

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Karénina Kollmar-Paulenz / Nikolaus Linder / Michele Luminati / Wolfgang W. Müller / Enno Rudolph (ed.): *Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Bernhardt, Reinhold

Die Krise des protestantischen Schriftprinzips

in: in Karénina Kollmar-Paulenz / Nikolaus Linder / Michele Luminati / Wolfgang W. Müller / Enno Rudolph (ed.): *Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog*, pp. 212–237

Basel: Schwabe 2011 (TeNOR · Text und Normativität 2)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with Schwabe Verlag.

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Karénina Kollmar-Paulenz / Nikolaus Linder / Michele Luminati / Wolfgang W. Müller / Enno Rudolph (Hg.): *Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch nicht das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Bernhardt, Reinhold

Die Krise des protestantischen Schriftprinzips

in: in Karénina Kollmar-Paulenz / Nikolaus Linder / Michele Luminati / Wolfgang W. Müller / Enno Rudolph (Hg.): *Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog*, S. 212–237

Basel: Schwabe 2011 (TeNOR · Text und Normativität 2)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird in Absprache mit dem Schwabe Verlag veröffentlicht.

Ihr IxTheo-Team

Reinhold Bernhardt

Die Krise des protestantischen Schriftprinzips

In: Karénina Kollmar-Paulenz / Nikolaus Linder / Michele Luminati / Wolfgang W. Müller / Enno Rudolph (Hg.): *Kanon und Kanonisierung. Ein Schlüsselbegriff der Kulturwissenschaften im interdisziplinären Dialog (Tenor – Text und Normativität 2)*, Basel 2011, 212-237.

Im Vorwort zu seiner *Assertio Omnium Articulorum* schrieb Martin Luther 1520, er wolle, dass «die Schrift allein Königin» sei (*solam scripturam regnare*) und dass sie nicht durch seinen (Luthers) Geist oder durch den Geist anderer Menschen ausgelegt werde, «sondern verstanden werde durch sich selbst und ihren eigenen Geist (*sed per seipsam et suo spiritu intelligi*)».¹ Damit ist der für die evangelische Theologie zentrale Grundsatz ‘*sola scriptura*’ formuliert, der ihr erkenntnistheoretisches, hermeneutisches und traditionskritisches Fundamentalprinzip darstellt, das auf die Geltungsgrundlage von Bekenntnis- und Lehrformulierungen verweist und deren Geltungsausweis reglementiert.

Seit der Aufklärung ist diese normative Grundlegung der evangelischen Theologie immer wieder massiv in Zweifel gezogen worden – bis hin zu ihrer Bestreitung. 1962 konstatierte und diagnostizierte Wolfhart Pannenberg die «Auflösung der Lehre von der Schrift» als «Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie».² Noch weiter ging Falk Wagner, der die Aufhebung des Schriftprinzips for-

¹ M. Luther: *Assertio omnium articulorum* (1520), Weimarer Ausgabe [= **WA**] VII 98.

² W. Pannenberg: *Die Krise des Schriftprinzips*, 13.

derte, weil es sich dabei um ein heteronomes Autoritätsprinzip handele, das eine kritische Prüfung biblischer Inhalte durch freien Vernunftgebrauch unterbinde, und das besser durch das Prinzip des systematischen Grundes, demzufolge biblische Überlieferung kritisch in systematisch-theologische Diskurse einbezogen werden, ersetzt werden sollte.³ – ‘Sola ratione’ statt ‘sola scriptura’.

Ich will in diesem Beitrag zunächst das ‘sola-scriptura’-Prinzip in einer weniger historisch-genetischen⁴ denn systematisch-rekonstruktiven Betrachtung erläutern. Dabei gehe ich vom theologischen Schriftverständnis der sogenannten lutherischen Orthodoxie aus, ohne mich auf einzelne Entwürfe zu beziehen. Im zweiten Teil skizziere ich die Einwände, die man in der jüngeren Vergangenheit gegen dieses Prinzip vorgebracht hat, und versuche zu zeigen, dass sie in ein transformiertes Verständnis des reformatorischen Schriftprinzips aufgenommen werden können. Die vorgeschlagenen Deutungen bestehen allerdings zu einem nicht geringen Teil in einer Rückbesinnung auf die reformatorischen Ansätze (besonders Luthers), die in der lutherischen Orthodoxie nicht nur dogmatisch verfestigt, sondern auch inhaltlich modifiziert worden sind. Nach einer Bilanz der dabei entwickelten Überlegungen gehe ich in einem abschließenden Ausblick der Frage nach, wie sich das reformatorische Schriftprinzip im Kontext religionstheologischer Überlegungen, das heißt: im Blick auf die Vielzahl heiliger Schriften, darstellt.

³ F. Wagner: Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, 68-88.

⁴ Die Erklärung der Bibel zur alleingültigen Quelle und Norm der Glaubenslehre hat ihre Wurzeln in vorreformatorischer Zeit. Johannes Wyclif hatte schon im 14. Jahrhundert die Autorität des kirchlichen Lehramts als Vermittlungsinstanz zwischen der Wahrheit Gottes und der Gotteserkenntnis des Menschen abgelehnt. Vgl. G.A. Benrath, Art. Wyclif, John, RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1747-1750.

1. Das 'sola-scriptura'-Prinzip

Das protestantische Schriftprinzip bezieht sich erstens auf das *Verständnis* und zweitens auf das *Verstehen* der Heiligen Schrift,⁵ also zum einen auf die 'Skriptologie', wie sie traditionell im Lehrstück *De scriptura sacra* entfaltet worden ist, und zum anderen auf die Hermeneutik der biblischen Überlieferungen. In beiden Blickrichtungen geht es um die Selbstausslegung der Bibel, in der ersten um das 'Selbst' als Subjekt der Auslegung, also um die der Schrift inhärente Autorität (1.1.), in der zweiten um den sich daraus ergebenden Vollzug der Auslegung (1.3.). Der Vollmachtzuschreibung steht allerdings eine Relativierung gegenüber, die diese Autorität als eine abgeleitete zu erkennen gibt (1.2.). Die beiden Seiten dieser Dialektik (1.1. und 1.2.) sollen zunächst je für sich beschrieben werden. Daran schließt der Blick auf die Bibelhermeneutik an, die sich daraus ergibt (1.3.).

1.1 Die Autorität der Heiligen Schrift

Das 'altprotestantische' Verständnis der Schriftautorität kommt in den Eigenschaftszuschreibungen der *auctoritas*, der *necessitas*, der *sufficientia*, der *perspicuitas/claritas* und der *efficacia* zum Ausdruck. In diesen Prädikationen ist das 'sola-scriptura'-Prinzip in seine Bedeutungsaspekte entfaltet. Sie besagen: Die Heilige Schrift selbst legt die Bedeutung des von ihr vermittelten Glaubensinhalts offen und erweist dessen Wahrheit (*auctoritas*). Die schriftliche Fassung dieses Inhaltes ist notwendig zur Bewahrung des Glaubens über die Zeiten hinweg (*necessitas*). Die in ihr vermittelte Offenbarung enthält alles, was zum Heil erforderlich ist (*perfectio/sufficientia*) in

⁵ Begrifflich ist zu unterscheiden zwischen dem dogmatisch-normativen Begriff der 'Schrift' und dem deskriptiv-literaturgeschichtlichen Begriff der 'Bibel' (Vgl. U. Körtner: *Theologie des Wortes Gottes*, 304-306).

ausreichender Klarheit (*perspicuitas/claritas*).⁶ Damit wird sie selbst zum Werkzeug der Heilsvermittlung (*efficacia*).

Diese fünf Punkte lassen sich auch negativ fassen: (1) Die Schrift ist nicht auf die Beglaubigung durch die Kirche angewiesen. (2) Die mündliche Auslegungstradition kann die Apostolizität, also die ursprungstreue Erhaltung des Glaubensinhaltes nicht garantieren. (3) Die kirchliche Tradition vermag dem nichts hinzuzufügen. (4) Es bedarf auch nicht des kirchlichen Lehramtes zur normativen Auslegung der Schrift, denn deren Sinn liegt nicht verborgen in den Tiefen des Textes, so dass er von kirchlich autorisierten Hermeneutikern erst ans Licht gehoben werden müsste. (5) Das eigentliche Gnadenmittel besteht in der *viva vox Evangelii*, der Selbstmitteilung Gottes durch die Schrift als Medium seines Wortes und Geistes. In den kirchlich gespendeten Sakramenten vollzieht sich – wie in der Wortverkündigung – die Mitteilung dieser Selbstmitteilung.

In allen diesen fünf Punkten bringt sich die von den Reformatoren vorgenommene Autoritätsverschiebung von der Kirche zur Heiligen Schrift zum Ausdruck. Es braucht keine externe normativitätsgenerierende und -regulierende Instanz für die Bestimmung des heilsrelevanten Glaubensinhalts. Allein die Schrift übermittelt diesen Inhalt, legt seine Bedeutung aus und setzt die Einleuchtungskraft des Geistes frei, die notwendig ist, um die Wahrheit dieser Botschaft einzusehen. Sie vermittelt also den Inhalt, den Sinn und die Evidenz. Auf diese Weise wirkt sie Glauben. Schon Luther hatte erklärt: Die Schrift ist «in sich völlig gewiss, leicht zugänglich und durch und durch offen, sie legt sich selbst aus und bewahrt, richtet und erleuchtet allen alles».⁷ Es bedarf keiner eigenen Auslegungsautorität. Ganz ähnlich hat Calvin der Heiligen Schrift bzw. der von ihr überlieferten

⁶ Siehe dazu auch: M. Luther: *De servo arbitrio* (1525), WA XVIII, bes. 606,11-607,6; E. Herms: *Klarheit*, 3-72; *Zu Luthers Verständnis der Klarheit der Schrift* vgl. B. Rothen: *Die Klarheit der Schrift*, 79-222. .

⁷ M. Luther: *Assertio omnium articulorum* (1520), WA VII 97,23, 99,1. Siehe dazu: P. Stuhlmacher: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 97-105.

Botschaft eine Selbstevidenz zugesprochen: «Denn die Wahrheit der Schrift erweist sich ganz von selbst und ist darum nicht weniger deutlich als die Farbe an einem weißen oder schwarzen, der Geschmack an einem süßen oder bitteren Ding.»⁸

Die soteriologische Wahrheit der Schrift kann sich in dieser selbstmächtigen Weise nur deshalb selbst erweisen, weil der Geist Gottes die Schrift autorisiert. Die systematisch-theologische Weichenstellung, die den Gedanken der inhärenten Selbstdurchsetzungskraft und Selbstauslegung der Bibel möglich gemacht hat, liegt in der Pneumatologie. Der Geist Gottes artikuliert sich durch das Wort und ermöglicht das Verstehen des Wortes. Nach Luther und Calvin ist er nicht mehr an das Lehramt der Kirche, sondern an das Schriftwort und dessen Verkündigung gebunden, *nur* an das Wort. «Gott will ohne das Wort und Predigtamt niemand den Geist geben.»⁹ Zugleich fließt aus ihm die Erhellungskraft, die das Verstehen der Offenbarung ermöglicht. Die Bedingung der Möglichkeit, die Botschaft zu verstehen, liegt somit im Geist, der diese Botschaft vermittelt, selbst.

Aus der so verstandenen Selbstautorisierung der Heiligen Schrift ergibt sich die normative und regulative Funktion des biblischen Zeugnisses. Kirchliche Lehren, die über dieses Zeugnis hinausgehen, können keine Geltung beanspruchen. Nach der lutherischen Konkordienformel von 1577 «bleibt allein die Heilige Schrift der einzig Richter, Regel und Richtschnur, nach welcher als dem einigen Proberstein sollen und müssen alle Lehren erkannt und geurteilt werden, ob sie gut oder böse, recht oder unrecht sein».¹⁰ Die Heilige Schrift ist damit zur allein maßgeblichen Geltungsgrundlage der Theologie erklärt. Alle anderen normierenden Instanzen – wie die Tradition der Kirche, das kirchliche Lehramt, die Bekenntnisse – haben gegenüber dieser *norma normans* lediglich den Rang einer

⁸ J. Calvin: *Institutio Christianae Religionis* I 7,2; siehe dazu: P. Stuhlmacher: *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 105-109.

⁹ M. Luther: *Fastenpostille* (1525), WA XVII/II 135,22f.

¹⁰ Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche 769, 22-27.

norma normata. Der Inanspruchnahme eines *sensus plenior* durch das kirchliche Lehramt als Legitimation für die Bildung dogmatischer Lehren, die über die biblische Überlieferung hinausgehen, ist somit widersprochen.

1.2 Bibel und Wort Gottes

Beim ‘sola-scriptura’-Prinzip geht es aber nicht primär um den Bibeltext, sondern um das sich in diesem Text und durch diesen Text hindurch artikulierende *Wort Gottes*. Der «Kanon ist nicht einfach mit dem Evangelium identisch und Gottes Wort nur insofern [...] als er Evangelium ist und wird. Die Autorität der Bibel ist abgeleitete Autorität des Evangeliums».¹¹ Die damit vorgenommene Unterscheidung von Zeugnisinhalt und Zeugnisurkunde ist von grundlegender Bedeutung für das Verständnis des evangelischen Schriftprinzips. Entscheidend ist der heilsrelevante Inhalt, nicht der Text, auch nicht der Kanon der Schriften. ‘Inhalt’ meint dabei keine kognitive Information, sondern die performative Anrede, die Proklamation einer erlösenden Botschaft. Oswald Bayer spricht zutreffend von der *promissio* als befreiender und gewissmachender Sprachhandlung.¹² Alle Normativität geht von dieser zugesprochenen Botschaft aus: dass Gott sich in Christus heilhaft vergegenwärtigt hat. Diese *Botschaft*, nicht die Schrift ist Wort Gottes. Oder anders: Nur als Botschaft ist die Schrift Wort Gottes; nicht als Buchstabe und Text, sondern als Kerygma, das seine Adressaten aus ihrem Existenzverständnis herausrufen und dieses verwandeln will.

Das ‘sola-scriptura’-Prinzip ist unlösbar bezogen auf das Materialprinzip des christlichen Glaubens, so wie es die evangelisch-

¹¹ E. Käsemann: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, 232; siehe auch: P. Alt-haus: Die christliche Wahrheit §18, 167-180 ; H-J. Kühne: Schriftautorität und Kirche, 103-126.

¹² O. Bayer: Martin Luthers Theologie, 46, vgl. 46-53.

lutherische Theologie auffasst und darstellt: auf die Rechtfertigung ‘solus Christus’, ‘sola gratia’ und ‘sola fide’. Allein in dieser inhaltlichen Bestimmtheit ist es zu verstehen und anzuwenden. Es bestimmt die Zusammengehörigkeit dieses Glaubensinhaltes mit dessen Beurkundung in der Heiligen Schrift, indem es besagt, dass der Inhalt des christlichen Glaubens und alles, was zu seinem Vollzug notwendig ist, vollständig und vollgültig dem Zeugnis der Heiligen Schrift entnommen werden kann. Bei diesem *Entnehmen* handelt es sich um ein *Vernehmen*. Das Wort Gottes bezeugt sich in der Schrift selbst und beglaubigt damit die Schrift als seine Zeugnisurkunde. Es ist inkarniert in einer Person, nicht inkodifiziert in einer Textsammlung. Daher kann es nicht mit der Schrift identifiziert werden, weder mit den Buchstaben noch mit dem durch sie ausgedrückten Sinn. Vielmehr besteht es in der in Christus zentrierten Selbstkommunikation Gottes an den Menschen. Diese hat in der Schrift ihren zeugnishaften Niederschlag gefunden. Die biblische Überlieferung gibt Zeugnis von dieser Person, ihrem Wirken und ihrer Bedeutung *coram Deo*. Genau genommen ist es also nicht die *Bibel*, die sich selbst interpretiert, sondern das darin überlieferte *Wort Gottes*. Die Heiligkeit der Heiligen Schrift ist keine ihr inhärente, sondern eine von der Heiligkeit Gottes abkünftige Eigenschaft.

Im Bemühen, der Theologie eine feste Erkenntnisgrundlage und einen normativen Bezugsrahmen zu geben, hat die altprotestantische Orthodoxie mit der Lehre von der Verbalinspiration die Differenz von Gottes- und Bibelwort weitgehend eingezogen. Sie hat das Wort und den Geist Gottes auf das Bibelwort festgelegt und dieses damit auch von der Verkündigung gelöst. Demgegenüber hatten die Reformatoren – besonders Luther – betont, dass das Gotteswort im *Hören* Glauben weckt. Wo die Verankerung des ‘sola-scriptura’-Prinzips in der reformatorischen Wort-Gottes-Theologie in dieser Weise unterbestimmt ist, kann das Prinzip zu einem Biblizismus führen, der dem Bibeltext als solchem Formalautorität zuschreibt, das Wort Gottes mit den Worten der Bibel identifiziert und den Kanon der biblischen Schriften damit sakralisiert. Ihr Sinn spricht sich demnach nicht *durch* sie aus, sondern bietet sich an ihrer Textober-

fläche dem unmittelbaren Verstehenszugriff dar. Das Schriftprinzip wird dabei als abstraktes Formalprinzip aufgefasst, demzufolge alle theologischen Aussagen als Ableitungen aus dem Wortlaut der biblischen Überlieferungen gewonnen bzw. an ihm geprüft werden müssen.

Besonders in der calvinistischen Theologie ist diese Tendenz zu einem verbalistischen Bibelverständnis immer wieder durchgebrochen. Schon Calvin hatte die von Gott *verliehene* Autorität als eine der Schrift *eignende* Autorität aufgefasst. Die Beglaubigung der Schrift bestehe darin, «dass hier Gott in Person redet».¹³ Gott ist ihr Autor und verleiht ihr göttliche Autorität. Von diesem Gedanken aus konnte es zu einer Verabsolutierung der Heiligen Schrift kommen, bei der sie zum veräußerlichten Lehrgesetz wird. Nicht ohne Grund ist der christliche Fundamentalismus in Nordamerika am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts auf calvinistischem Boden gewachsen.

Demgegenüber sah sich Luther veranlasst, von seiner Fokussierung auf das Materialprinzip des christlichen Glaubens her eine innere Sachkritik an bestimmten Schriften der Bibel – wie dem Jakobus-, dem Judas- und dem Hebräerbrief sowie der Johannesoffenbarung zu betreiben. Er stellte den Jakobus- und den Hebräerbrief im Kanon der biblischen Schriften nach hinten und ordnete sie zwischen die Johannesbriefe und den Judasbrief ein. Der Kanon galt ihm also nicht als sakrosanktes Werk des Heiligen Geistes. Er hat ihn vielmehr selbst neu zusammengestellt. «Die Schrift, auf welche sich die reformatorischen Kirchen berufen, ist streng genommen nicht der Ausgangspunkt, sondern das Produkt der Reformation», schreibt Ulrich Körtner zu Recht.¹⁴

¹³ J. Calvin: *Institutio Christianae Religionis* I 7,3.

¹⁴ U. Körtner: *Rezeption und Inspiration*, 31.

1.3 Schriftauslegung

Dass die Schrift ihr eigener Ausleger ist, bedeutet nicht, dass es keiner Auslegung bedarf, sondern dass sich jede Auslegung als Rezeption der Selbstauslegung zu vollziehen hat. Es gibt nach Auffassung Luthers durchaus eine Differenz zwischen Textaussage und Textsinn, die aber nicht zu verwechseln ist mit der schwärmerischen Unterscheidung von Buchstabe und Geist. Der Textsinn ist aus dem Literalsinn der Aussagen zu erheben.¹⁵ Dieser schließt die geistlichen Sinndeutungen, wie sie in der Lehre vom vierfachen Schriftsinn zusammengefasst waren, nicht aus, sondern normiert sie. Der eigentliche geistliche Sinn liegt nach Luther im Wortsinn, der mit dem philologischen, historischen und exegetischen Instrumentarium, das die zeitgenössische humanistische Hermeneutik anzubieten hatte, zu bestimmen ist.¹⁶ Damit stellt sich die Frage, wer den (historischen) Schriftsinn feststellt. Die Schule von St. Victor, die schon im 12. Jahrhundert für eine am Literalsinn orientierte Schriftauslegung eingetreten war, hatte diese Aufgabe noch dem kirchlichen Lehramt zugewiesen. Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua stellten dann erstmals die Autorität der wissenschaftlichen Schriftexegese über die Lehrautorität der Kirche.¹⁷ Die Reformatoren zogen diese Linie weiter aus und legten die Autorität zur autoritativen Auslegung der Heiligen Schrift ganz in die Hände der akademischen Theologie und deren exegetischer Gelehrsamkeit. Sie ist damit von der in ihren Augen heteronomen Autorität kirchlicher Auslegungsvorgaben befreit.

Diese Befreiung stellt jedoch keine Lizenz für eine Auslegung nach eigenem Gutdünken dar. Jede Auslegung hat sich am *Zentralinhalt* der biblischen Überlieferung, an der Christusbotschaft als 'Mitte der

¹⁵ M. Luther: Predigten über das 2. Buch Mose (1524-1527), Allegoria des 1. Kapitels (13. Nov. 1524), WA XVI 68,11f, 69,28-30.

¹⁶ Siehe dazu: G. Ebeling: Evangelische Evangelienauslegung.

¹⁷ Nach W. Pannenberg: Die Krise des Schriftprinzips, 14.

Schrift' zu orientieren. So konnte Luther Christus sogar gegen die Schrift ins Feld führen. «Denn wenn die Gegner die Schrift gegen Christus ins Feld führen, führen wir Christus gegen die Schrift ins Feld.»¹⁸ Die Christusbotschaft ist der *inhaltliche* Kanon der Schrift. Kriterium für die rechte Auslegung ist demnach nicht die Übereinstimmung mit dem *Wortlaut* der biblischen Schriften, sondern die Kompatibilität mit diesem Kanon im Kanon.

Beim 'sola-scriptura'-Prinzip geht es also erstens um die fundamentaltheologische Frage nach der Autorität der Bibel als Heiliger Schrift. Diese stellt die alleinige Grundlage und Norm der heilsnotwendigen Glaubenserkenntnis dar. Es geht zweitens um den Grund dieser Heiligkeit, der in der Selbstoffenbarung Gottes liegt. Und es geht drittens um die sich daraus ergebende Auslegung, die in der Vergewisserung des Evangeliums im Hören auf den Wortsinn der Überlieferungen besteht. Der Bezug auf das Wort und den Geist Gottes verbindet diese drei Aspekte miteinander. Der Geist Gottes hat die Beurkundung der Wortoffenbarung inspiriert, bringt diese in hinreichender Klarheit im Wortsinn der Urkunde zum Ausdruck und wirkt in der Überlieferungsgeschichte die rechte Auslegung und das Verstehen des Wortes. «Der Heilige Geist soll es selbst auslegen oder es soll unausgelegt bleiben.»¹⁹

2. Die Krise des 'sola-scriptura'-Prinzips und Möglichkeiten zu ihrer konstruktiven Bewältigung

Die in den letzten Jahrzehnten diagnostizierte Krise des protestantischen Schriftprinzips weist auf Entwicklungen hin, die zum Teil bis

¹⁸ „Quod si adversarii scripturam urserint contra Christum, urgemus Christum contra scripturam.“ M. Luther: Die Thesen für die Promotionsdisputation v. Hieronymus Weller und Nikolaus Medler, 11. Sept. 1535, WA XXXIX/I 47,19f.

¹⁹ M. Luther: Die ander Epistel S. Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt (1523/24), WA XIV 31, 4.9.

in die Aufklärung zurückreichen. Die meisten Kritiker dieses Prinzips konstatieren, dass es den Keim seiner Auflösung selbst in sich trug. Es war aus dem Geiste einer Autoritätskritik geboren, verlagerte aber die Autorität nur vom kirchlichen Lehramt auf die Schrift und die schriftgelehrten Theologen, die sie auslegten. Mit der Vernunftkritik der Aufklärung und dem Durchbruch des historischen Bewusstseins fiel es selbst einer Autoritätskritik zum Opfer.

Der emeritierte Berner Neutestamentler Ulrich Luz spricht vom Schiffbruch, den das 'sola-scriptura'-Prinzip nicht zuletzt durch die Erforschung des Neuen Testaments erlitten habe.²⁰ Er nennt fünf (nicht trennscharfe) Entwicklungen der neuzeitlichen Bibelforschung, die das 'sola-scriptura'-Prinzip untergraben haben. Ich folge dieser Zusammenstellung, gehe aber in der Darstellung der einzelnen Punkte über das von Luz Beschriebene hinaus. In jedem der folgenden Punkte skizziere ich jeweils in einem ersten Teil (a) zunächst die Problemanzeige, wobei ich in der Regel die Formulierungen von Luz übernehme, und zeige dann in einem zweiten Teil (b), wie das Problem konstruktiv aufgenommen werden kann, sodass die von Luz skizzierten Entwicklungen nicht zum Schiffbruch des 'sola-scriptura'-Prinzips führen müssen. Sie machen seine konstruktive Relektüre notwendig und präzisieren es damit.

2.1 «Die Transformation der wörtlichen in die historische Bibelauslegung»

(a) Seit der Aufklärung wächst das Bewusstsein für den garstigen Graben der Geschichte zwischen dem ursprünglichen historischen Sinn der biblischen Texte und ihrer glaubenden Aneignung. Mehr noch: Die biblischen Schriften selbst erwiesen sich als Dokumente

²⁰ U. Luz: Was heißt 'Sola Scriptura' heute?, 32; ders.: Postmoderne Bibelinterpretation?, 407-419 ; E. P. Meijering: 'Sola scriptura' und die historische Kritik; siehe auch die ausgezeichnete Studie von J. Lauster: Prinzip und Methode – darin findet sich weitere Literatur.

des Glaubens ihrer Verfasser und Tradenten. Die Einsicht in die geschichtlichen Bedingtheiten der Textentstehung, Überlieferung und Kanonisierung bestimmte zunehmend das Schriftverständnis. Der 'human factor' wurde unübersehbar. Je mehr sich die Einsicht in die Eingebundenheit der biblischen Texte in die zeitgenössischen Kontexte und in ihre Durchtränktheit von einem spezifischen Glauben ihrer Tradenten durchsetzte, um so mehr musste die Überzeugung fraglich werden, dass der Literalsinn unmittelbar den geistlichen Sinn enthüllt. Dem *sensus literalis* – und damit der Schrift insgesamt – konnte kaum mehr ein intrinsisches Beglaubigungspotential zugeschrieben werden.

(b) Das 'sola-scriptura'-Prinzip lässt sich durchaus so auffassen und anwenden, dass die biblische Überlieferung *in ihrem historischen Kontext betrachtet* als Quelle und Norm der Glaubenserkenntnis angesehen wird. Hier ist die Unterscheidung zwischen Zeugnisurkunde und Zeugnisinhalt von Bedeutung, die sich schon bei Luther im Ansatz findet. Das Prinzip hält die untrennbare Zuordnung und die Unterscheidung von Urkunde und Inhalt in dialektischer Spannung zusammen. Es besagt einerseits: Der Inhalt ist vollständig und vollgültig aus der Urkunde zu entnehmen. Und andererseits: Der Inhalt – das Kerygma, die «Ur-Kunde» (Gerhard Ebeling) – *bezeugt* sich in der Urkunde, ist also nicht identisch mit deren Wortlaut. Die Urkunde kann dabei durchaus als historisches Dokument angesehen und ausgelegt werden. Die Entwicklung, die zu einer historischen Kontextualisierung der Bibeltexe geführt hat, lässt sich also mit dem 'sola-scriptura'-Prinzip vereinbaren. Gerade die Hinwendung zum *sensus historicus* weist in die Geschichte und erlaubt die historisch-philologische Dekonstruktion der biblischen Texte und bringt so ihre Botschaft je neu zur Sprache.

Die Entsakralisierung bzw. Vergeschichtlichung der Bibel als Urkunde steht in einer sachgemäßen Beziehung zu ihrem zentralen Inhalt: der Botschaft, dass Gott sich in der Geschichte immer wieder – und nach neutestamentlichem Zeugnis maßgeblich in Jesus Christus – vergegenwärtigt hat. Diese Inhistorisation erschließt sich durch die Ausleuchtung der historischen Kontextualität der biblischen Zeug-

nisse (unter Prämissen, die selbst allerdings nicht mehr historisch erhoben werden können). Insofern ist die historisch-kritische Erforschung der Überlieferung theologisch angemessen und steht keineswegs im Gegensatz zu einer kerygmatischen Theologie, die das Gotteswort in und aus den historischen Überlieferungen zur Sprache bringen will. Rudolf Bultmann, ein Virtuose der historischen Bibelforschung, war Vertreter einer kerygmatischen Theologie.

Auch das Heranziehen außerkanonischer Quellen zum Verständnis der biblischen Schriften, wie sie in der heutigen Exegese selbstverständlich praktiziert wird, steht nicht per se im Widerspruch zum 'sola-scriptura'-Prinzip, sondern dient vielmehr dessen Anwendung. Denn 'sola scriptura' bedeutet keine theologische Blickfeldbeschränkung, sondern erlaubt die Inanspruchnahme aller verfügbaren Materialien, um die historische Bedeutung der biblischen Texte zu erhellen. Außerkanonische Quellen gehören in den Verstehenshorizont der biblischen Überlieferung. Darüber hinaus befreit das Prinzip die Exegese von dogmatischen Voraussetzungen und fordert den Einsatz aller verfügbaren Methoden zur Analyse der Texte, um deren semantische Bestimmtheit – so gut es geht – herauszuarbeiten.

2.2 «Die Entdeckung der Vielfalt der Bibel»

(a) Mit der zunehmenden historischen Kontextualisierung wird die inhaltliche Vielstimmigkeit der Bibel unübersehbar – und umgekehrt. Historisierung und Pluralisierung stehen in enger Wechselwirkung. Sie machten deutlich, dass prägende Geschichtsereignisse (wie die Zerstörung des Jerusalemer Tempels im Jahre 70 n. Chr.), spezifische Gemeindesituationen (wie die Verfolgung der johanneischen Gemeinde) und herausfordernde 'theologische Erfahrungen' (wie die Parusieverzögerung) in den Texten – auf unterschiedliche Weise – verarbeitet worden sind. Hinzu kommen unterschiedliche theologische Interessen der Verfasser, Tradenten und Redaktoren. Die Versuche, eine einheitliche biblische Theologie aufzuweisen, wurden dadurch fraglich.

Die Reformatoren und altprotestantischen Theologen hatten die Vielstimmigkeit der Überlieferung durch die Anwendung theologischer Prinzipien in einen Kohärenzrahmen zu bringen versucht: Luther durch die Lehre von der christozentrischen Mitte der Schrift, Zwingli durch die Lehre vom Geist Gottes. Was für Luther nicht mit dem Zentralinhalt der Rechtfertigung ‘solus Christus’, ‘sola gratia’ und ‘sola fide’ übereinstimmte, wie die Betonung der Bedeutung guter Taten zur Erlangung der Gottwohlgefälligkeit im Jakobusbrief, wurde marginalisiert. – Für Zwingli konnte der Geist Gottes durch *alle* Teile der Schrift in gleicher Weise sprechen. Seine Wahrheit reicht über die Schrift hinaus, ist aber dort in einer einzigartigen Weise bekräftigt. Die inhaltlichen Verschiedenheiten der biblischen Überlieferungen erklärte er mit Hilfe der Akkommodationsvorstellung: Gott passt sich den jeweiligen Adressaten seines Wortes an. – Die altprotestantische Inspirationslehre in ihren unterschiedlichen Varianten hatte die gleiche Funktion, die innere Einheit der biblischen Überlieferung zu garantieren.

Mit der Aufklärung und der Durchsetzung der historischen Betrachtungsweise auch in der Schriftexegese verloren die theologischen Konzepte zur Sicherung der Autorität und der Einheit der Schrift an Überzeugungskraft. Die Verschiedenheit der biblischen Überlieferungen trat nun immer deutlicher vor Augen. Sie musste jetzt durch die historische Prägung der Texte erklärt werden. Je mehr aber die Einstimmigkeit der biblischen Botschaft fraglich wurde, desto weniger vermochte die Vorstellung von der Selbstevidenz der Heiligen Schrift zu überzeugen.

(b) Auch diese Entwicklung *muss* nicht zur Verwerfung des ‘sola-scriptura’-Prinzips führen. Denn mit diesem Prinzip muss nicht notwendigerweise die Behauptung der inhaltlichen *Einheit* der biblischen Überlieferung verbunden werden. Luther selbst hat die Vielstimmigkeit konstatiert und ansatzweise theologische Bibelkritik betrieben. Dass die Heilige Schrift die Quelle und die allein maßgebliche Norm der christlichen Glaubenserkenntnis ist, schließt nicht aus, dass sich die Botschaft von der heilshaften Realpräsenz Gottes in Christus mehrstimmig – in der Vielfalt unterschiedlicher

historisch-kontextueller Zeugnisse – zur Sprache bringt. Dort, wo die Autorität der Bibel nicht bloß formal (durch Behauptung der göttlichen Autorisierung ihres Schriftbestandes), sondern primär material (durch Verweis auf die Christusbotschaft) verstanden wird, kann die vielfältige Bezeugung dieser Botschaft ihre Autorität nicht schmälern.

2.3 Die Rückkehr des Traditionsprinzips

(a) Mit der Einsicht, dass die Bibel ein Dokument des Glaubens ihrer Verfasser und Tradenten ist, dass diese Glaubenszeugnisse zunächst mündlich tradiert wurden und dass auch die Verschriftlichung und die Kanonbildung Teil eines literaturgeschichtlichen Traditionsprozesses sind, wurde die Bedeutung des Traditionsprinzips im Protestantismus wieder stärker zu Geltung gebracht. Nimmt man noch den Blick auf die Auslegungsgeschichte hinzu, die zeigt, wie sehr das Verständnis der biblischen Überlieferungen vom Vorverständnis der jeweiligen Rezipienten und seines kulturellen Kontextes abhängig ist, so wird deutlich, dass die Bibel nicht nur in ihrer Entstehung, sondern auch in ihrer Auslegung in einen Traditionsprozess eingebunden ist. Die Schrift legt sich nicht einfach selbst aus, sie überliefert Auslegungen von Auslegungen und bedarf der immer neuen Auslegung. Dieser fortwährende Interpretationsprozess findet nicht im direkten Rückgriff auf das in der Bibel bezeugte Wort Gottes statt, sondern ist immer vermittelt durch den Kontext einer bestimmten Tradition, die wiederum in einem «Feld religiöser Bestimmtheit»²¹ angeeignet wird.

(b) In dieser Hinsicht ist darauf hinzuweisen, dass das ‘sola-scriptura’-Prinzip als *traditionskritischer*, nicht aber als *traditionsverneinender* Grundsatz aufzufassen ist. Es leugnet nicht die Bedeutung der fortwährenden Vergewisserung der Glaubensinhalte, son-

²¹ R. Ziegert: Das Schriftprinzip und die Kultur der Bibel, 8.

dem will nur sicherstellen, dass die Schrift die Auslegung normiert und nicht umgekehrt. Die Schrift legt sich in der Auslegung der Ausleger aus, bleibt dabei aber immer auch die kritische Norm dieser Auslegungen. ‘Sola scriptura’ bedeutete also nicht, dass es der Tradition nicht bedürfe, sondern dass sich die Tradition immer wieder an die Schrift – genauer: an das in der Schrift proklamierte Christuszeugnis – zurückzubinden habe.

Ein traditionsloser, unmittelbarer, gewissermaßen unhermeneutischer Zugriff auf die Texte führt in den schon angesprochenen Biblizismus. Ein solcher Bibelpositivismus kann sich nicht auf Luther berufen. Denn ihm zufolge muss die Schrift per *analogiam fidei* (im Anschluss an Röm 12,6), also im Rahmen der Glaubenstradition ausgelegt werden. Nicht diese Tradition lehnte er ab, sondern deren Reglementierung durch das kirchliche Lehramt. Der Grundsatz von der Selbstausslegung der Schrift macht die Tradition – den Auslegungsdiskurs der Glaubensgemeinschaft – nicht überflüssig, sondern formuliert ein kritisches Prinzip für diesen Diskurs. «The testimony of the prophets and apostles fixed in the biblical discourse thus guards against the hardening of human tradition into totalizing metanarrative.»²² In diesem Sinn hat das ‘sola-scriptura’-Prinzip eine wichtige ideologiekritische Funktion. Es bringt ein Moment der inneren Alterität in die nach Homogenität strebende Tradition und stört damit deren Verfestigung und Verselbständigung.

Versteht man Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden, die sich an den Überlieferungen der Heiligen Schrift orientieren und diese immer neu auslegen, dann ist die im *Katechismus der Katholischen Kirche* zitierte Formulierung von Hilarius von Poitiers, die Heilige Schrift sei «eher ins Herz der Kirche als auf Pergament geschrieben»,²³ durchaus auch für die evangelische Theologie nachvollziehbar. Als Dokument des Glaubens erschließen sich diese Überlieferungen in ihrem geistlichen Sinn nicht in der Außenper-

²² K. J. Vanhoozer: *Scripture and Tradition*, 167.

²³ *Ecclesia Catholica. Katechismus der Katholischen Kirche*, 66, Nr. 113.

spektive der rein historischen und kulturwissenschaftlichen Betrachtung, sondern in der Innenperspektive der Teilnahme, des Sich-Herausrufen-Lassens und der immer neuen Aneignung. In diesem Sinne ist die Schrift «in der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche (zu) lesen».²⁴ So hat auch Karl Barth hervorgehoben, dass die Aneignung der Schrift durch «die Autorität der Kirche» als Lese- und Interpretationsgemeinschaft zu erfolgen habe.²⁵

2.4 «Die Entdeckung der Wirkungsgeschichte als Lebensraum»

(a) Als Zeugnis gelebter Gottesbeziehung kann die Bibel nicht als Sammlung informierender, konstativer Texte aufgefasst und gelesen werden, deren Struktur und Inhalt in der objektivierenden Perspektive der Dritten Person, also in einer distanzierten und unbeteiligten Beobachterhaltung von außen, betrachtet werden kann. Sie ist zusammen mit ihren Auslegern und Lesern eingebunden in eine von ihr ausgehende Wirkungsgeschichte. Vor allem im Gefolge Gadamers ist die Einsicht, dass autoritative Texte identitätsstiftende Lebensräume darstellen, auch für das Bibelverständnis bedeutsam geworden.²⁶ Die biblische Botschaft in ihrem Anredecharakter erschließt sich dieser wirkungsgeschichtlich-hermeneutischen Sicht zufolge erst, wenn ihre Schriften in der Perspektive der Ersten Person gelesen werden – in der Haltung innerer Teilnahme und des Sich-Einlassens, wenn der Leser sich also mit seiner Lebensgeschichte in diesen Lebensraum begibt und sich darin verstehen lernt.

Der von Dietrich Ritschl gebrauchte Begriff der ‘story’ als erzählend vergewisserte Geschichte vermag diesen Sachverhalt zu erhellen.²⁷

²⁴ Ebd.

²⁵ K. Barth: Unterricht in der christlichen Religion, 276 (§9).

²⁶ H. G. Gadamer: Wahrheit und Methode, 284-290.

²⁷ D. Ritschl, H. Jones: Story als Rohmaterial der Theologie; siehe auch: D. Ritschl: Zur Logik der Theologie, 45-47 u.ö. Vgl. auch den von Luz gebrauchten Begriff

Die biblischen Überlieferungen bilden die Grundlage und den Bezugsrahmen einer (in sich vielfältigen) Gesamt-story der erinnerten Glaubensgeschichte, in die die Glaubenden ihre individuelle Lebens-story einstellen. Die Glaubenden 'bewohnen' diese story. Sie entfalten ihr Existenzverständnis im Sprachstrom, der von der biblischen Überlieferung ausgeht und sich an ihr orientiert. Das Auslegen des Textes wird auf diese Weise zum Ausgelegtwerden durch den Text. Das gilt auch für die Auslegungsgemeinschaft der Kirche. Sie ist nicht nur Subjekt der Auslegung, sondern auch Gegenstand des Ausgelegtwerdens. In diesem hermeneutisch-semanticen Geflecht vollzieht sich das Verständnis der biblischen Überlieferung. Es gibt keinen unmittelbaren Zugriff auf die Bibeltexte. Sie erscheinen immer im Licht ihrer Wirkungsgeschichte. Kann man dann aber noch von einer Selbstauslegung der Schrift sprechen? – Nach Luz eine weitere Infragestellung des 'sola-scriptura'-Prinzips: Ist wirkungsgeschichtliche Exegese mit der Auffassung verträglich, «dass es so etwas wie *eine* klare und verbindliche Bedeutung von Bibeltexten» gibt?²⁸ Dieser Einwand bezieht sich nicht auf die Vielstimmigkeit der biblischen Überlieferung, sondern auf die Pluralität und Heterogenität ihrer Auslegungen und Aneignungen. Würde sich die Schrift selbst auslegen, so wäre wenigstens eine approximative Einheitlichkeit zu erwarten.

(b) Doch auch hier gilt: Das 'sola-scriptura'-Prinzip lässt sich in einer Weise verstehen, die durchaus und sogar sehr gut vereinbar ist mit einer wirkungsgeschichtlichen Interpretation der biblischen Überlieferung. Diese lässt sich theologisch beschreiben als eine Konsequenz aus Luthers Vorstellung vom wirkenden Wort (*verbum efficax*), das gewissermaßen aus der Bibel heraus spricht und heilshafte Transformationen erzeugt. Dem entspricht eine Ausdehnung des Offenbarungsbegriffs, der nicht nur auf die in der Bibel bezeugten Gotteserfahrungen zu beziehen ist, sondern auch auf das

der «kleinen Meta-Erzählung» (U. Luz: Postmoderne Bibelinterpretation?, 407, 419-422)

²⁸ U. Luz: Was heißt 'Sola Scriptura' heute?, 30.

‘Bewohnen’ dieser Zeugnisse in der Wirkungsgeschichte der biblischen Überlieferungen. Die darin dokumentierten Transzendenzbrüche sind nicht bloß von musealem Interesse. Sie zielen vielmehr darauf, sich in der jeweiligen Gegenwart zu verlebendigen, also zur Wirkung zu kommen. Anders ausgedrückt: ‘Offenbarung’ bezieht sich nicht nur auf die Selbstkundgabe Gottes und deren Bezeugung in der Heiligen Schrift, sondern auch auf die subjektive Erleuchtungserfahrung, die davon ausgeht. Karl Barth hat von der «subjektive(n) Wirklichkeit der Offenbarung» gesprochen.²⁹ Gott offenbart sich diesem Verständnis zufolge nicht mehr nur *in* der Schrift, sondern auch *durch* die Schrift – im Modus einer *revelatio continua* in der Geschichte.

In der generativen Funktion des ‘sola-scriptura’-Prinzips (s.u.) lässt sich die Überzeugung von der Selbstdurchsetzung des Gotteswortes in der Schriftauslegung als Kraft verstehen, solche Offenbarungserfahrungen hervorzurufen. In seiner kritischen Funktion (s.u.) bindet das ‘sola-scriptura’-Prinzip die Erscheinungsformen dieser erfahrenen *revelatio continua* an ihren Ursprung zurück. Er erinnert an die normative Grundlage und den mitgehenden Bezugspunkt der von der biblischen Überlieferung evozierten Transformationswirkungen.

In seiner Problemanzeige vergleicht Luz die Bibel im Verständnis der wirkungsgeschichtlichen Exegese mit einem Baum, der immer neue Äste austreibt, an denen immer neue Blätter, Blüten und Früchte entstehen. Man muss dieses Bild nur leicht modifizieren, um seine Kompatibilität mit der hier vorgeschlagenen Deutung des ‘sola-scriptura’-Prinzips darzustellen. Die Bibel ist die Wurzel, aus der dieser Baum mit seinen immer neuen Ästen, Blättern, Blüten und Früchten wächst. Die Wurzel nährt den Baum, gibt ihm Halt, wirkt aber auch auf seine Gestaltwerdung ein. Dabei gewährt sie ihm Freiheit zur Entfaltung. Diese Freiheit ist «exzentrisch konstituiert» durch die Bindung an das Christuszeugnis und seine Bezeugung. Sie wird eröffnet und begrenzt durch die «widerständige Autonomie des

²⁹ K. Barth: Die kirchliche Dogmatik §16,1, 222-264. .

Textes [...]: seine Autorität, die Leser und Hörer kritisch auszulegen». ³⁰ Die Heilige Schrift zielt geradezu auf die Hervorbringung von 'Früchten' des Glaubens. Sie ist – mit Jörg Lauster gesprochen – das «Vermittlungsmedium religiöser Erfahrung im Kontext christlicher Erinnerungskultur.» ³¹

2.5 «Die Entdeckung des Lesers in der Exegese»

(a) Gegen die produktionsästhetischen Sichtweise, der zufolge der Sinn des Textes vom Autor in ihn hineingelegt wird und vom Leser herausgelesen werden muss, wenden neuere Entwürfe der biblischen Hermeneutik literaturwissenschaftlich-rezeptionsästhetische Texttheorien auf das Verständnis der Heiligen Schrift an. ³² Zwischen der semantischen Bestimmtheit des Textes und der aneignenden Lektüre des Lesers finde eine sinnstiftende Interaktion statt. Auch damit scheint der Grundsatz von der Selbstausslegung der Schrift fraglich geworden zu sein.

(b) Der rezeptionsästhetische Ansatz ist durchaus vereinbar mit dem Prinzip der Selbstausslegung der Schrift, wenn er in einen pneumatologischen Rahmen gestellt wird. 'Geist Gottes' steht dabei für die den Menschen erfüllende göttliche Kraft, die ihm Verstehen ermöglicht, ihn also gewissermaßen erleuchtet. Dieser Geist wirkt nicht nur im externalen Wort der Schrift, sondern auch in der internalen Rezeption dieses Wortes im Empfänger. Der Bezug der Inspiration Gottes auf die Hörer und Leser der biblischen Schriften beantwortet die Frage, wie sich die Schrift selbst auslegt. Sie legt sich aus, indem sie

³⁰ O. Bayer: Martin Luthers Theologie, 65.

³¹ J. Lauster: Prinzip und Methode, 440; ders.: Zwischen Entzauberung und Remythisierung, 38-43.

³² O. Bayer: Autorität und Kritik; K. Huizing: Homo legens; ders.: Ästhetische Theologie; K. Huizing, U. H. J. Körtner: Lesen und Leben; U. H. J. Körtner: Der inspirierte Leser; ders.: Theologie des Wortes Gottes, 302-307; H. Timm: Sage und Schreibe.

in der Erhellungskraft des Geistes Gottes gelesen wird. Schon Luther hat von der 'claritas externa' und der 'claritas interna' gesprochen. Ohne diese Erleuchtung des Hörers bleibt das ihn ansprechende Wort stumm. Ganz ähnlich betonte Calvin, dass das Gotteswort nicht eher im Menschenherzen Glauben finden werde, als bis es vom inneren Zeugnis des Heiligen Geistes («testimonium spiritus sancti internum») versiegelt worden sei. «Denn derselbe Geist, der durch den Mund der Propheten gesprochen hat, der muss in unser Herz dringen, um uns die Gewissheit zu schenken, dass sie treulich verkündet haben, was ihnen von Gott aufgetragen war.»³³

In der Auseinandersetzung mit den Schwärmern hat Luther zwar betont, dass der Geist nicht vom Wort getrennt werden könne, indem man ihn eher dem empfangenden Menschen als dem redenden Gott zuschreibt.³⁴ Die Vorstellung einer Geistwirkung im Rezipienten muss aber keineswegs als Verselbständigung des Geistes gegenüber dem Wort gedacht sein. Sie kann als Modus der Selbstausslegung des Wortes aufgefasst werden. – Wichtig ist auch hier die Erinnerung daran, dass es sich beim 'Wort' nicht primär um das Bibelwort, sondern um das im schriftlichen Bibelwort bezeugte lebendige Gotteswort handelt.

Die altprotestantische Inspirationslehre gesteht dem Geist auf der Seite des bibellesenden Subjekts nur die Rolle eines passiven Organs für den Empfang des im Schriftwort fest beschlossenen Sinnes zu. Demgegenüber ist die in der biblischen Überlieferung breit bezeugte schöpferische Funktion des Geistes zu betonen. Eine Inspirationslehre, die den Geist Gottes als kreative, neue Verstehensweisen eröffnende, sinnstiftende Kraft versteht, ist in der Lage, den Bibeltext als Generator von Sinnmustern zu sehen. Dieser Sinnstiftungsprozess reicht von den Verfassern über die Tradenten bis hin zu den Lesern der Texte. 'Sola scriptura' verweist auf die generative Rolle der bib-

³³ J. Calvin: *Institutio Christianae Religionis* I 7,4.

³⁴ M. Luther: *De Bulingero*, in: *Tischreden der Jahre 1532-1538*, WA TR [Abteilung Tischreden] III 669-674, Nr. 3868.

lischen Überlieferung in diesem Prozess. Die Inspiration des Lesers durch den Geist Gottes schließt dessen eigene Kreativität im Akt des Verstehens also nicht aus, im Gegenteil: sie setzt sie frei. Es kann und muss dabei zu unterschiedlichen Auffassungen des Textinhalts kommen, die aber rückgebunden bleiben an das Wort, das sich in diesem Geist vermittelt.

3. Bilanz

Das ‘sola-scriptura’-Prinzip ist nicht die Lebenslüge des Protestantismus, die sich im Laufe seiner Geschichte aus innerer Notwendigkeit aufgelöst hat. Es untergräbt auch nicht die Freiheit im Glaubensdenken durch die Aufrichtung einer autoritären Heteronomie, wie Falk Wagner unterstellt. Man kann es in diesem Sinne auffassen und es ist so aufgefasst und angewendet worden. Doch lässt das Prinzip ein Verständnis zu, das gerade umgekehrt einen Freiraum für das Sich-selbst-zur-Sprache-Bringen der Christusbotschaft durch die Auslegung und Aneignung der biblischen Überlieferung eröffnet

(1) Das ‘sola-scriptura’-Prinzip ist nicht als reines Formalprinzip der theologischen Erkenntnislehre zu verstehen. Vielmehr steht es in unlösbarem Bezug auf die sich in den Überlieferungen und durch sie hindurch artikulierende und proklamierende Botschaft. Es muss *kerygmatisch* gedeutet werden.

(2) Was nach Gerhard Ebeling für den biblischen Kanon gilt, das gilt auch für das Verständnis des ‘sola-scriptura’-Prinzips. Es ist «in entscheidender Hinsicht nicht ein Textabgrenzungsprinzip, sondern ein *hermeneutisches* Prinzip»,³⁵ das weniger auf die Grenze und mehr auf die Mitte des christlichen Glaubens verweist. Mit ihm wird die Glaubenserkenntnis nicht auf die biblische Überlieferung eingengt, sodass andere Erkenntnisquellen – etwa die in John Wesleys *Quadrilateral* neben der Schrift genannte Vernunft, die Tradition und

³⁵ G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, 34 [Hervorh. R.B.].

die Erfahrung – auszuschneiden wären. Vielmehr gibt es den normativen Bezugspunkt der aus diesen Quellen gewonnenen Erkenntnisse an: die Christusbotschaft, wie sie biblisch überliefert ist und wie sie sich dem Leser in der Kraft des Geistes imponiert. Diese Botschaft stellt das Zentrum eines hermeneutischen Zirkels dar, in dem sie durch ständige Referenz auf sich selbst ausgelegt und existentiell angeeignet wird. So ist das «per se certissima, apertissima, sui ipsius interpres»³⁶ zu verstehen: als ständiges Kreisen in diesem christozentrischen hermeneutischen Zirkel im Vollzug des gelebten Glaubens und seiner theologischen Reflexion.

(3) Im Rahmen dieser kerygmatisch-hermeneutischen Deutung lässt sich das ‘sola-scriptura’-Prinzip funktional als *generatives*, *normativ-regulatives* und *kritisches* Prinzip entfalten. Diese Funktionen stehen nicht nebeneinander, sondern sind eng miteinander verbunden.

In seiner *generativen* Funktion beschreibt das Prinzip die Hervorbringung von Glaubenserkenntnis auf dem Weg des Sich-Ansprechen-Lassens durch das in der Bibel bezeugte Gotteswort. Dazu gehört auch die Hervorbringung von Verstehensweisen und Auslegungsformen der biblischen Überlieferung. Und dazu gehört schließlich auch die Anleitung zur Praxis des Glaubens: «Wer zu Gott dem Schöpfer gelangen will, der muss die Schrift zum Leiter und Lehrer haben», schreibt Calvin.³⁷ «Soll uns aber der Strahl wahrer Religion treffen, so müssen wir bei der himmlischen Lehre (*caelestis doctrina*) den Anfang machen, und es kommt niemand auch nur zum geringsten Verständnis rechter und heilsamer Lehre, wenn er nicht zuvor ein Schüler der Schrift wird.»³⁸

³⁶ M. Luther: *Assertio omnium articulorum* (1520), WA VII 97.

³⁷ J. Calvin: *Institutio Christianae Religionis* I 6, Überschrift. Siehe dazu: P. Opitz: *Schrift*.

³⁸ J. Calvin: *Institutio Christianae Religionis* I 6,2.

In seiner generativen Funktion besagt das ‘sola-scriptura’-Prinzip, dass «die Bibel von sich aus zu ihren Lesern und Hörern spricht, und zwar in den verschiedensten Lebenssituationen [...] [sie spricht] kraft eigener Autorität die Menschen an».³⁹In seiner *normativ-regulativen Funktion* leitet das Prinzip an, sich in der fortwährenden Bewegung im hermeneutischen Zirkel des Glaubens immer wieder an dessen Mitte, also am normativen Grund des Glaubens zu orientieren. Es wirkt als formale *regula fidei*.

In seiner *kritischen Funktion* prüft es die theoretischen und praktischen Erscheinungsformen des Glaubens an ihrem normierenden Grund und hält somit eine Bewegung des ‘semper reformanda’ in Gang, der alle Verstehensmuster, die sich im Sprachstrom der Glaubenden gebildet haben, immer wieder ausgesetzt sind. Dies bewahrt sie vor ideologischer Verfestigung. Solche Kritik kann allerdings immer nur diskursiv in der gegenseitigen Korrektur der Auslegungen vorgenommen werden, nicht durch das Machtwort einer kirchlichen Autorität. Dass die Exegese der Schrift und ihre Auslegung «letztlich dem Urteil der Kirche» unterstehe,⁴⁰ ist für das evangelische Verständnis des christlichen Glaubens nicht zu akzeptieren.

Die bei der Wahrnehmung dieser Funktionen in Anspruch genommene Normativität liegt im Mittelpunkt des hermeneutischen Zirkels, der auch die Mitte der Schrift ist, beschlossen. Normierung bedeutet dabei nicht Begrenzung, sondern Orientierung, um die in einem fortwährenden Kommunikationsprozess immer neu zu ringen ist. Das Kriterium, von dem sich die Auslegungsgemeinschaft leiten lassen soll, wird von Luther beschrieben als das, was «Christum treibet».⁴¹

³⁹ P. Stuhlmacher: Vom ‘richtigen’ Umgang mit der Bibel, 237.

⁴⁰ II. Vaticanum: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, 12,3.

⁴¹ M. Luther: Vorrhede auff die Episteln Sanct Jacobi unnd Judas (1522), , WA DB [Abteilung Deutsche Bibel] VII 384, 27, vgl. 25-32.

(4) Das Prinzip ist *pneumatologisch* einzubinden. Die Auslegung der biblischen Überlieferung im Hören auf die Selbstaussage des Gotteswortes erfolgt in der Kraft des Geistes Gottes. Der schöpferische Geist Gottes ist nicht nur eine einheitsstiftende, sondern – wie Michael Welker herausgearbeitet hat – auch eine differenzierende und damit pluralitätsfördernde Kraft, eine Sprengkraft zuweilen. Er schafft ein «vielstelliges, für Differenzen sensibles Kraftfeld, in dem die Freude an geschöpflichen, stärkenden Differenzen gepflegt wird und in dem ungerechte schwächende Differenzen in Liebe, Erbarmen und Sanftmut abgebaut werden».⁴² In diesem Kraftfeld findet die Auslegung und Aneignung der biblischen Texte als immer neue Verlebendigung statt. Hier ist Raum für Vielfalt und für den Diskurs der Interpretationen. Das alles steht dem ‘sola-scriptura’-Prinzip nicht entgegen, sondern hat in dem von ihm geschaffenen normativen Freiraum Platz. Diese Freiheit gründet in der Vertrauensbindung an die aus sich selbst heraus einleuchtende Orientierungskraft der Christusbotschaft, wie sie in den biblischen Zeugnissen zur Sprache kommt.

4. Ausblick: ‘Sola scriptura’ und die heiligen Schriften anderer Religionen

Hans-Martin Barth plädiert dafür, auch die heiligen Schriften anderer Religionen «im Interesse einer vollen Anwendung des ‘sola-scriptura’-Prinzips zur Erklärung der Heiligen Schrift» heranzuziehen.⁴³ Er begründet diese Position mit der Rückbindung des Prinzips an die Selbstmitteilung Gottes, die nicht nur christozentrisch, sondern trinitätstheologisch zu verstehen ist – als «Zusammenwirken von schöpferischem, geschichtlich eingreifendem und aktuell inspi-

⁴² M. Welker: Gottes Geist, 33.

⁴³ Mit H.-M. Barth: Dogmatik, 220; vgl. auch 200.

rierendem göttlichem Handeln» in der gesamten Geschichte –,⁴⁴ und deren Bezeugung daher nicht auf die biblischen Überlieferungen beschränkt zu denken ist.

Schon Pannenberg hat vorgeschlagen, das Schriftzeugnis in den weiteren Horizont eines universalgeschichtlichen Verständnisses des Handelns Gottes einzubinden.⁴⁵ Dieses umgreift dann auch die Religionsgeschichte. Pannenberg zieht allerdings daraus nicht die Konsequenzen, die heiligen Schriften anderer Religionen in die Materialgrundlage der Theologie aufzunehmen. Hans-Martin Barth vollzieht diesen Schritt. Wenn die Selbsterschließung Gottes die gesamte Menschheit umgreift, dann ist zu erwarten, dass sie auch aus den religiösen Überlieferungsquellen anderer Religionen spricht, so lautet sein Argument. Auch diese sind in den hermeneutischen Zirkel der Theologie einzubeziehen. Die Mitte dieses Zirkels bleibt dabei für christliches Verständnis Jesus Christus. Die Christusbotschaft stellt das Suchraster zur Entdeckung der göttlichen Selbstbezeugungen in den anderen Religionstraditionen und die Norm ihrer Beurteilung dar. Die Christozentrik wird also nicht mehr offenbarungstheologisch, sondern hermeneutisch in Anschlag gebracht.

Auch der Ende 2004 verstorbene belgische Jesuitenpater Jacques Dupuis, einer der wichtigsten römisch-katholischen Stimmen in der gegenwärtigen Debatte um die sogenannte Theologie der Religionen, war bestrebt, die heiligen Schriften der außerchristlichen Religionen als theologische Erkenntnisquellen anzuerkennen. Er unterschied dazu zwischen der einen und einzigen Selbstmanifestation Gottes in Christus und der Inspiration durch den Geist Gottes. Letztere ist auch den Prophetengestalten der Religionsgeschichte zuteil geworden – wie Mohammed, der damit als «genuine prophet» anerkannt werden kann.⁴⁶ Und sie hat die Autoren der heiligen Schriften durchdrungen, so dass diese Texte als Zeugnisse echter Gottesbegegnung gelten

⁴⁴ Ebd.

⁴⁵ W. Pannenberg: Die Krise des Schriftprinzips, 19-21.

⁴⁶ J. Dupuis: Christianity and the Religions, 126.

können. Das bedeutet aber nicht, dass sie vollumfänglich als Wort Gottes – geschweige denn als das entscheidende Wort Gottes – zu charakterisieren wären.

Über dieses religionstheologisch inklusivistische Erfüllungsmodell im Sinne eines christozentrischen Universalismus geht Wilfred Cantwell Smith in seiner 1993 erschienenen religionsvergleichenden Studie *What is Scripture?* hinaus. Sie ist nicht theologisch, sondern religionsphänomenologisch angelegt, nimmt die heiligen Schriften der Menschheit insgesamt in den Blick und zeichnet nach, wie bestimmten Überlieferungen auf dem Weg von der mündlichen Weitergabe über die Verschriftlichung bis zur Kanonisierung und ihrem religiösen Gebrauch die Eigenschaft der Heiligkeit zugeschrieben wurde. Mit diesen Anerkennungsprozessen ist immer das Bewusstsein verbunden, dass diese Schriften mehr sind als bloße Texte. In ihnen kommt eine Transzendenzdimension zur Sprache. Sie verweisen auf eine göttliche Wirklichkeit, die sich in der Schrift und durch sie artikuliert und die den Leser in Beziehung zu sich zu setzen sucht. Die Heiligkeit der heiligen Schriften liegt somit in ihrer Funktion als Transzendenzfolie, als Fenster zum Heiligen.⁴⁷ Smith bestimmt sie nicht seinshaft⁴⁸ sondern funktional im Beziehungsdreieck von Rezipient, Text und der Wirklichkeit des Transzendenten – als «Sakrament».⁴⁹ Was sich im lutherischen Schriftverständnis als Differenz von Bibeltext und Wort Gottes niedergeschlagen hat, lässt sich nach Smith für alle heiligen Schriften strukturanalog konstatieren: sie vermitteln eine Wirklichkeit, die jenseits der Texte liegt. In manchen Fällen ist diese Differenz eher offenbarungs- bzw. worttheologisch ausgeprägt, in anderen stärker geisttheologisch bzw. spirituellistisch.

Durch diesen phänomenologischen Ansatz scheint die theologische Hintergrundüberzeugung durch, dass sich die *eine* unausschöpfliche

⁴⁷ W. C. Smith: *What is Scripture?*, 233-242.

⁴⁸ «There is no ontology of scripture», vgl. ebd. 237.

⁴⁹ Ebd. 240.

göttliche Wirklichkeit – Smith spricht (mit Schleiermacher) von «the voice of the universe» auf unterschiedliche Weise in den heiligen Schriften der Menschheit bezeugt hat bzw. dass sie in dieser Pluralität bezeugt worden ist.⁵⁰ Das sich daraus ergebende Programm einer universalen Theologie hatte Smith schon in seinem 1963 erschienenen Buch *The Meaning and End of Religion* angedeutet und später als Plädoyer für eine «world theology» entfaltet.⁵¹ Andere sind ihm gefolgt und haben für das Konzept einer religionsübergreifenden Theologie Begriffe wie «global theology»,⁵² «universal theology»,⁵³ «planetary theology»,⁵⁴ oder «interreligious theology»⁵⁵ geprägt.

In den damit bezeichneten Entwürfen hat das Prinzip ‘sola scriptura’ in seiner reformatorischen Fassung *prima vista* keinen Platz mehr. Seine Pluralisierung führt offensichtlich zu einer *contradictio in adjecto*, verstößt sie doch gegen das ‘sola’. Versteht man diesen Ansatz einer ‘global theology’ allerdings als einen Deutungsrahmen, der die einzelnen (in sich wiederum pluralen) Metaerzählungen der Religionsgemeinschaften nicht entwerten und überbieten, sondern respektieren und zueinander in Beziehung setzen will, dann kann dem auf die Bibel bezogenen ‘sola-scriptura’-Prinzip innerhalb des *christlichen* Glaubenserkenntnis weiterhin uneingeschränkte Geltung zuerkannt werden. Sein Geltungsbereich ist dann allerdings an den hermeneutischen Zirkel der christlichen Metaerzählung und ihre theologische Reflexion gebunden, neben dem es andere religiöse Metaerzählungen mit anderen normativen Erkenntnisgrundlagen gibt.

⁵⁰ Ebd. 242, auf S. 217 gebraucht Smith den Begriff ‘cosmos’.

⁵¹ Ders.: *The Meaning and the End of Religion*, hier spricht Smith von einer ‘transcendentology’ (S. 183); Ders.: *Towards a World Theology*.

⁵² So John Hick: *Death and Eternal Life*, 29; D. J. Krieger: *The New Universalism*.

⁵³ L. Swidler (Hg.): *Toward a Universal Theology of Religion*.

⁵⁴ J. M. Vigil (Hg.): *Toward a Planetary Theology*.

⁵⁵ Ebd. 16-31; P. Schmidt-Leukel: *Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie*.

Jede dieser Metaerzählungen bezieht auch die anderen Traditionen in ihre Sicht mit ein. Das heißt, dass auch die Erscheinungsformen anderer Religionen im Lichte der biblisch erschlossenen Gotteswahrheit gesehen werden können, dürfen und müssen, so dass das ‘sola-scriptura’-Prinzip in seiner kritischen Funktion auch hier eine Rolle spielt. Da sich die christliche Glaubensperspektive nicht nur auf einen bestimmten Wirklichkeitsausschnitt, sondern auf die ganze Wirklichkeit erstreckt, kommt die mit diesem Glauben verbundene Normativität gegenüber anderen Religionen genauso zur Anwendung wie gegenüber der christlichen selbst. Auf diesem Weg lässt sich die Pluralität der Religionen religionsphilosophisch verarbeiten, ohne dass ihre jeweiligen theologischen Sinnmittelpunkte in einer höheren Einheit auf den kleinsten gemeinsamen Nenner gebracht werden müssten.

Literaturverzeichnis

- Althaus, Paul: Die christliche Wahrheit (Gütersloh ⁶1962).
- Barth, Hans-Martin: Dogmatik. Evangelischer Glaube im Kontext der Weltreligionen. Ein Lehrbuch (Gütersloh 2001).
- Barth, Karl: Die kirchliche Dogmatik I/1 (Zollikon-Zürich 1932).
- Unterricht in der christlichen Religion I (1924), hg. von Hannelotte Reiffen (GA II) (Zürich 1985).
- Bayer, Oswald: Autorität und Kritik. Zu Hermeneutik und Wissenschaftstheorie (Tübingen 1991).
- Martin Luthers Theologie (Tübingen ³2007).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hg. Im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930, 12. Aufl., Göttingen 1998.
- Benrath, Gustav Adolf, Art. Wyclif, John, RGG⁴ 8 (2005), Sp. 1747-1750.
- Calvin, Johannes: Unterricht in der christlichen Religion/Institutio Christianae Religionis, nach der letzten Ausg. übers. u. bearb. v. Otto Weber, 6. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1997..

Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum“, in: Denzinger, Heinrich, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, hg. von Hünermann Peter (Freiburg i.Br. u.a. ⁴³2010), 1168-1183.

Dupuis, Jacques: *Christianity and the Religions. From Confrontation to Dialogue* (Maryknoll, N.Y. 2002).

Ebeling, Gerhard: *Dogmatik des christlichen Glaubens I* (Tübingen ²1982).

– *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik* (Tübingen ³1991).

Ecclesia Catholica. Katechismus der Katholischen Kirche. Neuübersetzung aufgrund der Editio Typica Latina (München 2005).

Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Tübingen ⁴1975).

Hermes, Eilert: Äußere und innere Klarheit des Wortes Gottes bei Paulus, Luther und Schleiermacher, in: Christof Landmesser, Hans Joachim Eckstein u.a. (Hg.): *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums* (Berlin, New York 1997) 2-72.

Hick, John: *Death and Eternal Life* (New York 1976).

Huizinga, Klaas: *Ästhetische Theologie, Bd. I: Der erlesene Mensch* (Stuttgart 2000).

– *Homo legens. Vom Ursprung der Theologie im Lesen [TBT 75]* (Berlin, New York 1996).

–; Körtner, Ulrich H. J.; Müller, Peter: *Lesen und leben. Drei Essays zur Grundlegung einer Lesetheologie* (Bielefeld 1997).

Käsemann, Ernst: Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit, in: ders.: *Exegetische Versuche und Besinnungen I* (Göttingen 1960) 224-235.

Körtner, Ulrich H. J.: *Der inspirierte Leser. Zentrale Aspekte biblischer Hermeneutik* (Göttingen 1994).

– *Rezeption und Inspiration. Über die Schriftwerdung des Wortes und die Wortwerdung der Schrift im Akt des Lesens*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 51 (2009) 27-49.

– *Theologie des Wortes Gottes. Positionen, Probleme, Perspektiven* (Göttingen 2001).

Krieger, David J.: *The New Universalism: Foundations for a Global Theology* (Maryknoll, N.Y. 1991).

Kühne, Hans-Jochen: *Schriftautorität und Kirche [Kirche und Konfessionen 22]* (Göttingen 1980).

- Lauster, Jörg: Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Tübingen 2004).
- Zwischen Entzauberung und Remythisierung. Zum Verhältnis von Bibel und Dogma (Leipzig 2008).
- Luther, Martin: Die ander Epistel S. Petri und eine S. Judas gepredigt und ausgelegt (1523/24), WA XIV 1-91. Ders.: Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis X. novissimam damnatorum (1520), WA VII 94-151.
- Ders.: De Bulingero, in: Tischreden der Jahre 1532-1538, WA TR III 669-674, Nr. 3868
- Ders.: Fastenpostille (1525), WA XVII/II, 3-247.
- Ders.: Predigten über das 2. Buch Mose (1524-1527), Allegoria des 1. Kapitels (13. Nov. 1524), WA XVI 67-80.
- Ders.: De servo arbitrio (1525), WA XVIII 600-787.
- Ders.: Die Thesen für die Promotionsdisputation v. Hieronymus Weller und Nikolaus Medler, 11. Sept. 1535, WA XXXIX/I 44-53.
- Ders.: Vorrhede auff die Episteln Sanct Jacobi unnd Judas (1522/46), WA DB VII 384-387.
- Luz, Ulrich: Postmoderne Bibelinterpretation? Interpretation der Bibel in der Postmoderne, in: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 56 (2009) 403-422.
- Was heißt 'Sola Scriptura' heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, in: Evangelische Theologie 57 (1997) 28-35.
- Meijering, Eginhard Peter: 'Sola scriptura' und die historische Kritik, in: Hans Heinrich Schmid; Joachim Mehlhausen (Hg. im Auftrag der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie): Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt (Gütersloh 1991) 44-60.
- Opitz, Peter: 2. Schrift. In: Herman J. Selderhuis (Hg.): Calvin Handbuch (Tübingen 2008) 231-240.
- Pannenberg, Wolfhart: Die Krise des Schriftprinzips [1962], in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie (Göttingen³1979) 11-21.
- Ritschl, Dietrich: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken (München 1984).
- ; Jones, Hugh: Story als Rohmaterial der Theologie (München 1976).
- Rothen, Bernhard: Die Klarheit der Schrift, Bd. 1: Martin Luther, die wiederentdeckten Grundlagen (Göttingen 1990).

- Schmidt-Leukel, Perry: Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, in: *Evangelische Theologie* 1 (2011), 4-16.
- Smith, Wilfred Cantwell: *The Meaning and End of Religion. A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York 1963).
- *Towards a World Theology. Faith and the Comparative History of Religion* (Maryknoll, N.Y. 1981, ²1989).
 - *What is Scripture? A Comparative Approach* (Minneapolis, MN 1993).
- Stuhlmacher, Peter: Vom 'richtigen' Umgang mit der Bibel, in: ders.: *Biblische Theologie und Evangelium* (Tübingen 2002) 233-250.
- *Vom Verstehen des Neuen Testaments. Eine Hermeneutik* (Göttingen ²1986).
- Swidler, Leonard (Hg.): *Toward a Universal Theology of Religion* (Maryknoll, N.Y. 1987).
- Timm, Hermann: *Sage und Schreibe. Inszenierungen religiöser Lesekultur* (Kampen 1995).
- Vanhoozer, Kevin J.: *Scripture and Tradition*, in: ders. (ed.): *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* (Cambridge 2003) 149-169.
- Vigil, José María (Hg.): *Toward a Planetary Theology [Along the Many Paths of God 5]* (Montreal 2010).
- Wagner, Falk: *Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips*, in: ders.: *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus* (Gütersloh ²1995) 68-88.
- Welker, Michael: *Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes* (Neukirchen 1992).
- Ziegert, Richard: *Das Schriftprinzip und die Kultur der Bibel*, in: ders. (Hg.): *Die Zukunft des Schriftprinzips* (Stuttgart 1994) 7-10.