

SOLA SCRIPTURA – TRENNEND UND VERBINDEND

Jutta HAUSMANN

Evangelisch-Lutherische Theologische Universität
Evangélikus Hittudományi Egyetem
Rózsavölgyi köz 3, H – 1 141 Budapest
jutta.hausmann@lutheran.hu

Zusammenfassung

Lange Zeit schien es, dass in den protestantischen Kirchen das Prinzip *sola scriptura* ausgespielt wurde gegen die Bedeutung der Tradition in der katholischen Kirche. Dank der Diskussionen in den letzten Jahrzehnten hat sich jedoch der Fokus verschoben. Die Einsicht, dass Wort Gottes und menschliche Autorenschaft einander nicht ausschließen, lässt nach Kriterien für die Bestimmung der Normativität der Bibel fragen. Dieser Aufsatz versucht eine Antwort unter Rückgriff auf exemplarische Texte aus dem Alten Testament. Dabei ist offensichtlich, dass die Christologie sowohl in der katholischen wie in der protestantischen Tradition eine große Rolle spielt.

Die Rezeptionsgeschichte zeigt die Bedeutung der jeweiligen sozialen und kulturellen Kontexte der Lesenden für das Verstehen der biblischen Texte auf. So ist die exklusiv erscheinende Formel *sola scriptura* weniger exklusiv, als man meinen könnte. Und seit dem 2. Vatikanischen Konzil lernen die Protestanten und Protestantinnen mehr und mehr, welche Bedeutung auch die Schrift als Basis für die katholische Tradition hat.

Die Entwicklung sowohl in der protestantischen als auch in der katholischen Tradition ermöglicht seit langem die gemeinsame Anstrengung für das rechte Verstehen der Polyphonie der Bibel.

Schlüsselbegriffe: Schrift contra Tradition?, Hermeneutik, Christologie, Polyphonie, Autorität.

1. Hinführung

Wer die Exklusivpartikel »sola« hört, ist schnell geneigt, diese als ein Zeichen der Ausschließlichkeit wahrzunehmen. So haben sich besonders im Gefol-

ge der lutherischen Orthodoxie fundamentalistische Tendenzen entwickelt, ethisch-moralische Ansichten und Entscheidungen unter Rückgriff auf biblische Texte zu vollziehen, ohne diese in ihrem jeweiligen Kontext wahrzunehmen, sondern allein begründet im Gedanken der (Verbal-) Inspiration der Bibel. Neben den Aspekt der Ausschließlichkeit tritt auch der der Normativität. Im reformatorischen Verständnis verweist die Rede von *sola scriptura* auf die Bibel als einzige Quelle theologischer Normen und sieht sich damit im Gegenüber zum katholischen Denken mit seinem Nebeneinander von Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition bzw. Lehramt, wie es im tridentinischen Konzil seinen Ausdruck gefunden hat.¹ So wurde zumindest über lange Zeit die Verhältnisbestimmung vollzogen. In einem richtungsweisenden Beitrag hat Gerhard Ebeling 1963 klar das missverständliche Gegenüber von Schrift und Tradition in einen anderen Rahmen gesetzt. Er hat deutlich gemacht, dass es bei *sola scriptura* nicht um eine traditionsfeindliche Aussage geht, sondern um ein hermeneutisches Grundprinzip der Reformation, nach dem die Schrift, also die Bibel, die Tradition zu ihrem Verstehen nicht braucht, sondern sich aus sich selbst heraus erschließt: »die Heilige Schrift ist die alleinige Quelle ihrer Auslegung«². Die Autorität der Schrift ist begründet in ihrem Offenbarungscharakter und so mit Härle eine »aus der von ihr bezeugten *Sache* abgeleitete Autorität«³.

Zu beachten ist dabei, dass – wenn von Heiliger Schrift gesprochen wird – in den protestantischen Kirchen jedoch keineswegs die gleichen Texte im Blick sind wie in der katholischen Tradition. Der unterschiedliche Umfang, bedingt durch den Rückgriff der protestantischen Tradition auf die Hebräische Bibel im Gegenüber zu dem auf die Septuaginta bzw. Vulgata in der katholischen Tradition sowie dadurch bedingt auch eine unterschiedliche Anordnung der biblischen Bücher im Alten Testament setzen unterschiedliche theologische Akzente. Gleiches gilt für die unübersehbare Zahl von Überset-

¹ So mit Uta WIGGERMANN, Art. Schrift/Schriftprinzip III. Kirchengeschichtlich, in: Oda WISCHMEYER (Hg.), *Lexikon der Bibelhermeneutik*, Berlin, 2009, 523–524, da 523f.: »Während die Reformatoren mit der Lehre des '*sola scriptura*' die primäre und einzige Quelle theologischer Aussagen in der S. [= Schrift] fanden, ist in der römisch-katholischen Kirche ein Nebeneinander der S., der kirchlichen Tradition und des kirchlichen Lehramts gültig, wobei in neuerer Zeit die Priorität der S. in der römisch-katholischen Bibelwissenschaft oft hervorgehoben wird.«

² Gerhard EBELING, »Sola scriptura« und das Problem der Tradition, in: Gerhard EBELING, *Wort Gottes und Tradition*, Göttingen, 1964, 91–143, da 119.

³ Wilfried HÄRLE, *Sola scriptura im Begründungszusammenhang christlicher Ethik*, in: Hans Heinrich SCHMID – Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, Gütersloh, 1991, 116–129, da 121.

zungen. So stellt sich also die Frage: welche Schrift? Allein dadurch wird bereits deutlich, dass die scheinbar so klare Formel »allein die Schrift« nur begrenzt ausreicht, um sich der Bibel als Basis für christliches, für kirchliches Reden und Handeln zu verpflichten.

Eine besondere Herausforderung ist dadurch gegeben, dass wir in der Bibel göttliche Offenbarung in menschlichen Worten, von Menschen bezeugt vor uns haben. Deshalb kann der protestantische deutsche Systematiker Härle formulieren: »Die Schrift partizipiert als menschliches Zeugnis von der Gottesoffenbarung am geschichtlichen Charakter der Offenbarung selbst. Die Kon-deszendenz und das Ärgernis der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus finden in der fehlsamen historisch-bedingten mündlichen und schriftlichen Verkündigung der Zeugen ihre angemessene Vermittlungsform. Offenbarung geschieht nicht formal-abstrakt, sondern personal und steht in einem engen Verhältnis zur Inspiration.« Ferner ist für Härle Inspiration das »erleuchtende und erhaltende Wirken des Heiligen Geistes, das durch die Bezeugung des Evangeliums von Jesus Christus geschieht und das dessen Wahrheit und Glaub-Würdigkeit zum Gegenstand hat.«⁴ Angesichts des personalen Charakters von Offenbarung gilt dies dann sowohl für die Bezeugung in der Schrift als auch für deren Rezipienten.

Damit ist ein biblizistisches Lesen ausgeschlossen, das sich allein darauf beruft: »in der Bibel steht«. Und wir sind vor das Problem der Normativität der Bibel bzw. die Frage nach deren Kriterien gestellt. Dies gilt insbesondere dann, wenn es um ethische Normen und deren Umsetzung – oder auch Durchsetzung – im konkreten Leben geht.

2. Beispiele aus dem Alten Testament

An einigen wenigen Beispielen aus dem Alten Testament soll deutlich gemacht werden, wie sehr das geschichtliche Werden biblischer Texte uns mit der Frage nach der Normativität konfrontiert.

2.1. Widerspruch im Denken?

Im Dekalog finden wir in beiden Fassungen im Anschluss an das Verbot, in Analogie zur Umwelt Israels Abbildungen von Gott zu schaffen und diese dann zu verehren, die Aussage: Denn ich der Herr, dein Gott, bin ein ei-

⁴ Wilfried HÄRLE, *Sola scriptura im Begründungszusammenhang christlicher Ethik*, 122.

fernder Gott, der die Missetat der Väter heimsucht bis ins dritte und vierte Glied an den Kindern derer, die mich hassen (Ex 20,5; Dtn 5,9). »Hassen« ist hier wohl im Sinne einer Distanzierung von Gott bzw. seinem Willen zu verstehen.⁵ Demgegenüber lesen wir in Ez 18,2-4: »Was habt ihr unter euch im Lande Israels ein Sprichwort: 'Die Väter haben saure Trauben gegessen, aber den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden. So wahr ich lebe, spricht Gott, der Herr, dies Sprichwort soll nicht mehr unter euch umgehen in Israel. Denn siehe, alle Menschen gehören mir: die Väter gehören mir so gut wie die Söhne; jeder, der sündigt, soll sterben.'« Ähnlich finden wir diese Vorstellung in Jer 31,29. Es scheint, als würde innerbiblisch die Gültigkeit des Gedankens der Generationen übergreifenden Folge des Handelns aus dem Dekalog bei Ezechiel bzw. Jeremia außer Kraft gesetzt. Steht nun also Text gegen Text? Oder bietet sich nicht eher eine andere Lesart an, die nach der Funktion der Aussagen fragt, nach dem, was sie bei den Lesenden erreichen wollen?

Während Ez 18 ebenso wie Jer 31 auf die Eigenverantwortlichkeit des Einzelnen setzt, der auch paradigmatisch für die Gemeinschaft steht, haben die Verse des Dekalogs die Folgen des jeweiligen Handelns für die kommenden Generationen im Blick. Die 3–4 Generationen, die die Folgen negativen Handelns und negativer Entscheidungen zu tragen haben, sind durchaus durch Erfahrung basiert, wie wir auch heute unschwer nachvollziehen können. Die Verantwortung für die Gemeinschaft ist bei beiden deutlich formuliert, im Dekalog zeitlich gedehnt unter Einbeziehung der folgenden Generationen, in Ez 18 hingegen konzentriert auf die Herausforderungen der eigenen Gegenwart bezogen. Der prophetische Text verwehrt zugleich mit Nachdruck jedwede Verschiebung von Verantwortung auf das Handeln früherer Generationen, sondern fordert dazu auf, sich der Verantwortung für die eigene Gegenwart und das eigene Handeln darin zu stellen. Es geht also in den prophetischen Texten nicht um die Außer-Kraft-Setzung der Aussagen des Dekalogs, sondern um eine andere Intention.⁶

⁵ Vgl. Edward LIPÍŃSKI, Art. אָוֶד, in: Heinz-Josef FABRY – Helmer RINGGREN (Hg.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, VII, Stuttgart – Berlin – Köln, 1993, 828–839, da 829.

⁶ Vgl. dazu ausführlicher Jutta HAUSMANN, Ezechiel 18: Folgen des Handelns früherer Generationen und eigene Verantwortung, in: Viktor KÓKAI NAGY – László Sándor EGERESI (Hg.), *Propheten der Epochen = Prophets during the Epochs*, Münster, 2015, 161–170.

2.2. Widerspruch von Anweisung und Ausführung⁷

Ein immer wieder diskutiertes Problem im Alten Testament ist der Umgang mit den Fremden. Im sog. Gemeindegesezt in Dtn 23,2-9 finden wir einen Ansatz für den Umgang mit den Fremden, an dem man sich in seiner Radikalität immer wieder reiben konnte.

Dtn 23 diskutiert Problemfälle angesichts der Frage, wer zur Gemeinde JHWHs gehören kann. Zunächst wird in v. 2 derjenige genannt, der aufgrund seiner körperlichen Verfassung aus der Gemeinde ausgeschlossen wird, unabhängig von seiner Nationalität. Mit Braulik ist vermutlich an »Familienväter [...] die sich in einer rituellen Kastration verstümmelten« zu denken. Es geht also um die ganz konkrete Person, die körperlich versehrt ist. Eine zeitliche Angabe wird nicht gemacht. Demgegenüber wird bei der Erwähnung des *mamzer* in v. 3 die Eingliederung bis ins 10. Glied ausgeschlossen⁸ – wobei nicht ganz klar ist, auf wen sich die Bezeichnung bezieht, möglicherweise ist an eine Abstammung aus einer verbotenen sexuellen Beziehung zu denken.⁹ Die Fortführung in v. 4 ist im Blick auf die Ammoniter wie auch auf die Moabiter wesentlich schärfer, denn sie formuliert nicht nur, dass diese bis ins 10. Glied, also bis in die zehnte Generation hinein keinen Zugang zur Gemeinde JHWHs haben sollen, sondern stellt kategorisch fest, dass sie nie einen Zugang haben sollen.¹⁰ Es findet also eine Steigerung statt von den konkreten Fällen des – jeweils gegenwärtigen – Verschnittenen über die vielfache Generationenfolge des *mamzer* bis hin zum endgültigen, unbegrenzten Ausschluss der

⁷ Dieser Absatz überschneidet sich teilweise mit meinem Artikel: Jutta HAUSMANN, *Visszautasítás – kiközösítés – elfogadás – befogadás*, in: Lajos SZABÓ (Hg.), *Teológia és nemzetek*, Budapest, 2016, 41–49.

⁸ Der Hinweis auf die Generationen, noch dazu in hoher Zahl, lässt an Einwanderer und ihre Nachkommen denken, denen der Zutritt in die Gemeinde Israels (auf lange Zeit) verwehrt wird.

⁹ Dem Begriff *mamzer* begegnet man noch einmal in Sach 9,6. Die Bedeutung ist nicht eindeutig. Dazu Volker HAARMANN, *JHWH-Verehrer der Völker – die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, Zürich, 2008, 221, Anm. 966; auch Patrick D. MILLER, *Deuteronomy*, Louisville, 1990, 175. Georg BRAULIK, *Deuteronomium II*, Würzburg, 1992, 170, geht konkreter von einem Sohn aus, der von der Beziehung zu einer Kultprostituierten stammt. Einen anderen Akzent setzt Martin ROSE, *5. Mose 12–25, Einführung und Gesetze*, Zürich, 1994, 324: »im Hauptwort ist das Element enthalten, das ein 'Fremd-Sein' in Bezug auf die eigene ethnische Gruppe ausdrückt«.

¹⁰ Andrew D. H. MAYES, *Deuteronomy*, Grand Rapids, 1981, 316, sieht einen Widerspruch in v. 3 zwischen der Zeitangabe '10. Glied' und dem 'für immer'. Für ihn ist der Gedanke des 'für immer' hier der ursprüngliche, die Rede vom 10. Glied eine Erweiterung in Aufnahme von v. 2.

Ammoniter und Moabiter. Diese Steigerung unterstreicht die Bedeutung der einzelnen Gruppierungen.

Während für die beiden ersten Fälle keine Begründung gegeben wird, ist eine solche jedoch für den dritten Fall vorhanden. Sie ist eine doppelte. Zum einen wird die verweigerte Unterstützung durch die Ammoniter und Moabiter während der Wüstenwanderung angeführt. Zum anderen wird ihnen vorgeworfen, dass sie Bileam dazu gebracht haben, Israel zu verfluchen (Num 22 – 24). Neben der sozialen Dimension steht also auch eine religiöse. Die Verweigerung lebensnotwendiger Versorgung geht einher mit der religiösen Bedrohung. Dass die Bedrohung nicht zum Ziel führte, ist allein JHWH zu verdanken. Die Konsequenz aus dem negativen Verhalten der beiden Völker und dem unterstützenden Verhalten JHWHs ist die Aufforderung, sich diesen Völkern gegenüber keinesfalls in irgendeiner Form positiv zu verhalten (v. 7).¹¹ Ein Bezug zur Zeugung aufgrund einer inzestuösen Beziehung, wie sie für Ammon und Moab in Gen 19,30-38 in einer ätiologischen Erzählung vorgestellt wird, ist in Dtn 23 nicht zu finden.¹²

Dtn 23 findet dann einen Widerhall im nachexilischen Mischehenverbot bei Esra und Nehemia, wo dezidiert die Eheschließung mit Moabiterinnen und Ammoniterinnen unter die Aufforderung zur Auflösung der Ehen fällt (Esra 9,1; Neh 13,21).

Wie sehr diese Aussagen von Dtn 23,2-9 allerdings trotz ihrer formalen Gestaltung als Gebot und als Teil der Tora nicht als dogmatisch-verbindlich zu verstehen sind, sondern einem konkreten Kontext verpflichtet sind, zeigt sich zum einen an Jes 56,1-8, einem Text aus der nachexilischen Zeit, der in eine ganz andere Richtung weist.¹³ Dieser Text – von eschatologischem Denken geprägt (v. 1) – zeigt eine klare Zukunftsperspektive im Blick auf die Teilhabe am Kult. Kriterium für den Zugang zum Kult ist nicht mehr die körperliche Unversehrtheit, sondern in erster Linie das Beachten von Recht und Gerechtigkeit sowie das Halten des Sabbats. Damit kommen wir in die Nähe zu dem, was Willi im Blick auf das Toraverständnis in späteren Texten des Alten Testaments be-

¹¹ Zu den von Rose postulierten historischen Entwicklungen im Blick auf das Verhältnis zu den Nachbarvölkern und deren Niederschlag in den verschiedenen Schichten des Dtn genauer ders. Vgl. Martin ROSE, *5. Mose 12–25, Einführung und Gesetze*, 325–328.

¹² Nach Mayes, hat der Verfasser Gen 19 nicht gekannt. Vgl. Andrew D. H. MAYES, *Deuteronomy*, 317.

¹³ Die Einheitlichkeit des Textes ist heftig umstritten, vgl. die Zusammenstellung bei Haarmann: Volker HAARMANN, *JHWH-Verehrer der Völker – die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, 212f. Haarmann tritt überzeugend für die Einheitlichkeit ein, das unterstreicht meine eigene Entscheidung für eine Präferenzierung des Endtextes.

schreibt: Tora »ist lebendiger Austausch, Bildung, die auf Praxis ausgerichtet ist, zur Verwirklichung drängt und in Handlung umgesetzt werden will.«¹⁴

Jes 56 spricht in v. 3 ganz allgemein von Menschen, die den Sabbat halten und durch Wohlverhalten gekennzeichnet sind. Konkret werden dann in den folgenden Versen Fremde (בְּיָהוּדִים) und Verschnittene (הַסְּרִיסִים)¹⁵ als solche genannt, die Zugang zum Kult erhalten wollen und denen ihre Unsicherheit, ob sie diesen Zugang erhalten werden, genommen wird.

Während wir im Deuteronomium einen Gesetzestext vor uns haben, findet sich in Jes 56 ein prophetisches Wort, das sich durch Einleitung und Ausleitung als Wort Gottes ausgibt und so Autorität einfordert, noch dazu findet sich die Botenspruchformel nicht nur in v. 1, sondern noch einmal in v. 4, was zusätzlichen Nachdruck verleiht. Auffallend ist dabei, dass es nicht um eine Aufforderung an Israeliten geht, den Fremden in ihren Reihen zu akzeptieren, sondern die Fremden ebenso wie die Eunuchen sind Adressaten der Zusagen JHWHs: JHWH selbst wird ihnen einen Platz in seiner Gemeinde geben und ihnen die Darbringung von Opfern in seinem Hause, also im Tempel ermöglichen (v. 7). Damit erfolgt eine »Steigerung von JHWHs Heilshandeln, das sich nicht nur auf Israel, sondern *auch* auf Fremde bezieht, die mit ihrer צדקה der צדקה JHWHs entsprechen (v. 3-7)«¹⁶.

In Jes 56 geht es nicht um eine Auflösung bzw. Erweiterung der Volksgröße Israel. Das zeigt sich bereits in v. 3, wenn es heißt, der Fremde wendet sich JHWH zu – eben nicht (zusammen mit) Israel. Und wenn es in der Fortsetzung des Verses heißt, der Fremde wird sagen, JHWH trennt mich nicht von seinem Volk, so geht es nicht um eine Vermischung, sondern um die Erfahrung, von Gott nicht ausgegrenzt, sondern in gleicher Weise akzeptiert zu werden wie sein Volk.¹⁷ Dies wird durch die Aussage von v. 7 unterstrichen: mein Haus soll ein Bethaus heißen für alle Völker.

Ein weiteres Beispiel für den freien Umgang mit den Erwartungen des Gemeindegesetzes von Dtn 23 finden wir im Buch Ruth. Die Radikalität der Einstellung gegenüber Moab, wie sie in Dtn 23 bzw. bei Esra und Nehemia

¹⁴ Thomas WILLI, *Juda – Jehud – Israel*, Tübingen, 1995, 100f.

¹⁵ Hier wird ein anderer Begriff verwendet, es handelt sich also nicht um die gleiche Gruppe wie in Dtn 23, dazu Georg BRAULIK, *Deuteronomium II*, 170.

¹⁶ Volker HAARMANN, *JHWH-Verehrer der Völker – die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, 213.

¹⁷ Vgl. Volker HAARMANN, *JHWH-Verehrer der Völker – die Hinwendung von Nichtisraeliten zum Gott Israels in alttestamentlichen Überlieferungen*, 226: »In Jes 56,3 ist nachdrücklich von JHWHs Volk die Rede, das keinesfalls als Größe abgeschafft wird, weder hier noch in Jes 65f. Dass die בני נכר in Jes 56,3ff. Teil dieses Volkes sein sollten, bleibt eine am Text nicht zu belegende Behauptung.«

zu finden ist, wird massiv durchbrochen.¹⁸ Gleich in Kapitel 1 wird von zwei Ehen gesprochen, die israelitische Söhne – *quasi* Wirtschaftsflüchtlinge in Moab – mit den Moabiterinnen Ruth und Orpa schlossen. Eine weitere Mischehe kommt dann in Kapitel 4 zustande, indem der Israelit Boas die verwitwete Moabiterin Ruth zur Frau nimmt. Damit finden wir im Buch Ruth einen deutlichen Kontrast zu den Forderungen nach Auflösung von Mischehen, wie sie bei Esra und Nehemia gefordert werden. Wie stark dieser Kontrast ist, zeigt sich darin, dass Ruths Integration so weitgehend ist, dass die Moabiterin gar zur Urahnin Davids wird.¹⁹

Diese andere Perspektive wird möglich, da der Grund für den Ausschluss weggefallen ist und so eine völlig andere Wahrnehmung der Moabiter denkbar ist. Moab wird zu dem Land, das Menschen aus Bethlehem in Zeiten einer Hungersnot Nahrung und Heimat gewährt.²⁰ Es zeigt sich also ein geradezu ironischer Kontrast, der sich durch die Bedeutung des Heimatortes in Israel ergibt: Der Ort Bethlehem ist hebräisch Haus des Brotes – und gerade dieser Ort wird zum Ort des Hungers, das in vielen Texten ungeliebte Moab hingegen zu der Stätte, die Quelle der benötigten Nahrung ist. Der Nachbar, der lange als Feind gegolten hat, wird also zum Garanten der Weiterexistenz.

Jes 56 und das Ruthbuch sind Teil der Diskussion um das Selbstverständnis Israels im Angesicht der erlebten und überlebten Katastrophe des Exils und setzen jeweils eigene Akzente, die durchaus als Reaktion auf die radikale Lösung der Mischehenfrage bei Esra und Nehemia mit ihrer Ausgrenzung der fremden Frauen angesehen werden können. Wir haben damit sehr unterschiedliche Konzeptionen vor uns, die bewusst in all ihrer Unausgeglichenheit im alttestamentlichen Kanon aufgenommen worden sind.²¹ Sie werden so

¹⁸ Zur wechselvollen Geschichte Israels mit Moab und der unabhängig vom Ruthbuch keineswegs einlinigen Beurteilung des Nachbarvolkes vgl. Előd HODOSSY-TAKÁCS, *Móáb – Egy vaskori nép Izrael szomszédjában*, Budapest, 2008.

¹⁹ Und über diese Linie auch in den Stammbaum Jesu übernommen wird (Mt 1,5).

²⁰ »Deut 23.3-6 is (from whatever date) a function of the defensive movement in Israel, the strain most obviously in evidence in the rulings of Nehemiah and Ezra that Israelites should not have foreign wives. Ruth is a highly skilled counterblast to this. If Moabites are so decent to famine-struck Israelites, and make such delightful wives, surely marriages with them should be acceptable«, Michael D. GOULDER, *Ruth – A Homily on Deuteronomy 22–25?*, in: Heather A. McKAY – David J. A. CLINES (Hg.), *Of Prophets' Visions and the Wisdom of Sages*, Sheffield, 1983, 307–319, da 316.

²¹ Wie sehr die Frage nach dem Zugang zum Tempel Israel auch weiterhin beschäftigte, zeigt u.a. der Artikel von Zoltán KUSTÁR, »Haus des Gebets – für alle Völker?« Auseinandersetzung mit dem prophetischen Heilsuniversalismus im ersten Makkabäerbuch, in: György BENYIK (Hg.), *Vallási és kulturális konfliktusok a Bibliában és az ősegyházban*, Szeged, 2017, 205–215.

zum ständigen gegenseitigen Korrektiv und bewahren vor einer einseitigen und damit ausschließlichen Positionsbestimmung im Namen Gottes.

2.3. Redaktionelle Umakzentuierungen

Das wohl deutlichste Beispiel für gezielte Umakzentuierungen von den Autoren vorliegenden Texten, wenn auch kaum im Bewusstsein der heutigen Bibelleserinnen und -leser vorhanden, sind 1. und 2. Chronik. Der Vergleich mit den Samuel- bzw. Königsbüchern macht deutlich, dass diese dem Chronisten vorgelegen haben müssen²² und er durch deren Übernahme mit Ergänzungen (so besonders die Genealogie in 1 Chr 1-9) und Auslassungen sowie durch kleinere Eingriffe sehr eigene Akzente setzt. Besonders auffällig ist dies beim chronistischen Davidbild, das alle negativen Züge streicht, so David zum idealen König werden lässt und in einen eschatologischen, zukunftsorientierten Zusammenhang setzt und damit die Erwartung eines messianischen Herrschers beflügelt. Ähnliche Verfahren finden wir auch bei etlichen Texten im Pentateuch. Erinert sei darüber hinaus an die zwei Fassungen des Dekalogs in Ex 20 und Dtn 5. Die Diskussion darum, welches die jüngere Fassung ist,²³ muss hier nicht geführt werden, wohl aber soll aufmerksam gemacht werden auf die unterschiedliche Begründung des Sabbatgebotes. Während in Ex 20,11 die Erinnerung an die Schöpfung und das Ruhen Gottes am 7. Tag im Vordergrund steht, verknüpft Dtn 5,15 das Halten des Sabbats mit der Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten. Eine bewusste Umakzentuierung ist damit klar gegeben.

Diese Beispiele machen deutlich, dass das Verweisen auf die Schrift – *so-la scriptura* – nicht von der Reflexion und dem Fragen nach den zeitlichen und räumlichen und damit den historischen wie sozio-kulturellen Kontexten der Texte damals wie nach unseren eigenen Kontexten entbindet, wenn es um die Übersetzung und Umsetzung der Texte in unsere Gegenwart geht. Der rezeptionsgeschichtliche wie der rezeptionsästhetische Ansatz beim Lesen der Bibel nimmt die vielfältigen Überlieferungsprozesse mit den Fragen nach deren Ursachen auf, wie sie sich besonders im Alten Testament zeigen, die aber auch dem Neuen Testament nicht fremd sind. Dabei kommt neben dem jeweiligen

²² Vgl. nur die synoptischen Gegenüberstellungen wie u.a. Jürgen KEGLER – Matthias AUGUSTIN, *Synopse zum Chronistischen Geschichtswerk*, Frankfurt am Main, 1984.

²³ Vgl. u.a. Matthias KÖCKERT, Art. Dekalog/Zehn Gebote (AT), in: WiBiLEX: <http://www.bibelwissenschaft.de/wibilex/das-bibellexikon/lexikon/sachwort/anzeigen/details/dekalog-zehn-gebote-at/ch/116ebe7ad1d3e5af397f951e80597857/> (5. 12. 2017).

Text selbst auch die Lebenswirklichkeit der Lesenden zur Wirkung, innerhalb derer der Text zur Sprache kommt und seinen Sinn für die Lesenden entfaltet. Die Rezeptionsgeschichte verweist so auf mehrere und sich verändernde Sinndimensionen biblischer Texte durch die Zeiten hindurch.²⁴

3. Christus als Mitte

Sola scriptura ist in der protestantischen Diskussion nicht zu denken ohne das *solus Christus*. Für Luther ist angesichts der zentralen Bedeutung seiner Rechtfertigungslehre Jesus Christus unverzichtbare Mitte der Schrift Alten wie Neuen Testaments. Eine christologische Interpretation des Alten Testaments ist für ihn deshalb ohne jeden Zweifel zwingend gegeben. In unseren lutherischen Kirchen hat dies teilweise bis heute weitreichende Folgen im Umgang mit dem Alten Testament, sei es im Weiterführen des hermeneutischen Schlüssels von Verheißung und Erfüllung, sei es in dem von Gesetz und Evangelium im Blick auf die Zuordnung der beiden Testamente.

Doch nicht nur Luther bzw. die protestantische Tradition sieht einen wesentlichen Schlüssel für die Erschließung der Schrift in der Konzentration auf den Christus. Eine solche findet sich jüngst auch im Dokument der Päpstlichen Bibelkommission von 2014: »Die Wahrheit, die wir in der Heiligen Schrift finden, betrifft im Wesentlichen Gott und seine Beziehung zu den Menschen. Der klarste Ausdruck dafür sind die Worte Jesu: 'Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben; niemand kommt zum Vater außer durch mich' (Joh 14,6). Als das Mensch gewordene Wort Gottes (vgl. Joh 1,14) ist Jesus die vollkommene Wahrheit über Gott, offenbart Gott als den Vater und gibt Zugang zu ihm, der die Quelle allen Lebens ist. Die anderen Aussagen über Gott in den biblischen Schriften sind auf das Wort Gottes, das in Jesus Mensch geworden ist, ausgerichtet und haben in ihm den Schlüssel zu ihrem Verständnis.«²⁵

Die Bedeutung des Christuszeugnisses für die christliche Theologie ist unbestritten. Dies entbindet uns jedoch nicht von der Diskussion um eine mögliche allein christliche Lesart des Alten Testaments, die schon sehr bald in der Geschichte des Christentums ihren schmerzlichen Höhepunkt in der

²⁴ Vgl. Rochus LEONHARDT – Martin RÖSEL, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung, in: *Theologische Zeitschrift*, 56 (2000), 298–324, da 318f.

²⁵ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Vorwort von Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift, in: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20140222_ispirazione-verita-sacra-scrittura_ge.html (1. 5. 2017).

Vorstellung der Substitution des Volkes Israel und damit des jüdischen Volkes durch die Kirche gefunden hat – mit allen ihren fürchterlichen Folgen in der Neuzeit. Dass wir als Christinnen und Christen den Zugang zum Alten Testament über das Neue Testament haben, ist evident. Für Luther war die soteriologische Bedeutung der Schrift durch den gläubigen Leser gegeben, nicht *per se*, nicht formal als Schrift. Aber aufgrund seines Interesses an der Soteriologie war für ihn die rechtfertigungstheologische und damit christologische Annäherung die einzig denkbare. Eine Polyphonie der Sinnhorizonte, wie sie uns die Rezeptionsgeschichte vorführt, war für ihn – wie für viele vor und nach ihm – unvorstellbar. Damit auch die Berechtigung einer eigenständigen jüdischen Lesart der Hebräischen Bibel. Die Folgen solcher Ausschließlichkeit im Antijudaismus bis hin zum Antisemitismus sind hinreichend bekannt.

Eine wesentliche Aufgabe ist es, sich dem über Jahrhunderte in unseren Traditionen angelegten und immer noch wieder mehr oder weniger intensiv zu spürenden Antijudaismus entgegenzusetzen. In der katholischen Kirche ist *Nostra Aetate* ein wichtiger Meilenstein. In den lutherischen Kirchen hat der lutherische Weltbund Schritte getan, auch viele einzelne Regionalkirchen, manche sehr intensiv in der Aufarbeitung des Antijudaismus. Viele Erklärungen sind dafür Zeugnis.²⁶

Die Bestimmung des Schriftverständnisses wirkt sich auch unmittelbar auf die Frage nach dem Verhältnis zu den Religionen aus. Die Päpstliche Bibelkommission verweist auf den nicht-israelitischen Propheten Bileam (Num 24), der im Dienst des Gottes Israels spricht. Ebenso auf Paulus, der sich auf dem Areopag der Gedanken der griechischen Denker bedient (Apg. 17,28). Griechisches Vorstellungsgut spielt ebenso eine wichtige Rolle im biblischen Denken wie ägyptische und mesopotamische Einflüsse. »Die *semina Verbi* (Samen des Wortes Gottes) sind in der ganzen Welt ausgesät und können daher nicht auf den Text der Bibel begrenzt werden. Die Kirche hat festgelegt, was sie für inspiriert hält, sie hat aber über den ganzen Rest kein negatives Urteil gefällt. Jedoch ist das Wort Gottes, das in den kanonischen Schriften niedergelegt ist, und besonders in dem Teil, der direkt vom fleischgewordenen Wort Zeugnis gibt, das Unterscheidungskriterium für die Wahrheit aller anderen religiösen Zeugnisse, sei es in der Kirche, sei es in den religiösen Traditionen der ver-

²⁶ Vgl. u.a. die jüngst von der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) herausgegebene Orientierung *Die Reformation und die Juden*, Lutherstadt Wittenberg, 2014, in: https://www.luther2017.de/fileadmin/luther2017/material/Grundlagen/lutherdekade_reformation_und_die_juden.pdf (5. 12. 2017).

schiedenen Völker.«²⁷ Rochus Leonhard und Martin Rösel, zwei protestantische Theologen aus Deutschland, haben es aus der rezeptionsgeschichtlichen Perspektive so formuliert: »ein rezeptionsgeschichtlicher Zugang zur Bibel erfordert es, den Rezeptionszusammenhang christlicher Schriftlektüre ausdrücklich offen zu halten und als den Horizont dafür anzuerkennen, dass uns Christus als die Sachmitte der ganzen Schrift gilt. Jeder Rezeptionshorizont ist aber unvermeidbar kontingent, d.h. andere Horizonte können zu anderen Rezeptionen führen.«²⁸

Die Diskussion um Mission und/oder Dialog sowie der Umgang mit dem Absolutheitsanspruch sind weiterhin häufig noch Reizthemen nicht nur in den protestantischen Kirchen. Die Konzeption interreligiösen Lernens gewinnt jedoch immer mehr an Raum, wo die Lebenswirklichkeit mehr und mehr durch das Zusammenleben verschiedener Religionen geprägt ist. Die Bereitschaft zur Offenheit für eine Vielfältigkeit der Sinnhorizonte, wie sie für mich auch in den Aussagen der Päpstlichen Bibelkommission anklingt, wird der Rahmen sein, in dem auf lange Sicht unsere Gesellschaft im theologischen wie religiösen Dialog ein friedvolles Miteinander möglich sein lässt.

4. Folgerungen

Jede Zeit, jeder Ort hat eigene Verstehenskategorien, da sie von eigenen Fragen und eigenen Sprachmustern bestimmt sind. Biblische Lektüre ist immer Teil eines Übersetzungsprozesses und verlangt hermeneutische Klärung. Aber sie ermöglicht dabei auch immer die Suche nach grundlegenden, über Zeit und Ort/Raum hinweggreifende Grundprinzipien, die von dauerhafter Gültigkeit sind und uns so einbinden in den langen Traditionsprozess unserer Kirchen. Lassen Sie mich noch einmal die Päpstliche Bibelkommission zitieren: »Diese Polyphonie der biblischen Stimmen ist der Kirche als Modell angeboten, damit sie im Heute dieselbe Fähigkeit habe, die Einheit der Botschaft, die den Menschen zu übermitteln ist, mit dem notwendigen Respekt vor der vielförmigen Verschiedenheit der persönlichen Erfahrungen, der Kulturen und der von Gott geschenkten Gaben zu verbinden.«²⁹

²⁷ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Vorwort von Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift, 148.

²⁸ Rochus LEONHARDT – Martin RÖSEL, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung, 321.

²⁹ PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Vorwort von Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift, 145.

Seit dem 2. Vaticanum hat sich vieles hinbewegt auf gemeinsame Arbeit an biblischen Texten von Katholiken und Protestanten. Unter den protestantischen Theologen und Theologinnen hat sich längst ein differenzierteres Verständnis von Tradition und damit auch Verhältnis zu ihr vollzogen im Gegenüber zur verengten Sicht, wie sie vor allem in der lutherischen Orthodoxie und derem Gefolge begegnet. In den exegetischen und biblisch-theologischen Aufsätzen und Monographien gehen die Diskussionen inzwischen längst quer durch die konfessionellen Reihen.

Von besonderer Herausforderung ist es jetzt, die Vielfarbigkeit, die Polyphonie ernst zu nehmen, wenn es um die Begründung ethischer Entscheidungen geht. *Sola scriptura* kann nur im jeweiligen Kontext neu zu Gehör gebracht werden – den innerbiblischen Kontext der Texte nicht außer Acht lassend, weiter greifende Einsichten der diversen Wissenschaftsfelder zur Kenntnis nehmend, in der ehrlichen Auseinandersetzung um das Verstehen biblischer Aussagen und im Hören auf unterschiedliche hermeneutische Zugänge. Das alles davon ausgehend, dass biblische Texte Zeugnisse der Begegnung mit Gott sind, die wieder neue Begegnungen mit diesem ermöglichen können und wollen. Wenn dies jeweils im Rahmen unserer eigenen konfessionellen Traditionen geschieht, muss *sola scriptura* aber keineswegs zum Ausschließungskriterium werden,³⁰ sondern ist eher als Einladung zum weiteren gemeinsamen Nachdenken in der Auseinandersetzung wie in der Übereinstimmung zu verstehen.

³⁰ Vgl. Volker LEPPIN, Art. Ausschließlichkeitsformeln, in: Volker LEPPIN – Gury SCHNEIDER-LUDORFF (Hg.), *Luther-Lexikon*, Regensburg, 2015, 90-94, da 91, zum kirchenverändernden Potenzial der vier Ausschließlichkeitsformeln *sola scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* und *sola fide*: »Indem die in ihnen mitgesetzte Negation nicht nur gelegentlich benannt, sondern konsequent auf die gegebene Kirche und ihre Grundlagen angewandt wurde, entstand eine neu gestaltende, im eigentlichen Sinne re-formativische Theologie, die sich selbst als klare Alternative zur bisherigen Theologie und Kirche verstand.« Zur ökumenischen Dimension der Schriftauslegung vgl. u.a. Gunther WENZ, Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. eine Problemskizze, in: Hans Heinrich SCHMID – Joachim MEHLHAUSEN (Hg.), *Sola Scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt*, 304-316.

Summary

SOLA SCRIPTURA – SEPARATING AND CONNECTING

Jutta HAUSMANN

Lutheran Theological University
Evangélikus Hittudományi Egyetem
Rózsavölgyi köz 3, H – 1 141 Budapest
jutta.hausmann@lutheran.hu

For a long period it seemed that the Scripture held primacy in the Protestant Churches, while tradition has the same role in the Catholic theology. Due to discussions during the last decades the focus shifted. The idea that the word of God and human authorship of biblical texts do not exclude each other asks for criteria how to define the normativity of the Bible. This paper tries to find an answer to these questions by exemplary texts from the Old Testament. It is obvious that Christology plays an important role in the Protestant as well as in the Catholic tradition.

The reception history shows the importance of the particular social and cultural context of readers for their understanding of biblical texts. And since the Second Vatican Council Protestants have been learning the importance of the Scripture as basis for Catholic traditions, too.

The development in the Protestant as well as in the Catholic tradition allows the possibility of a common struggle for the right understanding of the polyphony of the Bible.

Keywords: *Scripture contra tradition?, hermeneutics, Christology, polyphony, authority.*