

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 73 (2017)
Heft: 1

Artikel: Sola, solitaria, tota scriptura? : Zur Bedeutung des Schriftprinzips in der evangelischen Theologie
Autor: Bernhardt, Reinhold
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-877612>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.04.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Sola, solitaria, tota scriptura?

Zur Bedeutung des Schriftprinzips in der evangelischen Theologie

Von ihren Anfängen in der Reformationszeit an hat sich evangelische Theologie in der Regel als *biblische* Theologie verstanden und entfaltet. Sie war bezogen auf die Heilige Schrift als Erkenntnisquelle und als Norm (*norma normans*) für die Geltungsprüfung theologischer Aussagen. In diesem Sinn hat die Bibel eine generative und eine normative Funktion für die systematische Theologie. Damit verband sich aber auch die Aufgabe, die theologische Bedeutung der Bibel zu klären und Überlegungen zur Hermeneutik biblischer Aussagen anzustellen. In diesem Gebiet – dem Bibelverständnis, wie es in einer nach der Loci-Methode aufgebauten Dogmatikdarstellung im *locus* «*De Scriptura Sacra*» entfaltet wurde, und der Bibelauslegung, die traditionell im Rahmen der Lehre vom Schriftsinn erörtert wurde – berühren und überlagern sich die exegetischen Disziplinen mit der systematischen Theologie. Und so legt es sich für den Systematiker nahe, sich in dieses Gebiet zu begeben, wenn ihm die willkommene Aufgabe zufällt, seinen geschätzten Kollegen aus dem Fach Altes Testament und Semitische Sprachwissenschaft mit einigen, diesem zugedachten Überlegungen zu ehren.

Das Schriftprinzip galt und gilt als ein Kernmerkmal reformatorischer Theologie. Doch ist dieses die Konfessionsidentität stiftende Merkmal im Gang durch die evangelische Theologiegeschichte so fragwürdig geworden, dass der abgründige Verdacht aufkam, es könnte sich dabei um die Lebenslüge des Protestantismus handeln. Selbst wenn man in der Kritik nicht zu einer solchen Radikalisierung neigt, liegt der Klärungsbedarf offen zutage: Welche Bedeutung hat das reformatorische Schriftprinzip im gegenwärtigen Verständnis der Bibel und im hermeneutischen Umgang mit ihr?¹

Um dieser Frage nachzugehen, soll zunächst der ursprüngliche Zentralinhalt dieses Prinzips zusammengefasst werden. Anhand der Schriftlehre und des

1 Zum Thema insgesamt: H.-H. Schmid / J. Mehlhausen (Hg.): *Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt* (VII. Europäischer Theologenkongress vom 24. bis 28. September 1990 in Dresden), Gütersloh 1991; F. Stengel: *Sola scriptura im Kontext. Behauptung und Bestreitung des reformatorischen Schriftprinzips*, Leipzig 2016.

Theologieverständnis von Abraham Calov wird dann gezeigt werden, wie sich dieser Grundsatz in der Lutherischen Orthodoxie zum formalen Konstitutionsprinzip der systematischen Theologie verfestigte. Von dort aus setze ich zum Sprung in die jüngere Vergangenheit und Gegenwart an, in der das Prinzip z.T. radikal problematisiert wurde. Die drei darauf folgenden Abschnitte sind der Diskussion von Fragen gewidmet, die von dieser Kritik aufgeworfen worden sind: Was bedeutet es, dass sich die Schrift selbst auslegt? Inwiefern ist sie Quelle und Norm theologischer Erkenntnis? Auf welchen Kanon heiliger Schriften bezieht sich eigentlich das Schriftprinzip? In alledem ist zu fragen, wie dieses Prinzip heute – unter konstruktiver Aufnahme der dagegen vorgebrachten Einwände – zur Geltung gebracht werden kann.

1. Das reformatorische Schriftprinzip

Die ursprüngliche Bedeutung des Schriftprinzips lässt sich in drei Punkten zusammenfassen:

(a) Mit der im Vorwort zu seiner *Assertio Omnium Articulorum* im Jahre 1520 erhobenen Forderung «die Schrift allein soll Königin sein» («*solam scripturam regnare*»²) beantwortete Luther die Frage nach der Autorität, die Glaubenserkenntnis begründet, den Inhalt des Glaubens bestimmt und auch dessen Grenzen zieht. Diese Autorität ist der Schrift von Gott verliehen und damit letztgültig. Als Heilige Schrift autorisiert sich die Bibel selbst. Die Geltung ihres Inhaltes ist von keiner anderen und schon gar nicht von einer auf menschengemachten Setzungen beruhenden Autorität abhängig. Als Letztautorität stellt die Bibel die alleinige Quelle und Norm des christlichen Glaubens dar.

Dieses Prinzip ist aus einer zweifachen Abgrenzung entstanden: zum einen gegen die römisch-katholische Kirchenlehre, zum anderen gegen die Spiritualisten. Gegenüber dem katholischen Lehramt statuiert es, dass nicht der geistlichen Leitung der *Kirche* die Hoheit über die Glaubenserkenntnis zukommt, sondern der *Schrift*, und gegenüber den Spiritualisten, dass nicht die Selbstevidenz der unmittelbaren *Geisterfabrung*, sondern das durch die Schrift vermittelte *Gotteswort* Grund und Norm des Glaubens und der Glaubenslehre darstellt. Damit ist das biblisch überlieferte Gotteswort auch als *kritisches* Prinzip des

2 WA VII, 98.

persönlichen Glaubens, der Theologie und der Kirche statuiert. Diese müssen immer wieder der Bibel als Prüfinstanz ausgesetzt und ihrer Autorität unterstellt werden. Was der Schrift entgegensteht, kann nicht gültiger Glaubensinhalt und nicht valide Glaubenslehre sein. Nach der lutherischen Konkordienformel von 1577 ist «allein die Hl. Schrift der einzige Richter und die einzige Regel und Richtschnur (*iudex, norma et regula*), nach der als dem einzigen Prüfstein (*Lydius lapis*) alle Lehren gemessen und beurteilt werden sollen»³.

(b) Das Schriftprinzip ist zweitens auf die *Auslegung* der Bibel bezogen: Auch hier geht es um die Frage der Autorität, um die Autorität der Schriftinterpretation. Luthers Aussage, dass die Schrift allein Königin sein soll, geht in dem genannten Zitat unmittelbar in die Forderung über, dass die Bibel nicht durch *seinen* (Luthers) Geist oder durch den Geist anderer Menschen ausgelegt werden soll, «sondern verstanden werde durch sich selbst und *ihren* eigenen Geist (*sed per seipsam et suo spiritu intelligi*)»⁴. Die Schrift soll sich selbst interpretieren (*sui interpres*). Dem Interpreten obliegt es lediglich, diese Selbstinterpretation der Bibel zur Sprache bringen, nicht aber in eigener Vollmacht das Wort führen.

(c) Das Schriftprinzip ist drittens nicht nur auf die *Glaubenserkenntnis* im intellektuellen Sinn, sondern auch auf die *Weckung* und die *Praxis* des Glaubens im existentiellen Sinn bezogen: Die Schrift wirkt als Pädagogin, als Anleiterin und Führerin *zum* Glauben und *im* Glauben. Besonders Calvin hat diesen Aspekt betont (vermutlich in Anlehnung an humanistische Vorstellungen von *paideia*): «Wer zu Gott dem Schöpfer gelangen will, der muss die Schrift zum Leiter und Lehrer haben.»⁵ Denn sie – und sie allein – vermittelt die *caelestis doctrina*, die himmlische Lehre, «[...] und so kommt niemand auch nur zum geringsten Verständnis rechter und heilsamer Lehre, wenn er nicht zuvor ein Schüler der Schrift wird.»⁶

3 Einleitung zur Epitome der Konkordienformel, zitiert nach: Lutherisches Kirchenamt (Hg.): Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Gütersloh 2000, 776, Absatz 875.

4 Ebd.

5 Überschrift von Inst. I.6. Siehe dazu: P. Opitz: Schrift, in: H.J. Selderhuis (Hg.), Calvin Handbuch, Tübingen 2008, 231-240.

6 Inst. I.6,2.

Diese drei Bedeutungen machen das *sola scriptura* Prinzip aus: Erstens die Autoritätszuschreibung, der zufolge die Schrift Regentin der Glaubenserkenntnis ist, zweitens die hermeneutische Regel, dass sich die Schrift kraft göttlicher (bzw. geistlicher) Vollmacht selbst auslegt, und drittens die «pädagogische» Funktionsbestimmung, dass die Schrift Anleitung zum und im Glauben sei. Sie konstituiert und reguliert den Glauben, die Glaubenserkenntnis und das Verständnis ihrer selbst. Getragen ist diese Taxierung von der Überzeugung, dass die Schrift das exklusive Medium der Selbstmitteilung Gottes in seinem Wort und erfüllt von seinem Geist sei.

2. Das Schriftprinzip als methodische Grundlage der Theologie Abraham Calovs

In der Frontstellung gegen das auf der vierten Sitzung des Trienter Konzils 1546 hervorgehobene Traditionsprinzip⁷ bauten Theologen der protestantischen Orthodoxie die Lehre von der Schrift systematisch aus. Mit der zweiten Auflage von Jacob Heerbrands *Compendium Theologiae* aus dem Jahr 1578 wurde der *locus* «*De Scriptura Sacra*» in die lutherischen Dogmatikdarstellungen eingeführt. Die Heilige Schrift galt nun als *principium theologiae*, als Offenbarungsbuch, aus dem die Glaubensinhalte mit unfehlbarer Gewissheit abzuleiten waren. «In der Lehre von der Schrift, die meist dem Corpus der Dogmatik in den Prolegomena vorgestellt wurden, fielen in der Theologie des 17. Jahrhunderts alle wichtigen Entscheidungen und Weichenstellungen.»⁸

Im ersten Band der umfangreichsten Dogmatik der lutherischen Orthodoxie, Abraham Calovs «*Systema locorum theologicorum*»⁹ findet sich eine breit entwickelte Lehre von der Offenbarung, von der aus die Bedeutung der Heiligen Schrift entfaltet wird. Zentraler Teil der Schriftlehre war dabei die Bestimmung von Eigenschaften (*affectiones*) der Schrift.¹⁰ Calov unterscheidet primäre (auf ihren göttlichen Ursprung und die damit verbundene Zweckbestimmung bezogene) und sekundäre (auf die Textgestalt bezogene) Eigenschaften. Zu den

7 DS 1501.

8 H. Filser: Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung, Münster 2001, 394.

9 A. Calov: *Systema locorum theologicorum*, 12 Bde, Wittenberg 1655-1677.

10 Die folgende Zusammenfassung ist entnommen aus: V. Jung: Das Ganze der Heiligen Schrift. Hermeneutik und Schriftauslegung bei Abraham Calov, Stuttgart 1999, 283. Dort (283-292) werden die Eigenschaften genauer beschrieben.

primären gehören: die göttliche Autorität (*divina auctoritas*), göttliche Wahrheit (*divina veritas*), Vollkommenheit (*perfectio*), Klarheit (*claritas, perspicuitas*), die Fähigkeit zur Selbstausslegung (*semetipsam interpretandi facultas*), der normative Nutzen und die richterliche Kraft (*usus normalis et iudicialis potestas*) sowie die Wirksamkeit zum Heil (*efficacia*). Die sekundären Eigenschaften bestehen aus: der Notwendigkeit (*necessitas*), Unversehrtheit und Dauerhaftigkeit (*integritas et perennitas*), Reinheit und Lauterkeit der Quellen (*puritas et sinceritas fontium*) und der zuverlässigen Erhabenheit des Textes (*authentica dignitas*).

Über die grundlegende Eigenschaft der Autorität (*auctoritas*) hinaus, die der Heiligen Schrift von alters her zugeschrieben worden war, handelt es sich bei den Eigenschaften der Klarheit hinsichtlich der wesentlichen Glaubensinhalte, der Vollkommenheit als (irrtumsfreies) *principium cognoscendi* der göttlichen Wahrheit und der Wirksamkeit zum Heil (*efficacia*) um kontroverstheologisch motivierte Neubildungen, die das reformatorische Schriftprinzip nicht nur erweitern, sondern auch in der Weise verschieben, dass die Autorität der Bibel nun weniger material (von ihrer Botschaft her) und mehr formal (von ihrem Geltungsanspruch her) aufgefasst wird. Die Stossrichtung der Eigenschaftszuschreibungen liegt in der Betonung des *SOLA scriptura*. Wenn etwa die Eigenschaft der *claritas* in dem Sinne ausgelegt wird, dass die Heilige Schrift alles zum Heil Notwendige in ausreichender Klarheit enthält und diese Inhalte selbst auslegt, dann liegt darin eine Zurückweisung der Auslegungsautorität der kirchlichen Tradition. Wenn die Effizienz der Schrift den alleinigen Konstitutionsgrund des Glaubens bildet, dann braucht es für die Glaubenskonstitution keine von der Kirche verwalteten Gnadenmittel.

Calov hat sein Schriftverständnis folgendermassen zusammengefasst: «Die Heilige Schrift ist das Wort Gottes, das unter unmittelbarem Anhauch des Heiligen Geistes durch die Propheten im Alten und durch die Evangelisten und Apostel im Neuen Testament in Urkunden (Denkmälern aus Buchstaben) zum ewigen Heil der Menschen authentisch aufgezeichnet wurde.»¹¹

Wie diese Definition zu erkennen gibt, identifizierte Calov die Heilige Schrift mit dem geoffenbarten Wort Gottes. Allerdings ist damit keine Deckungsgleichheit zwischen dem Gotteswort und dem Bibelwort behauptet. Das Gotteswort reicht weiter als das geschriebene Bibelwort. Es ist in Gott,

11 Calov: *Systema* (Anm. 9), I, 448, zitiert nach der Übersetzung von: Jung: *Das Ganze der Heiligen Schrift* (Anm. 10), 274.

in den Schriften und in der Predigt. Diese Vorstellung, dass die Extension des Gotteswortes die des Bibelwortes überschreitet, sodass das Bibelwort *γανζ* offenbart ist, aber nicht *das Ganze* der Offenbarung umfasst, erinnert an Karl Barths Lehre von der dreifachen Gestalt des Wortes Gottes.¹²

Calov versteht Offenbarung dabei allerdings nicht in einem primär informationellen Sinn, demzufolge die Bibel über supranaturale Sachverhalte belehrt. Wie die Definition zeigt, ist sein Offenbarungsverständnis soteriologisch geprägt: Offenbarung ist Anrede Gottes zum Heil: *informatio ad salutem*. Sie hat nicht nur eine Erkenntnis vermittelnde, sondern auch eine Glauben weckende Funktion. Ihre Worte sind vom Geist Gottes erleuchtet und erleuchten im Akt des Verstehens den Leser, ohne dessen eigenes Zutun. Die Schrift legt sich gewissermassen – in der Kraft des Geistes Gottes – in den Leser / Hörer hinein aus und bewirkt eine existentielle Transformation in ihm. Sie ist nicht nur selbstevident, sondern darin auch soteriologisch selbstmächtig, nicht nur informativ, sondern darin auch effektiv. Das kommt in der Eigenschaftszuschreibung der *efficacia* zum Ausdruck. Erst in dieser Wirkung kommt das Gotteswort zu seinem Ziel. Erst dann – indem der Geist die Wahrheit des Gotteswortes im Rezipienten erschliesst – entsteht letzte Gewissheit der ihm zuteil gewordenen Rechtfertigung.

Der Geist bleibt dabei an das Wort gebunden. Er übermittelt das Wort und bringt es zur Erkenntnis bei seinem Empfänger. Die Lehre von der *Verbalinspiration* hat die Funktion, den unlösbaren Zusammenhang sowohl von Wort und Geist als auch von Gotteswort und Bibelwort zu garantieren. Sie untermauert die (asymmetrische) Identifikation von Gotteswort und Bibelwort, indem sie den *human factor* bei der Entstehung der biblischen Überlieferungen ausschaltet. Zu diesem Zweck radikalisiert Calov die Inspirationslehre in der Weise, dass ihm nicht nur – wie Georg Calixt – der *Inhalt* der Schrift als göttlich inspiriert gilt, sondern auch ihr *Wortlaut*. Er bezieht das *πᾶσα γραφή* aus II Tim 3,16 auf die Einheit von Sinn und Wort in jedem einzelnen Bibelwort. Wenn die *ganze* Schrift inspiriert ist, kann kein einziges Wort davon ausgenommen sein. Als weitere Referenzstelle zur Begründung der Verbalinspiration aus der Bibel selbst zieht Calov (neben dem *locus classicus* II Petr 1,20f.) Ps 45,2 heran, wo es heisst: «[...] meine Zunge ist ein Griffel eines

12 KD I/1, 89ff.

guten Schreibers». Der Heilige Geist – so folgert er daraus – sei der «höchste Schreiber» (*summus scriba*) der Schriftworte, die menschlichen Verfasser lediglich dessen «Hände» (*manus*), «Sekretäre» (*amanuenses*) und «lebende Schreibrohre» (*calami viventes*).¹³ Es handelt sich beim Bibeltext also um ein Diktat Gottes, das sogar die Vokalzeichen des hebräischen Textes einschliesst.

Damit hatte sich gegenüber der Inspirationsauffassung der Reformatoren eine bedeutsame Verschiebung ergeben: Nicht nur das überlieferte Wort Gottes war inspiriert, sondern auch der Akt seiner schriftlichen Aufzeichnung. Die Bibel ist – nach einem von Calov aufgenommenen Zitat Gregors des Grossen – ein «Brief des allmächtigen Gottes an seine Kreatur, in dem die Worte Gottes ertönen und das Herz Gottes erkannt wird»¹⁴.

Wolfhart Pannenberg konstatiert: «Die [...] Inspirationslehre war [...] unumgänglich, wenn man vollen Ernst machen wollte mit Luthers Anschauung, dass die Schrift das Prinzip der Theologie sei, aus welchem alle Aussagen der Theologie herzuleiten sind.»¹⁵ Die Verbalinspirationslehre der protestantischen Orthodoxie ging jedoch über Luthers Intention hinaus und führte zu einem dogmatischen Biblizismus.¹⁶ Diese Zuspitzung ist nur aus der kontroverstheologischen Frontstellung der nachreformatorischen Zeit zu verstehen. Es ist dies bei Calov eine dreifache Frontstellung: gegen den römischen Katholizismus mit seiner im Konzil von Trient betonten Gleichordnung von Bibel und Tradition, gegen die Spiritualisten, die zwischen dem Wort «in Gott» und dessen Bezeugung in der Heiligen Schrift unterschieden und sich unmittelbar auf Ersteres beriefen, sowie gegen die Calvinisten, die dem äusseren Wort Gottes das innere (im Menschen wirksame) Gotteswort gegenüberstellten.

Letztlich geht es Calov dabei um Heilsgewissheit. Nur wenn sichergestellt ist, dass sich der Heilszugang allein dem Wirken Gottes verdankt, und dass dieses Wirken den Menschen in völliger Authentizität – ohne menschliche Zutat – erreicht, scheint «letzter Trost im Leben und im Sterben» (wie es im ersten Artikel des Heidelberger Katechismus heisst) garantiert zu sein.

13 Calov: *Systema* (Anm. 9), I, 453.556.

14 Calov: *Systema* (Anm. 9), I, 453.

15 W. Pannenberg: *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen 1988, 42.

16 G. Hornig: *Lehre und Bekenntnis im Protestantismus*, Kap. I, § 3, in: *HDThG* 3, Göttingen ²1998, 80.

Die Problematik dieser Schriftlehre besteht darin, dass die derart unterstellte Supranaturalität der Bibel selbst zum sakrosankten Glaubensgegenstand wird. Eine historische oder theologische Bibelkritik ist jedenfalls nach Calov gänzlich undenkbar. Sie muss als Angriff auf den Glauben, ja auf Gottes Offenbarung erscheinen. Selbst Luthers Erwägung, ob eine Schrift wie der Jakobusbrief in den Kanon gehört, kann der Lutheraner Calov nur zurückweisen. Auf diese Weise entsteht eine «*theologia gloriae* des Wortes Gottes»¹⁷, die nicht mehr in Rechnung stellt, dass das Gotteswort – analog zur Inkarnation des Logos in den Menschen Jesus von Nazareth – in ein geschichtliches Medium eingegangen ist, sodass sich dieser Schatz in einem irdenen Gefäß befindet.

Eine Infragestellung biblischer Inhalte scheint Calov schon deshalb nicht möglich zu sein, weil dazu eine der biblischen Selbstbezeugung gegen- oder übergeordnete Auslegungsautorität notwendig wäre. Mit dem Vernunftprinzip der *Aufklärung* trat diese Autorität mit Macht auf den Plan. Das Schriftprinzip war in der Reformation aus dem Geiste einer Autoritätskritik geboren und wurde nun seinerseits Opfer einer Autoritätskritik. Die Reformatoren hatten die Autorität von der Tradition und dem kirchlichen Lehramt auf die Schrift und die schriftgelehrten Theologen verlagert. Die Theologen der protestantischen Orthodoxie hatten diese Autoritätszuschreibung mit der Lehre von der Inspiration der Schrift untermauert. Mit der Vernunftkritik der *Aufklärung* und dem Durchbruch des historischen Bewusstseins fielen diese Untermauerung und das Prinzip selbst einer Autoritätskritik anheim. Aus dem *sola scriptura* wurde ein *sola ratione*.

Je mehr das Paradigma der historischen Betrachtung an Bedeutung gewann, wuchs das Bewusstsein für den garstigen Graben der Geschichte zwischen dem ursprünglichen Sinn der biblischen Texte und ihrer zeitgenössischen Aneignung. Im Zuge der Unterscheidung zwischen historischer Faktizität und theologischer Botschaft erwiesen sich die biblischen Schriften zudem als Dokumente 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 aber durchsetzte, dass die biblischen Texte in die Kontexte ihrer Entstehungszeit eingebunden und vom Glauben

17 Jung: Das Ganze der Heiligen Schrift (Anm. 10), 298.

ihrer Verfasser und Tradenten durchtränkt sind, umso mehr musste die Überzeugung fraglich werden, dass die Bibel das überzeitliche, vollmächtig sich selbst auslegende Zeugnis des Wortes Gottes darstellt.

Damit war (und ist) die Theologie vor die Frage gestellt, ob sie die Berechtigung dieser Kritik bestreiten und an der verabsolutierten Schriftautorität festhalten will, ob sie die Schriftlehre im Lichte des Vernunftprinzips einer tiefgreifenden Revision unterziehen will oder ob sie Wege der Vermittlung findet. Sie bewegt sich dabei auch zwischen den Polen eines historischen und eines geistlichen Zugangs zur Bibel, einer wissenschaftlichen und einer existenziellen Erschließung, dem analytischen Blick von aussen und dem vernehmenden Verstehen, das sich nach dem Einklang mit der Botschaft ausstreckt.

3. Die Infragestellung des Schriftprinzips

Wie kaum ein anderes Lehrstück der reformatorischen Theologie ist dieses Prinzip seit der Aufklärung zunächst faktisch und in der jüngeren Vergangenheit dann auch explizit programmatisch infrage gestellt worden. 1962 konstatierte und diagnostizierte Wolfhart Pannenberg die «Auflösung der Lehre von der Schrift» als «Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie»¹⁸. Dafür machte er vor allem die historische Erforschung der Bibel verantwortlich, die er aber für unvermeidlich hielt.

Diese habe zum einen zu einer Unterscheidung zwischen dem Literalsinn der Schriftworte (*sensus litteralis / historicus*) und deren historischem und theologischem Aussageinhalt, sowie zwischen Faktum und Bedeutung, Historie und Kerygma, Geschehen und seiner Bezeugung geführt. Das Erzählte ziele auf die Proklamation der Bedeutsamkeit der Person und Geschichte Jesu. Die historische Erforschung der Bibel habe zum anderen den «garstigen Graben der Geschichte» (Lessing) bewusst gemacht, der zwischen dem damals intendierten Schriftsinn und den heutigen Auslegungen besteht. Das in der Bibel Erzählte rückt damit in eine ferne Vergangenheit, sodass die Frage der Hermeneutik drängend wird. Wie kann das damals Ausgesagte in einer völlig veränderten Situation authentisch zur Sprache gebracht werden?

Pannenberg weist darauf hin, dass sich die beiden genannten Einsichten der theologischen Bibelforschung selbst verdanken, genauer: dem hermeneu-

18 W. Pannenberg: Die Krise des Schriftprinzips (1962), in: ders.: Grundfragen systematischer Theologie, Göttingen ³1979, 11-21, hier 13.

tischen *sola scriptura*-Prinzip, demzufolge die Bibel durch sich selbst auszulegen ist. Der Versuch, die Texte aus dem Zusammenhang ihres zeitgenössischen Kontextes zu verstehen, folge diesem Prinzip. So war es letztlich dieses Prinzip selbst, das sich – im Paradigma des historischen Denkens – in die Krise geführt hat. Pannenberg will es nicht aufheben, sondern es aus dem Verständnis von Theologie als einer positiver Offenbarungswissenschaft lösen und es in den weiteren Horizont seines universalgeschichtlichen Theologieverständnisses stellen, das die Geschichte in ihrer Ganzheit als Handlungsraum Gottes versteht. Durch die Einbindung in diesen Ganzheitshorizont werde sowohl die Differenz von Faktum und Bedeutung überwunden als auch der zeitliche Abstand zwischen Zeugnis und Auslegung überbrückt, ohne ihn aufzuheben.

Noch weiter ging Falk Wagner, der nicht nur die *Transformation* des Schriftprinzips im Rahmen des von ihm favorisierten Theologieverständnisses, sondern seine *Abschaffung* forderte. Denn es handele sich dabei um ein heteronomes Autoritätsprinzip, das eine kritische Prüfung biblischer Inhalte durch freien Vernunftgebrauch unterbinde. Es sollte ersetzt werden durch das Prinzip des systematischen Grundes, demzufolge die Inhalte der biblischen Überlieferungen kritisch in die systematisch-theologische Reflexion über den christlichen Glauben einbezogen werden.¹⁹ Die Bibel wird so zu einem wichtigen, ja autoritativen Gesprächspartner, kann aber nicht mehr beanspruchen, Quelle und alleinige Norm des christlichen Glaubens zu sein.

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 In seiner «Theologischen Hermeneutik des Neuen Testaments» beschreibt er sechs Auflösungsentwicklungen, in denen sich dieser Schiffbruch vollzogen habe: die Auflösung des Autors, des Lesers, des Textes, des Kanons, der «Geschichte» und «Heilsgeschichte», sowie die Auflösung Gottes in menschliche Gotteskonstruktionen.²¹ Luz versteht die biblischen Texte als «kleine Meta-Erzählungen von Gott»²². Sie haben «die

19 F. Wagner: Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: ders.: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh ²1995, 68-88.

20 U. Luz: Was heißt ‚Sola Scriptura‘ heute? Ein Hilferuf für das protestantische Schriftprinzip, in: EvTh 57 (1997) 28-35, hier 32. Siehe auch: ders.: Postmoderne Bibelinterpretation? Interpretation der Bibel in der Postmoderne, FZPhTh 56 (2009) 403-422.

21 U. Luz: Theologische Hermeneutik des Neuen Testaments, Neukirchen 2014, 112-143.

22 Luz: Theologische Hermeneutik (Anm. 21), 144-147.

Gestalt von partikularen, kontextgebundenen und persönlichen Identitäts-Diskursen [...], die sich nicht einfach verallgemeinern oder in allgemeingültige Lehren übersetzen lassen»²³, mit denen der davon bewegte und ergriffene Ausleger / Leser / Hörer aber einen offenen Dialog führen kann. Dabei wird er die Bestimmung seiner eigenen Identität mit den in der Bibel bezeugten Diskursen ins Gespräch bringen.

Den Versuch, die kleinen Meta-Erzählungen unter der Ägide eines dogmatischen Schriftprinzips zu einer grossen Metaerzählungen zu harmonisieren und diese zu verabsolutieren, weist Luz nachdrücklich zurück. Er zitiert Gerd Theißen mit dem Satz: «Wir brauchen keine «große Erzählung», um von diesen Bildern ergriffen zu werden»²⁴, distanziert sich aber von Theißens Forderung, die Geschichten der Bibel in einen umfassenderen Rahmen einzuordnen. Wie Pannenberg die Einordnung der biblischen Überlieferung in einen universalgeschichtlichen Horizont gefordert hatte, so will Theißen die Bibelhermeneutik in den Kontext einer allgemeinen Entwicklungs- und Kulturgeschichte der Religion stellen.

Es scheint mir allerdings fraglich zu sein, ob der von Luz erklärte Verzicht auf einen solchen Sinnrahmen überhaupt möglich ist, denn Sinn erschliesst sich immer nur in Bezug auf einen Ganzheitshorizont. Die Frage, worin die Bedeutsamkeit dieser «kleinen Metaerzählungen» überhaupt besteht, was sie zu *Metaerzählungen* macht, warum man sich auf einen Dialog mit ihnen einlassen und sein eigenes Existenzverständnis ihnen aussetzen sollte, wird von diesen Erzählungen selbst nicht beantwortet. Entscheidend dafür ist für den Gläubigen die Tatsache, dass sie in der *Bibel* als dem Dokument der massgeblichen Selbstmitteilung Gottes stehen. Der Glaube bildet den Ganzheitshorizont, in dem die Erzählungen ihre Bedeutung für den Gläubigen bekommen.

Ähnlich gilt für die Theologie: Dass die Bibel als Zeugnis der massgeblichen Selbstmitteilung Gottes gesehen und anerkannt wird, verdankt sich nicht primär der *Schriftauslegung*, sondern dem *Schriftverständnis*, d.h. der theologischen Qualifizierung der Bibel, wie sie seit der altprotestantischen Orthodoxie im dogmatischen *locus* «*De Scriptura Sacra*» entfaltet wurde. Das Schriftverständ-

23 Luz: Theologische Hermeneutik (Anm. 21), 145.

24 Luz: Theologische Hermeneutik (Anm. 21), 146; nach G. Theißen: Bibelhermeneutik als Religionshermeneutik. Der vieldimensionale Sinn der Bibel, *EvTh* 72 (2012) 291-306, hier 300f.

nis, also die Frage nach der theologischen Bedeutsamkeit der Bibel, kann nur in einem Bezugsrahmen expliziert werden, sei dieser geschichtstheologischer Art wie bei Pannenberg, religionsgeschichtlicher Art wie bei Theißen oder Offenbarungstheologischer Art wie bei Barth. In diesem Sinne ist das dogmatisch zu bestimmende Schriftverständnis der exegetischen Schriftauslegung sachlich vorgeordnet.

4. *Legt sich die Schrift selbst aus?*

Das reformatorische Postulat, dass sich die Bibel selbst auslegt (*sui interpretis*) war und ist nicht im Sinne einer quasi-personalen Aktivität der biblischen Überlieferung als Heiliger Schrift gemeint, so als fungiere die Überlieferung selbst als Ausleger. Es gibt vielmehr dem Ausleger eine normative Regel an die Hand. Sie lautet: Der letztlich normative Referenzrahmen der Auslegung ist nicht die kirchliche Tradition, sondern die Selbstaussage der Schrift in ihrem *sensus litteralis*.

Nun kann man fragen, ob es sich beim Postulat der Selbstaussage der Schrift nicht um eine – pneumatologisch grundierte und legitimierte – theologische Fiktion handelt, die weder deskriptiv noch normativ sinnvoll ist. Denn so sehr sich die Ausleger bemühen, ihre Auslegung an der Aussageabsicht der biblischen Autoren zu orientieren und zu kontrollieren – es bleibt immer *ihre* Auslegung, *ihre* Auffassung des Schriftsinns, *ihre* Interpretation der Intention der biblischen Autoren. Diese Interpretation ist von den theologischen Interessen der Interpreten gesteuert, die wiederum in ihre jeweiligen Anerkennungsgemeinschaften und kulturellen *settings* eingebunden sind. Deshalb gehen die Auslegungen diachron und synchron so weit auseinander. Und sie alle halten sich für gut begründet. Zwischen der inhaltlichen Bestimmtheit des Textes und der aneignenden Lektüre des Lesers findet also nicht nur eine *sinnfindende*, sondern auch eine *sinnstiftende* Interaktion statt.

Hinzu kommt, dass die Bibel nicht immer mit einer eindeutigen und klaren Stimme spricht. Sie ist eine Buchsammlung, die interpretationsoffene, oft dunkle Texte enthält. Je nachdem, auf welche Stimme der jeweilige Ausleger hört oder hören will, legt er sie aus – in seinem eigenen Sinn. Und das gilt auch und gerade dann, wenn er sich selbst ganz zurücknimmt und ein bloss Hörender sein will.

Man kann sogar noch weitergehen und das protestantische Schriftprinzip dem ideologiekritischen Verdacht aussetzen, ein Legitimations- und Immuni-

sierungsprinzip zu sein, das der Ausleger in Anspruch nehmen kann, um seine eigene Auslegung mit göttlicher Autorität zu versehen und gegen Kritik zu immunisieren. Letztlich würde es damit einer Selbstautorisierung des Interpreten dienen und einen offenen Disput über die verschiedenen Auslegungen zumindest erschweren, wenn nicht ganz verunmöglichen.

Die Frage, ob es sich beim *sola scriptura*-Prinzip um eine theologische Fiktion handelt, verschärft sich noch, wenn man es nicht auf die Bibelauslegung professioneller Exegeten anwendet, sondern auf die Bibellektüre von Menschen, die mit diesem Buch nicht vertraut sind, denen also ein theologisches Vorverständnis für das Verstehen der Texte fehlt. Das Postulat, dass die Bibel ihre Botschaft in vollkommener Klarheit selbst bezeugt und damit in der Kraft des Geistes Gottes innere Klarheit und Glauben weckt, erweist sich in solchen Fällen oft schlicht als fromme Ideologie. Ohne Verstehensanleitung, ohne hermeneutische Erschließung, ohne Interpretations- und Applikationshilfe, wie sie etwa in der Predigt und anderen Formen der Verkündigung geschieht, wird ein «Verstehen» bestenfalls darin bestehen, das eigene Vorverständnis in den Text hinein zu projizieren. Es kommt zu Aneignungen, die der Fremdheit der Überlieferungsinhalte und -formen nicht gerecht werden (können).

Beobachtungen und Überlegungen wie diese lassen die Erwartungen fragwürdig erscheinen, mit denen Bibeln innerhalb und ausserhalb kirchlicher Kontexte zur individuellen Lektüre verteilt oder an öffentlichen Orten (etwa in Hotelzimmern) aufgelegt werden. Diese Praxis dürfte von Seiten der sie Ausübenden nicht zuletzt aus dem protestantischen Schriftprinzip gespeist sein und darauf abzielen, ein in der Kraft des Geistes Gottes wirkendes Medium der Selbstmitteilung Gottes möglichst breit gestreut zur Verfügung zu stellen und damit die Bedingung der Möglichkeit zu schaffen, dass Gottes Wort möglichst viele Menschen durch dieses Medium «unmittelbar», d.h. ohne weitere Vermittlungsinstanzen erreicht.

Aus den angestellten Überlegungen ergibt sich die nüchterne Feststellung, dass sich die Schrift nicht selbst mit Eindeutigkeit auslegt. Ihre Auslegung vollzieht sich durch einen Exegeten und eine Interpretin, der/die sich am Schriftsinn orientiert, *wie dieser sich ihm/ibr erschliesst*. Er/sie steht dabei in einer diachron und synchron verfassten Auslegungsgemeinschaft: in der kirchlichen und/oder akademisch-theologischen *community* und in der Überlieferungsgeschichte der biblischen Texte, d.h. im Sprachstrom der theologischen Traditionen.

Sola scriptura bildet ein normatives und regulatives Prinzip, das die Tradition nicht für irrelevant erklärt, sondern ihr den Status der *norma normata* zuweist, d.h. eines für die Auslegung wichtigen Bezugsrahmens, dem aber keine eigene Normativität zukommt. *Sola scriptura* ist nicht im Sinne eines *solitaria scriptura* zu verstehen, demzufolge die Schrift unter Absehung von ihrer Auslegungsgeschichte und damit auch unter Absehung von der Auslegungsgemeinschaft als alleinige Quelle der Theologie zu gelten habe.²⁵

Zu Recht weist Ingolf Dalferth darauf hin, dass Eindeutigkeit im Verstehen «keine hermeneutische oder semantische Qualität eines Textes, sondern ein pragmatisches Implikat aktuellen situativen Verstehens bzw. direkter Kommunikation unter Anwesenden» ist.²⁶ Eindeutigkeit des Wortes Gottes stelle sich nicht im *lesenden*, sondern im *hörenden* Umgang mit der Bibel ein. Sie entsteht nach Dalferth dort, wo sich dieses Wort als Botschaft *pro me* erschließt – im verkündigenden Zuspruch. Deshalb sei es «theologisch nicht unproblematisch, die Verbreitung der Bibel zu fordern, ohne zugleich auch den rechten Umgang mit ihr zu fördern.»²⁷

Das Wort Gottes vermittelt sich nicht primär durch einen kognitiv erfassbaren Textinhalt, sondern durch eine existenzielle Anrede, die erst dort, wo sie vom davon Betroffenen auf- und angenommen wird, bestimmte Bedeutsamkeit erlangt. Wenn man also überhaupt von einer Selbstausslegung der Schrift sprechen will, dann in dem Sinn, dass sie sich primär in kommunikativen Akten unter aktiver Beteiligung des Sprechenden und des Hörenden vollzieht, nicht aber *ex opere operato*, auch nicht, wenn dieses pneumatologisch gedeutet wird.

Für die biblische Hermeneutik bedeutet diese Einsicht, dass zwischen dem existenziellen «Verstehen» des Wortes Gottes und dem intellektuellen «Verstehen» des Bibeltextes zu unterscheiden ist, ohne dass beides getrennt werden kann und darf. Die Bibelforschung leistet wichtige Beiträge zum Verstehen der biblischen Texte in ihren Kontexten. Doch ist damit die Aufgabe der theologischen Hermeneutik noch nicht zu ihrem Ziel gebracht, sondern nur ein

25 So auch Karl Barth in einem Gespräch mit dem *Maria-Stein-Kreis* am 14.6.1967. Vgl. K. Barth: *Gespräche 1964-1968*, hg.v. E. Busch, Zürich 1997, 379. Ähnlich äusserte sich Barth mündlich im Kolloquium zu «*Dei Verbum*» in Basel. Vgl. E. Busch: *Meine Zeit mit Karl Barth. Tagebuch 1965-1968*, Göttingen 2011, 233.

26 I. Dalferth: *Von der Vieldeutbarkeit der Schrift und der Eindeutigkeit des Wortes Gottes*, in: R. Ziegert (Hg.): *Die Zukunft des Schriftprinzips*, Stuttgart 1994, 155-173, hier 158.

27 Dalferth: *Von der Vieldeutbarkeit der Schrift* (Anm. 26), 162.

wichtiger Beitrag zu ihrer Erfüllung geleistet. Die eigentliche Selbstausslegung der Schrift beginnt erst dort, wo sich diese – wie schon Calov gelehrt hat – in den Adressaten hinein «auslegt», d.h. in ihrem kerygmatischen Gebrauch.

5. Die Bibel als Quelle und Norm theologischer Aussagen?

Die Bibel ist nicht die einzige *Quelle* theologisch relevanter Erkenntnisse und Aussagen. Glaubenserkenntnis kann auch andere Quellen haben. Die Selbstvergegenwärtigung Gottes als Konstitutionsgrund aller Wirklichkeit in der Allgegenwart seines Geistes lässt erwarten, dass Gott im Prinzip durch jedes geschichtliche Medium zu Menschen sprechen kann, auch durch den von Karl Barth in diesem Zusammenhang erwähnten «toten Hund».²⁸

John Wesley hat neben der Bibel drei andere Quellen der Glaubenserkenntnis genannt: Tradition, Erfahrung und Vernunft, die gemeinsam mit der Bibel das sog. Wesley'sche Quadrilateral bilden. Die vier Quellen stehen dabei allerdings nicht auf gleicher Stufe, sondern sind hierarchisch einander zugeordnet: Die Schrift ist primäre Quelle und Norm, die Tradition setzt den Glaubenden in Beziehung zur Geschichte der Glaubensgemeinschaft, die Erfahrung bezieht die aktuelle Lebenswelt mit ein und die Vernunft durchdenkt den Glauben, bringt ihn zur Sprache und macht ihn damit kommunizierbar. Damit ist eine zu enge Fokussierung auf die Bibel als Erkenntnisquelle aufgebrochen.

Weiter kann und muss man fragen ob die Bibel die *einzig*e oder die *letztgültige* Norm für die Bestimmung des Glaubensinhalts darstellt. Wenn sie die *letztgültige* Norm ist, kann es neben ihr andere, ergänzende Normen geben, wie etwa die Zeitgemässheit, d.h. die Relevanz einer Glaubensaussage für die Lebensdeutung, die Rationalität von Glaubensgedanken oder die Übereinstimmung mit grundlegenden ethischen Werthaltungen der Gegenwart. Die Auslegung biblischer Texte ist eingebunden in einen normativen Diskurs, dessen Axiome nicht in jedem Fall der Bibel selbst entnommen sind, sondern an sie herangebracht werden, sodass es in bestimmten Fällen sogar zu einer theologischen Sachkritik an den biblischen Texten kommen kann – man denke etwa an die in biblischen Texten überlieferte, im damaligen sozialen Kontext übliche Akzeptanz der Sklaverei, an die Bestimmung der Geschlechterverhältnisse und die Verurteilung der Homosexualität, an die z.T. schroff antijüdischen Aussagen

28 KD I/1, 55.

oder an die Gewalttexte vor allem des Alten Testaments. Die Kritik an solchen Aussagen lässt sich sicherlich wieder biblisch – sei es von anderen Einzeltexten, sei es von dem daraus abstrahierten Gesamtthema der biblischen Botschaft her – begründen, ist aber vor allem aus gegenwärtigen (ethischen) Standards gespeist. Die Auslegungsnormen werden in der Gemeinschaft der Ausleger und Auslegerinnen immer wieder neu ausgehandelt. So sehr sich die Teilnehmer an diesem Diskurs über die theologische Sachgemässheit und die biblische Begründbarkeit der Auslegungsnormen Rechenschaft geben – sie werden nicht beanspruchen können, diese einfach der Bibel selbst zu entnehmen. Die Prüfinstanz der *norma normans* gibt es nicht als unmittelbar anwendbare Normen, sondern immer nur in Form von Auslegungen von Auslegungen, die eingebunden sind in einen bis zu 3000-jährigen Sprachstrom von Glaubensgemeinschaften, also als Teil bis in die Gegenwart reichender Traditionen.

Das gilt besonders für Antworten auf *ethische* Fragen der Gegenwart. So postuliert Martin Honecker, man werde die Schrift nicht unmittelbar als Quelle theologischer Ethik beanspruchen können. «Die Bibel ist kein Gesetzbuch. Historisch-kritische Exegese und hermeneutische Überlegungen zeigen, dass die biblischen Aussagen zuerst einmal in ihrem jeweiligen geschichtlichen Kontext zu verstehen sind. Eine normative Funktion (einen *usus normativus scripturae*) können einzelne Bibelworte für die Ethik daher nicht beanspruchen».²⁹ Mit dieser Aussage stellt sich Honecker dem *mainstream* der christlichen Traditionen entgegen. In den meisten Kirchen sind (ausgewählte) biblische Texte durchaus ethisch normativ.

Die eben erörterte Frage der *Begründung* von Auslegungsnormen stellt sich in analoger Weise auch in Bezug auf die *Anwendung* dieser Normen im Vollzug der Auslegung. Wie kann die Normativität der biblischen Überlieferung gegenüber den darauf bezogenen Glaubensaussagen zur Geltung gebracht werden? Muss sich die Bestimmung von Glaubensinhalten unmittelbar und explizit auf biblische Aussagen zurückführen lassen, oder reicht es aus, wenn deutlich gemacht werden kann, dass diese zu jenen nicht in Widerspruch stehen und aus diesen ableitbar sind (wie etwa die Trinitätslehre)? Gilt also eine Art Verifikationsprinzip oder ein Falsifikationsprinzip? Während ersteres das Verfahren des «Bibelbeweises» notwendig erscheinen lässt und zum Biblizismus neigt, bietet

29 M. Honecker: Einführung in die theologische Ethik, Berlin 2002, 197.

die Forderung des Nicht-Widerspruchs einen grösseren Auslegungsspielraum, der die Revision tradierter Glaubensvorstellungen im Lichte neuer, besserer exegetischer Einsichten und aktueller Herausforderungen erlaubt.

Während etwa Abraham Calov seine Dogmatik als Summierung biblischer Aussagen entwickelt hat und dabei ganz dem («Verifikations-») Prinzip folgte, demzufolge die Legitimität einer Glaubensaussage in ihrer unmittelbaren biblischen Bezeugung gründet, beschreitet die neuprotestantische systematische Theologie seit Schleiermacher mit grosser Mehrheit den methodischen Weg der freieren Ableitung. Sie folgt damit eher dem Geist als dem wörtlich verstandenen Buchstaben der Heiligen Schrift, was aber auch zu einer grösseren Variationsbreite der Auslegungen führt.³⁰

Das Schriftprinzip ist dabei als *kritisches* Prinzip zur Geltung zu bringen, das verhindert, dass sich der *sensus fidelium* bzw. die kirchliche Festlegung des Glaubensinhalts gegenüber der Heiligen Schrift verselbstständigt. In dieser Weise hatte Calvin das Prinzip gegen das Plädoyer der Sorbonner Fakultät für ein Eigenrecht der kirchlichen Tradition als Quelle der Glaubenserkenntnis ins Feld geführt. Der in Paris aufgestellten Behauptung, man müsse vieles glauben, «was nicht ausdrücklich und eigens in den Heiligen Schriften überliefert ist»³¹, hatte Calvin entgegengehalten: «Weil die sichere Wahrheit des Glaubens nur von dem *einen* Gott her erstrebt werden darf, halten wir fest, dass rechter Glaube allein in den Schriften begründet sei, die von ihm hervorgegangen sind.»³² Damit ist für Calvin die Notwendigkeit der Bibelauslegung im Rahmen der Auslegungsgeschichte in keiner Weise bestritten. Die von den Texten übermittelte Botschaft muss für die jeweilige Gegenwart verstehbar gemacht werden. Der Schriftbezug schliesst den Gegenwartsbezug also nicht aus, sondern de-zidiert ein.

30 Von katholischer Seite wurde gegen eine solche Anwendung des Schriftprinzips (bei Ulrich Luz) der Vorwurf des Eklektizismus und Subjektivismus erhoben: M. Reiser: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT 217), Tübingen 2007, 46.

31 Artikel XX der *Articuli a facultate Sacrae Theologiae Parisiensi determinati super materiis fidei nostrae hodie controuersis* (CStA 3, 76, 28-30), in der Übersetzung von E.R. Rehfeld: *Hermeneutische und methodische Leitlinien in Calvins Auslegung des Neuen Testaments*, in: M. Basse (Hg): *Calvin und seine Wirkungsgeschichte*, Berlin 2011, 32.

32 *Antidotum*, Ad XX (CStA 3, 78, 22-24) in der Übersetzung von Rehfeld: *Hermeneutische und methodische Leitlinien* (Anm. 31), 32. Siehe dazu auch: Opitz: *Schrift* (Anm.5).

In einem Artikel unter dem Titel «Das Schriftprinzip auf dem Prüfstand unserer Zeit» bezeichnet Gérard Siegwalt ein verabsolutiertes d.h. rein auf die Bibel bezogenes und von der Lebenswelt des Glaubens abgekoppeltes Schriftprinzip als fundamentalistisch.³³ Das Schriftprinzip müsse relational und korrelativ auf die Wirklichkeit bezogen sein. Nicht nur der Text, sondern die Inter- und Korrelation von Text und Kontext, Bibel und Lebenswelt sei entscheidend für das Verständnis und die Anwendung des Schriftprinzips. Diese Auffassung kommt dem Plädoyer Luz' für einen «Dialog» des Auslegers mit der Schrift nahe.

Das Schriftprinzip als solches kann man gewiss nicht als fundamentalistisch bezeichnen. Es kann zwar in dieser Weise gebraucht werden. Im Grunde hat es aber eine anti-fundamentalistische Tendenz. Denn es steht der Selbstverabsolutierung theologischer Aussagen entgegen und verweist sie darauf, dass ihre Geltung immer wieder neu an der Schrift zu prüfen ist. In diesem Sinne stellt es eine «theologische Relativitätstheorie» dar. Zudem erinnert es die Auslegungsgemeinschaft daran, dass das Wort Gottes nie mit menschlichen Machtansprüchen verbunden oder gar mit Gewalt verbreitet, sondern immer nur in der ihm eigenen Vollmacht zur Sprache gebracht werden darf: *non vis, sed verbo*. Wenn sich die in der Bibel bezeugte Wahrheit selbst durchsetzt, muss sie nicht von sich dazu berufen fühlenden Menschen durchgesetzt und gegen Andersglaubende ins Feld geführt werden.

6. *Sola scriptura* als *tota scriptura*?

Ernst Käsemann hatte unter Hinweis auf die innere Vielfalt der biblischen Überlieferungen behauptet, dass die Berufung allein auf die Schrift und zwar auf die Schrift als ganze (*tota scriptura*) als Formalprinzip des Protestantismus gescheitert sei.³⁴ Von Seiten der evangelikalischen Theologie wurde demgegenüber mit umso grösserer Vehemenz gefordert, das reformatorische *sola scriptura* durch ein *tota scriptura* zu ergänzen.³⁵ In seiner «Biblischen Hermeneutik» begründet Gerhard Maier den Grundsatz des *tota scriptura* mit der Überzeugung, «dass die biblischen Texte ihrem eigenen Anspruch gemäß inspirierte Texte sind und dass die gesamte Heilige Schrift aufgrund einer Inspirationsgeschich-

33 G. Siegwalt: Das Schriftprinzip auf dem Prüfstand unserer Zeit, DtPfrBl 114 (2014) 68-72.

34 E. Käsemann: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? in: ders.: Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 41965, 214-223.

35 G. Maier: Das Ende der historisch-kritischen Methode, Wuppertal 1974, 51984.

te entstanden ist»³⁶. Damit ist selbst Luthers Vorstoss, einzelne biblische Schriften – wie den Jakobusbrief – von einer Mitte der Schrift her zu kritisieren, zurückgewiesen.

Die Frage nach der Materialgrundlage des Schriftprinzips – ob es sich primär auf eine «Mitte der Schrift», vorrangig auf das Neue Testament oder auf die gesamte Bibel Alten und Neuen Testaments bezieht, oder ob sogar ausserkanonische Schriften noch mit hinzugenommen werden können – ist in jüngerer Vergangenheit erneut virulent geworden, allerdings weniger im Kontext einer Kritik an der historisch-kritischen Exegese und mehr in anderen Diskussionszusammenhängen. Es geht um die Kanonfrage – nicht in historischer, sondern in systematisch-normativer Hinsicht. Die Frage lautet: Worin besteht die *scriptura*, auf die sich das Schriftprinzip bezieht? Ich verweise auf vier Diskurse, die den Umfang der normativen Grundlage theologischer Erkenntnis verschieden weit bestimmen.

Der erste Diskurs, der den Umfang des normativen Kanons biblischer Schriften problematisiert, wurde und wird von Theologinnen und Theologen vor allem aus Asien lanciert, die fragen, ob wirklich die *ganze* Bibel Alten und Neuen Testaments in gleicher Weise Quelle und Norm theologischer Erkenntnis sein kann und soll, oder die Hebräische Bibel verzichtbar und/oder ersetzbar ist. Sie fordern, dass nicht das Alte, sondern nur das Neue Testament, also – wie sie es verstehen – nicht die jüdische, sondern die christliche Bibel als Heilige Schrift anzusehen ist. Die jüdische Vorgeschichte der Christusbotschaft möchten sie durch die heiligen Überlieferungen ihrer je eigenen Kultur- und Religionsgeschichten ersetzen. Warum sollen sich afrikanische und asiatische Christinnen und Christen – so fragen sie – auf das Volk Israel ausrichten und *seine* Geschichte nacherzählen, um zu Christus zu kommen, anstatt die Geschichte *ibrer* Vorfahren heranzuziehen? Warum sollen sie mit Israel aus Ägypten ausziehen, durch die Wüste in das gelobte Land wandern, von dort nach Babylon ins Exil gehen und wieder nach Israel zurückkehren, um nach diesem langen Anmarschweg in die Offenbarung Gottes in Christus einzustimmen? Gibt es nicht mindestens ebenso wertvolle Erfahrungen der Führung und Begleitung Gottes in der Geschichte *ibrer* Völker, die als *praeparatio evangelii* angesehen werden können?

36 G. Maier: *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal 1990, 348.

In Indien beispielsweise wurde diese Frage erstmals Ende des 19. Jahrhunderts von den (von Kaj Baago so genannten) «Pioneers of Indigenous Christianity in India» oder im Umfeld der 1886 in Madras gegründeten rein indischen «National Church of India» erörtert. Andy Pulney begann, die Upanishaden und andere heilige Schriften der Hindus mit christlichen Augen zu lesen. Im Vor- und Umfeld der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 waren es dann Vertreter des liberalen Flügels der Missionsbewegung wie John Nicol Farquhar, der die sog. Fulfillment-Theologie zwar nicht als erster entwickelte, aber mit beachtlicher Breitenwirkung auf die indische Religionsgeschichte bezog: Christus kam nicht zu zerstören, sondern zu erfüllen (Mt 5,17). In Sri Lanka waren es v.a. Repräsentanten der christlichen Ashram-Bewegung wie die Anglikaner Yohan Devananda oder Rienzi Perera, deren Studium und Meditation nicht nur biblische Texte, sondern auch Schriften und Bilder hinduistischer und buddhistischer Herkunft, z.B. von Heiligen, zum Gegenstand hatten.³⁷

In diesem Zusammenhang fragen asiatische Theologinnen und Theologen weiter, ob das *Judesein* des Jesus von Nazareth für die in ihm ergangene Offenbarung bedeutsam ist oder ob Jesus nicht eher als *kosmischer Christus* anzusehen und aus dem Bezugsrahmen des damaligen Judentums gelöst werden kann und muss. In den afrikanischen Theologien hingegen führt der Rückgriff auf die eigene Kultur- und Religionsgeschichte demgegenüber weniger zu einer Abwertung des Alten Testaments. Oft wird es gerade von den *African Independent Churches* neu entdeckt und aufgewertet, weil die darin dokumentierte Lebenswelt den afrikanischen Ordnungen entspricht.

Gegenüber solchen Substitutionsvorschlägen ist daran festzuhalten, dass das Neue Testament unlösbar auf das Alte als auf seinen «Wahrheitsraum»³⁸ bezogen ist. Ohne diesen Raum bliebe es unverständlich. Man kann es als auf Christus zentrierte und an die Völker adressierte, interpolierende Auslegung der sog. Hebräischen Bibel verstehen. Es entfaltet seine Botschaft im gleichen geschichtlichen, kulturellen und religiösen Kontext wie dieses und bezieht sich auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Jesus steht in *diesem* historischen und theologischen Kontext. Als Verkündiger und Verkündigter ist er davon

37 Diese Hinweise verdanke ich einer Mitteilung von Klaus Koschorke.

38 F. Crüsemann: Das Alte Testament als Wahrheitsraum des Neuen. Die neue Sicht der christlichen Bibel, Gütersloh 2011.

nicht ablösbar. Er selbst wie auch seine Nachfolgemeinschaft lebte ganz und gar in der Geisteswelt der alttestamentlichen «Schriften».

Diesem *hermeneutischen* Argument für die Relevanz des Alten Testaments für das Verständnis des Neuen lässt sich ein *theologisches* zur Seite stellen: die im Johannesevangelium proklamierte und von dort ausgehend für die gesamte christliche Theologie grundlegende Überzeugung von der Inkarnation des Gotteswortes im Juden Jesus von Nazareth. Das Gotteswort, das identisch ist mit dem Schöpfungswort und mit dem in der Geschichte Israels kundgegebenen Offenbarungswort, hat sich in dieser konkreten Person vergeschichtlicht und damit in einem bestimmten historischen Kontext personal manifestiert. Zu dieser konkreten Partikularisierung gehört auch das Judesein Jesu.

Die Bindung des Neuen Testaments an die Hebräische Bibel bettet es in die Geschichte Israels ein, die den Ereignis- und Verstehenshorizont der Christusbotschaft bildet. Diese Bindung mindert nicht seine Relevanz für andere Kontexte. Sie nötigt aber zu einer Übersetzung in diese, wobei die ursprüngliche Kontextbindung nicht aufgehoben werden darf. Die Christusbotschaft ist jedoch nicht auf ihren Ursprungskontext beschränkt, weil in ihr selbst ein Universalisierungsimpuls angelegt ist. Sie kann aber im Vollzug dieser Universalisierung nicht aus der in der Hebräischen Bibel theologisch gedeuteten Geschichte Israels gelöst werden. Das Alte Testament gehört auf diese Weise uneingeschränkt zur Heiligen Schrift des Christentums hinzu, wenn auch der hermeneutische Schlüssel zu seinem theologischen Verständnis für Christen eher im Neuen Testament liegt.

Den zweiten Diskurs, der im hier zu erörternden Zusammenhang von Bedeutung ist, stellt die von Notger Slenczka ausgelöste Debatte um den theologischen Stellenwert des Alten Testaments dar.³⁹ Slenczka geht nicht so weit, das Alte Testament aus dem christlichen Kanon ausscheiden zu wollen. Er möchte es aber doch in seiner normativen Bedeutung für die christliche Glaubenserkenntnis zurückstufen und den Apokryphen gleichstellen. Es soll jedenfalls nicht als eine dem Neuen Testament gleichwertige Offenbarungsquelle angesehen werden.

In dem heftigen Streit, der darüber an der Theologischen Fakultät in Berlin (und weit darüber hinaus) entbrannt ist, haben fünf seiner Fakultätskollegen

39 <https://www.theologie.hu-berlin.de/de/st/AT> (letzter Zugriff am 17.08.2016).

am 15.04.2015 in einer öffentlichen Verlautbarung erklärt, das Alte Testament sei «in gleicher Weise wie das Neue Quelle und Norm der evangelischen Theologie»⁴⁰.

Aus den zahlreichen Beiträgen zu dieser Debatte sei nur der eine von Rochus Leonhardt herausgegriffen, der sich um eine Versachlichung der Diskussion bemüht.⁴¹ Leonhardt weist die Erklärung der fünf Berliner Professoren zurück: Schon ein kurzer Blick in die Theologiegeschichte zeige, dass eine solche Auffassung nie ernsthaft vertreten worden sei. Das Alte Testament sei als theologische Erkenntnisquelle immer auf das Neue ausgerichtet gewesen. Gerhard Ebeling habe darin eine lediglich vorläufige Verkündigung des Wortes Gottes gesehen, und nach Wilfried Joest sei die im Neuen Testament bezeugte Selbstbekundung Gottes in Jesus Christus der Massstab für die Beurteilung der im Alten Testament überlieferten Glaubenserfahrungen. Leonhardt summiert die herrschende Meinung unter evangelischen Dogmatikern der jüngeren Vergangenheit mit den Worten: «Die Kanonizität des Alten Testaments ist gegenüber der des Neuen sekundär.»⁴² Damit ist aber nach Leonhardt und den von ihm zitierten Theologen keineswegs eine Abwertung des Alten Testaments verbunden, wie sie durch manche Äusserungen Slenczkas durchscheint.

Es kann hier nicht darum gehen, diesen Streit aufzurollen. Er interessiert an dieser Stelle lediglich insofern, als dabei die Frage zur Diskussion steht, worauf sich das *sola scriptura*-Prinzip bezieht: auf die ganze Bibel, einschliesslich des Alten Testaments? Einschliesslich der Apokryphen? Oder nur auf das Neue Testament? Oder in einer Abstufung *primär* auf das Neue Testament und *sekundär* auf das Alte Testament?

Ich vertrete in der Tradition reformierter Theologie die Auffassung, dass die Inspirationskraft des Gotteswortes aus jeder biblischen Überlieferung und auch aus ausserbiblischen Medien sprechen kann, dass die Kriterien zur Prüfung, ob es sich dabei um *Gottes* Wort handelt, aber am ehesten der neutestamentlichen Christusbotschaft zu entnehmen sind. Das Schriftprinzip ist letztlich ein Christusprinzip.

40 <http://michabrumlik.de/stellungnahme-zu-den-aeusserungen-von-professor-dr-notger-slenczka-zum-alten-testament/> (letzter Zugriff am 17.08.2016).

41 R. Leonhardt: Viel Lärm um nichts. Beobachtungen zur aufgeregten Diskussion um den Berliner Theologen Notger Slenczka, in: *Zeitzeichen* (2015/6), 13-16.

42 Leonhardt: Viel Lärm um nichts (Anm. 41), 14.

Während es bei den beiden bisher angesprochenen Diskursen darum ging, das Schriftprinzip nicht auf das Ganze der biblischen Schriften (*tota scriptura*), sondern nur auf einen Teil davon anzuwenden, die Materialgrundlage also zu verkleinern, zielen die beiden folgenden Programme darauf ab, diese zu erweitern.

Drittens: Es ist heute in der Alt- und Neutestamentlichen Wissenschaft vollkommen selbstverständlich, auch ausserkanonische Quellen zum Verständnis der biblischen Schriften heranzuziehen. Das traditionelle Kanonprinzip ist damit de facto ausser Kraft gesetzt und die Materialgrundlage der exegetischen Arbeit entgrenzt. Nun kann man fragen, ob das Schriftprinzip überhaupt auf die methodische Disposition der (historisch-kritischen) *Bibelforschung* angewandt werden kann und soll, oder ob dieses erst im Blick auf die *theologische Auslegung* der Schriften zur Anwendung kommt. Wenn aber die Bibelauslegung auf die Bibelforschung gestützt sein soll – wie es für die evangelische Theologie charakteristisch ist –, dann kann beides nicht auseinanderfallen. Kann und soll also die von der Bibelforschung vorgenommene Entgrenzung auch für die theologische Urteilsbildung übernommen werden? Sind also theologisch valide Aussagen auch aufgrund ausserkanonischer Zeugnisse möglich?

Meine Antwort auf diese Frage, die mir mit der Intention des Schriftprinzips in Einklang zu stehen scheint, lautet: Wenn die Heranziehung und Verarbeitung ausserbiblischer Texte hilft, die Bedeutung der biblischen Texte zu erhellen, ist das durchaus im Sinne des Schriftprinzips. Damit wären die ausserbiblischen Texte nicht eigene Erkenntnisquellen neben oder zusammen mit den biblischen Texten, sondern – so wie die theologische Tradition – hermeneutischer Bezugsrahmen für die Auslegung der biblischen Texte. In ihrem Wahrheitsanspruch wären sie diesen damit untergeordnet, wobei sich dieses Urteil nicht historisch begründen, sondern nur als dogmatische Setzung einführen lässt. Die ausserbiblischen Texte hätten also eine heuristische Funktion, um die Sinndimensionen der biblischen Überlieferung auszuleuchten.

Das vierte Programm zur Interpretation und Anwendung des Prinzips, dass theologische Aussagen auf die Heiligen Schriften gegründet oder zumindest vor diesen verantwortet werden müssen, fasst den Begriff der «Heiligen Schriften» noch weiter. Anknüpfend an Wilfred Cantwell Smith und John Hick hat der Münsteraner Religionswissenschaftler und Theologe Perry Schmidt-Leukel den Vorschlag gemacht, das Schriftprinzip auf die Heiligen Schriften der gesamten Religionsgeschichte zu beziehen. «Es ist nicht mehr zeitgemäß, wenn

Theologen nur die heiligen Schriften der eigenen Religion befragen und das breite Menschheitswissen in zentralen religiösen Fragen nicht einbeziehen.»⁴³ Es geht Schmidt-Leukel in seinem Programm einer «interreligiösen Theologie» um eine globale, universale Welttheologie, die auf die Traditionsquellen potentiell aller religiösen Überlieferungen, zumindest aber auf die der traditionsreichen *Weltreligionen* zurückgreift. Anvisiert ist dabei nicht eine Verschmelzung der religiösen Traditionen auf eine weltweite Einheitsreligion hin, sondern ein «Kolloquium» der Selbstreflexionen der religiösen Traditionen.⁴⁴ Für die Entfaltung der Schöpfungslehre etwa müssen die Schöpfungsvorstellungen und -konzeptionen verschiedener Religionstraditionen herangezogen werden. Die Aufgabe interreligiöser Theologie wäre es, diese verschiedenen Vorstellungen aufzuarbeiten und zu zeigen, dass sie sich nicht zwangsläufig gegenseitig ausschliessen, sondern sich ergänzen.

Den wichtigsten Vorzug einer solchen Theologiekonzeption sieht Schmidt-Leukel in der Möglichkeit, sich über Religionsgrenzen hinweg «mit jenen großen Fragen auseinanderzusetzen, die die Menschheit seit jeher in allen Kulturen und Religionen bewegt haben»⁴⁵. Es ist ihm zufolge zu erwarten, dass durch die enorm verbreiterte Materialgrundlage der Theologie auch eine Horizonterweiterung und Vertiefung in der Beschäftigung mit diesen Fragen erzielt werden kann. Schmidt-Leukel geht davon aus, dass sich die hinter allen Religionstraditionen liegende *eine* Wahrheit des *einen* göttlichen Seinsgrundes durch ihre Bezeugung in den Heiligen Schriften der Religionsgeschichte hindurch authentisch erkennen lässt. Diese Schriften müssen demnach auf ihren Grund hin durchdrungen und einer kritischen Zusammenschau unterzogen werden. Die göttliche Wirklichkeit wird von ihm wie ein Licht aufgefasst, das durch das Prisma der Offenbarungsereignisse und -urkunden hindurchscheint. Die Brechungen dieses Lichts müssen auf die Quelle hin gebündelt werden.

43 P. Schmidt-Leukel, zitiert nach einer Pressemitteilung des Exzellenzclusters «Religion und Politik» der Universität Münster vom 20.11.2013: http://www.uni-muenster.de/Religion-und-Politik/aktuelles/2013/nov/PM_Eine_neue_Theologie.html (letzter Zugriff am 18.08.2016).

44 P. Schmidt-Leukel: Interkulturelle Theologie als interreligiöse Theologie, *EvTh* 71 (2011) 4-16 (12); ders. / R. Bernhardt: Einleitung, in: R. Bernhardt / P. Schmidt-Leukel (Hg.): *Interreligiöse Theologie. Chancen und Probleme*, Zürich 2013, 13.

45 Schmidt-Leukel in einer Pressemitteilung des Exzellenzclusters «Religion und Politik» der Universität Münster (Anm. 43).

In ähnlicher Weise hat Klaus-Peter Jörns dafür plädiert, die Bibel in die Religionsgeschichte als Geschichte der Wahrnehmung Gottes einzubinden.⁴⁶ Michael Seibt nimmt diesen Gedanken auf: «Die Bibel ist ein wichtiges Kapitel in der universalen menschlichen Wahrnehmungsgeschichte Gottes.»⁴⁷ Ebenso wie die Bibel könnten auch andere (heilige) Texte als Quelle des Glaubens angesehen werden.⁴⁸

Ich kann diese Position hier nicht ausführlich diskutieren und nicht alle meine Einwände dagegen vortragen.⁴⁹ Ich greife nur *einen* Punkt heraus:

Die Reformatoren haben die Autorität der Glaubensbegründung und Bibelauslegung vom kirchlichen Lehramt auf die Bibel verschoben. Die Aufklärung hat sie auf die Vernunft verschoben. In Schmidt-Leukels Programm einer «interreligiösen Theologie» wird sie auf die *Autoren* einer solchen Theologie verschoben, auf die religiösen Virtuosen, die quasi mit *God's eye view* auf die verschiedenen Heiligen Schriften der religiösen Traditionen herabschauen und daraus die *eine* Wahrheit Gottes zu destillieren versuchen. Den Teilnehmern des interreligiösen Kolloquiums kommt die Autorität zu, die Wahrheit über den Einheitsgrund der Wirklichkeit aus den verschiedenen Quellen der Religionstraditionen herauszufinden. Diese Autoritätszuschreibung ist aber durch keine der daran beteiligten Religionstraditionen ausgewiesen und begründet. Es ist ein auf die Spitze getriebener religiöser und theologischer Subjektivismus. Ich sehe noch nicht, wie die Religionsgemeinschaften einem solchen Programm Anerkennung entgegenbringen können, selbst wenn sie interreligiös weit dialogoffen sind. Es gibt nicht die *eine* kopernikanische Global- und Zentralperspektive auf das Göttliche, sondern nur eine letztlich unausgleichbare Vielfalt von heterogenen Zeugnissen, die in eine dialogische Beziehung zueinander gesetzt, aber nicht auf eine dahinterliegende gemeinsame Wahrheit durchschaut werden können.

46 K.-P. Jörns: Update für den Glauben, Gütersloh 2012.

47 M. Seibt: Allein die Schrift. Zur Reform eines reformatorischen Grundsatzes, DtPfrBl 114 (2014), 73-77, hier 76.

48 Seibt: Allein die Schrift (Anm. 47), 76.

49 Siehe dazu: R. Bernhardt: Theologie zwischen Bekenntnisbindung und universalem Horizont. Überlegungen zum Format einer «interreligiösen Theologie», in: ders. / P. Schmidt-Leukel, (Hg.): Interreligiöse Theologie (Anm. 44), 43-66.

7. Bilanz

Meine Antwort auf die Frage nach dem Status der Bibel in Theologie und Kirche lautet: Für den christlichen Glauben und die Theologie ist die Bibel Alten und Neuen Testaments nicht die ausschliessliche Quelle und auch nicht die alleinige Norm, sondern die *letztgültige* Norm. Auch im Licht des Glaubens gedeutete Lebens- und Welterfahrungen können Quellen des Glaubens sein. Ob sich durch diese Quellen aber wirklich eine Ansprache *Gottes* ereignet, wird sich daran erweisen müssen, ob diese Anrede in Einklang mit der normativen Selbstmitteilung Gottes in Jesus Christus steht: Was dem Wort und Geist Gottes, wie sie im Juden Jesus personifiziert waren, widerspricht, kann nicht Impuls und Inhalt des christlichen Glaubens sein. Das Schriftprinzip ist kein Gesetz, sondern die Einladung, sich im Leben und Sterben am normativen Lebenswort Gottes zu orientieren, wie es in den biblischen Überlieferungen auf vielfältige Weise bezeugt ist.

Abstract

In der Frage nach der Bedeutung des *sola scriptura* als Formalprinzip der evangelischen Theologie überschneidet sich die Bibelwissenschaft mit der systematischen Theologie. Es geht um die Frage der Schriftauslegung und des Schriftverständnisses. Der Beitrag beginnt mit einer knappen Rekonstruktion dieses Prinzips in der reformatorischen Theologie. Daran schliesst sich eine Darstellung seiner Zuspitzung in der lutherischen Orthodoxie bei Abraham Calov an. Im dritten Schritt der Erörterung des Themas wird die Kritik dreier Theologen aus der jüngeren Vergangenheit und Gegenwart am protestantischen Schriftprinzip referiert. Die drei folgenden Abschnitte sind der Diskussion von Fragen gewidmet, die von dieser Kritik aufgeworfen worden sind: Was bedeutet es, dass sich die Schrift selbst auslegt? Inwiefern ist sie Quelle und Norm theologische Erkenntnis? Auf welchen Kanon heiliger Schriften bezieht sich eigentlich das Schriftprinzip? Die These des Beitrags besteht darin, dass die Bibel als Heilige Schrift weder als alleinige Quelle noch als exklusive Norm theologischer Erkenntnis gelten kann. Sie inspiriert, reguliert und kritisiert die Erkenntnis der durch sie hindurchsprechenden Botschaft.

The contribution deals with the meaning of the *sola scriptura* principle. In reflecting on the question of biblical hermeneutics and the theological understanding of the Bible, Biblical Studies and Systematic Theology overlap. The first three paragraphs discuss the significance of the *sola scriptura* principle in the theology of the Reformers, how it was radicalized in the theology of Lutheran Orthodoxy and questioned since the En-

lightenment. The last three paragraphs deal with issues arising from the Enlightenment critique: What does it mean to say that Scripture interprets itself? In what way and to what extent can Scripture be regarded as a source and a norm of theological knowledge? To which scriptures does the *sola scriptura* principle refer? My thesis is that the Bible is neither the single source nor the exclusive norm of theological knowledge. It inspires, regulates and criticizes the recognition of the message which speaks through the Bible.

Reinhold Bernhardt, Basel