Losung, Zeichen und Gemark sei, daß den Geist, so zuvor und allbereit im Herzen ist, finde. Wenn nu das Wort den Geist nicht findet, sondern einen gottlosen Menschen, so sei es nicht Gottes Wort. Definirn und achten also das Wort nicht nach Gott, der es redet, sondern nach dem Menschen, der es annimmt und empfähet; wollen nur, daß solches Gottes Wort sei, das da reinige und bringe Friede und Leben, weil es aber in Gottlosen nicht wirket, so sei es nicht Gottes Wort.

Also lehren sie itzt, daß das äußerliche Wort sei gleich als ein Obiectum und Bild, so etwas erkläret, anzeigt und deutet; definiren und messen nur seinen Brauch nach der Materien, wie es nur ein pur Mensch für sich selber redet. Wollen nicht, daß das Wort Gottes ein Instrument und Werkzeug sei, dadurch der Heilige Geist wirket und sein Werk ausrichtet und einen Anfang machet zu der Rechtfertigung oder Justification. In diesem Irrthum sind sie ersoffen, daß sie sich selbs nicht verstehen.“ Ausdrücklich wird, wie es im lateinischen Text heißt jene „distinctionem metaphysicam“ abgelehnt, durch die es zu einem Auseinanderreten von Gott und seinem Wort, sowie von seinem Wirken und dem Menschen kommt. (WA.TR 3,672, 35–673, 12).