Tobias Meihofer

# Schrift als Autorität

Eine systematisch-theologische Studie zur Verständigung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen über die Geltung der Heiligen Schrift

V&R

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie

Herausgegeben von
Christine Axt-Piscalar, David Fergusson und Christiane Tietz

Band 179

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Tobias Meihofer

# Schrift als Autorität

## Eine systematisch-theologische Studie zur Verständigung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen über die Geltung der Heiligen Schrift

VANDENHOECK & RUPRECHT

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Universität Basel, 2014

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://dnb.de abrufbar.

© 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von
Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Dieses Buch ist als Open-Access-Publikation verfügbar über www.vr-elibrary.de.

BY-NC-ND

Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. Weitere Informationen finden Sie unter https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/.

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz für die Weiterverwendung gelten nicht für Inhalte, die nicht Teil der Open-Access-Publikation sind (z. B. Grafiken, Abbildungen, Fotos, Auszüge usw.). Diese erfordern ggf. die Einholung einer weiteren Genehmigung des Rechteinhabers. Die Verpflichtung zur Recherche und Klärung liegt allein bei der Partei, die das Material weiterverwendet.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen
Satz: le-tex publishing services, Leipzig
Druck und Bindung: Elanders Waiblingen, Waiblingen
Printed in the EU

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com**
E-Mail: info@v-r.de

ISSN 0429-162X (print) | ISSN 2197-3253 (digital)
ISBN 978-3-525-57363-1 (print) | ISBN 978-3-666-57363-7 (digital)
DOI https://doi.org/10.13109/9783666573637

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# Inhalt


Vorwort und Danksagung . . . . . 11

Vorbemerkungen . . . . . 13

1. Einleitung . . . . . 15
   1.1 Persönliche Standortbestimmung . . . . . 15
   1.2 Gegenstand und Ziel der Untersuchung . . . . . 17
      1.2.1 Zur Materialgrundlage, den Auswahlkriterien und dem Aufbau der Studie . . . . . 19
      1.2.2 Ein Beitrag zur Ökumene in Form ihrer dogmatischen „Verzweckung"? . . . . . 22
      1.2.3 Was die Studie nicht leistet . . . . . 24
   1.3 Forschungsbedarf und Forschungsstand . . . . . 25
      1.3.1 Zur Bedeutung des Themas . . . . . 25
      1.3.2 Auswahl jüngerer Forschungsarbeiten zum Thema . . . . . 27
         1.3.2.1 Die geschichtsbedingte Autorität des Kanons (Hermann von Lips) . . . . . 27
         1.3.2.2 Die normative Kraft des Fiktionalen (Jörg Lauster) . . 29
         1.3.2.3 Die Normativität der Bibel als „Hypertext" (Christiane Moldenhauer) . . . . . 33
         1.3.2.4 Die Autorität der neutestamentlichen Schriften nach ihren Selbstzeugnissen (Paul Metzger) . . . . . 35
         1.3.2.5 Theorie und Praxis der Schriftautorität in der neueren Dogmatik (Frederike van Oorschot) . . . . . 36
      1.3.3 Die ÖAK-Studie *Verbindliches Zeugnis* . . . . . 37
   1.4 Methodik . . . . . 39

2. Zum Autoritätsbegriff und seiner Tragweite . . . . . 43
   2.1 Der Begriff in seiner ursprünglichen und ambivalenten Bedeutung . . 44
      2.1.1 Autorität jenseits der Theologie . . . . . 45
      2.1.2 Autorität in der Theologie . . . . . 54
         2.1.2.1 Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG) . . . . . 54
         2.1.2.2 Evangelisches Soziallexikon (ESL) . . . . . 58
         2.1.2.3 Zusammenfassung . . . . . 61
   2.2 Autorität in Gestalt einer Schrift? . . . . . 61



Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

2.2.3 Zum Mehrwert des Mediums „Schrift“ ..... 61
2.2.4 Das reformatorische Schriftprinzip als Paradigma der Schriftautorität ..... 63
2.2.5 Autorität als Thema im ÖAK ..... 64
2.3 Zusammenfassung: Plädoyer für eine dialektische Neuaneignung .. 71

3. Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK) ..... 73
3.1 Geschichte und Selbstverständnis ..... 73
3.2 Konvergenz/Konsens im ökumenisch-akademischen Gespräch als Spezialfall theologischer Erkenntnis und Lehrbildung ..... 79

4. Zur Vorgeschichte der Studie *Verbindliches Zeugnis* (VZ) ..... 83
4.1 Schrift und Tradition nach dem Konzil von Trient (1545–1563) ... 83
4.2 Die *Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens* (1950) als Bewährungsprobe für Ökumene und Schriftautorität ..... 87
4.3 Frühe Beiträge zur Schriftautorität aus den Reihen des ÖAK ..... 92
4.3.1 Die Autorität der Schrift besteht in ihrer zeitlichen Entgrenzung (Edmund Schlink) ..... 92
4.3.2 Die Autorität des Kanons im Fächerkanon (Peter Brunner) .. 95
4.3.3 Die bleibende Vorgegebenheit des Apostolischen in der Heiligen Schrift (Gottlieb Söhngen) ..... 101
4.3.4 Die Autorität der Schrift verlangt nach historischer Kritik (Ernst Kinder) ..... 104
4.3.5 Die Schrift erhält ihre Autorität auch von der Kirche – als „unbefleckte Empfängnis“ (Heinrich Fries) ..... 112
4.4 Schriftautorität in der Zeit des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962–1965) ..... 115
4.5 Die ÖAK-Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986–1994) ..... 118
4.6 Zusammenfassung ..... 123

5. Die Autorität der Schrift nach dem *Abschließenden Bericht* (1998) ..... 125
5.1 Vorbemerkungen ..... 125
5.1.1 Zum Vorgehen ..... 125
5.1.2 Zur Entstehung der Studie *Verbindliches Zeugnis* (VZ) ..... 127
5.2 Zu den Leitbegriffen „Ökumene“ und „Autorität“ ..... 128
5.2.1 Die Bedeutung der „Ökumene“ für die „Schriftautorität“ – und vice versa ..... 128
5.2.2 Zu Begriff und Sache der „Autorität“ der Schrift ..... 131
5.3 Die Heilige Schrift als Kanon ..... 137

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

5.3.1 Vorbemerkung . . . . . 137
5.3.2 GE: Die Geltung des Kanons angesichts seiner Genese . . . . . 137
5.3.3 AB: Die Einheit und Ganzheit der Schrift Alten und Neuen Testaments . . . . . 139
5.4 Die Schrift als Medium für das Wort Gottes . . . . . 143
5.4.1 GE: Das richtende und rettende Wort Gottes der Schrift . . . . . 143
5.4.2 AB: Die Autorität der Schrift besteht in ihrem Dienst an der mündlichen Verkündigung . . . . . 146
5.5 Der Gottesdienst als Wirkungsort der Schriftautorität . . . . . 149
5.5.1 GE: Das Verständnis der Heiligen Schrift hängt an ihrem gottesdienstlichen Gebrauch . . . . . 150
5.5.2 AB: Die Schriftautorität macht den Gottesdienst und der Gottesdienst macht die Schriftautorität . . . . . 151
5.6 Die Schrift in ihrem Verhältnis zur Tradition . . . . . 153
5.6.1 GE: Die Schrift als Teil der Tradition und als ihr Gegenüber . . 154
5.6.2 AB: Die Schrift als der *suffiziente Teil* der Tradition . . . . . 160
5.7 Die (Entscheidungsinstanzen über die) Auslegung der Heiligen Schrift . . . . . 170
5.7.1 GE: Die der Kirche imponierende Wirkung des Kanons . . . . . 171
5.7.2 AB: (Wissenschaftliche) Schriftauslegung als Wesensvollzug der Kirche . . . . . 178
5.7.3 Die Kritik der Heiligen Schrift als *genitivus obiectivus* und *genitivus subiectivus* . . . . . 189
5.7.3.1 Die (historisch-)kritische Auslegung der Heiligen Schrift . . . . . 190
5.7.3.2 Die kritische Funktion der Schrift . . . . . 200
5.7.4 Die Klarheit der Schrift . . . . . 206
5.8 Die Schrift als Ereignisraum für das geistvermittelte Wort Gottes . . 210
5.8.1 Das (verfehlte) Ziel der Lehre von der Verbalinspiration . . . . . 211
5.8.1.1 Die Schriftautorität besteht in ihrer Verbalinspiration (Reinhard Slenczka) . . . . . 212
5.8.1.2 Geist vor Buchstabe: Schriftautorität durch Vorordnung des Inhalts vor die Form (Wolfhart Pannenberg) . . . . . 213
5.8.2 *Form und Inhalt* oder *Buchstabe und Geist* als zwei komplementäre Seiten der Schriftautorität . . . . . 219
5.8.3 Die Bedeutung des *testimonium spiritus sancti* für die Schriftautorität . . . . . 220
5.8.4 Die geistgewirkte (Autorität der) Schrift . . . . . 224
5.9 Fazit . . . . . 231
5.9.1 Das reformatorische Schriftprinzip und seine Krise . . . . . 232

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

5.9.2 Mit dem ÖAK auf dem Weg zu einer ökumenischen Schriftlehre . . . . . 233
5.9.3 Mit dem AB am Ziel einer ökumenischen Schriftlehre? . . . . . 239
5.9.4 Die bleibende „Aufgabe" der Schriftlichkeit im Dienst der Überlieferung . . . . . 242

6. Kritische Einwände gegen den *Abschließenden Bericht* . . . . . 245
6.1 Die *materiale Suffizienz* der Schrift als *insuffiziente* Bestimmung der Schriftautorität (Armin Wenz) . . . . . 246
6.2 Die Selbstständigkeit der Schrift gegenüber der Tradition (Reinhard Slenczka) . . . . . 251
6.2.1 Schrift(prinzip) vs. Tradition(sprinzip) . . . . . 251
6.2.2 Die Klarheit des Schriftinhalts ermächtigt den einzelnen Gläubigen . . . . . 254
6.2.3 Grundsätzliche Einwände . . . . . 257
6.2.4 Stellungnahme zum *Abschließenden Bericht* des ÖAK . . . . . 258
6.2.5 Fazit . . . . . 261

7. Ansätze eines „ökumenisch-kooperativen" Entwurfs zur Schriftautorität . . 263
7.1 Die Schrift als Stellvertreterin der eigentlichen *Offenbarung als Geschichte* (Wolfhart Pannenberg) . . . . . 263
7.2 Die Letztgültigkeit der von der Schrift bezeugten Offenbarung als Voraussetzung für deren Geltung – Versuch eines „mathematisch-christologischen" Exkurses . . . . . 268
7.2.1 In Jesus Christus wird die Offenbarung Gottes ab- statt aufgeleitet . . . . . 268
7.2.2 Jesus Christus als Wende-( nicht Höhe-)punkt der Offenbarung(sgeschichte) . . . . . 269
7.2.3 Das gekreuzigte und auferstandene Gotteswort der Schrift . . . 272
7.3 Die Analogie der Eucharistie – Schriftautorität durch *Transsignifikation* des Menschenworts zum Gotteswort . . . . . 274
7.3.1 Zum Begriff der Transsignifikation . . . . . 275
7.3.2 Transsignifikation im ÖAK . . . . . 277
7.3.3 Transsignifikation als Plausibilisierung der Schriftautorität als Gottes- und Menschenwort . . . . . 283
7.3.4 Konsequenzen des Transsignifikationskonzepts für den Umgang mit der Schrift . . . . . 286
7.3.5 Transsignifikation als „Vorurteil" und erkenntnistheoretischer „Vorteil"? . . . . . 289
7.3.6 Für eine „Hermeneutik der experimentellen Aneignung" . . . . 292
7.3.7 „Gehorsam" als hermeneutisches Prinzip? . . . . . 294

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

8. Schluss . . . . . 299

9. Literatur . . . . . 303
9.1 Primärliteratur . . . . . 303
9.1.1 Veröffentlichungen des ÖAK . . . . . 303
9.1.2 Veröffentlichungen über den ÖAK . . . . . 306
9.1.3 Eigenständige Veröffentlichungen von ÖAK-Mitgliedern . . . . 307
9.2 Sekundärliteratur . . . . . 311

10. Register . . . . . 321
10.1 Bibelstellen . . . . . 321
10.2 Personenregister . . . . . 322
10.3 Sachregister . . . . . 325

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# Vorwort und Danksagung

Die vorliegende Studie wurde im Frühjahr 2024 von der Theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertationsschrift angenommen. Sie ist das Resultat einer ebenso persönlichen wie theologischen Entwicklung und steht am vorläufigen Ende einer theologischen Ausbildung, welche mir unter besonderen Umständen vergönnt war. Das Privileg dieser Ausbildung umfasst die Unterstützung meiner Eltern, die von einer solch bedingungslosen Art war und ist, wie sie wohl nur Eltern zu leisten fähig sind. Gleich darauf folgt (im chronologischen Sinn) die von großer Ausdauer und einem erheblichen Vertrauensvorschuss geprägte Unterstützung meiner Ehefrau. Sie zögerte nicht, die Entscheidung mitzutragen, ohne klare berufliche Perspektive auf dem zweiten Bildungsweg das Abenteuer „Theologiestudium" zu wagen und diesem dann auch noch ein mehrjähriges Doktoratsstudium folgen zu lassen. Zum Abschluss dieser Ausbildung hat sie indirekt und direkt ganz entscheidend beigetragen: durch ihren unermüdlichen Einsatz für die Familie, aber auch durch ihre kritische Begleitung sowohl der intensiveren als auch der weniger intensiven Arbeitsphasen. Der Beginn der eigentlichen thematischen Arbeit für diese Untersuchung ist zeitlich in etwa mit der Geburt unseres zweiten Kindes zusammengefallen. Das blühende Leben, das in einem heranwachsenden Kind ansichtig wird, bindet nicht nur Zeit und Aufmerksamkeit – es relativiert auch in einer wohltuenden Art die Bedeutung, die man der eigenen Dissertation beizumessen geneigt ist. So lehrt die mitunter herausfordernde Kombination aus Familien- und Promotionszeit Demut und Dankbarkeit.

Über das Private hinaus habe ich es von Beginn an als ein besonderes Privileg empfunden, an der Theologischen Fakultät der Universität Basel studieren zu dürfen. Die Rahmenbedingungen, die ich dort vorgefunden habe, sind schlicht hervorragend. Meinem Doktorvater, dem inzwischen emeritierten Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie (Dogmatik), Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, sei hier besonders und stellvertretend für alle Dozierenden gedankt. Seine auch von Kollegen gerühmte „begnadete Didaktik", seine grenzenlose Wertschätzung für seine Studierenden und seine stets wohlwollend konstruktiv-kritischen Rückmeldungen haben mich und diese Studie nachhaltig beeinflusst und gefördert. Ebenso danke ich dem Zweitgutachter, Prof. Dr. Georg Pfleiderer, für seine ansteckende Leidenschaft für sein Fach und für alles, was ich theologisch von ihm lernen durfte. Schließlich danke ich den Teilnehmenden der Doktoranden-Kolloquien für die Gelegenheit, ihnen meine Arbeit in den verschiedenen Entwicklungsstadien vorzustellen, und für die vielen hilfreichen Rückfragen und Anmerkungen.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Von besonderer Bedeutung für diese Studie war die Zusprache eines Anschubstipendiums durch die Theologische Fakultät der Universität Basel. Dieser ebenfalls nicht unerhebliche Vertrauensvorschuss hat das damals noch reichlich unkonkrete Promotionsvorhaben erst auf den Weg gebracht und damit die Rolle einer unverzichtbaren „Geburtshilfe" übernommen.

Schließlich fand die Studie die Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung (SNF) in Gestalt einer überaus großzügigen Projektförderung. Die darin zum Ausdruck gekommene Anerkennung hat dem Forschungsvorhaben einen vermutlich überlebenswichtigen Auftrieb verliehen. Die vom SNF bereitgestellten Drittmittel haben mir eine mehrjährige Anstellung als Assistent an der Fakultät ermöglicht und so ideale „Wachstumsbedingungen" für das Projekt (und nicht zuletzt auch familienverträgliche Arbeitsbedingungen) geschaffen. Auch hat der SNF dankenswerterweise die Open-Access-Publikation der Studie ermöglicht.

Gegen Ende des Promotionsprojekts habe ich eine Anstellung als Lektor im Theologischen Verlag Zürich (TVZ) aufgenommen. Von der verlegerischen Begleitung vieler Buchprojekte (darunter viele Qualifikationsarbeiten) und von der Expertise meiner Kolleginnen und Kollegen habe ich ungemein profitiert. Der Evangelischen Kirchengemeinde Betberg-Seefelden danke ich für die Bereitstellung eines Raums, in dem ich die Arbeit unter den unvorhersehbaren Bedingungen einer Pandemie fortsetzen konnte.

Frau Prof. Dr. Christiane Tietz und Frau Prof. Dr. Dr. h.c. Christine Axt-Piscalar danke ich sehr für die Aufnahme meiner Arbeit in die von ihnen gemeinsam mit Prof. David Fergusson herausgegebene Reihe *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie (FSÖTh).* Dem Verlag Vandenhoeck & Ruprecht und insbesondere Jehona Kicaj und Celine Semenic danke ich für die kompetente Betreuung während des Publikationsprozesses.

Tobias Meihofer — Seefelden, im Sommer 2025

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## Vorbemerkungen

Die Abkürzungen richten sich nach dem IATG[3] von Siegfried M. Schwertner.[1]

In Ergänzung (bzw. Abweichung) zu Schwertner operiert die vorliegende Studie mit den folgenden Abkürzungen:

- AB = *Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht* der ÖAK-Studie *Verbindliches Zeugnis* (1998)
- GE = *Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung* der ÖAK-Studie *Verbindliches Zeugnis* (1992)
- GER = *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche (1999)
- GÖK = *Gemeinsame Ökumenische Kommission*
- LV = ÖAK-Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986–1994)
- ÖAK = Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen
- VZ = ÖAK-Studie *Verbindliches Zeugnis* (1992–1998)

Die Bibeltexte werden nach der Zürcher Bibel von 2007 wiedergegeben.

Sämtliche Hervorhebungen in den Zitaten sind – sofern nicht anders ausgewiesen – aus dem jeweiligen Original übernommen.

Die Zitation aus *Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht* erfolgt mit Angabe der Seitenzahl und der Abschnittnummer in Klammern.

Aus pragmatischen Gründen verzichtet diese Studie auf Sonderzeichen im Sinne einer geschlechtergerechten Sprache. Neben Beidnennung und partizipialen Formen wird auch das generische Maskulinum gebraucht, wo dessen Vorteile die Nachteile aus meiner Sicht überwiegen. Dies aber ausschließlich in der Absicht, damit keine Aussage über das (biologische oder soziale) Geschlecht zu machen. Jene Leserinnen und Leser, die in dieser Angelegenheit anders empfinden, bitte ich um Nachsicht.

Das Literaturverzeichnis ist in Untergruppen unterteilt. Einige Titel lassen sich jedoch nicht eindeutig (nur) einer bestimmten Kategorie zuordnen – etwa dort, wo ein Mitglied des ÖAK sich zu einem Sachverhalt in eigener Verantwortung äußert, also nicht für den ÖAK in seiner Gesamtheit spricht, dabei jedoch von der Arbeit des ÖAK berichtet und aus dieser Erfahrung schöpft; oder dort, wo ein

1 Schwertner, Siegfried M. (Hg.), IATG[3] – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston [3]2014.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ursprünglich vor dem ÖAK gehaltener Vortrag später in einer vom Referenten verantworteten Aufsatzsammlung erscheint, also keine ÖAK-Veröffentlichung im eigentlichen Sinne darstellt.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 1. Einleitung

*„Ein handwerklich gekonnter Umgang mit biblischen Texten, der der Autorität ihrer Überlieferung sowie der Freiheit und ‚Glaubenskultur' der Zeitgenossen gleichermaßen gerecht wird, gehört zu den größten* Herausforderungen theologischer Hermeneutik."
(Wilfried Engemann)[1]

## 1.1 Persönliche Standortbestimmung

Unweit meines Wohnorts erinnert das sogenannte *Dreieckland-Museum* an die tragische Geschichte einer lang gepflegten Feindschaft zwischen den am Oberrhein benachbarten Ländern Frankreich und Deutschland. An der Gebäudefassade des Museums wird als Losung dieses grenzüberschreitenden Projekts ausgegeben: „*… von der Konfrontation zur Kooperation*". Mit diesen wenigen Worten ist das Anliegen auch der vorliegenden Studie treffend beschrieben. Während es jedoch im bilateralen Versöhnungsprozess um eine Entwicklung geht, also um die Ablösung der Konfrontation durch die Kooperation, versteht die Studie Konfrontation instrumentell. Indem das evangelische mit dem katholischen Schriftverständnis *konfrontiert* wird, *kooperieren* sie letztlich im Hinblick auf ihr gemeinsames Anliegen, der Heiligen Schrift Geltung zu verschaffen. In der Konfrontation mit einer anderen kirchlichen Tradition erhöht sich die Aufmerksamkeit für eigene Gefahrenpotenziale und Fehlentwicklungen. Die Auseinandersetzung mit der Position des Gegenübers, mit ihren besonderen Stärken und Schwächen soll daher nicht zugunsten der Demonstration einer sichtbaren Einheit übersprungen werden. Die ökumenische Begegnung ist in diesem Sinne kein Selbstzweck, sondern führt idealerweise zu einem *komplementären Schriftverständnis* unter Einbezug verschiedener, auch geschichtlich bedingter Perspektiven. Wenn evangelische und katholische Theologie in ihrem Schriftverständnis kooperieren, dann ist aber nicht nur ein beiderseits tragfähigeres Schriftverständnis gewonnen, sondern *nebenbei* auch die sichtbare Einheit um eine Erfahrung reicher – noch dazu in einer sehr konfliktträchtigen Frage. Aus dem bisher Gesagten soll aber nicht der Eindruck entstehen, es gebe aus meiner Sicht keine echten theologischen Differenzen. Diesseits des Theologietreibens wartet nicht einfach jede These darauf, gemeinsam mit einer Anti-These zur Synthese „aufgehoben" zu werden. Auch die Theologie, die sich

1 Engemann, Wilfried, Worin besteht die Autorität der Heiligen Schrift? Anmerkungen zum Umgang mit der Bibel im Gottesdienst, in: ZThK 111, 2014, 103–126, hier 103.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

naturgemäß mit Letztgültigem beschäftigt, bleibt letztlich vorläufig und Stückwerk (1Kor 13,9–12). Solange Theologie Gottes Wirklichkeit ins Auge fasst – und nicht nur eine menschliche Vorstellung davon – wäre alles andere geradezu die performative Falsifikation von „Theologie". Per Definition geht göttliche Wirklichkeit über das hinaus, was menschlichem Zugriff, seiner Fassungskraft und seinem Sprachvermögen zugänglich ist. Theologie gibt es nur annäherungsweise. Damit sind Theologinnen und Theologen aber nicht von der Pflicht zur Verständigung entbunden, sondern ihr erst unterworfen.

Die *Konfrontation* dient also – hier geht die mit der Studie verfolgte Absicht über den historischen Kontext der o. g. Losung hinaus – der *Kooperation*. Der Studie liegt die Hoffnung einer *Klarheit durch Konfrontation* zugrunde. Oder positiver formuliert: Dem ökumenischen Kontext wird ein Zugewinn an *Klarheit durch Begegnung* zugetraut, denn „Gemeinsamkeiten bringen uns zusammen, Unterschiede bringen uns weiter".[2]

Das Thema der Studie hat sich erst allmählich als Ergebnis einer längeren Suchbewegung herauskristallisiert. Seit meinen ersten theologischen Gehversuchen übten systematisch-theologische Fragestellungen eine besondere Anziehungskraft auf mich aus. Vor allem die klassischen Traktate der Prolegomena bzw. Fundamentaltheologie waren in allen theologischen Fragen und Arbeiten mindestens als konstruktiv störende Hintergrundschwingung allgegenwärtig. Eine systematisch-theologische Untersuchung zur Autorität der Heiligen Schrift als *norma normans*, als normierende Instanz für Theologie und Kirche hat daher bald mein Interesse geweckt. Der ökumenische Kontext der Fragestellung ist erst hinzugetreten, als im Zuge der Recherche klar wurde, dass ein dezidiert protestantischer Zugang – ausgehend von der sogenannten „Krise des Schriftprinzips" – bereits aus mehrerlei Richtung in Angriff genommen worden ist. Schließlich erwies sich aber gerade dieser Zuschnitt als besonders reizvoll und aussichtsreich – auch aus Gründen, die meiner eigenen Biografie entspringen.

Noch zu Beginn des Studiums der evangelischen Theologie an der Theologischen Fakultät in Basel (welche in reformierter Tradition steht) war ich Mitglied der römisch-katholischen Kirche.[3] Erst allmählich mündete die langsame, aber kontinuierliche, innerliche Hinwendung zum Protestantismus, die bereits kurz nach der Feier der Firmung eingesetzt hatte und bald zur faktischen Beheimatung in einer evangelischen (unierten) Kirchengemeinde führte, in eine formelle Konversion.

2 Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Geschäftsbereich Gleichstellung, Diversität und akademische Personalentwicklung, Was wir unter Gender und Diversity verstehen, www.diversity.uni-freiburg.de (29.01.2022; inzwischen nicht mehr zugänglich).

3 Die Nachfrage, ob dieser Umstand der Aufnahme des Studiums im Weg stehen würde, beantwortete der damalige Studienberater sinngemäß mit: „Nicht für die Universität. Höchstens für Sie."

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Einzelne theologische Gründe spielten dabei gegenüber einer zunehmenden protestantischen Glaubenspraxis eine eher untergeordnete Rolle.[4] Trotz oder vermutlich auch wegen dieses konfessionellen Hintergrunds gerieten im Laufe des Studiums wiederholt eher klassisch römisch-katholische Themen in mein Blickfeld. Insofern erscheint es in der Rückschau folgerichtig, dass ein systematisch-theologisches Promotionsprojekt mit ökumenischem Horizont den (vorläufigen) Höhepunkt meiner theologischen Ausbildung bildet.

Diese biografischen Rahmenbedingungen haben das Potenzial, das Profil dieser Untersuchung entscheidend mitzuprägen. Auf sie hinzuweisen, heißt nicht, die Aussagekraft der Studienergebnisse relativierend abzuschwächen, sondern sie durch Kontextualisierung zu stärken.

## 1.2 Gegenstand und Ziel der Untersuchung

Die im biblischen Kanon als „Heilige Schrift" zusammengefassten Schriften sind nach theologischem Verständnis zugleich Fundament und kritischer Maßstab aller kirchlichen und theologischen Lehrbildung. Diese konfessionsübergreifende Übereinstimmung steht jedoch in Spannung zu ihrer mitunter recht unterschiedlichen Ausgestaltung in Leben und Lehre der Kirchen. Die vorliegende systematisch-theologische Studie untersucht diese normative Bedeutung der Heiligen Schrift für Theologie und Kirche anhand des Begriffs der Schriftautorität in einem ökumenischen – genauer: evangelisch-katholischen – Vergleich.

Die besondere Bedeutung der biblischen Textsammlung für Theologie und Kirche drückt sich bereits terminologisch in dem Begriff „Heilige Schrift" aus. Er enthält die Unterstellung, es hier mit Texten von besonderer Würde zu tun zu haben. Der Ausdruck „Bibel" hingegen beschreibt lediglich ein bestimmtes Textkorpus, ohne sich zu dessen (profaner oder sakraler) Qualität zu verhalten. Analog dazu deklariert das Attribut „biblisch" eher gewisse aus der Bibel entlehnte Motive und Narrative, „schriftgemäß" kennzeichnet demgegenüber die Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift als einer normativen Größe.[5]

---

4 Selbstverständlich stellten sich auch mir theologische Fragen im Hinblick auf das ein oder andere römisch-katholische Dogma, doch erreichte keines je den Rang eines ausschlaggebenden Kriteriums für eine Konversion.

5 Vgl. hierzu „‚B[ibel]' ist ein lit[erarischer] Begriff, der die Sammlung der Texte des atl. und ntl. Kanons bezeichnet. […] Die ‚Schrift' ist kein lit[erarischer], sondern ein theol[ogischer] Begriff, der z. B. in der Beurteilung, ob eine Aussage ‚schriftgemäß' sei, normativ gebraucht wird." Schwöbel, Christoph, Art. Bibel. IV. dogmatisch, in: RGG[4] (Bd. 1), Tübingen 1998, 1426–1432, hier 1427 f. In seinem Statement zur Pressekonferenz am 11. September 2019 zur Studie *Gemeinsam am Tisch des Herrn* bemerkte Volker Leppin: „Das Votum des ÖAK ist, wie alle bisherigen Stellungnahmen des ÖAK, schriftgemäß. Die Grundlage der Stellungnahme ist ein umfassend erhobener neu-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Während evangelische Theologie mit der Reformation zu einer Betonung der Heiligen Schrift als alleiniger Autorität und Erkenntnisquelle gelangt ist *(sola scriptura)*, spricht katholische Theologie mit dem Tridentinum demgegenüber von Schrift *und* Tradition als maßgeblichen Erkenntnisquellen.[6] Die weitreichenden Annäherungen, zu denen beide Ausprägungen einer Lehre von der Heiligen Schrift inzwischen gefunden haben, dokumentiert der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (ÖAK) mit seinem *Abschließenden Bericht* (AB) *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* aus dem Jahr 1998 in besonderer Weise. Er steht am Ende eines mindestens zwölfjährigen Verständigungsprozesses, der 1986 einsetzte[7] – wobei das Thema sich dem ÖAK bereits kurz nach dessen Gründung für die dritte thematische Tagung im Jahr 1948 aufdrängte. Die ersten Referate, die in die dreibändige Dokumentation dieser Studie unter dem Titel *Verbindliches Zeugnis* (VZ) eingegangen sind, wurden im März 1986 gehalten.[8] Den Ergebnissen dieser ausführlichen Studie widerfährt kaum die ihnen gebührende Beachtung – weder im akademisch-theologischen noch im kirchlichen Diskurs. Das Erkenntnisinteresse dieser Untersuchung besteht darin, den Inhalt des Berichts einer systematischen Analyse zu unterziehen und dabei herauszuarbeiten, wie die daran beteiligten Theologen ihre jeweiligen Auffassungen von Schriftautorität in den Bericht eingebracht haben. Dabei kann es aber angesichts der Zahl der beteiligten Theologen und ihrer Veröffentlichungen nicht um ein vollständiges Abbild aller relevanten Aussagen zur Schriftautorität gehen. Der AB als primärer Forschungsgegenstand bietet schier unzählige Gelegenheiten – um nicht zu sagen: Versuchungen –, die angerissenen Argumentationslinien thematisch und biografisch in die eine oder andere Richtung weiterzuverfolgen. Die Untersuchung kann daher nur einen kleinen Ausschnitt dessen bieten, was möglich oder womöglich auch in einer theologischen Untersuchung geboten wäre. Diese Studie muss daher notgedrungen auswählen und dabei wie bei jeder Auswahl subjektiven Akzentsetzungen und biografischen Dispositionen folgen.

---

testamentlicher Befund. Es geht uns darum, gemeinsam theologische Aussagen auf der Basis der Schrift zu treffen und eben darin unterschiedliche Traditionen, die römisch-katholisch wie evangelisch eine große Bedeutung erlangt haben, miteinander zu versöhnen." Leppin, Volker, Statement zur Pressekonferenz am 11. September 2019 in Frankfurt, https://bistumlimburg.de/fileadmin/user_upload/PK11092019.pdf (08.06.2025).

6 Christoph Schwöbel bezeichnet den Streit um die Autorität der Bibel als „Grund und Symptom des Plausibiltätsverlustes des m[ittel]a[lterlichen] Institutionengefüges". Schwöbel, Bibel, 1429.

7 Vgl. Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor, Vorwort der Herausgeber, in: dies. (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 5–8, hier 5.

8 Vgl. Henrich, Stefan, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Dokumentation, in: KuD 35/4, 1989, 258–295, hier 276.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Auch die Frage danach, welche Wirkung der vom ÖAK formulierte Konsens in der ihm nachfolgenden dogmatischen Lehrbildung beider Konfessionen entfaltet hat, kann aufgrund der Materialfülle allenfalls angedeutet werden. Im Zentrum steht die systematisch-theologische Analyse des abschließenden ÖAK-Berichts, welche schließlich in eigene Überlegungen zu einer ökumenisch geschulten Bestimmung der Schriftautorität mündet.

Der Ausdruck „Schriftautorität" wird in einem heuristischen Sinne gebraucht. Er soll helfen, die wesentlichen Unterschiede und Gemeinsamkeiten in der vom ÖAK skizzierten evangelischen und katholischen Schriftlehre aufzudecken und die Geltung der Schrift auf den Begriff zu bringen. Dazu jedoch ist eine vorgängige Entfaltung des Autoritätsbegriffs erforderlich, die sein Sinnpotenzial für die Schriftlehre freizulegen versucht und so eine Neuaneignung ermöglicht. Der ÖAK selbst hat dem Begriff „Schriftautorität" zwar keine titelgebende, aber doch von Beginn an zentrale Stellung eingeräumt. Erstmals wird im Vorwort zu VZ I das „Thema der Schriftautorität"[9] als solches benannt. Zudem sprechen die Herausgeber im Vorwort bzgl. der *Gemeinsamen Erklärung* beständig von „gemeinsamen Thesen zu Kanon und Schriftautorität",[10] obwohl die Erklärung den Titel „Kanon – Heilige Schrift – Tradition" trägt.

Die dreifache Leitfrage, auf die die Studie mit ihrem Leitbegriff der Schriftautorität eine Antwort geben soll, lautet: (1) Welche Annäherungen bzgl. des Verständnisses von Schrift und Tradition erhebt der ÖAK aus der Theologiegeschichte und in welcher Weise gelangt er zu Bestimmungen der Schriftautorität, die über das bisher Erreichte hinausgehen? (2) Welche Differenzen bleiben (aus welchen Gründen) bestehen?[11] (3) Welche normative Geltung kann die Theologie der Heiligen Schrift auf dieser Grundlage heute einräumen?

### 1.2.1 Zur Materialgrundlage, den Auswahlkriterien und dem Aufbau der Studie

Im Zentrum der Untersuchung steht der etwa einhundertseitige AB des ÖAK. Er bildet die Ausgangslage und wird im Hauptteil der Arbeit analysiert bzw. kommentiert. Die Auswahl der darüber hinaus berücksichtigten theologischen Entwürfe

9 Pannenberg/Schneider, Vorwort, 6.

10 Pannenberg/Schneider, Vorwort, 6.

11 Die ersten beiden Fragen klären also, wie für den ÖAK „im Prozeß der Verständigung über die ‚Heilige Schrift und ihre Auslegung in der Kirche' die Gemeinsamkeiten sich darstellen und die Differenzen sich benennen und möglicherweise eingrenzen oder gar überwinden lassen." Schneider, Theodor, Vorwort, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 7 f., hier 7.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ist (1) primär durch die personelle Zugehörigkeit zum ÖAK bestimmt. Zunächst werden zur Einordnung des AB (2) einige frühe Beiträge aus dem ÖAK zum Verständnis der Schriftautorität vorgestellt (Abschnitt 4.3). Sodann werden (3) bei der fortlaufenden Analyse vorrangig jene Theologinnen und Theologen in den Blick genommen, die zwei engeren Kreisen innerhalb des ÖAK angehörten, welche mit der Vorbereitung (Textentwürfe zur Diskussion) und dem Verfassen des AB betraut waren. Theodor Schneider, der zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des AB wissenschaftliche Leiter katholischerseits, gibt über diesen dreijährigen Arbeitsprozess eine „kurze Rechenschaft“[12] und nennt dabei die Namen jener, die Textvorlagen lieferten: Albert Gerhards, Ulrich Kühn, Otto Hermann Pesch, Dorothea Sattler, Hans Christoph Schmidt-Lauber, Theodor Schneider, Reinhard Slenczka, Thomas Söding und Ulrich Wilckens.[13] Auf dieser Grundlage erstellte eine 1997 bestimmte Arbeitsgruppe, bestehend aus Wolfhart Pannenberg, Theodor Schneider, Ulrich Kühn, Thomas Söding, Lothar Ullrich, Ulrich Wilckens und Dorothea Sattler, in teils „aufwendiger ‚Heimarbeit‘“ einen Gesamttext.[14] Dieser wurde Ende November 1997 an alle ÖAK-Mitglieder verschickt, damit diese ihre Änderungswünsche einbringen konnten. Ende Januar 1998 wurden diese von der Arbeitsgruppe „so weit wie möglich eingearbeitet“, diese „Endfassung“ Anfang März 1998 den ÖAK-Mitgliedern zugestellt und vom 30.3.–2.4.1998 wurde sie auf Schloss Friedewald beraten:[15]

> *Auch dort wurden in tagelanger Arbeit noch einmal Veränderungen diskutiert und eingefügt, ehe die Schlußabstimmung am 2.4.1998 stattfinden konnte: Alle anwesenden evangelischen und katholischen Mitglieder stimmten diesem „Abschließenden Bericht“ zu – außer einem, unserem Münsteraner Kollegen Vinzenz Pfnür. Er erklärt in einem Brief an den wissenschaftlichen Leiter vom 4.4.1998 ausführlich sein Abstimmungsverhalten und schreibt darin unter anderem: „Mein Nein bezieht sich … auf die meiner Meinung nach noch nicht abschlußreife Textgestalt … Es besagt nicht eine generelle Ablehnung des vorliegenden Textes, dessen zentralen Sachaussagen ich dankbar zustimme.“*[16]

Wie sich im Zuge der Untersuchung gezeigt hat, weisen die Mitglieder der beiden ÖAK-Arbeitsgruppen, deren Handschrift – so darf vermutet werden – in besonderer Weise in den AB eingegangen sein dürfte, eine höchst unterschiedlich große

12 Schneider, Theodor, Kurze Rechenschaft, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 7–12.

13 Vgl. Schneider, Rechenschaft, 8 f.

14 Schneider, Rechenschaft, 9.

15 Schneider, Rechenschaft, 9.

16 Schneider, Rechenschaft, 9.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Anzahl eigener Veröffentlichungen (auch zur Thematik der Schriftautorität) auf. Zudem zeigte sich deren Analyse für das Forschungsinteresse dieser Studie als nicht gleichermaßen ergiebig. Deshalb konzentriert sich die Untersuchung (4) auf jene Beiträge aus den Reihen des ÖAK zu VZ, welche – in Orientierung am Leitbegriff „Schriftautorität" – neuralgische Punkte des AB betreffen. Zu diesen ist wiederum Schneiders „Rechenschaft" aufschlussreich. Er spricht bei der Erarbeitung des AB davon, dass zunächst das Thema „Infallibilität/Unfehlbarkeit" der Kirche und ihres Lehramtes ausgegliedert und 1995 Titel, Inhalt und Form des AB festgelegt worden seien. Neben einer Einleitung zum ökumenischen Kontext seien sechs thematische Abschnitte vereinbart worden: Mitte und Einheit der Schrift, Gesetz und Evangelium, Gottes Wort im Menschenwort, Auslegungskriterien, Schriftgebrauch im Gottesdienst und Schriftgebrauch und Lehrentscheidung.[17] Aufgrund dieser Schwerpunktsetzung wird die vorliegende Studie etwa theologiegeschichtlichen Beiträgen zur Kanongeschichte (z. B. von Odil Hannes Steck, Martin Hengel, Karl Suso Frank) wie sie in VZ I dokumentiert sind, weniger Aufmerksamkeit widmen als systematisch-theologischen Beiträgen zu Schrift und Tradition, zur Schriftkritik und zur Schriftauslegung. Diese Auswahl entspricht auch der Bilanz Theodor Schneiders, wonach, verglichen etwa mit der Kanongeschichte, das „dornenreiche, riesige Problemfeld einer angemessenen, authentischen, verbindlichen Auslegung der Heiligen Schrift […] erheblich mehr Mühe bereitet" hat.[18] Einzelne Stimmen aus dem ÖAK treten darüber hinaus (5) aufgrund der Profiliertheit ihrer Beiträge (Reinhard Slenczka) oder (6) aufgrund der Wirkungsgeschichte ihres Programms (Wolfhart Pannenberg) besonders in Erscheinung. Dieser Gewichtung versucht die Studie im Rahmen ihrer räumlichen und zeitlichen Grenzen mit einer Berücksichtigung ihrer eigenverantwortlichen Einzelbeiträge Rechnung zu tragen.[19]

Bevor jedoch das Thema der Schriftautorität im ÖAK behandelt werden kann, ist der Autoritätsbegriff an sich zu klären (Abschnitt 2). Nach einer kurzen Vorstellung des ÖAK (Abschnitt 3), einer Betrachtung der Vorgeschichte des AB (Abschnitt 4) und der Analyse des AB (Abschnitt 5) werde ich in einem gesonderten Abschnitt (6) auf die Kritik am AB eingehen und aus dem Bisherigen eigene Ansätze für das

17 Vgl. Schneider, Rechenschaft, 8 f.

18 Schneider, Rechenschaft, 8.

19 Einen Sonderfall stellen die im Rahmen einer ÖAK-Studie veröffentlichten Einzelbeiträge der ÖAK-Mitglieder dar. Karl Lehmann ordnet diese für LV wie folgt ein (was analog für VZ gelten dürfte): „Auch wenn die hier veröffentlichten Beiträge ‚Vorarbeiten' […] darstellen und gelegentlich auch über die Arbeit an den Texten berichtet wird, so sind sie selbstverständlich keine vom ganzen Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen autorisierten Äußerungen." Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 10.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Verständnis von Schriftautorität entwickeln (Abschnitt 7). Den Abschluss der Studie bildet ein kurzes Fazit (Abschnitt 8).

### 1.2.2 Ein Beitrag zur Ökumene in Form ihrer dogmatischen „Verzweckung"?

Die Untersuchung ist dem weitläufigen Bereich der Ökumenischen Theologie zuzurechnen. Darin kommt allerdings weniger mein besonderes Forschungsinteresse zum Ausdruck als die Erwartung, dass das Thema *Schriftautorität* hier in einem besonders verheißungsvollen Kontext bearbeitet werden kann. Verheißungsvoll ist dieser Kontext, weil die ökumenische Auseinandersetzung ein besonderes Analysepotenzial für den Begriff der Schriftautorität birgt. Schließlich bildet dieser einen zentralen Konfliktpunkt zwischen der römisch-katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen. Die vorliegende Arbeit ist somit allenfalls eine ökumenische Studie „zweiter Ordnung". Nicht die Einheit der Kirchen, sondern die auf ihre Autorität zurückzuführende Geltung der Heiligen Schrift leitet das Forschungsinteresse.

Die Ökumene ist der Resonanzraum, in dem die Schriftautorität in besonderer Weise zum Klingen kommen kann, in dem auch Misstöne und Disharmonien hörbar werden. Nach einem Zitat, das dem ÖAK-Mitglied Walter Kardinal Kasper zugeschrieben wird, ist die Ökumene der Ernstfall des Glaubens. In der Ökumene ist der Glaube seiner Bewährung im interkonfessionellen Dialog schonungslos ausgesetzt. Dies macht die Ökumene einerseits zu einem solch mühsamen, andererseits aber auch zu einem den Glauben potenziell erweiternden, vertiefenden und befruchtenden Geschäft. Ökumene fordert und fördert den Glauben: den Glauben im Allgemeinen und das Verständnis von Schriftautorität im Besonderen. Die ökumenische Auseinandersetzung ist der Entdeckungszusammenhang, in dem das Verständnis von Schriftautorität die Grenzen der konfessionellen Selbstbezüglichkeit überschreitet. Das Erkenntnisinteresse der Untersuchung besteht deshalb nicht primär in einer weiteren ökumenischen Annäherung am Beispiel der Schriftlehre. Diese wäre eher eine (ohne Frage in jeder Hinsicht begrüßenswerte) Begleiterscheinung. Die Untersuchung zielt vorrangig ab auf eine vor den Anfragen der Gegenwart verantwortbare Auffassung von Schriftautorität. Ob diese am Ende evangelisch, katholisch oder gar ökumenisch genannt werden kann, ist Teil der Ergebnisoffenheit dieses wissenschaftlichen Unterfangens.

Dieser Studie liegt überdies ein Ökumene-Begriff zugrunde, wie er die Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 motivierte und die Ökumenische Bewegung des 20. Jh. einleitete. Danach ist Ökumene eine theologische Selbstverständlichkeit im

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Hinblick auf eine überzeugende Bezeugung des Evangeliums in der Welt.[20] Dass die Einheit der Christenheit theologisch überhaupt zur Debatte steht, hat seine Gründe in divergenten Auffassungen des einen, gemeinsamen Evangeliums, dem sich alle kirchlichen Denominationen und Konfessionen verpflichtet wissen und das zur Gemeinschaft verpflichtet. Daher ist die Einheit der Christenheit kein Selbstzweck, sondern idealerweise natürliche Folge des gemeinsamen Bezugspunktes. Im ökumenischen Gespräch werden Differenzen und Gemeinsamkeiten im Hinblick auf ein gemeinsames Thema ausgelotet und so wird im besten Fall ein Konsens erreicht, in dem sich evangelische wie katholische Beteiligte gleichermaßen wiederfinden.

Die Ökumene bzw. der ökumenische Dialog ist der Weg, auf dem das intendierte Ziel einer Klärung der Schriftautorität erreicht werden soll. Insofern verspreche ich mir von dieser Untersuchung von dem ökumenischen Setting her, in dem die Frage nach der Schriftautorität behandelt wird, einen besonderen Erkenntnisgewinn für das Thema, den eine konfessionell selbstbezügliche Betrachtung nicht leisten könnte. In ähnlicher Weise bemerkt der Ökumeniker Edmund Schlink, auf den später noch ausführlicher einzugehen sein wird (vgl. Abschnitt 4.3.1): „Die Aufgabe ist nicht, die getrennten kirchlichen Traditionen zu ignorieren, sondern sie füreinander zu erschließen."[21] Ungeachtet einer solchen „Verzweckung" oder „Funktionalisierung" der Ökumene zugunsten des Themas „Schriftautorität" teile ich jedoch die Wertschätzung für die Ökumene, die der katholische Sozialethiker Gerhard Kruip in einem Aufsatz zum ökumenisch-ethischen Diskurs zum Ausdruck bringt. Kruip votiert darin einerseits für ein gemeinsames Auftreten der Kirchen, wo immer die Glaubwürdigkeit dadurch nicht gefährdet wird. Differenzen sollten daher nicht verschämt verschwiegen, sondern offensiv angegangen werden – auch weil sie Lernprozesse innerhalb der eigenen Konfession in Gang setzen können. Andererseits betont er, dass die konkreten Ergebnisse der Auseinandersetzung zwar trennen mögen – wenn es infolge der Verständigung zu divergierenden Positionsbestimmungen kommt. Doch allein das Bemühen um diese Verständigung, das gemeinsame Ringen um die richtige Position, verbindet bereits in einer Weise, deren Bedeutung angesichts der nach wie vor schmerzlich getrennten Christenheit kaum hoch genug eingeschätzt werden kann.[22]

---

20 Vgl. zum Verhältnis von Ökumene und Mission aus Sicht des ÖAK: „Die Ökumenische Bewegung ist in Geschichte und Gegenwart eng mit dem missionarischen Anliegen der Kirche(n) verbunden. Weg und Ziel der christlichen Mission ist die Weckung und Stärkung des Vertrauens in die Wahrheit der biblischen Zeugnisse." Sattler, Dorothea/Leppin, Volker (Hg.), Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven (Dialog der Kirchen, Bd. 16), Freiburg i. Br. 2014, 69.

21 Schlink, Edmund, Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961, 10.

22 Vgl. Kruip, Gerhard, Der Glaube trennt, das Handeln eint – oder ist es heute umgekehrt?, in: Herder Korrespondenz Spezial 2, 2016, 33–35, hier 35.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 1.2.3 Was die Studie nicht leistet

In dieser Untersuchung bleiben die klassischen Themen der Ökumenischen Theologie, wie etwa eine Diskussion der verschiedenen Einheitsmodelle,[23] ebenso unberücksichtigt wie Fragestellungen, die sich aus praktisch-theologischer Perspektive in Bezug auf die Heilige Schrift ergeben. Im Hinblick auf das titelgebende Begriffspaar des abschließenden Berichts des ÖAK liegt der Schwerpunkt dieser systematisch-theologischen Studie beim Schriftverständnis und nicht bei konkreten Varianten des Schriftgebrauchs. Zwar muss sich die Autorität der Schrift – soll sie denn mehr als ein bloßes Postulat sein – in ihrem Gebrauch äußern. Doch zielt die Untersuchung auf eine Schriftlehre im Rahmen einer theologischen Prinzipienlehre ab und nicht auf eine damit in engstem Zusammenhang stehende, aber im Sinne der Abstraktion doch unterscheidbare, Reflexion des Schriftgebrauchs etwa in der gottesdienstlichen Praxis.

Auch ist die Untersuchung durch keine ethische Fragestellung motiviert. Obwohl sich über Schriftautorität kaum nachdenken lässt, ohne dass unweigerlich mitunter recht strittige Schriftstellen und ihre noch strittigeren ethischen Implikationen ins Blickfeld geraten, soll die Ethik in dieser Studie zugunsten der Dogmatik zurückgestellt werden.[24] Die Frage nach der Schriftautorität verdient sowohl in materialdogmatischer als auch fundamentaltheologischer Hinsicht Beachtung. Sie hat sich in kirchlich-gesellschaftlichen Handlungsfeldern zu bewähren, aber sie bedarf auch einer Entfaltung innerhalb der sogenannten „Prolegomena" oder einer begründeten Verortung an anderer Stelle, wie dies etwa bei Wolfhart Pannenberg der Fall ist.[25]

---

23 Vgl. hierzu die instruktive Online-Publikation Hell, Silvia, Welche Einheit wollen wir? Unterschiedliche Modelle von Einheit, www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/634.html?print=1#ch1 (24.05.2025) und die ausführliche Darstellung von Koslowski, Jutta, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 52), Berlin/Münster 2008.

24 Dies, obwohl der ÖAK die Bibel an einer Stelle sogar als die „maßgebliche göttliche Lebensweisung" bezeichnet. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 288–389, hier 303 (24). Im Ausdruck des (aktiven) Zurückstellens kommt auch nicht zufällig zum Ausdruck, dass dabei künstlich getrennt werden muss, was natürlicherweise zusammengehört.

25 Den weiteren Horizont des Themas – namentlich das „Verhältnis von Exegese und Dogmatik" hat auch der ÖAK selbst im Blick. Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Zum Stand der Diskussion im Ökumenischen Arbeitskreis, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 9–12, hier 10.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Dass im Zusammenhang einer derart konzipierten Studie die Klärung mancherlei Verhältnisse wünschenswert wäre, ist offenkundig. Soweit der AB auf derlei Fragen ausgreift, sind sie auch Thema dieser Untersuchung. Ansonsten gilt aber, dass die Aufgabe, die Bibelwissenschaften der Systematischen Theologie zuzuordnen, oder die Dogmatik der Ethik, zu groß ist, als dass sie im Vorbeigehen beantwortet werden könnte.[26] Gegenstand und Leitfrage dieser Studie verlangen nach einer anderen Schwerpunktsetzung. Es geht ihr um ein ökumenisch geschultes und verantwortbares Verständnis von Schriftautorität, um den Stellenwert der Heiligen Schrift *in* evangelischer und katholischer Tradition – und womöglich auch *gegen* sie.

## 1.3 Forschungsbedarf und Forschungsstand

### 1.3.1 Zur Bedeutung des Themas

Wie sehr beide Leitbegriffe der vorliegenden Untersuchung – *Schrift* und *Autorität* – die gegenwärtige Theologie bewegen, lässt sich exemplarisch daran zeigen, dass die *Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie (WGTh)* sich in jüngster Vergangenheit beiden Themen ausführlich gewidmet hat.[27]

Im Jahr 2021 legte ein drei verschiedene Konfessionen umfassender Herausgeberkreis einen Beitrag zum Thema vor, der sich als ein dezidiert exegetischer versteht – dies in ausdrücklicher Abgrenzung zu Beiträgen vonseiten Systematischer Theologen, Historikern und der kirchlichen Hierarchie. Angesichts dieser Beschreibung, die leicht als gegen den ÖAK gerichtet bzw. diesen ergänzend betrachtet werden kann, erübrigte sich für die Herausgeber scheinbar die Nennung des Arbeitskreises und seiner Studie VZ. Stefan Alkier, Christos Karakolis und Tobias Nicklas wollen

26 Nach Meinung des früheren Bischofs von Basel und derzeitigen römisch-katholischen Einheitsbeauftragten Kurt Kardinal Koch sind Dogmatik und Ethik derart aufeinander bezogen, dass sie abwechselnd die Einheit der Christen dokumentieren: „In den 1970er oder 80er Jahren lautete das Leitwort in der Ökumene ‚Glaube trennt, Handeln eint'. Heute müsste man fast das Gegenteil sagen." Schidelko, Johannes, Koch zu Ökumene: Wieder etliche Differenzen bei ethischen Fragen, www.katholisch.de/artikel/19931-koch-zu-oekumene-wieder-etliche-differenzen-bei-ethischen-fragen (24.05.2025). Ob diese Einschätzung (ungeachtet ihrer prinzipiellen Kritikwürdigkeit) für den Bereich der Schriftlehre zutreffend ist, wird sich im Verlauf dieser Untersuchung zeigen müssen (vgl. Kruip, Glaube, 33).

27 Vgl. die Veröffentlichung zur *Autorität:* Nord, Ilona/Schlag, Thomas (Hg.), Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen. Interdisziplinäre Perspektiven und praktisch-theologische Einschätzungen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh), Bd. 69), Leipzig 2022 und zur *Schrift:* Schmid, Konrad (Hg.), Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich) (VWGTh, Bd. 68), Leipzig 2023.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

sich und die Exegese als Disziplin erklärtermaßen nicht auf einen „hypothetisch rekonstruierten „Entstehungshorizont […] beschränken, sondern der Begegnung mit dem Gotteswort als Schrift […] dienen".[28] Daher eröffnen sie ihren Band auch mit zehn programmatischen Leitthesen, in denen sie u. a. betonen, dass das Wort Gottes der Kirche und jeder historischen Untersuchung der Schrift vorausliegt, aber auch in anderen Gestalten als der schriftlichen begegnet, ohne dass dadurch die „kritisch normierende Funktion der Schrift" geschmälert wäre.[29]

Mit *Verbindliches Zeugnis* stellt sich der ÖAK nicht allein einem kontroverstheologisch strittigen und potenziell konfliktträchtigen Thema. Die Autorität der Schrift zu bestimmen, ist ein Unterfangen, welches auch ohne ökumenische Problematisierung hinreichend polarisiert. Die Frage nach der Autorität der Schrift tangiert die Fundamente von Theologie und Kirche,[30] das Verhältnis von Wissenschaft und Glaube und das Neben- und Miteinander der verschiedenen theologischen Disziplinen. Der jüngst überraschend verstorbene Systematiker Christoph Schwöbel bringt die Bedeutung der Bibel für die Theologie insgesamt auf die Formulierung: „Das Postulat, daß in der B[ibel] alle Wahrheit enthalten sei, gab christl. Theol. ihr Profil als Schriftauslegung und forderte die Zuordnung aller Formen von Erkenntnis zu der an der B[ibel] gewonnenen Einsicht."[31] Die Gegenposition vertritt etwa Jörg Lauster, der sich als Nachfolger von Wolfhart Pannenberg und Gunther Wenz auf dem Lehrstuhl für Systematische Theologie in München mit einer Monografie zur Theologiegeschichte des Schriftprinzips und seiner Krise verdient gemacht hat. Er warnt vor einer Reduzierung der Theologie auf die Schriftauslegung: „Bisweilen wird noch heute relativ unbekümmert gelehrt und geschrieben, Theologie sei an sich gar nichts anderes als Schriftauslegung. Das ist eine irrige, zwischen Nostalgie, Fundamentalismus und Naivität changierende Auffassung."[32] Es dürfte unstrittig sein, dass sich Theologie in der Vielfalt ihrer Disziplinen nicht allein in Schriftauslegung im engeren Sinne erschöpft. Da die biblischen Texte die Verfasstheit des modernen Menschen kaum in Gänze zu antizipieren in der Lage sind, hat es z. B.

28 Alkier, Stefan et al., Sola Scriptura ökumenisch (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten, Bd. 1), Paderborn 2021, XVII.

29 Alkier, Sola Scriptura ökumenisch, 3 f.

30 Bei der Krönungszeremonie für König Charles III. am 06.05.2023 in Westminster Abbey erhielt dieser als erstes Geschenk eine Bibel überreicht, mit den Worten: „Nehmt dieses Buch entgegen, das Wertvollste, was diese Welt zu bieten hat. […] Dies sind die lebendigen Aussprüche Gottes." The Archbishops' Council of the Church of England, The Authorised Liturgy for the Coronation Rite of His Majesty King Charles III, www.royal.uk/sites/default/files/documents/2023-05/23-24132%20Coronation%20Liturgy_05%20May_0.pdf, 5 (24.05.2025).

31 Schwöbel, Bibel, 1429.

32 Lauster, Jörg, Schriftauslegung als Erfahrungserhellung, in: Nüssel, Friederike (Hg.), Schriftauslegung (Themen der Theologie, Bd. 8), Tübingen 2014, 179–206, hier 181.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

seinen guten Sinn, dass sich die Homiletik von den Human- und Sozialwissenschaften über die Adressaten der Verkündigung informieren lässt. Jedoch ist die Schriftbindung der Theologie allein durch ihre enzyklopädische Ausgestaltung an der Universität noch nicht in Zweifel gezogen. Gerade in ihrer Multiperspektivität ist sie vor die Aufgabe gestellt, diese zu reflektieren und sich im Gegenüber zu jenen Wissenschaften, die keine vergleichbare Bezogenheit kennen, mit Gründen als eine „(schrift)gebundene Wissenschaft" zu behaupten. Deshalb bedarf es mit und neben der exegetischen Forschungspraxis an den Theologischen Fakultäten auch einer systematisch-theologischen Beschäftigung mit der Frage nach der Geltung der Heiligen Schrift für die Theologie.

### 1.3.2 Auswahl jüngerer Forschungsarbeiten zum Thema

Die folgende Auswahl jüngerer Forschungsarbeiten dient nicht nur dazu, die forschungskontextuelle Ausgangslage dieser Untersuchung zu beschreiben. Sie soll auch die Relevanz des Themas für die verschiedenen theologischen Disziplinen aufzeigen und das Profil dieser Untersuchung – in Abgrenzung zu den dargestellten Forschungsarbeiten – schärfen. Eine strenge Trennung von deskriptiven und präskriptiven Teilen hat sich dabei als wenig praktikabel erwiesen. Darstellung und Diskussion der Forschungsarbeiten liegen daher (wie auch sonst in dieser Studie) sowohl sachlich als auch räumlich nah beieinander. Dies wird schon an den Überschriften deutlich, unter denen sie vorgestellt werden, um (nur) einen zentralen Aspekt der Positionen herauszugreifen.

#### 1.3.2.1 Die geschichtsbedingte Autorität des Kanons (Hermann von Lips)

In seiner 2004 veröffentlichten Monografie *Der neutestamentliche Kanon* bietet Hermann von Lips einen weitsichtigen Durchgang durch die Geschichte der (ntl.) Kanonbildung. Auch in seiner Darstellung spielt der Autoritätsbegriff eine wichtige Rolle, zusätzlich nimmt er die ÖAK-Studie VZ – bzw. einige Einzelbeiträge davon – sowie die GE (nicht aber den AB) zur Kenntnis. Er nennt eine Reihe von Faktoren materieller und inhaltlich-sachlicher Natur, die die Aufnahme einer Schrift in den Kanon begründeten. Sie reichen vom gottesdienstlichen Schriftgebrauch, der sich auch an der Apostolizität einer Schrift festmachen konnte, über geografische und finanzielle Möglichkeiten der Handschriftenproduktion. Sie sind also von unterschiedlicher theologischer Relevanz. Wollte man grob vereinfachen, ließen sich die Kriterien, die nach von Lips zur Kanonisierung einer Schrift führten, den

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

beiden Polen *Macht des Faktischen* und *faktischen Machtverhältnissen* zuordnen.[33] Gemäß seiner Darstellung, bei der er sich auf Euseb beruft, meint der Vorgang der Kanonisierung mehr als die Feststellung, dass eine Schrift zur gottesdienstlichen Lesung geeignet ist:

> *Die kanonisierten Schriften haben offensichtlich die doppelte Funktion, für die Gemeinde als Glaubensgrundlage und Regel für die Lebensgestaltung zu dienen sowie auch den Theologen verbindliche Glaubenszeugnisse als normative Belege für ihre theologische Argumentation zu liefern.*[34]

Die Debatte um Schrift und Tradition konzentriert sich aus heutiger Sicht (für die der Vorgang der Kanonisierung weit zurück liegt) auf die Infragestellung der Übereinstimmung der Tradition mit der Schrift. Für Irenäus z. B. sei jedoch umgekehrt die Übereinstimmung mit der Glaubenstradition eine *conditio sine qua non* gewesen, um einer Schrift den kanonischen Rang zuzuschreiben. Fraglich erscheint bei von Lips also – und daran wird die Reziprozität von Schrift und Tradition augenfällig – nicht allein die Schriftgemäßheit einer Tradition, sondern auch die Traditionsgemäßheit eines Schriftzeugnisses.[35] Die kontroverstheologische Dimension des Themas macht er deutlich, wenn er auf das Verständnis des *sola scriptura* bei Martin Luther zu sprechen kommt: „Für Luther gilt […] das Prinzip der Autopistie der Schrift, also daß sie sich durch ihren Inhalt selbst beglaubigt und verbürgt […]. Die Kirche muß und kann nicht die Wahrheit der Schrift garantieren."[36] Auch den besonderen Anfragen, die sich im Zuge der Aufklärung an den Autoritätsanspruch richteten, der sich mit der Heiligen Schrift verband, gibt von Lips in seiner Darstellung Raum. Diese stehen nicht im Fokus der vorliegenden Untersuchung, laufen aber selbstverständlich mehr oder weniger unausgesprochen mit. Exemplarisch sei der Einfluss des Aufklärungstheologen Johann Salomo Semler auf die historische Kritik des NT genannt. Von Lips, seinerseits Nachfolger Semlers in Halle, beschreibt dessen Position wie folgt:

> *Der Kanon ist […] das Ergebnis eines geschichtlichen Prozesses und hat daher keinen göttlichen oder unmittelbar apostolischen Charakter, sondern nur die Autorität einer kirchlichen Schriftensammlung. Demnach ist er kein für alle Christen verpflichtendes Glaubens- und*

33 Vgl. Lips, Hermann von, Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004, 111–116.

34 Lips, Der neutestamentliche Kanon, 111.

35 Vgl. Lips, Der neutestamentliche Kanon, 114.

36 Lips, Der neutestamentliche Kanon, 148.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Denkgesetz; dies wäre eine falsche Art der Schriftautorität und Abhängigkeit der Christen von der Kirche als maßgebender Auslegungsinstanz.*[37]

Damit befindet sich Semler in deutlichem Gegensatz zu der Position des ÖAK-Mitglieds Wolfhart Pannenberg, für den die Geschichtlichkeit der Offenbarung diese und ihre schriftliche Überlieferung nicht per se diskreditiert.[38] Durch die sich in der Folge etablierende historische Kritik sieht von Lips jedoch nicht nur die formale Begründung der Autorität des Schriftkanons (apostolische Verfasserschaft, Verbalinspiration), sondern auch deren materiale Begründung (Christusbotschaft als inhaltliches Kriterium) infrage gestellt.[39] Für die Gegenwart und ihren Umgang mit der Heiligen Schrift plädiert von Lips (mit dem ÖAK-Mitglied Ulrich Wilckens) für eine doppelte Perspektive einer kanongemäßen Schriftauslegung, nach der „Textauslegung heute nur nach historischen Regeln erfolgen darf, daß aber die Aufgabe bleibt, in den urchristlichen Texten nach dem Normativ-Apostolischen zu fragen".[40]

#### 1.3.2.2 Die normative Kraft des Fiktionalen (Jörg Lauster)[41]

Der Münchner Systematiker (und damit Nachfolger Wolfhart Pannenbergs und Gunther Wenz') Jörg Lauster hat sich in einer großen Monografie und mehreren Aufsätzen der protestantischen Schriftlehre gewidmet. Er spricht von zwei Dimensionen der Krise des Schriftprinzips, von denen sich diese Untersuchung vorrangig der ersten widmet – der Frage, weshalb Religion sich überhaupt in normativer Weise auf Texte einer fernen Vergangenheit beziehen sollte. Lauster kleidet diese Frage in ein anschauliches Bild:

*Warum sollten fremde Lebensäußerungen der Vergangenheit, die offensichtlich ihre natürliche Evidenz und Plausibilität verloren haben, von Interesse sein? […] Ist Hermeneutik die*

37 Lips, Der neutestamentliche Kanon, 171.

38 Siehe hierzu Abschnitt 7.1.

39 Vgl. Lips, Der neutestamentliche Kanon, 184.

40 Lips, Der neutestamentliche Kanon, 185.

41 Zu diesem Titel vgl. den Titel eines Beitrags von Paul Metzger, in dem dieser sich auch (aber nicht nur) mit Jörg Lauster befasst: Metzger, Paul, Der Lieblingsjünger und die normative Kraft des Fiktiven. Kanonische Fiktionalität als fundamentaltheologisches Problem, in: Luther, Susanne et al. (Hg.), Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, Bd. 395), Tübingen 2015, 253–272.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Herz-Lungen-Maschine für vergangene Lebensäußerungen, die ohne Hermeneutik schon längst toter als tot wären?*[42]

Erst im Anschluss daran stelle sich die Frage der zweiten Dimension – wie derartige Texte mit verbindlichen Resultaten auszulegen sind. Von der vorliegenden Studie sind also keine konkreten Beispiele verbindlicher Schriftauslegung zu erwarten. Sie untersucht stattdessen die Gründe, die den fortwährenden normativen Rückgriff einer Religionsgemeinschaft auf schriftliche Offenbarungszeugnisse der Vergangenheit erlauben und damit den nicht unbeträchtlichen Auslegungsaufwand erst rechtfertigen.[43]

Lauster beklagt ein Desiderat theologischer Texttheorien: „Schriften, die im Interesse religiöser Sinnbildung verfasst werden, haben die Tendenz, erlebte Wirklichkeit konstruktiv zu verarbeiten."[44] Aus dieser schwerlich zu bestreitenden Beobachtung macht Lauster nun einen argumentativen Sprung von der *Konstruktion* zur *Fiktion,* die ihm „ganz offensichtlich"[45] in einem inneren Zusammenhang zur Religion zu stehen scheint.[46] Unter „Fiktion" versteht er einen „Modus, Wirklichkeit semantisch aufzuladen, d. h. auf der Ebene der Narration einer besonderen Deutung zuzuführen."[47] Tut sich hier also ein Konflikt auf zwischen einer am Literalsinn festhaltenden Schriftautorität, die „die biblischen Texte als getreue Abbilder der Wirklichkeit"[48] versteht, und einer Schrifttheorie, die die Fiktionalität der Texte berücksichtigt? Lauster beruft sich auf Origenes und seine Theorie des mehrfachen Schriftsinns als einer „theologische[n] Idee, die es gegebenenfalls erlaubte, nach einem weiteren Textsinn hinter dem buchstäblichen und historischen Ausschau zu halten".[49] Was die Rede von der Autorität der Schrift im Kontext ihrer möglichen Fiktionalität anbelangt, so hängt alles an diesem einen Wort „gegebenenfalls". Welcher Fall muss gegeben sein – und wer stellt verbindlich fest, dass dieser Fall

42 Lauster, Jörg, Geist und Buchstabe. Grundprobleme der Hermeneutik, in: Danz, Christian/Murrmann-Kahl, Michael (Hg.), Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Perspektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne, Bd. 7), Tübingen 2014, 131–142, hier 132.

43 Vgl. Lauster, Schriftauslegung, 180 f.

44 Lauster, Schriftauslegung, 191.

45 Lauster, Schriftauslegung, 191.

46 Einschränkend schreibt Lauster aber: „Die Einsicht, dass es nicht nur einen Schriftsinn gibt und dass das Auslegungssubjekt am Aufbau des Sinns beteiligt sein muss, darf nicht dazu führen, Texten eine Aussageintention abzusprechen, die allen Auslegungsabsichten immer schon vorausliegt." Lauster, Schriftauslegung, 201.

47 Lauster, Schriftauslegung, 193.

48 Lauster, Schriftauslegung, 191.

49 Lauster, Schriftauslegung, 191. Eine Rückkehr zum mehrfachen Schriftsinn scheint Lauster allerdings „aus heutiger Sicht unmöglich". Ebd.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

eingetreten ist –, dass der Literalsinn eines biblischen Textes als ungenügend oder gar unsinnig gelten kann und ein weiterer, anderer Sinn hinter diesem zu suchen ist? Und mindert die Fiktionalität eines Textes dessen Autorität oder kann er sich auch als solcher Geltung verschaffen und normativ werden? Nach Lauster lässt sich die Autorität der Schrift gerade dann aufrechterhalten, wenn der Textsinn durch die Aufdeckung der Fiktionalität einleuchtend gemacht wird. Nach dem dieser Studie zugrundeliegenden Autoritätsbegriff ist der Auslegende dabei aber stets vor die Frage gestellt, ob damit nicht einfach Widerständiges aus dem Weg geräumt wird und der Text in eine ihm fremde Vorstellungswelt eingehegt, er gewissermaßen domestiziert wird. Dann käme die Autorität als Eigenmächtigkeit des Textes gerade nicht zum Zug. Schriftautorität muss nicht bedeuten, dass die Schrift selbstevident *ist,* sondern dass sie sich selbst evident *macht (sui ipsius interpres).* Einem Text, der unmittelbar einleuchtet – daran wird ein zentraler Aspekt des Phänomens *Autorität,* auf den noch näher einzugehen sein wird, deutlich – braucht Autorität nicht eingeräumt zu werden. Er hat sie bereits aus sich selbst. Auf die Zuschreibung von Autorität angewiesen ist hingegen ein Text, dessen Fremdheit dazu drängt, ihn beiseitezulegen oder umzudeuten. Gegen diesen ersten Impuls Verdacht zu hegen, darin kommt zum Ausdruck, dass einem Text Autorität eingeräumt wird.

Für Lausters Schriftautoritätstheorie ist der Begriff der „religiös notwendige[n] Fiktionalität“,[50] deren kirchliche Verankerung bzw. Rezeption bislang nicht gelungen sei, von großer Bedeutung:

> *Die biblischen Texte bilden keine historischen Tatsachen ab, sondern verarbeiten diese in einer stark fiktionalen Gestalt. Es ist daher unmöglich, eine Theorie der Schriftautorität und der Schriftauslegung zu entfalten, die die Elemente produktiver Einbildungskraft [im Sinne des Mythos, T. M.], den literarischen Gestaltungswillen der Überlieferungsträger, der Verfasser und der Textredakteure sowie die fehlende apostolische Autorschaft aus den Texten zu verbannen oder zu leugnen versucht.*[51]

Dass der Begriff der Fiktionalität in den gegenwärtigen Forschungsdebatten virulent ist, zeigt auch eine jüngst erschienene Basler AT-Studie zum Ester-Buch, in der der Autor festhält:

> *Ich erkenne in der fiktionalen Erzählweise […] keine […] absichtliche* Falsch-*Darstellung geschichtlicher Ereignisse. Vielmehr verstehe ich die Fiktionalität der Estererzählung als ein wichtiges Medium jüdischer Autoren zur Konstruktion eines bestimmten, aus ihrer Sicht*

50 Lauster, Schriftauslegung, 186.

51 Lauster, Schriftauslegung, 182.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*offenbar „richtigen" Geschichtsbildes. […] Der Althistoriker Hans-Joachim Gehrke hat dafür den Begriff der „intentionalen Geschichte" geprägt.*[52]

Unter dem für diese Studie als Leitbegriff fungierenden Ausdruck der Schriftautorität versteht Lauster die Gewissheit innerhalb des Christentums, „dass die Texte für ihre Hörer und Leser göttliche Wirklichkeit erschließen".[53] Voraussetzung dafür sei die Auffassung, dass „Worte an der göttlichen Wirklichkeit partizipieren".[54]

Das Verhältnis von Schrift und Tradition betrachtet Lauster seit Adolf von Harnack als ökumenisch geklärt.[55] In seiner Studie *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart* widmet sich Lauster dem Schriftprinzip dennoch auch aus einer ökumenischen Frageperspektive. Den Arbeiten des ÖAK attestiert er dabei „daß sich ihre Texte durch ein für ökumenische Dokumente außergewöhnlich hohes Maß an Präzision und Klarheit auszeichnen. Zum anderen handelt es sich um aktuelle, in jedem Fall aber um die ausführlichsten ökumenischen Dokumente zum Thema."[56] Lauster findet es außerdem „höchst bemerkenswert[]",[57] wie die Exegese aus Sicht des ÖAK „die lebendigen Wechselbeziehungen zwischen geschichtlicher Situation und theologischer Intention herausarbeitet".[58] So könne die Exegese „Lebensmöglichkeiten eröffnen, die zum Vorschein des vollendeten Heils werden können."[59] Er sieht darin eine Aufwertung der historischen Kritik: „Weit über die Erhebung der historischen Ursprungsgestalt hinaus vermag die historische Kritik also auch die religiöse Dimension der Texte als schriftgewordener Ausdruck von Heilserfahrungen zu erhellen."[60] Nennenswerte Einigungen des ÖAK lokalisiert Lauster in den Bereichen Schriftsuffizienz, Kanonumfang „und vor allem über die grundsätzliche Rolle der Schrift im Leben der Kirche".[61] Die Kirchenleitun-

52 Bezold, Helge, Ester – eine Gewaltgeschichte. Die Gewaltdarstellungen in der hebräischen und griechischen Esterüberlieferung (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 245), Berlin/Boston 2023, 11 f.

53 Lauster, Schriftauslegung, 186.

54 Lauster, Schriftauslegung, 187.

55 Vgl. Lauster, Schriftauslegung, 190.

56 Lauster, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 46), Tübingen 2004, 389.

57 Lauster, Prinzip, 394.

58 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 354 (165).

59 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 354 (165).

60 Lauster, Prinzip, 394.

61 Lauster, Prinzip, 398.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

gen würden diesen Konsens jedoch bisher nicht in der ihm angemessenen Weise rezipieren.[62]

#### 1.3.2.3 Die Normativität der Bibel als „Hypertext" (Christiane Moldenhauer)

Die interdisziplinäre Relevanz des Themas dieser Untersuchung, welche über das Verhältnis von Exegese und Dogmatik hinausgeht, wird an einer Arbeit aus dem Jahr 2018 deutlich, welche nach den praktischen Vollzügen der Geltung der Bibel fragt.[63] Die Autorin befasst sich mit der Verhältnisbestimmung von Bibelwissenschaften/Exegese und Praktischer Theologie *(explicatio – applicatio)*. Die vorliegende Studie nimmt analog – von der ihr vorgegebenen Materialgrundlage her – eher das Verhältnis von Bibelwissenschaften und Dogmatik in den Blick. Sie steht damit an jenem Ort, den Moldenhauer als Distanz zwischen einem bibelwissenschaftlichen und einem praktisch-theologischen Schriftgebrauch beschreibt. M. E. wird die Dogmatik aus beiderlei Richtung beansprucht: Zum einen müssen exegetische Erkenntnisse in das dogmatische Schriftverständnis eingebracht werden – also in der zusammenhängenden Darstellung des christlichen Glaubens verortet werden –, wenn sie den praktischen Schriftgebrauch nachhaltig beeinflussen sollen. Zum anderen kann die Dogmatik der Exegese die Anforderungen der Praktischen Theologie vermitteln, ohne die die Exegese ihre kirchliche Verankerung verlieren würde.[64]

Zu den Ergebnissen von Moldenhauers Studie zählt, dass sich die Schriftautorität einem jüdischen Erbe verdankt. „Ein Schriftbezug als mittelbarer Ausdruck seines Wortbezuges gehört seit jeher zum jüdischen wie auch zum christlichen Glauben."[65] Sie konzipiert die Schriftlehre (das Verhältnis von Gottes- und Menschenwort) strukturanalog zur Zweinaturenlehre und verhandelt darunter die Inspirationslehre, das Verhältnis von Mündlichkeit und Schriftlichkeit, die Klarheit der Schrift und zuletzt auch die Schriftautorität.[66] Letztere sieht sie traditionell durch Kanonizität, Apostolizität und Inspiriertheit begründet.[67] Eine – für die Fragestellung dieser Untersuchung – zentrale These Moldenhauers lautet: „Seine [des Kanons, T. M.] Autorität lässt sich […] nicht verobjektivieren, sondern kann sich nur im gottes-

62 Vgl. Lauster, Prinzip, 399.

63 Moldenhauer, Christiane, Praktische Theologie der Bibel. Exemplarische Felder des Bibelgebrauchs in kirchlich-gemeindlicher Praxis (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 25), Göttingen 2018, 1 f.

64 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 4 f.

65 Moldenhauer, Bibel, 94.

66 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 117–138.

67 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 137.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

dienstlichen Gebrauch und in der Verkündigung des Evangeliums erweisen."[68] Mit dem ÖAK-Mitglied Ulrich H. J. Körtner schließt sie sich der „Hermeneutik des Einverständnisses" des Tübinger Neustestamentlers Peter Stuhlmacher an. Der Bibel Autorität zuzuschreiben sei für die Kirche „kohärent und plausibel".[69]

Ihr Schriftverständnis fasst sie (in der Tradition der Reformation) wie folgt zusammen:

> *Die Heilige Schrift legt sich auf ihre Mitte hin selbst aus bzw. wird vom Heiligen Geist entsprechend ausgelegt. Dieser bindet sich an das schriftlich gefasste Menschenwort der biblischen Texte und lässt den Hörenden und Lesenden […] darin Gottes Wort entgegentreten und klar werden […].*[70]

Zudem kommt sie auf den (auch diese Arbeit interessierenden) Aspekt der Wechselwirkung zwischen medialen und geistesgeschichtlichen Entwicklungen zu sprechen.[71] In diesem Zusammenhang schlägt sie vor, die Bibel als *Hypertext* zu verstehen- ein Konzept, dem sie eine Erschließungskraft für das Schriftverständnis zutraut. Zu den Merkmalen der Hypertextualität zählt sie die *Multilinearität* und *Fragmentarisierung* der Schrift, welche sich z. B. in Form solch unterschiedlichen Schriftgebrauchs wie der historisch-kritischen Methode und den Herrnhuter Losungen äußere. Zahlreiche biblische Parallelstellen, aber auch die Kapitel- und Versangaben (welche aber bekanntermaßen nicht ursprünglich zum Bibeltext gehören) zeugten von der *Hyperlink*-Qualität der Schrift. Ihre *Interaktivität* belegten rezeptionsästhetische Ansätze wie der des „inspirierten Lesers" (Körtner). Mit der *Unabgeschlossenheit* des Textes benennt sie den wohl strittigsten Punkt des Konzepts (vgl. Offb 22,18 f.). Hierzu führt sie unterschiedliche, konfessionell bedingte Kanongestalten an. Hier ließe sich m. E. auch der Wort-Gottes-Charakter der Schrift ergänzen: Da die Schrift Wort Gottes ist, dieses sich aber nicht in dieser schriftlichen Gestalt erschöpft, sondern das Wirken des Geistes in der Verkündigung vergegenwärtigend über die Schrift hinausgeht, kann die Schrift theologisch gut begründet „unabgeschlossen", d. h. „in Richtung des Wirkens des Heiligen Geistes offen" bezeichnet werden. Als letzten Punkt nennt Moldenhauer die *Multimodalität,* wozu sie kalligrafische Ausgestaltungen des Bibeltextes zählt, ebenso wie biblische Gemälde, Vertonungen und filmische Darstellungen.[72]

68 Moldenhauer, Bibel, 137.
69 Moldenhauer, Bibel, 139.
70 Moldenhauer, Bibel, 141.
71 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 438 f.
72 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 451 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Kritisch merkt Moldenhauer an, dass das der Bibeldidaktik entlehnte Hypertext-Konzept mit der Normativität der Schrift in Konflikt geraten kann. Die Infragestellung – oder Entgrenzung – der Schrift als einer festen, definierbaren Größe gehe zulasten ihrer Klarheit. Die zunehmende Individualisierung der Textwahrnehmung lasse die Auslegungsgemeinschaft Kirche in den Hintergrund treten und mit ihr die Möglichkeit der Relativierung bzw. Kritik des eigenen Interpretationsstandpunktes. Die sogenannten *Neuen Medien* zeichneten sich gerade nicht durch Verbindlichkeit und Normativität aus. Da sie auch keine kommunikativen Hierarchien anerkennen würden, sei schließlich auch der didaktische Schriftgebrauch erschwert.[73]

Doch brächte das Paradigma des Hypertextes dem Schriftverständnis auch einen Zugewinn: Es schätze die Mündigkeit des Einzelnen und erhöhe die Sprachfähigkeit durch Inkulturation der biblischen Überlieferung in gegenwärtige Ausdrucksformen.[74]

#### 1.3.2.4 Die Autorität der neutestamentlichen Schriften nach ihren Selbstzeugnissen (Paul Metzger)

Einen dieser Untersuchung vergleichbaren Ansatz wählt Paul Metzger, der 2009 als erster Bibelwissenschaftler an das Konfessionskundliche Institut Bensheim gekommen ist.[75] Er untersucht die Geltung der Schrift sowohl anhand des Autoritätsbegriffs als auch in ökumenischer Perspektive. Er wendet sich dabei, im Unterschied zu dieser Studie, aber nicht nur aktuellen Diskussionen zu (Frauenordination etc.), sondern führt eine bibelwissenschaftliche (statt systematisch theologische) Untersuchung durch. Nach einer einleitenden Klärung des Autoritätsbegriffs befragt er die Schrift (genauer: das NT) selbst im Hinblick auf ihren eigenen Geltungsanspruch.[76]

Autorität versteht Metzger, wie die vorliegende Studie, relational:[77] „Autorität ist keine Eigenschaft, sondern ein Verhältnis."[78] Im AB der ÖAK-Studie VZ, den er als einen „Höhepunkt gegenseitiger Verständigung" bezeichnet,[79] sieht er den reformatorischen Zugang des „Testimonium-Gedanken[s] als entscheidendes Fundament der Schriftautorität […] auf eindrucksvolle Weise neu" formuliert.[80]

---

73 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 454.

74 Vgl. Moldenhauer, Bibel, 454 f.

75 Metzger, Paul, Sie über sich. Eine exegetische Untersuchung zur Autorität der Schrift in ökumenischer Perspektive, Tübingen 2018.

76 „Welche Autorität die Texte präzise für sich formulieren, ist die grundlegende Frage dieser Untersuchung." Metzger, Sie über sich, 21.

77 Vgl. Metzger, Sie über sich, 25.

78 Metzger, Sie über sich, 225.

79 Metzger, Sie über sich, 113.

80 Metzger, Sie über sich, 115.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

#### 1.3.2.5 Theorie und Praxis der Schriftautorität in der neueren Dogmatik (Frederike van Oorschot)

Zu den neuesten Forschungsarbeiten zählt eine 2022 veröffentlichte Untersuchung Frederike van Oorschots, in der sie die Autorität der Schrift in ausgewählten Entwürfen zur Dogmatik sowohl als Teil der fundamentaltheologischen Schriftlehre als auch in ihrem Vollzug in ausgewählten Traktaten der Dogmatik betrachtet. Van Oorschot hat überdies ein interdisziplinäres Forschungsnetzwerk *Schriftbindung evangelischer Theologie* mitinitiiert, welches die Schriftautorität in einer eigenen Veröffentlichung als Thema der theologischen Enzyklopädie in den Blick genommen hat.[81] Es geht ihr im Vergleich zu der hier unternommenen Untersuchung neben der Begründung der Schriftautorität auch um deren Niederschlag innerhalb der ausgewählten dogmatischen Entwürfe. Dazu bietet sie im Anhang ihrer Untersuchung auch eine tabellarische Übersicht der verwendeten Schriftbelege. Unter den von ihr ausgewählten vier Entwürfen stammen drei von ÖAK-Mitgliedern: Edmund Schlink, Wolfhart Pannenberg und Ulrich H. J. Körtner. Die VZ-Studie, die immerhin in die aktive ÖAK-Zeit Pannenbergs fällt, findet im Literaturverzeichnis allerdings keine Erwähnung.[82]

Zentral für van Oorschots Ansatz ist die These, „dass die Krise des Schriftprinzips zugleich ein Problem theologischer Enzyklopädie markiert".[83] Ihrer Untersuchung liegt die Beobachtung zugrunde, dass die Beschreibungen der Reformationszeit „bis heute als bleibender Referenzpunkt schrifthermeneutischer Debatten" dienen, gleichzeitig aber „das Unbehagen mit dem Status der Schrift als Norm für die Dogmatik zwar selten zu explizitem Widerspruch" führe, sich aber implizit artikuliere.[84] Zu Pannenberg hält sie fest: „Die Schrift ist für Pannenberg nur in Abgrenzung Gegenstand theologischer Prolegomena, da die Schriftautorität nicht formal vor der Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt gewährleistet werden kann."[85]

---

81 Focken, Friedrich-Emanuel/Oorschot, Frederike van (Hg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F, Bd. 37), Leipzig 2020. Die ökumenische Perspektive nimmt in dieser Veröffentlichung nur einen kleinen Raum ein und der AB des ÖAK wird lediglich in einer Fußnote (165). Von einem Mitglied dieses Netzwerks ist zudem jüngst erschienen: Maikranz, Elisabeth, Tradition und Schrift. Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper (Dogmatik in der Moderne, Bd. 43), Tübingen 2023. Diese Arbeit konnte für diese Untersuchung leider nicht mehr berücksichtigt werden.

82 Oorschot, Frederike van, Schriftlehre, Schriftauslegung und Schriftgebrauch. Eine Untersuchung zum Status der Schrift in der und für die Dogmatik (Dogmatik in der Moderne, Bd. 40), Tübingen 2022.

83 Oorschot, Schriftlehre, 7.

84 Oorschot, Schriftlehre, 8.

85 Oorschot, Schriftlehre, 107.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Am Ende ihrer Studie kommt van Oorschot auf die Medialität der Schrift zu sprechen, die bei den von ihr untersuchten Entwürfen nur am Rande vorkommt.[86] Ein wichtiges Ergebnis ihrer Untersuchung lautet, dass die dogmatischen Entwürfe im Hinblick auf die Schriftauslegung „auf der Seite der Dogmatik ein ‚Wissenschaftsdefizit', auf der Seite der Exegese ein ‚Theologiedefizit'" aufweisen.[87]

### 1.3.3 Die ÖAK-Studie *Verbindliches Zeugnis*

Dieser kurze, exemplarische Einblick in die jüngere Forschungsliteratur mag genügen, um sowohl die gegenwärtige Bedeutung des Themas „Schriftautorität" als auch die Vielfalt der möglichen Zugänge aufzuzeigen – wobei die Frage nach der Autorität der Schrift keine neue ist, sich aber immer wieder (insbesondere unter neuzeitlichen Bedingungen) neu stellt. So bemerkt der katholische Systematiker Karlheinz Ruhstorfer, „dass nicht jede konkrete Aussage der Bibel als inerrante Wahrheit gelten kann, ist von alters her selbstverständlich […]. Die fundamentale Frage aber, *warum* einem bestimmten Text eine bestimmte Qualität zugesprochen wird, ist meines Erachtens radikal neu zu stellen."[88]

Mit der ÖAK-Studie *Verbindliches Zeugnis* liegt ein Beitrag zur Klärung dieser Frage vor, der aus mehrerlei Hinsicht Beachtung verdient.[89] Zum einen verspricht die Zusammensetzung des Arbeitskreises mit herausragenden Persönlichkeiten aus Kirchenamt und Theologie eine nahezu einzigartige Konstellation.[90] Zudem entspricht es dem Anspruch des Kreises, die gestellten Themen aus unterschiedlichen Fachperspektiven auf höchstem akademischen Niveau zu behandeln. Zum

86 Vgl. Oorschot, Schriftlehre, 341. Vgl. hierzu auch ihren Beitrag *Die Schrift als „Interface". Medientheoretische Überlegungen für eine Schrifttheologie im digitalen Wandel,* in: Schmid, Heilige Schriften, 431–443.

87 Oorschot, Schriftlehre, 350.

88 Ruhstorfer, Karlheinz, Befreiung des „Katholischen". An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br. 2019, 187.

89 Hermann von Lips bezeichnet den ersten Band als „Markstein in der evangelisch-katholischen Diskussion […]. Bedeutsam ist die abschließende Gemeinsame Erklärung zum Titelthema, die unter Abwägung der konfessionell differenten Positionen einen weit gehenden Konsens zu formulieren versucht." Lips, Hermann von, Was bedeutet uns der Kanon? Neuere Diskussion zur theologischen Bedeutung des Kanons, in: VF 51/1, 2006, 41–56, hier 43 f.

90 Es dürfte nicht zuletzt an dieser doppelten Perspektive aus wissenschaftlicher und kirchlicher Verantwortung liegen, dass VZ sich vergleichsweise kritisch zu einem von der historischen Kritik dominierten Zugang zur Schrift äußert. Damit verschaffte sich VZ auch Anerkennung von evangelikaler Seite, wo die historische Kritik seit jeher einen schweren Stand hat: „In vorzüglicher Weise führt das hier vorgelegte Material an die Kernpunkte der Lehrdifferenzen zwischen den Kirchen heran und stellt zugleich ein hervorragendes Beispiel gelingender ökumenischer Gespräche dar." Joest, Franziskus Christoph, Rezension: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, in: JETh 9, 1995, 315–317, hier 315.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

anderen stellt die Kombination aus den dokumentierten Einzelbeiträgen und einem, die Ergebnisse des Diskussionsprozesses bündelnden, Abschlussbericht einen Forschungsgegenstand dar, dessen Potenzial als bisher weitestgehend ungenutzt gelten darf.

Über viele Jahre verstand sich der ÖAK als eine Arbeitsgemeinschaft, deren Leistungsfähigkeit durch das Licht der Öffentlichkeit eher beeinträchtigt als gesteigert würde. Der befürchtete Erwartungsdruck in Bezug auf eine schnelle ökumenische Annäherung hätte dem ÖAK die Freiheit genommen, die Themen in der notwendigen Tiefe zu behandeln. Erst in den 1980er Jahren wurde die Reihe *Dialog der Kirchen* als eine Gemeinschaftsproduktion der Verlage Vandenhoeck & Ruprecht und Verlag Herder etabliert. Sie dokumentiert seither die Ergebnisse der Fachtagungen des ÖAK.

Die öffentlichkeitswirksamste Studie des Arbeitskreises ist ohne Zweifel jene zu den gegenseitigen Lehrverurteilungen,[91] deren Ergebnisse schließlich in die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre* einmündete, welche große Aufmerksamkeit erlangte. Die Einordnung dieser LV-Studie als „Studiendokument" durch Otto Hermann Pesch ist auch aufschlussreich für die Textgattung des *Abschließenden Berichts* zu VZ:

> *Das Studiendokument über die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts ist weder die dogmatische Konstitution eines Konzils der römisch-katholischen Kirche noch das Abschlußdokument einer Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen. In beiden Fällen wäre die Aufarbeitung der Redaktionsvorgänge bis zur Endgestalt von höchster Bedeutung für seine richtige Auslegung und Beurteilung.*[92]

Dementsprechend liegt dieser Untersuchung nur insofern an einer chronologischen Aufarbeitung der VZ-Studie, als sie für eine systematische Rekonstruktion der Argumentation im AB relevant ist. Es wird also einer synchronen Exegese des AB der Vorzug gegeben, gegenüber einer diachronen, die nach einer gänzlich anderen Materialgrundlage verlangen würde (Sitzungsprotokolle, Korrespondenzen zwischen den ÖAK-Mitgliedern etc.). Otto Hermann Pesch leistet in seinem „Werkstattbericht" – entgegen seiner Absichtserklärung – solch einen Einblick. Und auch Barbara Schwahn versucht in ihrer beachtlichen Studie beides: eine Darstellung der

91 Lehmann, Karl/Pannenberg, Wolfhart (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen, Bd. 4), Freiburg i. Br./Göttingen 1986.

92 Pesch, Otto Hermann, Kleiner „Werkstattbericht" über die Arbeit am Teildokument „Die Rechtfertigung des Sünders", in: Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 326–372, hier 326.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Historie des ÖAK und eine systematisch-theologische Einordnung. Die vorliegende Untersuchung beschränkt sich jedoch auf thematisch relevante Veröffentlichungen in ihrer Endgestalt.

Der Studie *Verbindliches Zeugnis* blieb eine LV vergleichbare Rezeptionsgeschichte bisher verwehrt[93] – obwohl die GE und der AB im Jahr 2014 sogar gemeinsam in einer englischen Übersetzung publiziert wurden.[94] Eine Ausnahme bildet die 2016 von dem katholischen Fundamentaltheologen Christoph Böttigheimer vorgelegte Monografie *Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis,*[95] in der dieser sich umfassend und in positiver Weise auf VZ bezieht. Er stellt im Bereich des Verhältnisses von Schrift und Tradition ökumenische Annäherungen fest, sieht aber auch weiterhin offene Fragen.[96] Z. B. fehle es an einer neueren Theorie der Inspirationslehre.[97] Da Böttigheimer allerdings selbst Mitglied des ÖAK ist (er trat nach der VZ-Studie hinzu), harrt die Studie weiterhin einer unabhängigen, umfassenden und systematischen Analyse.

## 1.4 Methodik

Der AB der ÖAK-Studie unter dem Titel *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* bildet sowohl die Ausgangslage als auch den Kern der vorliegenden Studie. Der

93 Sofern man die Ergebnisliste einer Abfrage über *Google Scholar* als Indikator für die Reichweite einer Veröffentlichung gelten lässt: VZ erzielt hier insgesamt rund 170 Treffer, wobei sich die meisten Zitate auf einzelne in VZ dokumentierte Fachreferate der ÖAK-Mitglieder beziehen und nicht auf den AB. Sie belegen also mehr die individuelle Expertise der beteiligten Theologinnen und Theologen als die Wirkungsgeschichte der erreichten ÖAK-Ergebnisse. Zudem sind in der Trefferzahl etliche Einträge enthalten, bei denen es sich faktisch um Querverweise innerhalb der einzelnen ÖAK-Beiträge handelt. Zum Vergleich: Eine Abfrage der LV-Studie bringt etwa 380 Treffer hervor, die der *Barmer Theologischen Erklärung* knapp 900 und die der *Kirchlichen Dogmatik* Karl Barths sogar weit über 5000. (Sämtliche Abfragen wurden im Februar 2019 durchgeführt.) Auch der VZ kritisch betrachtende Schüler Reinhard Slenczkas, Armin Wenz, stellt fest: „Fast unbemerkt ist geblieben, daß der […] ÖAK […] eine dreibändige Dokumentation seines Dialogs zu Fragen der Schriftautorität […] vorgelegt hat." Wenz, Armin, „Verbindliches Zeugnis"? Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Dialog, in: Wenz, Armin, Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (Kontexte, Bd. 37), Frankfurt a. M. 2004, 50–83, hier 50.

94 Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Binding Testimony. Holy Scripture and Tradition, Frankfurt a. M. u. a. 2014. Beachtung verdient der für die Übersetzung gewählte Untertitel.

95 Böttigheimer, Christoph, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016.

96 Vgl. Böttigheimer, Bibel, 18.

97 Vgl. Böttigheimer, Bibel, 83.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ziemlich genau einhundertseitige Text – ursprünglich waren bloß 40 Seiten vorgesehen[98] – wird einer systematisch-theologischen Analyse unterzogen. Als systematisch-theologische Studie handelt es sich bei der vorliegenden Arbeit um eine textbasierte Untersuchung, welche die Argumentationsverläufe der untersuchten Texte nachzeichnet und daraus Ansätze eines eigenen Entwurfs zur Schriftautorität ableitet. Dabei fungiert der Begriff der Schriftautorität als Hilfsmittel zur Fokussierung auf die wesentlichen Argumente zur Bestimmung der bleibenden „Verbindlichkeit des Zeugnisses". Dazu wird es erforderlich sein, den Begriff der Autorität auf seine philosophische und theologische Bedeutung hin zu befragen. Was vermag der Begriff auch angesichts der von ihm mitgeführten Last seiner Geschichte (noch) zu leisten? Welche gerade auch theologischen Implikationen gehen mit ihm einher? Welches Potenzial lässt sich möglicherweise gerade für eine Lehre von der Heiligen Schrift erschließen?

Die historische Entwicklung von VZ steht nicht im Zentrum der Untersuchung. Zur theologiegeschichtlichen Einordnung sollen der Analyse des AB dennoch einige wichtige Wegmarken vorgeschaltet werden. Einzugehen ist dabei auch auf die ersten Annäherungen an das Thema *Schrift und Tradition* im ÖAK, welche belegen, dass das Thema schon früh als für den ökumenischen Dialog wesentlich erkannt wurde. Mit der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens seitens der römisch-katholischen Kirche erwuchs nicht nur dem ÖAK als einer theologischen Arbeitsgemeinschaft eine harte Bewährungsprobe, sondern auch den nun offenkundig unterschiedlichen Auffassungen von Schriftautorität in beiden Konfessionen. Über einen kurzen Blick auf die schrifttheologischen Konkretionen von *Trient* und *Zweitem Vatikanum (Dei Verbum)* führt der Weg zur Vorgängerstudie von VZ: *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (LV). Jene Studie hat die Dringlichkeit der ökumenischen Klärung der Verbindlichkeit der Heiligen Schrift für beide Kirchen noch einmal in besonderer Weise zutage gefördert. Durch das Beschreiten dieses Weges gewinnen die in VZ festgestellten Übereinstimmungen und Differenzen an Deutlichkeit und Bedeutsamkeit.

Zur eigentlichen Analyse und Interpretation des AB werden einige herausragende Beiträge von ÖAK-Mitgliedern hinzugezogen. Diese Einzelentwürfe sollen zur Klärung der im AB festgehaltenen Ergebnisse beitragen. Sie entsprechen sozusagen der „Tradition", mit der die „Schrift" des *Abschließenden Berichts* des ÖAK ausgelegt wird.[99] In einem ersten Gang liegt dabei der Fokus auf jenen Referaten, die die Mitglieder des ÖAK auf den VZ zugehörigen Fachtagungen gehalten haben. Diese Beiträge sind in den insgesamt drei Bänden von VZ dokumentiert. In einem zweiten

98 Schneider, Rechenschaft, 9.

99 Diese Analogie verdanke ich einer treffenden und von einem „Augenzwinkern" begleiteten Äußerung meines Doktorvaters, Prof. Dr. Reinhold Bernhardt, während einer Kolloquiumsitzung.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Schritt wird die Materialgrundlage auf weitere Veröffentlichungen einiger beteiligter Theologen ausgeweitet. Sie erlauben es, die im AB gelegten argumentativen Linien zurück- und weiterzuverfolgen. Eine Herausforderung besteht darin, das mit den einzelnen Fachreferaten gebotene, ebenso dichte wie ausgreifende Material nicht einfach unter dem Leitbegriff *Schriftautorität* zusammenfassen zu wollen – zumal die darin behandelten Einzelthemen im AB eine weitere Verdichtung erfahren. Der Begriff „Schriftautorität" hat darum auch eine Selektionsleistung zu erbringen. Er soll dabei helfen – dem spezifischen Forschungsinteresse dieser Untersuchung entsprechend –, jene Punkte zu identifizieren, die die jeweiligen Eigentümlichkeiten in Bezug auf die Geltung der Heiligen Schrift besonders hervortreten lassen. Er soll dazu dienen, die gebündelte Expertise der damals 48 beteiligten Theologinnen und Theologen verschiedener Disziplinen aus zwei Konfessionen in einer Studie von dem vorliegenden Umfang zu bewältigen.

Die Darstellung der AB-Analyse folgt einer thematischen Gliederung. Dazu müssen notgedrungen einzelne Aussagen aus dem AB und den übrigen VZ-Beiträgen aus ihrem Kontext gelöst und thematisch gebündelt werden. Die Alternative wären angesichts der sich vielfach überschneidenden Unterthemen zahlreiche Wiederholungen. Die thematische Gliederung folgt außerdem der Hoffnung, eine bessere Übersichtlichkeit zu schaffen und die Sache, nicht die beteiligten Personen, in den Fokus zu rücken.

Da die Untersuchung den AB insgesamt und in seiner ganzen thematischen Breite, im Hinblick auf die Autorität der Schrift, in den Blick nimmt, wird keine – an vielen Stellen durchaus wünschenswerte – thematische Tiefenbohrung vorgenommen. Stattdessen soll gezeigt werden, welche Themen der ÖAK als für die Rede von einem *verbindlichen Zeugnis* für relevant erachtet und wie er diese einander zuordnet. Dementsprechend versucht auch diese Arbeit, alle vom ÖAK angeführten Themen bei der Analyse abzubilden, weshalb sie unvermeidlich mehr in die Breite als in die Tiefe geht. Nicht zuletzt folgt die systematisch-theologische Analyse des AB im Sinne solch einer „Gesamtschau" der Aufgabe, vor die die Dogmatik insgesamt gestellt ist (noch mehr aber in einem ökumenischen Kontext) und die der ÖAK-Vorsitzende Theodor Schneider wie folgt beschreibt: „Das dogmatische Bemühen ist der Versuch, das Verbindliche als das Verbindende zu erweisen, das Verbindende im Sinne des Zusammenhangs mit dem Ganzen des gläubigen Verstehensprozesses, in dem wir selber stehen."[100]

100 Schneider, Theodor, Kritische Treue. Grundfragen der systematischen Theologie, Ostfildern 2010, 105.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 2. Zum Autoritätsbegriff und seiner Tragweite

*„Autorität kann nicht von außen aufgezwungen werden, sondern entsteht nur durch innere Zustimmung!" (Udo Schnelle)*[1]

In diesem Kapitel soll es um die Gründe dafür gehen, den Begriff der Autorität auf die theologische Schriftlehre anzuwenden. Sein Potenzial besteht einerseits in seiner Bezogenheit auf die Autorschaft eines historischen Dokuments, andererseits in seinem weiten Bedeutungsspektrum, welches sich als Ansehen, Einfluss, Geltung und Würde umschreiben lässt. Es ist offenkundig, dass der Autoritätsbegriff historisch belastet ist. Lohnt die Mühe, ihn von diesem Ballast befreien zu wollen? Ist es nicht theologisch fahrlässig, den an sich nicht unproblematischen Begriff ausgerechnet auf die Bibel anzuwenden, die ihrerseits eine lange Geschichte und fortwährende Gegenwart der missbräuchlichen Verwendung aufweist?

In seinem Werk *Wahrheit und Methode* hat sich Hans-Georg Gadamer den Bedingungen des Verstehens gewidmet und dabei auch den Zusammenhang von Schrift und Autorität ins Auge gefasst. Für ihn liegt „in der bloßen Tatsache der schriftlichen Fixierung ein Autoritätsmoment von besonderem Gewicht".[2] Die Aufklärung mit ihrer allgemeinen Autoritätsskepsis habe auch das Verständnis der Heiligen Schrift beeinflusst und die Vernunft an die Stelle der Überlieferung als letzte Quelle aller Autorität gestellt.[3] Unter der Überschrift *Die Rehabilitierung von Autorität und Tradition* spricht sich Gadamer für das Recht des Vorurteils aus:

> *Wenn es auch berechtigte und für die Erkenntnis produktive Vorurteile gibt, kehrt das Problem der Autorität für uns wieder. […] Sofern die Geltung der Autorität an die Stelle des eigenen Urteils tritt, ist Autorität in der Tat eine Quelle von Vorurteilen. Aber daß sie auch eine Wahrheitsquelle sein kann, ist damit nicht ausgeschlossen, und das hat die Aufklärung verkannt, als sie schlechthin alle Autorität diffamierte. […] In der Tat ist nicht nur die Diffamierung aller Autorität ein durch die Aufklärung selber festgewordenes Vorurteil. Sie hat auch dazu geführt, daß der Begriff der Autorität deformiert worden ist.*[4]

---

1 Schnelle, Udo, Vortrag „Das Neue Testament – Gotteswort, Menschenwort oder irgendetwas dazwischen?", Theologische Tage, Halle, 22. Januar 2015, http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=40338&elem=2919600, 3 (28.05.2025).

2 Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen [6]1990, 276 f.

3 Vgl. Gadamer, Wahrheit, 276 f.

4 Gadamer, Wahrheit, 283 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Diese Deformation beruhe auf dem Irrtum, Autorität gründe nicht auf freier Anerkennung, sondern auf willenloser Unterwerfung. Statt die Vernunft wider besseres Wissen einer Autorität unterzuordnen, bedürfe Autorität einer Anerkennung, welche von der „vernünftigen" Erkenntnis getragen sei, „daß der andere einem an Urteil und Einsicht überlegen ist und daß daher sein Urteil vorgeht, d. h. vor dem eigenen Urteil Vorrang hat. Damit hängt zusammen, daß Autorität nicht eigentlich verliehen, sondern erworben wird".[5] Diese Bemerkungen Gadamers zeigen die Richtung an, wie diese Studie den Autoritätsbegriff versteht. Es handelt sich dabei um eine *Dialektik* des Autoritätsbegriffs, welche die Gefahren, aber auch die Chancen ausmacht, die sich mit dem heiklen Begriff und seinem Gebrauch verbinden.

Insbesondere die Theologie darf es sich m. E. nicht so leicht machen, den Autoritätsbegriff aufgrund seiner Schwierigkeiten ganz zu meiden. Denn wenn Gott als Erstursache aller Dinge gedacht wird – in einem ontologischen, nicht bloß zeitlichen Sinne –, dann ist er ungeachtet aller menschlichen Vermittlung auch als der „eigentliche", d. h. ursprüngliche Autor (Urheber) der Heiligen Schrift anzusehen.[6] Die Autorität Gottes und jene der Schrift, die sich von der ersteren ableitet, sind allerdings zu unterscheiden. Dies wird am Begriff der *Souveränität* in Unterscheidung von jenem der *Autorität* deutlich. Gott ist souverän, d. h. aus sich selbst wirkmächtig. Wird seine Souveränität missachtet oder bestritten, so hat dies keinen Einfluss auf diese. Die Schrift hingegen genießt Autorität, sie wird ihr verliehen und kann ihr auch verwehrt werden. Deshalb sind die Begriffe *Autorität* und *Souveränität* nicht synonym für Gott und Schrift verwendbar. Um dieses Potenzial des Autoritätsbegriffs für die Schriftlehre freizulegen, dass Autorität gewährt oder verwehrt wird, bedarf es im Folgenden einer näheren Betrachtung.

## 2.1 Der Begriff in seiner ursprünglichen und ambivalenten Bedeutung

Ohne Frage ist der Autoritätsbegriff wie viele Begriffe einem Wandel unterworfen.[7] Nicht zuletzt der eindeutig negativen Konnotation des zugehörigen Adjektivs

5 Gadamer, Wahrheit, 284 f.

6 Calvin schreckt nicht einmal davor zurück (in einer heutigen Lesern befremdlich anmutenden Art und Weise) anthropomorphisierend Gottes Mund als Quelle der Schriftworte auszumachen: „So halten wir dafür, daß die Schrift zwar durch den Dienst von Menschen, aber tatsächlich doch aus Gottes eigenem Munde zu uns kommt." Calvin, Johannes, Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn $^{2}$2009, I,7,5 (43).

7 Auch Digitalisierung und soziale Medien tragen jüngst das Ihre zum Autoritätsbegriff bei: „Autorität zeigt sich in Prestige, Rang und der von anderen wahrgenommenen Macht. In der neuen

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

„autoritär" ist es geschuldet, dass der Ausdruck „Autorität" gerne vermieden wird. Ohne sich der Illusion hinzugeben, diesen Trend umkehren zu können, will die vorliegende Arbeit doch für die konstruktiven Anteile des Begriffs sensibilisieren und dafür werben, das Analysepotenzial des Autoritätsbegriffs zu nutzen. Dazu ist es hilfreich, die Theologie für einen Moment zurücktreten und Philosophie und Politikwissenschaft zu Wort kommen zu lassen.[8] Mit Berufung auf einige Vertreter der Letztgenannten – so viel sei bereits vorweggenommen – tritt Autorität als ein Phänomen in Erscheinung, das der vorgängigen Zu*schreibung* bedarf. Doch ist zu*geschriebene* Autorität noch keine *Schrift*autorität. Wie also lässt sich das Phänomen der Autorität abseits der Theologie und ihrem Verständnis von der Heiligen Schrift beschreiben?

### 2.1.1 Autorität jenseits der Theologie

Im Sinne einer begrifflichen Annäherung sei zunächst auf das Bedeutungsspektrum von lat. *auctoritas* verwiesen. Abgeleitet von *auctor,* das wiederum auf *augere* zurückgeht, umfasst Autorität das Wortfeld *vermehren, zunehmen, wachsen lassen, fördern.*[9] Der Zusammenhang von *Autorität* und *Autorschaft* ist augenfällig, weshalb diese Untersuchung zur Schriftlehre dem Autoritätsbegriff gegenüber möglichen Alternativen wie Ansehen, Einfluss, Geltung, Würde etc. den Vorzug gibt.

In der ihr eigenen Weise – aus der Perspektive der politischen Theorie – befasst sich Hannah Arendt mit dem Phänomen der Autorität. Sie spricht von einer Trias aus Autorität, Tradition und Religion, welche mit der Französischen Revolution auseinandergebrochen sei, und bemerkt, dass der Begriff weder in der Sprache noch in der politischen Geschichte des antiken Griechenlands bekannt gewesen, sondern römischen Ursprungs sei.[10] Für das Christentum sei es auch nicht unerheblich, dass es von seinen Entstehungsbedingungen her das geistige Erbe des Römischen Reichs

---

Medien-Kultur konnte Autorität allerdings hauptsächlich aufgrund eines ‚Reputations-Systems' festgeschrieben werden (z. B. die Anzahl an Likes auf Facebook, die Anhänger auf Twitter [inzwischen: X, T. M.], die Link-Platzierung auf Blogs)." Campbell, Heidi A./Garner, Stephen, Vernetzte Religion – Glauben in einer vernetzten Gesellschaft, in: Ulshöfer, Gotlind et al. (Hg.), Digitalisierung aus theologischer und ethischer Perspektive. Konzeptionen – Anfragen – Impulse (Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 22), Baden-Baden/Zürich 2021, 63–89, hier 82.

8 Die folgenden Überlegungen verdanke ich dem Seminar „Philosophie der Autorität und politische Macht", das ich im Herbstsemester 2016 bei Prof. Dr. Ralph Weber in Basel besuchen durfte. Von der dortigen Darstellung und Diskussion der philosophischen Beiträge zum Autoritätsbegriff hat diese Arbeit erheblich profitiert.

9 Vgl. Eschenburg, Theodor, Über Autorität, Frankfurt a. M. 1965, 9.

10 Der Frage der jüdischen Autoritäten an Jesus, kraft welcher Autorität er handle (Lk 20,2), liegt beispielsweise das gr. ἐξουσία zugrunde. Vgl. Arendt, Hannah, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Herausgegeben von Ursula Ludz, München $^{2}$2000, 170;

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

angetreten habe. Dessen einigendes Moment bestand in dem Gründungsmythos der Stadt Rom und so habe sich auch die Kirche auf Tradition fokussiert und damit unweigerlich politisiert.

> *Das eigentliche Fundament der Kirche als einer öffentlichen Institution war nun nicht mehr der christliche Glaube an Auferstehung oder der jüdische Gehorsam gegen die Gebote Gottes, sondern eben das Zeugnis von Leben, Tod und Auferstehung Jesu von Nazareth als einem geschichtlich bezeugten Ereignis. Als Zeugen dieses Ereignisses konnten die Apostel zu* Gründern *werden, von denen die Kirche ihre eigene Autorität bezieht, solange sie ihr Zeugnis als Tradition von Generation zu Generation weitergibt.*[11]

Arendts Argumentation beruht allerdings auf einer fragwürdigen Trennung von Auferstehungsglaube einerseits und dem Zeugnis von Leben, Tod und Auferstehung Jesu andererseits. Auferstehungsglaube, der sich auf ein geschichtliches Datum beruft und in der Geschichte Wirkung zeitigt, bedarf der Überlieferung der entsprechenden Zeugnisse. Auch ist die Tradierung von geschichtlichen Ereignissen keine Erfindung Roms, sondern bereits in Form mündlicher und schriftlicher Offenbarungszeugnisse für das Volk Israel identitätsstiftend. Nicht aufgrund äußerer Zwänge, die eine Selbstbehauptung erfordern, muss sich das Christentum (wie Rom) fortwährend an seine eigene Stiftung zurückbinden. Die Überlieferung der Offenbarungszeugnisse steht in engstem und natürlichem Zusammenhang mit deren Inhalt.

Arendt macht aber einen interessanten Punkt mit der Feststellung, dass Evidenz einen ungleich größeren Zwang darstelle als eine aus sich selbst heraus nicht einleuchtende Weisung einer Autorität. Eine evidente Wahrheit zwinge den Verstand und habe „eine ganz außerordentliche Macht über Menschen".[12] Autorität hingegen schließe Zwang wesentlich aus „und wo Gewalt gebraucht wird, um Gehorsam zu erzwingen, hat Autorität immer schon versagt".[13] Insofern grenzt sie Autorität als Macht von bloßer (Durchsetzungs-)Gewalt ab: „Wo immer Macht und Gewalt gleichgesetzt werden, ist das Verständnis für das, was Autorität ist oder vielmehr war, bereits erloschen."[14] Andererseits stehe das Konzept der Autorität aber auch dem Ideal der Gleichheit und dem Vorrang des besseren Arguments entgegen: „Argumentieren setzt Autorität immer außer Kraft."[15] Arendts Autoritätsbegriff

---

Straßenberger, Grit, Autorität: Herrschaft ohne Zwang – Anerkennung ohne Deliberation, in: Berlin J Soziol 23, 2013, 493–509, hier 498.

11 Arendt, Vergangenheit, 192.

12 Arendt, Vergangenheit, 174.

13 Arendt, Vergangenheit, 159.

14 Arendt, Vergangenheit, 162.

15 Arendt, Vergangenheit, 159.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ist daher wesentlich relational und die „autoritäre Beziehung zwischen dem, der befiehlt, und dem, der gehorcht, beruht weder auf einer beiden Teilen gemeinsamen Vernunft noch auf der Macht des Befehlenden."[16] Dennoch weist sie die naheliegende Analogie der Eltern-Kind-Beziehung – anders als Theodor Eschenburg oder auch Paul Tillich – als für das Phänomen der Autorität ungeeignet zurück. Denn: „Hier erziehen offenbar nur die gegenwärtigen Herrscher die Herrscher der Zukunft, von einem eigentlichen Herrschaftsverhältnis kann gar keine Rede sein."[17] Für das Phänomen der religiösen Autorität gilt diese Schwierigkeit des Analogieschlusses gar in verschärfter Form. Liegt hier doch eine zumindest menschlicherseits geradezu unüberbrückbare Kluft zwischen dem Träger der letzten Autorität (Gott) und dem, der diese Autorität für sich gelten lässt (Mensch).

Der Philosoph und Theologe Joseph Maria Bocheński unternimmt in seinem Werk *Was ist Autorität?* den Versuch einer analytisch-philosophischen Begriffsbestimmung.[18] Auch für Bocheński zählt Autorität nicht etwa zur Kategorie der Dinge oder der Eigenschaften, sondern zu jener der Beziehungen (Relationen).[19] Einzig in der Alltagssprache könne Autorität auch auf ein bestimmtes Wissen bezogen sein. Für die Rede von einer Schriftautorität ist hier an den spezifischen Informationsgehalt der Heiligen Schrift als Offenbarungszeugnis zu denken – an den Anspruch der neutestamentlichen Zeuginnen und Zeugen etwa, mit dem Evangelium eine Information mit „gutem Nachrichtwert" zu übermitteln. Bocheński benennt ferner drei Elemente („Termini"), aus denen sich die Relation „Autorität" zusammensetzt: *Träger, Subjekt* und *Gebiet. Träger* ist der- oder diejenige, der oder die Autorität besitzt. *Subjekt* ist der Mensch, dem der Träger als Autorität gilt. Das *Gebiet* ist der (Fach-)Bereich, in dem der Träger Autorität hat.[20] Angewandt auf die Schriftautorität entsprechen Träger, Subjekt und Gebiet Schrift, Leser bzw. Leserin und Offenbarung.

Unabdingbar für das Zustandekommen eines Autoritätsgefüges ist nach Bocheński die *Anerkennung* der Autorität des Trägers seitens des Subjekts. Er nennt sie eine notwendige Eigenschaft der Autorität. Sie würde Autorität geradezu definieren.[21] Bemerkenswert an seinem Ansatz sind außerdem die sieben verschiedenen Stufen, die er herausarbeitet. So liege z. B. nur dann ein Fall von Autorität vor, wenn (1) der Träger der Autorität eine bestimmte Absicht verfolge und diese (2) mit einem gewissen Anspruch mitteile, diese Mitteilung (3) beim Subjekt ankomme und (4) verstanden werde – und dies (5) inkl. ihres besonderen Anspruchs. Zudem

16 Arendt, Vergangenheit, 160.

17 Arendt, Vergangenheit, 185.

18 Bocheński, Joseph M., Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität, Freiburg i. Br. 1974.

19 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 19.

20 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 23.

21 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 25.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

müsse das Subjekt (6) den Träger als Ursprung der Mitteilung identifizieren und schlussendlich – ohne diesen letzten Punkt wäre Autorität als solche gescheitert – müsse (7) das Subjekt diesen Anspruch auch anerkennen, d. h. für sich gelten lassen.[22] Dieser Systematik zufolge haben die Naturgesetze also keine Autorität über den Menschen, weil sie ohne Intention sind.

Als anschlussfähig für eine theologische Schriftlehre erweist sich der „wenigstens ein[e] theologische[] Satz", den sich Bocheński innerhalb seiner philosophischen Darstellung leistet:[23] „Denn es ist so, daß der Begriff *Gottes* sich durch jenen der Autorität definieren läßt. Gott ist nämlich einfach der Grenzbegriff der Autorität, nämlich jenes Wesens, welches die absolute Autorität genießt – dies im Gegensatz zu jedem Menschen."[24] Autorität in menschlichen Zusammenhängen ist von daher stets bedingte, abhängige Autorität. Dort, wo eine zunächst unproblematische Autorität totalitäre Züge annimmt, handelt es sich deshalb um die unrechtmäßige Einforderung absoluter Autorität – Bocheński zufolge um Götzendienst. So bringt die Bestimmung des Autoritätsbegriffs auf andere Weise zum Ausdruck, was die Sündenfall-Erzählung dem Menschen als dessen ursprüngliche und bleibend verhängnisvolle Versuchung zuschreibt: die menschliche Hybris, selbst (wie) Gott sein zu wollen und keine höhere Autorität anzuerkennen. Paul Tillich hat dies in seiner Abhandlung *Kraft welcher Autorität?* als eine anthropologische Konstante formuliert: „Wer versucht, ohne Autorität zu sein, versucht, zu sein wie Gott, der allein aus sich selbst ist. Und wie jeder, der versucht, zu sein wie Gott, wird er in die Selbstzerstörung geworfen."[25] Autorität bedeutet für Tillich schlicht, „daß wir *endlich* sind und das nötig haben, was das Wort Autorität in Wirklichkeit ausdrückt: ‚einen Anfang erhalten' und ‚mehr' werden. Es bedeutet, daß wir geboren werden, daß wir Säuglinge und Kinder sind und völlig abhängig von denen, die uns das Leben gaben".[26] So verstanden, erscheint Autorität als eine zutiefst lebensförderliche und lebensdienliche Angelegenheit: „Unsere Unterwerfung unter sie […] ermöglicht es uns, in der Geschichte zu leben, wie unsere Unterwerfung unter die Naturgesetze es uns ermöglicht, in der Natur zu leben."[27]

22 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 26 f.

23 Bocheński, Was ist Autorität?, 45.

24 Bocheński, Was ist Autorität?, 45.

25 Tillich, Paul, Religiöse Reden, 2. Folge. Nachdruck von: Das Neue Sein (6. Auflage 1983), Berlin/New York 1987, 87. Mit diesem Zitat schließt Friedrich, Gerhard, Das Problem der Autorität im Neuen Testament, in: Krems, Gerhard/Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 9–50, hier 49.

26 Tillich, Religiöse Reden, 85.

27 Tillich, Religiöse Reden, 86.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Nach diesem kurzen theologischen Exkurs ist auf zwei für den weiteren Fortgang der Untersuchung wichtige Begriffe Bocheńskis einzugehen.[28] Er unterscheidet zwei Hauptarten von Autorität: Unter *epistemischer* Autorität versteht er jene, der ein Wissensvorsprung zugrunde liegt. Diese „Wissens-Autorität" tritt durch Aussagen in Erscheinung, die wahr oder falsch sein können und deshalb prinzipiell einer kritischen Beurteilung vonseiten des Subjekts ausgesetzt sind. Die *deontische* Autorität hingegen erteilt Weisungen, die richtig, gerecht, moralisch etc. sein können, nicht aber wahr oder falsch. Denn diese „Vorgesetzten-Autorität" (oder auch Amtsautorität) sagt nicht, was ist, sondern, was sein soll. Bezogen auf dasselbe Subjekt und Gebiet, vereinigt ein Träger im Idealfall beide Arten von Autorität auf sich. Grundsätzlich sind aber beide voneinander unabhängig. Z. B. beruht die Autorität einer Lehrerin sowohl auf einem größeren Wissen als auch auf ihrer Stellung im Sozialraum Schule. Sie gilt den Eltern aber nicht in derselben Form als Autorität wie den Schülern und sie ist für die Schüler u. U. zwar eine Autorität in ihrem Fach, nicht aber im Einsatz der digitalen Medien, bei dem die Schüler einen Wissensvorsprung haben. Wenn eine Mathematik-Lehrerin dem Schüler aufträgt, einen anderen Rechenweg zu wählen, dann erteilt sie eine Weisung *(deontisch)* auf Grundlage ihres Wissens *(epistemisch).* Neben *Aussage (Satz)* und *Weisung* nennt Bocheński allerdings noch den *praktischen Satz,* der sich zwar auf eine Handlung bezieht, aber, anders als eine Weisung, wahr oder falsch sein kann.

Übertragen auf die Schriftautorität entspricht die *deontische* Autorität dem kanonischen Rang der biblischen Schriften. Der Kanon ist Regel und Richtschnur, er informiert über das, was richtig, gerecht und moralisch ist, weil die Kirche in den biblischen Texten diese „Amtswürde" erkannt hat und aufrechterhält. Die Zuverlässigkeit des Zeugnisses der Schrift von der Offenbarung Gottes im Volk Israel und in Person und Werk Jesu Christi macht hingegen ihre *epistemische* Autorität aus. Wer sich auf dieses Zeugnis ein- und verlässt, dem erweist es sich als wahr oder falsch. Dass auch im Fall der Heiligen Schrift beide Arten der Autorität einander wechselseitig bedingen, ist offenkundig. Dass Bocheński die *deontische* Autorität gegenüber der *epistemischen* als zielgerichtet bezeichnet,[29] lässt sich ebenfalls mit dem Kanon der Schrift in Einklang bringen. Sind doch die einzelnen biblischen Schriften, etwa die neutestamentlichen Briefe, ursprünglich aus den unterschiedlichsten Anlässen hervorgegangen und nicht in der Absicht verfasst worden, dem weltweiten Christentum der kommenden Jahrhunderte eine verlässliche Richtschnur zu bieten – was erst die *deontische* Autorität des Kanons ermöglicht hat.

Bocheński kommt auch auf den Umstand zu sprechen, dass *deontische* Autorität Glauben voraussetzt. Ob sich dieser nachträglich als begründet oder unbegründet

28 Siehe zum Folgenden Bocheński, Was ist Autorität?, 49–56 u. 81–106.

29 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 81.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

erweist, sei für das Zustandekommen eines Autoritätsverhältnisses erst einmal belanglos.[30] Die Anerkennung der Autorität vonseiten des Subjekts sei aber unverzichtbar – auch wenn der Weisung des Trägers letztlich doch nicht Folge geleistet würde.[31] Als weiteres Kennzeichen der *deontischen* Autorität nennt Bocheński, dass diese auch delegiert werden könne. Als Autorität für das Subjekt könne der delegierte Träger selbst dann wirken, wenn ihm diese Ernennung gar nicht bewusst sei oder er sie ablehne.[32] Innerhalb der *deontischen* Autorität nimmt Bocheński schließlich eine weitere Unterscheidung vor: zwischen einer *Sanktions-* und einer *Solidaritäts-*Autorität. Beide unterscheiden sich dadurch, dass bei der ersteren Träger und Subjekt unterschiedliche Ziele haben – daher die Notwendigkeit einer Sanktionsandrohung zur Durchsetzung der Autorität –, während bei der letzteren beide dasselbe Ziel verfolgen: „Der Unterschied zwischen den beiden Arten der Autorität wird gewöhnlich tief empfunden. Ein Mensch, der unter einer Solidaritäts-Autorität steht, fühlt sich frei; dagegen wirkt die Sanktions-Autorität […] immer durch den Zwang, beraubt also das Subjekt seiner Freiheit."[33] Hannah Arendt zufolge würde es sich dann gar nicht um eine Autorität im eigentlichen Sinne handeln, sondern um Gewalt. Die Schriftautorität kann innerhalb dieses Schemas aber ohnehin auf der Seite der *Solidaritäts-*Autorität verortet werden, da es sowohl der Schrift als auch ihren Lesern um das darin enthaltene Offenbarungszeugnis geht. Interessant ist jedoch die Bemerkung Bocheńskis, dass eine *Solidaritäts-*Autorität vom Subjekt nicht als Einschränkung der eigenen Freiheit empfunden werde. Mit dem etwas eigenwilligen Beispiel eines „sehr intelligenten Leutnants", der dem Kommando eines „stockdummen Majors" folgt, um die im militärischen Bereich so wichtige Disziplin zu wahren, macht Bocheński schließlich „die allgemeine Struktur jeder Autorität" deutlich: Sie „*besteht* gerade darin, daß das Subjekt eines gewollten Zieles wegen auf einen Teil seiner Freiheit verzichtet."[34]

Auch Theodor Eschenburg, der wegen seiner Rolle im nationalsozialistischen Deutschland heute nicht unumstrittene Stammvater der deutschen Politikwissenschaft, lieferte in den 1960er Jahren einen Beitrag zum Autoritätsbegriff. Für ihn stellt die Autorität des Amtes einen Vorschusskredit für den Amtsinhaber dar, den dieser durch eine tadellose Amtsführung wieder zurückzahlen müsse. Die Person müsse sich als dem Amt würdig erweisen. In ähnlicher Weise genießen die biblischen Schriften als Kanon eine Art Vorschusskredit, der sie nach dem Münsteraner Systematiker Eckhard Lessing nicht von der Pflicht entbindet, sich entsprechend zu bewähren bzw. zu bewahrheiten: „Texte der Vergangenheit, auch die Schrift,

30 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 84.
31 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 85.
32 Vgl. Bocheński, Was ist Autorität?, 96.
33 Bocheński, Was ist Autorität?, 105.
34 Bocheński, Was ist Autorität?, 105 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

bedürfen ständig bewahrheitender Erfahrung. Diese Bewahrheitung gilt auch von der kirchlichen Festlegung des Kanons."[35]

Unter Verwendung eines Zitats von Max Horkheimer spricht Eschenburg von Autorität als „bejahter Abhängigkeit",[36] worin bereits die zentrale Unterscheidung von *auctoritas* und *potestas* anklingt: „Potestas [von lat. *posse* = vermögen/können, T. M.] ist die Amtsgewalt, die befugt ist, zur Durchsetzung ihres Willens Gewalt anzuwenden; sie ist rechtlich zugeteilte Macht, die gegebenenfalls mit Mitteln der gesetzlichen Gewalt sich Geltung zu verschaffen vermochte."[37] Demgegenüber nennt Eschenburg *auctoritas* mit dem Soziologen Theodor Geiger „Ansehensmacht".[38] Ihre Konturen würden deutlich, wenn man sich ihre Funktion im antiken Rom vergegenwärtige. Dort bezeichnete sie das verbindliche Recht des Senats, Rat zu geben oder auch die Beschlüsse der Bürgerschaft zu bestätigen. *Auctoritas* sei in diesem Zusammenhang mehr als ein verbindlicher Ratschlag denn als ein Befehl zu verstehen.[39] Eschenburg resümiert:

> *Entscheidungsfreiheit war an Beratungszwang gebunden. […] Beratung kann den Fragenden aus seiner subjektiven Befangenheit lösen; zwar muß auch er mit der Subjektivität seiner Ratgeber rechnen, aber die miteinander konfrontierten subjektiven Aspekte schleifen sich in einer harten Debatte gegenseitig ab […].*[40]

Dies wäre ein starkes Argument für eine kanonische Exegese, die den mancherorts einseitigen Literalsinn eines Textes in den gesamtbiblischen Kontext einordnet und sich so die Vielfalt der biblischen Stimmen und ihrer jeweils „subjektiven" Theologien zunutze macht. Schließlich kommt Eschenburg auch noch auf das Freiheitsmoment der Autorität zu sprechen, indem er u. a. den Autoritätsbegriff von Johannes Althusius (1557–1638), einem calvinistisch-frommen Rechts- und Staatsphilosophen, der die erste deutsche Staatslehre entworfen hat, referiert: „Regieren heißt nicht nur laufende konkrete Aufgaben erledigen, sondern ständig das Volk von neuem integrieren. Macht befiehlt und erzwingt Gehorsam mit Gewalt, Autorität führt zu freiwilligem Gehorsam."[41] Mit Autorität im eigentlichen Sinne wäre damit nicht das Bedürfnis verbunden, sich von dieser zu emanzipieren und

35 Lessing, Eckhard, Zum heutigen Verständnis von Schrift und Tradition in der evangelischen und katholischen Theologie, in: Kertelge, Karl (Hg.), Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 50), Frankfurt a. M. 1985, 30–40, hier 34.

36 Eschenburg, Autorität, 11.

37 Eschenburg, Autorität, 14.

38 Eschenburg, Autorität, 15.

39 Vgl. Eschenburg, Autorität, 13.

40 Eschenburg, Autorität, 21.

41 Eschenburg, Autorität, 113.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

autonom zu werden (wie bei Macht/Gewalt).[42] Die freiwillige Anerkennung von Autorität bedarf vielmehr der emanzipativen Kraft eines autonomen Individuums. Emanzipation ist nicht das Ende von Autorität, sondern ihr Anfang bzw. ihre Voraussetzung.

In diese Richtung zielt auch die Bonner Politikwissenschaftlerin Grit Straßenberger mit ihrem 2013 erschienenen Aufsatz *Autorität: Herrschaft ohne Zwang – Anerkennung ohne Deliberation,* mit dem sie eine „begriffstheoretische Vereindeutigung des Autoritätskonzepts" vorlegen möchte.[43] Auf die Frage „Was kann der Autoritätsbegriff leisten?" gibt sie die Antwort:

> *Besser als die mit ihm häufig bis zur Unkenntlichkeit verschwisterten Begriffe wie Macht oder legitime Herrschaft erfasst der Begriff Autorität das politische Phänomen freiwilligen Gehorsams und benennt dieses Phänomen als das, „was es ist": nämlich als Zuschreibung von moralischer, kognitiver, erfahrungsbasierter oder institutionell gestützter Überlegenheit.*[44]

Bezogen auf die Heilige Schrift, kommt in der Anerkennung ihrer Autorität also ihre Überlegenheit als für das Christentum maßgebliches Offenbarungszeugnis zum Ausdruck. Ein Gegenüber jenseits der eigenen Subjektivität als überlegen anzuerkennen und ihm Autorität einzuräumen, ist geradezu das Proprium von Religion, deren Zweck es ist, eine Rückbindung an eine Transzendenz zu pflegen. Das eigene Dasein wird als von dort herkommend und darauf hinführend verstanden und in einen größeren, weiteren Kontext gestellt, der über die irdisch-materielle Verfasstheit des (eigenen) Lebens hinausweist. Mit derlei Überlegungen aber ist der Schritt von der (in diesem Fall theologisch affinen) Philosophie und Politikwissenschaft zur Theologie bereits vollzogen und es ist an der Zeit, den spezifisch theologischen Gehalt des Autoritätsbegriffs näher zu betrachten.

Zuvor soll aber noch auf eine letzte Beobachtung Straßenbergers eingegangen werden, aus der sich weitere Schlüsse für die Schriftautorität ziehen lassen. Aus Sicht der Politikwissenschaftlerin suspendiert Autorität zumindest temporär das demokratische Prinzip der Kritik.[45] Die Autorität, die das Subjekt dem Träger zuschreibt, entpflichte ihn von der sonst erforderlichen Beratschlagung (Delibera-

42 „Recht verstandene Autorität ist nicht eine Bedrohung der freiheitlichen Ordnung, sondern ihr Korrelat. Sie beruht seit der römischen Republik auf der freiwilligen Anerkennung eines überlegenen Rates." Schönberger, Christoph, Autorität in der Demokratie, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/4, 2010, 41–50, hier 43.

43 Straßenberger, Autorität, 507.

44 Straßenberger, Autorität, 505 f.

45 Vgl. Straßenberger, Autorität, 506.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

tion) zur Entscheidungsfindung.[46] Wenn Autorität sich dennoch einer freien, also mündigen Entscheidung verdanken solle, dann zeige sich, dass das Phänomen der Autorität sich in einem *fragilen Gleichgewicht* befinde. Wiederum der Blick auf den römischen Senat und seine Autorität als Rat gebende Instanz mache dies deutlich: Wo der Rat sich zu einem verbindlichen Befehl wandle, büße er den eigentlichen Vorteil der Autorität ein: dass sie vom Subjekt in Freiheit anerkannt werde.[47] Andererseits dürfe der Träger der Autorität aber auch nicht irrelevant werden.[48] Dieser Gefahr sei nach Straßenberger etwa das mit spärlichen Kompetenzen ausgestattete Amt des deutschen Bundespräsidenten permanent ausgesetzt. „Die Autorität des Bundespräsidenten ruht auf seiner dem deliberativen Einspruch wie dem plebiszitären Votum gleichermaßen enthobenen Kompetenz als öffentlicher Ratgeber".[49] Das Amt des Bundespräsidenten zeige die Grenzen der Kritik an Autorität (*auctoritas* und nicht Amtsgewalt im Sinne von *potestas*) besonders eindrücklich auf:

> *Kritik am Amtsinhaber, die die Grenzen des Respekts gegenüber dieser Autoritätsperson überschreitet, stellt die fraglose Anerkennung des „selbstlosen" Rates infrage, den der Bundespräsident […] erteilt und laut Grundgesetz, das dieses mit Autorität und nicht mit Entscheidungsmacht ausgestattete Amt vorsieht, auch erteilen soll.*[50]

Kann es in ähnlicher Weise auch ein *zu viel* an Bibelkritik am Autoritätsträger „Heilige Schrift" geben und so das Autoritätsgefüge aus dem Gleichgewicht geraten? Autoritätskritik ist ein unverzichtbarer Teil der freien Autoritätszuschreibung, denn eine Autorität, die nicht der Bewährung ausgesetzt ist, die sich also nicht hinterfragen lässt, wird auch nicht in Freiheit zugewiesen, sondern bestenfalls aus guter Gewohnheit. So ist eine „ausdrückliche Inanspruchnahme von Autorität stets ein gefährliches Manöver. Sie irritiert die Routine, lädt zur Begutachtung der Üblichkeiten ein, was in aller Regel zu deren Nachteil ausschlägt."[51] Deshalb ist Schriftkritik zunächst einmal eine Form der Anerkennung ihrer Autorität – die Schrift wird als kritikwürdig erachtet. Sie kann ihre Autorität aber auch gefährden, indem sie die Routine ihrer Geltung unterbricht und zur expliziten Inanspruchnahme der Schriftautorität verleitet. Diese Inanspruchnahme („denn es steht geschrieben") zeitigt jedoch eher die Wirkung, das Fehlen der Schriftautorität anzuzeigen, als sie aufrechtzuerhalten.

---

46 Straßenberger formuliert gar: „Autorität qua Expertise steht in klarer Opposition zu Deliberation." Straßenberger, Autorität, 506.

47 Vgl. Schönberger, Autorität, 46.

48 Vgl. Schönberger, Autorität, 47.

49 Straßenberger, Autorität, 506 f.

50 Straßenberger, Autorität, 508.

51 Bauer, Martin/Hacke, Jens, Zum Thema, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/4, 2010, 4.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 2.1.2 Autorität in der Theologie

Bevor nun einige theologische Fachlexika zu Wort kommen sollen, in denen sich der Autoritätsbegriff in seinen verschiedenen Facetten präsentiert, sei noch eine Bemerkung zum „natürlichen" Zusammenhang von Autorität und Religion vorangestellt.

Wie eine Umfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach aus dem Jahr 2010 zeigt, lehnen Menschen persönliche Autorität in keinem Bereich mehr ab als in jenem der Religion und des Glaubens.[52] Religiöse Fragen sind intim und tangieren persönliche Ängste und Hoffnungen. Hier ist die Autonomie naturgemäß ein besonders hohes Gut und eine mit dem Anspruch, zwischen Immanenz und Transzendenz zu vermitteln, auftretende Autorität hat es hier zu Recht schwer.

#### 2.1.2.1 Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)

Eine für das Thema der vorliegenden Studie aufschlussreiche Bestimmung des Autoritätsbegriffs liefert das sogenannte *Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft,* besser bekannt unter seiner Abkürzung RGG. In seiner Definition für die dritte Auflage betont Helmut Thielicke 1957 die Notwendigkeit eines *gemeinsamen Bezugspunktes* von demjenigen, der Autorität gewährt, und dem, der sie innehat. In ihrem Verhältnis zu diesem gemeinsamen Bezugspunkt stünden beide auf derselben Ebene. Thielicke veranschaulicht diese Gesetzmäßigkeit eines jeden Autoritätsverhältnisses am Beispiel der Schriftautorität:

> *Selbst die Hl. Schrift steht als A. unter dem gleichen Gesetz: Auch sie wird nach dem sie „Kanonisierenden" gefragt […]: Christus kanonisiert die Schrift. Auch die Schrift steht mit denen, über die sie A. hat, vor der gleichen normativen Instanz. Die A. entmündigt also nicht, sondern ruft diejenigen, die unter ihr stehen, gerade zur Mündigkeit auf. Sie fordert nicht Kapitulation, sondern verantwortliche, dh mündige Kontrolle.*[53]

Offenkundig stellt diese Begründungsfigur, nach der Christus die Schrift normiere, einen Zirkelschluss dar. Denn wer Christus ist, erfährt der geneigte Leser ja gerade normativ aus der Schrift. Diese Zirkularität der Autoritätsbegründung der Schrift sieht auch Wolfhart Pannenberg, wenn er schreibt:

---

52 Ergebnis einer Repräsentativumfrage des Instituts für Demoskopie Allensbach von Oktober und November 2010 im Auftrag der Herbert Quandt-Stiftung über die gesellschaftliche Rolle der Autorität. Petersen, Thomas, Autorität in Deutschland. Empirische Erkenntnisse der aktuellen Allensbach-Studie, in: Eichert, Christof (Hg.), Autorität heute. Neue Formen, andere Akteure? (Sinclair-Haus-Gespräche, Bd. 31), Freiburg i. Br./Wien u. a. 2011, 22–37, hier 35.

53 Thielicke, Helmut, Art. Autorität, in: RGG$^3$ (Bd. 1), Tübingen 1957, 792–794, hier 792.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Das Evangelium aber ist unmittelbar mit der Tradition und Geschichte Jesu Christi verbunden. An diesem seinem Inhalt muß die Form seiner Verkündigung immer wieder gemessen werden. An ihm* kann *sie auch gemessen werden, wiewohl der Zugang zu jenem Inhalt erst durch die Verkündigung des Evangeliums und durch den schriftlichen Niederschlag seiner apostolischen Grundform ermöglicht wird. Das gilt auch für das Zeugnis der Schrift. Auch die Schriftaussagen sind an dem durch sie bezeugten Inhalt des Evangeliums zu messen, der durch sie zugänglich, aber dadurch auch von ihnen unterscheidbar wird.*[54]

Dieser Verweis auf jene der Schriftautorität vorausliegende Instanz hat also durchaus seine Berechtigung und Notwendigkeit. Er schützt die Theorie und Praxis der Schriftautorität vor einem gesetzlichen, fundamentalistischen Verständnis. Fundamentalistisch in dem Sinne, dass der Schrift fernab ihrer eigenen Abhängigkeit von Christus eine absolute, d. h. von Christus losgelöste Autorität zugeschrieben wird. Bezogen auf ihren Inhalt, ist die Schrift eine Autorität auf dem Gebiet der Hinführung zu Christus. Daher findet die Schriftautorität dort, wo sie ohne diesen Verweischarakter rein selbstbezüglich Gehorsam einfordert, in Christus ihre Grenze. Dass Schrift und (Auffassung von) Christus einander aber auch wechselseitig begrenzen, liegt nicht daran, dass beide einander relativierend gegenüberstünden. Sie bilden vielmehr eine normative Einheit.[55] Die Begrenzung der Schriftautorität kommt ihr nicht von außen zu, sie ergibt sich aus ihrem Inhalt. Sie ist ihr inhärent.[56] Mit Luther gesprochen übt die Heilige Schrift Autorität über ihre Leser aus, weil und insofern sie Christum treibet. Wo dies nicht der Fall ist, koppelt sie sich von der Instanz ab, die sie selbst autorisiert. Sie wird dann zur eigenmächtigen Autorität, die auf eigene Rechnung und in eigener Vollmacht zu wirken sich anmaßt. Von

54 Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band II, Göttingen 2015, 511.

55 Vgl. Thielicke, Helmut, Theologische Überlegungen zum Wesen der Macht und der Autorität, in: Kunst, Hermann (Hg.), Für Freiheit und Recht. Eugen Gerstenmaier zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1966, 89–113, hier 99 f.: „Wir glauben nicht an Christus um der Heiligen Schrift, sondern wir glauben an die Heilige Schrift um Christi willen." Die mit diesen Worten umschriebene Rangfolge zwischen Christus und der Schrift kann sicherlich – konfessionsübergreifend – als unstrittig gelten. Doch lassen sich Christus und Schrift tatsächlich derart klar voneinander trennen, wie es die Formulierung als Möglichkeit vorzugeben scheint? Handelt es sich nicht vielmehr um ein Verhältnis, im dem zwar Christus die primäre Rolle zukommt, aber bei dem die Bedeutung dieser Rolle gerade *durch* die Schrift – und nicht *gegen* sie – vermittelt wird? In einem spezifischen Sinne glauben Christen tatsächlich „um der Schrift willen" an Christus: insofern sie das in ihr zum Ausdruck kommende Glaubenszeugnis anderer Christen ernst nehmen und auch für sich selbst gelten lassen.

56 Christoph Schwöbel spricht in diesem Zusammenhang in seinem RGG-Artikel zur Bibel von einer *abgeleiteten Autorität:* „Ihre Autorität liegt nicht in ihr selbst, sondern in dem, was sie bezeugt: die Offenbarung des Gottes Israels in Jesus Christus […]. Die Autorität der Schrift ist insofern abgeleitete Autorität, die durch das Bezeugte, Gottes Handeln, oder genauer: durch Gott in seinem Handeln, begründet wird." Schwöbel, Bibel, 1428.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Christus losgelöste Schriftautorität setzt inhaltlich blinde Schriftgläubigkeit an die Stelle der aus Offenbarung erwachsenden Christusgläubigkeit. Nach ihren eigenen Maßstäben verdient sie daher das Prädikat der Idolatrie.[57]

Grundlegend für das Zustandekommen eines Autoritätsverhältnisses ist für Thielicke ein sogenannter *Vorschusskredit:*

> *Sie [die Überlegenheit der Autorität, T. M.] gründet vielmehr in einem „Vorschußkredit", den der Mündige der A. einräumt, weil sie sich im Umkreis seiner Erfahrung bewährt hat. […] Der Vorschußkredit der Erfahrung wird in ähnlicher Weise, wie man ihn der A. einräumt, auch der Tradition gewährt. Sie ist das Reservoir überlegener Erfahrungen und bewährter Geltungen. Auch Traditionen dürfen darum nicht entmündigen, sondern rufen zu kritischer Partnerschaft. Besteht das beschriebene Verhältnis von A. und Autonomie (Mündigkeit) zurecht, so ist für echte A. zugleich der Wille zur Selbstbegrenzung konstitutiv.*[58]

Neben dem Vorschusskredit, auf den noch näher einzugehen ist, der bereits angesprochenen Selbstbegrenzung und dem Moment der gleichrangingen Partnerschaft, verdient hier v. a. die Ausweitung der Autorität auf die *Tradition* Beachtung. Sie wird als Summe der Erfahrung beschrieben, welche normative Bedeutung verdiene. So erscheint Autorität als zeitliche Kategorie. Die Vergangenheit wirkt sich als Autorität für die Zukunft aus – und dies „auf Bewährung".[59] Entschieden wird über die Rechtmäßigkeit des Autoritätsanspruchs wiederum erst in der Rückschau.

Die Autorität ist nach Thielicke derart auf ein mündiges Subjekt angewiesen, dass eine blinde Gefolgschaft die Legitimität auch einer ansonsten unverdächtigen Autorität infrage stellen würde. Eine unwürdige Gefolgschaft brächte auch den Inhaber der Autorität selbst in Verruf.[60] Die Autorität zeige sich deshalb abhängig von dem Gebrauch der Mündigkeit derer, die sich ihr erst unter Einsatz ihrer Mündigkeit unterordnen. Diese prinzipielle Angewiesenheit der Autorität auf die Autonomie nennt Thielicke treffend die „Dialektik der Autorität".[61]

---

57 Vgl. Joh 15,4–6; 1Kor 3,11–15 und v. a. Joh 5,39 f.46. Siehe hierzu auch das Zitat aus Bernhardt, Reinhold, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 2), Zürich 2005, 135 f. in Abschnitt 5.7.3.

58 Thielicke, Autorität, 792.

59 Vgl. Thielicke, Autorität, 793 f.: „Zum Wesen der A. gehört es folglich, daß sie sich im Unterschied zur blinden Machtüberlegenheit (Tyrannis, Gewalt usw) als norma normata versteht. Genauer würde man freilich sagen müssen, daß sie sich zugleich als norma normanda zu verstehen habe, da ihr Autorisiertsein niemals in einem Perfectum abgeschlossen ist, […] da sie bei allem Vertrauen auf ihre erfahrene Bewährung (normata) ständig auf eine Bestätigung durch die Mündigen angewiesen bleibt, so daß A. über eine ständig neue Konstituierung nie hinauskommt (normanda)."

60 Vgl. Thielicke, Autorität, 793.

61 Thielicke, Autorität, 793. Hier illustriert Thielicke diese Dialektik an der Person des Paulus und seiner Inanspruchnahme von Autorität gegenüber der Gemeinde von Korinth: „Darum bezeugt

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Schließlich fragt er in seinem Artikel nach der Anschlussfähigkeit seines Autoritätsbegriffs für die katholische Kirche. Dabei beklagt Thielicke das Fehlen eines „tertium comparationis einer *über* den Lehrenden und den Belehrten stehenden, aufweisbaren Norm – etwa der so verstandenen Hl. Schrift –, die es ermöglichte, ein gültiges Kriterium für die Äußerungen des Lehramtes abzugeben".[62] Hier versteht er also die Schrift als gemeinsamen Bezugspunkt, welcher das Autoritätsverhältnis zwischen Lehramt und Gläubigen begründet, während bisher von Christus als Bezugspunkt von Schrift und Gläubigen die Rede war. Insofern *Dei Verbum* (DV) wenige Jahre später das exklusive Recht der lehramtlichen Schriftauslegung bestätigt, ist Thielickes Zurückweisung des Autoritätsanspruchs des katholischen Lehramts verständlich.[63] Allerdings gesteht er selbst zu, dass das Lehramt sich nach seinem eigenen Selbstverständnis von der Führung des Heiligen Geistes abhängig weiß. Damit wird nach Christus und Schrift ein dritter Bezugspunkt im Autoritätsverhältnis eingeführt, was die Angelegenheit noch unübersichtlicher macht.

Nach diesen *relationalen* Bestimmungen der Autorität von 1957 nimmt nun Karl-Heinrich Lütcke für die vierte Auflage des RGG von 1998 eine *erkenntnistheoretisch-fundamentaltheologische* Aktualisierung des entsprechenden Artikels vor:

> *A. öffnet das Tor zum Wissen; wer lernen will, braucht zunächst einen Lehrer, auf dessen A. er sich verläßt, ehe er selber mit der Vernunft verstehen kann, was er von der A. gelernt hat. […] Die A. (Christi, der Bibel, der Kirche) gibt den Anstoß zum Glauben und ermöglicht dann dem Glaubenden, mit Hilfe der Vernunft zu verstehen, was zunächst geglaubt wurde. Mit dieser […] Darlegung des Verhältnisses von A. und Vernunft wird Augustin zum wichtigsten Vordenker des anselmischen Credo ut intellegam.*[64]

Autorität erscheint also erneut als eine Interimslösung, als ein Vorschusskredit, den der einstweilig Unterlegene dem Überlegenen aufgrund von Erfahrung zum Zweck der Bewährung einräumt. Anschlussfähig für die Schriftlehre erweist sich die erkenntnistheoretische Komponente an dieser auf Augustin verweisenden Bestimmung, da die Funktion der Schrift als eines Offenbarungszeugnisses darin liegt, über Glaubenserfahrungen zu informieren und diese räumlich und zeitlich

---

Paulus […] seine A. paradoxerweise gerade dort am stärksten, wo er diese Mündigkeit seiner Hörer beansprucht und sich der Möglichkeit der Infragestellung ausliefert. […] In diesen Worten [1Kor 7,6.12.25, T. M.] ist die ganze Dialektik der A. eingefangen: ihr Anspruch und ihre Selbstbegrenzung, ihre Überlegenheit und ihre Gleichrangigkeit mit den andern."

62 Thielicke, Autorität, 794.

63 Vgl. DV 10.

64 Lütcke, Karl-Heinrich, Art. Autorität. II. Geschichtlich und systematisch. 1. Fundamentaltheologisch, in: RGG[4] (Bd. 1), Tübingen 1998, 1016 f., hier 1016 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Distanzierten zugänglich zu machen. Sie leistet selbst noch nicht den Erschließungsvorgang, den der Ausdruck „Offenbarung" bezeichnet, doch sie stellt dessen Voraussetzungen bereit. Noch bedeutsamer für das Thema dieser Studie ist jedoch Lütckes ambivalenter Bezug auf die Reformation:

> *Die Reformation ist […] einerseits autoritätskritisch, indem sie die A. von Tradition und Kirche von der Bibel her hinterfragt und kritisiert und damit die neuzeitliche Entwicklung zur Befreiung von A. einleitet. Andererseits wurzelt diese Freiheitsbewegung in der strengen Konzentration auf die A. der Bibel. Dabei fallen formale und inhaltliche A. zusammen: Die A. des Wortes Gottes fordert Gehorsam* (auctoritas normativa) *und bewirkt zugleich aus sich heraus Einsicht und Vollmacht (auctoritas causativa, vgl. die Lehre von der claritas scripturae).*[65]

In diesem kurzen Abschnitt werden gleich zwei neuralgische Punkte des Schriftautoritäts-Begriffs explizit: die Gegenüberstellung der Schrift zur Tradition, deren Teil sie ja selbst ist, und die Unterscheidung zwischen formaler und inhaltlicher Autorität. An diesen gegenläufigen Begriffspaaren wird deutlich, worauf Rolf Schieder in seinem Abschnitt zur ethischen Dimension des Autoritätsbegriffs hinweist: „Organisationsanalytisch beschreibt A. nicht die Eigenschaft einer Person [oder eines Textes, T. M.], sondern das Beziehungsgefüge eines Systems."[66]

Was Autorität ist und wie sie sich auswirkt, ist daher wesentlich unter relationalen Gesichtspunkten zu fassen. Autorität ist eine Beziehungsbestimmung. Autorität hat eine Sache oder Person nie für sich selbst, sondern immer in Relation zu einem Gegenüber.

#### 2.1.2.2 Evangelisches Soziallexikon (ESL)

Eine dem RGG ähnliche Bestimmung des Autoritätsbegriffs legt das *Evangelische Soziallexikon* (ESL) vor. Cornelius-Adalbert von Heyl stellt in dessen vierter Auflage von 1963 die Bedeutung des Vertrauens für das Autoritätsverhältnis heraus:

> *A. lebt von dem* Vertrauen*, das ihr entgegengebracht werden kann. Vertrauen soll nicht blind verschenkt werden. Ein beständiges Vertrauensverhältnis „ereignet" sich auch nicht von ungefähr, sondern gründet in der Vergangenheit, sei es in der Lebensgesch. des einzelnen, sei es in der überlieferten Erfahrung von Generationen, sei es in der Gesch. eines Volkes. Dies bedeutet, daß A. konkrete Hilfe zur Bewältigung einer Schwierigkeit nur dem geben kann,*

65 Lütcke, Autorität, 1017.

66 Schieder, Rolf, Art. Autorität. II. Geschichtlich und systematisch. 2. Ethisch, in: RGG$^4$ (Bd. 1), Tübingen 1998, 1017 f., hier 1017.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*der nicht versucht, jede Situation isoliert nur aus sich zu begreifen, sondern der auch in der Bedrängnis des Augenblicks festzuhalten vermag an dem, was sich ihm in der Vergangenheit als vertrauenswürdig bewährt hat.*[67]

Auch hier ist der innere Zusammenhang von Autorität und Tradition augenfällig. Autorität ist nach dieser Beschreibung eine in Freiheit gereichte Gabe des einzelnen aufgrund seiner persönlichen Erfahrung oder der des Kollektivs, in dem er steht. Die Instanz, der die Autorität gewährt wird, hat sich in der Vergangenheit als vertrauenswürdig bzw. der Autoritätszuschreibung würdig erwiesen. Diese Vergangenheit eröffnet eine Zukunft, initiiert durch einen erfahrungsbasierten Vertrauensvorschuss.

Von Heyl unterscheidet ferner zwischen Autorität und Macht. Letztere sei die Möglichkeit zur Willensbeugung mittels Gewalt.[68] Sie erreicht dabei aber nicht die innere Einstellung des Untergeordneten, d. h. ihr Einflussbereich ist gegenüber der Autorität auf Äußerlichkeiten beschränkt. Das Verhältnis von Autorität und innerer Einstellung bzw. Einsicht ist auch von Heyl zufolge ein dialektisches. Autorität bedürfe gerade nicht der freien Einsicht, denn Gefolgschaft aus Einsicht nimmt der Autorität den ihr eigenen Wirkungsbereich (vgl. hierzu Hannah Arendts Autoritätsverständnis):

*A. verlangt aber gerade, daß eine unter Umständen widersprechende persönl. Ansicht auch einmal zurückgestellt werden kann. Dennoch bedarf sie nicht der blinden, sondern der einsichtigen Gefolgschaft. Dieses Angewiesensein auf die innere Einstellung der angesprochenen Menschen ist ihre Besonderheit gegenüber äußerer Gewalt.*[69]

In ähnlicher Weise wie Thielicke betont auch von Heyl die Bedeutung eines verbindenden Elements zwischen Träger und Subjekt der Autorität.[70] Das Autoritätsverhältnis stelle eine „Partnerschaft" dar.[71] Im Kontext dieser Studie und der Rede von Schriftautorität bestünde diese in der gemeinsamen Loyalität gegenüber Gott als dem geglaubten letzten Urheber der Schrift.

Zuletzt beschreibt von Heyl den natürlichen Hang der Autorität zur Institutionalisierung. Insbesondere der einem Amtsnachfolger entgegengebrachte Vertrauens-

67 Heyl, Cornelius-Adalbert von, Art. Autorität, in: ESL, Stuttgart 1963, 129–132, hier 130 f.

68 Vgl. Heyl, Autorität, 130.

69 Heyl, Autorität, 130.

70 Heyl, Autorität, 131 f.: „Das Spannungsverhältnis zw. kritischer Überprüfung und vertrauensvollem Gehorsam, das der A. gegenüber geboten ist, kann nur durchgehalten werden, wenn eine gemeinsame Basis vorhanden ist, Orientierung an gemeinsamen Werken."

71 Vgl. Heyl, Autorität, 131. Vgl. die Verwendung dieses Ausdrucks bei Thielicke.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

vorschuss entfalte diese nicht unproblematische Wirkung.[72] Für die Schriftautorität stellt sich diesbezüglich die Frage, inwiefern die Schrift als eine Verstetigung der in ihr festgehaltenen Offenbarungsereignisse eine Art „institutionalisierte Offenbarung" darstellt. Mit der Kanonisierung eignet der Heiligen Schrift gewissermaßen ein formalisierter Vertrauensvorschuss, der die einzelne biblische Schrift vom „Amt" ihrer kanonischen Stellung her beurteilt und nicht nach ihrer individuell erlebten Qualität, Offenbarung glaubhaft zu bezeugen.

Aufschlussreich ist der Blick in die aktuelle, neunte Auflage des ESL und auf die Konkretionen, die der Autor von dessen Autoritäts-Artikel, Peter Schneemelcher, im Jahr 2016 vornimmt. Auch er unterscheidet (mit Verweis auf das römische Recht) zwischen Autorität *(auctoritas*) und Macht (*potestas*), allerdings, indem er erstere gänzlich „undialektisch" auf Einsicht gründet.[73] Autorität verortet er zunächst in der Staatsphilosophie und in der Pädagogik. Sie ist für ihn „ein permanenter Prozess der Auseinandersetzung zwischen der Autonomie des Individuums und der notwendigen A. des Staates zum Schutze der Allgemeinheit."[74] Den Begriff der *Einsicht* in die Sinnhaftigkeit der Forderung der Autoritätsinstanz ersetzt er durch den der *Zustimmung* zu dieser Forderung.[75] Bemerkenswerterweise kommt er in seinem Artikel ebenfalls auf die Autorität in der Schriftauslegung zu sprechen – und dies noch dazu in konfessioneller Unterscheidung:

> *Für die römisch-katholische Kirche gilt, dass die A., die Bibel als Wort Gottes „im Namen Jesu Christi" auszulegen, allein dem Lehramt der Kirche, d. h. den Bischöfe [sic] und dem Papst zukommt […]. Nach evangelischem Verständnis ist allein die Bibel als Gottes Offenbarung verbindliche A. für das Leben der Gläubigen.*[76]

Nicht zuletzt der Kürze eines Lexikonartikels dürfte es geschuldet sein, dass der Unterschied damit m. E. keineswegs ausreichend beschrieben ist. Der letzte Satz gilt in gleicher Weise für die katholische Kirche, nur dass sie dem Lehramt bzw. der Tradition eine wesentliche, eine exklusive Funktion in der Verständigung über das Bibelwort beimisst.[77]

---

72 Vgl. Heyl, Autorität, 131.

73 Vgl. Schneemelcher, Peter, Art. Autorität, in: ESL, Stuttgart 2016, 124–127, hier 125.

74 Schneemelcher, Autorität, 125.

75 Vgl. Schneemelcher, Autorität, 125.

76 Schneemelcher, Autorität, 126.

77 Dass *Tradition* und *Lehramt* nicht einfach identisch sind, zeigt Einar Molland anhand einiger Beispiele, bis hin zu dem Umstand, dass 1942 zwei theologische Bücher auf den Index gerieten, weil sie Tradition und Lehramt gleichgesetzt hatten. Die Enzyklika *Humani generis* unterstrich dann allerdings die Autorität des Lehramts für die authentische Interpretation von Schrift und Tradition. Vgl. Molland, Einar, Die Bedeutung der historischen Forschung für das Interkonfessio-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

#### 2.1.2.3 Zusammenfassung

Insgesamt präsentieren die genannten Bestimmungen des Autoritätsbegriffs vier Komponenten, die auch für die Rede von einer Schriftautorität relevant sind: Vertrauen(svorschuss) aufgrund von Erfahrung/Tradition, mündige Einsicht/Zustimmung, Partnerschaft und Institutionalisierung. Autorität hat vernünftige Einsicht in die Rechtmäßigkeit ihres Anspruchs nicht zur Voraussetzung, aber sie darf ihr auch nicht zuwiderlaufen. Wichtiger ist jedoch, dass das Subjekt dem Träger Autorität in einem gewissen Gebiet zuschreibt, weil dieser ihm vertrauenswürdig erscheint. Von diesem Vertrauen ist und bleibt der Autoritätsträger abhängig, solange er der Versuchung widersteht, seine Autorität gegen Macht/Gewalt einzutauschen. Damit beschreibt Autorität weniger einen Zustand oder eine Eigenschaft als ein relationales, dynamisches und dialektisches Verhältnis, dessen fragiles Gleichgewicht stets neu ausbalanciert werden muss und der Bewährung ausgesetzt bleibt.

## 2.2 Autorität in Gestalt einer Schrift?

### 2.2.3 Zum Mehrwert des Mediums „Schrift“

Nach den bisherigen Überlegungen stellt sich die Frage, ob die Heilige Schrift als Text ein bloß kontingenter Träger des Offenbarungszeugnisses ist oder ob Schrift an sich – aufgrund ihrer Gestalt, und noch nicht aufgrund ihres Gehalts – einen Vorteil für die Bezeugung und Überlieferung der Offenbarung begründet. Im Anschluss daran erhebt sich die Frage, ob dieser *Mehrwert* der Schrift gratis zu haben ist oder ob sich mit ihm eine „Mehrwertsteuer“ verbindet, die die Gesamtkosten in die Höhe treibt. Ein Festhalten an einer wie auch immer gearteten Schriftautorität müsste in der Hoffnung gründen, dass die Vorteile des Mediums Schrift ihre Nachteile mindestens ausgleichen.

Martin Luthers Lebenszeit fällt mit der medientechnischen Revolution des modernen Buchdrucks zusammen. Mit dem durchschlagenden Erfolg des gedruckten Buchs ging auch ein Wandel im „Schriftverständnis“ einher. Fortan konnten Schrift und Buch synonym verstanden werden. Das gedruckte Buch verdrängte die Handschrift allmählich von seinem prominenten Platz innerhalb der möglichen Assoziationen des Begriffes „Schrift“. Diese Entwicklung blieb nicht ohne Konsequenzen für die Rede von den in der *Bibel* (βιβλία, gr. Bücher) als *Heilige Schrift*

nelle Gespräch über Schrift und Tradition, in: Skydsgaard, Kristen E./Vischer, Lukas (Hg.), Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission, Zürich 1963, 69–94, hier 88 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

zusammengefassten *Schriften*. Nicht in direkter Abhängigkeit, aber wohl doch unter dem Eindruck dieser neuen Schriftgestalt, die mit einer Macht auftrat, wie sie wohl erst wieder mit der Digitalisierung der Gegenwart zu beobachten ist, formuliert Luther drei Gründe, weshalb das Wort Gottes – obgleich es wesentlich Ruf und Anrede sei – doch auch einer schriftlichen Form bedürfe:[78] Der *historische* Grund bestehe darin, die ursprüngliche Reinheit der Lehre schriftlich zu fixieren und damit zu bewahren.[79] Als *systematischen* Grund führt er an, dass die Schrift es dem Christen ermögliche, die (mündliche) Predigt als Wort Gottes zu identifizieren. Einen *seelsorgerlichen* Grund schließlich macht er darin aus, dass Schriftlichkeit eine Voraussetzung für biblische Meditation sei.

Die mit dem ersten Punkt beschriebene präventive Funktion der Schrift impliziert zugleich eine gewisse Unantastbarkeit des Textes. Diese Schutzwürdigkeit kommt in der Näherbestimmung der *Schrift* als *Heilige Schrift* zum Ausdruck.[80] Die Verschriftlichung kann den Bestand der Offenbarung aber nur absichern, wenn sie trotz aller überlieferungsgeschichtlichen Unsicherheiten in ihrer vorfindlichen Gestalt als gegeben akzeptiert wird. So erkennt auch die moderne Textkritik bei all ihren begründeten Zweifeln an der jeweiligen Textgestalt doch zumindest den kanonischen Textumfang als Gegenstand ihrer Untersuchungen an.[81]

---

78 Vgl. zum Folgenden Beutel, Albrecht, 2. Wort Gottes, in: ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 362–371, hier 368 f.

79 Auch Calvin macht einen historischen Grund geltend, wenn er schreibt: „Wenn wir die starke Neigung des Menschen bedenken, Gott zu vergessen, wenn wir seinen Hang zu allerlei Irrtümern sehen und wenn wir gewahr werden, wie gierig er sich immer neue, falsche Religionen erdenkt, dann können wir ermessen, wie nötig solche schriftliche Aufzeichnung der himmlischen Lehre war, damit sie nicht durch Vergessenheit entstellt, im Irrtum der Eitelkeit preisgegeben oder durch menschliche Vermessenheit verdorben würde." Calvin, Institutio, I,6,3 (39).

80 Ein bereits innerbiblisches Absicherungsmoment findet sich am Ende des Kanons in Offb 22,18 f.: „Ich bezeuge allen, die da hören die Worte der Weissagung in diesem Buch: Wenn ihnen jemand etwas hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen. Und wenn jemand etwas wegnimmt von den Worten des Buchs dieser Weissagung, so wird Gott ihm seinen Anteil wegnehmen am Baum des Lebens und an der heiligen Stadt, von denen in diesem Buch geschrieben steht." Freilich lässt sich diese Drohung nur in einem „prophetischen" Sinne, unter Absehung der erst nachträglichen Kanonisierung, auf das Gesamt der biblischen Schriften ausweiten.

81 Zu den unterschiedlichen Textvarianten, wie sie der kritische Apparat des *Novum Testamentum Graece* von Nestle-Aland bezeugt, urteilt eine aktuelle Einleitung in das NT: „An den Stellen, wo gewisse Unsicherheiten über die zu wählende Lesart bestehen, ist nirgendwo eine wichtige dogmatische Frage betroffen. […] Man kann hier auch spekulieren und die Behauptung aufstellen, dass Gottes gnädige Vorsehung dafür sorgte, dass wir *keinen* Originaltext (Urtext) besitzen. Denn wir hätten wahrscheinlich diesen Urtext mit einer an Götzendienst erinnernden Verehrung behandelt, die sich mehr auf den Text als reines ‚Kunstprodukt' konzentriert hätte, anstatt sich damit zu beschäftigen, was das Original wirklich sagt." Carson, Donald A./Moo, Douglas J., Einleitung in das Neue Testament. Mit einem Geleitwort von Rainer Riesner, Gießen 2010, 30 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 2.2.4 Das reformatorische Schriftprinzip als Paradigma der Schriftautorität

Die Reformation hat der Heiligen Schrift vier Eigenschaften *(affectiones)* zugewiesen, um ihre besondere Geltung gegenüber konkurrierenden Geltungsansprüchen zu begründen: *auctoritas* (Vollmacht), *perspicuitas* (Klarheit), perfectio bzw. *sufficientia* (Vollkommenheit oder Genügsamkeit) und *efficacia* (Wirkungsmächtigkeit).[82] Wenn auch der Titel dieser Untersuchung den Aspekt der Vollmacht der Schrift in den Vordergrund rückt, so ist ihre Autorität im Allgemeinen und nach der Vorstellung des ÖAK im Besonderen doch auch nicht ohne die übrigen Eigenschaften zu verstehen. Die Klarheit und Genügsamkeit sind hier und im Folgenden ebenso von Bedeutung wie die Wirkungsmächtigkeit der Schrift als richtendes und rettendes Wort Gottes. Im Grunde besteht die Autorität der Schrift in ihrer Klarheit, Genügsamkeit und Wirkungsmacht, weshalb verschiedene Entwürfe mit ihren unterschiedlichen Fokussierungen, wie z. B. jene von Richard Rothen[83] *(perspicuitas)* und Ingolf U. Dalferth[84] *(efficacia)*, doch dem einen Anliegen zugerechnet werden können, die Vollmacht *(auctoritas)* der Schrift auszudeuten.

Reinhold Bernhardt unterscheidet in seiner Darstellung des reformatorischen Schriftprinzips drei Bedeutungsaspekte: die *Autoritätszuschreibung,* ohne die eine Glaubenserkenntnis von der Heiligen Schrift gar nicht erst erwartet wird, die *hermeneutische Regel* ihres Selbstauslegungsvermögens und die *„pädagogische" Funktionsbestimmung,* nach der die Schrift Glauben konstituiert.[85] Wenngleich es kaum möglich sein dürfte, eine dieser Bestimmungen isoliert von den anderen beiden zu betrachten, so legt diese Untersuchung gemäß diesem Modell doch den Schwerpunkt auf die Autoritätszuschreibung. Sie geht der Frage nach, wie es überhaupt dazu kommt, dass Gläubige bis zum heutigen Tag theologische Erkenntnis von diesen Texten einer fernen Vergangenheit erwarten – eine Erkenntnis, der sie normative Bedeutung für ihr Leben beimessen. Friedrich D. E. Schleiermacher hat dieser ganz und gar erstaunlichen Tatsache auf seine Weise Ausdruck verliehen:[86]

82 Vgl. Schwöbel, Bibel, 1431.

83 Rothen, Bernhard, Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990; Rothen, Bernhard, Die Klarheit der Schrift. Teil 2: Karl Barth. Eine Kritik, Göttingen 1990.

84 Dalferth, Ingolf U., Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018.

85 Vgl. Bernhardt, Reinhold, Sola, solitaria, tota scriptura? Zur Bedeutung des Schriftprinzips in der evangelischen Theologie, in: ThZ 73/1, 2017, 13–39, hier 16.

86 Vgl. das Urteil Falk Wagners hierzu: „Schärfer als Schleiermacher es tut, läßt sich der Gegensatz zwischen der überlieferten Schriftautorität und der Selbsttätigkeit des modernen – auch religiösen – Bewußtseins kaum ausdrücken". Wagner, Falk, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, 71.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Jeder Mensch, wenige Auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings eines Mittlers, eines Anführers der seinen Sinn für Religion, aus dem ersten Schlummer weke und ihm eine erste Richtung gebe, aber dies soll nur ein vorübergehender Zustand sein; mit eignen Augen soll dann jeder sehen und selbst einen Beitrag zu Tage fördern zu den Schäzen der Religion, sonst verdient er keinen Plaz in ihrem Reich und erhält auch keinen. Ihr habt Recht die dürftigen Nachbeter zu verachten, die ihre Religion ganz von einem Andern ableiten, oder an einer todten Schrift hängen, auf sie schwören und aus ihr beweisen.* Jede heilige Schrift ist nur ein Mausoleum der Religion ein Denkmal, daß ein großer Geist da war, der nicht mehr da ist; *denn wenn er noch lebte und wirkte, wie würde er einen so großen Werth auf den todten Buchstaben legen, der nur ein schwacher Abdruk von ihm sein kann?* Nicht der hat Religion, der an eine heilige Schrift glaubt, sondern welcher keiner bedarf, und wohl selbst eine machen könnte.[87]

Kann die Heilige Schrift dieser Mittler sein, von dem sich der wahrhaft Religiöse aber, nachdem er seinen unverzichtbaren, aber begrenzten Dienst der (pädagogischen) Initialzündung getan hat, irgendwann emanzipieren muss? Weshalb aber wird gerade dem biblischen Kanon diese besondere Geltung für die Glaubenserkenntnis zugeschrieben? Ist diese Zusammenstellung von Schriften, die über einen derart langen Zeitraum hinweg entstanden sind und deren Gattungen und Entstehungsbedingungen derart vielfältig sind, nicht kontingent? Konterkariert diese Kontingenz nicht ihren Anspruch auf Normativität?

Derlei Fragen stehen am Anfang der verschiedenen von Reinhold Bernhardt genannten Bedeutungsaspekte. Da alle drei Aspekte einander wechselseitig bedingen, ist die Autoritätszuschreibung den beiden anderen Aspekten zwar nicht sachlich, doch aber zeitlich vorgeordnet. Denn vor den Fragen nach dem *Wie* und *Wozu* der Schriftautorität steht die Frage nach ihrem *Warum*.

### 2.2.5 Autorität als Thema im ÖAK

In gewisser Hinsicht teilt der Autoritätsbegriff das Schicksal des Schriftprinzips. Beide befinden sich laut einschlägigen Zeitdiagnosen aus der zweiten Hälfte des 20. Jh. in einer Krise. Beide Begriffe haben in dieser Zeit die Aufmerksamkeit des ÖAK und seiner Mitglieder gefunden. Während sich Wolfhart Pannenberg seit 1962 bei verschiedenen Gelegenheiten und an mehreren Orten der „Krise des Schriftprinzips“ zugewandt hat,[88] wurde die „Autorität in der Krise“ 1969 zu einem

87 Schleiermacher, Friedrich, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Berlin/New York $^{2}$2001, 110 (Hervorhebungen T. M.).

88 Pannenberg, Wolfhart, Die Krise des Schriftprinzips, in: Pannenberg, Wolfhart, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Göttingen 1967, 11–21.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

(Tagungs-)Thema für den gesamten ÖAK.[89] Die Anwendung des Autoritätsbegriffs auf die Schriftlehre erfolgt daher nicht nur aus den bereits genannten Gründen, sondern auch, weil sich dieser Begriff von der gewählten Materialgrundlage dieser Untersuchung her anbietet.

Wenig überraschend setzt die Veröffentlichung des ÖAK zum Thema, die auf den entsprechenden Vorträgen einer Tagung von 1969 beruht, mit einer neutestamentlichen Begriffsbestimmung ein.[90] Der Kieler evangelische Neustestamentler Gerhard Friedrich unterscheidet dabei zunächst ebenfalls zwischen *auctoritas* und *potestas,* für die er als Beispiel die Stellung des Mannes gegenüber der Frau im Judentum anführt – etwa in Fragen der Ehescheidung.[91] Weil Autorität stets Freiheit beinhalte, formuliert er apodiktisch: „Autorität ohne Freiheit ist nicht Autorität, sondern Gewaltherrschaft".[92] Diese Voraussetzungen führen ihn zu der Definition:

> *Autorität ist das Vermögen einer Person – auf Grund ihrer durch größere Sachkenntnis und längere Erfahrung begründeten besseren Einsicht und geistigen Überlegenheit –, auf das Denken und Handeln einer andern Person einen so entscheidenden Einfluß auszuüben, daß diese sich dem Einfluß der Autoritätsperson nicht infolge von Ausübung irgendeines Zwanges, sondern völlig freiwillig unterstellt und ihre Ansicht akzeptiert.*[93]

Ist die Autorität erst einmal etabliert, dann wirkt sie auf Basis des Vertrauens des Subjekts bis zu dessen Zerstörung fort.[94] Neben dieser Voraussetzung ist auch Friedrich der Partnerschaftsaspekt im Autoritätsverhältnis wichtig.[95] Wenngleich die Sache der Autorität dem NT nicht fremd ist, so gebe es aber keine biblischen Belege für den Begriff an sich. Folglich musste die Kirche diesen Begriff importieren: „Tertullian hat den Begriff Autorität in die kirchliche Sprache eingeführt und auf Gott angewendet. Ursprünglich ist auctoritas aber kein theologischer Begriff."[96] Zentral für das Verständnis (und die Hochschätzung) von Autorität ist für Friedrich das Beispiel der Autorität Jesu, die er, Karl Jaspers zitierend,[97] als die „heilende[]

89 Dabei griff der ÖAK erstmals über unmittelbar theologische Themengebiete hinaus. Vgl. Krems, Gerhard, Bericht über die Aussprache. Unter Mitwirkung von Reinhard Mumm, in: Krems, Gerhard/Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 151–171, hier 151.

90 Friedrich, Problem, 9–50.

91 Vgl. Friedrich, Problem, 16 f.

92 Friedrich, Problem, 48.

93 Friedrich, Problem, 13.

94 Vgl. Friedrich, Problem, 14.

95 Vgl. Friedrich, Problem, 14.

96 Friedrich, Problem, 15.

97 Jaspers, Karl, Freiheit und Autorität, in: ders. (Hg.), Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze, München 1958, 41–64, hier 47.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Autorität der liebenden Ohnmacht" bezeichnet: „die ‚Absage an alle Gewalt' ist die wahre Autorität, wie sie sich bei Jesus am Kreuz zeige".[98] Von dieser besonderen Gestalt der Autorität leitet sich auch alle apostolische Autorität ab, wie Friedrich am Beispiel von Gal 2,11 zeigt: „Selbst ein Apostel ist nicht so autorisiert, daß die apostolische Autorität ihm einen character indelibilis gibt. […] Die Autorität des Apostels ist davon abhängig, ob er die Wahrheit des Evangeliums verkündigt".[99]

Bevor wir uns nun dem nächsten ÖAK-Beitrag zum Autoritätsbegriff zuwenden, lohnt es sich, einen Moment bei Japsers zu verweilen und den weiteren Kontext zu betrachten, in dem der große Basler Philosoph und Zeitgenosse des ebenfalls großen Basler Theologen Karl Barth,[100] sein Autoritätsverständnis entfaltet. In seiner Schrift *Freiheit und Autorität,* die auf einem Vortrag vor Gymnasiallehrern im Jahr 1951 basiert, hebt der Doktorvater Hannah Arendts auf den reziproken Zusammenhang von Freiheit und Autorität ab. Dass sich beide nicht im Widerstreit miteinander befinden, wird schon aus der begrifflichen Herleitung Jaspers deutlich: „Der auctor ist der Urheber, der Förderer und Mehrer, die auctoritas die hervorbringende, helfende und steigernde Macht."[101] Für den religionsaffinen Philosophen gründet Autorität in Transzendenz, woraus er den – auch für diese Arbeit bedeutsamen – Schluss zieht: „Die Autorität ist also in ihrem Ursprung rational unzureichend begründet."[102] Das wechselseitige Verhältnis von Freiheit und Autorität drückt er wie folgt aus:

> *Freiheit ist nur gehaltvoll durch Autorität, der sie folgt. Autorität ist nur wahr durch Erwecken der Freiheit. […] Gegner werden sie erst, wenn Freiheit zur Willkür, wenn Autorität zur Gewalt wird. In dem Maße als sie Gegner werden, verlieren beide ihr Wesen. […] Daher gilt: Wer wirklich frei wird, lebt in Autorität – wer wahrer Autorität folgt, wird frei.*[103]

Die Wahrheit der Autorität werde davon bedroht, dass in unseren menschlichen Zusammenhängen Autorität stets mit Herrschaft verknüpft sei. Machtstreben sei der Autorität im ursprünglichen Sinn jedoch nicht inhärent.[104] Anschaulich werde diese reine, wahre Autorität am Beispiel Jesu am Kreuz:

98 Friedrich, Problem, 25.

99 Friedrich, Problem, 31.

100 Jaspers Emeritierung 1961 fällt zeitlich mit dem Ende von Barths Wirken als Professor an der Theologischen Fakultät der Universität Basel zusammen.

101 Jaspers, Freiheit, 44.

102 Jaspers, Freiheit, 44.

103 Jaspers, Freiheit, 45 f.

104 Vgl. Jaspers, Freiheit, 47.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Die Bereitschaft zur vollendeten Ohnmacht, zu Leiden, Scheitern und Tod, zum Verzicht auf jede Macht, die nicht Liebe ist. Aber wie schnell ist in der historischen Folge aus dieser heilenden Autorität der liebenden Ohnmacht der Glaube geworden als Inhalt eines Bekenntnisses, des Machtkampfes um ihn, der getragen von allen menschlichen Leidenschaften auf Biegen und Brechen Autorität als Macht verlangt.*[105]

Damit ist eine Gefahr angesprochen, die auch und gerade eine Arbeit zur Schriftautorität mitzubedenken hat. Die Herleitung der Schriftautorität aus der Autorität Jesu, von der die Schrift zeugt – der Übergang von einem lebendigen, charismatischen und dynamischen Autoritätsträger hin zu einem eher statischen Text – birgt Gefahren. Ein starrer Bibelfundamentalismus, der sich im Besitz einer über jeden Zweifel erhabenen Autorität der Heiligen Schrift wähnt, ist die Folge einer Vergesslichkeit im Hinblick auf diese „Wurzel" der Schriftautorität. Was bedeutet es aber, wenn auch Schriftautorität als Autorität der liebenden Ohnmacht Jesu verstanden und als solche zur Geltung gebracht wird? Die Schrift tritt dann als ein Autoritätsträger auf, der sich dem Subjekt nicht aufdrängt, sondern um Zustimmung wirbt. So wie das Gotteswort mit der Fleischwerdung in Jesus Christus riskiert hat, missachtet und verkannt zu werden, setzt sich auch das Gotteswort in der Schrift der Gefahr aus, nicht beachtet oder durch eine autonome Lektüre und Interpretation missverstanden zu werden. Die Schrift setzt ihren Sinn nicht selbst – allein kraft ihres Buchstabens – durch, wenngleich dieser auch nicht unbeteiligt bleibt, sondern sie lässt ihn durchsetzen, kraft des Geistes, der im und durch den Buchstaben wirkt – durch das *testimonium spiritus sancti* (vgl. hierzu Abschnitt 5.8.3). Schriftautorität ist aufgrund dieser zurückhaltenden Durchsetzungsstärke aber kein besonders schwaches Beispiel für Autorität. Weil sie die Freiheit des Subjekts nicht nur wahrt, sondern kategorisch voraussetzt, ist sie ein Paradebeispiel für wahre Autorität. Sie ist eine Autorität, die davon abhängt, als solche „gelesen" zu werden. Ihre Autorität wirkt nicht gegen die Freiheit des Subjekts, sondern unter Inanspruchnahme seiner Freiheit. Schriftautorität meint nicht, was Jaspers als den Streit um den Inhalt eines Bekenntnisses von der Autorität Jesu abgrenzt. Sie steht zwischen der Autorität Jesu, die sich in der Begegnung mit seiner Person ereignet, und der kodifizierten Autorität eines Bekenntnisses, mit der die verfasste Kirche ihre Identität im Fortgang der Geschichte zu wahren versucht. Sie zeugt von der lebendigen Autorität und geht ein in die kodifizierte Autorität – nicht aber, ohne auf diesem Weg die Freiheit des lesenden Subjekts in Anspruch zu nehmen. Für Jaspers bedeutet dies: „[…] kein Mensch und keine menschliche Einrichtung darf für sich gegen andere in Anspruch nehmen, die Wahrheit Gottes

105 Jaspers, Freiheit, 47.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

zu wissen, während sie den anderen nur zu verkündigen sei."[106] Autorität bleibe in geschichtlicher Bewegung und Verwandlung und: „Sie kann in keiner Gestalt zeitlos absolut sein. Jede festgewordene Gestalt muß auch wieder durchbrochen werden."[107] Nach diesen Ausführungen zum allgemeinen Autoritätsbegriff kommt Jaspers am Ende seines Vortrags selbst auf den Spezialfall der Schriftautorität zu sprechen. Auf die Frage, ob Gott durch heilige Bücher spreche, gibt er seinen Zuhörerinnen und Zuhörern zu bedenken: „[…] es gibt auf der Welt andere heilige Bücher und andere Offenbarungen, und es hat sich gezeigt, daß aus den heiligen Büchern sich scheinbar alles begründen läßt."[108] Daraus jedoch abzuleiten, der Autoritätsbegriff sei für die Rede von der Heiligen Schrift grundsätzlich ungeeignet, beruht auf einem Autoritätsverständnis, wie es Jaspers und andere hier dargestellte Entwürfe gerade nicht vertreten. Wenn Freiheit als konstitutiv für das Zustandekommen von Autorität ernst genommen wird, dann stellt die Fraglichkeit eines Autoritätsträgers wie der Heiligen Schrift dessen Autorität nicht infrage – sie ist dessen Voraussetzung. Dass die Autorität der Schrift nicht selbstverständlich ist, kann als Beleg dafür gelten, dass sie noch nicht jenen starren Zustand der Objektivierung angenommen hat, vor der Jaspers warnt. Das Problem, dass alles – etwa auch sogenannte „Heilige Kriege" – mit der Heiligen Schrift begründet werden kann, soll damit nicht kleingeredet werden. Doch wäre eine Schrift, die nicht auch die Möglichkeit des Missverständnisses und des Missbrauchs böte – die also nicht interpretiert werden müsste –, deren Geist sich nicht nur im Buchstaben ausdrückt, sondern vollkommen mit ihm identisch ist, eine beängstigende Vorstellung. Sie wäre nicht nur eine „irrelationale" Autorität ohne jede Beziehung zum Subjekt und seiner Interpretationsleistung, sie würde auch keinerlei Widerspruch dulden. Sie wäre eine totalitäre Autorität.

Anders jene Autorität, die Jaspers am Beispiel Jesu präsentiert und die das Subjekt nicht nur vor die freie Wahl stellt, dem Träger Autorität zuzuweisen, sondern die auch die Frage nach der Allgemeingültigkeit des als wahr Ergriffenen aufwirft. An seiner eigenen Präferenz lässt Jaspers keinen Zweifel:

> *Die Gottheit spricht nicht eindeutig. Um sie zu hören […] bedürfen wir der Kommunikation von Mensch zu Mensch. In jeder menschlichen Autorität liegt eine Grenze […]. Ich darf nichts Irdisches für allgemeingültig absolut halten, wenn ich selbst geschichtlich unbedingt in ihm stehe. Wahre Autorität muß offen bleiben. Falsche Autorität bricht Kommunikation ab […].*[109]

106 Jaspers, Freiheit, 56.
107 Jaspers, Freiheit, 56.
108 Jaspers, Freiheit, 56 f.
109 Jaspers, Freiheit, 58.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

So verstanden kann Schriftkritik als eine kommunikative Auseinandersetzung über die adäquate Schriftauslegung und den eigentlichen Schriftsinn die Autorität der Schrift nicht beeinträchtigen: „Kritik, für falsche Freiheit und Autorität tödliche Gefahr, wird für die echte zur Rettung."[110]

Damit zum nächsten ÖAK-Beitrag zum Autoritätsbegriff, der den programmatischen Titel trägt: *Autorität in der Krise*. Heinrich Fries (katholisch) behandelt darin sowohl Autorität „in ihren *anthropologischen Dimensionen*" als auch „*Autorität in der Kirche*".[111] Im Zusammenhang dieser Untersuchung und der Rede von Schriftautorität interessiert v. a. der erste Teil, in dem Fries die Unhintergehbarkeit des Phänomens beschreibt: „*Das Sein des Menschen ist Bezogensein, relationales Sein*. Und Autorität ist eine spezifische Weise, wie diese Relation des Menschen sich artikuliert und darstellt."[112] Dass Autorität eine von vielen Möglichkeiten ist, wie sich Beziehung unter Menschen ausgestaltet, ergibt sich für Fries aus der geschichtlichen Verfasstheit des Menschen: „Autorität gründet zunächst darin, daß es das Phänomen des *Ursprungs und der Urheberschaft* gibt".[113] Weil der Mensch in vielerlei Hinsicht von Einflüssen abhängig ist, die sich seiner Verfügung entziehen – seine biologische, geistige und soziale Herkunft –, ist für Fries Autorität „in hervorragender Weise ein *Zeichen der Grundbestimmung des Menschen* als eines verdankten, verwiesenen, verfügten, sich selbst transzendierenden Wesens".[114] Dieses gewissermaßen fundamentalanthropologische Verständnis von Autorität führt ihn konsequenterweise zur vehementen Verteidigung derselben. Wenn er aber antiautoritäre/autoritätsfeindliche Bestrebungen als eine „Ablehnung des Menschen, der sich in den Dienst der Menschen stellt"[115] auffasst, dann erweist er der Sache m. E. keinen guten Dienst. Zudem fällt auf, dass sein Autoritätsverständnis sich an einem zentralen Punkt etwa von dem Hannah Arendts unterscheidet. Um das Freiheitsmoment der Autorität zu betonen, hält Fries fest, dass es der Autorität darum gehe, zu überzeugen, zu gewinnen und Einsicht zu fördern: „Deshalb versucht die Autorität, die Sache, um die es ihr geht, zu begründen und einsichtig

110 Jaspers, Freiheit, 62.

111 Fries, Heinrich, Autorität in der Krise, in: Krems, Gerhard/Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 51–78, hier 51. Der evangelische Religionsphilosoph Wilhelm Anz ergänzt diesen theologischen Beitrag um einen gleichnamigen aus philosophischer Perspektive und diagnostiziert darin eine „universale Krise aller Autorität in der Gegenwart" als „unser gemeinsames Schicksal". Anz, Wilhelm, Autorität in der Krise, in: Krems, Gerhard/Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 113–149, hier 113.

112 Fries, Autorität, 55.

113 Fries, Autorität, 53.

114 Fries, Autorität, 55.

115 Fries, Autorität, 56.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

zu machen […], so daß Zustimmung und Gehorsam eine *freie Zustimmung,* ein zur Einsicht und damit wiederum zur Freiheit gelangter Gehorsam werden."[116] Arendt zufolge setzt aber das Argument die Autorität gerade außer Kraft (vgl. Abschnitt 2.1.1). Fries bezeichnet die Mündigkeit des Subjekts als Ziel der Autorität.[117] Erlangen lasse sie sich durch Einsicht, der wiederum die Autorität auf die Sprünge geholfen habe. Bei Arendt hingegen hat Autorität auch ohne diesen einsichtsfördernden Effekt ihre Daseinsberechtigung und ihren guten Sinn. Einen Schlüssel zur Vermittlung beider Autoritätskonzepte bietet der Religionshistoriker Bruce Lincoln (Chicago), wenn er schreibt, dass Autorität sich so auswirke, als wäre das Subjekt überzeugt worden, obwohl das Subjekt die Autorität des Trägers tatsächlich allein deshalb anerkenne, weil es ihm vertraue:

> *If authority involves the willingness of an audience to treat a given act of speech as credible because of its trust in the speaker, then under the sway of authority an audience acts* as if *it had been persuaded,* when in fact it has not, *while accepting the fact that its regard for the speaker obviates the need for persuasion. In contrast, when authority is asked to explain itself and responds to that request by arguing in earnest rather than simply reasserting itself, it ceases to be authority for the moment and becomes (an attempt at) persuasion.*[118]

Autorität beruht demnach nicht auf der Macht der Überzeugung, sondern auf dem Vertrauen, welches dem Träger entgegengebracht wird.[119] Tritt hingegen der Fall ein, dass dieser sich erklären muss, um mit Gründen zu überzeugen, dann offenbart er damit seinen eigentlichen Mangel an Autorität und die Notwendigkeit, diese Schwäche durch die Kraft der Überzeugung zu kompensieren. Fries hat Recht, wenn er schreibt, dass nur die „autoritäre Autorität" die Kontrolle fürchte. Doch bedeutet die Ausübung der Kontrolle gewissermaßen das Ende einer Autorität, die auf Vertrauen beruht.

Weshalb befindet sich die Autorität Fries zufolge in einer *Krise?* Er vermutet, dass sie ihrem eigenen Anspruch, Mündigkeit zu evozieren, nicht gerecht werde und deshalb als autoritär oder absolutistisch wahrgenommen wird:[120] „Autorität verfehlt sich, wenn sie ‚auctoritas incurvata in seipsam' wird, wenn sie sich zum Selbstzweck macht; dadurch wird Autorität autoritär."[121] Für die Schriftautorität gilt dies in besonderer Weise. Dazu gehört auch das Bewusstsein, dass sich die Autorität nicht selbst ins Werk setzt: Mit Verweis auf das Bischofsamt bezeichnet der Katholik Fries

116 Fries, Autorität, 57.
117 Vgl. Fries, Autorität, 58.
118 Lincoln, Bruce, Authority. Construction and Corrosion, Chicago/London 1994, 6.
119 Vgl. Schönberger, Autorität, 44.
120 Vgl. Fries, Autorität, 59.
121 Fries, Autorität, 62.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

es als dem Evangelium gemäß, dass Autorität „*übertragen* wird, daß dies in der Form der Ordination durch Gebet und Handauflegung geschieht als Zeichen, des […] im Dienst des Heils stehenden Amtes".[122] Daher könnte man – auch im Hinblick auf die Schriftautorität –von einer *ordinierten Autorität* sprechen. Ordination wäre dann kein einmaliger Akt, sondern ein Prozess von der anfänglichen Weitergabe und Verbreitung der biblischen Texte, über die später einsetzende Kanonisierung, bis hin zum heutigen Schriftgebrauch im Gottesdienst. In der Anerkennung dieser „Ordination" der Schrift – ihrer nicht von Fall zu Fall immer wieder neu zur Debatte stehenden Geltung, erkennt die Auslegungsgemeinschaft Kirche ihre Autorität an und tradiert sie.

Aufschlussreich für den Gesprächsverlauf der Debatten, die sich an die Referate im ÖAK anschlossen, ist der Tagungsbericht, den der Arbeitskreis dankenswerterweise mit veröffentlicht hat.[123] Die Protokollanten weisen darauf hin, dass sie auf eine Gewichtung der Wortmeldungen verzichten. So ist Vorsicht bei der Interpretation der einzelnen Wortmeldungen und der Mehrheitsverhältnisse geboten – etwa wenn berichtet wird, dass im ÖAK die apostolische Autorität (Tradition) zugunsten der des Evangeliums relativiert wird.[124] Ein Strang der Debatte kreiste offenbar auch um das Verhältnis von Kirchenamt und Theologie, das auch im AB noch eine Rolle spielen wird. Dabei wurde das Verhältnis zwischen dem entscheidungsbefugten Bischof und der ihm zuarbeitenden Theologie als „Koordination" bezeichnet.[125] Mit dem Hinweis, dass der Stellenwert der Rezeption kirchlicher Lehrentscheidungen noch nicht ausreichend bedacht werde, kam bereits 1969 ein weiterer Aspekt zur Sprache, der auch 1998 im Zusammenhang von VZ weiterhin präsent ist.[126]

## 2.3 Zusammenfassung: Plädoyer für eine dialektische Neuaneignung

Der Untersuchung liegt die These zugrunde, dass der Autoritätsbegriff sich in besonderer Weise zur Beschreibung der normativen Geltung der Heiligen Schrift eignet. Angewendet auf die Heilige Schrift, vermag er, die auch im Titel des „Abschließenden Berichts" *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* enthaltene „dialek-

122 Fries, Autorität, 74.

123 Krems, Bericht, 170. Gemäß dem Bericht endete die Aussprache mit der überraschenden Überlegung, „ob man es bei dem Gesamtphänomen [der Autoritätskrise, T. M.] nicht mit einem *Phänomen der Verstockung* zu tun habe, das nicht eine Frage von Gründen und Gegengründen sei, sondern eine Frage von ‚Kampf' und […] von Exorzismus". Diese Einschätzung trübt das Bild der sonst um nüchterne Differenzierung bemühten Arbeit des ÖAK.

124 Vgl. Krems, Bericht, 153 f.

125 Krems, Bericht, 159.

126 Vgl. Krems, Bericht, 161.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

tische Wechselwirkung" zwischen Autoritäts*zuschreibung* und Autoritäts*wirkung* zu erhellen und auf diese Weise das Verständnis der Heiligen Schrift zu erweitern. Autorität bezeichnet „das Ansehen oder die Geltung von Personen oder überpersönlichen und unpersönlichen Wertträgern (Gruppen, Symbolen, Bräuchen, Institutionen etc.) in den Augen anderer Personen oder Gruppen".[127] Diese Definition macht die „dialektische Wechselwirkung" anhand des Begriffs „Ansehen" deutlich. Einerseits bestimmt das *Ansehen* der Schrift im Sinne eines Vorverständnisses ihren Gebrauch. Andererseits bildet sich das Verständnis der Schrift erst und weiter aus, indem sie *angesehen,* d. h. gebraucht wird. Das *Ansehen* der Schrift bedingt ihr *An-Sehen* – und umgekehrt. Schriftgebrauch und Schriftverständnis wirken wechselseitig aufeinander ein und beide zusammen machen die Schriftautorität aus. Insofern kann der AB-Titel *Schriftverständnis und Schriftgebrauch* als gelungen betrachtet werden.

127 Bernsdorf, Wilhelm, Art. Autorität, in: ders. (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, 73–77, hier 73.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 3. Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen (ÖAK)

*„Jedenfalls sollte klar sein, daß wir die Einheit nicht* machen *(sowenig wir die Gerechtigkeit durch unsere Werke schaffen), daß wir aber dennoch die Hände nicht in den Schoß legen dürfen: Hier ginge es also darum, vom anderen als anderen und unter Respektierung seiner Andersheit immer neu zu empfangen. Wir können auch als Getrennte eins sein.“ (Joseph Ratzinger)*[1]

## 3.1 Geschichte und Selbstverständnis

Der *Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen* (ÖAK) ist ein Gremium, das sich seit seiner Gründung – ursprünglich noch unter dem Namen Jaeger-Stählin-Kreis – der gründlichen theologischen Bearbeitung kontroverstheologischer Themen widmet. Er steht damit paradigmatisch für jenen Bereich der Ökumene, der als Experten-Ökumene bezeichnet und damit von einer vorrangig an praktischen Fragen interessierten Basis-Ökumene unterschieden werden kann. Die Expertise und Reputation der ÖAK-Mitglieder wie der Umfang und Tiefgang der von diesem Kreis erarbeiteten Studien stehen quer zur geringen Beachtung, die dem ÖAK nicht nur in der breiten Öffentlichkeit und den Kirchen, sondern auch vonseiten der akademischen Theologie zuteilwird.[2]

Auf katholische Initiative hin gründeten sich 1946 zunächst zwei am selben Ort parallel tagende Arbeitskreise.[3] Barbara Schwahn, deren umfassende (als Dissertation bei Wolfhart Pannenberg verfasste) Studie Einblick in die Konstituierung und Entwicklung des ÖAK gewährt, bemerkt hierzu: „Die Bildung zweier konfessionell getrennter Kreise hielt man für notwendig, um ‚die Sache solide zu fundieren und den Forderungen des Kirchenrechts zu genügen‘“.[4] Knapp zwanzig Jahre vor

1 Ratzinger, Joseph, Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes, in: ThQ 166/4, 1986, 243–248, hier 246 (Hervorhebung im Original gesperrt).

2 Bereits eine kurze Sichtung der einschlägigen Fachlexika verstärkt diesen Eindruck: Während einige, wie TRE, RGG, LThK und LOeK den ÖAK nur äußerst knapp behandeln, kommt er in anderen Lexika, wie dem ÖL, gar nicht vor.

3 Vgl. Schwahn, Barbara, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 74), Göttingen/Zürich 1996, 17.

4 Schwahn, Arbeitskreis, 21. Vereint wurden beide Kreise unter dem Namen „Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ erst 1968. Der Einfachheit halber spricht

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

dem *Zweiten Vatikanum* standen diese ökumenischen Verständigungsbemühungen zunächst noch ganz im Zeichen einer „Rückkehr"-Ökumene.[5] Schwahn fasst die Motivation der Initiatoren wie folgt zusammen: „Es sollte ein Katholischer Kreis zum Studium der Einigungsbestrebungen gegründet werden und die evangelischen Anwesenden zur Einberufung eines vergleichbaren Gremiums bewegt werden, mit dem man in Austausch treten wollte."[6] Heute kaum mehr vorstellbar, waren die Rahmenbedingungen zur Zeit der Gründung des ÖAK nicht gerade günstig: Noch 1948 erinnerte das Heilige Officium an das damals geltende kirchliche Recht, „das römisch-katholischen Wissenschaftlern eine eigene Initiative zu ökumenischen Begegnungen nicht erlaubte. […] Die Mitglieder des ÖAK befanden sich daher in den ersten Jahren in Paderborn ‚geplant zufällig' am selben Ort zu Beratungen über dieselbe Thematik."[7]

Evangelischerseits entschloss man sich zunächst gegen eine Beteiligung reformierter Theologen, um die katholischen Gesprächspartner nicht zu Zeugen „innerevangelischer Auseinandersetzungen" werden zu lassen.[8] Die innerevangelische Ökumene wurde also aus pragmatischen Gründen zugunsten der evangelisch-katholischen Ökumene zurückgestellt.[9]

---

die vorliegende Arbeit pauschal vom „ÖAK", auch wenn damit jene beiden Arbeitskreise vor der Zusammenführung gemeint sind.

5 Die römisch-katholische Kirche hat zwar auch mit dem *Zweiten Vatikanum* nicht grundsätzlich Abstand von diesem Verständnis genommen, wonach Ökumene die (Wieder-)Eingliederung der von der römisch-katholischen Kirche getrennten Kirchen in diese zum Ziel hat, doch Otto Hermann Pesch beobachtet im Ökumenismus-Dekret zumindest eine konsequente Vermeidung dieses Ausdrucks und eine beachtenswerte Selbstrelativierung der Katholischen Kirche. Vgl. Pesch, Otto Hermann, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Kevelaer $^{3}$2011, 217 und 223. Für den österreichischen Fundamentaltheologen Johann Werner Mödlhammer hingegen ist der Ausdruck „Rückkehr"-Ökumene mit dem *Zweiten Vatikanum* noch nicht abgeräumt: „Die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils vermeiden bewusst die Rede von einer ‚Rückkehr'-Ökumene. Der ökumenische Prozess wird als ein Vorgang der Bekehrung nicht nur der anderen, sondern der eigenen Gemeinschaft gesehen, so dass die Aufnahme der vollen Gemeinschaft, die das Ziel der Ökumene ist, nicht als ‚Rückkehr' zu einer unverändert gebliebenen katholischen Kirche verstanden werden kann. Anderseits ist klar, dass die katholische Kirche in ihrem Glaubens- und Kirchenverständnis keine substanziellen Abstriche hinnehmen wird. Ist in diesem Sinn die Wiederherstellung der vollen Kirchengemeinschaft wirklich ohne ‚Rückkehr' der anderen denkbar? Diese Anfrage steht im Raum und man muss katholischerseits anerkennen, dass sie berechtigt ist." Mödlhammer, Johann Werner, Die „Einzige Kirche Christi". Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf „Dominus Iesus", in: Catholica 55/2, 2001, 132–139, hier 138.

6 Schwahn, Arbeitskreis, 18.

7 Sattler/Leppin, Reformation, 14.

8 Aus unveröffentlichter Quelle zitiert Schwahn, Arbeitskreis, 20.

9 Zu den Einzelheiten dieser Grundentscheidung siehe Schwahn, Arbeitskreis, 19 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Bei der Gründungstagung in Werl einigte man sich auf eine Zusammensetzung der beiden getrennten Arbeitskreise aus bis zu 12 Mitgliedern – die Mehrzahl Theologen, aber auch Philosophen und Vertreter anderer Fakultäten. Diese „biblische Zahl" wurde 1958 auf je 18 und ab 1970 auf je 20 Mitglieder erhöht.[10] Theodor Schneider erwähnt in VZ III (also 1998) beiläufig, dass kürzlich erstmals drei Kolleginnen zum Arbeitskreis hinzugestoßen seien.[11]

Zu Beginn setzte sich der ÖAK v. a. aus den Disziplinen Dogmatik und Neues Testament zusammen. Allmählich wurden Vertreter weiterer Disziplinen hinzugezogen: Kirchengeschichte, Altes Testament, Fundamentaltheologie, Liturgiewissenschaft und Kirchenrecht. Als Gäste kamen vereinzelt auch Juristen, Soziologen oder Physiker dazu.[12] 1992 (zum Zeitpunkt der Veröffentlichung von VZ I) umfasste der ÖAK 10 Bibelwissenschaftler, 19 Systematiker und 7 Kirchenhistoriker; 1998 (bei Veröffentlichung des AB) 9 Bibelwissenschaftler, 23 Systematiker und 7 Kirchenhistoriker. Neben einer aktiven gibt es auch das Modell einer passiven – „korrespondierenden" – Mitgliedschaft, was den Versand der Protokolle beinhaltet. Bei der Aufnahme neuer Mitglieder achtete man auf die Loyalität gegenüber der eigenen Kirche.[13] „Manch einer wurde aus kirchenpolitischen Gründen oder wegen der Neigung zu unvorsichtigen Äußerungen gar nicht erst in den Kreis aufgenommen, nicht mit einem Referat betraut oder mußte gar ausscheiden."[14] Katholischerseits verhinderte die Skepsis gegenüber jüngeren, progressiveren Theologen die Aufnahme Otto Hermann Peschs vorübergehend und jene Hans Küngs nachhaltig. Evangelischerseits hegte man Skepsis gegenüber Reformierten und Bultmann-Schülern.[15]

Geleitet wird der ÖAK bis heute von einem Vorstand aus zwei bischöflichen Vorsitzenden und zwei wissenschaftlichen Leitern (jeweils ein Vertreter jeder Konfession), welche die Zusammenkünfte organisieren und moderieren. Dieses Leitungsgremium trägt – bei aller wissenschaftlichen Eigenständigkeit des ÖAK – „Sorge für den Zusammenhang zwischen dem christlichen Glaubensleben und seiner wissenschaftlichen theologischen Reflexion."[16] Die kirchliche Verbundenheit des ÖAK spiegelt sich auch in der Tatsache wider, dass die gemeinsame Arbeit,

10 Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 31.

11 Vgl. Schneider, Rechenschaft, 7 f. Die Frage nach dem Genderaspekt ist nicht Teil dieser Untersuchung.

12 Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 31 f.

13 Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 32.

14 Schwahn, Arbeitskreis, 32. Ausgeschlossen werden konnte man außerdem im Fall einer beabsichtigten Konversion. Lohse, Eduard, Fünfzig Jahre Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, in: KuD 42/3, 1996, 177–185, hier 180.

15 Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 32 f.

16 Sattler/Leppin, Reformation, 15.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

nach Auskunft Edmund Schlinks, von gemeinsamem Gebet „umschlossen“[17] ist. Die getrennten, doch gleichlautenden Satzungen beider Arbeitskreise stellten allerdings die Wissenschaft in den Mittelpunkt der Tätigkeit. Beide Arbeitskreise verstanden es als ihre „Aufgabe, im Glauben an die Eine Kirche jene theologischen Fragen zu studieren, die durch die Spaltung der Christenheit hervorgerufen sind“.[18] Der erste Leiter des katholischen Kreises, der damalige Erzbischof von Paderborn Lorenz Kardinal Jäger, bringt den Anspruch des ÖAK 1970 auf die Formel: „Die Kirchenspaltung ist einst durch die Theologen gekommen, sie muß auch wieder durch theologische Arbeit überwunden werden.“[19] In ähnlicher Weise hält der *Bund der Evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR* im Fall der LV-Studie eine Behandlung im ausschließlich deutschen Kontext für legitim: „Von den Kirchen im Mutterland der Kirchentrennung zwischen Katholiken und Protestanten wurden die Konfessionsunterschiede im Laufe der Jahrhunderte in alle Welt getragen. Jetzt kann von diesen Kirchen ein Impuls für die Einheit ausgehen.“[20]

Kurt Kardinal Koch, der emeritierte Bischof von Basel und ab 2020 Präsident des *Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen,* spricht 2022 von einem „Ökumenismus der Wahrheit“, worunter er „die theologische Auseinandersetzung mit jenen Faktoren, die Ursachen der nach wie vor bestehenden Kirchentrennungen sind“, versteht. Ihm zufolge gibt es „Einheit nur in der gemeinsamen Erkenntnis und Anerkenntnis der Wahrheit des Glaubens“.[21] Dieses Anliegen – das Streben nach sichtbarer Einheit, nicht auf Kosten, sondern auf dem Weg der gemeinsamen, theologischen Suche nach Wahrheit zu erreichen, liegt auch der Arbeit des ÖAK

17 Schlink, Edmund, Pneumatische Erschütterung. Aus der Zusammenarbeit eines evangelischen und eines römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises, in: KuD 8/4, 1962, 221–237, hier 222. Dies war in den Anfangsjahren des ÖAK alles andere als selbstverständlich. Vgl. Mumm, Reinhard, Gemeinsame Teilhabe am Reichtum Christi. Zur 30. Tagung des „Ökumenischen Arbeitskreises ev. und kath. Theologen“, in: LM 8, 1969, 276–279, hier 277. Vgl. ders., „… neues Verhältnis zueinander …“. 40 Jahre Ökumenischer Arbeitskreis Katholischer und Evangelischer Theologen, in: DtPfrBl 86/3, 1986, 117–119, hier 118.

18 Schwahn, Arbeitskreis, 21.

19 Schwahn, Arbeitskreis, 21. In ähnlicher Weise räumt Edmund Schlink ein: „Aber die Einigung getrennter Kirchen kann auch nicht bereits durch wissenschaftliche Arbeit als solche herbeigeführt werden, so gewiß sie niemals ohne diese Arbeit entstehen kann.“ Schlink, Erschütterung, 234.

20 Bund der Evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR, Votum des Facharbeitskreises Faith-and-Order- und Catholica-Fragen zum „Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts“. Fassung vom 10. Mai 1990, in: Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz et al. (Hg.), Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993, 161–199, hier 194,39–43.

21 Alle Zitate aus Koch, Kurt Kardinal, Ökumenische Herausforderungen in heutigen säkularen Gesellschaften, in: Müller, Wolfgang W./Wagner, Franc (Hg.), Ökumene in säkularer Gesellschaft (Schriften Ökumenisches Institut, Bd. 13), Zürich 2022, 157–182, hier 173.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

zugrunde. Sie ist auch dort handlungsleitend, wo sich der Arbeitskreis mit Themen der Ökumenischen Praxis beschäftigt – etwa in seiner jüngsten Veröffentlichung *Gemeinsam am Tisch des Herrn.*[22]

Reinhard Mumm – seinerseits Protokollant und später selbst ÖAK-Mitglied – zitiert 1969 den damaligen Generalsekretär des *Ökumenischen Rats der Kirchen,* W. A. Visser 't Hooft, der sich wie folgt über den ÖAK äußert:

> *Er habe schon mancherlei von diesem Kreis gehört, aber das sei immer ein wenig geheimnisvoll gewesen. Jedenfalls bilde der Kreis wirklich ein Unikum in der ökumenischen Situation. Er habe eine Pionierarbeit geleistet, da man fast nirgendwo die ganze Problematik des katholisch-evangelischen Gesprächs so regelmäßig, systematisch und energisch angepackt habe wie hier.*[23]

Vonseiten maßgeblicher Stellen im Vatikan erfuhr der Arbeitskreis (inoffizielles) Wohlwollen.[24] Dieser günstigen Arbeitsumgebung entspricht die Arbeitsatmosphäre im Kreis selbst, die Mumm als angenehm, unvoreingenommen und produktiv beschreibt:

> *Das Gespräch in diesem Arbeitskreis, an dem ich hörend nun seit 6 Jahren teil nehme, hat seine Eigenart in einer großen Offenheit und Rücksichtslosigkeit (im besten Sinne); dabei kommt es nicht selten vor, daß ein Katholik eine evangelische Position und ein Lutheraner eine katholische Stellung einnimmt.*[25]

Als Konsequenz der (realistischen) Einschätzung, dass vierhundertjährige Kontroversen nicht rasch gelöst und Einheit hergestellt werden könnte, sieht Mumm den Wert des ÖAK v. a. im Bereich der Vertrauensbildung.[26]

Die Themensetzung erfolgt i. d. R. „in gegenseitiger Übereinkunft" auf Basis der vorangegangenen Gespräche/Themen.[27] Gemäß einer Beschreibung des Arbeitsmodus des langjährigen wissenschaftlichen Leiters Edmund Schlink wurden

22 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, o. O. 2019.

23 Mumm, Teilhabe, 277.

24 Vgl. Mumm, Teilhabe, 278.

25 Schwahn, Arbeitskreis, 50. Vgl. hierzu auch Edmund Schlinks Feststellung, „daß sich in den Aussprachen gelegentlich Situationen ergaben, in denen die Diskussionsfronten quer durch die beiden konfessionellen Gruppen hindurchgingen". Schlink, Erschütterung, 225.

26 Vgl. Mumm, Reinhard, Amt und Weihe. Es kam doch zu einer gemeinsamen Stellungnahme, in: Rheinischer Merkur, 10.05.1974.

27 Mumm, Teilhabe, 279.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

die themenbezogenen (dreitägigen) Tagungen meist wie folgt gestaltet: Am ersten Vormittag wurden zwei neutestamentliche, am zweiten Vormittag zwei dogmatische Referate je von einem evangelischen und einem katholischen Theologen gehalten. Alttestamentliche Fragestellungen wurden innerhalb der neutestamentlichen Referate behandelt, dogmen- und philosophiegeschichtliche innerhalb der dogmatischen Referate. Die Nachmittage und Abende und der dritte Tag galten der Aussprache.[28] Eduard Lohse stellt fest, dass allmählich dazu übergegangen wurde, nur noch einen bibelwissenschaftlichen Beitrag zu hören. Die Erfahrung, dass man exegetisch weitestgehend übereinstimmte, führte dazu, „daß man den bis dahin üblichen Brauch aufgab, biblisch-theologische Zusammenhänge jeweils von einem evangelischen und einem katholischen Referenten darlegen zu lassen".[29] Darin zeigt sich die dieser Arbeit zugrundeliegende einigende Funktion des biblischen Kanons.

Das ÖAK-Mitglied Reinhard Slenczka, auf den im Hinblick auf VZ noch näher einzugehen ist (vgl. Abschnitt 6.2), betont noch 1980 die vertrauliche Arbeitsweise des ÖAK abseits der kirchenpolitisch oder gar theologisch interessierten Öffentlichkeit: „Unser Kreis arbeitet weitgehend unter Ausschluß der Öffentlichkeit. Nur vereinzelt werden Referate, niemals Berichte und nur gelegentlich Erklärungen veröffentlicht."[30] Ein Umstand, der einerseits eine sachliche und von tagespolitischen Ereignissen unabhängige Auseinandersetzung begünstigt haben dürfte, andererseits aber auch die kirchliche und theologische Rezeption der ÖAK-Ergebnisse erschwerte. Nach den Worten Slenczkas ist die Rezeptionsfrage im ÖAK nicht nur nicht beantwortet, sondern gar nicht erst gestellt worden.[31] Mit der Konsequenz, „daß die Vermittlung und Aufnahme des theologischen Ertrags sich in unserem Fall durch die beteiligten Theologen unmittelbar vollzieht"[32] – wobei Slenczka zufolge bereits die ÖAK-Arbeit selbst eine Rezeptionsleistung erbringt: „Durch diese Begegnung von Theologen beider Kirchen hat sich bereits in eindrucksvoller Weise eine wechselseitige Rezeption der Theologie vollzogen."[33]

Gegenwärtig befindet sich der ÖAK in einer Umbruchphase. Eine überaus einflussreiche Generation, zu der etwa die kürzlich verstorbenen Protagonisten Karl Kardinal Lehmann und Wolfhart Pannenberg gehörten, wird von einer neuen Theologen-Generation abgelöst, die Ökumene erklärtermaßen unter anderen Voraussetzungen betreibt. Bereits 2008 erläutert das ÖAK-Mitglied Christoph Markschies diesen Paradigmenwechsel wie folgt:

---

28 Vgl. Schlink, Erschütterung, 223.

29 Lohse, Arbeitskreis, 180.

30 Slenczka, Reinhard, Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen, in: ÖR 29, 1980, 440–460, hier 449.

31 Slenczka, Relevanz, 449.

32 Slenczka, Relevanz, 449.

33 Slenczka, Relevanz, 449.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Die älteren Mitglieder repräsentieren den Weg der Dialogökumene, also der Abfassung sorgfältig austarierter Papiere, die die dogmatische Überlieferung der Konfessionen auf ihre Konvergenzen hin überprüfen und Konvergenzformulierungen zu inaugurieren suchen; die jüngeren Mitglieder sehen vielleicht stärker auch die inhärenten Probleme dieses Zugriffs auf die konfessionellen Differenzen und versuchen, zunächst die Differenzen besser zu verstehen und nach Möglichkeiten der Kirchengemeinschaft ohne Nivellierung der Differenzen zu suchen.*[34]

Die 1998 abgeschlossene Studie VZ kann demnach als das letzte große Erzeugnis dieser „älteren Schule" innerhalb des ÖAK gelten. Ihre Untersuchung erfolgt hier in der Perspektive, die Markschies als den ökumenischen Ansatz der „jüngeren Mitglieder" des ÖAK beschreibt, wobei beide Zugangsweisen zur Ökumene sich nicht gegenseitig ausschließen.

## 3.2 Konvergenz/Konsens im ökumenisch-akademischen Gespräch als Spezialfall theologischer Erkenntnis und Lehrbildung

Während eine *Konvergenz* das Aufeinanderzugehen, also eine erreichte Annäherung auf einem gemeinsamen Weg, beschreibt, hält ein *Konsens* eine erreichte Übereinstimmung, also einen gemeinsamen Standpunkt auf diesem Weg, fest.

Eine auf einer theologischen Fachtagung erzielte Konvergenz (oder gar ein Konsens) ist ein Ergebnis von besonders eigentümlicher Natur.[35] Mit der ihm zugrundeliegenden Freiheit der theologischen Wissenschaft geht auch ein anderer Verbindlichkeitsgrad einher als jener von kirchenamtlichen Verlautbarungen oder persönlichen Glaubens- und Gewissensurteilen. Dies hat auch der ÖAK selbst gesehen.[36] Dem Wesen eines Kompromisspapiers ist es zudem geschuldet, dass Formulierungen gewählt werden, die derart interpretationsoffen sind, dass sich beide Parteien mit ihren jeweiligen Perspektiven darin wiederfinden können. Der

34 Markschies, Christoph, Weltweiter Horizont. Eine Außenansicht katholischer Theologie, in: Herder Korrespondenz Spezial – Glauben denken 62/1, 2008, 17–20, hier 19 f.

35 So spricht der VZ-Kritiker Armin Wenz mehrfach despektierlich von einem „Theologenkonsens", z. B. Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 71.

36 „Dabei ist uns durchaus bewußt, welchen Anfragen die sogenannte ‚Konsensökumene' gegenwärtig ausgesetzt ist. Gewiß bewirken Theologengespräche und Verständigungen in der Lehre keineswegs die so sehr ersehnte Einigung der Kirchen! Dennoch ist und bleibt der Beitrag der Theologie im Gesamt der ökumenischen Bewegung am Ausgang des zweiten Jahrtausends unverzichtbar." Schneider, Vorwort, 7 f. Und Edmund Schlink bekennt bereits 1962, dass die ÖAK-Thesen nicht den „Rang dogmatischer Consensusformeln" hätten (Vgl. Schlink, Erschütterung, 224).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

unausgesprochene Dissens muss also auch zwischen den Zeilen des ausgesprochenen Konsenses aufgespürt werden. In einem Konsensdokument begegnet der Dissens womöglich in der Gestalt einer interpretationsbedürftigen und -offenen Formulierung, oder aber in den Umrissen einer Leerstelle, die einen unerwähnten Dissens anzeigt. Allenfalls betonen beide Seiten in einigen Fragen, wie sie ihre jeweilige Position nicht verstanden wissen möchten. In dieser Hinsicht weisen die ÖAK-Dokumente einige beachtliche Konzessionen der beiden Konfessionen auf. Doch auch wenn sich die deutlichsten Festlegungen des AB in der Gestalt derartiger *ex negativo*-Erklärungen präsentieren, soll die Relevanz von Kompromisspapieren hier nicht grundsätzlich in Zweifel gezogen werden. Schon die Gesprächsprozesse, die solchen Papieren vorausliegen, können in ihrer Bedeutung kaum hoch genug eingeschätzt werden, auch wenn sie oft nicht zu den ersehnten klaren Ergebnissen führen mögen. Die hier angestrebte Analyse der dokumentierten Ergebnisse, wie sie im AB vorliegen, soll sich aus den genannten Gründen nicht mit dem Vordergründigen begnügen.

Die ÖAK-Studien heben sich in erfreulicher Weise von anderen ökumenischen Konsenspapieren ab, was deren Umfang und die erreichte thematische Tiefe anbelangt. Da der ÖAK erklärtermaßen Teil eines wissenschaftlichen Diskurses –mit dem Anspruch auf kirchenpolitische Relevanz – ist, richten sich seine Veröffentlichungen in Form theologischer Fachbeiträge nicht an ein breites Publikum. Wiederum Reinhard Mumm benennt den kirchenpolitischen Stellenwert von ÖAK-Publikationen – wohlgemerkt im Jahr 1974 – wie folgt:

> *Bei der Stellungnahme des Ökumenischen Arbeitskreises handelt es sich nicht um kirchenamtliche Vereinbarungen, wohl aber um Aussagen, die angesichts der bisherigen Arbeit dieses Kreises und der Bedeutung, die seine Mitglieder in der theologischen Wissenschaft und in maßgebenden kirchlichen Ämtern haben, ihre [sic] Gewicht besitzen. Dieser Arbeitskreis […] hat in der Stille dazu beigetragen, daß das II. Vatikanische Konzil zu Ergebnissen gelangen konnte, die eine neue Epoche im ökumenischen Verhältnis der Kirchen eingeleitet haben.*[37]

Die Arbeit des ÖAK wird also ganz ohne „falsche Bescheidenheit" als eine wichtige Vorarbeit für das *Zweite Vatikanische Konzil* eingeordnet.

Der Erfolg des ÖAK bemisst sich nicht allein an veröffentlichungsfähigen Abschlussberichten, deren Ergebnisse unmittelbar in die theologische Lehrbildung durchschlagen. Der ÖAK als langjährige Studien- und Arbeitsgemeinschaft bietet jenen persönlichen und vertrauensvollen Rahmen, in dem ein Streit um theologische Sachfragen nicht nur möglich, sondern ausdrücklich erwünscht ist. Die Betonung des gemeinschaftsbildenden Aspekts des ÖAK soll jedoch nicht in Konkurrenz zur

37 Mumm, Amt, 29.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Sache, zur Bedeutung des gemeinsamen Ringens um einen theologischen Konsens, treten. Dies ist die wahrheitstheoretische Komponente des theologischen Konsenses, dass – dem diskursanalytischen Ansatz von Jürgen Habermas nicht unähnlich – dort Wahrheit anzutreffen ist, wo sich ein Kollektiv auf ein gemeinsames Ziel ausrichtet und miteinander verständigt.[38] In besonderer Weise mag dies dort gelten, wo das gemeinsame Ziel jene Wahrheit ist, die der christliche Glaube in Jesus Christus personifiziert sieht[39] – wo also Wahrheit weniger im Modus einer Aussage als in dem einer persönlichen Begegnung ansichtig wird.

Doch dokumentiert der AB der VZ-Studie nun einen *Konsens* oder eine *Konvergenz?* Eine Definition der letzteren von Reinhard Slenczka gibt wichtige Anhaltspunkte für die Beantwortung dieser Frage: „Wörtlich bedeutet Konvergenz Zuneigung, geometrisch läßt sie sich darstellen mit zwei Linien, die auf einen gemeinsamen Berührungs- oder Schnittpunkt zulaufen. Dieser Punkt ist einzig durch den Verlauf der Linien bzw. der Bewegung bestimmt."[40] Demnach würde dieser Punkt einen *Konsens* darstellen, der nicht als Zielvorgabe am Anfang der Gespräche stünde, sondern sich aus dem Gespräch selbst entwickelt hätte. *Konvergenz* hingegen bestünde in der zunehmenden Annäherung der beiden Linien – ohne dass der Punkt des *Konsenses* schon erreicht oder gar in Sichtweite sein müsste. Slenczka weiter: „Theologisch-wissenschaftlich wird mit Konvergenz ein Erkenntnisfortschritt bezeichnet, der eine Verständigung auch dort ermöglicht, wo sie in früheren Zeiten ausgeschlossen schien."[41]

Ungeachtet dessen sind sowohl Konvergenz als auch Konsens in einem theologischen Fachgespräch nur Teilschritte auf dem Weg einer nachhaltigen ökumenischen Verständigung, wie die GÖK im Nachgang zu LV anmerkt: „Es müsse unterschieden werden zwischen der Arbeit der Theologen, der kirchlichen Rezeption der von den Theologen formulierten Konsensus-Texte und der Entwicklung des Glaubensbewußtseins in den Gemeinden."[42]

---

38 Vgl. das Vorwort – und den Titel – der ersten Veröffentlichung des (gesamten) ÖAK: „In diesen Tagungen haben wir uns gegenseitig nichts erspart, aber wir haben gerade so auch manche Früchte des gemeinsamen Ringens um die eine Wahrheit empfangen." Schlink, Edmund/Volk, Hermann (Hg.), Pro veritate. Ein theologischer Dialog, Münster u. a. 1963, Vorwort.

39 Mt 18,19 f.: „Weiter sage ich euch: Wenn zwei von euch auf Erden übereinkommen, um etwas zu bitten, dann wird es ihnen von meinem Vater im Himmel zuteil werden. Denn wo zwei oder drei in meinem Namen versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen."

40 Slenczka, Relevanz, 451.

41 Slenczka, Relevanz, 451.

42 Lehmann/Pannenberg, LV I, 182,21–23. Zumal die Repräsentativität des ÖAK, für beide Konfessionen sprechen zu können, auch im ÖAK selbst nicht unstrittig gewesen ist, wie Barbara Schwahn anhand von Tagungsprotokollen und Briefkorrespondenz aufzeigt. Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 44 (Fußnote 82).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 4. Zur Vorgeschichte der Studie *Verbindliches Zeugnis* (VZ)

*„Wichtige […] Änderungen, ja Neuerungen zeigen, daß der ‚Trend' der Konstitution in Richtung auf eine die echten Probleme der ‚Tradition' und des ‚Lehramts' sorgfältig (sorgfältiger als es bei uns geschieht) berücksichtigende und einbeziehende Lehre – nicht von der* Allein*herrschaft, aber von der Vorherrschaft der Heiligen Schrift in Kirche und Theologie verläuft." (Karl Barth)*[1]

Während die Lehre von der (Autorität der) Heiligen Schrift im Gegenüber zur Tradition in der Reformationszeit und mit dem *Konzil von Trient* einen kontroverstheologischen Höhepunkt erreichte, ist es auf diesem Gebiet in der jüngeren Vergangenheit zu weitreichenden Annäherungen zwischen evangelischer und katholischer Theologie gekommen. Im Zuge des *Zweiten Vatikanischen Konzils* betonte die römisch-katholische Kirche die Vorrangstellung der Schrift und die dienende Funktion des (zur Tradition zu rechnenden) Lehramts für die Schrift. Auf evangelischer Seite breitete sich hingegen die Einsicht aus, dass die Schrift selbst Teil der Tradition ist und eine schroffe Gegenüberstellung von Schrift und Tradition begründungspflichtig ist.[2]

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, auf welchen bereits erzielten Annäherungen VZ aufbaut und wo ihr AB über das bisher Erreichte hinausgeht. Hierzu ist zunächst ein kurzer Durchgang durch einige wichtige Stationen in der Schriftlehre erforderlich.

## 4.1 Schrift und Tradition nach dem Konzil von Trient (1545–1563)

Von der Reformation herkommende und ihre Identität auf sie beziehende Theologie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die Exklusivität der Heiligen Schrift auch

1 Barth, Karl, Ad limina apostolorum, Zürich 1967, hier 58.

2 Das *Handbuch der Ökumenik* des J.-A.-Möhler-Instituts urteilt hierzu im Jahr 1987, also unmittelbar vor VZ: „Ein theologisch zu verantwortendes ‚Allein die Schrift' kann an einer positiven Wertung der Tradition nicht mehr vorbeisehen, wie auch ‚Schrift und Tradition' als heute zu verantwortende Lösung in neuer Weise nach der einzigartigen Bedeutung der Schrift fragen läßt." Breuning, Wilhelm, 2. Überwundene Alternativen? 2.1 Schrift und Tradition, in: Urban, Hans Jörg/Wagner, Harald (Hg.), HÖ III/2. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts, Paderborn 1987, 28–49, hier 28.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

gegenüber der (übrigen) Tradition betont – insbesondere dort, wo sie in der Tradition, etwa in Gestalt eines Lehramts, eine sich über die Schrift erhebende Instanz erblickt. Exemplarisch brachte bereits 1519 Melanchton die Autorität der Schrift gegenüber dem kirchlichen Lehramt auf die Formel: „Conciliorum auctoritas est infra scripturae auctoritatem."[3] In der *Confessio Augustana* (1530) finden sich keine grundsätzlichen Aussagen über die Rangordnung von Schriftautorität, Dogma und Kirchenväterstimmen. Dies dürfte dem historischen Kontext geschuldet sein, dass die CA als Einigungsdokument konzipiert war und die Übereinstimmung in der Lehre betonte, während ein halbes Jahrhundert später der *Konkordienformel* (1580) an einer protestantischen Profilschärfung gelegen war. Luther verlieh der normativen Rangordnung auf seine Weise Ausdruck. Sein berühmtes Diktum „Scriptura […] sui ipsius interpres",[4] nach dem sich die Schrift selbst auslegt, kann gar als Leitprinzip seines gesamten Denkens gelten.[5] Die Selbstauslegungskraft der Schrift zielt nach Luther allerdings nicht darauf ab, die Unmissverständlichkeit jedes einzelnen Schriftworts zu behaupten. Er ist vielmehr der Ansicht, dass widersprüchliche Stellen von der Gesamtheit der Schrift her klar werden. Das rechte Verständnis unklarer Stellen der Heiligen Schrift vollzieht sich nach Luther im Lichte ihrer klaren Stellen.

Calvin wiederum verteidigt die sich selbst beglaubigende Schrift gegenüber der Vorstellung, die kirchliche Autorität müsse der Schrift erst ihre Geltung verleihen.[6] Der Autorität der Kirche schreibt er zwar durchaus eine wichtige Funktion zu: Sie könne den noch nicht von der Wahrheit der Schrift Überzeugten an diese heranführen und ihn zur Auseinandersetzung mit ihr anregen. Die so vermittelte, aber zwingend hinzukommende Erleuchtung durch den Geist Gottes lege dann nachträglich die prinzipielle Nicht-Zuständigkeit kirchlicher Autorität offen.[7]

Derlei „reformatorische Schrifttheologien" bilden den Hintergrund, von dem sich die römisch-katholische Kirche auf ihrem *Konzil von Trient* abgrenzte, indem sie die Ebenbürtigkeit von Schrift und Tradition betonte:

---

3 Stupperich, Robert (Hg.), Melanchthons Werke in Auswahl. Reformatorische Schriften (1), Gütersloh 1951, 24 (These 17). Diese These war Teil von Melanchtons Baccalaureatsthesen zur Erlangung des *Baccalaureus biblicus* im Rahmen einer Disputation, bei der auch Luther zugegen war (vgl. Stupperich, Melanchthons Werke, 23).

4 Luther, Martin, WA 7; 97,21-23.

5 Vgl. Beutel, Albrecht, 1. Theologie als Schriftauslegung, in: ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 444–449, hier 445.

6 Calvin, Institutio, I,7,5 (43).

7 „Die Autorität der Kirche ist […] eine Einführung, durch die wir zum Glauben an das Evangelium vorbereitet werden. Denn die (eigentliche) Gewißheit der Frommen will, wie wir sahen, auf einem ganz anderen Fundament ruhen." Calvin, Institutio, I,7,3 (41).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Das hochheilige ökumenische und allgemeine Konzil von Trient […] sich immerdar das Ziel vor Augen haltend, daß nach Aufhebung der Irrtümer des Evangeliums Reinheit selbst in der Kirche bewahrt werde […]; und erkennend, daß diese Wahrheit und Lehre in geschriebenen Büchern und ungeschriebenen Überlieferungen [in libris scriptis et sine scripto traditionibus, T. M.] enthalten sind, die, von den Aposteln aus dem Munde Christi selbst empfangen oder von den Aposteln selbst auf Diktat des Heiligen Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben, bis auf uns gekommen sind, folgt dem Beispiel der rechtgläubigen Väter und nimmt an und verehrt mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testamentes, da der eine Gott Urheber von beiden ist, sowie auch die Überlieferungen – sowohl die, welche zum Glauben, als auch die, welche zu den Sitten gehören – als entweder wörtlich von Christus oder vom Heiligen Geiste diktiert und in beständiger Folge in der katholischen Kirche bewahrt.*[8]

Wolfhart Pannenberg erkennt in diesen Worten das „römische Traditionsprinzip",[9] gegen das sich im Kontext des AB scharfe Kritik aus dem ÖAK selbst artikulierte (vgl. Abschnitt 6.2.1). Karl Barth sieht darin den Verlust eines kritischen (schriftlichen) Gegenübers und die Gefahr eines kirchlichen Selbstgesprächs. Wahre Sukzession, wie sie hier von der katholischen Kirche in Anspruch genommen würde, setze voraus, „daß der *antecessor* als noch lebendig und dem *successor* gegenüber im Besitz freier Macht gedacht wird".[10] Im Fall eines verstorbenen *antecessors* würde diese Lebendigkeit eben durch die schriftliche Fixierung von dessen Verkündigung gewährleistet und dadurch, dass diese als eigenständiges Gegenüber anerkannt würde: „Gerade an der Schriftlichkeit des Kanons, an seinem Charakter als *scriptura sacra,* hängt seine Selbständigkeit und Unabhängigkeit und also seine freie Macht gegenüber der Kirche und also die Lebendigkeit der Sukzession."[11] Barth erkennt durchaus an, dass es auch eine legitime Überlieferung jenseits der Schrift gibt. Würde aber sie den Kanon ausmachen, dann wären Kirche und Kanon nicht unterscheidbar und „die Kirche wäre dann doch wieder mit sich selbst allein und auf sich selber, auf ihre eigene Lebendigkeit angewiesen".[12] Deshalb – so schlussfolgert er –

8 Denzinger, Heinrich/Hünermann, Peter (Hg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. 2017, 1501.

9 Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Gesamtausgabe Band I. Neu herausgegeben von Gunther Wenz, Göttingen 2015, 38.

10 Barth, Karl, Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. I,1 (§§ 1–7). Einleitung (zur Kirchlichen Dogmatik insgesamt). Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik (Studienausgabe, Bd. 1), Zürich 1986, 107.

11 Barth, KD I,1 (§§ 1–7), 107.

12 Barth, KD I,1 (§§ 1–7), 107.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

könne mündliche Tradition „den Charakter einer der Kirche unaufhebbar gegenübergestellten Autorität offenbar nicht haben. In der ungeschriebenen Tradition ist die Kirche nicht angeredet, sondern im Gespräch mit sich selbst begriffen."[13]

Doch nun zurück zum Wortlaut, den das *Trienter Konzil* gewählt hat: Das unscheinbare, aber bedeutungsvolle „et" (und) in „in libris scriptis et sine scripto traditionibus", dem gegenüber einem zunächst vorgeschlagenen „partim/partim" (teils/teils) der Vorzug gegeben wurde, lieferte seither reichlich Anlass für verschiedenste Interpretationen, um nicht zu sagen: Spekulationen. Wilhelm Breunig schlussfolgert für das *Handbuch der Ökumenik,*[14] „daß man das schlichte ‚und', wie es jetzt im Dekret steht, nicht überbewerten darf im Sinn etwa einer bewußten Korrektur in Richtung auf die These von der inhaltlichen Schriftsuffizienz".[15] Er stellt fest: „Die Motivation der Veränderung kurz vor dem Abschluß ist von der heutigen Quellenlage her nicht entscheidbar."[16] Entgegen neuerer, im Geist der Ökumene angestellter Deutungen betont Breuning:

> *Die nachtridentinische Theologie hat die Texte [des Konzils von Trient, T. M.] so verstanden, daß uns über die „mündliche" Überlieferung Inhalte des Evangeliums vermittelt wurden, die nicht in der Schrift enthalten seien, also im Sinn einer Insuffizienz der Schrift bezüglich der zu unserem Heil notwendigen Wahrheiten.*[17]

In ähnlicher Weise stellt Karlheinz Ruhstorfer fest, dass das *Konzil von Trient* zwar Gott allein als Autor der Bibel betrachtet – allerdings „freilich nicht nur der Heiligen Bücher, sondern auch der mündlichen Tradition."[18] Die reformatorische Gegenposition macht Edmund Schlink (kurz vor dem *Zweiten Vatikanum*) in einem Vortrag mit dem Titel *Zum Problem der Tradition. Thesen für ein ökumenisches Gespräch zwischen Theologen der evangelischen und der orthodoxen Kirche* (1959) deutlich:

> *Seit der Fixierung des neutestamentlichen Kanons war die Tradition neben der Schrift vor allem als kirchliches Schriftverständnis geltend gemacht worden, nicht aber als selbständige, neben der Schrift stehende Autorität. […] Neu war nicht die* grundsätzliche *Bewertung der Heiligen Schrift durch die Reformatoren, sondern der* kritische Gebrauch, *den die*

13 Barth, KD I,1 (§§ 1–7), 107.

14 Urban, Hans Jörg/Wagner, Harald (Hg.), HÖ III/2. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts, Paderborn 1987.

15 Breuning, Alternativen, 33.

16 Breuning, Alternativen, 32.

17 Breuning, Alternativen, 32.

18 Ruhstorfer, Befreiung, 194.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Reformatoren von der Heiligen Schrift gegenüber entarteten mittelalterlichen Traditionen machten.*[19]

Aus Sicht der Churer Fundamentaltheologin Eva-Maria Faber, die erst nach der Studie VZ ÖAK-Mitglied wurde, sei es *Trient* aber nicht gelungen, den Traditionsbegriff ausreichend zu klären. Zwar sei die apostolische Tradition von den kirchlichen Traditionen unterschieden worden, doch die eigentliche „reformatorische Herausforderung" sei nicht angenommen worden: „Dem Desiderat notwendiger Traditionskritik stellte sich das Konzil […] nicht."[20]

Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht aber die Konzilsdekret-Exegese Peter Lengsfelds, der 1965 einige Merkmale des tridentinischen Traditionsbegriffs aufzählt:

*Die vom Konzil gemeinten Traditionen sind […] gekennzeichnet (und damit begrenzt) 1. durch den göttlichen Ursprung (Christus oder Hl. Geist), 2. durch Annahme und Weitergabe seitens der Apostel, 3. durch ihre Relevanz für Glaube und Sitte (Lebensführung), 4. durch ihr kontinuierliches Bewahrtsein in der Kirche bis heute, 5. durch ihr Nicht-Geschriebensein, was wohl so zu verstehen ist, daß sie nicht zu apostolischer Zeit (wie die Schrift) niedergeschrieben wurden. Diese fünf Merkmale zusammen umgrenzen das Wesen der Traditionen, die das Konzil hier meinte; und die wir heute als göttlich-apostolische Tradition bezeichnen. […] Göttlich-apostolische Tradition aber wird nach Maßgabe der fünf Merkmale herausgestellt, auf denselben Urheber wie die Schrift zurückgeführt und darum mit der Heiligen Schrift zusammen ehrfürchtig bejaht.*[21]

## 4.2 Die *Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens* (1950) als Bewährungsprobe für Ökumene und Schriftautorität

Am 1. November 1950 verkündete Papst Pius XII. mit der Apostolischen Konstitution *Munificentissimus Deus* das Dogma von der Aufnahme Mariens in den Himmel.[22] Dieses Dogma stellt den bislang einzigen Fall in der Geschichte dar,

19 Schlink, Christus, 200.

20 Faber, Eva-Maria, Die *Confessio Helvetica posterior* aus römisch-katholischer Sicht, in: Hirzel, Martin Ernst/Mathwig, Frank (Hg.), „… zu dieser dauernden Reformation berufen". Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität (Reformiert!, Bd. 8), Zürich 2020, 191–225, hier 212.

21 Lengsfeld, Peter, Tradition und Heilige Schrift – ihr Verhältnis, in: Feiner, Johannes/Löhrer, Magnus (Hg.), Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik (Mysterium Salutis, Bd. 1), Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 463–496, hier 473 f.

22 Der Münchner Neutestamentler – und zugleich katholisches ÖAK-Mitglied – Otto Kuss bezeichnet das Dogma als „ebenso unnötige wie verwunderliche ‚feierliche Dogmatisierung' […], welche allen Teilnehmern der Gespräche, den katholischen ebenso wie den protestantischen, nachhaltig Grund zum Disputieren bot – bis die Zeit die Aufregung dämpfte und das ‚Dogma' in jenes ‚Archiv'

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

bei dem ein Papst von seiner Unfehlbarkeit *(Infallibilität ex cathedra)*[23] Gebrauch gemacht hat. Vor dem Hintergrund des bereits zum Autoritätsbegriff Gesagten wirft die derart ins Scheinwerferlicht gestellte „Autorität" faktisch einen Schatten auf die päpstliche Lehrautorität.

Wenngleich die Konstitution großen Wert darauf legt, den Einklang mit der Heiligen Schrift zu betonen – „Alle diese Beweise und Überlegungen der Heiligen Väter und Theologen stützen sich auf die Heilige Schrift [considerationesque Sacris Litteris] als letzte Grundlage"[24] – so sahen sich die evangelischen ÖAK-Mitglieder durch dieses aus ihrer Sicht nicht schriftgemäße Dogma veranlasst, Stellung zu nehmen. Und dies obwohl – oder möglicherweise gerade weil – das Dogma selbst niemals auf der offiziellen Tagesordnung des ÖAK gestanden hat. So verfasste Edmund Schlink gemeinsam mit seinen evangelischen Kollegen Günther Bornkamm, Peter Brunner, Hans Freiherr von Campenhausen und Wilfried Joest ein *Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens.*[25] Edmund Schlink tat sich nicht nur bei dieser Gelegenheit als zentrale Figur des ÖAK hervor. Der spätere offizielle Berichterstatter der EKD auf dem *Zweiten Vatikanum* und Gründer des Ökumenischen Instituts Heidelberg war der erste wissenschaftliche Leiter des ÖAK evangelischerseits und zudem Lehrer der ÖAK-Mitglieder Wolfhart

---

rückte, das man ja schließlich nicht alle Tage öffnen muß und dem seit jeher auch heilsame Elemente tröstlichen Vergessens und des ‚praktischen' Unwirksamwerdens eigen sind". Schwahn, Arbeitskreis, 43; zitiert nach Kuss, Otto, Dankbarer Abschied (Tuduv Studien. Reihe Religionswissenschaften, Bd. 2), München 1982, 73.

23 „Wenn der Römische Bischof ‚ex cathedra' spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich. […] Wer sich aber – was Gott verhüte – unterstehen sollte, dieser Unserer Definition zu widersprechen: der sei mit dem Anathema belegt." Denzinger/Hünermann, DH 3074 f.

24 Denzinger/Hünermann, DH 3900.

25 Schlink, Edmund, Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950. „Offiziell wurde dieses Gutachten von Mitgliedern der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg verfaßt, tatsächlich waren es diejenigen Mitglieder der evangelisch-theologischen Fakultät der Universität Heidelberg, die maßgeblich im Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen mitarbeiteten." Henrich, Arbeitskreis, 289 (Fußnote 105).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Pannenberg und Reinhard Slenczka.[26] Selbst der Name des Arbeitskreises geht auf einen Vorschlag Schlinks zurück.

Das Gutachten ist ein eindrucksvolles Zeitdokument, das die Gegenwartsrelevanz der Beschäftigung mit theologischen Grundsatzfragen dokumentiert. Zustande gekommen ist es auch auf Anregung des katholischen ÖAK-Mitglieds Josef Höfer, der das Dogma als Gefährdung für die ökumenische Arbeit betrachtete. Ihm oblag auch die Aufgabe, das Gutachten dem Papst zu überbringen. Allerdings trat er seine Rückreise früher an als geplant, wodurch das Gutachten nicht rechtzeitig eintraf, was wiederum für Verstimmungen innerhalb des ÖAK sorgte. Allein aufgrund dieser gescheiterten Übergabe entschloss man sich zu einer Veröffentlichung.

Das dreiundzwanzigseitige Gutachten weist eine dreiteilige Gliederung auf: (a) Dogmatische Beurteilung der Begründung und des Inhalts des Dogmas, (b) Auswirkungen auf das Verhältnis zwischen Evangelischer und Römischer Kirche und (c) Auswirkungen auf die Auseinandersetzung zwischen den Kirchen und der Welt.

Als Hauptargument für die Zurückweisung des Dogmas – und darin besteht seine Relevanz für diese Untersuchung zur Schriftautorität – wird die Schrift angeführt: „Da eine Aussage über die Himmelfahrt der Maria in den neutestamentlichen Schriften fehlt, ist es auch nicht möglich, auf allegorischem Wege aus Gen. 3, 15 oder Apc. 11, 19ff. oder aus einer Kombination dieser Stellen mit Luk. 1, 28 einen Schriftbeweis zu führen."[27] Es handelt sich hierbei offenkundig um ein *argumentum ex silentio:* Weil die Schrift über die Himmelfahrt Marias schweigt *und* weil anzunehmen ist, dass sie nicht darüber schweigen würde, wenn diese zu glauben wäre, ist das Dogma als schriftwidrig zurückzuweisen. Interessant ist auch, dass in diesem Zusammenhang eine allegorische Deutung ausdrücklich ausgeschlossen wird. Die Himmelfahrt werde von der Schrift weder aus*gesagt* noch mit*gemeint*. Der Schriftauslegung sind in dieser Frage aus Sicht der evangelischen Gutachter enge Grenzen gesetzt.[28] Der nähere Begründungszusammenhang – da die Aussage fehlt, ist auch ein allegorisches Verständnis ausgeschlossen – wird jedoch mehr

26 Barbara Schwahn konstatiert: „Edmund Schlink […] bestimmte von der Gründung bis 1979 als wissenschaftlicher Leiter des Evangelischen Kreises maßgeblich die inhaltliche Arbeit, ihre Methodik und das äußere Erscheinungsbild des ÖAK." Schwahn, Arbeitskreis, 37.

27 Schlink, Gutachten, 8.

28 Das katholische ÖAK-Mitglied Peter Walter referiert in anderem Zusammenhang eine von Erasmus zurückgewiesene, übertriebene, missbräuchliche allegorische Schriftauslegung: die Interpretation des Bischofs von Mailand, Ambrosius, nach der Petrus mit seiner Verleugnung Jesu die Gottheit Jesu Christi bekannt habe. Diese allegorische Deutung hätte eine andere applikative Kraft für die Gegenwart als eine Deutung, die sich auf den Literalsinn beschränkt. An diesem Beispiel werde deutlich, dass die Allegorie auch zum Schaden eines unstrittigen historischen Sinns zu diesem hinzutreten kann. Allegorie kann den historischen Sinn nicht nur bereichern, sondern auch verdrängen. Vgl. Walter, Peter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (TSTP, Bd. 1), Mainz 1991, 218.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

postuliert als plausibilisiert.[29] Auch die Rückzugsmöglichkeit auf die Tradition ist laut Gutachten verstellt, denn: „Dem Schweigen des biblischen Kanons entspricht das Schweigen der Tradition während der ersten 5 Jahrhunderte."[30] Die Dramatik der Situation, vor die der Papst die Kirche mit der Dogmatisierung stellt, sei größer als zur Zeit der Reformation, denn sie stelle die „Apostolizität der Römischen Kirche und damit die Wirklichkeit der Kirche in der Römischen Kirche […] nach evangelischem Urteil"[31] noch offensichtlicher infrage. Dem evangelischen Christen verbiete sich eine Zustimmung zu diesem Dogma wegen seiner Schriftbindung. Für die Ökumene bedeute die Dogmatisierung eine schwere Hypothek, denn sie zeige,

> *daß die Heilige Schrift für die Römische Kirche hinsichtlich dessen, was heilsnotwendig zu glauben ist, nicht wirklich maßgeblich und darum gemeinsame biblisch-theologische Arbeit nur von ganz untergeordneter Bedeutung für alle Bemühungen um die Einheit der Kirche sein kann. Es würde ferner deutlich, daß auch die wissenschaftliche Bemühung um die kirchliche Tradition in diesen Fragen nicht weiter führen kann, da die Römische Kirche sich heute nicht mehr nur auf geschichtlich nachweisbare oder auch nur wahrscheinliche apostolische Tradition, sondern auf den Anspruch gründet, selbst „apostolische Tradition" produzieren zu können.*[32]

Das Gutachten reagiert auf die Dogmatisierung also mit einer Infragestellung der Apostolizität, welche sich nach evangelischem Verständnis durch Bindung an die Heilige Schrift ausdrücke. Ein Vorwurf, der in umgekehrter Richtung in Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession erhoben wird. Ekklesiologisch betrachtet, ist für die evangelische Seite Kirche dort, wo sich das heilsnotwendig zu glaubende ausschließlich an der Schrift orientiert (Suffizienz). Katholischerseits werde hingegen apostolische Tradition nicht nur in Gestalt der Schrift als Maßstab herangezogen, sondern durch derlei Lehren erst produziert. Mit solch einem Traditionsverständnis gehe eine Geringschätzung wissenschaftlich-theologischer Arbeit einher. Die Dogmatisierung der *Assumptio* könne „nicht anders als durch eine autoritative Außerkraftsetzung von allgemein anerkannten wissenschaftlichen Forschungsergebnissen zustande kommen".[33]

---

29 Eine fragwürdige „Beweisführung" – von der Möglichkeit zur Wirklichkeit – legt aber auch das Dogma selbst an den Tag: „Da er [Christus, T. M.] sie [Maria, T. M.] nun aber mit so großer Ehre auszeichnen konnte, sie vor der Verwesung des Grabes unversehrt zu bewahren, muß man glauben, daß er dies wirklich tat." Denzinger/Hünermann, DH 3900.

30 Schlink, Gutachten, 8.

31 Schlink, Gutachten, 17.

32 Schlink, Gutachten, 18 f.

33 Schlink, Gutachten, 19.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Das Gutachten schließt mit einem Appell, die Römische Kirche möge mit der Dogmatisierung der *Assumptio* nicht das Maß der Unterschiede mehren, wo doch die meisten Kirchen angesichts der Spaltungen Buße täten und die wissenschaftliche Arbeit sich um eine Annäherung bemühe.[34] Diese dürfe jedoch nicht auf Kosten der Wahrheitsfrage erkauft werden, unter den „Gefahren einer schwärmerischen Vorwegnahme der Einheit, die wir erhoffen, und für die wir beten und arbeiten, ohne sie jedoch bereits zu haben".[35] Dies geschähe auch zum Schaden der evangelischen Kirche, denn:

*Trotz aller Unterschiede in der Auslegung der Apostolischen Lehre und in der Beantwortung der Frage, wo die geschichtliche apostolische Lehre zu finden sei, blieb doch unübersehbar, daß die römische Dogmatik* grundsätzlich *die exklusiv normative Stellung der apostolischen Lehre anerkennt. Auf Grund dieser Tatsache ist die Römische Kirche eine ernste Frage an die Evangelische Kirche und eine heilsame Beunruhigung protestantischer Selbstsicherheit geblieben.*[36]

Diese prinzipielle Wertschätzung für das konfessionelle Gegenüber erklärt das ernüchterte Fazit, das Schlink nach der Auseinandersetzung um die Dogmatisierung der *Assumptio* auch für die Arbeit des ÖAK insgesamt zieht:

> *Zwar wurde die Arbeit nach der Krise fortgesetzt, aber die innere Situation war nicht mehr ganz dieselbe. Zwar blieben die Tagungen wissenschaftlich tiefgründiger als manche anderen ökumenischen Versammlungen, und doch waren sie in anderer Hinsicht ärmer, – nämlich arm an lebendiger ekklesiologischer Hoffnung. Nicht selten wurde eine gewisse Müdigkeit und ein Gefühl der Vergeblichkeit spürbar trotz wissenschaftlicher Annäherungen und immer wieder beglückender menschlicher Gemeinschaft, – ein lähmendes Gefühl, das noch verstärkt wurde durch die Überlegung, daß hier nur eine verständnisbereite Elite, aber nicht der theologische Durchschnitt, geschweige denn die Volksfrömmigkeit beider Kirchen zur Begegnung kam.*[37]

Im Rahmen der LV-Studie wurde die Mariologie vom ÖAK nicht zu den drängendsten Themenfeldern gezählt und deshalb keine theologische Auseinandersetzung über die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens geführt.[38] Georg Hintzen stellt kurze Zeit später (also in der Zeit von VZ) fest, dass das eigentliche

34 Vgl. Schlink, Gutachten, 20.

35 Schlink, Gutachten, 22.

36 Schlink, Gutachten, 17.

37 Schlink, Erschütterung, 231.

38 Pannenberg, Wolfhart, Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?, in: Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 17–31, hier 30.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Problem im Verhältnis von Schrift und Tradition nicht in der Selbstevidenz des Wortes Gottes liege, und auch nicht in der verbindlichen lehramtlichen Auslegung. Die Kernfrage im Disput der Konfessionen laute: *„Kann Lehren und Ordnungen in der Kirche, die nicht ausdrücklich in der Schrift bezeugt sind, die Verbindlichkeit des Wortes Gottes zukommen?"*[39]

## 4.3 Frühe Beiträge zur Schriftautorität aus den Reihen des ÖAK

Wie das vorangegangene Kapitel gezeigt hat, war das Thema „Schriftautorität" bereits lange vor VZ im ÖAK präsent.[40] Um die Bedeutung von VZ angemessen beurteilen zu können, sind weitere frühe ÖAK-Debattenbeiträge zu berücksichtigen, um zu sehen, welche vorgespurten Bahnen mit VZ aufgenommen und weiterverfolgt wurden und wo die zweite Generation des ÖAK neue und andere Akzente setzte. Zu diesem Zweck folgt nun eine nähere Betrachtung von vier exemplarischen Beiträgen aus dem ÖAK aus der Zeit zwischen dessen Gründung und VZ.[41]

### 4.3.1 Die Autorität der Schrift besteht in ihrer zeitlichen Entgrenzung (Edmund Schlink)

Unter den frühen ÖAK-Beiträgen zum Thema sei an erster Stelle noch einmal auf Edmund Schlink verwiesen. Bereits 1962 erkannte er in einem Referat vor dem ÖAK auf dessen Tagung im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf einen ökumenischen Fortschritt auf dem Gebiet „Schrift und Tradition":

> *Es könnte […] scheinen, als sei der zentrale Unterschied zwischen unseren Kirchen die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition: Einerseits sola scriptura und andererseits „libri scripti et sine scripto traditiones" (Tridentinum Sessio IV). Hiergegen spricht freilich, daß Entscheidungen in Prinzipienfragen theologiegeschichtlich nicht primär, sondern sekundär sind. […] Außerdem ist gerade das kontroverstheologische Gespräch über Schrift und Tradition neu in Bewegung gekommen und gegenüber der Reformationszeit aufgelockert. Wo die Zuordnung von Schrift und Tradition nicht im Sinne von partim-partim, auch nicht*

39 Hintzen, Georg, Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt, in: Catholica 44/1, 1990, 1–25, hier 11.

40 Eine kurze Zusammenfassung einer ÖAK-Tagung 1958 zu den Themen „Einheit und Vielfalt der Schrift" und „Offenbarung und Wort Gottes" bietet Schwahn, Arbeitskreis, 339–349.

41 Da die Auswahl nach thematisch-inhaltlichen Gesichtspunkten erfolgt, nehme ich formale Unausgewogenheiten (z. B. im Hinblick auf die Konfessionszugehörigkeit der folgenden Beiträge) in Kauf.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *von partim-totum vorgenommen, sondern als totum scriptura-totum traditione bestimmt wird, ergeben sich neue Gesprächsmöglichkeiten zwischen beiden Kirchen […].*[42]

Schlink beschreibt hier in Ansätzen ein Traditionsverständnis, das der ÖAK später auf den Begriff „funktional-modal" bringen wird.[43] Schrift und Tradition unterscheiden sich nicht durch den Anteil oder die Qualität der Offenbarung, die sie jeweils bezeugen, sondern durch den Modus, in dem sie auf unterschiedliche Weise die eine Offenbarung bezeugen.

In demselben Referat blickt Schlink auch auf die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens zurück, deren Irrtum er erneut auf eine *allegorische* statt *wörtliche* Auslegung der Schrift zurückführt. Dieses Dogma berufe sich zu Unrecht auf einen „tiefere[n] Schriftsinn […], der sich aus dem Text nicht zwingend ableiten läßt",[44] und zeige damit auf, wie vergeblich eine bloß theoretische Einigung über die Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition sei. Folgerichtig habe sich die ökumenische Bewegung auch nicht auf ein gemeinsames Schrift*prinzip* verständigt:

> *Aber in der theologischen Zusammenarbeit und in dem geistlichen Zusammenleben der Kirchen des Ökumenischen Rates ist die Heilige Schrift* faktisch *als die allen gemeinsame Grundlage neu zutage getreten, – nicht als ob dadurch die kirchlichen Traditionen beiseite geschoben würden, wohl aber so, daß diese nun als geschichtliche Entfaltungen des Reichtums der apostolischen Grundlage […] verstanden werden […].*[45]

1983 legte Schlink schließlich einen eigenen Entwurf zur Dogmatik vor, in dem er einige bemerkenswerte, von Pragmatismus und erkenntnistheoretischer Zurückhaltung geprägte Bestimmungen von Schrift und Tradition vornimmt. So empfiehlt er darin in Ermangelung eines Konsenses – wohlgemerkt unmittelbar vor Beginn der Arbeit des ÖAK an VZ –, sich auf eine gemeinsame Grundlage für das weitere ökumenische Gespräch zu besinnen. Dazu zählt er u. a.: „Im Leben der Christenheit hat die Autorität der Bibel im Vergleich mit anderen Traditionen faktisch zugenommen. So haben auch z. B. im II. Vatikanischen Konzil biblische Argumente eine viel größere Rolle gespielt als im I. Vatikanum."[46] Als evangelischer Beobachter auf dem *Zweiten Vatikanum* hat Schlink zudem die Erkenntnis gewonnen, „daß es in vielen Fällen möglich ist, in der Struktur des Gebetes oder der Verkündigung über dasselbe Thema gemeinsame Aussagen zu machen, die in der Struktur der

42 Schlink, Erschütterung, 228 f.

43 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 f. (206).

44 Schlink, Erschütterung, 229.

45 Schlink, Erschütterung, 235.

46 Schlink, Edmund, Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983, 692 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

dogmatischen Lehre unmöglich sind".[47] Für seinen eigenen dogmatischen Entwurf ist daher die „methodische Besinnung auf die Struktur der theologischen Aussage charakteristisch."[48]

Eine der ersten materialdogmatischen Aussagen seiner Dogmatik bezieht sich auf den Begriff des Evangeliums, das er als geradezu *performatives* Wort definiert:

> *Indessen verkündigt das Evangelium nicht nur Gottes einst geschehene Tat an Jesus und durch Jesus. Vielmehr ist das Evangelium zugleich Gottes Tat an denen, die diese Botschaft hören. Das Evangelium ist auch nicht nur der Bericht von der Geschichte Jesu, sondern es ist zugleich das Wort, durch das Jesus Christus heute als der Lebendige handelt. Es ist nicht nur die Botschaft von der Errettung durch ihn, sondern durch das Evangelium geschieht die Rettung. […] So ist das Evangelium Gottes* tätiges *Wort.*[49]

Dem Traditionsbegriff setzt Schlink insofern Grenzen, als auch jenen, die in der mündlichen Tradition mehr zu sehen bereit sind als nur die Auslegung der Heiligen Schrift, „das Postulat der Übereinstimmung der Tradition mit der Schrift als unaufgebbar gilt".[50]

Die Frage nach der menschlichen Mitwirkung am inspirierten Gotteswort der Heiligen Schrift beantwortet er mit einem Rückgriff auf den biblischen Sprachgebrauch. Aus der etwa in Apg 15,28 anzutreffenden Formel „Denn der heilige Geist und wir haben beschlossen" zieht Schlink den Schluss: „Göttliche Inspiration und persönliche Worte und Vorstellungen des menschlichen Zeugen schließen sich gerade nicht aus. Das inspirierte Gotteswort ist zugleich das persönliche Zeugnis des inspirierten Zeugen."[51] Zudem wäre es ihm zufolge „keine vollständige Anerkennung der Inspiration der Heiligen Schrift, wenn man allein an ihre ursprunghafte Inspiriertheit und nicht zugleich an die durch sie zu allen Zeiten erfolgende *aktive Inspiration* denken würde."[52] Die Heilige Schrift nähre vielmehr die Erwartung heutiger Geistesgabenausteilung. Damit ist ein wesentliches Element der Schlink'schen Auffassung von Schriftautorität zur Sprache gekommen: Die Autorität der Schrift

47 Schlink, Dogmatik, VI.

48 Schlink, Dogmatik, VI. Bemerkenswert ist auch seine Erklärung im Vorwort: „Wenn die Ausdrucksweise dieser Dogmatik sich manchmal der Struktur der Verkündigung, des Gebetes oder des Bekenntnisses annähert, so ist dies nicht als Ausflucht in die Erbaulichkeit, sondern als reflektierte Folgerung aus der Analyse der theologischen Sprache zu verstehen, innerhalb derer die dogmatische Lehre den Aussagen des Bekenntnisses, des Gebets, und der Verkündigung dienend zugeordnet ist." Ebd.

49 Schlink, Dogmatik, 3.

50 Schlink, Dogmatik, 634.

51 Schlink, Dogmatik, 636.

52 Schlink, Dogmatik, 636.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

gründe in der Geschichte – der Inspiriertheit des Schriftwortes in seiner Entstehung – und bewähre sich in der Gegenwart – der Bestätigung der von der Schrift evozierten Erwartungen. Dieses Miteinander der Zeiten „ist von fundamentaler Bedeutung für die Anerkennung der Autorität der Heiligen Schrift. Durch dies Miteinander ist sie hervorgehoben aus allen anderen Büchern, und ein jeder darf ihren Zeugnissen in der Erwartung begegnen, daß Gott durch sie im Heute zu ihm spricht."[53]

### 4.3.2 Die Autorität des Kanons im Fächerkanon (Peter Brunner)

Schon kurz nach seiner Gründung setzte der ÖAK das Thema „Schrift und Tradition" auf die Tagesordnung. Im Januar 1948 wurden hierzu erste – damals noch nicht zur Veröffentlichung bestimmte – Referate gehalten und diskutiert. Der Heidelberger Systematiker Peter Brunner, dem die Theologische Fakultät der Universität Basel 1936 die Ehrendoktorwürde verliehen hatte und den sein Kollege Ernst Kinder als einen „tiefgründigen Schrifttheologen" bezeichnet,[54] lieferte dazu den evangelischen Debattenbeitrag.[55] Das langjährige ÖAK-Mitglied[56] deutet darin die Grundlinien einer Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition an und will seinen Beitrag dabei als eine „dogmatische Meditation"[57] verstanden wissen.

Brunner beginnt mit der Feststellung, dass weder Schrift noch Tradition eine selbstständige Autorität zukomme: „Es kann im Umkreis des Glaubens keine Autorität jenseits des von Gott gesandten Gottmenschen gesucht werden."[58] Ihren in der Autorität Jesu Christi gründenden normativen Gehalt erhalte die Schrift außerdem durch ihre apostolische Herkunft: „Das Merkmal des Apostolischen schließt die Qualität des Normativen unmittelbar in sich."[59] Dies zeige schon die Tatsache, dass es in der frühen Kirche eine Zeit gegeben hat, in der apostolische Autorität

53 Schlink, Dogmatik, 637.

54 Kinder, Ernst, Urverkündigung der Offenbarung Gottes. Zur Lehre von den „Heiligen Schriften", in: Schlink, Edmund/Peters, Albrecht (Hg.), Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965, Kassel 1965, 11–27, hier 11.

55 Dieser ist u. a. zugänglich in Brunner, Peter, Schrift und Tradition, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 23–39.

56 Er gehörte dem Arbeitskreis von 1947–1981 an, also auch während der Auseinandersetzung über das Mariendogma, während des *Zweiten Vatikanums* und während der ÖAK-Autoritäts-Studie, bis kurz vor LV und VZ.

57 Brunner, Schrift und Tradition, 23.

58 Brunner, Schrift und Tradition, 24. In einem späteren Vortrag nennt er die Schriftautorität „eine Spiegelung der Autorität Jesu Christi". Ders., Umrisse einer Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 40–45, hier 40.

59 Brunner, Schrift und Tradition, 27.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ausgeübt werden konnte, ohne dass ein verbindlicher Schriftkanon existierte.[60] Von daher komme die besondere Autorität der Schrift nach Brunner auch erst und nur dort zum Zug, wo die Apostel nicht (mehr) unmittelbar gegenwärtig sein können. Die Schrift vertrete die Apostel, wo eine räumliche oder (nachdem alle Zeugen verstorben sind) eine zeitliche Distanz dies erfordere. So legt Brunner Wert auf den Hinweis, „daß der schriftlichen Gestalt zunächst nur eine stellvertretende Funktion für das mündliche Wort zukommt. […] Was in einem Brief geschrieben steht, ist nur notgedrungen Schrift. […] Der Befehl, der den Aposteln zuteil geworden war, lautete: Verkündiget, und nicht: Schreibet."[61] Der mündlichen Verkündigung räumt Brunner also einen Vorrang gegenüber der schriftlichen Verkündigung ein. Die Schriftlichkeit der Verkündigung erfülle keinen Selbstzweck, sondern ersetze bloß vorübergehend eine dem Ursprung nach mündliche Verkündigung.[62]

Der Schriftgestalt des AT schreibt Brunner aber im Unterschied zum NT eine besondere Funktion zu. Dem prophetischen Zeugnis sei der Schriftcharakter geradezu wesentlich: „Die schriftliche Gestalt hält dieses prophetische Zeugnis im Voraus in die Zeit der erhofften kommenden Erfüllung hinein. […] So kommt es zu jener eigenartigen Begegnung zwischen dem, was als prophetisches Zeugnis *geschrieben* steht, und dem, was als Erfüllung *geschieht*."[63] Er geht in diesem Zusammenhang sogar so weit, dem AT jegliche „selbständige Autorität, abgesehen von der Erfüllung

60 Brunner, Schrift und Tradition, 33. Als weiteres Beispiel außerkanonischer – oder genauer: präkanonischer – apostolischer Autorität führt Brunner an: „Es ist von Bedeutung, daß das Bekenntnis und damit das Dogma eher da war als der Kanon." Brunner, Schrift und Tradition, 38.

61 Brunner, Schrift und Tradition, 33 f.

62 An anderer Stelle bezeichnet Brunner eine neutestamentliche Schrift deshalb als eine „*contradictio in adjecto*". Brunner, Umrisse, 43. Tobias Eißler betont hierzu in seiner bei Reinhard Slenczka verfassten Dissertation über Brunners Theologie: „Gott hat im Voraus dafür gesorgt, daß die Kirche auch während der Zeit, in der weder Christus bei ihr leibhaftig gegenwärtig ist, noch die Apostel leibhaftig in ihr gegenwärtig sind, die Kirche doch nicht ohne die originale Stimme der Apostel Jesu Christi ist." Eißler, Tobias, Pro ecclesia. Die dogmatische Theologie Peter Brunners (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 30), Neukirchen-Vluyn 2001, 136. Diese heilsgeschichtliche Perspektive verleitet zur gleichfalls heilsgeschichtlichen Spekulation, ob der Zeitpunkt der Inkarnation gerade auch von den (günstigen) Möglichkeiten der Verschriftlichung der Offenbarungszeugnisse und ihrer Verbreitung im Römischen Reich abhängig sein könnte. Würde sich die Kirche statt auf eine Heilige *Schrift* auf eine Heilige *Audio-* oder *Videoaufzeichnung* berufen, wäre Gottes Wort im 21. Jh. Fleisch geworden und hätte sich digital über die Sozialen Medien verbreitet? Derlei Überlegungen sind jedoch nicht einmal mehr dem (theologisch) fragwürdigen Ort der Spekulation zuzurechnen, sondern dem der Science-Fiction-Literatur – wie ein Roman aus dem Jahr 1998 zeigt: Eschbach, Andreas, Das Jesus Video, Augsburg 1998.

63 Brunner, Schrift und Tradition, 28. Diese Formulierung geht auf einen Vortrag zurück, den er bereits drei Jahre zuvor gehalten hat. Darin rechnet er die Heilige Schrift zu den von Gott im Voraus bestimmten Vorkehrungen, das Evangelium zu bewahren. Vgl. Brunner, Peter, Gebundenheit und Freiheit der theologischen Wissenschaft, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 13–22, hier 17.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

seiner Prophetie in Jesus Christus“[64] abzusprechen. Solch einer ausschließlich vom NT her begründeten Zuspitzung der alttestamentlichen Schriftautorität kann aus heutiger Sicht nicht bedenkenlos gefolgt werden – unterschlägt sie doch die Eigenständigkeit der alttestamentlichen Schriften und ihres Offenbarungsgehalts, die nicht nur aus jüdischer Perspektive, sondern auch aus christlichem Eigeninteresse zu wahren ist.[65]

Brunner spricht aber auch von einer Dienstfunktion der Schriftgestalt des NT:

> *Die schriftliche Gestalt [des apostolischen Zeugnisses (NT), T. M.] ist nur dienendes Mittel, um an jedem Zeitpunkt der Kirche die apostolische* Stimme *gegenwärtig zu setzen. Wenn ursprünglich die schriftliche Gestalt des apostolischen Zeugnisses die Aufgabe hatte, die räumliche Trennung zwischen Apostel und Gemeinde zu überwinden, so ergibt sich daraus gleichsam von selbst die zweite Aufgabe, nun auch die zeitliche Trennung zwischen dem abgeschiedenen Apostel und der jetzt und hier lebenden Gemeinde zu überwinden.*[66]

Die Kanonisierung ist für ihn kein die Schriftautorität erst in Kraft setzender – und damit zu ihr in Konkurrenz stehender – „lehramtlicher“ Akt, sondern Resultat der Gottesdienstpraxis:

> *Der Ort, an dem sich die Kanonisierung einer Schrift vollzieht, ist der Gottesdienst. Hier enthüllt sich im konkreten Gebrauch einer Schrift das Merkmal des Apostolischen, oder es erweist sich, daß einer Schrift wie dem Hirten des Hermas dieses Merkmal fehlt. Synoden können diese Grenzziehung, die sich im Gottesdienst unter den Einwirkungen des Geistes vollzogen hat, nur bestätigend anerkennen.*[67]

---

64 Brunner, Schrift und Tradition, 28.

65 Vgl. Hebr 1,1 f. Gerade auch die zuweilen anzutreffende *Fremdheit* und Widerständigkeit alttestamentlicher Texte ist immer wieder neu gegen allzu vorschnelle und selbstgewisse, eindeutige Auslegungen in Anschlag zu bringen.

66 Brunner, Schrift und Tradition, 35. Diese Einschränkung hat auch Eingang in Christoph Schwöbels Artikel zur Bibel für die RGG gefunden. Vgl. Schwöbel, Bibel, 1430.

67 Brunner, Schrift und Tradition, 35 (Fußnote 12). Dass die Kanonbildung ein keineswegs unstrittiger Prozess gewesen ist, spricht aus Brunners Sicht für dessen Autorität, wie Tobias Eißler anhand einer unveröffentlichten Nachschrift zu dessen Enzyklopädievorlesung Die Encyklopädie der Theologie. Grundlegung und Gliederung der theologischen Wissenschaft, Wintersemester 1947/48 feststellt. „Daß die Kirche im Blick auf den Rand des Kanons über Jahrhunderte hinweg in ihrer Entscheidung schwankt, scheint Brunner ‚gerade für die Echtheit des pneumatischen Charakters der Kanonsbildung zu sprechen‘. Der Kanon kommt nicht zustande durch das ‚mechanische[] Funktionieren einer autoritären Instanz‘, sondern durch ‚ein wirklich geistliches Urteil, das deswegen, weil es hier in diesem Aeon sich vollzieht, auch ein Moment der Fraglichkeit in sich schließt‘.“ Eißler, Pro ecclesia, 137.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Wenn die Schrift auch in Bezug auf die Autorität Christi keine selbstständige Größe ist, so doch umso mehr in Bezug auf ihre eigenständige Selbstdurchsetzungskraft. Diese sieht Brunner etwa mit der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens (1950) schmerzlich verletzt:

> *Eine Vollmacht, die neben der Autorität der Schrift feststellt, was echte apostolische mündliche Überlieferung ist, erzeugt selbst Überlieferung, die mit dem Anspruch auf apostolische Autorität auftritt. Es ist unter diesen Umständen überflüssig geworden, daß die mündliche apostolische Überlieferung überhaupt eine greifbare historische Realität hat. […] Letzten Endes ist also dieses Amt selbst die Tradition. Der Inhalt des Evangeliums fließt dann nicht mehr aus dem apostolischen Wort, sondern aus Inspiration, aus der von dem Amtscharisma gewirkten Inspiration. Eine solche Inspiration, die grundsätzlich über dem apostolischen Wort steht und damit grundsätzlich von der Autorität des apostolischen Wortes frei ist, ist dogmatisch beurteilt Enthusiasmus.*[68]

Einer „Traditionsautorität" in Ergänzung zur Schriftautorität erteilt Brunner eine klare Absage. Ihre Anerkennung würde die Einmaligkeit der apostolischen Autorität und mit ihr auch die davon abhängige Schriftautorität unterminieren.[69] Daraus ergibt sich für ihn das bleibende Recht des Schriftprinzips: „Um der Erhaltung der apostolischen Autorität willen ist an dem *scriptura sola* festzuhalten."[70] In einem Vortrag, den Brunner bereits drei Jahre zuvor gehalten hat, bindet er die Schriftautorität nicht nur an die apostolische Autorität zurück. Er spricht ihr gar denselben Heilscharakter zu, weshalb die Rede von der „Heiligen Schrift" sachgemäß sei.[71] In besagtem Vortrag räumt er dem von der Schrift herkommenden Bekenntnis die Würde eines Kriteriums ein, um schriftgemäße Lehre von Irrlehre zu unterscheiden:

> *Wenn sich der Irrlehrer und der Rechtgläubige beide auf die Schrift berufen, so kann die Entscheidung darüber, wer der Irrlehrer und wer der Rechtgläubige ist, nur dadurch herbeigeführt werden, daß die in dem Bekenntnis der Kirche niedergelegte schriftgemäße Auslegung als Maßstab an die beiden zur Debatte stehenden Verkündigungsinhalte angelegt wird. […] Man wird gewiß auch im Blick auf die Bekenntnisbildung von einer Notwendigkeit sprechen müssen, aber nicht von einer Heilsnotwendigkeit.*[72]

68 Brunner, Schrift und Tradition, 36 f.
69 Vgl. Brunner, Schrift und Tradition, 39.
70 Brunner, Schrift und Tradition, 39.
71 Vgl. Brunner, Gebundenheit, 18.
72 Brunner, Gebundenheit, 19.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Einem Teil der Tradition – dem Bekenntnis als einer schriftgemäßen Auslegung – kommt damit auch aus evangelischer Perspektive eine sich faktisch normativ auswirkende Funktion zu. Es bleibt daher fraglich, ob Brunners Unterscheidung zwischen Notwendigkeit und Heilsnotwendigkeit die normative Differenz zwischen Schrift und Tradition zu wahren imstande ist. Gegen Ende seines Vortrags nennt Brunner insgesamt drei Autoritätsformen, denen sich die Theologie als Wissenschaft verdankt: die gegenwärtige Verkündigung, die kirchlichen Bekenntnisse und die prophetischen und apostolischen Schriftzeugnisse.[73] Diesbezüglich verdient noch ein weiterer (auf einem Vortrag von 1955 basierender) Aufsatz unter dem vielversprechenden Titel *Umrisse einer Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift* Beachtung. Hier gründet er die Höchstgeltung der Schrift auf das Ableben der von Christus berufenen Apostel: „Die letzte Quelle der Autorität der Schrift ist die Berufung von Aposteln durch den Auferstandenen. […] Nach dem Tode des letzten Apostels kann das Evangelium keine stofflich neuen Inhalte mehr empfangen."[74]

Weiterhin knüpft er die Schriftautorität an eine persönliche, individuelle Erschließungserfahrung: „Wenn ich nicht fest davon überzeugt wäre, daß ich einer Botschaft begegnet bin, welche die Macht hat, mich selig zu machen, könnte ich mit keiner Silbe von einer Autorität der Heiligen Schrift sprechen."[75] So sehr dieser Vorbehalt einleuchtet, wirft er die Frage auf, ob auch der Umkehrschluss zulässig ist: Zeigt eine Skepsis bzgl. der Bereitschaft, der Heiligen Schrift normative Geltung einzuräumen, das Fehlen dieser existenziellen Begegnung mit dem Evangelium an? Dann würde die Anerkennung von Schriftautorität prinzipiell *a posteriori* und nicht *a priori* zustande kommen. Ein entsprechendes Schriftverständnis wäre dann nicht *Voraus*setzung des Schriftgebrauchs, sondern dessen *Hinterher*setzung – in beiden Fällen aber eine den weiteren Gebrauch prägende *Setzung*.

Schließlich enthalten diese „Umrisse der Schriftautoritäts-Lehre" Brunners eine wichtige Einschränkung:

> *Die Autorität der Schrift bezieht sich […] nicht auf naturwissenschaftliche oder profanwissenschaftliche Kenntnisse, auch nicht auf Techniken des gesellschaftlichen Lebens, die dem Vernunftgebrauch unterworfen sind, sondern allein auf den Inhalt des im Glauben anzunehmenden Evangeliums und auf die aus diesem Glauben fließende Lebensführung.*[76]

73 Für alle drei gilt nach Brunner gleichermaßen: „Nicht die Theologie begründet diese Autoritäten, sondern diese Autoritäten ermöglichen und begründen die Theologie." Brunner, Gebundenheit, 20.

74 Brunner, Umrisse, 41. Angesichts der Nachwahl des Apostels Matthias (Apg 1,15–26) und des besonderen Status des Paulus hängt die Stichhaltigkeit dieser Argumentation freilich an einem weit gefassten Begriff von „Berufung durch den Auferstandenen".

75 Brunner, Gebundenheit, 40.

76 Brunner, Gebundenheit, 44.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Neben dieser inhaltlichen Begrenzung der Schriftautorität nennt Brunner auch noch eine funktionale: Die Autorität der Schrift komme dort zum Zug, wo sie im Dienst der Verkündigung stehe: „Die allgemeine Grundform, in der die Schrift ihre Autorität als ein Werk des Geistes ausübt, ist das Ereignis der Verkündigung."[77] Dies stellt uns vor die wichtige Frage, ob der Begriff der Schriftautorität im Kontext einer wissenschaftliche Exegese angemessen ist, welche ungeachtet ihrer prinzipiellen auch organisatorisch-institutionellen Bindung an die Kirche nicht unmittelbar auf Verkündigung abzielt, sondern zunächst einem rein wissenschaftlichen Forschungsinteresse entspringt. Als Antwort auf diese Frage bieten sich m. E. drei mögliche Alternativen: (1) Die Exegese versteht sich als ein gänzlich verkündigungsunabhängiges Unternehmen. Die Schriftautorität bleibt aufgrund ihrer kirchlichen Verortung exegetisch unberücksichtigt. Exegese wäre dann Auslegung biblischer Texte, nicht aber einer „Heiligen Schrift" und eine Ausweitung des Untersuchungsgegenstands über den Kanon hinaus nur konsequent. (2) Exegese erhält den Rang einer der kirchlichen Verkündigung dienenden und zuarbeitenden Hilfswissenschaft. Damit ständen ihre Unabhängigkeit und Ergebnisoffenheit infrage. (3) Die Wissenschaftlichkeit der Exegese bezieht sich auf ihre Methoden und ihr Instrumentarium, nicht aber auf ein Desinteresse an der kirchlichen Verkündigung. Damit ist sie – in Anlehnung an das berühmte demokratietheoretische Böckenförde-Diktum – eine bekenntnisgebundene Wissenschaft, die von Voraussetzungen lebt, die sie selbst nicht garantieren kann.

Tatsächlich kommt dieser letztgenannte „Mittelweg" der exegetischen Praxis an den Theologischen Fakultäten im deutschsprachigen Raum wohl am nächsten. Denn Forschung und Lehre haben dort trotz ihres Selbstzwecks immer auch die Aus- und Fortbildung des kirchlichen Personals im Blick. Eine ausschließlich historisch-kritische Exegese, die die Autorität der Schrift als „Heilige Schrift" außer Acht lässt, wäre dann aber auch als ergänzungsbedürftig zu bezeichnen, da sie – obgleich eine wichtige Voraussetzung für die Verkündigung – sich nicht nach deren Anforderungen richtete. Brunner erörtert die Reichweite des historisch(-kritisch)en Zugangs in einem weiteren Aufsatz aus dem Jahr 1962, der für eine Festschrift für Gottlieb Söhngen (vgl. zu ihm den folgenden Abschnitt) bestimmt war:

> *Die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis setzt ähnlich wie die naturwissenschaftliche Erkenntnis einen in sich geschlossenen, immanenten Wirkungszusammenhang voraus. […] Die oberste Grenze dieses Wirkungszusammenhanges ist der Mensch selbst […]. Der historisch-kritischen Vernunft bleibt von ihren eigenen Voraussetzungen aus notwendig verborgen, daß*

77 Brunner, Gebundenheit, 44.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Gott in jenen Geschehnissen der Vergangenheit gehandelt hat, daß in jenen Geschehnissen* Heil *gewirkt wurde und daß Gott dieses Heil* für uns und alle Menschen *dort gewirkt hat.*[78]

Dies exegetisch auszuklammern, hieße, wesentliche Elemente des Untersuchungsgegenstands nicht in die Auslegung einzubeziehen. Brunner plädiert für Gelassenheit im Umgang mit diesem prinzipiellen Mangel einer solchen exegetischen Methode:

> *Für den Glauben hat diese Erkenntnisbemühung der Vernunft gleichsam einen experimentellen, aber keinen dogmatischen Charakter. Der Glaube wartet in Ruhe ab, was die historische Vernunft von den Ereignissen zu Gesicht bekommt, in denen Gott zu unserem Heil gehandelt hat. […] Der Glaube weiß, daß jene Geschehnisse, in denen die endzeitliche Neuschöpfung der Gottesherrschaft schon auf dem Plan ist, also insonderheit die Auferweckung Jesu von den Toten und seine österlichen Erscheinungen, in ihrem wirklichen Geschehenscharakter von der historisch-kritischen Vernunft überhaupt nicht gesehen werden können, weil diese Geschehnisse die Grundsätze der geschichtlichen Analogie und der Geschlossenheit des geschichtlichen Wirkungszusammenhanges sprengen.*[79]

Doch erhält bei dieser Grundhaltung das konstruktive Miteinander von Exegese und Dogmatik ausreichend Raum? Immunisiert sich hier nicht die Dogmatik gegenüber der Exegese und ihren Ergebnissen? Das Verhältnis beider Disziplinen zueinander wird auch im AB der VZ-Studie eine Rolle spielen, an dem, wie bereits erwähnt, Vertreter beider Fachbereiche beteiligt waren.

### 4.3.3 Die bleibende Vorgegebenheit des Apostolischen in der Heiligen Schrift (Gottlieb Söhngen)

Das katholische Ko-Referat zum Referat Peter Brunners stammt von dem Münchner Fundamentaltheologen und Lehrer bzw. Förderer Joseph Ratzingers, Gottlieb Söhngen.[80] Darin referiert er zunächst den Begriff des Apostolischen. Dabei nennt er auch zahlreiche biblische Belege für eine Unterscheidung der Zwölf Apostel von

78 Brunner, Peter, Die großen Taten Gottes und die historisch-kritische Vernunft, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 66–82, hier 72 f.

79 Brunner, Taten Gottes, 77 f.

80 Siehe Söhngen, Gottlieb, Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen, in: Söhngen, Gottlieb, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 305–323. Barbara Schwahn attestiert Söhngen in seinem Referat eine bemerkenswerte Annäherung an die evangelische Seite. Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 354 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

den übrigen Jüngern. Sie führt ihn wiederum zu einer Bestimmung der Apostelpredigt als Ursprung der Überlieferung:

> *Die Apostel verkünden, was sie empfangen haben; aber was sie vom Herrn empfangen haben, ist keine Überlieferung, sondern unmittelbar die Offenbarung selbst. […] Die Apostel stehen nicht* in *der Reihe der Überlieferung, sondern mit ihnen fängt die Kette erstlich an. Die Apostel sind* Ursprung der Überlieferung; *die Überlieferung selbst aber ist* Überlieferung des Ursprungs *[…]. Die apostolische Predigt ist Verkündigung aus Offenbarung, nicht aus Überlieferung.*[81]

Auch wenn sich Söhngens Ausführungen nicht explizit auf die Schrift beziehen, tragen sie doch zur Erhellung seines Schriftverständnisses bei – ist die Schrift doch das primäre Zeugnis für die Predigt der Apostel und aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu den Ereignissen als historische Quelle einmalig.[82] Die Quelle des Apostolischen stellt für Söhngen die Verkündigung dar, die durch Jesus Christus selbst erging: „Denn *Jesu Verkündigung* ist keinerlei Überlieferung, sondern so ganz und gar Offenbarung, daß er die Wahrheit Gottes verkündet, weil er die ‚Wahrheit' selbst *ist* (Joh 14, 6); er selber ist die offenbare Wirklichkeit Gottes (Joh 1, 17.18; 14, 9)."[83] Dieser idealtypischen Verkündigung stehe die reine Übergabe bzw. Überlieferung der Kirche gegenüber. Diese nehme in der apostolischen Predigt ihren Ausgang, welche ihrerseits zwischen Verkündigung und Überlieferung angesiedelt sei – wobei Überlieferung immer auch Verkündigung sei.[84] Trotz dieses Verkündigungscharakters jeder Überlieferung gibt es nach Söhngen aber eine ursprüngliche Form der „Verkündigung, die nicht Überkommenes überliefert; und es gibt dagegen eine Verkündigung, deren ganzes und innerstes Wesen in Überlieferung aufgeht. Das Letzte ist bei der kirchlichen Lehrüberlieferung der Fall."[85]

Der apostolischen Verkündigung – Söhngen verwendet die Ausdrücke „apostolische Predigt" und „apostolische Verkündigung" synonym –, die er als Zwischenglied zwischen reiner Verkündigung und reiner Überlieferung beschreibt, verleiht er das Prädikat der Einmaligkeit und Unüberholbarkeit, denn „in der nachapostolischen Überlieferung entwickelt sich der Ursprung nicht weiter, […] was sich weiter entwickelt, ist die Überlieferung selbst".[86] Trotz dieser Differenz sind für Söhngen Ursprung und Überlieferung gleichermaßen vollkommen: „Überlieferung

81 Söhngen, Überlieferung, 313.

82 Zudem rechnet Söhngen später „die Schriften des Neuen Bundes unmittelbar zur apostolischen Verkündigung". Söhngen, Überlieferung, 320.

83 Söhngen, Überlieferung, 311.

84 Vgl. Söhngen, Überlieferung, 312.

85 Söhngen, Überlieferung, 312.

86 Söhngen, Überlieferung, 318.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ist Entwicklung von Vollkommenheit zu Vollkommenheit, aus einer ersten und maßgebenden zu einer zweiten und maßgebenden."[87] Die besondere Würde des Ursprungs sei es aber, „der alle Folgezeit bewegende, selbst aber nunmehr unbewegte, auch nicht mehr sich selbst fortbewegende Gegenstand" zu sein.[88] Hier ist der aus der Gotteslehre bekannte Sprachgebrauch besonders augenfällig.

Nach diesem Anfahrtsweg äußert sich Söhngen dann auch explizit zum Status der Schrift bzw. zu dem des NT. Er tut dies, indem er sich von der Tübinger Schule abgrenzt. Deren Rede vom NT als dem schriftlichen Niederschlag der urkirchlichen Überlieferung lässt er nur unter einem Vorbehalt gelten:

> *Die Bücher des Neuen Testamentes sind Niederschrift der* Überlieferung im Ursprung, *und zwar vom Heiligen Geist eingegebene Niederschrift und so apostolische und kanonische* Ur*kunden, und zwar mit dem Alten Testament zusammen die alleinigen. Die Heilige Schrift ist mithin Ursprung der Überlieferung, wenn auch nicht ihr alleiniger. […] Daß zu* uns *die Schrift erst durch die Hände der Überlieferung kommt, behält seinen guten Sinn, der nämlich nicht die Seins-, sondern die* Erkenntnis*ordnung betrifft.*[89]

Heilige Schrift und Apostolische Predigt fallen damit gewissermaßen in eins, da er beide als Ausgangspunkt der Überlieferung bezeichnet. Hinzu kommt das Moment der Inspiration der Heiligen Schrift und das der Exklusivität dieser apostolischen Urkunde. Den Rang der Heiligen Schrift begründet er weiterhin durch eine Unterscheidung von Seins- und Erkenntnisordung. Die Heilige Schrift sei die Überlieferung im Ursprung bzw. Ursprung der Überlieferung, doch erreiche sie uns heutige Leser erst nach dem Durchgang durch weitere Stadien der Überlieferung. Dieser Umstand lasse die Bedeutung der ursprünglichen Überlieferung nicht zurücktreten, sondern mache sie gerade ansichtig als den überlieferungsgeschichtlichen Ankerpunkt, der allen späteren Formen ihren Halt gebe. In der Schrift werde das Apostolische externalisiert und so trete es den Lesenden gegenüber:

> *Auch wenn uns das Schriftwort gerade als apostolisches Glaubenswort nie anders als durch, in und mit dem Glaubensbewußtsein der lebendigen Überlieferung gegeben ist […] so ist uns doch das apostolische Glaubenswort gerade als Schriftwort unabweisbar in seinem Vorgegeben- und Gegenübersein gegeben. Das Schriftwort ist* vergegenständlichtes *Apostelwort, objektiviertes, nicht nur objektives wie das bloß mündlich überlieferte. […] Überlieferung*

87 Söhngen, Überlieferung, 318.

88 Söhngen, Überlieferung, 322.

89 Söhngen, Überlieferung, 320.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*bedarf der Vergegenständlichung durch Geschriebenes, damit die Gegenständlichkeit des Überlieferten klar und deutlich werde.*[90]

Gegen diese Argumentation ist anzumerken, dass die Überlieferung in der Schrift zwar eine selbstständige und insofern für alle ihr nachfolgende Überlieferung normative Gestalt gewinnt, nicht aber eine bewusstseinsunabhängige. Vielmehr verstetigt sich in ihr das Bewusstsein der ersten Zeugen der ursprünglichen Offenbarung. Die Frage ist dann, inwiefern dieses verstetigte Bewusstsein zugunsten einer lebendigen, aktualisierenden Überlieferung zurückzutreten hat, ohne seine konstitutive Bedeutung für eine adäquate Weitergabe aufs Spiel zu setzen. Wenn Offenbarung sich nicht in Information erschöpft, sondern ein Erschließungsgeschehen darstellt – also eine Information, die den Empfänger unmittelbar, existenziell betrifft – dann ist die zeugnishafte Übermittlung sachgemäß. Wenn die Überlieferung der Offenbarung Betroffenheit bei ihren Empfängern auslösen soll – und diesem Zweck ist alle kirchliche Überlieferung verpflichtet – dann muss sie die Betroffenheit der ersten Zeugen als normativen Ursprung mitführen. Die Schrift hat ihren Daseinszweck also nicht nur in ihrem Gegenüber zur Kirche, wie Söhngen als Katholik bereitwillig anerkennt, sondern auch in der Bewahrung dieser ersten Zeugenschaft, die Offenbarung erst zur Offenbarung macht. Darin liegt die Autorität der Schrift begründet, dass sie die ursprüngliche Offenbarung bewahrt und alle Empfänger der nachfolgenden Überlieferung diesem Ursprung aussetzt.

### 4.3.4 Die Autorität der Schrift verlangt nach historischer Kritik (Ernst Kinder)

Mit Ernst Kinder kommt ein weiterer evangelischer Vertreter zu Wort, der die zunehmende Marienverehrung als Hemmnis für die evangelisch-katholische Ökumene beklagt.[91] In seinem Aufsatz *Urverkündigung der Offenbarung Gottes* (1965) bindet er die Autorität der Schrift an deren Ursprungsnähe. Als „*Ur-Kunde*, Erstbericht" sind die biblischen Schriften für ihn „zunächst früheste Zeugnisse der Bundesgeschichte Israels und der Geschichte Jesu und des Urchristentums, von solchen gegeben, die an ihr existentiell beteiligt waren."[92] Die „*bleibend* maßgebliche Bedeutung" der biblischen Schriften bestehe in „ihre[r] unwiederholbare[n] zeitliche[n] Nähe zu den je einmaligen und exemplarischen Geschehnissen, in denen ihre Gottes- und Heilsbotschaft gründet".[93] Doch ist Kinder auch an der

90 Söhngen, Überlieferung, 322.

91 Vgl. Kinder, Ernst, Die ökumenische Notwendigkeit des evangelisch-römisch=katholischen Gespräches, in: ÖR 4/2, 1955, 49–57, hier 49.

92 Kinder, Urverkündigung, 12.

93 Kinder, Urverkündigung, 12.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Unterscheidung von Offenbarung und Offenbarungszeugnis gelegen. Das Zeugnis der Schrift gelte „von dem Geschehen her, von dem sie dabei berichten" und wolle keine „davon unabhängig geltende ‚allgemeine Wahrheit' sein".[94] Wegen dieser Verknüpfung von Offenbarung und Geschichte sei historisch-kritische Arbeit keine Konzession an neuzeitliche wissenschaftliche Standards, sondern auch theologisch geboten. Die biblischen Schriften ständen für die „ständig notwendige Rückbeziehung der christlichen Verkündigung und des christlichen Glaubens auf kontingentes und exemplarisches Geschehen, an das Verkündigung und Glaube immer gewiesen bleiben".[95] Die Autorität der Schrift hänge damit auch an den kontingenten, geschichtlichen Ereignissen, von denen sie zeugt. Wollte man sie davon befreien, um ihre Autorität zu „verallgemeinern", würde man sie tatsächlich ihrer Grundlage berauben: „Ließen sich Gehalt und Grund christlicher Verkündigung und christlichen Glaubens in ‚allgemeine Wahrheiten' auflösen, bedürfte es keines ‚Kanons'."[96]

Die historisch-kritische Exegese erinnere die Verkündigung also daran, dass der Glaube weder damals noch heute ohne Geschichte auskommt. Dies bedeute aber auch, dass es nicht Aufgabe der historischen Kritik sein könne, historische Fakten von ihrer Glaubensperspektive, mit der sie in der Schrift verwoben sind, zu scheiden: „[…] die biblischen Schriften *wollen* von wirklich welthaft geschehenen Ereignissen berichten. ‚Glaubenszeugnis' bedeutet hier nicht, daß die genannten Ereignisse nur Einkleidungen von Glaubensgedanken seien, die von dem Geschehen grundsätzlich unabhängig sind."[97] Für Kinder ist damit auch der Ort, von dem aus historische Kritik zu üben ist, nicht beliebig: „Erst in nachträglicher Abstraktion, nachdem man durch dieses lebendige Ineinander von Bericht und Glaubenszeugnis […] selbst in diese Geschichte hineingenommen worden ist, kann von ‚innen', aus eigenem Mitbeteiligtsein heraus, zwischen beiden unterschieden werden."[98] Eine abseits der Auslegungsgemeinschaft Kirche stattfindende Bibelkritik, die den Text ausschließlich als historisches Dokument liest und bei der sich der Exeget nicht als Person von der Schrift „involvieren" lässt, wäre nach diesem Verständnis verfehlt.

Ferner geht für Kinder mit einer sachgemäß historisch-kritischen Exegese das einher, was später unter dem Begriff *canonical approach* Karriere machte. Dies ist darum bedeutsam, weil nicht nur der Mitbegründer dieses Zugangs, der an der Universität Basel promovierte Nordamerikaner Brevard S. Childs, ihn nicht in Kon-

94 Kinder, Urverkündigung, 12.
95 Kinder, Urverkündigung, 12.
96 Kinder, Urverkündigung, 12.
97 Kinder, Urverkündigung, 12 f.
98 Kinder, Urverkündigung, 14.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

tinuität, sondern in Konflikt mit der historisch-kritischen Exegese sieht.[99] Da die biblischen Schriften nicht nur von Geschichte berichten, sondern selbst Produkte der (Überlieferungs-)Geschichte sind, gilt Kinder das „‚Ur' und ‚Erst' nicht in gleicher Weise für jede einzelne biblische Schrift […] sondern nur im Zusammenklang aller".[100] Dieser „wird um so echter vernommen werden, je genauer und getreuer jede einzelne Stimme zu hören versucht wird – auf die Gefahr hin, daß sich bei solchem Hören für das ganze evtl. eine ‚Dissonanz' ergibt."[101] Diesem paradox anmutenden Anliegen versucht die gegenwärtige Bibelwissenschaft – auf der Ebene einzelner biblischer Schriften – mit einer komplementären Balance aus diachronen und synchronen Auslegungsmethoden und – auf der Ebene der ganzen Bibel – mit einer kanonischen Exegese Rechnung zu tragen. Letztgenannte wirft allerdings die Frage auf, was denn eine biblische Schrift als kanonisch qualifiziere. Für den Lutheraner Ernst Kinder besteht die Antwort in dem Kriterium, ob eine biblische Schrift „an ihrer Stelle und in ihrer Weise wenigstens *ein* ‚Ur'-Moment in Richtung oder im Blick auf das Christusgeschehen als letztgültige ‚Erfüllung' des Ganzen enthält".[102] Sie habe sich also durch eine zweifache Qualität auszuzeichnen, die eine Art „zeitliche Klammer" bildet, die die Geschichtlichkeit der Offenbarung betont und zusammenhält: Einerseits müsse sie über eine exklusive *Ursprungsnähe* verfügen, also möglichst nahe an die berichteten Offenbarungsereignisse heranreichen, andererseits müsse in ihr die *Letztgültigkeit* dieser Offenbarung deutlich werden, also die prinzipielle Unüberbietbarkeit der Offenbarung in jeder möglichen Zukunft. Das erste Kriterium ist den Methoden der historischen Kritik zugänglich und insofern ein Autoritätsmerkmal, das intersubjektiv nachvollziehbar gemacht werden kann. Das zweite bleibt angesichts des geschichtlichen Standorts einer jeden – auch der theologischen – Aussage und ihrem insofern begrenzten Horizont ein Postulat des Glaubens. Nicht dass diese Letztgültigkeit damit gänzlich unbegründet wäre, doch sie gründet in einem Vertrauen, das seinerseits aus dem existenziellen Betroffensein von dieser Selbstoffenbarung in Jesus Christus resultiert. Abseits dieses persönlichen Ergriffenseins, dieses nach Ernst Kinder „Mitbeteiligtseins", lässt sich die Unüberbietbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus und damit auch der von

99 In ähnlicher Weise setzt auch Ulrich Wilckens die kanonische Frageperspektive von einer streng historisierenden ab: „Eine völlige Historisierung der neutestamentlichen Schriften unter Ausscheidung ihrer kanonischen Bedeutung käme einer Verabschiedung der Exegese aus dem Sinn- und Aufgabenzusammenhang der theologischen Fakultät gleich." Wilckens, Ulrich, Das historisch ausgelegte Neue Testament als Kanon Heiliger Schrift, in: Aland, Kurt/Meurer, Siegfried (Hg.), Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd. 4), Bielefeld 1989, 13–28, hier 17.

100 Kinder, Urverkündigung, 15.

101 Kinder, Urverkündigung, 16.

102 Kinder, Urverkündigung, 16.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ihr zeugenden Heiligen Schrift nicht plausibel machen. Diese Tatsache bedingt die Grenzen jeder interreligiösen Verständigung über die Geltung der jeweiligen Offenbarungszeugnisse – aber auch deren Möglichkeiten. Denn sie beschränkt zwar einen Austausch über die Offenbarungszeugnisse an sich, eröffnet zugleich aber ein weites Begegnungsfeld über das gemeinsame Ergriffensein von diesen unterschiedlichen Zeugnissen.

Schließlich lässt sich ausgehend von einem *canonical approach,* wie ihn bereits Ernst Kinder vorschlägt, das entwickeln, was in Abschnitt 7.3.6 als eine „Hermeneutik der experimentellen Aneignung" vorgestellt wird. Wenn der Exeget der Autorität der Schrift (auch) dadurch Ausdruck verleiht, dass er sie sich in ihrer geschichtlich gewordenen Gesamtheit vorgegeben sein lässt,[103] dann ist dies kein willkürlicher Umgang mit dem Offenbarungszeugnis, sondern einer, der dem Inhalt ihrer Offenbarung entspricht. Ein „ungeschichtliches", d. h. nicht-kontingentes und insofern vermeintlich vertrauenswürdigeres Offenbarungszeugnis wäre nur bei einer Religion zu erwarten, deren Offenbarung gänzlich *außerhalb* der Geschichte steht und folglich mit dem Menschen *in* der Geschichte nicht in Berührung kommt. Eine „ungeschichtliche Offenbarung" wäre also in Wahrheit gar keine *Offenbarung* – jedenfalls keine, die sich innerhalb der Geschichte offenbaren könnte. Deshalb bedarf jede – auch eine ausschließlich sich historisch-kritisch verstehende – Exegese der zumindest vorläufigen Anerkennung des Kanons. Nicht nur aus pragmatischen Gründen, zur Abgrenzung des Untersuchungsgegenstands, sondern auch, um den geschichtlichen Aspekt des Offenbarungszeugnisses (Kanonbildung) wie der Offenbarung selbst (in der Geschichte des Volkes Israel und in der Geschichte der Person Jesu Christi) ernst zu nehmen. Darum ist der *canonical approach* ebenso sachgemäß wie die historische Kritik und ihr Spannungsverhältnis sollte nicht beklagt, sondern als ein konstruktives begrüßt und in der exegetischen Praxis fruchtbar gemacht werden. Den Kanon als normative Größe anzuerkennen, kommt einem „Vorurteil" gleich, das mit dem Anspruch einer unvoreingenommenen historischen Kritik in Widerspruch zu stehen scheint. Den normativen Anspruch der biblischen Schriften auszuklammern, hieße aber ebenfalls, ein „Vorurteil" zu fällen – eines, das diesen Anspruch als für die Exegese unerheblich erklärt. Demgegenüber kann der Kanon der Heiligen Schrift als paradigmatisch für eine Form angesehen werden, die sich aus ihrem Inhalt ergibt und auf diesen zurückwirkt.

Den Kanon als solchen ernst zu nehmen, bedeutet für Kinder zur anderen Seite hin, dessen Integrität nicht durch eine allzu leichtfertige Annahme eines Kanons im Kanon zu gefährden. Mit Bezug zu Luthers theologischer Kritik an einzelnen biblischen Schriften äußert er in einer Fußnote die Beobachtung:

103 Vgl. Kinder, Urverkündigung, 16 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Ein „Kanon im Kanon", dessen –wohl unumgängliche – funktionelle Annahme theologischer Besinnung entspringt, kann doch nicht ein für allemal definitiv fixiert werden; denn dadurch würde die jeweilige theologische Besinnung vor und über den Kanon gestellt werden, der aber doch in seiner Gesamtheit als der faktische Zeuge der in die Kirchengeschichte hineinwirkenden Offenbarungsgeschichte ständiges „Reservoir"* für *alle theologische Besinnung ist und also dieser vorgeordnet bleiben muß!*[104]

Natürlich war der Vorgang der Kanonisierung selbst eine normative Setzung theologischer Besinnung. Mit dieser „Setzung" – die sich tatsächlich nicht durch ein einzelnes Dekret, sondern in Gestalt eines langwierigen Prozesses vollzog – ist die weitere Kirchengeschichte untrennbar verbunden.[105] Eine Kirche, die sich als in dieser Tradition stehend begreift, riskiert, sich selbst von diesem Traditionsstrom abzuzweigen, wenn sie für einen Kanon im Kanon optiert. Umgekehrt drückt sich im Festhalten an dem *einen* Kanon – die Abweichungen zwischen den einzelnen Konfessionen können an dieser Stelle vernachlässigt werden – die Existenz der *einen* Kirche Jesu Christi aus, auch wenn deren sichtbare Einheit in anderer Hinsicht auf absehbare Zeit „zu wünschen übriglässt".

Diese identitätsstiftende Funktion der Heiligen Schrift hängt für Kinder an deren Ursprungsnähe. Denn die im biblischen Kanon versammelten Schriften weisen ihm zufolge drei Kriterien auf: Im Sinne eines Erstberichts von der Geschichte des Bundes Gottes mit dem Volk Israel, der Geschichte Jesu und jener des Urchristentums sind sie *Ur-Kunde (1).* Von daher sind sie das *grundlegende Glaubenszeugnis (2)* von der Offenbarung Gottes in der Geschichte. Diese beiden Kriterien machen die biblischen Schriften zugleich zur *„Urverkündigung" (3),* indem diese „ihr Glaubenszeugnis von Gottes Handeln in der von ihnen berichteten Geschichte als *Appell und Zuspruch* an Menschen zur Sprache [bringen], und zwar *grundlegend:* Ihr Glaubenszeugnis begründet als ‚Kerygma' die Gemeinde Israel und die christliche ἐκκλησία."[106] Kinder schränkt später jedoch ein: Diese drei Kriterien

> *[…] gelten nicht ohne weiteres von den biblischen Schriften in ihrer vorliegenden Ganzheit, sondern genau genommen nur für den „Kern" in ihnen. Die biblischen Schriften, wie sie uns vorliegen, sind nicht einfach mit prophetischer und apostolischer „Urverkündigung" in*

104 Kinder, Urverkündigung, 17 (Fußnote 6).

105 „Denn die Bibel in ihrer faktischen Ganzheit ist nun einmal zu einem geschichtlichen Faktor geworden, durch den die […] Geschichte des Urchristentums […] faktisch in Kirche gründendem […] Sinne sprechend geworden *ist.* […] Die Bibel muß […] mit allen in ihr enthaltenen Möglichkeiten stehen bleiben, und es darf nie eine bestimmte Systematik (die wohl *aufgrund* von ihr stets ernsthaft versucht werden muß) an ihre Stelle treten." Kinder, Urverkündigung, 17.

106 Kinder, Urverkündigung, 18.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*dem dargelegten Sinne gleichzusetzen, vielmehr spricht sich in ihnen auch der* Glaube der Gemeinde *aus […].*[107]

Die Gemeinde hat das Zeugnis der Apostel aufgenommen, weiter überliefert und dabei durch eigene Glaubenserfahrungen auch verarbeitet. Durch die in ihnen enthaltene prophetische und apostolische Predigt „sprechen die biblischen Schriften in autoritativem Gegenüber zur Gemeinde ihr bleibendes ‚Grundgesetz' und ihre Lebensregel aus".[108] Andererseits waren die Verfasser aber auch selbst Teil dieser „Gemeinde".

*In den biblischen Schriften […] verschlingen und durchdringen sich prophetisches bzw. apostolisches kirchengründendes und kirchenbestimmendes Ur-Kerygma und Glaubens- und Existenzausdruck der dadurch konstituierten und darauf Antwort gebenden werdenden Gemeinde, der „Urgemeinde", mit den Erfahrungen, die sie an dem sie konstituierenden Ur-Kerygma gemacht hat und* mit *denen sie es weiter überliefert. […] Es ist dann eine nicht leichte Frage, in welchem Sinne auch die Erfahrungen und Erkenntnisse der Urgemeinde […] „kanonisch" sind!*[109]

Auch finde die bleibende Bedeutung der Schrift gerade in dieser Begründung (mit ihrer Ursprungsnähe) ihre Begrenzung: Gott rede primär durch diese ursprünglichen Geschehnisse, d. h. durch geschichtliche Ereignisse und erst sekundär durch ein Buch.[110] Doch ist – so Kinder – die Schrift als Aufzeichnung der Urverkündigung auch nicht einfach eine rein menschliche Angelegenheit: „Wer von der […] Verkündigung der Geschichte Israels und der Geschichte Jesu als des ‚*Christus*' getroffen ist, ist damit von den in dieser Geschichte wirksamen Intentionen Gottes *selbst* getroffen und nicht von dem, was Menschen aus ihr gemacht und in sie hineininterpretiert haben."[111] Die richtige und wichtige Unterscheidung von Offenbarung (Wort Gottes) und Offenbarungszeugnis (Bibel) stehe also ihrerseits in der Gefahr, auseinanderzudividieren, was nach aller menschlichen Erfahrung zusammenzugehören scheint. Der Ort, an dem sich Offenbarung ereigne, sei allerdings nicht die Schrift, sondern die auf sie sich berufende Verkündigung. Verkündigung mache Offenbarung „aktuell". Sie mache die Hörerinnen und Hörer mit dem Geschehen, von dem die Schrift zeugt, „gleichzeitig".[112]

107 Kinder, Urverkündigung, 23.
108 Kinder, Urverkündigung, 24 f.
109 Kinder, Urverkündigung, 24 f.
110 Vgl. Kinder, Urverkündigung, 18.
111 Kinder, Urverkündigung, 18 f.
112 Vgl. Kinder, Urverkündigung, 19.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Daraus ergibt sich (nicht nur) für Kinder die Anschlussfrage, worin die Exklusivität der Schrift gegenüber jeder anderen Verkündigung bestehe. Von dem bisher Gesagten her ist es wenig verwunderlich, dass der Lutheraner hier den „besonderen, unvertauschbaren Ort[] der zeitlichen und ‚sachlichen' Nähe zu dem grundlegenden Offenbarungsgeschehen"[113] nennt, der alle Verkündigung von der Schrift abhängig mache. Eine Begründung der *sachlichen* Nähe liefert Kinder in diesem Zusammenhang allerdings nicht. Sie scheint ihm eine selbstverständliche Begleiterscheinung der *zeitlichen* Nähe zu sein.

Eine weitere Charakterisierung der Schrift erinnert an die Darstellung der Position Peter Brunners (vgl. Abschnitt 4.3.2). Im Sprachgebrauch Kinders genießt die Schrift eine „*Zwischenstellung* zwischen dem einmaligen Offenbarungsgeschehen und seiner immer wieder neuen Verkündigung auf Glauben hin".[114] In Übereinstimmung mit Gerhard Ebelings wegweisendem Aufsatz, den der ein Jahr zuvor veröffentlicht hatte,[115] konkretisiert Kinder:

> *Die Bibel ist nicht mit dem „Wort Gottes" im umfassenden Sinne gleichzusetzen; dieses geht „nach rückwärts" über sie hinaus als grundlegend geschichtlich geschehenes und „nach vorwärts" als fort und fort aktuell zu verkündigendes.* Dazwischen, *als einmaliger „Umschlagplatz" vom einen zum anderen, sind die biblischen Schriften eine unentbehrliche „Gestalt" (Barth) des ganzen Wortes Gottes, ohne die wir keinen Zugang zu dem geschehenen und kein Richtmaß und keine Vollmacht für das zu verkündigende Wort Gottes hätten.*[116]

Ebeling verweist auf diesen besonderen Ort der Schrift im Verkündigungsgeschehen, um Einwände gegen das *sola scriptura* zu entkräften:

> *Die ausschließliche Geltung der Heiligen* Schrift *beruht […] nach reformatorischer Anschauung paradoxer Weise auf dem Evangelium, das seinem Wesen nach nicht Schrift, sondern* mündliches Wort *ist. […] Das* „sola scriptura" *soll gerade der rechten Erfassung dieser wesenhaften Mündlichkeit der „Überlieferung" dienen. Es ist also nur dann recht verstanden,*

113 Kinder, Urverkündigung, 20.

114 Kinder, Urverkündigung, 21 f.

115 Ebeling, Gerhard, „Sola scriptura" und das Problem der Tradition, in: Ebeling, Gerhard, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Kirche und Konfession: Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd. 7), Göttingen 1964, 91–143, hier 102. Dieser Text diente als Vorarbeit für die Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal 1963. Vgl. Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12.–26. Juli 1963, Zürich 1963.

116 Kinder, Urverkündigung, 21 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *wenn es zurückweist in das Verkündigungsgeschehen, aus dem die Schrift herkommt, und hinweist in das Verkündigungsgeschehen, in das die Schrift eingehen will.*[117]

Ob wirklich Gott selbst – und nicht nur die Glaubenserfahrung der beteiligten Menschen – durch die biblischen Schriften spreche, ob also die Schrift Wort Gottes vermittle, diese Frage lasse sich nach Kinder nicht einer objektiven Beweisführung unterziehen. „Erst nachdem wir *durch* die Verkündigung der biblischen Schriften in grundsätzlich gleicher Weise wie sie ‚inspiriert' worden sind, können wir über ihr besonderes, nämlich einzigartig instrumentales ‚Inspiriertsein' Aussagen machen."[118] Jedenfalls aber liege die Würde der Schrift in diesem *Interim,* in ihrer Scharnierfunktion zwischen ihren mündlichen Vor- und Nachstufen. Ihre Autorität bestehe darin, aus dem ursprünglichen, dem mündlichen Verkündigungswort herzukommen und immer wieder neu im mündlichen Verkündigungswort anzukommen. Mündliche Verkündigung sei sozusagen die Her- und Zukunft der Schrift. Die „Statik" des schriftlichen Kanons als Dreh- und Angelpunkt für die mündliche Verkündigung dient der Dynamik ihres Verkündigungswortes. Gerade in ihrer Gestalt als Schrift weist sie von ihrem Inhalt her über sich selbst hinaus. Die Schriftautorität tritt an die Stelle der Apostelautorität.[119] Die eigentliche Autorität der Verkündigung entgrenzt sich damit von deren Lebenszeit und -ort durch die Möglichkeit der Vervielfältigung, Weitergabe und Aufbewahrung. Das mündliche Verkündigungswort wird im schriftlichen *aufgehoben* – es wird bewahrt, intensiviert (d. h. sein Wirkungsbereich wird erweitert) und es erhält mit der Schrift zugleich ein maßgebliches Kriterium. Im Fall der Nichtübereinstimmung mit der Schrift lässt sich künftige mündliche Verkündigung also auch „aufheben" im Sinne von „für ungültig erklären". Die Schriftautorität erfüllt die Funktion der Apostelautorität, sie ersetzt nicht die Autorität der Offenbarung, von der sie Zeugnis gibt:

> Ersetzen *können und sollen diese Schriften nicht die Heilsoffenbarung* selbst! Sie *ist das eigentlich „Kanonische". Aber* diese *Schriften stehen als Zeugen und Wächter dafür, daß das kontingente Grund- und Ausgangsgeschehen des Christentums, das Christusgeschehen selbst, wie es* im *Neuen Testament maßgeglich „zur Sprache kommt", in bleibendem Gegenüber zu aller – unumgänglichen – weiteren Entwicklung des Christentums stehen und ständig der Maßstab für seine Legitimität sein soll. So dient die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften in Wirklichkeit der ständigen Autorität der „Sache", die sich im*

117 Ebeling, „Sola scriptura", 102.

118 Kinder, Urverkündigung, 22.

119 Vgl. Kinder, Urverkündigung, 26.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Gesamtzeugnis dieser Schriften maßgeblich ausspricht. Deren Autorität ist mit dem Kanon eigentlich aufgerichtet!*[120]

Der Schrift kommt insofern eine geradezu johanneische Funktion zu (Joh 1,29 f.). Kraft ihrer Autorität weist sie weg von sich selbst, hin auf den, der nicht zuletzt in der ihm eigenen Demut die einzig wahre und letztgültige Autorität für Lehre und Leben der Kirche ist: Jesus Christus als die in diese Welt hineingeborene, gekreuzigte, auferstandene und somit bleibend lebendige und von keiner Schrift einzuholende Selbstoffenbarung Gottes.

### 4.3.5 Die Schrift erhält ihre Autorität auch von der Kirche – als „unbefleckte Empfängnis" (Heinrich Fries)

Unter dieser Überschrift wird am Beispiel des katholischen Fundamentaltheologen Heinrich Fries eine Position vorgestellt, die die Sonderstellung der Schrift innerhalb der Tradition nicht gegen, sondern unter Inanspruchnahme der Autorität der Kirche zu formulieren versucht. Ein Unternehmen, das evangelischerseits aus historischen Gründen lange mit Skepsis bedacht wurde, dem inzwischen aber mit größerer Aufgeschlossenheit begegnet wird.

Mit Heinrich Fries, der dem ÖAK seit 1961 und während VZ noch als korrespondierendes Mitglied angehörte,[121] erreicht diese Untersuchung zudem einen Punkt, an dem auch Einzelbeiträge aus den Reihen des ÖAK zu Wort kommen, welche im Rahmen von VZ vorgetragen und veröffentlicht wurden.[122] Dieser Beitrag soll bereits an dieser Stelle der Studie berücksichtigt werden, weil Fries darin einschlägige Lehrdokumente der katholischen Kirche einordnet, welche mit die Grundlage dafür bilden, zu welchen Annäherungen der ÖAK mit dem AB gelangt.

Doch zunächst blicken wir auf Fries' Entwurf zur Dogmatik, den er 1985 unter dem Titel *Fundamentaltheologie* vorgelegt hat. Darin legt er Wert darauf, dass Schrift und Tradition der einen Quelle „Offenbarung" entstammen. Insofern vertritt er weder ein *Schrift-* noch ein *Traditions*prinzip, sondern ein *Offenbarungs*prinzip, das auch kritisch auf die Tradition angewandt werden kann: „Die der Offenbarung als Quelle folgende Tradition kann der Bedeutung und Wirkung nach nicht über sie hinaus gelangen."[123] „Es kann auch sein, daß im Strom der Überlieferung einiges

120 Kinder, Urverkündigung, 27.

121 Überdies ist Fries auch Autor des bereits genannten Beitrags zur ÖAK-Studie *Autorität in der Krise* (vgl. Abschnitt 2.2.3).

122 Fries, Heinrich, Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 289–314.

123 Fries, Heinrich, Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln $^{2}$1985, 440.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

mitgetragen, bildlich gesprochen mitgeschwemmt wird, was nicht reiner Ursprung ist, sondern kulturell und geschichtlich gewordene Zutat."[124] Als Beispiel dafür nennt er „bestimmte Modelle des kirchlichen Amtes, Konkretionen des Amtes des Papstes und der Bischöfe im Lauf der Geschichte".[125]

In der konkreten Ausführung der Traditionskritik wird dann allerdings die kritische Funktion der Schrift relevant: „Die Schrift übt eine traditionskritische Funktion aus. Denn sie ist das Zeugnis des Ursprungs, des Christusgeschehens, des apostolischen Zeugnisses und Glaubens. Das gilt, auch wenn die Schrift ihrerseits das Ergebnis eines Traditionsprozesses ist".[126] Weil die Schrift zum „vom Geist erfüllte[n] Urgeschehen von Kirche" gehöre, stehe sie zeitlich am Anfang des Traditionsstroms, was ihre normative Geltung innerhalb dieses Stroms bedinge.[127] Denn der Ursprung, „das Christusgeschehen, das Apostolische, hat eine *befreiende und kritische Kraft* gegenüber den Formen und Artikulationen der Überlieferung."[128] Weiterhin unterscheidet Fries zwei Arten von Tradition:

> *Einmal der objektivierte Niederschlag eines Überlieferungsvorgangs in der Form der Dogmen, der Glaubenssymbole, der Liturgie, der Struktur, rechtlicher Bestimmungen, Gewohnheiten. […] Man spricht von traditio passiva. Daneben gibt es die Überlieferung als lebendiges Geschehen, als Vollzug, als Akt der Kirche in der jeweiligen konkreten Situation in der Wahrnehmung ihrer bleibenden Aufgaben.*[129]

Fries geht auf die Bestimmungen des *Trienter Konzils* ein, die sich in aller Schärfe gegen eine eigenmächtige Schriftauslegung wenden. So warnt das *Dekret über die Vulgata-Ausgabe der Bibel und die Auslegungsweise der Heiligen Schrift,*

> *daß niemand wagen soll, auf eigene Klugheit gestützt in Fragen des Glaubens und der Sitten, soweit sie zum Gebäude christlicher Lehre gehören, die heilige Schrift nach den eigenen Ansichten zu verdrehen und diese selbe heilige Schrift gegen jenen Sinn, den die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und festhält, deren Aufgabe es ist, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen, oder auch gegen die einmütige Übereinstimmung der Väter auszulegen, auch wenn diese Auslegungen zu gar keiner Zeit für die Veröffentlichung bestimmt sein sollten.*[130]

124 Fries, Fundamentaltheologie, 441.
125 Fries, Fundamentaltheologie, 441.
126 Fries, Fundamentaltheologie, 441.
127 Fries, Fundamentaltheologie, 441.
128 Fries, Fundamentaltheologie, 441.
129 Fries, Fundamentaltheologie, 441 f.
130 Denzinger/Hünermann, DH 1507.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Der ÖAK-Theologe zieht daraus den Schluss: „Die vom kirchlichen Lehramt erhobene Autorität ist keine Autorität über die Schrift, sondern eine *Autorität gegenüber dem einzelnen* und dessen Subjektivität und gegenüber möglicher Willkür."[131] Allerdings richte sich diese Zurückweisung eigenmächtiger Schriftauslegung auch gegen den damaligen Missstand einer schlechten exegetischen Ausbildung der Priester.[132] Trotzdem kann für *Trient* festgehalten werden: Während die Schrift die Tradition normiert, normiert die Tradition (in Form des kirchlichen Lehramts) die Schriftauslegung: „Für die Auslegung der Schrift ist die Gemeinschaft der Kirche, ihre Tradition, ihre Auslegung der Schrift in der Gestalt von Bekenntnissen, Liturgien, negative Regel".[133] Aufschlussreich für Fries' Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition ist ferner sein Verständnis der Interpretation des *Tridentinums* durch das *Erste Vatikanum,* mit der Dogmatischen Konstitution *Dei Filius:*

> *Da aber, was das heilige Konzil von Trient über die Auslegung der göttlichen Schrift zur Zügelung leichtfertiger Geister heilsam beschlossen hat, von manchen Menschen verkehrt dargestellt wird, erneuern Wir ebendieses Dekret und erklären, daß dies sein Sinn ist: In Fragen des Glaubens und der Sitten, soweit sie zum Gebäude christlicher Lehre gehören, ist jener als der wahre Sinn der heiligen Schrift anzusehen, den die heilige Mutter Kirche festgehalten hat und festhält, deren Aufgabe es ist, über den wahren Sinn und die Auslegung der heiligen Schriften zu urteilen; und deshalb ist es niemandem erlaubt, die heilige Schrift gegen diesen Sinn oder auch gegen die einmütige Übereinstimmung der Väter auszulegen.*[134]

Fries führt an, dass das Konzil hier „keine einzelne Aussage über Exegese" mache, „es wird vielmehr eine programmatische Aussage über die Schriften der Bibel gemacht, also über das Ganze".[135] Dagegen ist zu bemerken, dass das Ganze das Einzelne ja nicht ausschließt, sondern umfasst und DH 3007 deshalb durchaus so gelesen werden kann, dass das Lehramt die Hoheit über Einzelheiten der Exegese behauptet. Gerade weil hier keine Einzelexegesen zur Debatte stehen, sondern die Schriftauslegung insgesamt an die Konformität mit der vom Lehramt repräsentierten Kirche gebunden wird, bleibt praktisch kein Raum für eine zulässige abweichende Exegese in eigener Regie. Berücksichtigt man zudem den Entstehungskontext des in DH 3007 zustimmend aufgenommenen tridentinischen Dekrets, so wird deutlich, dass das Dekret gegen eine von den Reformatoren proklamierte

131 Fries, Fundamentaltheologie, 499.
132 Vgl. Fries, Fundamentaltheologie, 498.
133 Fries, Fundamentaltheologie, 499.
134 Denzinger/Hünermann, DH 3007.
135 Fries, Fundamentaltheologie, 499.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Auslegungsautorität in Opposition zum Lehramt gerichtet war, die sich auch in Einzelexegesen (wie sonst?) äußert.[136]

In seinem Beitrag *Kirche und Kanon* ordnet Fries schließlich die Konkretionen von Schrift und Tradition durch das *Zweite Vatikanum* vor dem ÖAK ein. In der Offenbarungskonstitution *Dei verbum* (DV 8) vermisst er eine ausreichende Würdigung der kritischen Funktion der Schrift: Tradition würde hier „mit dem Sein und dem Glauben der Kirche überhaupt identifiziert".[137] Dass es „neben der legitimen auch die entstellende Tradition gibt", gehe dabei vergessen.[138] „In diesem Lobpreis der Tradition fehlt das Element der Unterscheidung, die traditionskritische Funktion und diese wird von der Heiligen Schrift gegeben."[139] Trotz dieser Traditionskritik stehen Kirche und Kanon bei Fries nicht nur im Titel seines Beitrags in einem engsten Verhältnis. Die Autorität der Kirche definiert er als Autorität der Schriftauslegung.[140] Daher sei die Rede von einem Gegenüber von Kanon und Kirche wie folgt zu verstehen: Es „kann nicht als ein Außerhalb verstanden werden, sondern als eine im Raum und im Leben der Kirche selbst zu vollziehende maßgebliche normgebende Orientierung. Das Gegenüber von Schrift und Kirche wird getragen von der tieferen Untrennbarkeit beider."[141] Grund und Bindeglied dieses engen Verhältnisses sei der Geist Gottes:

> *Dem schöpferischen Wirken des Geistes bei der Entstehung und Bildung der Schrift entspricht der Beistand des Geistes, der jeder wahren Schriftauslegung verheißen ist, der auch und gerade bei einer authentischen und verbindlichen Schriftauslegung durch das Lehramt der Kirche nicht fehlt.*[142]

## 4.4 Schriftautorität in der Zeit des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962–1965)

Die umfassende Bedeutung des *Zweiten Vatikanischen Konzils* (1962–1965) braucht hier nicht eigens betont zu werden. Eine angemessene Würdigung des Konzils ist im Rahmen dieser Untersuchung auch gar nicht möglich. Exemplarisch sei eine Einordnung der ökumenischen Bedeutung des Konzils durch das ÖAK-Mitglied Johanna Rahner erwähnt: „Hatte Trient das Ziel, Grenzen zu ziehen, gilt es nun,

136 Fries, Fundamentaltheologie, 499.
137 Fries, Kirche, 293 f.
138 Fries, Kirche, 294.
139 Fries, Kirche, 294.
140 Vgl. Fries, Kirche, 314.
141 Fries, Kirche, 314.
142 Fries, Kirche, 314.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

sich der Gemeinsamkeiten bewusst zu werden."[143] Diese Einschätzung ließe sich sicherlich differenzieren und nuancieren, trifft aber den oft bemühten „Geist des Konzils", mit dem sich eine Aufbruchstimmung in der zweiten Hälfte des 20. Jh. verband.

Hier interessiert das Konzil v. a. wegen seiner Verlautbarungen rund um den Komplex „Schrift und Tradition" und besonders die Dogmatische Konstitution *Dei Verbum (Über die göttliche Offenbarung)* von 1965. Otto Hermann Pesch informiert darüber, dass der ursprüngliche Entwurf dieser Offenbarungskonstitution *De fontibus revelationis* lautete, also „Über die Quellen der Offenbarung", was laut Pesch gleichbedeutend sei mit „Über Schrift und Tradition".[144] Weiter stellt Pesch den Traditionsbegriff des *Zweiten Vatikanums* heraus, der zur Folge habe, „daß die Schrift das *einzige* konkrete Gegenüber zum Lehramt sein kann […] – denn die Tradition im nun geltenden ‚organische', ‚dynamischen' Verständnis ist ja letztlich identisch mit dem Lehramt selbst, das schiedsrichterlich zwischen ihren Inhalten entscheidet".[145]

Wie kontrovers die Textentwürfe von *Dei Verbum* (DV) diskutiert wurden, zeigt die Tatsache, dass die Erarbeitung der Konstitution von der ersten bis zur letzten Tagungsperiode dauerte. Das ernüchterte Fazit Peschs dazu: „Das größte Verdienst der Offenbarungskonstitution ist es, die Frage nach Schrift und Tradition und ihrem Verhältnis zum Lehramt in allen entscheidenden Fragen *offen* gehalten zu haben, d. h. nicht zu entscheiden – genauso wie Trient."[146]

Da sich GE und AB an verschiedenen Stellen mit DV auseinandersetzen, wird die Auseinandersetzung damit im Rahmen von deren Analyse (Abschnitt 5) geführt.

In die Zeit des Konzils fällt noch ein weiteres ökumenisch bedeutsames Ereignis, das hier kurz erwähnt sei: Die *Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* des Ökumenischen Rats der Kirchen (ÖRK) in Montreal, 1963. Die römisch-katholische Kirche gehört dem ÖRK bekanntlich nicht an, engagiert sich jedoch in dessen Kommission *Glauben und Kirchenverfassung.* Aus dem Anhang des *Berichts der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung,* der ebenfalls 1963 erschienen ist, geht hervor, dass römisch-katholische Vertreter nur als Beobachter und Gäste zugegen waren, nicht aber als Teilnehmer der jeweiligen Sektionen. Unter der Überschrift *Schrift, Tradition und Traditionen (Bericht der Sektion II)* unterscheidet der Bericht drei Varianten des Traditionsbegriffs:

143 Rahner, Johanna, Reform oder Reformation? Die Konzilien von Trient, Vatikanum I und II. 11 Thesen, in: Bosse-Huber, Petra et al. (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich, Zürich/Leipzig 2014, 312–318, hier 315.

144 Vgl. Pesch, Konzil, 273.

145 Pesch, Konzil, 280.

146 Pesch, Konzil, 289.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Mit der TRADITION ist das Evangelium selbst gemeint, wie es von Generation zu Generation in und von der Kirche übermittelt wurde: der im Leben der Kirche gegenwärtige Christus selbst. Mit* Tradition *meinen wir den Traditionsvorgang. Der Begriff* Traditionen *wird in einem doppelten Sinn gebraucht: wir brauchen ihn einerseits, wenn wir von der Verschiedenheit der Ausdrucksformen sprechen, andererseits aber auch, wenn von dem die Rede ist, was wir gemeinhin konfessionelle Traditionen nennen […].*[147]

Und auch zum Problem der Schriftinterpretation äußern sich die Teilnehmer der ÖRK-Weltkonferenz pointiert: „Ein bloßes Wiederholen der Worte der Heiligen Schrift wäre ein Verrat am Evangelium; denn das Evangelium muß verständlich gemacht werden; es muß eine Herausforderung an die Welt darstellen."[148]

Ein Beitrag der theologischen Kommission, die das Thema auf der Weltkonferenz für den ÖRK bearbeitet hat, bietet eine besonders instruktive Bestandsaufnahme der damaligen kontroverstheologischen Situation. Der Norweger Einar Molland führt die jüngere Entwicklung im Verständnis von Schrift und Tradition auf den Einfluss der historischen Forschung zurück. Mit dem Wandel des Geschichtsverständnisses im 18. und 19. Jh. habe sich auch das Traditionsverständnis geändert: „Geschichte ist Veränderung, Umwandlung, Entfaltung von Möglichkeiten und zugleich Kontinuität."[149] Katholischerseits sei so ein statischer Traditionsbegriff (Trient) einem dynamischen gewichen.[150] Noch vor dem *Ersten Vatikanischen Konzil* – also vor dem Durchbruch der historischen Kritik – seien keine Konzilsdekrete oder päpstlichen Verlautbarungen aufzufinden, die die Unfehlbarkeit der Schrift verteidigten. Offensichtlich betrachtete die römisch-katholische Kirche die historische Kritik als eine Gefahr, der es lehramtlich entgegenzutreten galt, auch wenn sich die katholische Theologie, anders als die evangelische, im Zweifelsfall immerhin noch auf die Tradition zurückziehen konnte.[151] Diese Entwicklung blieb nicht ohne Folgen für das Verständnis von Schriftautorität: Fortan ließ sie sich nicht länger „als die Autorität einer unfehlbaren, von allen menschlichen Schwächen unbefleckten Schriftsammlung"[152] auffassen. Stattdessen wurde sie mit ihrem Inhalt, ihrem Zeugnis von Christus, begründet und damit, dass die Schriften „das Wort Gottes in menschlicher, historisch bedingter, Rede enthalten. Man kann also nicht mehr einfach eine unfehlbare göttliche Schrift und eine menschliche und deshalb unzuverlässige Tradition einander gegenüberstellen."[153]

147 Ökumenischer Rat der Kirchen, Montreal 1963, 42.
148 Ökumenischer Rat der Kirchen, Montreal 1963, 44 f.
149 Molland, Bedeutung, 83.
150 Vgl. Molland, Bedeutung, 81.
151 Vgl. Molland, Bedeutung, 78.
152 Molland, Bedeutung, 78.
153 Molland, Bedeutung, 78.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Damit also rückte die Schrift von ihrer exklusiven, geradezu entrückten Position in Gegenüberstellung zur Tradition näher an diese heran. Der Konfessionsgegensatz im Verhältnis der Schrift zur Tradition bedarf daher einer differenzierteren Betrachtung: In Anlehnung an A. Deneffe und seine Unterscheidung von *Traditio constitutiva* (Schrift), also der Tradition, die der Kirche nicht nur historisch zugrunde liegt, sondern von der sie auch fortwährend lebt, und *Traditio continuativa* (nachfolgende Tradition), also der Tradition, die wesentlich *traditio explicativa* sei, formuliert Molland den konfessionellen Gegensatz wie folgt:

> *In der katholischen Theologie ist sie [die* traditio continuativa, *T. M.] eben eine* traditio explicativa, *in welcher die Keime, die im Evangelium vorhanden sind, entfaltet werden, und zwar in unfehlbarer Weise, indem das unfehlbare Lehramt die Richtigkeit der Entwicklung garantiert. In der evangelischen Theologie sollte man vielleicht eher von einer* traditio interpretativa *sprechen, in welcher das Wort in immer neuen historischen Kontexten ausgelegt wird, stets mit der Gefahr, daß die Botschaft verfälscht wird, aber auch mit der Möglichkeit, daß neue Einsichten in die Tiefe und die Tragweite des Wortes gewonnen werden […]. In der evangelischen Theologie bleibt die ursprüngliche Tradition in der Schrift die Norm, nach welcher alle spätere Entwicklung zu beurteilen ist. In der römisch-katholischen Theologie sieht man das Wesen des Christentums in der historischen Entfaltung des Evangeliums in der Totalität des kirchengeschichtlichen Prozesses […].*[154]

Ob diese Beschreibung aus den theologisch und ökumenisch bewegten 1960er Jahren auch rund 30 Jahre später, also während VZ, zutrifft, soll im Folgenden untersucht werden. Doch zunächst ein kurzer Blick auf die VZ vorausliegende Studie: LV.

## 4.5 Die ÖAK-Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986–1994)

Mit seiner Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (LV) hat der ÖAK eine vielbeachtete theologische Arbeit geleistet, welche – wenn auch nicht unumstritten – bereits wenige Jahre später kirchenpolitische Konsequenzen in Form der *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre* zeitigen durfte.[155] Ausschlaggebend für die

154 Molland, Bedeutung, 93 f.

155 1986 sei es bereits zu „teilweise übertrieben enthusiastischen Reaktionen in der Presse" gekommen. Pannenberg, Wolfhart, Das Ergebnis der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen und seine ökumenischen Perspektiven, in: Hauschild, Wolf-Dieter et al. (Hg.), Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden?, Regensburg 1986, 67–97, hier 69. 1968 notiert Reinhard Mumm noch, dass auf Veröffentlichungen

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Studie war der Deutschland-Besuch von Papst Johannes Paul II. im Jahr 1980, in dessen Nachgang die *Evangelische Kirche in Deutschland* (EKD) und die *Deutsche Bischofskonferenz* (DBK) eine *Gemeinsame Ökumenische Kommission* (GÖK) zur Aufarbeitung der gegenseitigen Lehrverurteilungen gründete. Dazu beauftragte die Kommission wiederum den ÖAK mit einer wissenschaftlichen Untersuchung, die zwischen 1981 und 1985 vorgenommen wurde.

Für den Zusammenhang zur Folgestudie VZ – auf eine ausführliche Würdigung und Kritik von LV muss an dieser Stelle verzichtet werden – ist die Beobachtung Rolf Schäfers interessant:

> *Faktisch hatte sich die kritische Funktion der Schrift im Rechtfertigungsteil der genannten Studie schon in erfreulicher Weise bewährt. […] Um so mehr ist zu begrüßen, daß nunmehr eine grundsätzliche Verständigung über den Themenkomplex „Kanon – Schrift – Tradition" gesucht wird.*[156]

Diese Einordnung von VZ im Kontext von LV deckt sich mit der des ÖAK, dass die LV-Studie u. a. überhaupt erst möglich geworden ist durch ein erneuertes und vertieftes Schriftstudium, v. a. einer „differenziertere[n] Würdigung des Wortlautes der Schriftaussagen im Rahmen ihrer historischen Zusammenhänge".[157] Noch 1961 etwa hatten sich auf einer ÖAK-Tagung zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik erhebliche Differenzen gezeigt: „[…] die katholischen Teilnehmer konnten über die Auffassung hinaus, daß der Text bei der Exegese Autorität über das Vorverständnis des Exegeten habe, der Exegese keine korrektive Funktion an kirchlichen Dogmen zubilligen".[158]

Diametral entgegengesetzt urteilt allerdings Walter Brandmüller über LV, wenn er dem ÖAK vorwirft, „daß man sich den inhaltlichen Problemen […] zugewandt hat, ohne daß man sich über die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen verständigt hätte. Die ganz wesentliche Frage nach der Bedeutung von Schrift und Tradition und nach ihrem gegenseitigen Verhältnis blieb ungeklärt."[159] Angemahnt

---

verzichtet wurde, um „jede störende Sensation von dieser wissenschaftlichen Arbeit fernzuhalten". Mumm, Reinhard, Der Evangelische und Katholische Ökumenische Arbeitskreis. Bemerkungen zu seiner Geschichte und seiner Arbeit, in: DtPfrBl 68, 1968, 682 f., hier 682. Barbara Schwahn führt die diesbezügliche Neuausrichtung des ÖAK auf die neuen wissenschaftlichen Leiter Wolfhart Pannenberg und Karl Lehmann zurück. Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 39.

156 Schäfer, Rolf, Rezension: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, in: ÖR 42, 1993, 388–389, hier 388.

157 Lehmann/Pannenberg, LV I, 20,13–16. So auch der Schlussbericht der GÖK (190,32–37).

158 Schwahn, Arbeitskreis, 367.

159 Brandmüller, Walter, Bedeutung von Schrift und Tradition ungeklärt. Fragen an den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: KNA – Ökumenische Information Nr. 18 (29.04.1987), 5–8, hier 7 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

wird also, dass LV die eigentlich notwendige Klärung des Verhältnisses von Schrift und Tradition überspringe und sachlich die Reihenfolge von LV und VZ umgekehrt sein müsste. Die Differenzen in der Sakramentenlehre z. B. (auf die an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden kann) seien auf unterschiedliche Bestimmungen des Verhältnisses von kirchlicher Tradition und Heiliger Schrift zurückzuführen: „Das katholische Verständnis von Tradition als ein Weg, Heilige Schrift in einer tieferen Weise zu verstehen und in der Kirche wirksam werden zu lassen, wird von den Lutheranern nicht geteilt."[160] Deshalb wird die Empfehlung ausgesprochen, sich in allen künftigen katholisch-evangelischen Dialogen auf das Verhältnis von Schrift und Tradition zu konzentrieren.[161] Der päpstliche Einheitsrat hat den ÖAK gar in seinem Gutachten – ein bislang einmaliger Vorgang – um Bearbeitung dieses Themenkomplexes, also gewissermaßen um eine Studie zum Verhältnis von Schrift und Tradition, gebeten.[162] Das ÖAK-Mitglied Dorothea Sattler konkretisiert diesen Arbeitsauftrag 1994 dahingehend, dass aus Sicht des Einheitsrats „nicht die Normativität des Schriftzeugnisses, sondern die Frage nach den legitimen Formen einer verbindlichen (lehramtlichen) Schriftauslegung" kontrovers sei. Sie formuliert deshalb die Hoffnung, das Projekt VZ „gerade in der jetzt laufenden zweiten Phase auf die wirklichen Problemfragen zu konzentrieren und zu einem Ergebnis in Gestalt eines Konvergenz- bzw. Konsenstextes zum Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher ‚Schriftauslegung' zu führen".[163] Da Sattler beiden Gruppen angehörte –

160 Raem, Heinz-Albert, „Beachtlicher Beitrag zur Versöhnung der getrennten Christen". Gutachten des Einheitsrates zur deutschen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: KNA – Ökumenische Information Nr. 26 (23.06.1993), hier 14 f.

161 Vgl. Raem, Beitrag, 14 f.

162 Vgl. Raem, Beitrag, 15.

163 Sattler, Dorothea, A Zum Gutachten des Einheitsrates. Analysen – Anfragen – Konsequenzen, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen (Dialog der Kirchen, Bd. 8), Freiburg i. Br./Göttingen 1994, 101–120, hier 118. Sattlers evangelischer ÖAK-Kollege Gunther Wenz fokussiert das Thema 1989 ähnlich: „Die offenen Fragen einer gegenwärtigen ökumenischen Schriftlehre sind daher auf das Problem verbindlicher Schriftauslegung zu konzentrieren. Auf dieses Problem läßt sich mittlerweile wohl auch der vieldiskutierte Themenbereich Schrift und Tradition im ökumenischen Dialog reduzieren. Denn daß die Schrift nicht exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden kann, wird man lutherischerseits nicht bestreiten wollen; andererseits stimmt die gegenwärtige römisch-katholische Theologie weithin darin überein, daß die kirchliche Lehre von der Bedeutung der Tradition nicht auf Zusätze oder Ergänzungen zur Heiligen Schrift, also nicht auf eine Tradition neben der Heiligen Schrift, sondern eben auf verbindliche Schriftauslegung zielt". Wenz, Gunther, Damnamus? Die Verwerfungssätze in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche als Problem des ökumenischen Dialogs zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, in: Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, hier 79.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

der zur Erstellung von Textvorlagen und der zum Verfassen des AB –, erklärt diese Intention den großen Raum, den die Behandlung des wissenschaftlichen und kirchlichen Schriftgebrauchs im AB einnimmt.

Es ist das Verdienst Barbara Schwahns, darauf hingewiesen zu haben, dass es ursprünglich die Absicht des ÖAK war, den Themenkomplex „Schrift, Tradition, Kanon und Lehramt" zuerst zu behandeln. Dieser wurde aber aufgrund des Auftrags der GÖK zugunsten der LV-Studie zurückgestellt.[164] Zu den Beratungen, die bis dahin bereits im ÖAK stattgefunden hatten – siehe dazu Schwahns Zusammenfassungen: zur Tagung 1958 über „Einheit und Vielfalt der Schrift" und „Offenbarung und Wort Gottes"[165], zur Tagung 1948 über „Schrift und Tradition"[166] und zur Tagung 1961 zum Verhältnis von Exegese und Dogmatik[167] –, stellt sie fest: „[…] hinsichtlich des Verhältnisses von Schrift und kirchlicher Tradition ordnete man gemeinsam die Schrift der Tradition vor".[168] Trotzdem wies auch die *Deutsche Bischofskonferenz* aus Anlass von LV auf nach wie vor bestehende Differenzen um Schrift und Tradition hin:

> *Wenn auch evangelische und katholische Christen daran festhalten, daß die Heilige Schrift Fundament und Maßstab (Kanon) für die Weitergabe der Offenbarung ist, so besteht doch ein beträchtlicher Unterschied in der Gewichtung der Tradition und der Lehrerklärungen der Kirche für die verbindliche Auslegung des in der Heiligen Schrift ursprünglich bezeugten Wortes Gottes.*[169]

Das katholische Lehramt habe sich zu keiner Zeit der Schrift übergeordnet. Eine Unterordnung nach DV 10 meine aber „katholischerseits weder eine Selbstevidenz der Heiligen Schrift noch eine völlige Unterwerfung des Lehramtes unter eine historische und literarische Erforschung des biblischen Textes".[170]

Kritiker der Studie VZ machen auch bereits in LV eine zentrale Schwachstelle aus, die darin bestehe, durch eine „allumfassende[] traditionsgeschichtliche[] Betrachtungsweise" die Autorität der Schrift zu relativieren und so das Schriftprinzip

164 Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 405 (Fußnote 25).

165 Schwahn, Arbeitskreis, 339–349.

166 Schwahn, Arbeitskreis, 349–364.

167 Schwahn, Arbeitskreis, 364–374.

168 Schwahn, Arbeitskreis, 387.

169 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (Die deutschen Bischöfe, Bd. 52), Bonn 1994, 5 f.

170 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Stellungnahme, 21.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

in ein Traditionsprinzip zu überführen.[171] Dem ist mit Pannenberg entgegenzuhalten, dass auch die evangelische Theologie und Kirchen in der Tradition der Schriftauslegung durch die Reformatoren stehen – „man wird sich als evangelischer Theologe nur bei sehr schwerwiegenden Gründen von nicht nur der zeitbedingten Formulierung, sondern auch dem zentralen Sachgehalt der Schriftauslegung der Reformatoren trennen".[172]

Der Pannenberg-Schüler Traugott Koch äußert eine grundsätzliche Kritik am Vorhaben von LV – genauer: an deren Methodik –, die auch für VZ mitzubedenken ist: „Methodisch wird dabei so verfahren, daß bevorzugt hinter den Wortlaut, etwa eines tridentinischen Canons, auf eine allgemeinere *Intention* zurückgegriffen wird, die doch auch von der Theologie der konfessionellen Gegenposition nicht verneint wurde und nicht verneint werden kann."[173] Aufgrund dieses auf Ausgleich angelegten Verfahrens bringe LV im Ergebnis lediglich „Interpretations*möglichkeit[en]*" hervor. „Selbstverständlich wissen gerade auch die katholischen Autoren, daß für das Tridentinum auch anders lautende Interpretationen möglich und vorgetragen sind."[174] Eilert Herms wiederum wirft mit seinen Einwänden gegen LV die über diese Studie hinausreichende Frage auf, welchen kirchenrechtlichen Status ein solches ökumenisches Dokument eines theologischen Arbeitskreises haben kann.[175]

In der Studie LV wird der Stand der Diskussion um Schrift und Tradition, also die Ausgangslage für die Diskussion der Lehrverurteilungen, wie folgt dargestellt:

> *Die kontroverstheologischen Diskussionen über das Verhältnis von Schrift und Tradition dürfen heute insoweit als entschärft gelten, wie einerseits auch in den evangelischen Kirchen anerkannt wird, daß die biblischen Schriften aus dem Traditionsprozeß der Evangeliumsverkündigung (der viva vox evangelii) hervorgegangen und bleibend auf sie sowie auf das Glauben wirkende Zeugnis des Heiligen Geistes bezogen sind, während andererseits die römisch-katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil das eine Wort Gottes als Inhalt von Schrift und Tradition betont […].*[176]

171 Fahlbusch, Erwin, Über einen Versuch, Geschichte zu korrigieren. Einige unzeitgemäße Bemerkungen zur zeitgemäßen Verfahrensweise des ökumenischen Studienprojektes „Die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts", in: MD 38/6, 1987, 32–35, hier 34 f.

172 Pannenberg, Ergebnis, 79.

173 Koch, Traugott, Ökumenische Verständigung und konfessionelle Differenz. Zu den Stellungnahmen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: ZevKR 37, 1992, 149–163, hier 153.

174 Koch, Verständigung, 154.

175 Vgl. Herms, Eilert, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, in: ZevKR 37, 1992, 329–350, hier 346 f.

176 Lehmann/Pannenberg, LV I, 29,9–19.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Allerdings konstatiert LV auch, dass ein expliziter Konsens in Bezug auf die kritische Funktion der Schrift noch nicht festgestellt werden kann.[177] Dem ÖAK scheint aber „eine Verständigung über die Funktion der Schrift als Kriterium kirchlicher Lehre zumindest möglich und in mancher Hinsicht schon implizit gegeben zu sein".[178] Doch diese Autorität der Schrift in Übereinstimmung auf den Begriff zu bringen, wird vom ÖAK dann 1992 als große Herausforderung empfunden.[179]

Es stellt sich also die Frage, ob der AB dieser Herausforderung gerecht wird und leistet, was Volker Stolle an LV vermisst: „Die Hoffnung, daß die Heilige Schrift mit ihrer kritischen und normativen Wirkung in den Lehrgesprächen weiterbringende Kraft entfalten und damit konfessionelle Gegensätze überwinden kann, ist noch nicht bestätigt oder gar erfüllt".[180]

## 4.6 Zusammenfassung

Die frühe Beschäftigung des ÖAK mit dem Themenkreis „Schrift und Tradition" zeigt das Bemühen um ein traditionsbewusstes, ökumenisch verantwortliches und zukunftsweisendes Verständnis der kritischen Funktion und Autorität der Schrift. Das *Tridentinum,* die Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens und das *Zweite Vatikanum* haben je auf ihre Weise die Herausforderungen einer ökumenischen Verständigung über die Geltung der Schrift zu Bewusstsein gebracht. Die Einordnung der LV-Studie schließlich, des bisher öffentlichkeitswirksamsten Projekts des ÖAK, ist ambivalent. Einerseits ist sie durch ihr Vorhaben, die gegenseitigen Verwerfungen in der kirchlichen Tradition von der Schrift als gemeinsamer Basis her neu in den Blick zu nehmen, gewissermaßen „Schriftautorität im Vollzug" – und dies im Dienst der Einheit. Andererseits legt das Unternehmen gerade

177 Vgl. Lehmann/Pannenberg, LV I, 32,1–3. Vgl. auch das Urteil Karl Lehmanns: „Es bleiben viele Probleme, wo kein voller Konsens oder überhaupt noch kein Konsens erreicht wurde (vgl. vor allem auch die Grundlagenfragen im Schriftverständnis, im Blick auf die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes)." Lehmann, Karl, Ist der „Schritt zurück" ein ökumenischer Fortschritt? Einführung in die Methodik und Hermeneutik der Untersuchungen, in: ders. (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 32–58, hier 52.

178 Lehmann/Pannenberg, LV I, 29,20–30,2.

179 Vgl. Kühn, Ulrich/Ullrich, Lothar (Hg.), Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland, Leipzig 1992, 14 f.

180 Stolle, Volker, Rechtfertigung und Schriftauslegung. Zum Schriftgebrauch im Rechtfertigungskapitel der ökumenischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: LuThK 1, 1990, 1–18, hier 17.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

dabei die noch nicht geklärten Punkte in neuer Deutlichkeit offen. Es stellt sich also für die nun folgende Analyse des AB die Frage, ob VZ die von dem *Tridentinum,* der Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, dem *Zweiten Vatikanum* und LV aufgeworfenen Fragen zufriedenstellend aufnimmt und die Autorität der Schrift *als* Tradition, *gegenüber* der Tradition und vor dem unmittelbaren Hintergrund dieser wichtigen Wegmarken der Tradition auf den Begriff bringt.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 5. Die Autorität der Schrift nach dem *Abschließenden Bericht* (1998)

## 5.1 Vorbemerkungen

### 5.1.1 Zum Vorgehen

Nachdem wir uns nun vor Augen geführt haben, auf welchem Stand die Debatte um die Schriftlehre im ÖAK und darüber hinaus vor der Studie *Verbindliches Zeugnis* war, können nun die Ergebnisse von VZ in Form des AB eingeordnet werden. Auch hier ist es unumgänglich, den einhundertseitigen und noch dazu äußerst dichten Text einer Auswahl zu unterziehen. Dabei treten insbesondere jene Aspekte zurück, die dem zweiten Glied des titelgebenden Begriffspaares „Schriftverständnis und Schriftgebrauch" zuzuordnen sind. Obwohl kein Verständnis von Schriftautorität diesem Begriff gerecht werden kann, ohne dass sich diese Autorität der Schrift auch in ihrem Gebrauch äußert, sei hier doch der Versuch unternommen, künstlich zu unterscheiden, was natürlicherweise zusammengehört. Einerseits liegt das eher theoretische Verständnis der Schrift zumindest in einer vorläufigen Form ihrem praktischen Gebrauch voraus. Andererseits ergibt es sich erst aus ihm, wie der Prozess der Kanonisierung als einer Feststellung der bereits aus sich selbst wirkmächtigen Schriften anschaulich macht. In der Schriftlehre gilt deshalb derselbe Grundsatz wie andernorts: Theorie und Praxis bedingen einander wechselseitig. Dennoch ist der für diese Studie gewählte Zugriff auf das Thema ein fundamentaltheologischer, der zugunsten grundsätzlicher Fragestellungen von konkreten Anwendungsfällen abstrahiert. Die Praxis kommt dabei naturgemäß weniger als eigentliche Praxis in den Blick und zu ihrem Recht, sondern mehr in Form einer abstrakten Theorie von der Praxis.

Im Folgenden werden die – unter Zuhilfenahme des Begriffs der Schriftautorität – als wesentlich identifizierten Punkte des Berichts besprochen und im Hinblick auf ihren innovativen Gehalt und ihre möglicherweise unausgesprochenen, da konfliktträchtigen, Implikationen befragt. Dabei soll auch aufgezeigt werden, wie einige Argumentationslinien des ÖAK in den eigenverantwortlichen Entwürfen der beteiligten Theologen und Theologinnen ihren Ausgang nehmen. So lässt sich die Reichweite der im AB oft nur andeutungsweise formulierten Argumente besser einschätzen.

Die Darstellung folgt einer thematischen Ordnung, wobei den Ausführungen zum AB jene zur *Gemeinsamen Erklärung* (GE) *Kanon – Heilige Schrift – Tradition* vorangestellt werden. Darin dokumentiert der ÖAK im ersten Band von VZ (1992)

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

auf 26 Seiten den damaligen Diskussionsstand als vorläufiges Ergebnis seiner Beratungen. Diese Erklärung geht auf einen Entwurf zurück, der von einer kleinen Arbeitsgruppe erarbeitet wurde. Erst nach einer zweijährigen Debatte und diversen Modifikationen konnte sie (mit einer Gegenstimme) verabschiedet werden.[1] Die GE kann als eine Vorstufe des AB von 1998 verstanden werden, die sich für die Analyse des späteren AB als hilfreich erweist. Der ÖAK benennt hier bereits die aus seiner Sicht neuralgischen Punkte und führt sie zum Teil auch schon einer Klärung zu. Besondere Beachtung verdienen in diesem Zusammenhang jene Bestimmungen der GE, die sich sachlich oder in ihrem Detailgrad vom AB unterscheiden. Ungeachtet des im Vergleich zum AB überschaubaren Umfangs muss sich der AB auch an der GE messen lassen – nicht zuletzt im Hinblick auf die nun weniger verbindliche Textgattung „Bericht" anstelle von „Erklärung" und den Verzicht auf das Attribut „gemeinsam". Gunther Wenz beschreibt den AB als „um Integration der durch die Einzelbeiträge gebotenen Perspektivenvielfalt" bemüht.[2] „Dass der ‚Abschließende Bericht' mit Bedacht nicht ‚Gemeinsame Erklärung' genannt wurde, weist auf verbleibende noch ungelöste Probleme hin. Dennoch konnten bemerkenswerte Konvergenzen erzielt werden."[3] Der die mehrjährige Studie „abschließende" Charakter des AB wird explizit gemacht,[4] zeigt sich aber auch am Aufbau des Textes im Gegenüber zur GE. Letztere ist in die folgenden Hauptkapitel untergliedert: (I) Die Heilige Schrift als Wort Gottes, (II) Der Kanon der Heiligen Schriften, (III) Grundsätzliche Erwägungen. Nach einem regelrecht bekenntnishaften Einstieg („Unser Glaube") werden die einzelnen Unterthemen weitestgehend einmütig behandelt. Differenzen zeigen sich erst im letzten Abschnitt „Rahmenbedingungen gegenwärtiger ökumenischer Schriftlehre". Doch auch hier ist der Text über weite Strecken deskriptiv und an entscheidenden Stellen offen formuliert. Der AB hingegen stellt sich – ohne die Rückzugsmöglichkeit auf später folgende Klärungen – stärker kontroverstheologisch dar. Die einzelnen thematischen Abschnitte gliedern sich meist in die Unterkapitel: Unsere gemeinsame Überzeugung, Konfessionelle Akzentsetzungen (mit den Untergliederungen: Die evangelische Theologie / Die katholische Theologie), und Ergebnis.

1 Vgl. Pannenberg/Schneider, Vorwort, 6.

2 Wenz, Gunther, Rezension: Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch, in: ThLZ 126/2, 2001, 203–206, hier 204 f.

3 Wenz, Rezension: VZ III, 204 f.

4 VZ III ist der „vorläufige[] Abschluß" des „Grundlagenthema[s] ‚Heilige Schrift'". Schneider, Rechenschaft, 7.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.1.2 Zur Entstehung der Studie *Verbindliches Zeugnis* (VZ)

Theodor Schneider bemerkt in seinem „Zwischenbericht“[5] im Vorwort des zweiten Bandes, dass der insgesamt zwölfjährige Diskussionsprozess nicht nach einer vorausgeplanten Gesamtstrategie vonstatten gegangen sei, sondern dass sich ein Schritt aus und nach dem anderen ergeben habe. Dies, so urteilt er ebenso rückwie vorausblickend, „spiegelt gewiß auch die Komplexität der Thematik und die Mühsal einer grundlegenden Übereinkunft“ wider.[6] Wolfhart Pannenberg, neben Schneider der langjährige evangelische wissenschaftliche Leiter des ÖAK, resümiert den bisherigen Gesprächsgang 1995 in einem eigenen Beitrag für VZ II. Dabei benennt er die zwischen der katholischen und den reformatorischen Kirchen kontroverstheologisch relevanten Themen der Schriftlehre: Umfang des Kanons (AT), Verhältnis von Schrift und Tradition, Verhältnis von Kirche und Schriftauslegung.[7]

Gegenüber der erstmals 1983 veröffentlichen Studie zur Klärung des Opfercharakters des Herrenmahls[8] fällt auf, dass der ÖAK mit VZ eine andere Vorgehensweise wählt: Statt auf ein Fachreferat eines ÖAK-Mitglieds eine Response in Form eines Votums oder Fachreferats der jeweils anderen Konfession folgen zu lassen, wird bei VZ ein Themenaspekt aus beiden Perspektiven in größerer Eigenständigkeit erarbeitet.

Mit VZ verfolgt der ÖAK das Ziel, das gemeinsame Verständnis der konfessionell geprägten Zugänge zur Schrift zu mehren.[9] Der *Abschließende Bericht,* der die Ergebnisse dieser mehrjährigen Verständigung zusammenfasst, ist in zehn Kapitel unterteilt.[10] Einer einleitenden Absichtserklärung und Standortbestimmung (1) folgen Ausführungen zur Schrift als Wort Gottes (2). Nach der Verortung der Schrift im Gottesdienst (3) wird (4) die Einheit der Schrift zum Thema gemacht, gefolgt von einem Kapitel zum Verhältnis von AT und NT (5). Von größerem Umfang ist dann (6) das Kapitel zur Mitte der Schrift, wo erstmals jede Konfession ihre diesbezügliche Tradition in einem eigenen Unterkapitel darstellt. Es folgen (7) die Kontroverse um Gesetz und Evangelium und (8) ein längeres Kapitel zur Schriftauslegung im Leben der Kirche. Hierzu zählt der ÖAK auch eine Positionierung zur theologischen Enzyklopädie und das Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Auslegung. Im letzten thematischen und längsten Abschnitt zur Schriftauslegung und verbindlichen kirchlichen Lehre (9) widmet sich der ÖAK auch der

5 Schneider, Vorwort, 7.

6 Schneider, Vorwort, 7.

7 Vgl. Pannenberg, Stand, 9.

8 Lehmann, Karl et al. (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Dialog der Kirchen, Bd. 3), Freiburg i. Br. $^{2}$1986.

9 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 290 (3).

10 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 288 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

naheliegenden Frage nach der Lehrvollmacht. Mit einem zweieinhalbseitigen Epilog zur Pneumatologie (10) und dessen Schlusswort „Veni Sancte Spiritus!" endet der AB.

## 5.2 Zu den Leitbegriffen „Ökumene" und „Autorität"

*„Alle Ketzereien haben sich gemeinsam mit der Kirche auf die Schrift berufen."*
*(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)*[11]
*„Dennoch ist es Torheit, wenn man meint, der Schrift auf dem Wege des Disputierens ihre Glaubwürdigkeit sichern zu können."*
*(Johannes Calvin)*[12]

Bevor in den folgenden Abschnitten die einzelnen Aspekte der Schriftautorität aus Sicht des ÖAK entfaltet und eingeordnet werden, ist zu fragen, in welcher Weise der AB selbst überhaupt von „Autorität" im Zusammenhang mit der Heiligen Schrift spricht. Außerdem verdient auch die ökumenische Dimension des Themas, welche den AB grundlegend motiviert und insgesamt rahmt, eine nähere Betrachtung.

### 5.2.1 Die Bedeutung der „Ökumene" für die „Schriftautorität" – und vice versa

Der ÖAK bezeichnet die Bibel als Grundlage der Ökumenischen Bewegung.[13] Als entscheidende Wegmarke der ökumenischen Verständigung um die Bedeutung der Schrift nennt der AB den *Malta-Bericht* (1972).[14] Der ÖAK zitiert daraus wie folgt:

> *Das stellte die alte kontroverstheologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition auf eine neue Basis […]: „Es kann nicht mehr die Schrift exklusiv der Tradition gegenübergestellt werden, weil das Neue Testament selbst Ergebnis urchristlicher Tradition ist. Doch kommt der Schrift als Zeugnis der grundlegenden Überlieferung eine normative Funktion für die gesamte spätere Tradition zu".*[15]

11 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke in 20 Bänden, Bd. 16, Frankfurt a. M. 1986, 37.

12 Calvin, Institutio, I,7,4 (42).

13 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 291 (4).

14 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 293 (6).

15 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 361 f. (187). Zitiert aus: Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholische Studienkommission, Das Evangelium und die Kirche (1972). „Malta-Bericht", in: Meyer, Harding et al. (Hg.), Dokumente wachsender Über-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Der nächste Schritt auf diesem Weg bzw. die ausbleibende ökumenische Aufgabe, der sich der AB annimmt, sei nun eine Antwort auf die Frage nach dem „expliziten[n] Konsensus über die kritische Funktion der Schrift gegenüber der kirchlichen Traditionsbildung“.[16] Der AB bezieht sich an einigen Stellen auf die gemeinsame Vorarbeit der GE, zieht sich an entscheidenden Stellen aber (anders als die GE) auch auf die spezifische Position einer Konfession zurück. Erstmals werden in Abschnitt 6 des AB die unterschiedlichen Perspektiven der jeweiligen Tradition geboten – nicht jedoch, weil (ab) hier keine gemeinsamen Aussagen mehr möglich gewesen wären, sondern weil die unterschiedlichen Akzente je für sich gewürdigt werden sollen, bevor sie in ein gemeinsames ökumenisches Schriftverständnis überführt werden.[17] Auch die mit LV geleistete Vorarbeit findet ihren Niederschlag im AB, wenn darauf hingewiesen wird, dass die paulinische Rechtfertigungslehre im Verständnis Luthers aus Sicht des ÖAK keinen geeigneten, gemeinsamen Bewertungsmaßstab für die biblischen Theologien darstellt.[18] Das ökumenische Gespräch erfordere deshalb evangelischerseits eine Unterscheidung zwischen der Rechtfertigungslehre und ihrer Deutung durch Luther und katholischerseits eine Anerkennung der Rechtfertigungslehre als kritischen Maßstabs für die Interpretation des Gottesverhältnisses. Bekanntlich kam es bereits 1999 zur *Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche* (GER), welche sich ihrerseits auch der Vorarbeit des ÖAK mit LV verdankt. Darin wird der neu gefundene Konsens auch auf den gemeinsamen Bezugspunkt der Heiligen Schrift zurückgeführt: „Zu diesen neuen Einsichten hat unsere gemeinsame Art und Weise geführt, auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift zu hören.“[19] Im Hinblick auf die noch zu klärenden Punkte

---

einstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982 (Bd. 1), Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 248–271, hier 253 (17). Dass der ÖAK beim Zitat, wie es korrekt lauten müsste, „für die gesamte spätere Tradition der Kirche“ die letztgenannte unterschlägt, kann an dieser Stelle vernachlässigt werden.

16 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 294 (7); zitiert aus: LV I, 32.

17 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 319 (64).

18 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 320 f. (66 f.). Lediglich für die evangelisch-lutherische Tradition komme eine christozentrische Rechtfertigungslehre als „Mitte der Schrift“ infrage: „Diese spezielle Ausgestaltung der rechtfertigungstheologisch entwickelten Christozentrik des Schriftverständnisses entspricht weder der reformierten noch der römisch-katholischen Tradition.“ Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 322 (69).

19 Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. Inkl. der Gemeinsamen offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche mit Anhang, in: Meyer, Harding et al. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982 (Bd. 1), Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 272–307, hier 273 (17).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

im ökumenischen Miteinander nennt die GER wiederum das Verhältnis von Wort Gottes und Kirchenlehre bzw. kirchlicher Autorität.[20]

Für die heutige Diskussionslage, d. h. jene von 1998, hält der ÖAK im AB fest, dass die verschiedenen kirchlichen Traditionen in zweierlei Hinsicht übereinstimmen: Das Heilshandeln Gottes wird in der Schrift vorausgesetzt und von ihr bezeugt und das Offenbarungsgeschehen ist christozentrisch zu verstehen.[21] Die biblische Vielfalt, in der sich ausdrückt, worauf dieser Konsens abzielt, bezeichnet der AB als ein „Modell der Kirchen-Einheit", denn sie sei nicht als Bestätigung oder gar Legitimation für die „herrschende Kirchenspaltung" misszuverstehen: „Nur weil es viele Stimmen alt- und neutestamentlicher Theologie gibt, bildet die Bibel in ihrer *Ganzheit* eine *Einheit* als normative Urkunde des Glaubens."[22] Doch der ÖAK sieht im Zusammenhang von „kanonischer Schriftvielfalt" und „Einheit in Kirchenvielfalt" mehr als eine bloße Analogie. Ökumenischer Fortschritt wird geradezu an die Bereitschaft gekoppelt, die Autorität und Suffizienz der Schrift anzuerkennen:

> *Ökumenische Verständigungsmöglichkeiten zwischen den Konfessionen wachsen im selben Maße, wie in beiden Kirchen die Normativität und Suffizienz der Heiligen Schrift nicht nur behauptet, sondern theologisch, liturgisch, diakonisch und konfessorisch sowohl theoretisch als auch praktisch ernstgenommen und als Ermöglichung eines jeweils neu zu findenden Glaubens-Konsenses verstanden wird.*[23]

In diesen Bereichen habe sich in den vergangenen Jahrzehnten einiges bewegt: In der katholischen Theologie sei die normative Bedeutung der Schrift „stärker bewußt geworden" und in beiden Konfessionen habe die Einsicht zugenommen, „daß jenes Miteinander von Schrift und Tradition, wie es im Werdeprozeß der Bibel selbst beobachtet werden kann, das ökumenische Denken zu befruchten vermag".[24] Exegese und Ökumene befruchteten sich also gegenseitig. Einerseits konstatiert der ÖAK, dass der „Dialog zwischen den konfessionell bestimmten Traditionen des Schriftverständnisses wie der Schriftauslegung das Problembewußtsein der

---

stimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band III 1990–2001, Paderborn 2003, 419–441, hier 421 (8).

20 Vgl. Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre, 430 (43).

21 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 326 (79).

22 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 328 (87). An anderer Stelle bezeichnet es der ÖAK als nächstes Ziel – nachdem im 19./20. Jh. weltweite konfessionelle Kirchenbünde und der Ökumenische Rat der Kirchen gegründet wurden –, „eine Gemeinschaft unterschiedlicher Kirchen unter verschiedenen Einheitsmodellen" anzustreben. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 379 (230).

23 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 333 (100).

24 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 348 f. (148).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Bibelwissenschaft schärfen kann“.[25] Andererseits begegne der Exeget bei seiner Arbeit unweigerlich dem „Postulat der *einen* Kirche“ der Heiligen Schrift, die als das „ursprüngliche[] Zeugnis christlichen Glaubens auch die einzig tragfähige Basis für eine dem Evangelium gemäße Kircheneinheit legt“.[26]

### 5.2.2 Zu Begriff und Sache der „Autorität“ der Schrift

Prominent ist im AB mehr die Sache als der Begriff der Schriftautorität vertreten. Doch verwenden die Autorinnen und Autoren den Autoritätsbegriff immer wieder an entscheidender Stelle. So ist die Autorität der Schrift nach dem ÖAK eines ihrer Alleinstellungsmerkmale:

> *Die Heilige Schrift ist in der Bezogenheit der einzelnen biblischen Worte und Schriften auf Jesus Christus insgesamt Wort des dreieinigen Gottes und als solches von jedem bloßen Menschenwort nach Autorität, Inhalt und Wirkung unterschieden. Die Autorität der Schrift als Wort Gottes hängt eng zusammen mit dem Thema der Einheit der Schrift von ihrer Mitte her.*[27]

Auffällig ist hierbei die Unterscheidung von Autorität, Inhalt und Wirkung, welche zusammen den kategorischen Unterschied der Schrift als Gotteswort von jedem Menschenwort ausmachen. Sicherlich ist diese Aufzählung nicht so zu verstehen, als handele es sich dabei um drei voneinander unabhängige Elemente. Die Autorität der Schrift ist ja gerade durch ihren Inhalt und ihre Wirkung begründet. Doch lässt sie den Schluss zu, dass die Autorität an sich noch etwas Zusätzliches, Drittes neben Inhalt und Wirkung ist und dass sie einen eigenen, unverzichtbaren Beitrag zum Verständnis der Schrift leistet. Dass die Autorität der Schrift, etwa durch inhaltliche Widersprüche, infrage gestellt werden kann, zeigt sowohl den Zusammenhang von Inhalt und Autorität auf als auch das Zusätzliche, das die Autorität mitbringt oder vermissen lässt. Dabei sei es, wie der ÖAK bemerkt,[28] gerade kein Ausdruck von Schriftautorität, wenn der Leser die Vielfalt der biblischen Schriften und ihrer Theologien seinem eigenen Harmoniebedürfnis unterordne. Wenn der Schrift wirklich Autorität auch gegenüber den eigenen Leseerwartungen und Denkhorizonten zukomme, dann bringe die Anerkennung dieser Autorität die Verpflichtung mit sich, auch die Fremdheit und Widerständigkeit dieser Texte als solche gelten zu lassen.

25 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 349 (149).

26 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 349 (149).

27 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 296 (11).

28 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 318 f. (61).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Einen Beitrag zum Verständnis der Schriftautorität zu leisten, ist das erklärte Ziel des ÖAK, wenn er im letzten Kapitel des AB von dem Versuch spricht, „das Verständnis der Autorität der Schrift und die Prinzipien ihrer Auslegung durch verbindliche kirchliche Lehre gemeinsam zu formulieren".[29] Im Hintergrund dieses Vorhabens steht das gemeinsame Bekenntnis zur Schriftautorität: „Wir lehren gemeinsam die unüberbietbare und unersetzbare Autorität der Heiligen Schrift."[30] Der ÖAK zitiert mit diesen Worten aus dem Dokument *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* der *Bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands.*[31] Nicht übernommen hat er dabei die unmittelbar anschließenden Sätze:

> *Solche Autorität kommt den Schriften des Neuen Testamentes nicht allein und nicht primär als den historisch ältesten Dokumenten der Kirche zu, sondern deshalb, weil die Kirche in diesen Schriften das pluriforme, geistgewirkte, authentische Zeugnis der Apostel von Christus, das eine Evangelium, vernommen hat und vernimmt. Indem die frühe Kirche die apostolischen Schriften bewahrt, als Gottes Wort bezeugt und so den Kanon des Neuen Testamentes festgelegt und abgegrenzt hat, hat sie sich unter die ihr vorgegebene Norm des Wortes Gottes gestellt.*[32]

Durch Auslassung dieser beiden Aspekte – (1) die Zurückweisung einer bloß äußerlich-altersbedingten Schriftautorität einerseits und (2) die angedeutete Ambivalenz des Kanons als zugleich „festgelegt und festlegend" – scheint der ÖAK den Fokus auf den Ausschluss einer Weiterentwicklung oder gar Korrektur des Offenbarungszeugnisses der Heiligen Schrift zu legen. Der Umfang des biblischen Kanons wurde 397 n. Chr. per Konzilsbeschluss ab- und spätere Ergänzungen damit ausgeschlossen. Mit Offb 22,18 f. wurde gar eine Warnung vor der Verletzung der Integrität des Kanons an dessen Ende platziert, welche dazu verführt, sie nicht nur, wie ursprünglich intendiert, auf das Buch der Offenbarung, sondern gleich auf den gesamten Kanon zu beziehen.

Wenig überraschend weist der Begriff der Autorität im AB eine gewisse Nähe zum reformatorischen *sola scriptura* auf. Historisch bedingt hat die evangelische Seite ein anderes Bedürfnis, die Höchstgeltung der Heiligen Schrift zu betonen, als die katholische. Vor diesem Hintergrund ist es besonders wichtig, dass der

29 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 358 (175).

30 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 362 (188).

31 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn/Hannover 1984, 18 (12).

32 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 18 (12).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

AB die Ergebnisse seiner ökumenischen Bemühungen um die Verbindlichkeit des Schriftzeugnisses in einer Weise zusammenfasst, die den kontroverstheologischen Gegensatz unter Verwendung des Autoritätsbegriffs als falsche Alternative zurückweist:

> *Als Ergebnis unseres langjährigen Verständigungsprozesses wollen wir die Überzeugung zum Ausdruck bringen und begründen, daß die Alternative Schriftprinzip* oder *lehramtliche Schriftauslegung, Autorität des Wortes Gottes* oder *Autorität des kirchlichen Amtes den Positionen* beider *Konfessionen nicht gerecht wird.*[33]

Dafür liefert der ÖAK eine dreifache Begründung: (1) die bereits erreichte und dokumentierte Verständigung über das Verhältnis von Schrift und Tradition, (2) das gemeinsame Priestertum aller Getauften, das alle Glieder der Kirche zur Evangeliumsverkündigung verpflichtet, und (3) der besondere Sinn verbindlicher lehramtlicher Schriftauslegung, wie sie der ÖAK im Folgenden darzulegen versucht und wie sie beispielsweise von Heinrich Fries als Auslegungsautorität konzipiert wurde.[34] Unter dieser Voraussetzung betrachtet die evangelische Seite des ÖAK das (recht verstandene) *sola scriptura* nicht als Hindernis für die Ökumene: „Wenn diese *Zusammengehörigkeit von Schriftautorität, lebendiger Überlieferung des Evangeliums durch seine Verkündigung und Kirche als Träger und Empfänger dieser Verkündigung* richtig gesehen wird, dann braucht die Formel *sola scriptura* nicht strittig zu sein.“[35] Für die katholische Seite allerdings sind Bischöfe qua Amt (innerhalb des Priestertums aller Getauften) in besonderer Weise „mit der Autorität Christi ausgestattete Lehrer“ (*Lumen Gentium* [LG] 25).[36] Dies bedeute dem ÖAK zufolge aber nicht, dass die Sache der Schriftautorität nicht die Kirche in ihrer Gesamtheit betreffen würde:

> *Die aktuelle Relevanz der Schrift zu erkennen, ist eine Herausforderung, der sich alle Subjekte, Instanzen und Grundvollzüge der Kirche zu stellen haben. Zu berücksichtigen ist dabei […] der sachliche Abstand zwischen dem Glaubenszeugnis der Schrift, das kraft des Wirkens des Geistes als gründendes Anfangszeugnis eine unüberbietbare Autorität hat und dem darauf sich beziehenden Glaubensverständnis der Gegenwart. Erforderlich ist nicht nur exakte historisch-philologische Bibelforschung, sondern auch eine systematisch-theologische*

33 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 357 (173).

34 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 357 f. (174). Zu Heinrich Fries siehe Abschnitt 4.3.5.

35 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (194).

36 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 381 (232).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Reflexion auf das Zeugnis der Schrift im Lichte der kirchlichen Tradition und angesichts der Verstehenssituation und Lebenswelt der Gegenwart.*[37]

Wo lässt sich vor diesem Hintergrund die Position des ÖAK im Fall eines Autoritätenkonflikts verorten? Diese Anschlussfrage ist zu klären, bevor wir uns in den folgenden Kapiteln der Frage zuwenden, wie der ÖAK die Autorität der Schrift konkret ausgestaltet. Hierzu drängt sich eine Passage aus dem AB auf, die sich den Eigenheiten der katholischen Tradition widmet. Unter der Überschrift „*Lehramt der Kirche" – die besondere Verantwortung der ordinierten Amtsträger* findet sich hier eine in ihrer Klarheit erstaunliche Einschränkung der Autorität des Lehramts. In Bezug auf das „Verhältnis der Gläubigen zu den verbindlichen Äußerungen des Lehramts" betont der ÖAK,

> *daß der persönliche Glaubensvollzug des Einzelnen jener Ort ist, an dem die Wahrheit der Lehre erkannt und erlebt wird, indem sie „ankommen" und sich bewähren muß. Nach klassischer katholischer Tradition, die sich dabei auf Augustinus und Thomas von Aquin berufen kann, ist diese entscheidende Bestätigung durch das Gewissen des Gläubigen von so grundsätzlichem Gewicht, daß er im Falle eines schweren Konfliktes letztlich seinem Gewissen zu folgen hätte und nicht dem, was das Lehramt sagt.*[38]

Jörg Lauster sieht in dieser Bestimmung des ÖAK das Potenzial zu einer geradezu historischen ökumenischen Verständigung: „Sollte es sich hier tatsächlich um die Wiedergabe der offiziellen katholischen Auffassung zum päpstlichen Lehramt handeln, dann wäre offensichtlich auch jener letzten Bastion ökumenischer Kriegserklärungen ihr Schrecken genommen."[39]

Die Einführung des Gewissens als kritischer Instanz *über* dem Lehramt erinnert an die Mündigkeit des Subjekts dem Träger der Autorität gegenüber (vgl. Abschnitt 2), die so zentral ist, dass ohne sie ein Autoritätsverhältnis im eigentlichen Sinn erst gar nicht zustande kommt. Die *Wahrheit* der Lehre habe sich dem ÖAK zufolge im persönlichen Glaubensvollzug zu *bewähren,* also zu *bewahrheiten.* Autorität sei also auf Autonomie angewiesen.[40] In einer Fußnote verweist der ÖAK auf

37 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 356 (169).

38 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 383 f. (236).

39 Lauster, Prinzip, 397, Fußnote 151.

40 Vgl. dazu Heinrich Fries: „Die Autorität der Wahrheit schließt ihre Annahme durch die freie Zustimmung ein. Auf diese Freiheit ist sie angelegt, daran appelliert sie. Sie will nicht die Unterwürfigkeit der Sklaven, sondern die Zustimmung von Freien." Fries, Heinrich, Die Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche, in: Waldenfels, Hans (Hg.), Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Paderborn/München/Wien/Zürich 1982, 239–253, hier 252.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Georg Hintzen, der in seinem Aufsatz *Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes* (1990) die Bedeutung des *testimonium spiritus sancti* sowohl für eine lehramtliche als auch für eine Schriftautorität betont:

> *Der generelle Glaube, daß im Medium des kirchlichen Lehrwortes Gottes eigenes Wort ergeht, hebt nämlich den theologischen Grundsatz, daß Gottes Wort nur durch das Testimonium spiritus sancti legitimiert werden kann, ebensowenig auf, wie der Glaube an die Schrift als Gottes Wort zu einer „äußeren Schriftautorität“ in dem Sinne führt, daß ein Schriftwort vor dem Gewissen schon dadurch als Gottes Wort legitimiert sei, daß es in der Schrift geschrieben steht. Insofern kann katholische Theologie, ohne die Autorität der Schrift oder des Lehramtes in Frage zu stellen, sagen, oberste Instanz des Menschen sei das Gewissen als der Ort, an dem Gottes Wort gehört und das Wirken des Geistes erfahren wird.*[41]

Die Autonomie des Gewissens beruht also auf der Wirkung des Geistes, der nicht nur der Kirche als Ganzer, sondern jedem Gläubigen verheißen ist (vgl. Joh 14,17). Der ÖAK wendet sich mit Hintzen gegen eine formale Lehrautorität und gegen eine rein äußerliche Schriftautorität, die sich daran genügen lässt, dass ein Text zum Kanon der Heiligen Schrift gezählt wird. Das Gewissen als übergeordnete Instanz sei dabei nach Hintzen aber auch der kritischen Funktion des *testimonium spiritus sancti* in Form des lehramtlichen Dogmas ausgesetzt. Er betont zwar, dass, katholischer Lehre entsprechend, der Einzelne im Zweifelsfall seinem Gewissen folgen dürfe, doch gelte dies nicht – diese wichtige Einschränkung „versteckt“ Hintzen in einer Fußnote –, wo es sich nicht nur um ein „bestimmtes Wort des Lehramtes“ handelt, sondern um eines, „welches das Lehramt mit letzter Verbindlichkeit, also als Dogma, verkündet“.[42] In diesem Fall „kann es sich aus katholischer Sicht objektiv gesehen nur um einen (subjektiven) Gewissensirrtum handeln, während bei allen anderen Lehramtsäußerungen der Irrtum – wenigstens grundsätzlich – auch auf seiten des Lehramtes liegen könnte.“[43]

Die Programmatik von Hintzens Aufsatz wird schon an dessen Titel deutlich. Ihm geht es nicht etwa um die *Selbstdurchsetzung der Schrift,* sondern um die *Selbstbezeugung des Wortes Gottes.* Und zum Wort Gottes werde die Schrift nicht allein schon, weil sie Heilige Schrift ist, sondern weil dem Menschenwort der Schrift göttliche Intention unterstellt werde und der Leser in ihm den Anruf Gottes vernehme:[44] „Darum hat auch das Wort Gottes einen zweifachen ‚Inhalt‘: die Intention Gottes, sich dem Menschen mitzuteilen, und den semantischen Sinn des

41 Hintzen, Selbstbezeugung, 10.

42 Hintzen, Selbstbezeugung, 10.

43 Hintzen, Selbstbezeugung, 10.

44 Vgl. Hintzen, Selbstbezeugung, 3 und 5.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

menschlichen Wortes, durch den die Intention Gottes übermittelt wird."[45] Das Menschenwort der Schrift sei die mediale Komponente der Selbstmitteilung Gottes:

> *Als bloße Medien oder Repräsentationsgestalten des Wortes Gottes können sich Menschenworte nie selbst als Gottes Wort ausweisen. Weder ehrwürdiges Alter noch Schönheit oder Tiefe des Gedankens, weder die Autorität der Verkündiger noch irgendeine andere Qualität vermögen Menschenworte als solche als Träger göttlicher Intention zu erweisen.*[46]

Damit sind die klassischen äußerlichen Merkmale der Schrift zur Begründung ihrer Autorität bei Hintzen kategorisch zurückgewiesen und das *testimonium spiritus sancti* wird zum alleinigen Erkenntnisprinzip des Wortes Gottes.[47] Hintzen will dieses aber nicht als „Entwertung der Autorität von Schrift und Tradition" verstanden wissen, denn beide seien ja nichts anderes als der Niederschlag des Wortes Gottes, wie es die Kirche dank des *testimonium spiritus sancti* vernommen habe.[48]

Auf eine andere Weise setzt Otto Hermann Pesch dem Gewissen Grenzen, als letzte Instanz über die Wahrheit der Schriftauslegung zu dienen. Er bringt stattdessen die Kriterien einer wissenschaftlichen Schriftauslegung ins Spiel, wenn er konstatiert: „[…] die Entscheidung über wahre und unwahre, richtige und falsche Schriftauslegung fällt zuletzt nicht am und im Gewissen, sondern in der nachvollziehbaren und kommunizierbaren Argumentation."[49] Er schränkt zugleich aber auch ein: „[…] die wissenschaftliche ‚Forschung' – konkret also: die historisch-kritisch vorgehende Bibelauslegung im heute vertrauten Stil – ist *ein* Instrument, inhaltlich klären zu helfen, *was* ins Gewissen dringen und auf Glauben hin sprechen kann und soll".[50]

45 Hintzen, Selbstbezeugung, 5.

46 Hintzen, Selbstbezeugung, 7.

47 Vgl. Hintzen, Selbstbezeugung, 11.

48 Hintzen, Selbstbezeugung, 11. Vgl. Hintzen, Selbstbezeugung, 16: „Das Wort der Apostel und dessen Niederschlag im Neuen Testament ist nicht das Wort Gottes, sondern gibt Zeugnis vom Hören des Wortes Gottes durch die Apostel und die Urkirche."

49 Kühn, Ulrich/Pesch, Otto Hermann, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", Tübingen 1991, 74.

50 Kühn/Pesch, Rechtfertigung im Disput, 73.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 5.3 Die Heilige Schrift als Kanon

> *„Man braucht diese Gattung von Schriften nicht zu lesen mit der Verpflichtung zu glauben, sondern man soll sie lesen mit der Freiheit, sie zu beurteilen. Damit aber nicht dieser Freiheit jede Möglichkeit genommen wird und den Späteren die sehr heilsame Mühe erspart wird, schwierige Fragen zu erörtern und in Wort und Schrift abzuhandeln, unterscheidet man von den Schriften der Späteren die besondere, kanonische Autorität des Alten und Neuen Testaments."*
> *(Petrus Abaelard)*[51]

### 5.3.1 Vorbemerkung

An dieser Stelle sei zunächst in aller Kürze auf die vor wenigen Jahren in Berlin wieder aufgeflammte Debatte um den Status des AT für das Christentum verwiesen, in dessen Zentrum Personen mit Verbindungen zum ÖAK stehen. Der Streit entfachte sich um eine Forderung Notger Slenczkas, des Sohnes Reinhard Slenczkas, dessen Anliegen es erklärtermaßen war, einer christlichen Vereinnahmung der jüdischen Bibel zu wehren.[52] Wahrgenommen als Infragestellung der *kanonischen Geltung* des AT, rief diese Initiative entschiedenen Protest einiger Berliner Fakultätskollegen, u. a. auch des aktuellen ÖAK-Mitglieds Christoph Markschies, hervor. Wie sich der ÖAK in den neunziger Jahren zum Verhältnis von AT und NT positionierte, darum soll es auch in diesem Abschnitt gehen, wenngleich damit freilich keine Aufarbeitung des jüngsten Streits geleistet werden kann oder soll.[53]

### 5.3.2 GE: Die Geltung des Kanons angesichts seiner Genese

Den bis 1992 im ÖAK gehaltenen und in VZ I veröffentlichten Referaten entsprechend, widmet sich die GE zunächst ausführlich der Genese des biblischen Kanons. Hierbei legt der ÖAK Wert auf die Feststellung, dass die Entstehung einiger alt-

51 Petrus Abaelard, Sic et non, trad. Bernhard Milz, in: Flasch, Kurt, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter, Stuttgart [2]1994, 266–269.

52 „Vollends mit dem christlich-jüdischen Dialog und der damit verbundenen Anerkennung des Selbstverständnisses des Judentums als Volk eines Bundes, der nicht ohne weiteres christologisch vereinnahmt werden kann, verkompliziert sich das Verhältnis zum AT." Slenczka, Notger, Die Kirche und das Alte Testament, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth/Preul, Reiner (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie (Marburger theologische Studien, Bd. 119), Leipzig 2013, 83–119, hier 119.

53 Notger Slenczka selbst hat 2017 eine umfangreiche Sammlung seiner eigenen Beiträge zum Thema vorgelegt: Slenczka, Notger, Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

testamentlichen Schriften vor die Exilszeit zurückreicht. Der Geltungsanspruch dieser frühen Schriften habe eine interpretierende Fortschreibung bzw. veränderte Zusammenstellung nicht verhindert, sondern gerade befördert.[54] Ein Verständnis der Kanonisierung im Sinne eines „‚exklusive[n]' Abschluss[es]" komme für die Zeit des 3. Jh. v. Chr. einer „historischen Fehleinschätzung" gleich:[55] „Vielmehr stehen kanonisierende Fixierung und aktualisierende theologische Vergewisserung in Form weiterer Schriften in einem dialektischen Bedingungsverhältnis."[56] Diese redaktionsgeschichtlich fassbare Dynamik der Kanonentstehung muss die Verbindlichkeit des Kanons m. E. nicht infrage stellen. Allein unter den Bedingungen eines strengen Verbalinspirationsverständnisses inkl. einer vermeintlichen „Gleichzeitigkeit" des Kanons erweist sich eine derart rekonstruierte Kanongeschichte als kontingent. Stattdessen können die vorfindliche Dynamik und Prozesshaftigkeit des Geschehens dem Wirken des Heiligen Geistes zugerechnet werden, den der Glaube als Letztursache der Schriftwerdung betrachtet.

Mit diesem Befund geht eine weitere paradox anmutende Beobachtung einher. Bis zur Herausbildung des Kanons diente gerade die Fortschreibung der Offenbarungszeugnisse der Selbstvergewisserung und Abgrenzung nach innen wie nach außen. Dieselben Gründe führten jedoch allmählich zu einem Umschwung – zur „Definition", d. h. Limitierung des Kanons als Mittel der Selbstvergewisserung und Identitätsklärung. So machte z. B. die mit der Person des Markion verknüpfte Debatte um den Status der alttestamentlichen Schriften für ein Christentum, das sich nicht nur aus dem Judentum herausgebildet hatte, sondern allmählich auch zunehmend von diesem emanzipierte, eine „Rückbesinnung auf die eigenen Ursprünge und deren normative Bedeutung"[57] erforderlich. Dies umso mehr, als die ausbleibende Parusie eine schriftliche Sicherung der apostolischen Verkündigung erforderlich machte.

Auch der ÖAK sieht sich in der GE im Zuge der Nachzeichnung der Entstehungsgeschichte des Kanons zu einem Bekenntnis zum kanonischen Rang des AT veranlasst. Dieses erscheine durch eine christologische Lektüre zwar als vorläufig, werde damit zugleich aber auch zum „bleibend bedeutsame[n] Wort Gottes"

54 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 371-397, hier 374.

55 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 375.

56 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 375.

57 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 377 f. Hier nennt der ÖAK den Versuch Markions, die verbindliche Überlieferung auf die paulinischen Schriften und das Lukasevangelium zu reduzieren.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

erklärt.[58] Der ÖAK nennt das AT ferner eine „durch die Christusverkündigung […] interpretierte[] Norm".[59] Als maßgebliche Kriterien für die Kanonizität einer neutestamentlichen Schrift nennt er „Alter, Apostolizität und gesamtkirchliche Geltung […], wenngleich sich auch mit ihnen die Zusammenstellung nicht in jeder Hinsicht schlüssig begründen läßt".[60] Im Vorwort zu VZ I positioniert sich der ÖAK zur Kanonfrage und zum Verhältnis von Kanon und Kirche:

> *Was die Entstehung des biblischen Kanons angeht, so können heute beide Seiten darin übereinstimmen, daß die Autorität der kanonischen Schriften im Kernbestand sich von sich aus, nämlich wegen ihrer Ursprünglichkeit im Verhältnis zur göttlichen Offenbarung und wegen ihres Inhalts, dem Urteil der Kirche aufgedrängt hat, der biblische Kanon also nicht eine freie Schöpfung der Kirche ist, obwohl der Prozeß seiner Abgrenzung sich in der Kirche und nicht ohne kirchenamtliche Entscheidungen vollzogen hat.*[61]

Grundsätzliche Kritik an diesem Ursprünglichkeitskriterium übt u. a. David Friedrich Strauß in seiner Glaubenslehre. Er lässt das NT zwar als früheste Darstellung des christlichen Prinzips gelten, erwartet aber, gemäß dem allgemeinen Entwicklungsgedanken, noch vollkommenere Formen desselben von der Zukunft.

> *Die N.T.lichen Bücher nun sind nicht das Princip oder die Idee des Christenthums selbst, sondern die frühesten Darstellungen dieses Princips […]. Diese Bücher zur Norm des Christlichen machen wollen, erscheint auf diesem Standpunkte ebenso verkehrt, wie wenn man […] das Ideal der menschlichen Gestalt in den Formen des Kindes suchen wollte.*[62]

### 5.3.3 AB: Die Einheit und Ganzheit der Schrift Alten und Neuen Testaments

Der AB äußert sich in zwei Abschnitten zur „Einheit und Ganzheit der Heiligen Schrift" in zwei Testamenten und stellt dazu fest: „Die Bibel als Kanon inspirierter Schriften zu lesen, heißt, sie in ihrer *Ganzheit* als theologisch profilierte *Einheit*

58 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 373. Dieses Argument erinnert abermals an die dialektische dreifache Bestimmung des Ausdrucks *aufheben: für nichtig erklären, hochhalten* und *aufbewahren*.

59 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 377.

60 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 378.

61 Pannenberg/Schneider, Vorwort, 7.

62 Strauß, David Friedrich, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Erster Band, Tübingen/Stuttgart 1840, 177. Dass er sich damit in Opposition zu dem jesuanischen Ideal „werdet wie die Kinder" (Mt 18,3) begibt, scheint Strauß nicht an seinem Argument zweifeln zu lassen.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

zu sehen."[63] Die theologische Kohärenz der ganzen Schrift wird vom ÖAK zur Voraussetzung für die materiale Suffizienz erklärt.[64] Angesichts der verschiedenen theologischen Anliegen, die sich in den biblischen Schriften ausdrücken, und der Gewichtung, die z. B. Luther vorzunehmen sich gedrängt sah, darf hierzu kritisch angemerkt werden, dass der Kanon diese Kohärenz nicht allein widerspiegelt, sondern auch schafft bzw. zusammenhält.[65] Wolfhart Pannenberg problematisiert die Rede von der Einheit der Schrift in seiner *Systematischen Theologie* im Zusammenhang der Rede von der Wahrheit des Dogmas. Er bemerkt, „daß die Einheit der Schrift hinsichtlich ihres zentralen Sachgehalts nur im Medium ihrer Auslegung gesucht und gefunden werden kann."[66] In der zugehörigen Fußnote konkretisiert er weiter: „Von einer Einheit der Schrift kann im Lichte der Ergebnisse historisch-kritischer Forschung allenfalls hinsichtlich eines solchen zentralen Sachgehalts gesprochen werden, nicht im Sinne widerspruchsloser Übereinstimmung aller Einzelaussagen."[67] Auch die letztlich unhintergehbare Zirkularität der Kanonbegründung[68] lässt sich schwerlich als Beleg für die Einheit der Schrift anführen. Für den ÖAK ist diese Einheit und Ganzheit der Schrift aber gewissermaßen denknotwendig: „Die Verbindlichkeit des biblischen Zeugnisses läßt sich ohne die Einsicht in seine Einheit und Ganzheit weder in der Schriftauslegung noch in der Glaubenspraxis der Kirche insgesamt zur Geltung bringen."[69] Unter „Ganzheit" versteht der ÖAK, dass „es zu diesem Hören des einen Gotteswortes notwendig ist, *alle* Schriften und auch alle darin erkennbaren theologischen Positionen zu Wort kommen zu lassen."[70] Er beruft sich dazu auch auf *Dei Verbum* (DV 11 f.), wo der Akzent ebenfalls auf die Ganzheit der Schrift gelegt worden sei.[71]

Für die „Einheit" liefert der ÖAK eine trinitätstheologische Begründung: „Die Schrift als Einheit zu sehen, ist eine Konsequenz aus dem – schriftgemäßen – Bekenntnis des dreieinigen Gottes als des Vaters, […] des Sohnes, […] des Heiligen Geistes."[72] Nicht die „Komplementarität der theologischen Positionen" der Schrift,

63 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 304 (29).

64 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 304 f. (29).

65 Diese theologische Vielfalt weiß an anderer Stelle auch der ÖAK (theologisch) zu würdigen. Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 319 (62).

66 Pannenberg, ST I, 24.

67 Pannenberg, ST I, 24.

68 Exemplarisch: „Weil sie die Heilige Schrift der christlichen Gemeinde ist, darum wird sie ausgelegt und verkündigt." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 299 (16).

69 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 304 f. (29).

70 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 304 (29). Vgl. hierzu Bernhardt, Sola, solitaria, tota scriptura?.

71 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 325 (77).

72 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 306 (33).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

sondern Gottes „richtendes, weit mehr aber noch sein rettendes Handeln", von dem die biblischen Schriften zeugen, begründen deren Einheit.[73] Damit sei die Schriftautorität, insofern sie sich auf die Einheit der Schrift bezieht, weniger von der *claritas* als von der *efficacia* getragen. Die Einheit wird nicht als Klarheit des vielstimmigen Schriftwortes bestimmt, sondern als dessen richtende und rettende Wirkmächtigkeit.

Auch der AB äußert sich zum Stellenwert des AT für das Christentum, wobei er hier über die GE hinausgeht: „Heute stellt sich die Aufgabe, den durch den Bezug auf Jesus Christus fundierten und konkretisierten Gedanken der Einheit der Schrift zusammenzusehen mit der Eigenbedeutung der alttestamentlichen Schriften".[74] Deshalb beinhalte eine *interpretatio Christiana* des AT zugleich eine Interpretation des NT vom AT her:

> *[T]heologisch spricht sie einen Bedeutungsüberschuß alttestamentlicher Texte an, der im ursprünglichen Literalsinn nicht aufgeht, vom Christusgeschehen her aber klar wird und in einer gesamtbiblischen Hermeneutik fruchtbar werden kann. […] Wer Gott ist, zeigt sich […] im Neuen Testament (immer auch) im Blick auf das Alte und im Alten Testament (immer auch) im Blick auf das Neue.*[75]

Mit diesem Plädoyer für eine über den bloßen Literalsinn hinausgehende Exegese ist eine aus Sicht des ÖAK zulässige, ja gebotene Ergänzung historisch-kritischer Methodik markiert, ohne die dieser Bedeutungsüberschuss nicht eingeholt werden könnte.[76] Dennoch bilde das AT – dies betont der AB deutlicher als die GE – „nicht nur als Vorbereitung auf die Christus-Offenbarung, sondern auch aus eigenem theologischen und historischem Recht den ersten Teil des christlichen Kanons".[77]

Mit dem Kanon der Heiligen Schrift ist – gerade unter ökumenischen Gesichtspunkten – zugleich die Frage aufgeworfen, wie sich Kirche und Kanon zueinander verhalten. Nach Georg Hintzen (in einem Aufsatz von 1990) beruhe der Kanon primär auf Glaubenserfahrung und erst sekundär auf einer Entscheidung der Kirche.

> *Sosehr in rein empirisch-historischer Sicht die Kirche den Kanon „festgelegt" hat, sowenig ist dies in theologischer Sicht eine „Entscheidung der Kirche" gewesen. Was empirisch-historisch gesehen als Entscheidung der Kirche in Erscheinung tritt, ist theologisch gesehen in der*

73 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 307 (35).

74 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 303 (26).

75 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 309 (39).

76 So habe sich für den ÖAK die historische Kritik „dem Anspruch der mit dem Kanon vorgegebenen inneren Einheit der ganzen Bibel zu stellen". Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 354 (164).

77 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 310 (41).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Glaubenserfahrung der Kirche begründet, die im Wort der kanonischen Schriften Gottes eigenes Wort vernommen hat.*[78]

Deshalb sei es ein Missverständnis, wenn evangelischerseits der Eindruck entstanden sei (und fortbestehe), „die katholische Kirche mache die Autorität der Schrift von menschlichen Autoritäten abhängig".[79] Für den ÖAK ist die Kanonbildung ebenfalls Ausdruck der eigenen Normativität der biblischen Schriften, der gegenüber sich die Kirche als Empfängerin bzw. Hörerin wiederfinde.[80] Damit aber ist die Kirche noch nicht von der Auskunftspflicht entbunden, ob sie sich nicht doch, zumindest in der Feststellung, dass diese normative Qualität gerade diesen – und nur diesen – Schriften zukommt, über den Kanon erhebt. Schließlich bildet der biblische Kanon – dies zeigt die historische Kritik mehr denn je – eine „Momentaufnahme" der biblischen Texte in ihrem jeweiligen Redaktionsstadium. Wenn dieses im Kanon als fortan maßgebend erklärt wird, die Kanonbildung also in gewisser Weise einen „Redaktionsschluss" darstellt, dann ist damit ein nicht unbedeutender Kipppunkt von der Re-Formulierung (Redaktion) der biblischen Schriften zur Aus-Formulierung (Exegese) vollzogen. Die Kanonisierung ist damit die Geburtsstunde der biblischen Exegese. Der ÖAK positioniert sich dazu, indem er die Unüberbietbarkeit der Schrift inhaltlich statt formal bestimmt: „‚Inhaltlich' ist die Offenbarung mit dem Kanon der Heiligen Schrift zwar abgeschlossen, nicht aber ‚formal': Das Mysterium unserer Erlösung muß durch die Zeiten hindurch immer wieder neu verkündet werden, ‚bis er kommt' (1 Kor 11,26)."[81] Zudem sieht er in AT und NT keine lineare Entwicklung der Offenbarung: „In Jesu Verkündigung wird das ‚Reich Gottes' als die endzeitliche Wirklichkeit der Selbstoffenbarung des Gottes Israels bereits gegenwärtig erfahrbar. Darum ist Jesu Lehre an seine Jünger von neuer Offenbarungsqualität gegenüber aller Lehrtradition der Väter."[82] Dazu gehört aber auch die Feststellung, dass das AT für das frühe Christentum neben der mündlichen Verkündigung die erste schriftliche Autorität darstellte und diese auch gegen Widerstände (etwa vonseiten Markions) verteidigt wurde.[83] So sei für den ÖAK der Kanon der Heiligen Schrift insgesamt das „kostbarste Dokument des apostolischen Ursprungs und seiner Überlieferung".[84]

78 Hintzen, Selbstbezeugung, 8.
79 Hintzen, Selbstbezeugung, 8.
80 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 333 (99).
81 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 335 (105).
82 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 358 (177).
83 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 359 (179).
84 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (194).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 5.4 Die Schrift als Medium für das Wort Gottes

*„The medium is the message." (Marshall McLuhan)*[85]

### 5.4.1 GE: Das richtende und rettende Wort Gottes der Schrift

Den Wort-Gottes-Charakter der Heiligen Schrift fasst die GE in eine Formulierung, die an hermeneutische Theorien der Rezeptionsästhetik erinnert: „Wir *vernehmen* sein [des dreieinen Gottes, T. M.] Wort in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testamentes. Diese bezeugen authentisch, was Gott sagt und tut."[86] Für den ökumenischen Kontext ist dabei interessant, dass die mit dem Begriff der Rezeptionsästhetik einhergehende Traditions- und Institutionskritik sich nicht allein der Aufklärung verdankt, sondern einem (weiter zurückreichenden) reformatorischen Glaubensverständnis. Dies stellt z. B. Thomas Erne in seinem Artikel zur kirchlichen Rezeption für die TRE heraus:

> *Im Gegensatz zu dem an der* Schriftauslegung *entwickelten „singularisierenden" […] Rezeptionsbegriff der Theologie, der Schrift und Bekenntnis vorgegeben sind, soll die „pluralisierende" ästhetische Rezeption als ein Grundbegriff neuzeitlicher* Autonomie *fungieren. Übersehen wird bei dieser Unterscheidung von theologischer und ästhetischer Rezeption, daß gerade der reformatorische Glaubensbegriff die Rezeption der Glaubensinhalte in erster Linie nicht als Zustimmung zu verbürgten Wahrheiten* (fides historica), *sondern als freien Prozeß einer inneren Aneignung* (fides apprehensiva […]) *betont.*[87]

Erne bezeichnet es als „Ironie, […] daß der Theologie mit dem Rezeptionsbegriff ein vergessenes Moment ihrer eigenen Wirkungsgeschichte begegnet".[88] Die Nähe von *Schriftauslegung* und *Rezeptionsästhetik,* welche Erne mit dem reformatorischen Verhältnis von Wort und Glaube assoziiert, stehe dem Anspruch der Rezeptionsästhetik auf Autonomie gegenüber.[89] Für die Homiletik drücke sich dieses Spannungsverhältnis in der Frage nach dem Beitrag der Gemeinde an der Predigt aus. Wiederum Thomas Erne:

---

85 McLuhan, Marshall, Understanding Media. The extensions of man, London 2008, 7.

86 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 371 (Hervorhebungen T. M.). Bemerkenswerterweise kommen die „heiligen Schriften" hier im Plural zur Sprache und nicht als eine vom biblischen Kanon umgrenzte normative Entität.

87 Erne, Thomas, Art. Rezeption, Kirchliche. III. Praktisch-theologisch, in: TRE 29, Berlin/New York 1998, 131–155, hier 150.

88 Erne, Rezeption, 151.

89 Vgl. Erne, Rezeption, 151.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Denn erst dann, wenn der Hörer […]* konstitutiv *an der Verkündigung beteiligt ist, […] ist das Problem berührt, das durch die Rezeptionsästhetik aufgeworfen wird. Dann wird allerdings auch das Verhältnis von göttlicher und menschlicher Praxis virulent, und zwar als Frage nach* reformatorischem *Schriftprinzip* sola scriptura *und* rezeptionsästhetischer *Leser- oder Hörerkompetenz.*[90]

Die Autonomie des Textes – sowohl gegenüber seinem Autor als auch seinem Leser – bezeichnet das ÖAK-Mitglied Ulrich H. J. Körtner als Merkmal gerade einer *evangelischen* Schriftauslegung, welche in der Tradition Luthers und seiner Unterscheidung der äußeren von einer inneren Klarheit der Schrift stehe.[91]

In einem nächsten Schritt stellt die GE die Wirkmächtigkeit des Wortes Gottes mit Rekurs auf den Text einer bilateralen Arbeitsgruppe der DBK und der VELKD, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament,* vor.[92] Dabei wird das Wort Gottes auf seine Mitte in Jesus Christus bezogen, in dem Gottes Wirken erst zu seinem Ziel komme.[93] *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* zitierend, erklärt der ÖAK:[94] „Wir nennen gemeinsam die Heilige Schrift Gottes Wort, weil in ihr das Zeugnis der Propheten und Apostel, die Gott mit seinem Wort betraut hat, gültig zusammengefaßt ist …“.[95] Die Heilige Schrift enthalte demnach Gottes Wort, weil sie von Propheten und Aposteln handele, die mit dem Anspruch, im Namen Gottes bzw. in dessen Auftrag zu sprechen, aufgetreten seien. Die Inspiration der Schrift hänge an der Inspiration derer, deren Worte die Schrift bezeuge. Den biblischen Schriften wird zugetraut, deren Worte und damit das Wort Gottes „gültig“, also glaubwürdig, zu bezeugen. Zurückgebunden wird die Rede von der Heiligen Schrift als Gottes Wort an das Selbstverständnis des NT als eines Zeugnisses lebendiger

90 Erne, Rezeption, 152.

91 „*Evangelische* Schriftauslegung hat freilich die von Luther formulierte regulative Idee der äußeren und inneren Klarheit der Schrift zum Kriterium, um zwischen sachgemäßen und unsachgemäßen Formen geistlicher Schriftauslegung zu entscheiden. Autonom ist der Text allerdings nicht nur gegenüber seinem empirischen Autor und dessen Aussageabsicht (*intentio auctoris*), sondern auch gegenüber dem empirischen Leser und dessen Interessen bei der Lektüre (*intentio lectoris*).“ Vgl. Körtner, Ulrich H. J., Art. Schriftauslegung. IV. Systematisch-theologisch, in: TRE 30, Berlin/New York 1999, 489–495, hier 491.

92 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft.

93 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 371.

94 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372.

95 Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 17 (12).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Verkündigung.[96] Zwischen diesen beiden Bezugnahmen auf *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament* findet sich im Original ein weiterer Spitzensatz, der aber erst sechs Jahre später in den AB Eingang finden sollte: „Wir lehren gemeinsam die unüberbietbare und unersetzbare Autorität der Heiligen Schrift."[97]

Einen – wie der Beitrag Reinhard Slenczkas zur VZ-Studie zeigt[98] – neuralgischen Punkt trifft die GE mit der Feststellung, die Heilige Schrift habe „als Wort des dreieinen Gottes zu gelten, durch welches er als Richter und Retter vollmächtig wirkt."[99] Im Zusammenhang mit der Unterscheidung von Gottes- und Menschenwort bzw. evangeliumsgemäßer und evangeliumswidriger Lehre und Praxis wird die GE später abermals auf diese doppelte Wirkung zu sprechen kommen.[100] Der AB erkennt das auf diese Weise wirkende Gotteswort ausdrücklich auch in der Schrift:

> *Die Verkündigung dieses universalen Heilswirkens Gottes in der Geschichte Israels und im Geschick Jesu von Nazaret, das Evangelium von der rettenden Gnade Gottes, ist nicht nur Rede über das Heil, vielmehr ist dieses Verkündigungsgeschehen selbst Heilsereignis, weil „in ihm das Heil Gottes für die Welt in Jesus Christus weitergegeben und im Heiligen Geist vergegenwärtigt" wird. Dieses Gotteswort zur Rettung der Welt verlautet nach unserem gemeinsamen Glauben in der Schrift, „in allen ihren Teilen […]".*[101]

Das Zitat weist einen mehrstufigen Begründungzusammenhang auf, der auf die Schrift zuläuft: (1) Gott wirkt Heil in der *Geschichte,* (2) dessen *Verkündigung* (Evangelium) ist selbst Heilsereignis, (3) der Heilige Geist sorgt für die *Vergegenwärtigung* dieses Heils innerhalb der Überlieferung, (4) der Glaube empfängt das rettende

96 Vgl. Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 18 (12); zitiert bei Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372.

97 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 362 (188).

98 „Die Antwort auf die Frage nach der Schriftautorität lautet: Die Heilige Schrift ist des dreieinigen Gottes Wort; weil sie Gottes Wort ist, deshalb ist sie die Heilige Schrift der christlichen Gemeinde." Slenczka, Reinhard, Schriftautorität und Schriftkritik, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 315–334, hier 318 (im Original kursiv).

99 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372. Dass der Abschnitt, aus dem dieses Zitat entnommen ist, mit „Unser Glaube" überschrieben ist, verleiht der Aussage besonderen Nachdruck.

100 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 388.

101 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 362 (188). Zitiert aus Evangelisch-lutherisch/Römisch-katholische Studienkommission, „Malta-Bericht", 253 (16) und Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 18 (12).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Gotteswort von der *Schrift*. In einem anderen Kontext, beispielsweise der Homiletik, wäre eine andere Reihenfolge zu erwarten: Geschichte – Schrift – Verkündigung – Vergegenwärtigung. Es stellt sich also die Frage, ob die Schrift, wenn auch nicht unbedingt der Zielpunkt, so doch ein notwendiges Element in dieser Kette ist. Jedenfalls bleibt das Heilswirken auf allen Ebenen auf das Wirken Gottes angewiesen. Auch die Schrift, welche wohl am ehesten zu diesem Missverständnis einlädt, stellt kein externalisiertes und autarkes, d. h. von Gott unabhängiges Heilsmittel dar – bedarf sie doch der Vermittlung durch den Heiligen Geist im Glauben. Das Heil überträgt sich nicht in einer Weise auf die Schrift, dass diese aus eigener Vollmacht und Autorität Heil schaffen könnte. Die Schrift tritt nicht an die Stelle des Heil bewirkenden Gottes, sie ist das Instrument, durch das Gott Heil wirkt. Sie kündet von Gott und seiner Offenbarung und weist damit gerade weg von sich selbst auf ihn hin. In dieser Selbstbegrenzung, ihrem Verweischarakter liegt ihre Autorität begründet. Die Schrift „über-trägt" das Wort Gottes von der ursprünglichen Verkündigungssituation in der Geschichte Israels und der Person Jesu Christi auf die neue Verkündigungssituation der jeweiligen Gegenwart. Trotz dieser engen Verbindung erscheint die Unterscheidung von Wort Gottes und Schrift im AB deutlicher als an besagter Stelle in der GE, wo Wort Gottes und Schrift nahezu unmittelbar miteinander identifiziert werden.[102]

### 5.4.2 AB: Die Autorität der Schrift besteht in ihrem Dienst an der mündlichen Verkündigung

Im *Abschließenden Bericht* legt der ÖAK besonderen Wert auf die Vermittlungsfunktion, die die Heilige Schrift in einzigartiger Weise ausfüllt. Ihr kommt die Würde zu, die *mündliche* Verkündigung Jesu und der Apostel – an dieser Stelle hat der ÖAK v. a. das NT im Blick – damals wie heute zu vermitteln. Dieses mündliche Verkündigungswort kommt in Gestalt der Heiligen Schrift auf uns, „die ihrerseits, zumal in der Predigt, immer neu mündliches und aktuelles Wort (viva vox) werden will."[103] Dieser „Interim-Charakter" des Schriftwortes bedeutet gleichzeitig Relativierung und Würdigung der Heiligen Schrift. Der hohe Wahrheits- und Verbindlichkeits-Anspruch des ursprünglich mündlichen Evangeliums, der die neutestamentlichen Schriften motiviert und prägt, wirkt auf die Schriftgestalt selbst zurück. Dafür nennt der AB einige Schriftbelege, welche „die positive Bedeutung, die der Schriftlichkeit für die verläßliche und verbindliche Verkündigung des Evangeliums zukommt", reflektieren.[104] Besonders hervorzuheben ist darunter eine Stelle aus dem Zweiten

102 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372.

103 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 302 (20).

104 Joh 20,30 f.; Offb 22,18 f.; Vgl. 2Kor 10,10 f.; Röm 15,15; Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 311 f. (44).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Korintherbrief, in der Paulus seine apostolische Vollmacht (ἐξουσία) verteidigt. Dem Vorwurf, bei persönlichen Besuchen weniger überzeugend zu sein als in seinen Briefen, entgegnet Paulus in 2Kor 10,11 mit den Worten: „Was wir durch das geschriebene Wort vermögen, wenn wir fern sind, das vermögen wir durch die Tat, wenn wir da sind." In der Übersetzung Luthers eignet sich dieser Vers gar dazu, ein zentrales Argument des ÖAK auf den biblischen Begriff zu bringen: „Wie wir abwesend durch das Wort unserer Briefe wirken, so auch anwesend mit der Tat." Der Aspekt liegt bei dieser Formulierung stärker auf der Gleichwertigkeit der Wirkung von persönlicher Anwesenheit des Apostels einerseits und seiner Präsenz durch Schrift/Brief als Stellvertreter-Medium andererseits. Vom Kontext wird diese Interpretation freilich nicht gestützt, da sich Paulus ja gerade genötigt sieht, seine unmittelbare persönliche Autorität zu verteidigen und nicht die mittelbare Autorität seiner Briefe.

Die Frage nach der Autorität des Wortes Gottes in seiner dezidiert schriftlichen Gestalt Alten und Neuen Testaments führt beinahe zwangsläufig zu jener Frage, die die altprotestantische Orthodoxie meinte mit der Ausbildung der Lehre von der Verbalinspirationslehre beantworten zu müssen (siehe hierzu Abschnitt 5.8.1). Der AB stellt fest, dass mit dieser speziellen Ausformung der Lehre von der Schriftinspiration das ursprüngliche reformatorische Unterscheidungsvermögen zwischen Schrift, mündlichem Evangeliumswort und Jesus Christus als Wort Gottes und Mitte des Schriftworts verloren ging. Mit der „spätere[n] Identifikation von Wort Gottes und Schrift" blieb dann kein Raum mehr für die daraus resultierende „Freiheit zur Kritik an einzelnen biblischen Aussagen und ganzen kanonischen Schriften".[105]

Für die evangelische Theologie verneint der AB einen „prinzipielle[n] Vorrang des aufgeschriebenen Evangeliums vor dem mündlich verkündigten".[106] Nicht die formale Gestalt der Schrift als Schrift begründe ihre Vorrangstellung vor mündlichen Überlieferungen, sondern die Zuverlässigkeit, die der Schrift zugetraut wird, im Hinblick auf die „allein in der Heiligen Schrift bewahrte ursprüngliche Gestalt des apostolischen Evangeliums".[107] Der ÖAK betrachtet die Schrift als das „Medium, durch welches die göttliche Zusage der Treue und Verläßlichkeit Gottes in unverfälschtem, reinem Klang das Ohr der Generationen aller Völker erreichen kann."[108] Es liege jedoch im Wesen des göttlichen Wortes, „daß seine schriftliche Fassung im Raum der Gemeinde und vor den Ohren der Hörer immer wieder zum gepredigten Wort wird."[109] Der AB unterstreicht diese Auffassung mit der bereits erwähnten pointierten Formulierung Gerhard Ebelings: *„Das sola scriptura ‚ist also*

105 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 298 (14).
106 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (193).
107 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (193).
108 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (193).
109 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (193).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*nur dann recht verstanden, wenn es zurückweist in das Verkündigungsgeschehen, aus dem die Schrift herkommt, und hineinweist in das Verkündigungsgeschehen, in das die Schrift eingehen will*'."[110]

Die Heilige Schrift ist demnach nur von nachlaufender und vorläufiger Relevanz. Sie empfängt ihre Geltung und Würde aus der Vergangenheit und gibt sie sogleich weiter an die Zukunft. Nur innerhalb dieser Klammer ist die Rede von Schriftautorität gültig. Fehlt die Zukunftsorientierung, so wird das Schriftzeugnis zur leb- und kraftlos konservierten Verkündigung. Verliert die Schriftauslegung die ursprüngliche Verkündigungssituation, von der die biblischen Texte berichten, aus dem Blick, so droht die Exegese zur Eisegese zu werden und das richtende und rettende Wort Gottes zur biblisch stimulierten Selbstbestätigung. So sehr das *sola scriptura* aus evangelischer Perspektive unaufgebbar ist, so deutlich macht der ÖAK andererseits, dass die Schrift diese Geltung nicht sich selbst verdankt. „*Am Anfang* […] *steht nicht das Neue Testament als Buch, sondern die Verkündigung des Evangeliums* […] durch die mündliche Predigt".[111] Die neutestamentlichen Schriften sind zugleich „Niederschlag" des vorausgegangenen und „Aufschlag" für das künftige Verkündigungsgeschehen.[112] Dieser bereits von der ersten Generation von ÖAK-Theologen eingeschärfte Umstand (vgl. Abschnitt 4.3.2) hat auch Eingang in den AB gefunden – genauer: in den Abschnitt über die evangelische Theologie innerhalb des finalen Kapitels *Schriftauslegung und verbindliche kirchliche Lehre. Die Heilige Schrift als alleiniger Maßstab der Verkündigung und die Tradition als Ort der Vergewisserung.* Die katholische Theologie betont an diesem Ort die „Zeitgebundenheit der Formulierungen der Schrift" und den „aktuellen Anredecharakter[] des Evangeliums".[113] Innerhalb der Paradosis habe „die Abfassung der Heiligen Schrift eine unverzichtbare, grundlegende Bedeutung", jedoch keine, in der sich das ganze Geschehen der Überlieferung erschöpfe.[114] Die Darstellung dieser spezifisch katholischen Perspektive gipfelt in einer Zurückweisung der Alternative „schriftlich oder mündlich". Von dieser Engführung, welche allein auf die äußerliche Erscheinungsform abhebe, sei die lebendige Überlieferung zu befreien. Kritisch anzumerken ist hierbei, dass sich die für diesen Befreiungsschlag in Anspruch genommene „christologische Färbung und Füllung" des überlieferten Wortes – nicht nur aus evangelischer Sicht – gerade an ihrer inhaltlichen Übereinstimmung mit dem Schriftwort auszuweisen hat.[115]

110 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (193). Vgl. Ebeling, „Sola scriptura", 102.

111 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (192).

112 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 (192).

113 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 368 (203).

114 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 368 (203).

115 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 368 (203).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Dass trotz dieser unterschiedlich ausgestalteten Gewichtungen der schriftlichen Gestalt des Gotteswortes kein grundlegender Dissens besteht, zeigt eine Formulierung aus dem Epilog, in der der ÖAK gemeinsam feststellt:

> *So können wir gemeinsam sagen: […] Durch den Heiligen Geist wird die Autorität der Heiligen Schrift als die für alle Zeiten maßgebliche schriftliche Gestalt der lebendigen apostolischen Überlieferung des Evangeliums in Verkündigung und Lehre der Kirche erkannt, so daß es Gott selbst ist, der in den Herzen der menschlichen Hörer die göttliche Wahrheit seines Wortes in der Heiligen Schrift und ihrer lebendigen Verkündigung aufleuchten läßt.*[116]

Dieser Konsens in der Frage, welche Geltung der schriftlichen Gestalt des Wortes Gottes zukommt, und die Abhängigkeit der Autorität des schriftlichen Wortes von der mündlichen Verkündigung, deren Herkunft und Zukunft sie ist, führt uns zu der Frage nach dem Ort, an dem sich die Schrift als Autorität auswirkt.

## 5.5 Der Gottesdienst als Wirkungsort der Schriftautorität

> *„Predigt ist dadurch charakterisierte Rede, daß sie Predigt über einen Text ist. Weil sie Gottes Wort sein will, ist sie an die Schrift gebunden. Die Verheißung, daß Gott redet, liegt allein in der Schriftgemäßheit der Predigt." (Dietrich Bonhoeffer)*[117]

Verständnis und Gebrauch der Schrift verhalten sich komplementär zueinander und sie beeinflussen sich gegenseitig. In den Worten des ÖAK-Mitglieds Bernhard Lohse: „Die Frage der Schriftautorität kann nicht losgelöst von ihrer jeweiligen Anwendung behandelt werden."[118] Dass der Gottesdienst in der Arbeit des Ökumenischen Arbeitskreises solch breite Berücksichtigung findet, verdankt sich auch seiner Zusammensetzung und der kirchenpolitischen Verantwortung eines Teils seiner Mitglieder.

116 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 388 (248).

117 Bonhoeffer, Dietrich, Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, Bd. 14, Gütersloh 1996, 487–489, hier 489.

118 Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995, 206.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.5.1 GE: Das Verständnis der Heiligen Schrift hängt an ihrem gottesdienstlichen Gebrauch

Mit der gottesdienstlichen Verankerung der Heiligen Schrift nimmt bereits die GE ein wesentliches Kernstück des AB vorweg: „Ihren primären Ort hat die Schrift im Gottesdienst der christlichen Gemeinde; hier übt sie ihre geistliche Wirkung aus, durch die Gemeinde gesammelt, erbaut und vollendet wird."[119] Der Gottesdienst sei nach dem Urteil des ÖAK also die eigentliche „Wirkungsstätte" der Schrift. Was zunächst recht trivial erscheint, birgt doch ein gewisses Erklärungspotenzial für die oft und zu Recht beklagte Kluft zwischen wissenschaftlicher Exegese einerseits und ihrer kirchlichen Rezeption andererseits. Sie ist dann nicht allein institutionell-strukturell bedingt – dass hier eine alltagspraktische Aneignung eingeübt werden soll, während dort ein methodisch-reflektierter Umgang gepflegt wird. Sie beruht auch auf der Tatsache, dass die gottesdienstliche Wirkung der Schrift im akademischen Kontext nur bedingt einholbar ist, wo eine „Aneignung" der biblischen Texte dem Bedürfnis nach kritischer Distanzwahrung entgegensteht. Der fortwährende Vermittlungsbedarf zwischen beiden Formen des Schriftgebrauchs, dem akademischen und dem kirchlichen, kann gar als Beleg dafür gelten, dass die verschriftlichte Form der Verkündigung, welche eine Untersuchung außerhalb des kirchlichen Kontextes überhaupt erst möglich macht, gegenüber der mündlichen Verkündigung, von der sie herkommt, eine uneigentliche ist. Als schriftlicher Text bildet die Heilige Schrift eine Brücke zwischen der damaligen und der jeweils neu sich ereignenden Verkündigungssituation.[120] Die Heilige Schrift – so der Wortlaut der GE – „‚dokumentiert' und verheißt auch allen späteren Generationen die bleibend bedeutsamen Großtaten Gottes."[121] Der möglichst unfallfreien Überquerung dieser Brücke dient wiederum die wissenschaftliche Exegese mit den ihr eigenen Mitteln, etwa indem sie einen biblischen Text in dessen historischen und kulturellen Kontext einbettet und indem sie durch text- und redaktionskritische Fragestellungen die verschiedenen theologischen Interessen der jeweiligen Verfasser(gruppen) kenntlich macht und zueinander in Beziehung setzt.

---

119 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372.

120 Vgl. hierzu Jörg Lauster: „Die Schrift nimmt eine Brückenfunktion ein." Lauster, Schriftauslegung, 188.

121 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372. Reinhard Slenczka definiert den schriftlichen Aspekt des Wortes Gottes im biblischen Kanon wie folgt: „Schriftlichkeit […] verbürgt die Verbindlichkeit in der Geltung, die Unveränderlichkeit gegenüber jedem Wandel und die Zuverlässigkeit in der Erfüllung von dem, was Gott sagt, was er will und was er tut." Slenczka, Reinhard, Geist und Buchstabe, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 107–137, hier 110.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.5.2 AB: Die Schriftautorität macht den Gottesdienst und der Gottesdienst macht die Schriftautorität

Der gottesdienstliche Schriftgebrauch zeichne sich dem AB zufolge dadurch aus, „daß in der Liturgie die Heilige Schrift nicht nur verlesen und ausgelegt, sondern *gefeiert* wird".[122] In der gottesdienstlichen Aneignung „vernimmt [die Gemeinde, T. M.] ihrerseits ‚heute' (Lk 4,21; Hebr 3,7–19; 4,7) das richtende und vergebende, tröstende und mahnende Gotteswort, wie es ihr mit dem Wort der Heiligen Schrift verkündet wird".[123]

Dies gilt unverändert – ja womöglich gerade umso mehr –, da die Erfindung des Buchdrucks dem Gottesdienst seine Exklusivität in Bezug auf die Begegnung mit dem biblischen Wort genommen hat.[124] Weil seither jeder Haushalt bzw. jeder Gläubige über eine eigene Bibelausgabe verfügen kann und die Bevölkerung einen hohen Alphabetisierungsgrad aufweist, gibt es einen in der Geschichte einmaligen, niederschwelligen Zugang zu den biblischen Schriften. Die Predigt ist nach wie vor ein zentraler, aber nicht mehr der einzige Ort, an dem die Hörerschaft mit dem Wort der Heiligen Schrift vertraut gemacht wird. So entsteht ein Freiraum für experimentierfreudigere Gestaltwerdungen des mündlichen Verkündigungsworts, wie z. B. in Bibliolog und Bibliodrama. Und doch bleibt der Gottesdienst insgesamt der primäre Ort, an dem sich mündliche Verkündigung, ausgehend vom Schriftwort, ereignet.

Umgekehrt zeige sich für den ÖAK der spezifische Charakter eines Gottesdienstes an seinem liturgischen Schriftgebrauch. Liturgie und Kanon der Heiligen Schrift bedingen einander: „Einerseits ist die Schriftgemäßheit das Kriterium für rechten christlichen Gottesdienst, andererseits war die Verwendung von Schriften in der Liturgie ein Kriterium für deren Anerkennung als Heilige Schrift."[125] Der AB nennt den Gottesdienst daher sowohl „Zeugnis des Glaubens an die Einheit der Schrift" als auch „konstituierendes Element dieses Glaubens".[126]

In der Predigt geschehe das, was der ÖAK an anderer Stelle (vgl. Abschnitt 5.7.2) sehr umfassend – im Gegenüber zur *wissenschaftlichen* – als *kirchliche* Schriftauslegung diskutiert. Der kirchliche Auslegungskontext unterscheide sich dem Arbeitskreis zufolge vom wissenschaftlichen nicht nur in seinen Ergebnissen, sondern bereits in seiner grundlegenden Intention (die Einfluss auf diese Ergebnisse habe). Die aktualisierende Schriftinterpretation, auf die die kirchliche Schriftauslegung

122 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 302 (21 und 23) (Hervorhebungen T. M.).

123 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 336 (106).

124 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 302 (23).

125 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 303 (25).

126 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 303 (25).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

primär abziele, lasse auch Differenzen zur exegetisch rekonstruierten Ursprungsbedeutung zu, v. a. aber wolle die Schrift insgesamt aus Sicht der kirchlichen Auslegung auf das Gotteslob hinaus.[127] Eine um Differenzierung bemühte wissenschaftliche Schriftauslegung hingegen wird sich hüten, den biblischen Schriften pauschal eine solche Intentionalität zu unterstellen, und stattdessen die vielfältigen Formen untersuchen, in denen das Gotteslob, von dem diese Schriften zeugen, darin seinen Niederschlag gefunden hat.

Das *Zweite Vatikanum* sei, so stellt der ÖAK fest, dem Anliegen der Reformation gefolgt, die Bedeutung der Predigt für den Gottesdienst zu unterstreichen. Ihre entscheidende Aufgabe sei es, der Gemeinde „den Zuspruch und den Anspruch des biblischen Evangeliums zu erschließen, wie er im vorgelesenen Schrift-Wort zur Sprache kommt".[128] Abermals wird die konstitutive Bedeutung der Schrift für den Gottesdienst herausgestellt: Der Gottesdienst „lebt von dem sich stets aktualisierenden geoffenbarten Gotteswort, das grundlegend im Wort der Heiligen Schrift bezeugt wird".[129] Deshalb sei die Schrift auch „Kriterium für die Authentizität kirchlicher Liturgie".[130] Die Schrift wiederum erfahre durch den gottesdienstlichen Kontext einen Mehrwert an Schriftsinn: „Durch die Verwendung in der Liturgie *werden die Schrifttexte in einen neuen Kontext gerückt,* der ihnen neue Bedeutungsbezüge eröffnen kann."[131]

Schließlich sei in diesem Kontext noch auf eine vom AB genannte Übereinstimmung im Amtsverständnis hingewiesen.[132] So stellt der ÖAK fest, dass das „*allgemeine Priestertum* aller Glaubenden und Getauften […] nicht die Berechtigung zu öffentlicher Verkündigung des Evangeliums und zur Verwaltung der Sakramente" einschließe.[133] Auch die Kirchen der Reformation hätten die Wortverkündigung als „in besonderer Weise dem ordinierten Amt anvertraut" betrachtet.[134] Damit stellt sich die Frage nach der Rolle des Lehramts als Teil der kirchlichen Tradition[135] in Bezug auf die Schrift. Um diese soll es im nächsten Abschnitt gehen.

---

127 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 336 (107).

128 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 338 (114).

129 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 335 (105).

130 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 336 (108).

131 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 335 (106).

132 Dies unbeschadet der Tatsache, dass ein gemeinsames Amtsverständnis noch eine unerledigte Aufgabe im ökumenischen Diskurs ist, wie das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz in einer Stellungnahme zur ÖAK-Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" bilanziert: „Wir sind dankbar für die Annäherung im Verständnis der Ordination, sehen einen Konsens aber noch nicht erreicht." Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Stellungnahme, 19.

133 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 372 (214).

134 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 373 (214).

135 Vgl. dazu Heinrich Fries, der von der „Kirche in der Form des kirchlichen Lehramtes" sprechen kann. Fries, Fundamentaltheologie, 500.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 5.6 Die Schrift in ihrem Verhältnis zur Tradition

*„Tradition bedeutet nicht das Bewahren der Asche, sondern das Weitergeben der Glut." (Konfuzius)*

Eine ebenso prägnante wie umfassende Definition dessen, was Tradition ist, stammt von Hans-Georg Gadamer: „Eben das ist es vielmehr, was wir Tradition nennen: ohne Begründung zu gelten."[136] In dieser weiten Begriffsbestimmung Gadamers ist die sachliche Nähe von Tradition und (auf Autorität zurückzuführende) Geltung bereits enthalten. Es stellt sich also die Frage nach der Begründung dafür, die Autorität der Schrift, als eines besonderen Teils der Tradition, von der der übrigen Tradition abzugrenzen. Ist die Schriftautorität nur ein Ausschnitt der umfassenderen Traditionsautorität und also als quantitative Unterscheidung zu profilieren, oder gibt es nach dem ÖAK auch qualitative Unterschiede?

Dieser Studie liegt die These zugrunde, dass der in der Reformation kultivierte Streit um das Verhältnis von Schrift und Tradition und folglich der Konfessionsvergleich ein großes Analysepotenzial für die Untersuchung verschiedener Schriftautoritätskonzepte bieten. Die erreichten Annäherungen auf diesem Gebiet dokumentieren die gemeinsame Auffassung von Schriftautorität. Gleichzeitig offenbart der Traditionsbegriff die Schwachstellen der erreichten Klärungen zur Geltung der Schrift für Theologie und Kirche.[137] Doch auch der Traditionsbegriff selbst weist Schwächen auf – dergestalt, dass er sich einer präzisen und allgemeingültigen Definition entzieht. Für Edmund Schlink ist das „Traditionsproblem wohl das verworrenste Problem der Kontroverstheologie überhaupt".[138] Deshalb unterteilt er den Begriff pragmatisch in drei Kategorien mit jeweils unterschiedlicher Reichweite. Von einer *Tradition im engeren Sinne* (Bibel, Dogma und Kirchenrecht) unterscheidet er *Tradition im weiteren Sinne* (Kirchenväter, Ordensgründer, Reformatoren) und *Tradition im weitesten Sinne* (aktuelle Predigt und Katechese, theologische Forschung, Gebete).[139] Innerhalb der Tradition im engeren Sinne unterscheidet er die Bibel bzw. das NT von Dogma und Kirchenrecht in einem Vortrag von 1959. Im NT werde die apostolische Botschaft von der späteren Kirche

136 Gadamer, Wahrheit, 285.

137 Auf dem Stand von VZ I attestiert beispielsweise Arnulf von Scheliha v. a. der evangelischen Seite „Reflexionsbedarf bezüglich des Traditionsbegriffs" Scheliha, Arnulf von, Rezension: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, in: ThLZ 119/5, 1994, 456–461, hier 460. Die GE berge seiner Ansicht nach die Gefahr, die „bleibende Fundamentaldifferenz, […] die sich […] doch am dogmatischen Begriff der Kirche (und in dessen Gefolge am dogmatischen Begriff von Tradition, Lehre und Recht) zuspitzen dürfte", zu verdecken. Scheliha, Rezension: VZ I, 461.

138 Schlink, Christus, 12.

139 Vgl. Schlink, Dogmatik, 678 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

nicht in eigenen Worten formuliert, sondern nur rezipiert.[140] Diese Unterscheidung beruht freilich auf einer Unterscheidung der frühen Kirche (der Apostel) von der späteren Kirche, welche sich wohl nicht anders als zirkulär begründen lässt. (Die apostolische Zeit wird begrenzt und markiert durch jene der Schriftentstehung.) Fragwürdig macht diese Unterscheidung zudem die Tatsache, dass viele biblische Texte, z. B. die paulinischen Briefe, zunächst so etwas wie Gelegenheitsschriften waren, deren Normativität gegenüber anderen, etwa reformatorischen Schriften sich also nicht unmittelbar aus ihrem eigenen Anspruch, sondern eher durch ihre Wirkungsgeschichte ergibt.[141] Nach der Einschätzung Eva-Maria Fabers „ist die Frage nach der Suffizienz und Selbstauslegung der Schrift und ihr Verhältnis zu Tradition und Lehramt bis heute ein neuralgischer Punkt kontroverstheologischer bzw. ökumenischer Auseinandersetzung".[142] Doch sei die Autorität des Kanons nach den „tragfähigen Aussagen" der GE eigentlich nicht mehr kontrovers.[143]

### 5.6.1 GE: Die Schrift als Teil der Tradition und als ihr Gegenüber

Auch die gemeinsame Erklärung selbst konstatiert im Hinblick auf das Verhältnis von Schrift und Tradition „bemerkenswerte Übereinstimmungen bzw. Verständigungsfortschritte".[144] In der Gestalt von „ökumenischen Konvergenzen" scheut der ÖAK auch nicht die Kritik an früheren Lehräußerungen, etwa des *Tridentinums* oder des *Zweiten Vatikanums*. So sei der in Trient gebrauchte Traditionsbegriff aus Sicht des Arbeitskreises nicht hinreichend geklärt worden.[145] Für die berühmte tridentinische „partim-partim-Formulierung" unterbreiten die ÖAK-Theologen ein eigenes Interpretationsangebot:

> *Einverständnis besteht darüber, daß die Hl. Schrift zu ihrer Heilsgenügsamkeit einer inhaltlichen Ergänzung durch kirchliche Zusatztraditionen nicht bedarf. Zwar wurde die Trienter Lehre […] häufig im Sinne einer Theorie zweier materialiter sich ergänzender Offenbarungsbezeugungen interpretiert. Doch ist diese Interpretation – insonderheit unter den hermeneutischen Bedingungen der Offenbarungskonstitution des II. Vatikanischen Konzils – keineswegs zwingend. Schon seinem Wortlaut gemäß braucht der Trienter Konzilstext*

140 Vgl. Schlink, Christus, 197.

141 „Jesus hatte seinen Jüngern nicht geboten zu schreiben, sondern zu verkündigen, und Paulus hat seine Briefe nicht zum Zwecke der Herstellung einer neutestamentlichen Bibel, sondern lediglich als Ersatz für seine leibliche Gegenwart und für seine mündliche Verkündigung geschrieben." Schlink, Christus, 197.

142 Faber, Confessio, 203 f.

143 Faber, Confessio, 203 f.

144 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 385.

145 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 386.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*nämlich „nicht, wie oft geschehen, in dem Sinn verstanden zu werden, als sei die Wahrheit des Evangeliums teils in der Heiligen Schrift und teils in der Überlieferung enthalten. Man kann die Konzilsaussage auch im Sinn der Kirchenväter und der großen Theologen des hohen Mittelalters so verstehen: Die Heilige Schrift enthält in der Substanz den ganzen Glauben, dieser kann aber in seiner Ganzheit und Fülle nur im Licht der Tradition erfaßt werden." Nach weitgehend wirksam gewordenen historischen Forschungen steht jedenfalls fest, daß die These der materialen Suffizienz der Schrift in Trient nicht verurteilt worden ist.*[146]

Die Möglichkeit, die Rede von zwei sich ergänzenden Offenbarungsbezeugungen weiterhin auf Trient zu stützen – eine Möglichkeit, von der (wie der Text selbst sagt) in der Vergangenheit durchaus Gebrauch gemacht wurde –,[147] schließt der ÖAK also nicht explizit aus. Dies sei lediglich eine nicht zwingende Lesart. Auch nach der Offenbarungskonstitution des *Zweiten Vatikanischen Konzils* bleibe das Verständnis „zweier materialiter sich ergänzender Offenbarungsbezeugungen" eine tridentinische Möglichkeit. Allerdings habe aus Sicht des ÖAK die Nichtergänzungsbedürftigkeit der Schrift das Gewicht der Kirchenväter und der großen vortridentinischen Theologen auf ihrer Seite. Auffallend ist außerdem die Einschränkung, der „ganze Glaube" der Schrift sei „in seiner Ganzheit und Fülle nur im Licht der Tradition" zu fassen. Es fragt sich, was die zugestandene *materiale Suffizienz* der Schrift faktisch austrägt, wenn sie wegen der darin implizit zum Ausdruck kommenden *formalen Insuffizienz* einer auslegenden Ergänzung durch die Tradition bedarf.[148] Denn der Beitrag der Tradition lässt sich in der Praxis der Schriftauslegung schwerlich auf diese „formal-gnoseologische"[149] Funktion beschränken. So betont auch Gunther Wenz, „dass die Schrift [aus katholischer Sicht, T. M.] einer zumindest formalen Ergänzungsinstanz bedarf, nicht nur um

146 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 385 f. Der ÖAK zitiert hierbei aus Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Bd. 1), Freiburg i. Br. u. a. 1985, 54. In einer Fußnote wird ergänzend festgehalten, dass Trient nicht von zwei Offenbarungsquellen spreche, daher der vom ÖAK bevorzugte Ausdruck Offenbarungsbezeugungen.

147 Siehe das entsprechende Urteil Wilhelm Breunings in Abschnitt 4.1.

148 So zumindest Heinrich Fries in seiner Interpretation von *Dei Verbum,* in der er – logisch nicht ganz nachvollziehbar – von einer behaupteten materialen Suffizienz der Schrift zu einer verbindlichen Auslegungsfunktion der Tradition gelangt: „Die Frage, ob die Tradition als materiale Ergänzung der Heiligen Schrift anzusehen sei […], wird auch im Zweiten Vatikanum offengelassen. So ist es berechtigt, von einer inhaltlichen, materialen Suffizienz der Schrift zu sprechen und der Tradition die – wichtige – Funktion der Interpretation, der verbindlichen Auslegung, zuzuschreiben." Fries, Heinrich, „Damit die Welt glaube". Gefährdung – Ermutigung – Erneuerung, Frankfurt a. M. 1987, 156.

149 Zu diesem Ausdruck siehe Abschnitt 5.6.2.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

entsprechend ausgelegt, sondern um in ihrem Bestand überhaupt begründet und dauerhaft garantiert werden zu können".[150]

Ungeachtet der aufgezeigten Anfragen bezieht der ÖAK mit seinem Verständnis der tridentinischen Bestimmungen zu Schrift und Tradition hier eindeutig Position. Er versucht dabei, dem Anliegen der Kontinuität der Lehre Rechnung zu tragen, indem auch die vortridentinische Tradition einbezogen wird.

Für Ulrich Wilckens hingegen stellen *Tridentinum* und *Zweites Vatikanum* weniger ein Kontinuum der Lehrentwicklung dar. In *Dei Verbum* (21) erkennt er die Vision eines Kirchenvolks, „das genauso intensiv und innig aus der lebendigen Verbindung mit *Gottes Wort in der Heiligen Schrift* lebt, wie aus der Teilhabe an dem in der *Eucharistie* gegenwärtigen Gottessohn".[151] Er sieht darin „eine Annäherung an die Evangelische Kirche vollzogen, deren ökumenische Bedeutung nicht hoch genug einzuschätzen ist",[152] und einen „besonders chancenreiche[n] Ansatz […] – sowohl für eine ökumenische Schriftauslegung wie auch für eine ökumenische Schriftfrömmigkeit".[153] Entgegen der GE – und dem Verständnis von DV – spricht Wilckens aber nicht von der Schrift als einer „Offenbarungsbezeugung", sondern von der „theologischen Lehre von der Schrift als der alleinigen Offenbarungsquelle".[154]

Wilckens hat aber auch keine Mühe mit dem Traditionsbegriff. Er sieht die Tradition(en) nicht als Bedrohung für die Geltung der Schrift, sondern als deren Biotop: „[…] abseits jeglicher kirchlicher ‚Traditionen' gibt es faktisch kein glaubenweckendes, glaubenkräftigendes Hören oder Lesen der Bibel als Gottes Wort. Dies ist in der theologischen Schullehre nur zu wenig reflektiert worden."[155] Nach ihm gelte also nicht nur: Die Schrift *ist* Tradition. Die Tradition ist auch *Medium* des Schriftgebrauchs. Insofern habe die historische Kritik das ökumenische Hindernis des *Tridentinums* aus dem Weg geräumt:

> *Die[…] These, daß […] selbst die tridentinische Kombination von Schrift und Überlieferung kein Problem mehr darstelle, nachdem man durch die historische Bibelkritik das große*

150 Wenz, Gunther, Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung (Studium Systematische Theologie, Bd. 6), Göttingen 2011, 172.

151 Wilckens, Ulrich, Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 13–71, hier 14.

152 Wilckens, Schriftauslegung, 14.

153 Wilckens, Schriftauslegung, 39.

154 Wilckens, Schriftauslegung, 14.

155 Wilckens, Schriftauslegung, 22.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Gewicht und die breite Wirksamkeit des Faktors „Tradition" […] kennengelernt hat, besteht völlig zu Recht.*[156]

Diese der historischen Kritik sich verdankende Würdigung der Tradition steht bei Wilckens v. a. in Zusammenhang mit einer Hochschätzung der form- und traditionsgeschichtlichen Methode. Er betrachtet diese als „die letzte Phase der Forschungsgeschichte", welche „ein hochwichtiges neues Element der historischen Bibelkritik" entstehen ließ und dem Stoff der Tradition „sozusagen jetzt selbst ‚Subjekt'-Charakter" verliehen habe.[157] Von daher sei es auch „völlig unzutreffend, wenn Joseph Ratzinger ausgerechnet der formgeschichtlichen Methode eine ‚diskontinuierliche' Wirkung anlastet – wo sie es doch ist, die uns allererst zur Erkenntnis des historischen *Zusammenhangs* der ältesten Geschichte der Urkirche verholfen […] hat!"[158] Wilckens schreibt also gerade der Form- und Traditionsgeschichte innerhalb der historischen Kritik das Vermögen zu, jene „formal-gnoseologische Funktion" für die Schriftauslegung auszuüben, die der ÖAK betont.[159] Sie helfe, die „apostolische[] Traditionalität im neutestamentlichen Schrifttum" angemessen zu berücksichtigen.[160]

Der ÖAK insgesamt stellt in der GE hingegen, im Hinblick auf *Dei verbum,* einen Klärungsbedarf im Gefüge von Schrift, Tradition und Lehramt fest:

*Die Aussage in DV 9 bleibt kontrovers, sofern sie als Ablehnung der reformatorischen Formel „sola scriptura" aufgefaßt wird, und muß im Zusammenhang mit Tradition und Lehramt noch weiter erörtert werden. Doch läßt sich diese Aussage mit guten Gründen so verstehen, daß die Gewißheit der in der Schrift bezeugten Offenbarung durch ihre Verkündigung, Bewahrung und Ausbreitung in der Kirche vermittelt wird. Dabei bleibt das Lehramt der Kirche nach DV 10 der Autorität der Schrift als Gotteswort untergeordnet.*[161]

156 Wilckens, Schriftauslegung, 33.

157 Wilckens, Schriftauslegung, 31 f.

158 Wilckens, Schriftauslegung, 32.

159 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 (204).

160 Wilckens, Kanon, 20.

161 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 386. Diese einschlägigen Stellen in DV lauten: „Die heilige Überlieferung und die Heilige Schrift sind also eng miteinander verbunden und haben aneinander Anteil. Demselben göttlichen Quell entspringend, fließen beide nämlich gewissermaßen in eins zusammen und streben demselben Ziel zu. Denn die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des göttlichen Geistes schriftlich aufgezeichnet wird; die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus, dem Herrn, und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten; so ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sind beide mit dem gleichen

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Zugleich bietet der ÖAK damit eine Interpretation von DV an, die sich nicht gegen das reformatorische *sola scriptura* richtet. Obwohl eine nähere Verhältnisbestimmung insbesondere von Schrift und Lehramt dem AB vorbehalten bleibt, sieht der ÖAK mit seiner DV-Exegese bereits hier die Unterordnung des Lehramts unter die Schriftautorität gewahrt. Wenig später fällt beinahe beiläufig (im Kontext der *sufficientia*) eine andere bemerkenswerte Aussage zur *claritas scripturae*:

> *Katholische und evangelische Theologen können […] gemeinsam bezeugen: Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und* läßt sie als solche verstehen. *Weil sie im materialen Sinne suffizient ist, kann sie als Kriterium für die Evangeliumsgemäßheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens fungieren. Das Verhältnis von Schrift und Tradition ist daher nicht als das zweier sich ergänzender Offenbarungsquellen vorzustellen. Vielmehr gibt es nur eine Quelle des Heils, nämlich die im Geist manifeste Offenbarung Gottes in Jesus Christus, dem auferstandenen Gekreuzigten, wie sie in der apostolischen Verkündigung als Evangelium bezeugt und in der Hl. Schrift suffizient beurkundet ist.*[162]

Dieser knappen Ausführung zur Klarheit der Heiligen Schrift wurde kein besonders prominenter Ort innerhalb der GE zugewiesen, deshalb soll deren Bedeutung nicht überschätzt werden. Dennoch stellt sie m. E. einen Anknüpfungspunkt für eine weitere Annäherung dar, der nicht unberücksichtigt bleiben sollte. Die gemeinsam formulierte Auffassung, wonach die Schrift die in ihr enthaltene Wahrheit verstehen lasse, ist so weitreichend, dass sie sogar in einer gewissen Spannung zu den funktionalen Traditionsbestimmungen des ÖAK steht, nach denen die Tradition

---

Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren." Denzinger/Hünermann, DH 4212 (DV 9) und: „Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes authentisch auszulegen, ist allein dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt steht also nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nur lehrt, was überliefert ist, da es ja dieses ‚Wort Gottes' nach göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Heiligen Geistes ehrfürchtig hört, heilig bewahrt und treu erklärt und all das, was es als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt, aus dieser einen Hinterlassenschaft des Glaubens schöpft. Es zeigt sich also, daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem überaus weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt sind, daß das eine nicht ohne die anderen besteht und alle zusammen, jedes auf seine Weise, durch das Tätigsein des einen Heiligen Geistes wirksam zum Heil der Seelen beitragen." Denzinger/Hünermann, DH 4213 (DV 10). Vgl. hierzu auch die Enzyklika Humani generis (1950): „Diese Glaubenshinterlassenschaft [Heilige Schrift und göttliche ‚Überlieferung', T. M.] nun hat der göttliche Erlöser weder einzelnen Christgläubigen noch selbst den Theologen zur authentischen Auslegung anvertraut, sondern allein dem Lehramt der Kirche." Denzinger/Hünermann, DH 3886.

162 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 386 (Hervorhebungen T. M.).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

die Schrift doch zumindest im Sinne einer notwendigen Auslegung ergänze.[163] Ausdrücklich wird weiterhin – darin geht die Formulierung nicht über bisherige Konvergenzen hinaus – die Normativität der Schrift gegenüber aller Verkündigung und allen kirchlichen Lebens betont. Ferner werden Schrift und Tradition der einen Offenbarungsquelle, aus der beide hervorgehen, zu- und untergeordnet. Die Heilige Schrift sei die hinreichende Urkunde dieser Offenbarung Gottes im auferstandenen Gekreuzigten, wie sie die apostolische Verkündigung in Vergangenheit und Gegenwart bezeuge. Eva-Maria Faber weist allerdings darauf hin, dass die materiale Suffizienz katholischerseits weniger klar sei, als die GE vorgebe. Zwar gestatte DV diese Lesart, doch sei auch zu berücksichtigen, dass sich das Konzil mit diesem Dokument besonders schwertat.[164] Eigentlich habe DV die zentralen Fragen offengelassen und seither seien „eine weiter gehende kirchenamtliche Selbstreflexion über die Bindung an die Schrift, ein präzises Verständnis von Tradition sowie konkrete Schritte zur Überprüfung kirchlicher Traditionen" ausgeblieben.[165]

Wenn es sich aber bei Schrift und Tradition aus Sicht des ÖAK nicht um zwei sich ergänzende und verschieden normative Offenbarungsquellen handelt, sondern beide der einen Offenbarungsquelle entspringen, ist damit die Frage nach der Begründung ihrer unterschiedlichen Normativität aufgeworfen. Der ÖAK unternimmt einen diesbezüglichen Versuch nach formalen Gesichtspunkten, ohne allerdings die besondere Normativität der Schrift an ihrer Form festzumachen:

> *Berücksichtigt man Begriffsgeschichte und Bedeutungswandel des Wortes „Tradition", dann widerspricht es nicht dem evangelischen Verständnis von der Bedeutung der Hl. Schrift, wenn man sagt: Die in einem langen Überlieferungsprozeß im Raum der Kirche entstandene und kanonisch gewordene Schrift ist selbst eine Traditionsgestalt, nämlich die bleibend maßgebliche Gestalt der apostolischen Verkündigung mit Einschluß ihrer Grundlagen in den alttestamentlichen Schriften. Unter denselben Voraussetzungen widerspricht es nicht dem römisch-katholischen Schriftverständnis, wenn man sagt: Alle kirchlichen Traditionen haben an der Schrift den Maßstab ihrer Geltung.*[166]

Alle Tradition vor, neben und nach der in der Schrift enthaltenen Tradition muss sich nach beiden Konfessionen anhand dieser schriftlichen Traditionsgestalt als schriftkonform erweisen. Die Schrift selbst ist (ein Teil der) Tradition – doch ob Tradition auch der Schrift gemäß ist, das wird sich von Fall zu Fall zeigen müssen.

---

163 Vgl. etwa das genannte Zitat aus dem Katholischen Erwachsenen-Katechismus und auch LV I, wo der ÖAK davon spricht, dass der Tradition nach katholischer Auffassung (DV 9) die Funktion der Auslegung der Schrift zukommt. Lehmann/Pannenberg, LV I, 30,5–8.

164 Vgl. Faber, Confessio, 206.

165 Faber, Confessio, 206.

166 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 388.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Die Vorrangstellung der Heiligen Schrift lässt sich also als eine Asymmetrie bzw. Ungleichzeitigkeit der Identitätsfeststellung beschreiben. Deshalb wird eine Aussage wie: „Die Heilige Schrift ist *auch nur* ein Teil der Tradition." der Komplexität des Verhältnisses von Schrift und Tradition nicht gerecht. Vielmehr bildet die Tradition die *Klammer* um die Heilige Schrift, weil diese von der mündlichen Verkündigungssituation herkommt und auf sie abzielt. Doch ebenso entscheidet der Inhalt dieser Klammer darüber, ob eine Tradition schriftgemäß ist. Denn die Heilige Schrift als *Offenbarungs-Ur-Kunde* ist der maßgebliche Ausgangspunkt jeder Verkündigung und zugleich der bleibende Bezugspunkt, an den sich Tradition in all ihren Ausdrucksformen zurückbinden lassen muss.

### 5.6.2 AB: Die Schrift als der s*uffiziente Teil* der Tradition

Im *Abschließenden Bericht* schließt der ÖAK unter der Überschrift „Die Heilige Schrift als alleiniger Maßstab der Verkündigung und die Tradition als Ort der Vergewisserung" inhaltlich an die *Gemeinsame Erklärung* an. Der AB stellt zunächst fest, dass ein kontroverstheologischer Gegensatz von Schrift und Tradition seit den 60er Jahren als überwunden gelten könne. Er erinnert an die bereits erwähnte (vgl. Abschnitt 4.4) *Vierte Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung,* Montreal, 12.–26. Juli 1963,[167] wo die Heilige Schrift als „Tradition in its written form" bezeichnet wurde.[168] Weiter nannte die Kommission damals die Glaubensbekenntnisse „gewissermaßen Kristallisationspunkte der Tradition [crystallization of tradition in the creeds, T. M.]" und sie sprach sich gegen ein „bloßes Wiederholen [mere reiteration, T. M.] der Worte der Heiligen Schrift" aus, was einen „Verrat am Evangelium [betrayal of the Gospel, T. M.]" darstellen würde.[169] Trotz dieser Annäherungen lässt sich aus Sicht des ÖAK auch 1998 noch keine „umfassende Übereinkunft in den zentralen Fragen" rund um Schrift und Tradition konstatieren.[170] Während Einheit und Normativität der Heiligen Schrift unstrittig seien, bedürften – trotz Montreal – „die Fragen nach der Zuordnung der Tradition zur Schrift und nach der Begründung und Ausübung der autoritativ-verbindlichen

167 Faith and Order, Scripture, tradition and traditions, Montreal 1963, www.andrews.edu/~fortind/Scripture-Tradition-traditions (05.06.2025).

168 Faith and Order, Scripture, tradition and traditions, 50; zitiert in Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 292 (4). Reinhard Slenczka, der sich im ÖAK gegen ein *Traditionsprinzip* positioniert (vgl. Abschnitt 6.2), war in der Kommission als Berater zugegen – jedoch nicht in Sektion II, wo Schrift und Tradition verhandelt wurden, sondern in Sektion I, wo es um die Kirche in Gottes Plan ging.

169 Ökumenischer Rat der Kirchen, Montreal 1963, 44 f.

170 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 293 (5).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

kirchlichen Schriftauslegung“ weiterer Klärung.[171] Dazu will der ÖAK offenkundig einen Beitrag leisten.

Er tut dies, indem er sich u. a. affirmativ zum „kritischen Gegenüber[] der Schrift zur Kirchenlehre“ äußert, welches sich im *sola scriptura* Ausdruck verleihe, das aber nicht „in Gegensatz zur lebendigen Überlieferung des Evangeliums in der Kirche zu setzen“ sei.[172] Was dies bedeutet, dass der ÖAK hier von „lebendiger Überlieferung“ spricht, wird an einer Beobachtung des ÖAK im Hinblick auf den Traditionsbegriff von *Dei Verbum* deutlich: In der Offenbarungskonstitution des *Zweiten Vatikanischen Konzils* erblickt der Arbeitskreis ein gegenüber dem *Tridentinum* erneuertes Traditionsverständnis:

> *Die Offenbarungskonstitution des 2. Vatikanums gebraucht das Wort „Tradition“ in argumentativen Partien ausschließlich in der Einzahl. Es geht ihm also bei seiner Rede von* traditio *nicht um kirchliche Tradition*en *neben der Heiligen Schrift, sondern um den* Vorgang lebendiger Überlieferung des Evangeliums, *des Wortes Gottes.*[173]

So verstandener Tradition komme die Funktion zu, „daß der Ausleger das im Wortlaut der biblischen Texte Enthaltene deutlicher wahrnimmt“.[174] Die Schrift hingegen fungiere im gottesdienstlichen Kontext – durch Lesung und Predigt – als „Richtschnur“ für die „Glaubens-Existenz“.[175] Zugleich stifte sie Einheit über „Generationen, Geschlechter, Kulturen und Konfessionen“ hinweg, weil sie als verbindendes Element die feiernde Gemeinde in diesen Traditionsstrom einordne.[176] Als ein besonderes Zeichen dieser Verbundenheit können für den ÖAK jene Worte gelten, die die Gemeinde noch heute in hebräischer, aramäischer oder griechischer Sprache spricht: *Amen, Halleluja, Hosanna, Kyrie eleison.*[177] Diese „Fremdworte“ stehen auch sinnbildlich für die Fremdheit der biblischen Texte, für deren Bewahrung das Christentum (mit der Exegese) große Anstrengungen unternimmt. Die Maßgeblichkeit des Kanons und der Verzicht darauf, sich seiner beschwerlicheren Teile im Lauf der Zeit zu entledigen, gründe in dem „zeitlichen und sachlichen Vorrang der Schrift“,[178] der vor die theologische Aufgabe stelle, „das Glaubenszeugnis der biblischen Ursprungszeit in seiner Geschichtlichkeit“ zu würdigen.[179]

171 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 293 (6).
172 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (19).
173 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 367 (200).
174 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 293 (5).
175 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 336 (106).
176 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 336 (106).
177 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 342 (130).
178 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 (167).
179 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 (167).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Damit verbunden ist auch die Frage nach den Grenzen der (legitimen) Tradition. Der ÖAK verweist hierzu auf ein christologisches Kriterium: Angesichts der neutestamentlichen Tatsache, „daß es bereits in apostolischer Zeit ‚Überlieferungen' gab, die den in Christus Jesus offenbaren Willen Gottes verstellten",[180] erklärt er: „Der Maßstab für die wahre Paradosis ist demnach ihre erkennbare und nachweisbare Gründung in der Autorität des menschgewordenen Wortes Gottes."[181] Andererseits bekräftigt der AB die alleinige Normativität des Schriftzeugnisses, wie sie in verschiedenen ökumenischen Erklärungen festgehalten wurde. Inhaltliches Kriterium ist also die Autorität des inkarnierten Gotteswortes, formales Kriterium hingegen die Übereinstimmung mit dem schriftlichen Gotteswort als des maßgeblichen Zeugnisses vom inkarnierten Gotteswort. Der Tradition komme in diesem Normativitäts-Gefüge die unverzichtbare Rolle der Vergegenwärtigung (des Evangeliums) zu.[182]

In jenem Abschnitt des AB, in dem der ÖAK konfessionelle Akzentsetzungen verhandelt, klassifiziert er die konfessionellen Differenzen um Schrift und Tradition als Folge unterschiedlicher Wahrnehmungen von geschichtlichen Herausforderungen. Deshalb seien Akzente unterschiedlich gesetzt und verschiedene Redeweisen gewählt worden. Der Arbeitskreis vertritt demnach die Auffassung, dass das Verständnis von Schrift und Tradition in beiden Konfessionen in seinem wesentlichen Gehalt übereinstimme, während sich die Differenzen auf die unterschiedliche Betonung einzelner Aspekte und auf die äußerliche Gestalt (Redeweise) beschränkten.[183] Im Folgenden benennen beide Seiten unterschiedliche Redeweisen, um mögliche Missverständnisse zu vermeiden. Für die evangelische Theologie stellt der ÖAK noch einmal klar, dass sich das reformatorische *sola scriptura* nicht gegen die Tradition richte – und zwar deshalb nicht, weil die Schrift aus der ursprünglichen apostolischen Überlieferung hervorgegangen sei und durch Christusverkündigung abermals in Tradition über- bzw. eingehe: „Sie [die Formel, T. M.] wehrt nur die Hinzufügung von dem apostolischen Evangelium fremden Inhalten ab."[184] Diese Position verdeutlicht der AB am Status der Bekenntnisse, welche „eine entscheidende Orientierung für die Schriftauslegung sowohl in der lebendigen Verkündigung der Kirche wie auch in der wissenschaftlichen Theologie"[185] bildeten. Sie seien nicht als „materiale Ergänzung der Heiligen Schrift"[186] zu verstehen und dennoch

180 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 361 (184).
181 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 361 (184).
182 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 361 (186).
183 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 363 (190).
184 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 363 f. (192).
185 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 366 (198).
186 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 366 (198).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

eine die evangelische Theologie und die Kirche „verpflichtende Funktion nachapostolischer kirchlicher Tradition".[187] Die Formel „Kanon und Kirche" ließe sich evangelischerseits also in die Formel „Schrift und Bekenntnis" übertragen. Das *sola scriptura* als Spitzensatz evangelischen Selbstverständnisses bzgl. der Schriftbindung beinhalte ebenso eine Bekenntnisbindung.[188]

Nach diesen Klarstellungen die evangelische Theologie betreffend widmet sich der AB der Darstellung der Position der katholischen Theologie. Sie beginnt mit einer Deutung des berühmten *Dekrets über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferungen,* das in der vierten Sitzung des *Konzils von Trient,* am 8. April 1546, verabschiedet wurde und sich aus ÖAK-Sicht nicht gegen die besondere Bedeutung der Schrift richte:

> *Die in der* römisch-katholischen Theologie *vertretene Auffassung, daß die Übermittlung des Evangeliums durch* die Heilige Schrift und die Tradition *geschehe und beide deshalb „mit gleicher Liebe und Achtung" (pari pietatis affectu ac reverentia) anzunehmen seien, zielt* keineswegs eine Infragestellung der einzigartigen Bedeutung der Heiligen Schrift *im Geschehen der Überlieferung des Evangeliums an. Diese Lehre versteht sich auch* nicht als Widerspruch gegen *die reformatorische Rede von der* sola scriptura *möglichen Erkenntnis der Wahrheit.*[189]

Auch, dass in Trient dem *„et – et"* gegenüber dem *„partim – partim"* der Vorzug gegeben wurde, bezeuge die Absicht, das *depositum fidei* (Glaubensgut) gerade nicht material aufteilen zu wollen. Eine „eindeutige Ablehnung" des Verständnisses von Schrift und Tradition als zweier Quellen der Offenbarung, welche die katholische Seite des ÖAK mit DV 9 gegeben sieht, gibt der Wortlaut von *Dei Verbum* m. E. allerdings nicht her.[190] Gerade weil Schrift und Tradition derselben göttlichen Quelle (Offenbarung) entspringen, können sie sich trotz ihrer gemeinsamen Herkunft und der daraus resultierenden Möglichkeit, unter dem Begriff der Offenbarung zusammengefasst zu werden, doch auch als „zwei Quellen zweiter Ordnung" auswirken. Die DV-Exegese des ÖAK ist zwar möglich, aber nicht zwingend. Dies belegt die kurze Darstellung der Vorgeschichte der Offenbarungskonstitution von Otto Hermann Pesch. Darin beschreibt er die Umstände, die die Einrichtung einer ausgewogen zusammengesetzten *Gemischten Theologischen Kommission* erforder-

187 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 366 (198).
188 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 366 (197).
189 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 367 (199).
190 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 367 (201).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

lich machten und „dehnbare Formulierungen, die beide Seiten zu ihren Gunsten auslegen" konnten, zur Folge hatten.[191]

Wenig überzeugend ist schließlich das vom ÖAK angeführte *argumentum e silentio,* mit dem er seine Deutung mit dem Fehlen einer gegenteiligen Auffassung belegen möchte:

> *Auch wenn im Text der Offenbarungskonstitution keine präzise Verhältnisbestimmung der beiden Größen gegeben wird (im Sinne der inhaltlichen Suffizienz der Schrift und der modalen Charakterisierung der Überlieferung), so ist doch wichtig festzuhalten, daß die Bemühungen einiger Konzilsväter, eine Aussage über die Notwendigkeit einer materialen Ergänzung der Schrift durch Inhalte der Tradition in den Text aufzunehmen, durch die verantwortliche „Gemischte Theologische Kommission" und die Mehrheit der Konzilsväter zurückgewiesen wurden.*[192]

Der ÖAK, bzw. seine katholische Seite, scheint sich hier offenbar damit zufrieden zu geben, dass DV das Verhältnis von Schrift und Tradition nicht explizit komplementär bestimmt, sondern die Verhältnisbestimmung dem Interpretationsspielraum des DV-Lesers überlässt. Das Fehlen einer solchen – aus Sicht des ÖAK ökumenisch höchst unverträglichen – Bestimmung ist jedoch noch kein Beleg dafür, dass DV die – ebenfalls fehlende – gegenteilige Auffassung vertritt.

Als Beispiel einer deutlicheren Positionierung zu Schrift und Tradition lässt sich die von den beiden ÖAK-Mitglieder Ulrich Kühn und Wolfgang Beinert 2013 gemeinsam vorgelegte *Ökumenische Dogmatik* anführen, in der Kühn darauf hinweist, dass sich die Unterscheidung von Schrift und Tradition auch an deren Urheberschaft festmachen lasse: „Nach der offiziellen katholischen Lehre ist (im Gegensatz zur kirchlichen Tradition) Gott der Urheber der Heiligen Schrift, sofern ihre Bücher unter der Inspiration des Heiligen Geistes verfasst worden sind".[193]

Herauszustellen ist aber eine Passage des AB, in der der ÖAK Schrift und Tradition auf andere Weise, in Form einer Interpretation von DV 9, in selten anzutreffender Deutlichkeit unterscheidet: „Dabei wird von der Schrift gesagt, daß sie schriftlich festgehaltenes Sprechen Gottes *ist.* Die Tradition dagegen wird in ihrem Wesen durch die Umschreibung ihrer Funktion bestimmt: Die Tradition vermittelt Gottes Wort, sie ist es aber nicht".[194] Leider versäumt es aber der ÖAK, dabei auf die Herkunft dieser über den Text von DV 9 hinausgehenden Formulierung hinzuweisen.

---

191 Pesch, Konzil, 283.

192 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 367 (201).

193 Beinert, Wolfgang/Kühn, Ulrich, Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg 2013, 54. Die beiden ÖAK-Mitglieder haben die einzelnen Theologumena untereinander aufgeteilt und die Resultate gegenseitig kritisch beurteilt.

194 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 368 (202).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Sie dürfte dem Beitrag des ÖAK-Mitglieds Heinrich Fries entstammen, der seinerseits die Quelle verschweigt, wenn er schreibt: „Die Tradition wird demnach nur funktional beschrieben, also von dem her, was sie tut: Sie vermittelt Wort Gottes, ist es aber nicht."[195] Denn eine nahezu gleichlautende Formulierung findet sich im Kommentar zu *Dei Verbum* aus der Feder des jungen Joseph Ratzinger aus dem Jahr 1967:

> *Von ihr [der Schrift, T. M.] wird gesagt, daß sie schriftlich festgehaltenes Sprechen Gottes* ist. *Die Tradition wird dagegen nur funktional beschrieben, von dem her, was sie tut: Sie vermittelt Wort Gottes, „ist" es aber nicht. Kommt schon auf diese Weise der Vorrang der Schrift deutlich zum Vorschein, so zeigt er sich noch einmal bei der näheren Charakterisierung des Vorgangs der Überlieferung, deren Auftrag das „Bewahren, Auslegen und Verbreiten" ist; sie ist nicht produktiv, sondern „konservativ", dienend einem Vorgegebenen zugeordnet.*[196]

Die Tragweite dieser fehlenden Quellenangabe besteht darin, dass der ÖAK in dieser Formulierung eine Zustimmung zur materialen Suffizienz der Schrift erblickt, obwohl gerade Ratzinger mit seinem DV-Kommentar aufzeigt, dass das reformatorische *sola scriptura* weniger die (unstrittige!) materiale Suffizienz der Schrift einschärfen wollte[197] als deren kritische Funktion gegenüber der Kirche inkl. ihrer Tradition:

> *Während nämlich das erste der beiden genannten Anliegen, die Vorordung der Offenbarung vor ihren konkreten Bezeugungsformen, auch von protestantischer Seite ohne weiteres anerkannt werden konnte, hat die nachdrückliche Betonung der Einheit von Schrift und Überlieferung stärkste Bedenken ausgelöst und deutlich werden lassen, daß es beim protestantischen Sola scriptura weniger um die materiale Herkunft der einzelnen Glaubensaussagen geht als um das Problem der richterlichen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche.*[198]

Damit lässt der ÖAK eine große Chance ungenutzt: ausgehend von DV 9 und unter Einbezug der bereits 1998 überaus gewichtigen Stimme Joseph Ratzingers

---

195 Fries, Kirche, 295.

196 Ratzinger, Joseph, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione „Dei Verbum"). Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, in: Das Zweite Vatikanische Konzil (Lexikon für Theologie und Kirche), Freiburg i. Br. 1967, 504–528, hier 525.

197 Einen solchen Konsens stellt auch der AB fest: „*Alles,* was sie [die Kirche, T. M.] an normativer Grundlage für ihre Evangeliumsverkündigung braucht, findet sie in den Schriften des Alten und Neuen Testaments." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 327 (83).

198 Ratzinger, DV-Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 524.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

die kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition zu erörtern und zu präzisieren. Die Stoßrichtung des AB verfehlt an dieser Stelle den eigentlichen kontroverstheologischen Brennpunkt, was die Bedeutung der unter Berufung auf DV zustande gekommenen Konvergenz etwas mindert.[199]

Zu würdigen ist die Entschiedenheit und Klarheit, mit der die materiale Suffizienz im AB auf den Begriff gebracht wird – etwa wenn der ÖAK trotz der strittigen Formulierung in DV 9, wonach die Kirche ihre Gewissheit über die Offenbarung nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpfe, schreibt, „daß die Tradition bei der Erschließung der Offenbarung Gottes der Heiligen Schrift keine weiteren Inhalte hinzufügt, es vielmehr ihre ganz eigene Funktion ist, die Botschaft der Heiligen Schrift als ‚viva vox evangelii' in allen Generationen hörbar werden zu lassen."[200] Dies tue sie aus Sicht des ÖAK kraft ihrer „formal-gnoseologischen" Funktion:

> *Die Funktion der* Tradition *ist es demnach, den* Vorgang der Vergewisserung *über die Wahrheit des in den biblischen Schriften bezeugten Evangeliums unter veränderten Konstellationen von Erfahrung, Sprache, Wissen zu verantworten. Unverzichtbare Bedeutung hat die Tradition also im formal-gnoseologischen Bereich, nicht im materialen.*[201]

Zum Verständnis dieser Passage ist abermals auf den Kommentar zu *Dei Verbum* von Joseph Ratzinger zu verweisen. Nach Ratzingers Urteil sei der zentrale Satz zur materialen Suffizienz der Heiligen Schrift aus DV 9 („So ergibt sich, daß die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft.") „vom ökumenischen Gesichtspunkt her […] völlig unbedenklich".[202] Er sieht darin gar einen Fortschritt in Bezug auf das kontroverstheologische Traditionsproblem: „Die Funktion der Tradition wird hier auf der Ebene der Vergewisserung, also im formal-gnoseologischen Bereich, gesehen, und in der Tat dürfte dies die eigentliche Ebene sein, auf der der Sinn von Tradition gesucht werden muß."[203]

Als Ergebnis hält der AB für das evangelische und das katholische Verständnis von Schrift und Tradition fest:

> *Unsere Suche nach dem eigentlichen Anliegen der konfessionell geprägten unterschiedlichen Formeln führt also zu folgendem Ergebnis: Die evangelische Theologie erläutert das Prin-*

199 „So wird ersichtlich, daß das letzte Konzil jener Auffassung zuneigt, die in der theologischen Diskussion als Suffizienz der Schrift in allen Heilwahrheiten bezeichnet wird." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 368 (202).

200 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 (204).

201 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 (204).

202 Ratzinger, DV-Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 526.

203 Ratzinger, DV-Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 526.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*zip „sola scriptura" und den – nicht unmißverständlichen – Begriff „Selbstauslegung der Schrift" als auf den* Inhalt *des auszurichtenden und zu überliefernden Evangeliums, auf die richtende und rettende Botschaft selber zielend und weist ein rein formales Verständnis des „Schriftprinzips", das die notwendige kirchliche Überlieferung und Auslegung der Schrift sowie die Normierung solcher Auslegung durch die Bekenntnisse der Kirche […] ausschlösse, als Mißverständnis zurück. Die katholische Theologie erläutert die Aussage „Schrift und Tradition" so, daß das maßgebende Wort Gottes allein im Zeugnis der Heiligen Schrift […] gegeben ist, und Tradition als Vollzug lebendiger Überlieferung dieses Evangeliums […] funktional-modal zu beschreiben ist. Sie weist eine Auffassung von Tradition im Sinne inhaltlich „ergänzender" Überlieferungen von Wahrheiten neben der Heiligen Schrift als Mißverständnis zurück.*[204]

Auch wenn diese Bestimmung den „ÖAK-typischen" Vorbehalt enthält,[205] so sind daran doch gleich mehrere Aspekte bemerkenswert: Zunächst ist die Übereinkunft deklariert als Ergebnis der Suche nach dem eigentlichen Anliegen, das in den unterschiedlich geprägten Formeln ausgedrückt werde. Es wird also differenziert zwischen bloßen Formunterschieden und den daraus freizulegenden sachlich-inhaltlichen Gemeinsamkeiten. Die inhaltliche (statt formale) Bestimmung des Schriftprinzips erinnert nicht zufällig an eine entsprechende Bestimmung der Schriftautorität durch Wolfhart Pannenberg und Gunther Wenz (vgl. Abschnitt 5.7.4). Die evangelische Theologie wisse die Bedeutung der Kirche beim Prozess der Überlieferung und der Auslegung zu würdigen, während die katholische Theologie Schrift und Tradition nicht additiv verstanden wissen wolle. Der Tradition wird dabei eine rein funktional-modale Bedeutung beigemessen.

Im Zusammenhang von „Schrift und Tradition" drängt sich auch die Frage nach Funktion und Autorität des Lehramts auf. Der AB widmet dem Lehramt einen eigenen Abschnitt innerhalb des Bereichs *Schriftauslegung und verbindliche kirchliche Lehre*. Darin formuliert der ÖAK als „gemeinsame Überzeugung", „daß schon in der Zeit der Entstehung des Neuen Testamentes das *Traditionsprinzip* (des sorgfältigen Hörens und Lehrens) mit *dem Sukzessionsprinzip* (der gläubigen Nachfolge)

204 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 f. (206). Gunther Wenz bemerkt zu der hier vom AB festgehaltenen „Konvergenz": „Unter dieser Voraussetzung konnte die überkommene Kontroverse um Schrift und Tradition auf das Problem der Begründung des Kanons bzw. der Gewissheit seiner Kanonizität sowie auf das Problem authentischer Schriftauslegung reduziert werden." Wenz, Rezension: VZ III, 203 f.

205 „Wenn damit beide Positionen im Wesentlichen getroffen und angemessen wiedergegeben sind – wovon wir überzeugt sind –, besteht zwischen den Kirchen trotz unterschiedlicher Formulierungen Übereinstimmung in der Sache." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 370 (206).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

verbunden wird".[206] Darunter versteht der ÖAK die Zusammengehörigkeit von „inhaltliche[r] Bewahrung des apostolischen Zeugnisses (durch die Sammlung der kanonischen Schriften) als materiales Element" und „Verpflichtung der Gemeindeleiter zur treuen Auslegung dieser Schriften (durch die Handauflegung) als formales Element der authentischen Überlieferung des Gotteswortes".[207] Deshalb stelle das kirchliche Lehramt „keine zusätzliche Autorität neben der des Wortes Gottes" dar, sondern es bezeuge und verlautbare das Wort – einer „gottgewollten Bestimmung" gemäß und vom Geist getragen.[208] Dieser „unauflöslichen Verschränkung" wegen sei „der einzige inhaltliche Maßstab im Dienst an ihrer rechten Auslegung die Schrift selbst".[209]

Diesem Konsens folgt nach dem vertrauten Schema eine Präzisierung der beiden Konfessionen in eigener Sache. Für die evangelische Theologie wird auf die Verbindlichkeit von Lehrentscheidungen auf dem Weg der Rezeption verwiesen – etwa am Beispiel der Barmer Theologischen Erklärung. Charakteristisch für das evangelische Selbstverständnis sei aber, „daß alle verbindliche Lehre […] immer neu in das Licht der Heiligen Schrift zu rücken ist und sich von daher ein letzter, nicht aufzulösender ‚Verbindlichkeitsvorbehalt' ergibt".[210] Vielsagend erscheint hier die gebrauchte Metapher, wonach das Licht der Heiligen Schrift die Lehre erhelle – nicht also die Lehre in Form einer dogmatischen Entfaltung die Schrift auslege und damit Licht ins Dunkel der Schrift bringe.

Der katholischen Theologie hingegen ist das Moment der Kontinuität wichtig: „Die Bischöfe sind bei der Ausübung ihres Lehramts auf den diachronen und synchronen Konsens der Kirche verwiesen, den sie bezeugen, bewahren und wenn nötig verteidigend zur Geltung bringen sollen."[211] Gemäß der „Überzeugung heutiger katholischer Theologie"[212] – damit nimmt der ÖAK trotz des Kontinuitätsmoments eine zeitliche Abgrenzung vor – würden Verlautbarungen allerdings nicht als unveränderlich betrachtet: „Konzilien ‚überholen' einander, ergänzen, korrigieren,

206 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 376 (222).

207 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 376 (222).

208 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 376 (222).

209 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 376 (222).

210 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 379 (229). Der ÖAK insgesamt hält es außerdem für „legitim, unter *‚verbindlicher Lehre'* (nicht jede amtliche Verkündigung, sondern) vor allem jene Weise der interpretierenden Weitergabe des Wortes Gottes zu verstehen, welche Inhalte des Evangeliums in Form der Lehre zusammenfaßt mit dem direkten Ziel einer Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 385 (240).

211 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 382 (234).

212 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 384 (238).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

[…] setzen andere Akzente […], binden auf neue Weise an die Heilige Schrift zurück."[213]

An diesem Beispiel ist auf die für den gesamten AB geltende Problematik hinzuweisen, dass die undifferenzierte Rede von *der* evangelischen und *der* katholischen Theologie, wie sie der ÖAK gebraucht, durchaus seine Berechtigung in einem konzisen Abschluss-Dokument haben kann, welches die Summe eines langen Verständigungsprozesses auf den Begriff bringen will. Trotzdem können derlei programmatische Bestimmungen natürlich nicht den vielgestaltigen Ausformungen an Theologien in beiden Konfessionen gerecht werden. Kritikerinnen und Kritikern des ÖAK-Unternehmens wird hier eine dankbare Angriffsfläche geboten, die aber wohl nur zum Preis einer undeutlicheren Positionierung vermieden werden könnte. Der Differenzierungsgrad eines Textes verhält sich meist umgekehrt proportional zu seiner Wirkungskraft (im Guten wie im Schlechten). Die Intention des ÖAK dürfte zweifellos dahingehen, nicht bloß eine gelehrte Darstellung zu liefern, sondern mit der Studie VZ kirchenpolitisch (ökumenisch) und theologisch Wirkung zu entfalten.

Dem AB zufolge sei verbindliche kirchliche Lehre sowohl geprägt durch die „Einbindung in den Überlieferungsvorgang" als auch Teil dieses Vorgangs.[214] Das Lehramt gehört also im Verhältnis von Schrift und Tradition auf die Seite der Tradition. Damit steht die kirchliche Lehre zwischen der Verkündigungssituation damals – von der die Schrift normativ zeugt – und der Verkündigungssituation heute – auf die der Schriftgebrauch abzielt. Das Lehramt ist eingespannt zwischen der normierenden Schrift (*norma normans*) und der Aufgabe, schriftbasierte Orientierung für die jeweilige Gegenwart zu bieten *(norma normata):* „Verbindliche kirchliche Lehre ist […] immer der Versuch, das Wort Gottes in der Heiligen Schrift in einer bestimmten Zeit der Kirche authentisch zu Gehör zu bringen, auszulegen und vor Verfälschung zu bewahren."[215] Dabei wird der Lehre eine mehr als bloß erinnernde Funktion zugetraut. Sie vergegenwärtige die „Heilstaten Gottes" durch „wirksame Zusage".[216] Wo sich diese nicht einstelle – die Kriterien für eine überprüfbare Wirksamkeit nennt der ÖAK allerdings nicht –, wisse sich auch die katholische Tradition zur „neue[n] hörwillige[n] ‚Rückkehr' auch aller Lehrenden zum Wort des Evangeliums in der Heiligen Schrift" gerufen.[217]

Im Epilog des AB formuliert der ÖAK schließlich die zentrale Konvergenz in Bezug auf das Verhältnis und den Zusammenhang von Schrift und Tradition:

213 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 384 (238).
214 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 385 f. (241).
215 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 386 (241).
216 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 358 (176).
217 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 384 f. (238).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Die reformatorische Grundlehre, daß die Heilige Schrift die alleinige Quelle der Erkenntnis der Wahrheit des Evangeliums ist (sola scriptura), läßt sich auch von katholischer Seite vertreten, wenn damit gemeint ist, daß die Heilige Schrift „in dem Geist zu lesen und auszulegen ist, in dem sie geschrieben wurde" (DV 12), und ihr Studium „gleichsam die Seele der heiligen Theologie ist" (DV 24). Die katholische Lehre von Schrift und Tradition wiederum wird für die evangelische Seite annehmbar, wenn mit der Tradition die lebendige, geisterfüllte Tradition der apostolischen Kirche des Anfangs gemeint ist, die in den Büchern des Neuen Testaments schriftliche Gestalt erlangt hat, zusammen mit der Schrift des Alten Testaments von der Kirche unter der Leitung des Heiligen Geistes als „Kanon" angenommen worden ist und in Gottesdienst und Lehre immer neu in lebendiger Verkündigung ausgelegt und überliefert wird.*[218]

Diese Übereinkunft des ÖAK fußt nicht zuletzt auf der selbstkritischen Feststellung der katholischen Seite, dass die Tradition „bis in die jüngste Vergangenheit […] in durchaus antireformatorischer Zielsetzung" häufig auf Kosten der Klarheit der Schrift stark gemacht wurde.[219] Die „Frage nach dem traditions- und kirchenkritischen Potential der Bibel" sei nicht beantwortet worden.[220]

## 5.7 Die (Entscheidungsinstanzen über die) Auslegung der Heiligen Schrift

> *„Es gibt im Grunde nur zwei Arten des Umganges mit der Bibel: man kann sie wörtlich nehmen oder man nimmt sie ernst. Beides zusammen verträgt sich nur schlecht." (Pinchas Lapide)*[221]

Dass die Frage nach der Bedeutung der Schrift untrennbar mit den Fragen und Problemen ihrer Auslegung verbunden ist, zeigt eine Beobachtung von Otto Kuss. Rückblickend auf seine Arbeit im ÖAK stellt der Katholik fest, dass es „den Protestantismus" im Sinne einer „notfalls bis ins letzte definierbare[n] ‚dogmatische[n]' Einheit" wie beim römischen Katholizismus nicht gab.[222] Als ursächlich für diese konfessionell-dogmatische Asymmetrie betrachtet er das Schriftprinzip, das faktisch dazu führe, die Autorität der Schrift als Autorität der Schriftinterpretation gelten zu lassen:

218 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (246).
219 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 324 (74).
220 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 324 (74).
221 Lapide, Pinchas, Ist die Bibel richtig übersetzt?, Gütersloh $^{2}$2008, 18.
222 Kuss, Abschied, 67.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Daß mit der Schrift allein kirchliche Einheit nicht zu fundamentieren war, mußten die Protestanten rasch – wenn nicht theoretisch, so doch praktisch – zugeben, indem sie den Kodex der „Bekenntnisschriften" entwickelten […]. Fragte man als traditionsgebundener „Denzinger-Katholik" verwundert, ob da nicht auch von den Protestanten das Sola-Scriptura-Prinzip grundsätzlich aufgegeben sei, konnte man die – nun allerdings entwaffnend-naive – Antwort hören: das Auszeichnende und Eigentlich-Charakteristische der „Bekenntnisschriften" sei eben, daß sie insgesamt die richtige Interpretation der Schrift ausmachten.*[223]

### 5.7.1 GE: Die der Kirche imponierende Wirkung des Kanons

Bevor der ÖAK in einem letzten Abschnitt der GE die Zwischenergebnisse seiner Beratungen präsentiert, kommt er auf einen zentralen Punkt der Erklärung zu sprechen: die Frage nach den Möglichkeiten und Zuständigkeiten authentischer Schriftauslegung. An dieser Stelle treten die bleibenden Kontroversen vor dem Hintergrund der erreichten Konvergenzen deutlich hervor. Hier kommt es beiderseits zu weitreichenden Zugeständnissen – auch unter Einsatz des spezifischen Sprachgebrauchs des konfessionellen Gegenübers.

Die Frage weist jedoch zunächst zurück auf die Frage nach der Begründung des Kanons. Einen entscheidenden Punkt macht die Erklärung mit dem Hinweis, dass die Herausbildung des biblischen Kanons eine Frucht der gottesdienstlichen Praxis sei – oder allgemeiner und mit den Worten der GE gesprochen, dass „die Lebensvollzüge der Kirche Instrumente im Vollzug der Bildung des Kanons" seien.[224] Deshalb könne „von einer prinzipiellen Entgegensetzung von Schrift und Kirche nicht die Rede sein".[225]

Zwei Begründungsmodelle für den Kanon weist der ÖAK explizit zurück: eine schriftexterne formal-autoritative Instanz ebenso wie einen unhistorisch-fundamentalistischen Zugang, der die Geschichte des Kanons ignorieren müsste.[226] Stattdessen erwartet der Arbeitskreis eine „[b]egründete Gewißheit" nur von Kriterien, welche „sachliche Qualitätsurteile" zu Geschichte und Inhalt der kanonischen Schriften erlauben:[227]

*Solche Kriterien sind bei den neutestamentlichen Schriften Ursprungsnähe (Apostolizität) und Sachadäquanz (Christus-Konformität), bei den biblischen Schriften insgesamt das Zusammenstimmen ihres Zeugnisses in einer inneren Sinnmitte (Identität des alttestament-*

223 Kuss, Abschied, 67.

224 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 388.

225 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 388.

226 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 388 f.

227 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 389.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *lichen Gottes mit dem Vater Jesu Christi) sowie die Verbreitung in den Gemeinden und der dort bestehende Konsens über ihre Normativität.*[228]

Der ÖAK benennt also (a) zwei eher formale Kriterien und (b) zwei inhaltliche Kriterien, anhand derer sich die Kanonizität der Mehrzahl der biblischen Schriften mit Gewissheit begründen lasse: (a) Ursprungsnähe und Rezeption in den frühen Gemeinden und (b) Übereinstimmung in christologischer und kanonischer Hinsicht.

Die Rolle des Lehramts bei der Anwendung dieser Kriterien sei „noch nicht hinreichend geklärt".[229] Eine einfache formal-juridische Funktion desselben schließt der ÖAK aber einstimmig aus.[230] An diesem Punkt wird deutlich: An der Stellung des Lehramts wird das Gegenüber und Miteinander von Kanon und Kirche explizit. Dass sich hier beide Seiten des ÖAK zu einer eigenen Stellungnahme gedrängt sehen, sollte nicht den Blick darauf verstellen, wie weit sie sich dabei entgegenkommen. Beachtung verdient zunächst das Vokabular, mit dem sich die katholische Seite zur kritischen Funktion der Schrift gegenüber der Kirche bekennt. Nach der GE

> *kann auch katholischerseits gesagt werden, daß der Kanon in seinem Kernbestand sich uns imponiert und die These kanonischer Selbstdurchsetzung ein gutes Stück historischer und sachlicher Wahrheit für sich hat, wenngleich sich solche Selbstdurchsetzung nicht bei allen Schriften in gleichem Maße vollzog. Diese Feststellung ist die elementare Voraussetzung dafür, daß es auch heute und fernerhin eine kritische Autorität der Schrift gegenüber der Kirche und ihren verfaßten Lehrautoritäten geben kann, wie sie die katholische Kirche und Theologie ausdrücklich anerkennen.*[231]

Auf diese Weise macht sich die katholische Seite die evangelische Position zu eigen, wie sie LV I bereits 1986 formuliert hat:

> *daß die kanonischen Schriften sich unter der Führung des Geistes Gottes durch die Inspiriertheit ihres Gehalts dem Urteil der Kirche als maßgeblich aufdrängten, so daß dieses Urteil als*

228 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 389.

229 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 393. Diesen Punkt kritisiert auch Reinhard Slenczka: „Allerdings darf nicht übersehen werden, daß auch in unseren Gesprächen die ganze Frage der lehramtlichen Verantwortung für die rechte Schriftauslegung niemals berührt worden ist." Slenczka, Schriftautorität, 330 f. (im Original kursiv).

230 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 389.

231 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 389.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Anerkennung der geistgewirkten Selbstdurchsetzung der biblischen Schriften und nicht als eine so oder anders zu vollziehende Festsetzung zu verstehen ist.*[232]

Für Heinrich Fries widerspricht dieses Sich-Aufdrängen der Schrift nicht einer Beteiligung der Kirche an der Kanonisierung. Die Kirche habe diese Wirkung der Schrift mit ihrer „autoritativen Entscheidung" bestätigt.[233] Der spezifische Sprachgebrauch der GE ist offenbar dem berühmten Diktum Karl Barths entlehnt, der 1932 im ersten Band seiner *Kirchlichen Dogmatik* fragte:

*Was macht gerade die Bibel alten und neuen Testamentes zum* Kanon*? […] Es soll kein Ausweichen vor dieser mit Recht immer neu zu stellenden Frage bedeuten, wenn wir zunächst sofort antworten: die Bibel macht sich selbst zum Kanon. Sie ist Kanon, weil sie sich als solcher der Kirche imponiert hat und immer wieder imponiert.*[234]

Eingang in die GE hat dieser Begriff Barths möglicherweise über den zeitweise in Basel studierenden Wolfhart Pannenberg gefunden, für den sich „im zweiten Jahrhundert der neutestamentliche Schriftenkanon der Kirche ‚imponiert' hat durch die verpflichtende Evidenz seines Inhalts als ursprüngliches Christuszeugnis".[235]

Im Gegenzug für diese Anerkennung der „kritischen Autorität der Schrift gegenüber der Kirche" betont die evangelische Seite die Angewiesenheit des Kanons auf die Kirche:

*Evangelischerseits hinwiederum wird nicht geleugnet, sondern ausdrücklich bestätigt, daß insbesondere Ausgrenzung und Abgrenzung des Kanons Entscheidungen der Kirche verlangten, wie überhaupt für Verlauf und Abschluß des Kanonisierungsprozesses kirchliche Lehrautoritäten und Repräsentanten des gemeindeleitenden Amtes bedeutsam waren. Die*

232 Lehmann/Pannenberg, LV I, 30,15–20.

233 „Übereinstimmend wird anerkannt, daß die abschließende Festlegung des Kanons eine Tat der Kirche war, die hier eine verbindliche, autoritative Entscheidung fällte, die als solche aus der Schrift selbst nicht unmittelbar hervorging und die eine differenzierte Geschichte durchlaufen hatte – es war hier eine Art Lehramt, magisterium, am Werk. Hier empfängt das Sich-Aufdrängen der Schrift eine authentische Bestätigung." Fries, Kirche, 313.

234 Barth, KD I,1 (§§ 1–7), 109 f. Kritisch dazu Lauster, Schriftauslegung, 189. Schon 1962 formulierte das katholisch geprägte Lexikon für Theologie und Kirche in Anlehnung an Barth: „Die Verbindlichkeit u. Authentizität der Schrift wie ihre Heilsmächtigkeit gründen also nicht im Wie ihrer Entstehung im einzelnen (Inspiration) oder im ganzen (Kanon), sondern im Was ihres Überlieferns u. Verkündigens, das sich nicht anders als in dem aus der Verkündigung der Schrift kommenden Glauben als heilsmächtig u. wahr, d. h. als göttlich erweist, sich also selbst als verbindlich u. authentisch imponiert." Haendler, Klaus, Art. Schriftverständnis I. Evangelisches S., in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1964, 493–495, hier 494.

235 Pannenberg, Wolfhart, Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band III, Göttingen 2015, 378.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *These von der Selbstdurchsetzung des Kanons zielt auf die Einsicht, daß die historisch zweifellos faktische Mitwirkung kirchlicher Amtsträger nur dann als angemessen und dauerhaft verbindlich beurteilt werden kann, wenn sie sich nach Maßgabe argumentativ vermittelbarer und nachvollziehbarer Kriterien eines Sachverständnisses vollzog, die sich aus dem Inhalt der schließlich kanonisierten Schriften ergeben. Diese Feststellung ist die elementare Voraussetzung dafür, daß die evangelische Kirche und Theologie den Anteil auch formaljuridischer Autoritätsakte des kirchlichen Amtes am Prozeß der Kanongeschichte nicht als Widerspruch zu ihrer Grundüberzeugung von der Selbstdurchsetzung des biblischen Kanons beurteilen muß.*[236]

Die Selbstdurchsetzung des Kanons schließe nach evangelischem Verständnis also nicht die Mitwirkung kirchlicher Instanzen aus. Weil sie keine bloß formale, sondern eine auf dem Inhalt der Schrift gründende Selbstdurchsetzung sei, eigne der Kirche die besondere Würde (und Aufgabe) der Vermittlung dieser Inhalte. Zurückzuweisen sei evangelischerseits allerdings ein kirchlicher Verbindlichkeitsanspruch, der nachvollziehbare Argumente vermissen lasse. Weder die Selbstdurchsetzung des Kanons noch das kirchliche Amt seien aus evangelischer Sicht reine Formalprinzipien. Beide seien inhaltlich begründet und inhaltlich zu begründen.

An dieser Stelle sei die in Abschnitt 2.1.1 unternommene allgemeine Bestimmung des Autoritätsbegriffs durch Joseph Maria Bocheński in Erinnerung gerufen und (über Bocheński hinausgehend) auf die Schrift angewandt: Um ihrer Sache willen besitzt die Schrift nicht bloß *epistemische*, sondern auch *deontische* Autorität. D. h. ihr Inhalt verbürgt ihre Geltung, doch diese Geltung zeitigt bereits eine Wirkung *vor* ihrem Inhalt. Mehr noch: Ohne diese *deontische* Autorität der Schrift käme es womöglich gar nicht erst zur Auseinandersetzung mit ihrem Inhalt und folglich zur Auswirkung der *epistemischen* Schriftautorität. Dementsprechend stellen die Bibelwissenschaften die Schriftautorität nicht her, sie sind deren Ausdruck. Biblische Exegese nimmt ihren Ausgang in der *deontischen* Schriftautorität und gibt ihr so Gelegenheit zur *epistemischen* Schriftautorität. Die Schrift steht in Geltung für Theologie und Kirche, noch bevor die Gründe dafür zur Einsicht gelangen. Die Autorität der Schrift sprengt damit den Kant'schen Gegensatz von *a priori* und *a posteriori*. Wollte man das Zustandekommen der Schriftautorität innerhalb dieses Schemas formulieren, wäre das Resultat eine logisch nicht unproblematische Aussage wie die folgende: Schriftautorität ereignet sich heute dem einzelnen Leser *a priori,* weil sie sich gestern schon den Angehörigen der Tradition, in der er steht, *a posteriori* als solche erwiesen hat. Oder anders (wortspielerisch) ausgedrückt: Die *a-postolische* Überlieferung steht für das *a posteriori* – für den Erfahrungsschatz, von dem die Kirche herkommt – und weil diese Überlieferung im Raum der Kirche

236 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 390.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

als *a-postolisch* qualifiziert ist hat sie für alle in dieser Tradition Stehenden *a priori* Priorität. In Bezug auf die Vertrauenswürdigkeit der Schrift sorgt die Tradition – verstanden als die Auslegungsgemeinschaft „Kirche" – für eine Vergemeinschaftung der Erfahrung, so dass sich die einzelne Angehörige dieser Gemeinschaft der Schrift mit einem individuell erfahrungsunabhängigen Vertrauensvorschuss nähern kann.

Schriftautorität wird insofern von der Tradition (im Sinne eines weiten Begriffsverständnisses) erst und immer wieder neu in Kraft gesetzt. Darin liegt auch das Wahrheitsmoment der katholischen Replik auf die evangelische Kritik am Papstamt, wonach Protestanten einen papiernen Papst verehrten. Die *deontische* Autorität der Heiligen Schrift ist tatsächlich einer Amtsautorität wie jener des päpstlichen Amtes vergleichbar – mit der Einschränkung, dass die Schrift der individuellen Auslegung eines jeden Gläubigen ausgesetzt ist. Womit nicht gesagt sein soll, dass sich evangelische Schriftauslegung abseits der kirchlichen Gemeinschaft ereignen würde: „Evangelische Theologie […] anerkennt, daß ein adäquater Schriftgebrauch nur in der Kommunikations- und Verantwortungsgemeinschaft der Kirche in der Einheit des Geistes Christi möglich ist."[237] Auch genießt die (*deontische* Autorität der) Schrift in der katholischen Kirche kein geringeres Ansehen als in den evangelischen Kirchen. Nur zeigt sich dort die vermittelnde Funktion des kirchlichen Amtes einflussreicher.

Die Schrift ist ebenso wenig als eine bloß *deontische* Autorität zu denken wie das kirchliche Amt. Der Sachbezug beider weist sie als eine Autorität von im Grunde *epistemischer* Art aus. Ein Mangel an *epistemischer* Autorität beeinträchtigt früher oder später auch deren *deontische* Autorität, weil der Träger der Autorität stets auf die freie Zuschreibung durch das Subjekt angewiesen bleibt. Die *deontische* Autorität verweist stets auf die ihr zugrundeliegende *epistemische* Autorität. Auch die *deontische* ist eine echte und keine nur scheinbare Autorität. Sie zeitigt dieselben Wirkungen wie die *epistemische* Autorität. Doch liegt die *deontische* Autorität der Schrift im Inhalt der Schrift begründet. Präzise erfasst wurde dieser Zusammenhang in den Reihen des ÖAK bereits von Ernst Kinder (vgl. Abschnitt 4.3.4). Er verweist auf die Verbindlichkeit der meisten neutestamentlichen Schriften lange vor ihrer Kanonisierung „durch die unreflektierte Praxis in den Gemeinden […]. Die später im Neuen Testament zusammengefaßten Schriften waren in ihrer überwiegenden Mehrzahl längst faktische Autorität im Leben und Handeln der Gemeinden, bevor sie offiziell dazu erklärt wurden."[238] Die *epistemische* ging in dieser Hinsicht also der *deontischen* Schriftautorität voraus. Seit aber mit der Kanonisierung die *deontische* Schriftautorität eingesetzt ist und fortan *a priori*, vor aller

237 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 392.

238 Kinder, Urverkündigung, 26.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Erfahrung, den Kanon der Heiligen Schriften zur Lektüre empfiehlt, äußert sich die Schriftautorität zuerst in der Gewährung dieses Vertrauensvorschusses. Die *epistemische,* auf Einsicht gründende, Autorität, folgt nun auf die *deontische* Autorität. Das *Vorurteil* des Subjekts, dass der Träger vertrauenswürdig ist, weicht seinem *Urteil,* dass der Träger tatsächlich einen Wissensvorsprung hat und daher zu Recht Autorität genießt. Die Kanonisierung hat lediglich das Verhältnis zwischen beiden Autoritätsformen umgekehrt, nicht aber eine von beiden außer Kraft gesetzt. Dieser Versuch einer Systematisierung der Entwicklung der Schriftautorität orientiert sich zugegebenermaßen an recht groben Linien und stellt wie jede Systematisierung eine Verkürzung dar. Selbstverständlich wirkte auch schon vor der Kanonisierung eine Art kanonische/*deontische* Schriftautorität, etwa aufgrund des Ansehens des Verfassers einer biblischen Schrift. Und selbstverständlich setzt die Selbstauslegungskraft der Schrift nicht in jedem Fall ein Einverständnis in die Geltung des Kanons in seiner Gesamtheit voraus. Nichtsdestotrotz macht die Unterscheidung der *epistemischen* von der *deontischen* Schriftautorität das wechselseitige Zusammenwirken beider deutlich. Dies zeigt sich z. B. an einem Hinweis Ulrich Wilckens' zur Bedeutung der Pseudepigraphie für die Schriftautorität:

> *Die Apostel waren eben doch […] die – durch Gott selbst – legitimierten Autoritäten. Und mit diesem Autoritätsaspekt verbindet sich der allgemeine humanistische Grundsatz, daß das Ursprüngliche das Echte, Wahre sei. […] Der Verdacht, daß eine Schrift nicht von dem apostolischen Verfasser geschrieben ist, den die kanonische Tradition als solchen benennt, ist zugleich ein Bruch des Autoritätsvertrauens.*[239]

Interessant ist Wilckens' Rede von einem Autoritätsvertrauen, welches dem hier vorgeschlagenen, einen Vertrauensvorschuss beinhaltenden, Autoritätsbegriff entspricht. Dem humanistischen Grundsatz folgend, konnte die historisch-kritische Antwort auf die Verfasserfrage eine daran gebundene Schriftautorität erschüttern. Zugleich bekräftigt sie diese Form der Autoritätsbegründung durch die begriffliche Unterscheidung zwischen „echten" und „unechten" Schriften. Wilckens nennt diese Form der Autorität „Amtsautorität", was in etwa gleichbedeutend mit unserem Begriff der *deontischen* Autorität ist. An die Vernunft der Exegeten als Urteilsinstanz verwiesen, blieb der Schrift fortan nur noch die *epistemische* Autorität. Diese wird wiederum von der Vernunft zugeteilt, sofern sie in der Schrift einen autoritätswürdigen Inhalt erblickt oder ihr diesen bis zum Beweis des Gegenteils unterstellt.[240]

239 Wilckens, Schriftauslegung, 25 f.

240 Wilckens, Schriftauslegung, 26.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Der ÖAK resümiert, „daß die Kirche die Schrift nicht begründend hervorgebracht, sondern in der Kraft des Hl. Geistes als Gottes Wort empfangen hat".[241] Er zögert auch nicht, diesbezüglich von einer „entschiedenen Gewißheit des objektiven Sinngehalts der schließlich kanonisierten Schriften" zu sprechen.[242] Als Voraussetzung für die Rede von einer Selbstauslegung der Schrift bildet dieser objektive Sinngehalt eine in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzende ökumenische Gemeinsamkeit:

> *Sofern die reformatorische Annahme einer „Selbstauslegung" der Schrift auf die allen subjektiven Auslegungsgestalten zuvorkommende Objektivität des Schriftinhalts sowie auf die evidente Einheit des Gesamtsinns der Schrift zielt, wird sie von römisch-katholischer Theologie geteilt. Auch besteht Übereinstimmung, daß sich eine mit Anspruch auf Authentizität auftretende Auslegung der Schrift primär an deren Wort-Sinn zu orientieren und auszuweisen hat, wobei die Einzelstelle im Gesamtkontext des Kanons zu sehen ist.*[243]

Nach all solchen bereits in der GE erreichten Konvergenzen stellt sich unweigerlich die Frage nach den bis zum AB und den insgesamt verbleibenden Differenzen zwischen beiden Konfessionen im Hinblick auf die Verbindlichkeit des Schriftzeugnisses. Die GE nennt hierzu an erster Stelle die „noch nicht hinreichend geklärte Problematik verbindlicher Vergewisserungsinstanzen und insbesondere […] die Rolle des Lehramtes im Schriftauslegungsprozeß".[244] Vor diesem Hintergrund gewinnt ein zentraler Abschnitt aus dem AB an Bedeutung. Unter der Überschrift *Die Heilige Schrift als alleiniger Maßstab der Verkündigung und die Tradition als Ort der Vergewisserung* bekundet der ÖAK 1998 seine gemeinsame Überzeugung mit Rückgriff auf bereits erwähnte Aussagen aus der GE:

> *Unsere gemeinsame Grundüberzeugung ist: „Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und läßt sie als solche verstehen. Weil sie im materialen Sinne suffizient ist, kann sie als Kriterium für die Evangeliumsgemäßheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens fungieren." Zugleich stimmen wir darin überein, daß „die in einem langen Überlieferungsprozeß im Raum der Kirche entstandene und kanonisch gewordene Schrift … selbst eine Traditionsgestalt [ist], nämlich die bleibend maßgebliche Gestalt*

241 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 390.

242 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 390.

243 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 392.

244 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 393. Noch drei Jahre später hält Wolfhart Pannenberg in seiner Darstellung des Diskussionstands für den zweiten Band der Studie dies als Arbeitsauftrag fest. Vgl. Pannenberg, Stand, 10.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*der apostolischen Verkündigung mit Einschluß ihrer Grundlagen in den alttestamentlichen Schriften." (Vgl. VZ I, 386 und 388)*[245]

Die Erklärung der materialen Suffizienz der Schrift und ihrer Selbstauslegungskraft erscheint hier also im Licht der Vergewisserung. Einer Vergewisserung durch die nicht näher bestimmte Tradition. Da hierbei keine nähere Bestimmung des Traditionsbegriffs geboten wird, bleiben die verbindlichen Vergewisserungsinstanzen und die diesbezügliche Rolle des Lehramts allerdings ihrerseits unklar.

### 5.7.2 AB: (Wissenschaftliche) Schriftauslegung als Wesensvollzug der Kirche

Gleich zu Beginn des AB bietet der ÖAK eine bemerkenswerte Diagnose. Er artikuliert seinen Eindruck, „daß die früheren Gegensätze im Verständnis der Schrift durch Annäherungen in der Praxis der Schriftauslegung und auch in der theologischen Lehre von der Schrift heute entschärft sind".[246] Im AB konzentriert sich der ÖAK erklärtermaßen „auf die Frage der ‚Schriftauslegung' und versucht dabei eine Annäherung und Vermittlung der (immer noch) weithin als gegensätzlich empfundenen Positionen: ‚Selbstauslegung' der Schrift und verbindliche ‚lehramtliche' Auslegung".[247] Der AB zielt also mehr auf eine Konvergenz als auf einen Konsens auf dem Gebiet der Schriftauslegung. Zudem werden die diesbezüglichen konfessionellen Differenzen mit dem Zusatz „(immer noch)" als eigentlich überholt ausgewiesen. Die Gegensätze sind keine wirklichen, sondern bloß empfundene und also durch theologische Aufklärung ausräumbar.

In der historischen Rückschau stellt sich der Konflikt in der Reformationszeit für den ÖAK als ein „Kompetenzkonflikt um die Schriftauslegung" dar.[248] Nicht ohne Grund nehmen also die beiden Abschnitte des AB, in denen es um die Schriftauslegung in der Kirche (8) und im Zusammenhang verbindlicher Lehre (9) geht, den größten Raum – etwa die Hälfte – des gesamten Berichts ein.

245 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 360 f. (183).

246 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 290 (1).

247 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 295 (8). Damit folgt er dem Arbeitsauftrag, den Reinhard Slenczka als „Resümee für die weitere Diskussion bei der Jahrestagung vom 3.–6.4.1995" notierte: „Der Ökumenische Arbeitskreis wird sich, auch in Erinnerung an DV 9, mit der Frage beschäftigen müssen, wie bei expliziter und wiederholter offizieller Ablehnung des ‚sola scriptura' eine Verständigung im Schriftverständnis überhaupt möglich ist […]. Das Verhältnis von Schriftautorität, Kirche und Lehramt muß noch ausführlich und sorgfältig behandelt werden." Slenczka, Geist, 137.

248 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 297 (12).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Der ÖAK bietet zunächst eine ebenso umfassende wie kirchlich verankerte Aufgabenbeschreibung der Schriftauslegung: „Der gegenwärtigen Annahme der Botschaft hat alle Auslegung der Heiligen Schrift zu dienen."[249] Den verschiedenen Schriftsinnen werden unterschiedliche Funktionen zugewiesen. Unter kanonischen Gesichtspunkten lässt das AT das NT als Erfüllung der Verheißung erkennen, während das NT den Blick für den Verheißungscharakter des AT schärft. Der Literalsinn sichert die Eigenständigkeit des AT, der allegorisch-christologische Sinn vermittelt die Einheit der Schrift aus beiden Testamenten, indem er „die tiefere Heilsbedeutung des alttestamentlichen Schriftwortes von Jesus Christus her und auf ihn hin zu erschließen" sucht.[250] In der heutigen Exegese ist das Bewusstsein dafür gewachsen, dass eine christologische Lesart der Hebräischen Bibel nicht der einzig zulässige, sondern ein spezifisch christlicher Zugang zum Text ist, der dazu geeignet ist, andere Aspekte aus dem Blick geraten zu lassen. Für den ÖAK ist dennoch klar: „Christen [lesen] die Heilige Schrift Israels von Gottes eschatologischem Heilshandeln durch Jesus Christus her in neuer Weise als Urkunde ihres Glaubens".[251] In diesem Zusammenhang nimmt der ÖAK in Anlehnung an Joh 1,17 eine nicht unproblematische heilsgeschichtliche Zuordnung von Gesetz – Mose und Gnade – Christus vor, die schon rein innerbiblisch nicht ohne Spannungen ist (vgl. Röm 4; Hebr 11).[252] Eingeholt wird dies jedoch wieder durch die Bemerkung, dass der Gegensatz von „Gesetz und Evangelium" deutlich mache, dass die gesamte Schrift von der Geschichte des Heilshandelns Gottes Zeugnis gebe und dass die Unterscheidung von „Gesetz und Evangelium" zeige, „daß es in der Botschaft der Heiligen Schrift in immer neuen Variationen um das Geschenk der Barmherzigkeit Gottes geht".[253] Weiter würdigt der AB den Beitrag der lutherischen Tradition, namentlich die Formel Luthers „was Christum treibet"[254] und seine Betonungen der Klarheit der Schrift[255] und ihres Selbstauslegungsvermögens.[256] Die Hintanstellung des Literalsinns des AT benennt der ÖAK als Schwäche dieser christozentrischen Hermeneutik. Insgesamt ist er aber der Meinung, dass diese Hermeneutik „nicht einer Engführung, sondern einer Aufschließung der *gesamten* Theologie der Hei-

249 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 299 (16).
250 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 309 (38).
251 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 317 (58).
252 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 331 (95).
253 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 331 f. (96).
254 WA DB 7, 384–387.
255 WA 18, 609,5–14.
256 WA 7, 97,23 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ligen Schrift vom Christusgeschehen her" gleichkomme.[257] Die biblischen Texte verfügten über „mehrere, wachsende und sich wandelnde Sinndimensionen".[258]

Der *Abschließende Bericht* benennt Schriftlesung und -auslegung als den Ort, an dem sich die Normativität der Schrift für den Christen, für die Christin auswirkt. Weil sie „unverwechselbar und unverzichtbar den tragenden Grund und die wegweisende Richtschnur ihres persönlichen wie ihres kirchlichen Glaubens vor Augen" stellen – deshalb sei Schriftauslegung „Wesensvollzug der Kirche".[259] Dabei komme der wissenschaftlichen Schriftauslegung die besondere Aufgabe zu, die Kirche („Ekklesia") ihres historischen und theologischen Ursprungs zu vergewissern. Zu dieser Aufgabe zählt der ÖAK ausdrücklich auch die (methodisch abgesicherte) Suche nach Wahrheit:

> *Sie ist damit befaßt, auf dem Wege begründeter, kontrollierbarer Urteilsbildung die Wahrheit der biblischen Aussagen in ihrer Ursprungsgestalt am Anfang der biblischen Überlieferungsbildung zu erfassen, aber auch ihre sachliche Kohärenz und ihre Erfahrung erhellende Relevanz zu erkennen und all dies im Gespräch mit den anderen Geschichtswissenschaften darzulegen.*[260]

Eine Aufgabenbeschreibung, der nicht jeder Exeget / jede Exegetin uneingeschränkt zustimmen dürfte, da der Wahrheits-Begriff im heutigen Fächerkanon eher in den Zuständigkeitsbereich von Systematischer Theologie und Philosophie fällt. Doch ist andererseits auch die Anschlussfähigkeit dieses Verständnisses an aktuelle und eher liberal sich verstehende Schriftkonzepte überraschend. So schreibt Jörg Lauster in seinem Beitrag *Schriftauslegung als Erfahrungserhellung:* „Eine als Erfahrungserhellung verstandene Exegese nimmt mit wissenschaftlichem Anspruch die Texte gerade als das in den Blick, was sie sind: Texte, die religiösen Sinn transportieren und religiöse Evidenz erzeugen wollen."[261]

Durch ihre kirchliche Verankerung sei auch die wissenschaftliche Schriftauslegung dem ÖAK zufolge eine interessegeleitete. Zwar seien die verschiedenen Formen der Schriftauslegung voneinander zu unterscheiden, aber nicht zu trennen, um gemeinsam die

> *[…] Verbindlichkeit der Heiligen Schrift in den Lebensvollzügen der Kirche zur Geltung zu bringen. Das entscheidende* Kriterium *dabei ist, ob* das eine *Evangelium von Gottes schöp-*

257 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 319 f. (64 f.).
258 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 320 (65).
259 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 333 (100).
260 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 333 f. (101).
261 Lauster, Schriftauslegung, 202 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*ferischem, richtendem und rettendem Handeln, das endgültig in Jesus Christus geschieht, in der Auslegung jeweils zur Geltung kommt.*[262]

Die wissenschaftliche Schriftauslegung versetze die Gläubigen in die Lage, „erkennen [zu] können, worin das verbindliche Zeugnis der Heiligen Schrift besteht".[263] Dazu sei die Zusammenarbeit von Exegese und Systematischer Theologie zum Wohle beider unabdingbar:

*Die Exegese kann vor hermeneutischer Blindheit, die Systematische Theologie vor geschichtlicher Leere bewahrt werden. Umgekehrt wird die Exegese besser des Wahrheitsanspruchs der biblischen Texte, die Systematische Theologie der biblischen Fundierung alles Glaubenswissens inne. Gerade der Dialog zwischen der Exegese und der Systematischen Theologie über die Heilige Schrift wird die innere Verbindung zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher, nicht zuletzt homiletischer Schriftauslegung stärken, besonders dadurch, daß er eine neue Art geistlicher Schriftlesung möglich macht.*[264]

Außerdem wehre solch eine Zusammenarbeit nicht bloß Fehlentwicklungen innerhalb der (isolierten) Disziplinen, sondern sie begünstige auch die kirchliche Rezeption der Ergebnisse: „Die Bedeutung der Exegese für die Kirche wird nur erkannt, wenn auch das Verhältnis zur systematischen Theologie bedacht wird."[265] Einschränkend konstatiert der ÖAK allerdings zugleich, dass sich „das Glaubensleben der Kirche nicht den jeweils aktuellen Forschungstrends anpassen kann".[266]

Mit „geistlicher Schriftlesung" meint der ÖAK – so ist angesichts einer fehlenden Definition zu vermuten – einen Schriftgebrauch, der noch einmal über das hinausgeht, was wissenschaftliche Schriftauslegung leisten kann. Doch setze auch schon die Exegese an sich „den *sensus fidelium* voraus, der primär in der Erkenntnis und Anerkennung des Wortes Gottes im Wort der Heiligen Schrift besteht".[267] Der ÖAK nennt eine Exegese unter dieser Voraussetzung „theologische Schriftauslegung".[268] Umgekehrt sei aber auch „das Glaubensgewissen […] auf die Erkenntnisse und Anregungen der wissenschaftlichen Schriftauslegung hinsichtlich des erfragten Ursprungssinnes der Bibel unverzichtbar angewiesen, an ihm vergewissert sich die Kirche ihrer geschichtlichen Grundlagen".[269]

---

262 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 334 (102).
263 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 343 (133).
264 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 344 (137).
265 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 352 (158).
266 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 (167).
267 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 349 (150).
268 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 349 (150).
269 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 349 (150).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Dieser Komplementarität unterschiedlicher Methoden, Voraussetzungen und Erkenntnisinteressen der Schriftauslegung – wissenschaftlich, geistlich, kirchlich; zusammengefasst: theologisch – korrespondiert eine Würdigung der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn vonseiten des ÖAK:

> *Unter den Bedingungen „vorkritischer" Exegese verband sie das Wissen, daß der „Geist" durch den „Buchstaben" der Schrift zu erschließen ist, mit der Suche nach einer Aktualisierung, die jenen dogmatischen, ethischen und eschatologischen Schriftsinn erheben sollte, der über die unmittelbare Entstehungssituation der biblischen Texte hinaus deren theologische Bedeutung für die jeweilige kirchliche Gegenwart erhellt.*[270]

So wurde mit der Lehre vom mehrfachen Schriftsinn aus Sicht des ÖAK nicht nur die Einheit der Schrift aus AT und NT gewahrt, sondern zugleich der „Zusammenhang von Schrift und kirchlicher Tradition".[271]

Diese Stoßrichtung des AB dürfte sich nicht zuletzt Ulrich Wilckens verdanken, und seinem VZ-Beitrag zum Verhältnis von wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung. In dem Hamburger Neustestamentler (Mitbegründer des *Evangelisch-Katholischen Kommentars zum NT [EKK]*) und späteren Bischof der *Nordelbischen Evangelisch-Lutherischen Kirche* – nach diesem Amt betätigte er sich abermals bis ins hohe Alter wissenschaftlich[272] – vereint sich die hybride Zusammensetzung des ÖAK in einer Person. Arnulf von Scheliha attestiert Wilckens Beitrag eine „originelle Revitalisierung der altkirchlichen und mittelalterlichen Lehre vom vierfachen

270 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 350 (151).

271 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 350 (152).

272 In seiner späten Phase äußerte sich Wilckens allerdings auch kritisch gegenüber der historischen Kritik. Vgl. Wilckens, Ulrich, Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann, Neukirchen-Vluyn 2012 und Band III seiner *Theologie des Neuen Testaments,* mit dem er unter dem Titel *Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese* Theologen wie Nicht-Theologen die „theologisch wie auch historisch […] falschen Voraussetzungen" der Bibelkritik aufzeigen möchte. Ders., Theologie des Neuen Testaments. Band III: Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Neukirchener Theologie), Göttingen 2017, Umschlagtext. Im Jahr 2017 bietet Wilckens in einem gemeinsam mit seinem ÖAK-Kollegen Walter Kasper verfassten *Weckruf Ökumene* eine späte und allgemeinverständliche Summe seiner Auffassung einer ökumenischen Verständigung über die Schriftautorität: „Hier wie dort gilt das Urteil, dass die Schrift selbst nicht nur vielerlei frühe mündliche oder auch schriftliche Traditionen enthält, sondern dass sie auch nur durch lebendige Wirkung in Lehre und Praxis der Kirche ihre einzigartige Autorität ständig ausüben kann." Wilckens, Ulrich/Kasper, Walter, Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt, 2017, 77. Diesen Text lassen die beiden Autoren übrigens in der gleichen Weise enden wie den AB: „‚Veni, creator Spiritus!' Ja, komm, Heiliger Geist!" (158).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Schriftsinn",[273] mit der er der „Eigendynamik der wissenschaftlichen Bibelkritik […] durch deren geistliche Domestizierung" gegenzusteuern suche.[274]

Die geistlich-eschatologische Gesamtdimension der Schrift sei Wilckens zufolge – obwohl metaphysisch – derart offenkundig, dass sie auch der historischen Kritik zugänglich sei,[275] „weil ich gerade als historisch-kritischer Exeget merke und lerne, daß ohne die *besondere Wirklichkeit* dieses Gottes inmitten der damaligen Christen […] ihr Zeugnis in den neutestamentlichen Schriften überhaupt nicht angemessen zu verstehen ist".[276] Der *Krise des Schriftprinzips*, die ihm auch als eine *Krise des Schriftgebrauchs* erscheint,[277] will er damit begegnen, dass er die historisch-kritische Exegese um die Tradition des vierfachen Schriftsinns ergänzt.[278] Die Methodenvielfalt ende für Wilckens allerdings bei sozialkritischen, feministischen und psychologischen Ansätzen, die er abschätzig als „modische Surrogate" einer Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Bibelkommentaren bezeichnet.[279] Der vierfache Schriftsinn sei für Wilckens nichts anderes als die *Aneignung* der Schrift.[280] Die geistliche Dimension weise dabei nicht leichtfertig über den historischen Sinn der Schrift hinaus. Von ihr werde auch eine notwendige Korrektur erwartet, um das Gefahrenpotenzial des vierfachen Schriftsinns zu bannen. Wilckens will die geistliche Schriftauslegung explizit nicht als Alternative oder Ergänzung zur historischen verstanden wissen – dies würde aus seiner Sicht subjektive Willkür begünstigen.[281] Auch beinhalte geistliche Schriftauslegung den Rückgriff auf die Tradition:

> *Vielmehr wird die Stimme ein und desselben Geistes, der in den Texten der urchristlichen Vergangenheit der eigentlich Redende* war, *zur Anrede an ihren heutigen Leser; und das nicht in einem unvermittelten Sprung aus der Vergangenheit in die Gegenwart, sondern so,*

273 Scheliha, Arnulf von, Rezension: Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, in: ThLZ 121/7, 1996, 771–775, hier 774.

274 Scheliha, Rezension: VZ II, 774.

275 Wilckens, Schriftauslegung, 57. Einen konkreten Vorschlag, wie der geistlich-eschatologischen Gesamtdimension der Schrift historisch-kritisch Rechnung getragen werden könnte, bietet Wilckens' Referat allerdings nicht.

276 Wilckens, Schriftauslegung, 65.

277 Vgl. Wilckens, Schriftauslegung, 16.

278 Vgl. Wilckens, Schriftauslegung, 17.

279 Wilckens, Schriftauslegung, 16.

280 „[…] bei dem, was mit dem allegorischen, tropologischen und anagogischen Schriftsinn gemeint ist, handelt es sich um Aspekte der ‚Aneignung' des Schrifttextes überhaupt". Wilckens, Ulrich, Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre, Teilband I: Das Fundament, Neukirchen-Vluyn 2007, 73.

281 Vgl. Wilckens, Theologie, Band II, Teilband I, 79.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *daß unser aktuelles Hören vom Reichtum geistlicher Schriftdeutung aller vorangehender Phasen der Kirchengeschichte vielfältige Hilfe und Anregung erfährt.*[282]

Mit Wilckens tendiert der ÖAK an dieser Stelle erkennbar zu(r Wiederbelebung) einer vorreformatorischen Position, welche auch als Gegenbewegung zu einer Entwicklung aufgefasst werden kann, die über die von Luther vorangetriebene Konzentration auf den Literalsinn der Verbreitung der historischen Schriftkritik den Weg ebnete und inzwischen wieder das Bedürfnis nach einer stärkeren Berücksichtigung weiterer Sinndimensionen geweckt hat. So gesehen wäre das ÖAK-Plädoyer nicht als *Rückkehr* zu einer vorreformatorischen Schriftauslegung zu verstehen, sondern als Empfehlung zu einer aus der Tradition schöpfenden *Erweiterung* des gegenwärtigen exegetischen Methodenkanons.[283] Dabei nimmt der ÖAK eine durchaus differenzierte Haltung zur historischen Lehre vom mehrfachen Schriftsinn ein. Er stellt fest, dass sie einerseits dazu geneigt habe, theologische Spannungen im Schriftbestand zu harmonisieren und die ursprüngliche Bedeutung zugunsten der Aktualisierung zurückzudrängen. Zudem habe sie keine eigentliche Verhältnisbestimmung zwischen literalem und allegorischem Schriftsinn geleistet.[284] Andererseits würde sie bis heute für den spirituellen, ethischen und kerygmatischen Sinnüberschuss der Schrift sensibilisieren und deren Applikation begünstigen.[285] Ihrem kirchlichen Auftrag entsprechend, sei die Exegese dazu angehalten, die Entstehungsgeschichte jedes biblischen Textes zu klären „ohne daß falsche Alternativen zwischen *der Autorintention, der Leserrezeption und dem Textsinn* konstruiert werden".[286]

Eine grundsätzliche Anfrage des AB an eine zu eng geführte wissenschaftliche Schriftauslegung besteht außerdem darin, inwieweit sie dazu geeignet ist, das Handeln Gottes in der Geschichte zu berücksichtigen. Damit würde sie „auch zur genuin *theologischen* Frage nach dem in den biblischen Schriften Bezeugten, seiner Wirklichkeit und Wahrheit geführt".[287] Doch bleibe über all diese Sinndimensionen hinweg „die geschichtliche Frage leitend, weil die Bibel ihre Formulierungen und ihre Gestalt in weit zurückliegender Zeit erhalten hat".[288] Mehr noch: Geschichtliche und theologische Perspektive seien nicht zwei Alternativen, vor die die Exegese gestellt sei. Die theologische Deutung vollziehe sich als geschichtliche: „Da […]

282 Wilckens, Theologie, Band II, Teilband I, 79 f.

283 Vgl. hierzu die Position Jörg Lausters, für den „eine einfache Rückkehr zum mehrfachen Schriftsinn aus heutiger Sicht unmöglich" ist. Lauster, Schriftauslegung, 191.

284 Darin besteht auch die Hauptkritik Jörg Lausters. Lauster, Schriftauslegung, 191.

285 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 351 f. (156 f.).

286 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 352 (159).

287 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 353 (159).

288 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 353 (160).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

die Kirche die Bibel als Gotteswort im geschichtlichen Menschenwort liest, ist es konsequent, wenn sie die *geschichtliche* Bibelauslegung, die sich historischer und philologischer Methoden bedient, als Medium der theologischen Schriftauslegung betrachtet."[289] Pannenbergs Programm der *Offenbarung als Geschichte* entsprechend, verdiene die Geschichte an sich Beachtung, weil sie die Umgebung sei, innerhalb der die Offenbarung auf den Menschen zukomme. Nicht zuletzt schütze eine historisch orientierte Exegese „vor der Gefahr, Gegenwartsinteressen in den Text hineinzulesen".[290] Normative Schriftauslegung verlange nach einer nachvollziehbaren Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Sinn der biblischen Schriften:[291] „Das Problem, welche geschichtliche und gegenwärtige *Geltung* biblische Aussagen in zentralen Fragen des Glaubens und der Ethik beanspruchen dürfen, läßt sich schriftgemäß nur auf der Basis solcher exegetisch-theologischen Klärung lösen."[292] Dazu sei es erforderlich, gerade *im* Buchstaben den geistlichen Schriftsinn zu suchen (und nicht jenseits davon).[293]

Unter der Überschrift *Die Gesamtverantwortung des Volkes Gottes als Träger der Glaubensüberlieferung* verhandelt der AB schließlich die Zuständigkeiten in Bezug auf die Auslegung der Heiligen Schrift. Der ÖAK betont seine Einigkeit darin, den Zeugendienst jeder Christin und jedem Christen zuzuschreiben: „Die in Gottes Handeln in Christus Jesus grundgelegte Hoffnung auf das erlöste Leben der gesamten Schöpfung zu bezeugen, dies ist die Würde und die Pflicht all derer, die in der Taufe ihren christlichen Glauben bekennen."[294] Damit ist allerdings weder eine Geringschätzung des kirchlichen Amts noch ein sich aus dem allgemeinen Priestertum abzuleitendes Recht zur öffentlichen Verkündigung oder Sakramentsverwaltung ausgesagt,[295] welche sich bekanntermaßen auch nicht auf Luther berufen könnten. Stattdessen zählt der ÖAK das Amt zu jenen irdischen (zeitlichen) Mitteln, derer sich Gott im Heiligen Geist bediene, um in der und durch die Kirche als einer „zeitlich-geschöpfliche[n] Größe" zu wirken.[296] Als „gemeinsame Überzeugung" formuliert der ÖAK zudem die Auffassung, dass das kirchliche Amt „weder geschichtlich noch theologisch eine Ableitung aus dem gemeinsamen Taufpriestertum, dem Zeugnisauftrag aller Christen" sei.[297] Christus selbst nehme vielmehr „als der in seinem Geist ‚gegenwärtig Handelnde den Amtsträger in seinen

289 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 353 (162).
290 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 353 (160).
291 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 (166).
292 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 (166).
293 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 356 f. (172).
294 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 371 (210).
295 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 372 (214).
296 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 372 (212).
297 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 377 (223).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Dienst … [als] sein Werkzeug und Organ"'.[298] Im Gegenüber zur Gemeinde (allen anderen Getauften) sei das Amt „Zeichen der Priorität der göttlichen Initiative und Autorität im Leben der Kirche".[299]

Als konfessionellen Akzent bietet der AB zu dieser Thematik noch eine Einordung des *Zweiten Vatikanums,* die das Moment der Kontinuität stark macht: „Die römisch-katholische Kirche hat auf dem 2. Vatikanum die Würde und Funktion des Volkes Gottes und die Verantwortung aller für das Evangelium […] herausgestellt und die biblische Perspektive zurückgewonnen, die in den letzten Jahrhunderten weitgehend verstellt war."[300] Im „Priestertum aller Getauften" sieht der ÖAK eine Qualifikation aller Gläubigen zum prophetischen Amt. Erkenntnis des Glaubens werde ihnen vom Heiligen Geist als Geschenk zuteil, womit sie zugleich in Dienst genommen seien. Damit aber sei der „spezifische[] Auftrag der berufenen, ordinierten Verkünder und Lehrer des Evangeliums" nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr vorausgesetzt.[301]

Im letzten Abschnitt (9.5) des AB kommt gemäß Überschrift schließlich die besondere Verantwortung der ordinierten Amtsträger – das „Lehramt der Kirche" – zur Sprache. Der ÖAK verleiht dabei der gemeinsamen Überzeugung Ausdruck, dass es keine zusätzliche Autorität neben der Schrift gebe. Für die Zuordnung von Wort Gottes und Lehramt der Kirche verweist er auf die früh feststellbare Verbindung von *Traditions-* und *Sukzessionsprinzip.* Dazu gehöre einerseits die „inhaltliche Bewahrung des apostolischen Zeugnisses (durch die Sammlung der kanonischen Schriften) als materiales Element" und andererseits „die Verpflichtung der Gemeindeleiter zur treuen Auslegung dieser Schriften (durch die Handauflegung) als formales Element der authentischen Überlieferung des Gotteswortes".[302]

Das Lehramt sei – gemäß einer „gottgewollten Bestimmung" – „das geistgetragene Organ" der „verbindlichen Verlautbarung und verläßlichen Bezeugung" des Wortes Gottes.[303] Diese enge Verzahnung von Schrift (als schriftgewordenem Wort Gottes) und Lehramt ist freilich ambivalent. Sie wirkt nicht nur autoritätsbegrenzend – durch die dem Lehramt vor- und übergeordnete Autorität der Schrift. Sie stattet die Amtsträger zugleich mit der „Zusage des göttlichen Geistes" aus,

298 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 377 (223) mit einem Zitat aus: Das geistliche Amt in der Kirche. Bericht der Gemeinsamen Römisch-katholischen/Evangelisch-lutherischen Kommission, 1981, 21 f. (Nr. 20 f.).

299 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 377 (223). Hierbei zitiert der AB abermals aus: Das geistliche Amt in der Kirche, 21 f. (Nr. 20 f.), worin wiederum aus einem Dokument von *Faith and Order* (Accra [FO 1974], Nr. 14) zitiert wird.

300 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 373 (215).

301 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 374 (218).

302 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 376 (222).

303 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 376 (222).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

unter der Voraussetzung:[304] „Sofern sie […] öffentlich die Glaubensüberzeugung der ganzen kirchlichen Gemeinschaft von der Heilsmacht des göttlichen Wortes äußern, hat ihre Auslegung des Wortes Gottes Anspruch darauf, gehört zu werden vor aller Erfahrung, Meinung und Überzeugung des einzelnen Gläubigen."[305] Dass der ÖAK sich hinter dieser Aussage versammeln konnte, dürfte an mehreren Bedingungen liegen, die bloß benannt, nicht aber geklärt werden. So machen sich beide Seiten den Satz zu eigen – indem sie die Frage nach dem Vorhandensein der Bedingungen aus ihrer Perspektive jeweils unterschiedlich beantworten. Weiter operiert die Aussage mit einer fragwürdigen Gegenüberstellung der „Glaubensüberzeugung der ganzen kirchlichen Gemeinschaft" und der „Erfahrung, Meinung und Überzeugung des einzelnen Gläubigen". Selbst wenn eine exakte Bestimmung *der* Glaubensüberzeugung der *ganzen* kirchlichen Gemeinschaft gelingen sollte, so wäre damit noch nicht geklärt, inwiefern diese sich gerade aus den Überzeugungen der einzelnen Gläubigen zusammensetzt.

Immerhin weist der ÖAK darauf hin, dass es gerade die Frage nach der verbindlichen kirchlichen Schriftauslegung sei, in der die konfessionellen Differenzen besonders deutlich in Erscheinung treten.[306] Im Fall der lutherischen Kirchen erwähnt der AB die Lehraufsicht des regionalen Bischofsamts nach CA 28 und die Lehrverantwortung, welche in reformierten Kirchen, aber faktisch auch in lutherischen, von Synoden übernommen werde, was in einer gewissen Spannung zu CA 14 stünde. Der ÖAK empfiehlt einerseits einen Ausbau der Lehrverantwortung „durch die kollegiale Verantwortung aller Ordinierten" und andererseits durch die „theologischen Lehrer und Faktultäten [sic]".[307] Doch auch auf katholischer Seite sei das kirchliche Lehramt nicht einfach mit der amtlichen Lehrautorität identisch. So hätten an Konzilien auch Kaiser, Fürsten und Theologen mitgewirkt.[308] Der katholische Bibelwissenschaftler Thomas Söding sieht in seinem Beitrag das Bemühen um eine authentische Schriftauslegung in der „Verantwortung aller Christen und der Ekklesia als ganzer begründet, ihre Fähigkeit zum Hören des Wortes auszubilden".[309]

Maßgeblich für die katholische Kirche äußert sich DV 10 zur verbindlichen kirchlichen Lehre, wozu der AB bemerkt, dass die entscheidende antithetische

304 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 377 (224).

305 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 377 (224).

306 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 378 (225).

307 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 378 f. (227 f.).

308 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 380 (231).

309 Söding, Thomas, Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 72–121, hier 73 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Formulierung – „Die Aufgabe … das Wort Gottes *verbindlich* zu erklären, ist *nur* dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut' (‚munus *authentice* interpretandi verbum Dei … *soli* ecclesiae magisterio concreditum est'; DV 10)" – teilweise wörtlich aus der Enzyklika *Humani generis* von Pius XII. übernommen worden sei.[310] Dadurch sieht er einen anderen, neuen Akzent gesetzt. Traditionalisten mögen hingegen durch diese Bezugnahme darin bestätigt und beruhigt worden sein, dass DV die Kontinuität mit *Humani generis* wahrt. Abermals bleibt die Stoßrichtung eines Textes – in diesem Fall einer dogmatischen Konstitution mit entsprechender kirchenpolitischer Geltung – der Perspektivität überlassen, die sein Leser an ihn heranträgt. Doch ist diese Interpretationsoffenheit auch nicht einfach eine Schwäche im Hinblick auf textliche Präzision, sondern die Voraussetzung dafür, dass unterschiedliche Parteien ihre Anliegen in ihm wiederfinden können und der Text als ein *gemeinsamer* Text gelten kann. Während zwei eigenständige Stellungnahmen erst miteinander ins Gespräch gebracht werden müssen, schafft ein Text, hinter dem sich dank seiner „Uneindeutigkeiten" alle Gesprächspartner versammeln können, selbst jenen gemeinsamen Gesprächsraum, in dem eine Verständigung über die jeweiligen Anliegen möglich werden kann.

Vor diese Aufgabe, kirchliche Einheit zu ermöglichen, sieht der ÖAK gerade auch das kirchliche Lehramt gestellt. Ihr besonderer Dienst bestehe darin, „die Kirche an ihren heilsgeschichtlichen Ursprung, an Gottes Handeln in und an Christus Jesus, kraft des Geistes zu erinnern (vgl. Joh 14,26) und die Glaubensgemeinschaft in der Einheit dieser normgebenden Ursprungserfahrung zu versammeln".[311] Schließlich plädiert der ÖAK in Bezug auf den Lehramts-Begriff für einen differenzierenden Umgang und er stellt fest, dass das Lehramt Lehrentscheidungen treffen könne, „die in der Kirche Verbindlichkeit beanspruchen – sei es aufgrund der Rezeption durch die Kirche, sei es mit dem Ziel der Rezeption."[312] Dabei allerdings müsse „der nach evangelischem Verständnis unter Rücksicht auf das maßgebende Schriftzeugnis notwendige ‚Verbindlichkeitsvorbehalt' Gegenstand weiterer Gespräche sein."[313]

---

310 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 381 f. (233). Joseph Ratzinger macht in *Humani generis* eine Tendenz zur Entmündigung aus, was er ausdrücklich kritisiert: „Man wird schwerlich bestreiten können, daß die Form, wie hier einzig die Schrift als das Unklare, das Lehramt als das Klare ausgegeben wird, einseitig ist und daß in der Reduktion auf der theologischen Aufgabe darauf, das Vorhandensein der lehramtlichen Aussage in den Quellen zu beweisen, eine Entmündigung der Quellen droht, die schließlich den Dienstcharakter des Lehramtes aufheben müßte, wenn man konsequent in dieser Richtung weiterschreiten würde." Ratzinger, DV-Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 527.

311 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 375 (219).

312 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 385 (239).

313 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 385 (239).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.7.3 Die Kritik der Heiligen Schrift als *genitivus obiectivus* und *genitivus subiectivus*

In den vorangegangenen Abschnitten zur inhaltlichen Ausgestaltung der Schriftautorität im AB ließen sich die Ausführungen von GE und AB noch separat darstellen. Im Folgenden soll nun diese Struktur aufgebrochen werden, da sie sich für die folgenden Themen weniger eignet. So wird bereits formal sichtbar, dass die inhaltlichen Schwerpunkte von GE und AB nicht identisch sind und bloß unterschiedlich ausführlich behandelt würden. Mit den Themen Kritik, Klarheit und Inspiration der Schrift läuft die Untersuchung nun zudem auf zentrale Aspekte für die Rede von Schriftautorität zu.

In diesem Kapitel soll es zunächst um den schillernden Begriff der Schriftkritik gehen. Er umfasst nicht nur das weite Feld der wissenschaftlichen Erforschung der biblischen Texte, welche z. B. in einem sogenannten „kritischen Apparat" einer entsprechenden Edition ihren Ausdruck findet – er kann auch für die kritische Funktion der Schrift selbst gebraucht werden. Im ersten Fall kritisiert also – griech. κρίνειν ist dabei im Sinne eines prinzipiell wertfreien bzw. ergebnisoffenen Unterscheidens und Deutens zu verstehen – die Exegese die Bibel, d. h. die Bibel ist das zu kritisierende Objekt. Im zweiten Fall übt (etwa aus Sicht der Reformatoren) die Bibel selbst Kritik an kirchlicher Praxis und Theologie. Schriftkritik gibt es also sowohl im Sinne eines *genitivus obiectivus* als auch eines *genitivus subiectivus*. Dass beide Formen der Schriftkritik ihre Berechtigung und Notwendigkeit haben, macht Reinhold Bernhardt deutlich, wenn er die christliche Identität als eine permanente Konversion beschreibt. Die jeweilige Ausgestaltung christlicher Identität befinde sich permanent und unausweichlich in der Krise. Die Unabschließbarkeit christlicher Identität sei geradezu der Konstitutionsgrund des Glaubens:

> *Faktisch […] neigt das Christentum und neigen die außerchristlichen Offenbarungsreligionen dazu, […] ihre endlich-religiösen Symbolisierungen des Unendlichen, ihre Erfassungen des Glaubensgrundes in Heiligen Schriften, Lehren und Praxisformen zu verabsolutieren. […] Mit zunehmender Selbststabilisierung durch Konservierung der Tradition, verfestigen sie sich, werden museal und verlieren damit zunehmend die Kraft ihres Ursprungs. In der Regel formieren sich dann Erneuerungsbewegungen, die das Protestprinzip anwenden und in der Rückbesinnung auf den Glaubensgrund kreative Transformationen der Tradition erzeugen. Der Konstitutionsgrund des Glaubens ist also immer zugleich die Krise der jeweiligen Ausgestaltung des Glaubens. Er muss, um sich zu realisieren, spezifische religiöse Gestalten annehmen, durchbricht diese aber auch immer wieder, um sich je und je neu für seinen göttlichen Grund zu öffnen – besonders dann, wenn sich die Symbolisierungen mit dem*

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Göttlichen selbst identifizieren und damit idolatrisieren, wo sie also das Transzendente immanent fixieren […].*[314]

Einerseits ist jeder Ausgestaltung christlicher Identität – also der *Tradition* im weitesten Sinne – die Heilige Schrift als Ursprungsdokument und kritischer Maßstab entgegenzuhalten. Andererseits unterliegt die Heilige Schrift selbst, als ein – genauer: als das eine maßgebliche – Medium der Konservierung und Selbststabilisierung, dieser Kritik-Bedürftigkeit, wenn christliche Identität lebendig und dynamisch bleiben und nicht starr und dogmatisch (in einem negativen Sinn) werden soll. Bernhardt charakterisiert christliche Identität daher im Einklang mit den neutestamentlichen Berichten als einen „Nachfolgeweg, der gegangen werden muss".[315]

#### 5.7.3.1 Die (historisch-)kritische Auslegung der Heiligen Schrift

Dass der immense Aufwand gerechtfertigt ist, den die Bibelwissenschaften betreiben, um die biblischen Texte zu verstehen, liegt an dem Wert, der ihnen als historische Dokumente beigemessen wird. Dieser erfuhr jedoch, wie Lothar Müller in einem Beitrag für die *Zeitschrift für Ideengeschichte* feststellt, durch die Medienrevolution des Buchdrucks einen Paradigmenwechsel im Hinblick auf die Beurteilung eines Textes anhand seines Alters:

> *In den Schreibstuben der Manuskriptkultur […] ging das Vervielfältigen der Texte tendenziell mit dem Anwachsen der Fehlerdichte einher. Der am Ende einer Kopierkette stehende Text musste den größten Korruptionsverdacht auf sich ziehen. Demgegenüber begünstigte der Buchdruck die Vermutung, die jeweils letzte Ausgabe eines Werkes sei die beste.*[316]

Während beim gedruckten Buch angenommen werden kann, dass mit jeder weiteren Ausgabe Fehler der vorhergehenden Ausgabe korrigiert werden, die Qualität also stetig zunimmt, gilt beim Manuskript das umgekehrte Verhältnis: Fehlerlosigkeit steht am Anfang und mit jeder weiteren Abschrift degeneriert der Text unweigerlich.[317] Was die gegenwärtige Digitalisierung aller Lebensbereiche für die Autorität des Schriftlichen bedeutet, darüber werden künftige Generationen ihr

314 Bernhardt, Ende des Dialogs?, 135 f.

315 Bernhardt, Ende des Dialogs?, 135 f.

316 Müller, Lothar, Das Ungedruckte autorisieren. Wie die Wahrheit zu Papier kommt, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/4, 2010, 14–22, hier 15.

317 Allerdings stellen auch „Ungereimtheiten" wie redaktionelle Bearbeitungen eines Textes einen historischen Wert dar, weil sie Aufschluss über die (theologischen) Interessen der Redaktoren erlauben.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Urteil bilden. Der Autorität des Gedruckten „als ein Medium der Revision, Vervielfältigung und Dauerhaftigkeit“[318] steht jedenfalls die Autorität der frühesten, der ältesten erreichbaren Abschrift gegenüber. Daher die Hochschätzung möglichst weit zurückreichender Manuskripte im Sinne der „Originalität“ und die Notwendigkeit, Bibelexegese historisch(-kritisch) zu betreiben. Umgekehrt bedingt auch gerade die Form des gedruckten Buchs eine Hochschätzung ihres Inhalts, wie der (ehemals Basler, inzwischen Münchner) Kirchenhistoriker Martin Wallraff in einer These artikuliert, wonach „das neue Medium [des gedruckten Buchs, T. M.] ein neues Verhältnis zu Text und Schrift konstituierte. Die Fixierung des Textes im Druck bildet die Basis für eine neue historische und religiöse Wertschätzung – bis hin zum späteren protestantischen Schriftprinzip.“[319]

Die historisch-kritische Auslegung der Schrift – genauer: der Bibel – verdankt ihre gegenwärtige Vorrangstellung in den Bibelwissenschaften der Historisierung des Bewusstseins. Der damit einhergehenden „Diastase zwischen der hist. und der theol. Bedeutung der bibl. Texte sowie zwischen dem wiss. und dem kirchl. Umgang mit ihnen“[320] widmet sich der ÖAK nicht zuletzt aufgrund der Verantwortung seiner Mitglieder für Theologie *und* Kirche sehr ausführlich.[321] Einen Diskussionsbedarf erkennt in dieser Hinsicht auch Wolfhart Pannenberg, wenn er schreibt, dass die historisch-kritische Auslegung der kirchlichen diene und eine „genauere Bestimmung ihrer Funktion im Zusammenhang der kirchlichen Schriftauslegung und andererseits die Beschreibung der ‚Vergewisserungsinstanzen' (Verbindliches Zeugnis II [gemeint ist VZ I, T. M.], 393) der letzteren“ noch geklärt werden müssten.[322] Die fundamentaltheologische Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition führe zur ekklesiologischen Frage nach der Funktion der Kirche. Den katholischen Sprachgebrauch einer „authentischen Schriftauslegung“ aufnehmend, fragt Pannenberg daher: „Inwieweit findet die ‚Selbstauslegung' der Schrift gerade durch die authentische Schriftauslegung der Kirche statt, so daß die von der Reformation abgelehnte Vorstellung einer Ergänzung des Schriftinhalts durch die Auslegung der Kirche entfällt?“[323] Zur Beantwortung dieser Frage spielt für Pannenberg eine wesentliche Rolle, dass „die reformatorische Lehre […] die Bindung der Auslegung an den buchstäblichen Sinn der Schriftaussagen betont hat“

318 Müller, Das Ungedruckte autorisieren, 16.

319 Wallraff, Martin, Neue Medien und neue Netzwerke. Die Reformation und das gedruckte Buch, in: Bosse-Huber, Petra et al. (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich, Zürich/Leipzig 2014, 149–155, hier 152.

320 Schwöbel, Bibel, 1431.

321 Siehe z. B. die beiden Beiträge Wilckens, Schriftauslegung und Söding, Schriftauslegung.

322 Pannenberg, Stand, 10.

323 Pannenberg, Stand, 9.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

und dass „für die Feststellung dieses buchstäblichen Sinnes die historisch-kritische Forschung als zuständig gilt".[324] Die historische Kritik ist also auch als eine Verlängerung der historisch/theologiegeschichtlich bedingten Gegenüberstellung von Schrift und Kirche in den Blick zu nehmen. Damit erscheint die vielfach und nicht zu Unrecht beklagte Kluft zwischen historisch-kritischer Forschung und kirchlichem Schriftgebrauch in einem neuen Licht. Die potenzielle Konfliktträchtigkeit der unterschiedlichen Bedürfnisse und Ergebnisse beider Zugänge zur Schrift entspricht den konfliktträchtigen historischen Bedingungen, unter denen die Schrift in ihrem buchstäblichen Sinn gegen die Kirche der Reformationszeit in Stellung gebracht wurde.

Mit dieser Beobachtung ist zugleich die Frage nach dem – damals wie heute – verbindenden Element zwischen historisch-kritischem und kirchlichem Schriftgebrauch aufgeworfen. Es geht dabei nicht allein darum, wie sich die unterschiedlichen Zugänge zur Schrift miteinander versöhnen lassen. Die Existenz eines verbindenden Elements spräche auch gegen eine institutionelle Ausgliederung der historischen Bibelkritik, etwa an ausschließlich philologisch und nicht mehr theologisch sich verstehende akademische Disziplinen.[325] Der ÖAK sieht dieses verbindende Element (nach den Worten Pannenbergs) in der Pneumatologie: „Die Zusammengehörigkeit von historisch-kritischer und kirchlicher Schriftauslegung ist nach dem Urteil des Arbeitskreises in der Zusammengehörigkeit von Wort und Geist begründet."[326] Der Geist gewährleiste ihm zufolge auch die Einheit der Schrift bei aller Verschiedenheit der einzelnen Textstücke.[327] Daraus erwachse allerdings auch eine Verpflichtung, die weit über rein historisch-kritische Fragestellungen hinausreicht: „Die Auslegung darf nicht stehenbleiben bei der Frage, was der einzelne biblische Schriftsteller an einer Stelle sagen wollte, sondern muß vordringen zu der Frage, was Gott durch ihn sagen wollte."[328] Eine Befreiung von dieser Verpflichtung durch Rückzug auf den „sicheren Grund" der historischen Kritik mag eine stete Versuchung für die wissenschaftliche Exegese sein. Und im Sinne einer Akzeptanz und Vermittelbarkeit der Bibelwissenschaften im universitären Kontext ist sicherlich große Zurückhaltung angebracht, die Aussageabsichten Gottes aus einem historischen Text herausarbeiten zu wollen. Doch kann die Position

324 Pannenberg, Stand, 9.

325 Wolfhart Pannenberg stellt hierzu die wichtigen Fragen: „Worin besteht überhaupt die Eigenart historisch-kritischer Methode? Ist sie ‚atheistisch' oder theologisch indifferent, oder ist sie zumindest im Prinzip offen für ein Handeln Gottes in der Geschichte?" Pannenberg, Stand, 10.

326 Pannenberg, Stand, 10.

327 Womit bereits die „Grenze des historisch Feststellbaren überschritten" sein dürfte. Pannenberg, Stand, 11.

328 Pannenberg, Stand, 10.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

des ÖAK, dessen Mitglieder sowohl in akademischer wie kirchlicher Verantwortung stehen, Anlass geben, die Kosten zu bedenken, die mit der Ausklammerung der Frage nach Gottes Reden in der Schrift einhergehen. Es besteht die Gefahr, dass damit umgekehrt historisch-kritische Fragestellungen faktisch aus der Kirche ausgegliedert werden. Dieser Gefahr begegnet der ÖAK – hier zeigt sich seine wissenschaftliche Verantwortung –, indem er seine Studie mit Referaten aus historischer Perspektive eröffnet. Arnulf von Scheliha betrachtet VZ I daher „insgesamt als gelungene[n] Ausdruck ökumenischer Praxis auf dem Felde der historisch-kritischen Forschung“[329] und seine Rezension zu VZ II eröffnet er mit dem Satz: „Historische Aufklärung hat befreiende Wirkung.“[330]

Bevor wir uns nun den Ausführungen des AB zur historisch-kritischen Schriftauslegung zuwenden, sei noch eine Bemerkung zur „vorkritischen“ Schriftauslegung eingefügt, die angesichts der mit dem modernen Geschichtsbewusstsein einhergehenden Fortschritte leicht vergessen geht.

Wenn man von der historisch-kritischen Methode spricht – im Grunde handelt es sich nicht um eine einzelne Methode, sondern um einen Methodenkomplex –, ist jenes exegetische Instrumentarium gemeint, das sich seit dem 19. Jh. ausbildete und in den Bibelwissenschaften – in den katholischen etwas später als in den evangelischen – bald vorherrschend wurde. Nach Jörg Lauster ist historische Kritik „eine Haltung der Moderne gegenüber autoritativen Texten“.[331] Angesichts dieser bis auf die Reformation zurückführbaren Entwicklung, welche nach den ursprünglichen Quellen fragt *(ad fontes)* und die Historizität der biblischen Texte untersucht, kann leicht übersehen werden, dass bereits die Schriftauslegung der Kirchenväter in der Spätantike – freilich unter ganz anderen Voraussetzungen – von vergleichbaren Fragestellungen begleitet war. So plädiert etwa Augustin im elften Buch, Kap. 2 seiner Abhandlung gegen den Manichäer Faustus dafür, die Glaubwürdigkeit der einzelnen Handschriften dahingehend zu prüfen, dass verschiedene – bereits damals bekannte – Textvarianten durch die Hinzuziehung weiterer Abschriften eingeordnet werden. Vorrang hätten dann jene Varianten mit dem häufigeren Vorkommen und die älteren vor den jüngeren Textzeugen.[332] Für Augustin ist die Glaubwürdig-

329 Scheliha, Rezension: VZ I, 457. VZ I gilt ihm gar als ein Beleg dafür, „daß punktuelle dogmatische Fixierungen heute unmittelbare Plausibilität nicht mehr beanspruchen können“, wozu er ausdrücklich „eine vom Schriftprinzip her formalistisch argumentierende Traditionskritik, aber auch jede rechtlich-lehramtliche Traditionssetzung“ zählt. Ebd.

330 Scheliha, Rezension: VZ II, 771.

331 Lauster, Schriftauslegung, 199.

332 Im Originalwortlaut (in englischer Übersetzung): „Accordingly, should there be a question about the text of some passage, as there are a few passages with various readings well known to students of the sacred Scriptures, we should first consult the manuscripts of the country where the religion was first taught; and if these still varied, we should take the text of the greater number, or of the more ancient. And if any uncertainty remained, we should consult the original text. This is the

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

keit eines Schriftzeugnisses also Ergebnis der Anwendung textkritischer Methoden und nicht Anlass, die Schriftautorität vor diesen in Schutz zu nehmen, wie es heute aus bibelfundamentalistischer Richtung geschieht. In ähnlicher Weise sieht Peter Walter keinen „qualitativen Sprung" zwischen der Exegese des 16. Jh. und der historisch-kritischen der Neuzeit, sondern ein (bloß) sehr viel differenzierteres Instrumentarium.[333] So ermuntert etwa Zwingli die Bibelleser in der Vorrede zur Froschauer-Bibel von 1531 zu einer Differenzierung:

> *Große Klarheit und helles Licht, um den Sinn der Schrift zu verstehen, kommt daher, wenn man […] beachtet, von wem und an wen es geschrieben oder gesagt wird, mit welchen Worten, zu welcher Zeit, in welcher Absicht, unter welchen Umständen und Bedingungen, was vorausgeht und was folgt. […] Es hat die Heilige Schrift auch ihr Fleisch und ihren Geist: Das Fleisch ist nichts nütze, der Geist aber macht lebendig [vgl. Joh 6,63].*[334]

Es ist also nicht so, dass die historisch-kritische Exegese einen Paradigmenwechsel darstellen würde, wonach die Schrift zuvor ohne historisches Bewusstsein und danach mit diesem ausgelegt worden wäre. Vielmehr ist es das Verdienst der historisch-kritischen Exegese, in einer Zeit der explosionsartigen Zunahme von (auch archäologischem) Wissen über das Altertum diesem stets vorhandenen Bemühen nun eine methodisch kontrollierte Form gegeben zu haben.

Damit zurück zum ÖAK und seinem Verständnis historisch-kritischer Schriftauslegung, wie es der AB präsentiert. Das Menschenwort der Schrift als Gotteswort zu lesen, also eine schriftvermittelte Begegnung mit dem Gotteswort für prinzipiell möglich zu halten, bedeutet für den ÖAK, unter kirchlicher Schriftauslegung noch anderes und mehr zu verstehen als historische Kritik. Der kirchlichen Lehrverkündigung „geht es […] nicht nur um den historischen Sinn der einzelnen Schriftworte, sondern entscheidend um das in den einzelnen biblischen Texten bezeugte Reden und Handeln Gottes damals und heute".[335] Dazu gestatte es sich die kirchliche Schriftauslegung, den Faktor „Gott" in einer Weise zu berücksichtigen, wie dies der

---

method employed by those who, in any question about the Scriptures, do not lose sight of the regard due to their authority, and inquire with the view of gaining information, not of raising disputes." Augustinus, Aurelius, Contra Faustum Manichaeum. Reply to Faustus the Manichaean. A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Edited by Philip Schaff, D.D., LL.D., Professor in the Union Theological Seminary, New York, in connection with a number of patristic scholars of Europe and America. Volume IV: St. Augustin: The writings against the Manichaeans and against the Donatists, https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-321/versions/reply-to-faustus-the-manichaean/divisions/60 (06.06.2025).

333 Walter, Theologie, 259 f.

334 Evangelisch-Reformierte Kirchgemeinde Grossmünster (Hg.), Es werde liecht. Altes Testament. Wortlaut der Froschauer-Bibel 1531 und Übersetzung der Zürcher Bibel 2007, Zürich 2022, 12.

335 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

historisch-kritischen Schriftauslegung nach ihren eigenen Maßstäben nicht möglich ist. Für den ÖAK bedürfe es neben der „Beachtung der traditionsgeschichtlich zu rekonstruierenden Zusammenhänge der biblischen Schriften und ihrer Teile untereinander […] auch der Offenheit für die Wirklichkeit Gottes und seines Handelns in der Geschichte, die in diesen Schriften bezeugt wird."[336] Dieser Gesichtspunkt gehe „über die spezifisch historisch-kritische Aufgabe weit hinaus", bestimme aber gleichwohl „den Spielraum der Urteile über das geschichtlich Mögliche mit".[337] Davon hänge es ab, „z. B. statt des Gotteshandelns an Israel nur die religiösen Traditionen des Volkes und statt der Auferstehung Jesu nur den urchristlichen Osterglauben wahrzunehmen".[338] Hier trifft der AB m. E. einen wichtigen Punkt. Da für die historisch-kritische Betrachtung ein Eingreifen Gottes oder ein sich erfüllendes, weil göttlich inspiriertes Prophetenwort keine gültige Erklärung darstellt, wird sie andere Ergebnisse hervorbringen als eine Auslegung, die das Selbstverständnis der biblischen Texte in dieser Hinsicht – nicht unkritisch, aber anders als historisch-kritisch – ernst nimmt.[339] Die historische Kritik wird hingegen die „Prophetie" als Beleg für einen späteren Einschub identifizieren, den ein Redaktor nur dank seines zeitlichen Standorts nach Eintritt des Ereignisses mit dem Stilmittel der „Prophetie" in die Erzählung einfügen konnte *(vaticinium ex eventu)*.[340] Der historischen Kritik wird dies als eine Form der kollektiven Verarbeitung dieses Ereignisses erscheinen, welche mit einer entsprechenden (Spät-)Datierung einhergeht. Dies mag im Einzelfall eine zutreffende Exegese sein, die auch gar nicht in

336 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17).

337 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17).

338 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17).

339 Vgl. hierzu Karlheinz Ruhstorfer: „Für die Forschung des 19. Jahrhunderts blieb nicht nur der methodische Atheismus eine Verpflichtung. Die Grundsätze der historisch-kritischen Exegese schlossen per se die Frage nach der Inspiration und damit der göttlichen Dimension der biblischen Schriften aus." Ruhstorfer, Befreiung, 204. Karl Barth hat diesen Zusammenhang von Frageperspektive und möglichem Erkenntnisgewinn in der ihm eigenen Art auf den Begriff gebracht: „Wir werden in ihr [der Bibel, T. M.] immer gerade so viel finden, als wir suchen: Großes und Göttliches, wenn wir Großes und Göttliches suchen, Nichtiges und ‚Historisches', wenn wir Nichtiges und ‚Historisches' suchen – überhaupt nichts, wenn wir überhaupt nichts suchen." Barth, Karl, Die neue Welt in der Bibel, 1917, in: Barth, Karl, Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Hg. v. Hans-Anton Drewes und Friedrich-Wilhelm Marquardt (Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 48), Zürich 2012, 317–343, hier 323.

340 Heinrich Fries schreibt auch der Theologie ein prophetisches Amt zu. „Man kann […] kaum von einer prophetischen Dimension sprechen, wenn ein Theologe in der Treue zu seinem Auftrag und seinem Gewissen noch nie Widerstand erfuhr, noch nie Schwierigkeiten ausgesetzt war, noch nie in Bedrängnis geriet, wenn er vielmehr mit der jeweiligen Konjunktur geht und ängstlich überlegt: Was ist augenblicklich ‚gefragt' […]? Dabei soll keineswegs gesagt sein, daß alle Schwierigkeiten, in die ein Theologe heute gerät, ein prophetisches Schicksal sind." Fries, Heinrich, Dienst am Glauben. Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit (reihe engagement), München 1981, 51.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Konflikt mit der Schriftautorität steht. Sie versucht vielmehr, die Schrift nach ihren eigenen Prämissen und mit ihren Mitteln zu deuten und zu plausibilisieren, weil sie von ihrer Geltung bereits überzeugt ist. Doch handelt es sich auch nicht um eine voraussetzungslose Rekonstruktion der Textentstehung und der Ausschluss des Handelns Gottes sollte einer kirchlichen Schriftauslegung nicht „selbstverständlich" werden.

Mit derlei Überlegungen zeigt sich eine Nähe des AB zur Position Ulrich Wilckens':

> *Man wird den Texten […] nicht gerecht, wenn man sich lediglich darauf beschränkt, die biblischen Autoren als* ihre Meinung *sagen zu lassen, was und wie sie es sagen; man muß vielmehr, was sie sagen, als* göttliche Wirklichkeit *und diese als geschichtliche Wirklichkeit annehmen und erkennen und damit zugleich selbst zum Zeugen werden (vgl. Joh. 4, 41 f.!).*[341]

Die Vernachlässigung des Gottesworts der Schrift zugunsten des exegetisch handhabbaren Menschenworts geschehe – so die Befürchtung des ÖAK – auch zum Nachteil der historischen Kritik selbst, weil so die kirchliche Rezeption ihrer Ergebnisse erschwert würde:

> *Eine in ihrem Wirklichkeitsverständnis derart reduzierte Exegese vermag in den biblischen Texten nur noch das Menschenwort zu erkennen, und das Gotteswort im Menschenwort wird dann zwangsläufig zur Sache eines hinzukommenden Glaubensurteils der religiösen Subjektivität. Damit wird die mögliche Relevanz historisch-kritischer Schriftauslegung für die Schriftauslegung der kirchlichen Lehrverkündigung eingeschränkt […].*[342]

Daran wiederum kann nur ein Interesse haben, wer der historischen Kritik grundsätzlich misstrauisch bis feindselig gegenübersteht, was nicht die Position des ÖAK ist. Ihm gilt sie als die angemessene Form der wissenschaftlichen Schriftauslegung, welche „zunächst an den Literalsinn des Schriftwortes gebundene und daher auch historisch-kritische Exegese ist", weil sie „von der menschlich-historischen Gestalt

341 Wilckens, Kanon, 19.

342 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17). Insbesondere in der evangelischen Theologie hätten die Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese die Notwendigkeit einer Instanz geschaffen, „die das Gotteswort vom Menschenwort der biblischen Schriften zu unterscheiden erlaubte". Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 298 (15). Daraus habe sich die Tendenz entwickelt, „die menschliche Subjektivität beim Entstehen und Verstehen der Schrift an die Stelle der Subjekthaftigkeit des Wortes Gottes" treten zu lassen. Ebd.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

des Schriftwortes ausgehen" muss.[343] Und noch deutlicher: „Tatsächlich ist die Erschließung des ‚Literalsinnes' mit Hilfe philologischer und historischer Methoden die Grundlage *jeder*, insbesondere aber der wissenschaftlichen Schriftauslegung."[344] Zu letzterer rechnet der ÖAK auch eine sogenannte *systematische Schriftauslegung,* welche für die Auslegung der Heiligen Schrift auch die Systematische Theologie in die Pflicht nimmt:

> *Die* systematische Schriftauslegung *setzt die „historisch-kritische" Rekonstruktion des „Literalsinnes" voraus. Ihre Aufgabe besteht darin, das in den biblischen Texten literarisch und geschichtlich bezeugte „Geheimnis des Glaubens" (1 Tim 3,9) in seiner fortwährenden und aktuellen Bedeutung für Kirche und Theologie darzulegen und im Dialog mit den anderen Wissenschaften reflektierend zu bewähren.*[345]

Der Neustestamentler Thomas Söding, der diesen Ausdruck einer „systematischen Schriftauslegung" in den AB eingebracht haben dürfte, konkretisiert diese wie folgt:

> *Zwischen historisch-kritischer und systematisch-theologischer Schriftauslegung besteht ein dialektisches Verhältnis. Einerseits setzt die systematische die exegetische Schriftauslegung voraus. Denn die systematische Theologie ist an das geschichtliche Ursprungszeugnis des Glaubens verwiesen. […] Andererseits ist aber historisch-kritische Exegese nicht voraussetzungslos, sondern an die systematische Theologie und ihre Schriftauslegung verwiesen:*

343 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17). Vgl. hierzu die Definition der historischen Kritik von Lauster: „Sie ist unter den Bedingungen der Moderne das angemessene Verfahren, die Bibel erstens vor der Willkür ihrer Ausleger und zweitens vor einem verkürzten theologischen Gebrauch zu bewahren, der ihre Funktion als heilige Schrift unterläuft." Lauster, Schriftauslegung, 202 f.

344 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 344 (134).

345 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 344 (136). Hierbei verweist der AB auf das Dekret Optatam Totius (OT 16) des Zweiten Vatikanischen Konzils, in dem die Dogmatik nach dem exegetischen Schriftstudium an zweiter Stelle unter den theologischen Fächern genannt, zu diesem aber nicht in Verbindung gesetzt wird: „Mit besonderer Sorgfalt sollen sie [die jungen Theologen, T. M.] im Studium der Heiligen Schrift, die die Seele der ganzen Theologie sein muß […], gefördert werden." Zweites Vatikanisches Konzil, Optatam Totius. Über die Ausbildung der Priester, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_ge.html# (06.06.2025). Diese Formulierung hat auch Eingang gefunden in das vom AB (362 [187]) zitierte Dokument Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (1984): „Von der ganzen Heiligen Schrift gilt, daß sie nach gemeinsamer Überzeugung die ‚norma normans non normata' ist; ihre Auslegung muß die Seele der gesamten Verkündigung und der gesamten Praxis der Kirche sein." Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 18 (12).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Nur dadurch, daß sie sich der Kritik fundamentaltheologischer und dogmatischer Theologie aussetzt, kann sie vor hermeneutischer und methodologischer Naivität bewahrt werden;*[346]

In der menschlich-historischen Gestalt des Schriftworts komme dem Leser aus Sicht des ÖAK zugleich das Wort des lebendigen Gottes entgegen.[347] Dies macht den Vermittlungsbedarf aus zwischen einer diesbezüglich skeptischen akademischen Exegese und dem kirchlichen Schriftgebrauch. Diese Spannung schlägt sich auch auf den theologischen Fächerkanon nieder, in Gestalt eines Auseinanderdriftens zwischen den Bibelwissenschaften und der Systematischen Theologie. Sie kann aber auch „autoritätstheoretisch" als Spannungsverhältnis zwischen einer in Zweifel gezogenen *epistemischen* Autorität der Schrift und einem gleichzeitigen Festhalten an ihrer *deontischen* Autorität beschrieben werden.

Einer „Hermeneutik des Zweifels", die den Zugang zur Bibel in der Wissenschaft prägt und auch prägen soll, steht eine „Hermeneutik des Zutrauens" in die Glaubwürdigkeit der Heiligen Schrift gegenüber, welche die Voraussetzung für den kirchlichen Schriftgebrauch in Liturgie und Seelsorge bildet. Wie stellt sich für den ÖAK angesichts dieses Dilemmas die Leistungsfähigkeit und der Zuständigkeitsbereich einer wissenschaftlichen Exegese dar? Der am Literalsinn orientierten historischen Kritik komme die Aufgabe zu, dessen möglichen Interpretations-Raum, „die Bandbreite des ‚Literalsinnes' des Schriftzeugnisses" auszumessen.[348] Ferner unterscheidet der Arbeitskreis zwischen ursprünglicher, geschichtlicher *Gestalt* und zeitlosem (eschatologischem) Wahrheits*gehalt* der Schrift.[349] Während die Systematische Theologie dem Vorwurf ausgesetzt ist, über Letzteres zu sprechen, ohne sich dabei von den Erkenntnissen der Bibelwissenschaften beunruhigen zu lassen, stehen diese in der Gefahr, sich auf die enzyklopädische Arbeitsteilung zurückzuziehen und sich an der Zuständigkeit für die geschichtliche Gestalt der Schrift genügen zu lassen. So arbeiten oft genug beide Disziplinen nicht aus Geringschätzung der Nachbardisziplin, sondern aus Achtung vor deren Zuständigkeitsbereich und mangels eigener Expertise isoliert nebeneinander her. V. a. die Systematische Theologie mit ihrem originären Anspruch auf eine zusammenhängende Gesamtschau kann sich mit diesem Zustand nicht zufriedengeben. Auch ist der Rechtfertigungsdruck, dem gerade sie ausgesetzt ist, ungleich höher. Ihr könnte deshalb sogar am ehesten die undankbare, da tendenziell der Anmaßung verdächtige, Aufgabe zufallen, als Teildisziplin zugleich das Gesamt aller Disziplinen, sozusagen das große Ganze im Blick zu behalten. Zur Demut ist die Systematische Theologie dabei allein schon durch

346 Söding, Schriftauslegung, 102 f.

347 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 295 (8).

348 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 344 (135).

349 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 344 (135).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

die Tatsache gerufen, dass die Theologie insgesamt es nicht zuletzt den Bibelwissenschaften verdankt, ihren Ort an der Universität behauptet zu haben: „Ohne die exegetische Bibelforschung könnte heute die gesamte Theologie ihrer intellektuellen Verantwortung nicht gerecht werden."[350] Darüber hinaus habe dem ÖAK zufolge die historisch-kritische Exegese „das *sola scriptura* auf neue Weise mit Leben zu füllen verstanden; sie hat der biblischen Predigt neue Perspektiven eröffnet; sie hat in der gesamten evangelischen Theologie eine Hinwendung zur geschichtlich verstandenen Bibel ermöglicht."[351] „Geschichtliche Schriftauslegung" – nicht ohne Grund spricht der ÖAK hier nicht von „historisch-kritischer Schriftauslegung" – helfe, „das Wort Gottes im Wort der Heiligen Schrift so zu hören, wie es bei den biblischen Autoren, Redaktoren und Adressaten ursprünglich geklungen hat, so weit diese heute rekonstruierbar ist".[352] Diese Verdienste hätten aus ÖAK-Sicht jedoch einen Preis gehabt: dass Inspiration, Kanonizität und Einheit der Heiligen Schrift aus dem Blickfeld einer Exegese geraten seien, deren Stärke es gerade sei, die Bibel als historischen Text zu lesen und „nicht die unmittelbare Gegenwartsbedeutung, sondern die in biblischer Zeit geltende Bedeutung der Texte zu erhellen".[353] So seien „theologisch wesentliche[] Fragen" an die Nachbardisziplinen ausgelagert worden, wenn nicht gar an eine kirchliche Schriftauslegung außerhalb der akademischen Theologie.[354]

Am deutlichsten wird der AB diesbezüglich innerhalb eines Abschnitts zum mehrfachen Schriftsinn: „[…] im Zeichen rationaler Bibelkritik wurden sowohl der historische Informationsgehalt als auch die theologische Integrität der Schrift vielfach radikal bezweifelt."[355] Dementsprechend spricht er sich für eine Rückbesinnung auf die Multiperspektivität dieses Zugangs aus, unter Einbezug spiritueller, ethischer und kerygmatischer Dimensionen, „die nicht in der mit historisch-kritischen Methoden verifizierbaren ursprünglichen Bedeutung dieser Texte aufgehen und dennoch zu ihrem genuinen Sinnpotential gehören".[356]

Nach Jan Assmann finde die historisch-kritische Exegese dort Anwendung, wo Vergangenheit nicht mehr bewohnt sei.[357] Thomas Söding nimmt diesen Gedanken

350 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 354 (163).

351 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 346 (141).

352 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 354 (165).

353 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 (167).

354 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 346 (142).

355 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 351 (155).

356 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 352 (157).

357 Im Anschluss an Maurice Halbwachs schreibt Assmann: „Die Domäne des Historikers beginnt dort, wo die Vergangenheit nicht mehr ‚bewohnt', d. h. nicht mehr vom kollektiven Gedächtnis lebender Gruppen in Anspruch genommen wird." Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997, 44. In Anlehnung an Assmann benennt Jörg Lauster die Problematik der historischen Kritik wie folgt: „Es scheint

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

auf, wenn er schreibt, die historisch-kritische Bibelforschung bleibe „auf die Entdeckung der Vergangenheit konzentriert. Das ist ihre Stärke und zugleich ihre Grenze; es ist die Stärke und Grenze historischer Vernunft."[358] Es liegt auf der Hand, dass die Kirche, der an der fortwährenden Bewohnbarkeit dieser Texte gelegen sein muss, indem sie die Texte in Predigt, Liturgie und Seelsorge für die Gegenwart fruchtbar macht, auch an anderen Zugangsweisen interessiert ist und dass diese der Reflexion durch die akademische Theologie nur zu ihrem eigenen Schaden vorenthalten werden können.[359] Deshalb ist dem AB zuzustimmen, dass die in beiden Konfessionen inzwischen fest etablierte historisch-kritische Methode, die die wissenschaftliche Schriftauslegung zu einem „produktiven Faktor ökumenischer Theologie" hat werden lassen,[360] als (unverzichtbarer) Beitrag zu einer *kirchlichen Schriftauslegung* zu verstehen ist, die der systematisch-theologischen Ergänzung bedarf.[361] Der Dialog beider Disziplinen sollte dabei die gemeinsame Einsicht zur Voraussetzung haben, „daß in der geschichtlichen Gestalt des menschlichen Schriftwortes die Wahrheit Gottes selbst bezeugt wird".[362]

#### 5.7.3.2 Die kritische Funktion der Schrift

Bereits in seiner Studie *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* (1986) hat der ÖAK die Fragestellung benannt, auf die der AB Antwort zu geben versucht:[363]

> *Die kontroverstheologischen Gegensätze zum Verhältnis von Schriftautorität und kirchlicher Lehre sind heute in der theologischen Diskussion zu einem beträchtlichen Teil abgebaut, vor allem auch im Hinblick auf die Diskussion der theologischen Sachfragen. Andererseits besteht noch kein expliziter Konsensus über die kritische Funktion der Schrift gegenüber der kirchlichen Traditionsbildung.*[364]

Doch weshalb braucht es überhaupt eine kritische Funktion der Schrift? In Abschnitt 8.5 *Die Bedeutung der wissenschaftlichen Exegese für die kirchliche Schrift-*

---

dann ein Ding der Unmöglichkeit, ausgerechnet mit Methoden, die erst ansetzen, wenn die Bewohnbarkeit der Texte aufgegeben ist, gerade diese Bewohnbarkeit herstellen zu wollen." Lauster, Schriftauslegung, 200.

358 Söding, Schriftauslegung, 99.

359 Vgl. hierzu Jörg Lauster über die historische Kritik: „Ihr Grunddefizit liegt offensichtlich darin, dass sie nicht zu einem religiös angemessenen Umgang mit der Bibel befähigt." Lauster, Schriftauslegung, 199.

360 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 345 (138).

361 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 352 (158).

362 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 356 (171).

363 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 294 (7).

364 Lehmann/Pannenberg, LV I, 32,1–3.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*auslegung* spricht der AB von der Notwendigkeit, die Schrift als echtes Gegenüber zu Wort kommen zu lassen:

> *Die Gefahr, der sie [die Kirche, T. M.] in ihrem liturgischen, homiletischen und katechetischen Schriftgebrauch ausgesetzt ist, besteht darin, daß sie aus der Bibel Alten und Neuen Testaments lediglich das Echo ihrer eigenen Überzeugungen in der Vergangenheit und der Gegenwart heraushört. Vor dieser Gefahr einer Vereinnahmung der Schrift ist prinzipiell keine Generation und keine Konfession geschützt. Auch die Theologie ist ihr ausgesetzt.*[365]

In ihrer *Ökumenischen Dogmatik* konkretisieren Ulrich Kühn und Wolfgang Beinert diese Gefahr in dem von Kühn verantworteten *Traktat II: Offenbarung – Schrift – Kirchliche Lehre.* Weil die Bibel ein Buch der Kirche sei, begegne der Leser ihrem Inhalt nicht unvoreingenommen. Das „notwendige[] ‚Vorverständnis'" aber umfasse die Bereitschaft, „das immer wieder ‚andere' und ‚neue' Wort der Schrift zu hören".[366] Diese Gefahr sieht Kühn bei allen hermeneutischen Richtungen gleichermaßen gegeben: bei jenen des 18./19. Jh., bei der Rezeptionsästhetik, aber auch bei geistlichen/kirchlichen Auslegungen. Es sei darum ein „ständiges kritisches Wechselgespräch zwischen *Vorverständnis* und *Textaussage* notwendig".[367]

Die Schriftauslegung von eigenen impliziten politischen oder theologischen Interessen leiten zu lassen, ist eine beständige Versuchung. Die theologische Wissenschaft dient der Herausarbeitung und Wahrung der „Interessen der Schrift", die zu jenen der Gegenwart auch einmal quer stehen und als nützliches Korrektiv fungieren können.[368] Die historisch-kritische Exegese versetzt so auch die Kirche in die Lage, die kritische Funktion der Schrift zur jeweiligen Gegenwart in Anschlag zu bringen. Sie hilft, „herrschende ungeprüfte Geltungsansprüche in Frage zu stellen und den Boden einer fruchtbar neuen Begegnung mit der Schrift zu bereiten".[369] Diese Funktion der Schrift ist ihr nicht erst nach der Kanonisierung von außen zugetragen worden. Nach Meinung des ÖAK kennen die biblischen Schriften selbst die Unterscheidung zwischen legitimer und illegitimer Tradition: „Die Notwendigkeit, […] zwischen der […] bleibend gültigen Überlieferung […] und den aufzugebenden Überlieferungen aus Menschenhand […] zu unterscheiden, kommt sowohl in der Evangelientradition als auch in der neutestamentlichen Briefliteratur zum Ausdruck."[370] Im Hintergrund dieser Feststellung kann die Traditionskritik Heinrich Fries' gesehen werden (vgl. Abschnitt 4.3.5).

365 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 349 (150).
366 Beinert/Kühn, Dogmatik, 52 f.
367 Beinert/Kühn, Dogmatik, 52 f.
368 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 353 (160).
369 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 354 (164).
370 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 361 (185).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Wie sehr (historische) Schriftkritik *(genitivus obiectivus)* und kritische Funktion der Schrift *(genitivus subiectivus)* miteinander verbunden sind, zeigt sich an folgendem Zitat aus dem Vorwort des ersten VZ-Bands:

> *Die Auslegung der Schrift kann nach der gemeinsamen Überzeugung des Arbeitskreises nicht ausschließlich der wissenschaftlichen Bibelexegese überlassen werden, sondern ist eine Aufgabe der Kirche. Deren Wahrnehmung bleibt jedoch angewiesen auf die Rezeption durch das Volk Gottes. Dabei kommt der Prüfung der in der Kirche stattfindenden Lehrverkündigung am Zeugnis der Schrift entscheidende Bedeutung zu.*[371]

Nach Auffassung des ÖAK erschöpfe sich *kirchliche* Schriftauslegung also nicht in wissenschaftlicher Exegese. Unter Wahrung der Freiheit der Wissenschaft nehmen die Kirchen *ihre* Aufgabe der Schriftauslegung auch über ihre institutionelle Teilhabe (durch Staatskirchenverträge und Konkordate) an den konfessionell ausgerichteten Fakultäten und mit der dort betriebenen bibelwissenschaftlichen Forschung und Lehre wahr. Diese kirchliche *Mit*wirkung an der biblischen Exegese als Wissenschaft bedeutet nicht nur eine *Ein*wirkung auf den Universitätsbetrieb, sondern idealerweise auch eine *Rück*wirkung der exegetischen Ergebnisse auf die kirchliche Praxis. Insofern wird eine kirchliche Schriftauslegung, die auf wissenschaftlicher Exegese aufbaut, gemäß dem o. g. Zitat erst durch die „Rezeption durch das Volk Gottes" ratifiziert, d. h. in Kraft gesetzt. Von einer ausschließlich wissenschaftlichen Exegese unterscheidet sich der kirchliche Schriftgebrauch durch seinen spezifischen Kontext, der diesem (auch) andere, außerwissenschaftliche Maßstäbe auferlegt. Dieser Kontext ist wesentlich von dem von der Tradition vermittelten Zutrauen geprägt, mit der Schrift ein verlässliches Kriterium in der Hand zu halten, mit dem die Lehrverkündigung der Kirche überprüft werden kann und soll.

Gemäß den Worten Wolfhart Pannenbergs versteht der ÖAK kirchliche Schriftauslegung nicht nur als Prüfinstanz für die Lehrverkündigung, sondern auch als deren Ausdruck:

> *Der Arbeitskreis stimmt darin überein, daß der biblische Kanon und damit auch die Autorität der Schrift auf das Leben der Kirche bezogen sind. Die Auslegung der Schrift ist daher vor allem eine Aufgabe der Kirche und vollzieht sich in ihrer Lehrverkündigung, die ihre normale Gestalt im gottesdienstlichen Leben der Kirche in der Predigt und den gottesdienstlichen Lesungen, sowie der Katechese hat.*[372]

371 Pannenberg/Schneider, Vorwort, 7 f.

372 Pannenberg, Stand, 10.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Dass unter diesen Voraussetzungen die Frage nach der kritischen Funktion der Schrift gegenüber anderen Autoritätsansprüchen eine noch unerledigte ökumenische Aufgabe ist, macht der ÖAK bereits auf den ersten Seiten seiner dreibändigen Veröffentlichung deutlich. Im Vorwort stellen die Herausgeber fest, dass hier „noch kein voller Konsens erreicht“[373] sei, wenngleich die normative Bedeutung des biblischen Zeugnisses unstrittig sei und die Methoden und Ergebnisse der Schriftauslegung sich annäherten. Die Göttinger Theologische Fakultät bemerkt zum Begriff eines „vollen Konsenses“, wie ihn auch LV gebraucht:[374] „Wie das Adjektiv ‚voll‘ anzeigt […], sieht man hier kein prinzipielles Problem. Gerade das aber läßt sich aus reformatorischer Sicht kaum nachvollziehen, für die die kritische Funktion der Heiligen Schrift gegenüber der Kirche schlechthin grundlegend ist.“[375] Beispielhaft lässt sich der bleibende ökumenische Verständigungsbedarf hinsichtlich der Schriftautorität an der Interpretation von *Dei Verbum* aufzeigen. Der AB bindet das „*kritische Gegenüber der Schrift zur Kirche*“ an die „Vorgegebenheit des Gotteswortes der Heiligen Schrift vor aller Auslegung durch wissenschaftliche Exegese und kirchliche Lehre“ zurück.[376] Nun bilde DV 10, wonach das kirchliche Lehramt nicht über dem Wort Gottes, sondern in dessen Dienst stehe, „heute einen Ansatzpunkt ökumenischer Verständigung“.[377] Der ÖAK gibt aber auch zu bedenken, dass „in dieser Aussage die Bindung an das Wort der Heiligen Schrift nicht völlig unmißverständlich ausgesprochen [wird], weil es heißt, das Lehramt diene dem Worte Gottes, ‚indem es nichts lehrt, als was überliefert ist‘.“[378] Angesichts dieser Formulierung mahnt der ÖAK ausdrücklich „[a]uch aus Sicht der katholischen Theologie […] eine weitere Klärung des Verhältnisses zwischen Schrift und Tradition“ an, für die der Arbeitskreis auch gleich die Richtung anzeigt: „Entscheidend für das Verhältnis von Schrift und Lehramt der Kirche ist die Bindung an das *in der Schrift* Überlieferte.“[379] D. h. das Verhältnis von Schrift und Tradition/Lehramt wird durch eines ihrer Glieder bzw. durch dessen Inhalt bestimmt. Damit ist das Verhältnis als ein asymmetrisches ausgewiesen, denn umgekehrt lässt sich nicht sagen, dass das Verhältnis beider zueinander vom Inhalt der Tradition bestimmt sei.

373 Pannenberg/Schneider, Vorwort, 5.

374 Lehmann/Pannenberg, LV I, 31,24 f.

375 Lange, Dietz (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991, 14.

376 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (18).

377 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (18).

378 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (18).

379 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (18).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Der ÖAK sieht die „einzigartige Autorität der Schrift" auch noch durch eine weitere Formulierung der Offenbarungskonstitution infrage gestellt: „durch die Aussage, daß ‚die Kirche ihre Gewißheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft' (DV 9)".[380] Die Schriftautorität würde davon nur dann nicht beeinträchtigt, wenn die Aussage sich als der reformatorischen Auffassung entsprechend erweise, wonach „der Glaube – der […] sich immer wieder am geschichtlichen Ursprungssinn der Schriftaussagen vergewissert – ursprünglich und immer wieder aus der *lebendigen Verkündigung* des Evangeliums entsteht".[381] Diese Verkündigung nennt der ÖAK den nächsten Ursprung der Gewissheit des Glaubens über das Geoffenbarte. Für den Inhalt dieser Offenbarung bleibe aber „allein die Norm der Schrift maßgebend".[382] Ein weiteres Klärungsangebot unterbreitet der AB dergestalt, dass die „Bindung kirchlicher Lehrverkündigung an Jesus Christus als das fleischgewordene Wort Gottes, das durch das apostolische Evangelium maßgeblich bezeugt und in Gestalt der Heiligen Schrift allen späteren Zeitaltern der Kirche vorgegeben ist", betont wird.[383] Die kritische Funktion der Schrift bestehe demnach in ihrem christologischen Gehalt und die schriftliche Gestalt des Evangeliums sorge für die Vorgegebenheit dieses Evangeliums für alle nachfolgenden Generationen. Die Schrift wäre also der Ermöglichungsgrund für die Nachfolge Jesu post mortem.

Das Gegenüber von Schrift und Kirche (als Gemeinschaft der Auslegungsinstanzen), das einer kritischen Funktion der Schrift zugrunde liegt, wird (wenig überraschend) im Votum der evangelischen ÖAK-Seite noch expliziter: Sie betonen das „bleibend wichtige Gegenüber von Schrift (als rettendem und richtendem Wort Gottes) und Kirche (als dem Geschöpf dieses göttlichen Wortes)".[384] Für die Darstellung der katholischen Theologie hingegen macht der AB Gebrauch von einer nicht nur im Kontext von Schrift*autorität* höchst eigentümlichen Terminologie Joseph Ratzingers. Dieser spricht im Zusammenhang einer umfassenden Sicht von Überlieferung vom „Totalitätscharakter der Überlieferung".[385] Der eigentlich traditionskritische Impetus Ratzingers wird vom AB freilich unterschlagen. Denn Ratzinger schreibt weiter: „Nicht alles, was in der Kirche existiert, muß deshalb schon legitime Tradition sein, […] neben der legitimen gibt es auch die entstellende Tradition." Und er fährt fort: „Tradition müsse folglich nicht nur affirmativ, sondern auch kritisch betrachtet werden; für diese unerläßliche Traditionskritik stehe als Maßstab die Heilige Schrift zur Verfügung, auf die daher Tradition immer wieder

380 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (18).
381 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (18).
382 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (18).
383 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 301 (19).
384 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 364 f. (194).
385 Ratzinger, DV-Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 519.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

zurückzubeziehen und an der sie zu messen sei."[386] Wiederum die evangelische Seite des ÖAK legt die kritische Funktion der Schrift explizit in die Hände des Priestertums aller Getauften: „Die durch das Zeugnis der Schrift gewährte, durch den Geist gewirkte ‚Rezeption' kirchlichen Lehrens ist die Weise, wie die Kirche als ganze – und in ihr jeder und jede Getaufte nach Maßgabe der eigenen Gabe und Berufung – zwischen Wahrheit und Irrtum scheidet."[387] Rezeption sei demnach einerseits geistgewirkt und andererseits Unterscheidung der Geister. Sie werde vom Zeugnis der Schrift gewährt, d. h. ermöglicht. Und dies wohl aus zweierlei Gründen: Erstens sorge das Zeugnis der Schrift für eine fortwährende mündliche Verkündigung. Zweitens versetze die Schrift den Lesenden in die Lage, die Verkündigung als solche zu erkennen und aufzunehmen. Zum Empfang der kirchlichen Lehre gehöre die Schrift als das Kriterium, nach dem die kirchliche Lehre als kirchliche, d. h. schriftgemäße erkannt werde.

Für die Ausübung der schriftgebundenen Traditionskritik sei der Heilige Geist unerlässlich. Das *Testimonium spiritus sancti*, auf das in Abschnitt 5.8.3 noch näher eingegangen wird, gewährleiste die konstruktive Gegenüberstellung von Schrift und Tradition, wie der ÖAK als gemeinsames „Ergebnis" zum Lehramt der Kirche festhält. Die Ausübung dieser Kritik könne auch „in Gestalt verweigerter Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft" geschehen.[388]

Am Ende des Abschnitts zum Lehramt und damit zur kritischen Funktion der Schrift und des AB insgesamt steht ein eindrückliches Schuldeingeständnis des ÖAK im Hinblick auf die kritische Funktion der Schrift. Darin beklagt er „die häufig erhebliche *Diskrepanz zwischen den richtigen Prinzipien und der konkreten Ausübung der kirchlichen Lehrverantwortung*"[389] in der Geschichte der jeweils eigenen Kirche:

> *Die Sündigkeit und beständige Reformbedürftigkeit der Kirche beeinträchtigt nicht nur die konkrete Lebensführung aller, sondern auch die Wahrnehmung der Verantwortung für die authentische Vermittlung des Evangeliums. Die Glaubensgeschichte kennt viele unrühmliche Beispiele einseitiger, unzureichender, irreführender, verfälschender und irriger Auslegung der Heiligen Schrift durch Amtsträger. Selbst dort, wo richtige Sätze vertreten wurden, waren die Umstände der Verbindlichkeitsforderung oft so, daß die Lehre nicht aufbaute, sondern niederdrückte, Glauben nicht weckte, sondern dämpfte, Christusnachfolge nicht ermöglichte, sondern hinderte. […] Das Recht, ja die Pflicht, solche Kritik auszusprechen, fließt aus dem Wort Gottes selber, aus der kritischen Funktion der Heiligen Schrift in der Kirche.*[390]

386 Ratzinger, DV-Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, 519.
387 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 373 (214).
388 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 386 (243).
389 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 386 (242).
390 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 386 (242 f.).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.7.4 Die Klarheit der Schrift

Seit die reformatorische Theologie zur Abwehr schriftexterner Auslegungskriterien zu einer Betonung der Klarheit der Schrift *(claritas scripturae)* gefunden hat,[391] steht ein Ausdruck bereit, mit dem sich der zentrale ökumenische Konfliktpunkt im Umgang mit der Schrift präzise benennen lässt. Luthers These einer *claritas scripturae* wurde in der Auseinandersetzung mit Erasmus geboren, der angesichts der Vieldeutigkeit der Schriftaussagen für die Notwendigkeit einer autoritativen Interpretation plädierte. Die Schriftautorität tritt also auch unter diesem Gesichtspunkt nicht um ihrer selbst willen in Erscheinung, sondern im Dienst der Zurückweisung anderer Autoritätsansprüche. Zu beachten ist allerdings, dass Luther nicht von der Eindeutigkeit eines jeden einzelnen Schriftwortes ausgeht. Ihm zeigt sich die Klarheit der Schrift gerade in der Erhellung der dunklen Stellen der Schrift durch ihre hellen. „Es handelt sich dabei", dies macht auch der ÖAK bei der Darstellung der evangelischen Position klar, „nicht um isolierte Einzelworte, sondern um die Klarheit der Sache der Schrift im ganzen".[392] Die Vieldeutigkeit bzw. Interpretationsoffenheit der Schrift wird also nicht geleugnet. Beruht die Autorität der Schrift also auf der ihr eigenen Qualität, wonach sie angesichts der Vielfalt ihrer für sich genommen jeweils unterschiedlich klaren Stellen insgesamt als „selbsterklärend" betrachtet werden kann?

Der ÖAK weist im Ergebnis seiner Studie die Alternative *Lehramtliche Schriftauslegung vs. claritas scripturae* als eine falsche Alternative zurück. Die Betonung der Zuständigkeit des Lehramts für die authentische Schriftauslegung ziele weder darauf ab, die bibelwissenschaftliche Forschungs- und Differenzierungsarbeit einzuschränken noch einer „Unklarheit" der Schrift mit einer klaren kirchlichen Lehre auf die Sprünge zu helfen.[393] Demgegenüber bekundet der AB unter Bezugnahme auf die GE die „gemeinsame Grundüberzeugung":

> *„Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und* läßt sie als solche verstehen. *Weil sie im materialen Sinne suffizient ist, kann sie als Kriterium für die Evangeliumsgemäßheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens fungieren."* *Zugleich stimmen wir darin überein, daß „die in einem langen Überlieferungsprozeß im Raum der Kirche entstandene und kanonisch gewordene Schrift … selbst eine Traditions-*

391 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (196).

392 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (196).

393 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 325 (78).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*gestalt [ist], nämlich die bleibend maßgebliche Gestalt der apostolischen Verkündigung mit Einschluß ihrer Grundlagen in den alttestamentlichen Schriften.*"[394]

Beim Vergleich mit der entsprechenden Passage aus der GE fällt auf, dass die Konzession der evangelischen an die katholische Seite aufgenommen wurde, während die der katholischen an die evangelische Seite unerwähnt bleibt. Im Verzicht auf den Zusatz „Unter denselben Voraussetzungen widerspricht es nicht dem römisch-katholischen Schriftverständnis, wenn man sagt: Alle kirchlichen Traditionen haben an der Schrift den Maßstab ihrer Geltung."[395] kann sowohl das bloße Bemühen um eine Reduzierung der Zeichenzahl des AB als auch eine leichte Abschwächung der Schrift(autorität) gegenüber der Tradition (im Vergleich zur GE) gesehen werden. Jedenfalls lässt sich beobachten, dass die weiteren Passagen, in denen es im AB um die Sache der *claritas scripturae* geht, allesamt jenen Abschnitten entstammen, in denen es um evangelische Konkretionen geht. So stellt der AB etwa fest:

*Es handelt sich dabei [bei der* claritas scripturae, *T. M.] um die aus dem Schriftwort selber erhellende Eigenart und „Sachautorität des biblischen Sinngehaltes", also um jene Evidenz des zentralen Sinngehalts der Schrift, die der Glaube voraussetzt, indem er das Evangelium als Gottes Wort hört.*[396]

Hierbei bedient sich der ÖAK eines Zitats des, zum Zeitpunkt der Veröffentlichung des AB, evangelischen wissenschaftlichen Leiters, Gunther Wenz, das hier in seinem größeren Kontext geboten werden soll:

*[…] zweifelsohne bewährt sich die Wahrheit der Schrift nur im Vollzug ihrer Wahrnehmung, deren konkreter Ort die Kommunikations- und Verantwortungsgemeinschaft der Kirche ist. Indes hat solche Wahrnehmung im gewissen Vertrauen auf die Selbstbewährungsfähigkeit des Inhalts der Schrift zu erfolgen, wie denn auch ihr Maßstab nur der der Schrift eigene Sinn sein kann. Trifft dies zu, so ist der Authentizitätsanspruch jeder Auslegung nie durch eine bloß formale Autorität, sondern einzig und allein durch die Sachautorität des biblischen Sinngehaltes selbst zu gewährleisten, wie er sich in der Kraft des von der göttlichen Selbsterschließung in Jesus Christus ausgehenden Geistes im Buchstaben der Schrift geltend macht.*[397]

394 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 360 f. (183) (Hervorhebungen T. M.); vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 386.388.

395 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 388.

396 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (195).

397 Wenz, Gunther, Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. Eine Problemskizze, in: Schmid, Hans

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Wenz bringt damit, wie sein Lehrer Wolfhart Pannenberg, die inhaltliche *Sachautorität* der Schrift gegen eine bloß *formale Autorität* in Stellung. Und diese inhaltliche Bestimmung macht er christologisch an der „göttlichen Selbsterschließung in Jesus Christus" fest, welche ihren geistgewirkten Niederschlag im Buchstaben der Schrift finde. 2011 hat Wenz dies noch einmal im Rahmen seiner Monografie *Geist* konkretisiert, in der er auch die Genese des Schriftkanons als Teil eines „pneumatologischen Prozesses" in den Blick nimmt.[398] Er weist darin auch auf das Fehlen reformatorischer Kanonlisten in den zentralen Bekenntnisschriften hin. Dies scheint ihm ein „klares Indiz dafür, dass die ursprüngliche Intention der Reformation nicht auf die Ausbildung eines formalen Schriftprinzips, sondern darauf ausgerichtet war, von der Bibel einen rechten und heilsamen Gebrauch zu machen".[399] Dies führt ihn zu dem Schluss: „Reformatorische Schriftlehre zielt gemäß ihrer genuinen Absicht nicht auf die Begründung einer formalautoritativen Legitimierungsinstanz, sondern auf einen soteriologischen Gebrauch der Hl. Schrift. […] Ihre Normativität ergibt sich aus ihrer Heilswirksamkeit."[400]

Der AB bietet auch jene wichtige Unterscheidungsleistung Luthers zwischen äußerer und innerer Klarheit der Schrift, wenn betont wird, dass es bei der erstgenannten „um die Sache der Schrift [geht], die aus ihren Worten ‚klar' hervorgeht, bei der inneren Klarheit hingegen um die durch den Heiligen Geist in den Herzen gewirkte innerliche Überzeugung von diesem Inhalt, die die obscuritas der menschlichen Herzen überwindet".[401] Die inhaltsbezogene Sachautorität der Schrift ist also pneumatologisch begründet. Dies erklärt, weshalb der AB mit einem Epilog zu „Gottes Geist in Gottes Wort" und dem pathetischen Ausruf „Veni Sancte Spiritus!" endet – nicht jedoch, weshalb der ÖAK diesem eigentlichen Fluchtpunkt der Rede von Schriftautorität bloß zweieinhalb Seiten Platz einräumt.[402]

Einen weiteren Aspekt der *claritas scripturae* bringt die evangelische ÖAK-Seite mit der Einführung einer „Klarheit der Verkündigung" zur Sprache. Nicht der Schrift an sich, sondern der Verkündigung des in der Schrift enthaltenen Evan-

---

Heinrich/Mehlhausen, Joachim (Hg.), Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 6), Gütersloh 1991, 304–316, hier 313.

398 Wenz, Geist.

399 Wenz, Geist, 166.

400 Wenz, Geist, 166 f.

401 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (195).

402 Zumal in VZ II die Absicht bekundet wird: „Die pneumatologische Begründung und Vermittlung kirchlicher Schriftauslegung bildet offensichtlich einen außerordentlich komplexen Sachverhalt. Er soll – ausgehend von den Aussagen der Schrift selber über das Verhältnis von Wort und Geist – in den Beiträgen des dritten Bandes noch weiter untersucht und nach Möglichkeit geklärt werden." Pannenberg, Stand, 11 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

geliums eigne die Klarheit, welche alle exklusiven Auslegungsansprüche in ihre Schranken verweise:

> *Die Verkündigung des Evangeliums läßt aus den Worten der Schrift deren zentralen Inhalt, ihre „Sache" erkennen, diese aber so, daß für den „gesunden Menschenverstand" (sensus communis) deutlich ist, dies sei in der Tat die „Sache" des Schriftwortes (vgl. WA 18, 656). Die innere Überzeugung von diesem Inhalt aber ergibt sich daraus nicht automatisch, sondern* diese innere Klarheit wird durch den Heiligen Geist in den Herzen gewirkt.[403]

Hier wird also zwischen einem dem Verstand zugänglichen Inhalt der Schrift einerseits und dem geistgewirkten Überzeugtsein von diesem Inhalt andererseits unterschieden. Zudem bleibe in der evangelischen Theologie umstritten, „ob es bei der äußeren Klarheit der Schrift um den aus ihrem Wortlaut sich ergebenden Sinngehalt geht, […] oder ob […] nur die Verkündigung des Evangeliums diesen eigentlichen Sinngehalt zu entdecken und zu vermitteln vermöge"[404] – ob also die Klarheit der Schrift bereits eine Sache der exegetischen Erhebung des Literalsinns oder erst der kirchlichen Verkündigung sei. So oder so komme der Klarheit der Schrift aber die Rolle zu, die Eigenständigkeit der Schrift gegenüber kirchlicher Vereinnahmung zum Ausdruck zu bringen: „Jedenfalls aber besagt die These der Klarheit der Schrift, daß der Sinn der Schrift aus ihr selber zu erheben ist, wie es für ihre Funktion als Kriterium der Authentizität kirchlicher Lehre vorausgesetzt ist."[405]

403 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (195).

404 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 f. (196). Damit ist dann auch die Darstellung der Klarheit der Schrift bei Luther in dessen Schrift *De servo arbitrio* durch Bernhard Lohse wieder eingeholt, auf die der ÖAK sich an dieser Stelle explizit bezieht: „Dabei hat Luther sich ausdrücklich gegen die Ansicht des Erasmus gewandt, daß die Schrift in wichtigen Fragen unklar sei und infolgedessen der Auslegung durch die Tradition bedürfe." Lohse, Luthers Theologie, 212.

405 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 f. (196).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 5.8 Die Schrift als Ereignisraum für das geistvermittelte Wort Gottes

> *„Bibelwort ist Menschenwort, das Buch kein redender Gott. Doch geschieht's, dass Sätze, Passagen des Buches evident werden als göttliches Wort, uns treffen als göttliche Stimme. Dieses Ereignis, lehrt die Theologie, sei von Gottes heiligem Geist bewirkt." (Kurt Marti)*[406]

Die Pneumatologie als Bindeglied zwischen historisch-kritischer und kirchlicher Schriftauslegung sichere dem ÖAK zufolge auch den Zusammenhang von Schrift und Tradition, „weil die Frage, was Gott damals durch einen biblischen Schriftsteller sagen wollte, übergeht in die weitere Frage, was er dadurch seiner Kirche heute sagen will".[407] Für den ÖAK ist die Frage nach dem geistlichen Schriftsinn ein Teil der wissenschaftlichen Arbeit: „Die Entdeckung jenes geistlichen Schriftsinnes tritt nicht *additiv* zur wissenschaftlichen Exegese hinzu, sondern ist ein Grundzug der exegetischen Arbeit selbst."[408] Dies setze allerdings die Prämisse voraus, „daß die biblischen Texte dem Wirken des Geistes Gottes entspringen und daß sie nur deshalb theologisch relevante Aussagen treffen können".[409]

Mit dieser Auffassung, dem Geist eine solch bedeutende Stellung einzuräumen, ist der ÖAK nicht allein. Auch Jörg Lauster nennt das Verhältnis von Geist und Buchstabe die eigentliche Schwierigkeit einer theologischen Hermeneutik.[410] Den Heiligen Geist, dem er 2021 eine ausführliche Monografie widmete, definiert er wie folgt:[411] „Der Begriff des Geistes steht für die Erfahrung der Evidenz göttlicher Präsenz."[412] Lausters Empfehlung lautet, den christlichen Spiritualismus zu rehabilitieren, mitsamt des „pneumatologisch höchst bedenkenswerten Argument[s], dass sich die Präsenz Gottes nicht exklusiv an ein Medium binden lässt".[413] Die in diesen Worten bereits anklingende Schriftkritik verschärft er noch, wenn er *geistliche Schriftauslegung* mit Rudolf Bultmann einen „abscheuliche[n] Ausdruck" nennt.[414] Ähnliche Bedenken meldet auch das ÖAK-Mitglied Edmund Schlink an, der beklagt, es ließen sich zwar „philologisch-historische und erkenntniskritische

406 Marti, Kurt, Wort, Geist, in: ders., Von der Weltleidenschaft Gottes. Denkskizzen, Stuttgart 1998, 44 f.

407 Pannenberg, Stand, 10.

408 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 357 (172).

409 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 357 (172).

410 Vgl. Lauster, Geist und Buchstabe, 133.

411 Lauster, Der heilige Geist. Eine Biographie, München 2021.

412 Lauster, Geist und Buchstabe, 133.

413 Lauster, Geist und Buchstabe, 134.

414 Lauster, Geist und Buchstabe, 141. Bultmann selbst (Die Bedeutung der „dialektischen" Theologie für die neutestamentliche Wissenschaft, in: Bultmann, Rudolf, Glauben und Verstehen, Bd. 1, 9. Auflage, Tübingen 1993, 127) spricht allerdings von „‚pneumatischer' Exegese".

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Methoden entwickeln und einsetzen, aber es gibt keine pneumatische Methode der Schriftauslegung, die der Mensch entwickeln und handhaben könnte".[415]

### 5.8.1 Das (verfehlte) Ziel der Lehre von der Verbalinspiration

Dem weitläufigen Feld der Schriftinspiration im engeren Sinne widmet sich der ÖAK auch im entsprechenden Abschnitt des AB nicht sehr ausführlich. Die Auffassung einer Verbalinspiration wird problematisiert und deutlich zurückgewiesen. Nicht jedoch ohne eine um Differenzierung bemühte Würdigung des Anliegens dieser besonderen Ausgestaltung des Inspirationsverständnisses:

> *Dem Wortsinn nach besagt dieser Ausdruck nichts anderes als daß der Geist eben mit den Worten der Schrift verbunden ist. Aber historisch ist mit dem Begriff Verbalinspiration die Vorstellung einer Irrtumslosigkeit jeder einzelnen Schriftaussage verbunden, und diese Vorstellung ist mit […] der Menschlichkeit und geschichtlichen Bedingtheit der biblischen Texte nicht vereinbar.*[416]

Für die Einordnung der Verbalinspirationslehre kann der ÖAK auch auf die Expertise des Erasmus-Kenners Peter Walter zurückgreifen, der 1991 in seiner Dissertation zu einem differenzierten Urteil gelangt.[417] Zurückweisen lasse sie sich aus Sicht des ÖAK auch, weil sie sich nicht auf eine bis an die Entstehungszeit der biblischen Schriften zurückreichende Tradition berufen könne. Erst die altprotestantische Dogmatik gelangte zu einer „Inspirationslehre im Sinne einer allen Schriftworten gleichmäßig eignenden göttlichen Autorität und Irrtumslosigkeit", welche eine „widerspruchsfreie Übereinstimmung aller Schriftaussagen zur Einheit der aus der Schrift zu entnehmenden Lehre" erforderlich machte.[418] Der altprotestantischen Theologie ging es bei der Lehre von der Verbalinspiration darum, die Unabhängigkeit der Schrift von jeder autoritativen Interpretation und ihre inhaltliche Suffizienz zu betonen.[419]

---

415 Schlink, Dogmatik, 646.

416 Pannenberg, Stand, 11. Vgl. hierzu auch die Gewichtung der Pneumatologie für die Schriftlehre bei Schwöbel, Bibel, 1428 f.: „Die Beziehung zwischen Wort und Geist steht […] im Fluchtpunkt aller dogmatischen Erörterungen der Bedeutung der B[ibel]."

417 „Die Auffassung des Erasmus von der Inspiration der Schrift läßt sich am ehesten als ‚Verbalinspiration' charakterisieren, vorausgesetzt, man versteht diesen Begriff nicht in der engen Weise der altprotestantischen Orthodoxie, sondern will damit zum Ausdruck bringen, daß der biblische Text als Text inspiriert ist, bzw. daß die Worte der Schrift Träger des Geistes sind." Walter, Theologie, 139.

418 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 297 (13).

419 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 297 (13).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Wolfhart Pannenberg stellt fest, dass der Geist die Heilige Schrift in ihrer Entstehung ebenso konstituiere wie in ihrer Auslegung: „Wie die Schrift ihren Ursprung im Wirken des Geistes hat, so kann sie auch nicht ohne den Geist sachgemäß ausgelegt werden.“[420] Und dies unter der Voraussetzung, dass in der Kirche der Geist Gottes „jedem einzelnen Getauften gegeben ist, aber dem einzelnen als Glied der Gemeinschaft der Kirche“.[421] Entsprechend führt Wilhelm Breuning die Unterordnung der Schriftauslegung des einzelnen unter die des Lehramts darauf zurück, dass der einzelne die Gemeinschaft der Kirche immer schon vorfinde und an ihrer Auslegung deshalb zwangsläufig – ob in Zustimmung oder Widerspruch – partizipiere.[422] Mit Pannenberg gesprochen, ist der einzelne Bibelleser kraft seiner Taufe *und* des Eingebundenseins in die Auslegungsgemeinschaft Kirche dazu befähigt, die Schrift auszulegen. Seinem Inspirationsverständnis sei im Folgenden ein eigener Abschnitt gewidmet. Doch zunächst zur Einordnung der Verbalinspirationslehre durch Reinhard Slenczka.

#### 5.8.1.1 Die Schriftautorität besteht in ihrer Verbalinspiration (Reinhard Slenczka)

In seinem in VZ III dokumentierten Beitrag *Geist und Buchstabe* kommt Reinhard Slenczka auch auf die Verbalinspirationslehre zu sprechen. Es dürfte auch an den diesbezüglichen Ausführungen liegen, dass sein Vortrag insbesondere von evangelischen Seite derart kontrovers aufgenommen wurde, dass Slenczka der Veröffentlichung ein „Resümee für die weitere Diskussion“ hinzufügte.[423] Darin bekundet er allerdings sein Unverständnis über den Widerstand seiner Kollegen, der sich offenbar mehr an der Form als am Inhalt des Vortrags entzündet habe.[424]

Die Inspiration der Schrift sieht Slenczka in der Wirkung der Schrift begründet. Sie eigne sich aber nicht als „Theorie zur Erklärung ihres Ursprungs und ihrer Autorität“.[425] Wenig später scheint er dann aber selbst die Schriftautorität an der Verbalinspiration festzumachen, wenn er schreibt: „Die Autorität und Authentizität

420 Pannenberg, Stand, 11.

421 Pannenberg, Stand, 11.

422 „So steht die Schrift als norma normans im katholischen Verständnis gewiß *vor* dem Lehramt und fordert Gehorsam. Aber sie tut es in der Bewegung einer Tradition, die selbst von ihrer christologischen Dynamik her – Sendung Jesu – Gehorsam verlangt, gerade als deren geschichtlich-zeichenhaft-wirkliche Verdichtung. Es bedeutet keine Vorordnung der späteren tradierenden Kirche vor der Schrift, wenn die Schrift dennoch nur in der Gemeinschaft der Kirche gehört werden kann. […] die Kirchengemeinschaft ist schon vor dem einzelnen da […].“ Breuning, Alternativen, 44.

423 Slenczka, Geist, 135–137.

424 „In der kurzen aber heftigen Diskussion ging es jedoch nicht um historische oder theologische Sachfragen, sondern um Einwände gegen die Form des Vortrags.“ Slenczka, Geist, 135.

425 Slenczka, Geist, 114.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

des Wortes Gottes gegenüber allem Menschenwort beruht in der exklusiven Verbindung von Geist und Buchstabe im ‚verbum externum' der Heiligen Schriften."[426]

Mit diesem nicht unwidersprüchlich dargestellten Zusammenhang von Schriftautorität und Verbalinspiration endet Slenczkas „Kritik" an der Lehre von der Verbalinspiration, wie sie die altprotestantische Orthodoxie ausbildete. Verteidigend führt Slenczka an – und damit ist er noch auf einer Linie mit seinem ÖAK-Kollegen Wolfhart Pannenberg –,[427] dass sie (recht verstanden) nichts anderes meine, als „daß Geist und Buchstabe nach Ursprung und Wirkung des Wortes Gottes der Heiligen Schrift untrennbar zusammengehören".[428] Weniger Zustimmung erhält allerdings Slenczkas Einordnung der Verbalinspirationslehre in die Dogmen- und Theologiegeschichte: „Die Verbalinspiration […] ist keineswegs eine Neubildung in der nachreformatorischen Theologie, sondern in ihr beruht der Grundkonsens der katholischen Kirche auf der Grundlage des Zeugnisses der Apostel und Propheten."[429] So nennt Pannenberg die Verbalinspirationslehre stattdessen eine „extreme Vorstellung", die sich der Sorge verdanke, „daß das reformatorische Schriftprinzip gänzlicher Auflösung anheimfallen könnte, sobald die Schrift nicht mehr im ganzen und in allen Einzelheiten als göttliche Autorität unantastbar jeder menschlichen Urteilsbildung gegenübersteht."[430] In ihrem durch die damalige Autoritätskritik erst notwendig gewordenen Bemühen, den Textbestand der Schrift abzusichern, ist die Verbalinspirationslehre gegen Slenczkas Darstellung m. E. sehr wohl als Neubildung zu betrachten. Dies zeigt schon die Tatsache, dass sie in dieser Form (nicht nur, aber v. a. unter neuzeitlichen Bedingungen) schon bald unhaltbar wurde und weitere Modifikationen auslöste (z. B. im Sinne einer Personal- oder Realinspiration).

#### 5.8.1.2 Geist vor Buchstabe: Schriftautorität durch Vorordnung des Inhalts vor die Form (Wolfhart Pannenberg)

Im Jahr 1999, also unmittelbar nach Abschluss der Studie VZ, gibt Wolfhart Pannenberg einen Einblick in sein eigenes Inspirationsverständnis in einem bloß dreiseitigen Festschrift-Beitrag für seinen ÖAK-Kollegen Reinhard Slenczka zu dessen 65. Geburtstag.[431] Aus Pannenbergs Sicht sei die Verbalinspirationslehre nicht an

426 Slenczka, Geist, 135.

427 Pannenberg, Stand, 11. Vgl. das Zitat im vorigen Abschnitt 5.8.1.

428 Slenczka, Geist, 127.

429 Slenczka, Geist, 127 f.

430 Pannenberg, ST I, 42.

431 Vgl. Pannenberg, Wolfhart, Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration (1996), in: Pannenberg, Wolfhart, Philosophie, Religion, Offenbarung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 1), Göttingen 1999, 246–248.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

einem allgemeinen Niedergang der Schriftautorität gescheitert, sondern an der gebotenen und von dieser Lehre nicht einlösbaren Widerspruchsfreiheit. Sie sei „zerfallen, […], weil die mit der Lehre von der Verbalinspiration verbundene Überzeugung von der widerspruchsfreien Lehreinheit aller Schriftworte untereinander sich nicht halten ließ".[432] Auch einen beliebten „Schriftbeweis" für die Inspiration der Schrift lässt Pannenberg nicht gelten: „Die Lehre von der Inspiration der Schrift muß selber am Maßstab der Schriftautorität gemessen werden. Die dafür in erster Linie herangezogene Schriftstelle 2 Tim 3, 16 vermag jedoch die Beweislast […] nicht zu tragen."[433] In Anlehnung an die paulinische Gegenüberstellung von Buchstabe und Geist – „Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig." (2Kor 3,6) – bezeichnet Pannenberg den Geist, oder genauer: das geisterfüllte Evangelium, nicht nur als grundlegend für eine Lehre von der Schriftinspiration, sondern auch als das *Kriterium* der Schriftautorität.[434] Wenn das geisterfüllte Evangelium die Schriftinspiration begründe, dann sei der „Geist der Schrift" inhaltlich, nämlich christologisch, bestimmt und bestimmbar. Mit diesem inhaltlichen Kriterium einher geht Pannenbergs Zurückweisung einer formalen Begründung der Schriftautorität. Diese wiederum wirkt sich aus auf die Architektur seines eigenen dogmatischen Entwurfs. Weil die Schriftlehre der Christologie nachgeordnet sei, könne die „Dogmatik die Begründung der Autorität der Bibel in einer Inspiration der biblischen Schriften durch den Geist Gottes nicht einfach als Ausgangspunkt ihrer Argumentation voraussetzen […], um von einer so begründeten formalen Autorität her die Inhalte der christlichen Lehre darzulegen."[435] Umgekehrt sei die Behauptung der Inspiration der neutestamentlichen Schriften

> *von Jesus Christus her zu prüfen und zu begründen. Daher gehört dieses Thema nicht in die Prolegomena zur Dogmatik, sondern kann erst nach der Lehre von Person und Werk Jesu Christi zur Sprache kommen, […] in Vorordnung vor die Lehre von der Kirche, unter deren Themen die Bindung des zur Lehre des Evangeliums berufenen kirchlichen Amtes an die Autorität des Evangeliums, wie es in den apostolischen Schriften bezeugt ist, zu behandeln ist.*[436]

Angesichts dieser strikten Ordnung lohnt ein genauerer Blick in Pannenbergs dreibändige *Systematische Theologie* und darauf, wie er die Schriftlehre darin behandelt. Laut Inhaltsverzeichnis widmet er der Heiligen Schrift kein eigenes Kapitel. Dass

---

432 Pannenberg, Schriftinspiration, 246.

433 Pannenberg, Schriftinspiration, 246.

434 Vgl. Pannenberg, Schriftinspiration, 247.

435 Pannenberg, Schriftinspiration, 247.

436 Pannenberg, Schriftinspiration, 247.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

er bereits nach wenigen Seiten auf den Stellenwert der Heiligen Schrift zu sprechen kommt, ist dadurch gerechtfertigt, dass es ihm dabei um *Entwicklung und Problem der sog. „Prolegomena" zur Dogmatik* geht.[437] Er zeichnet hier die Entwicklung in der Dogmatik der altprotestantischen Orthodoxie nach und deren Ausbildung der sogenannten *affectiones* (Schriftmerkmale) – als Reaktion auf die römisch-katholische Kritik an der Emanzipation der Schriftauslegung als einer „selbstständigen Instanz" gegenüber dem kirchlichen Lehramt des Mittelalters: Anders als die *auctoritas* (Autorität), welche auch die Lehrbildung der alten Kirche kenne, seien die *perfectio*/*sufficientia* (Vollkommenheit), die *perspicuitas* (Klarheit) und die *efficacia* (Heilswirksamkeit) der Schrift erst von der altprotestantischen Dogmatik in dieser Form auf den Begriff gebracht worden.[438] Der konfessionelle Gegensatz bestehe für Pannenberg darin,

> *daß nach reformatorischer Lehre der wesentliche Inhalt der Schrift klar aus ihr zu erkennen ist und die Schrift daher selber das Maß ihrer Auslegung bildet, während sie nach römisch-katholischer Auffassung wegen der Vielfältigkeit und teilweisen Dunkelheit ihrer Aussagen einer autoritativen Auslegungsinstanz bedarf, die aus den vielstimmigen Schriftzeugnissen die verbindliche Offenbarungswahrheit heraushebt.*[439]

Die Differenzen beider Schriftverständnisse führt er darauf zurück, dass das altprotestantische Schriftverständnis die *claritas scripturae* an den Literalsinn geknüpft habe und so anstelle des kirchlichen Lehramts „der schulmäßigen Schriftauslegung die entscheidende Funktion für die Feststellung des Sinnes der Schriftaussagen" zugefallen sei.[440] Deshalb habe Trient mit seiner Zügelung jener „leichtfertige[n] Geister", die es wagten, „auf eigene Klugheit gestützt […] die heilige Schrift nach den eigenen Ansichten zu verdrehen" und gegen den von der Kirche festgehaltenen Sinn auszulegen,[441] die „eigentliche Streitfrage nach der Bedeutung der methodisch begründeten, wissenschaftlichen Schriftauslegung im Verhältnis zu derjenigen des kirchlichen Lehramts […] gar nicht berührt".[442] In der Würdigung der wissen-

437 Pannenberg, ST I, 36–58. Pannenbergs Entwurf, den er in Erstauflage ab 1988 vorlegte, genießt auch auf Seiten der katholischen Theologie große Anerkennung. Sicherlich verdankt sich diese auch Pannenbergs ökumenischer Arbeit in München, wo der ehemalige Schüler und Assistent Edmund Schlinks, nach Lehrtätigkeiten u. a. in Nordamerika, dem Ruf an die neu gegründete Evangelisch-Theologische Fakultät folgte und dort ein ökumenisches Institut gründete, das sich dem Dialog mit der römisch-katholischen Theologie widmet.

438 Vgl. Pannenberg, ST I, 38.

439 Pannenberg, ST I, 39.

440 Pannenberg, ST I, 40.

441 Denzinger/Hünermann, DH 1507.

442 Pannenberg, ST I, 40.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

schaftlichen, historisch-kritischen Exegese durch die Offenbarungskonstitution des *Zweiten Vatikanums* sieht Pannenberg eine „Annäherung an die reformatorische Lehre von der Klarheit der Schrift".[443] Z. B. seien nach DV 12 die literarischen Gattungen zu „erforschen", so dass das letztgültige Urteil der Kirche in der Schriftauslegung „auf Grund wissenschaftlicher Vorarbeit […] reift", DV 10 betont die dienende Unterordnung des kirchlichen Lehramts unter das Wort Gottes und die Schrift wird – wohlgemerkt „zusammen mit der Heiligen Überlieferung" – als „höchste Richtschnur" bezeichnet (DV 21). Allerdings fehlten, so Pannenberg, „immer noch Aussagen über die traditionskritische Funktion der Schrift und ihrer Auslegung".[444]

Im Fortgang seiner Darstellung unterscheidet Pannenberg ein Verständnis von Schriftautorität, das in ihrer Inspiration gründet und den „beiden reformatorischen Kampflehren von der Suffizienz und von der Klarheit der Schrift" vorausgesetzt sei, von einer Position, „die in den neutestamentlichen Schriften nur die ältesten Dokumente der Verkündigung Jesu und der Anfänge des Christentums erblickt".[445] Schriftautorität im altprotestantischen Sinn bestehe also in der *fides divina*, in der Glaubwürdigkeit nach göttlichen Maßstäben, und nicht in der *fides humana*, der Glaubwürdigkeit nach menschlichen Maßstäben bzw. jenen Gründen, die der Vernunft zugänglich sind.[446] Zentral für Pannenbergs Verständnis von Schriftautorität ist eine Absage an jegliche rein formale Sicherstellung derselben. Dazu zählt er auch die pietistische Bekehrungserfahrung, welche, wie seinerzeit die altprotestantische Orthodoxie, versuche, „die Wahrheit der christlichen Lehre vor aller Einzelerörterung ihrer Themen durch eine vorgängige Garantieinstanz sichern zu wollen":[447]

> *Solange man daran festhält, die Wahrheit des christlichen Glaubens aller Erwägung seiner Inhalte vorweg sicherzustellen, bleibt nach der Abkehr von einer unfehlbaren Lehrautorität kirchlicher Amtsträger und nach dem Zerfall der altprotestantischen Inspirationslehre kaum ein anderer Weg dazu als die Berufung auf den Glaubensakt, sei es als Erfahrung oder als „Wagnis".*[448]

443 Pannenberg, ST I, 41.

444 Pannenberg, ST I, 41.

445 Pannenberg, ST I, 41.

446 Gegen Jörg Lauster, der *fides divina* und *fides humana* eng beieinander sieht: „Die Wirkung des Geistes kann nicht gegen den methodischen Zugang zur Bibel ausgespielt werden. In der Sprache der dogmatischen Tradition heißt dies, daß die fides divina nicht von der fides humana abgetrennt werden kann, sondern sich gerade durch sie vollzieht." Lauster, Prinzip, 467. Siehe hierzu auch Abschnitt 5.8.3.

447 Pannenberg, ST I, 56.

448 Pannenberg, ST I, 57.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Soweit die aus Pannenbergs Sicht notwendigen Klärungen zur Schriftautorität im Kontext der Prolegomena. Die eigentliche Durchführung seiner Schriftlehre bietet er konsequenterweise im zweiten Band seiner Dogmatik am Ende der Versöhnungslehre unter dem Stichwort *Das Evangelium.* Hier begründet er die Schriftautorität von ihrem christologischen Inhalt her.

> *Die Schrift repräsentiert der Kirche gegenüber ihren Ursprung im Evangelium und damit in Jesus Christus selbst. Die Autorität der Schrift gründet daher in der des Evangeliums und auf der den Inhalt des Evangeliums ausmachenden Heilsgegenwart Gottes in Person und Geschichte Jesu Christi. Nur insofern, als sie diesen Inhalt bezeugen, haben die Worte und Sätze der Schrift in der Kirche Autorität.*[449]

So sehr diese Worte wie eine theologische Selbstverständlichkeit daherkommen und kaum dazu geeignet scheinen, theologischen Ein- und Widerspruch auszulösen, so sehr ist damit der Streit um den Schriftinhalt erst eröffnet. Dies zeigt sich schon in der Reformationszeit mit der Geringschätzung Luthers einzelner biblischer Schriften. Pannenberg selbst schlussfolgert: „Die Autorität der Bibel im Verhältnis zur Kirche enthält also keine Wahrheitsgarantie für die Einzelaussagen der biblischen Schriften."[450] Paradoxerweise entspricht der Fraglichkeit, der die Schrift im Hinblick auf das Evangelium ausgesetzt ist, ihre Autorität gegenüber der Kirche. Ihre Abhängigkeit vom Evangelium auf der einen Seite versetzt sie in die Lage, menschliche Autoritätsansprüche auf der anderen Seite abzuwehren.[451] Diese Freiheit erwächst der Schrift aus ihrer Gebundenheit an ihren Inhalt.

Es kann festgehalten werden, dass sich Pannenberg in seiner *Systematischen Theologie* wie auch andernorts explizit gegen eine Lehre von der Schriftinspiration „zur Rechtfertigung eines formalen Begriffs der Schriftautorität vor aller Erörterung der Inhalte der biblischen Schriften" ausspricht.[452] Andernfalls würde die Schriftlehre zu einem eigenen, von der Christologie unabhängigen Theologumenon, das um seiner selbst willen, also abseits des Evangeliums von Jesus Christus, Beachtung verdiente. So hinge die gesamte Christologie an der Plausibilität der formalen Begründung der Schriftautorität. Nach Pannenberg „läßt sich aus der Lehre von der Schriftinspiration keine formale, allem sich Einlassen auf die Inhalte der Schrift vorausgehende Wahrheitsgarantie aller biblischen Einzelaussagen gewinnen".[453] Bezogen auf die für diese Studie bedeutsame Unterscheidung von *epistemischer* und

449 Pannenberg, ST II, 510.
450 Pannenberg, ST II, 510.
451 Vgl. Pannenberg, ST II, 511.
452 Pannenberg, Schriftinspiration, 247.
453 Pannenberg, Schriftinspiration, 248.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*deontischer* Autorität kann darin eine Zurückweisung der *deontischen* Schriftautorität gesehen werden. Doch nur, wenn Autorität als eine vom Subjekt entkoppelte, statische Größe aufgefasst würde, die sich nicht noch relational bewähren müsste, sondern Wahrheit unabhängig vom Subjekt garantieren könnte. Da auch Pannenberg nicht von einem solchen Autoritätsbegriff auszugehen scheint, ist auch seine Begründung der Schriftautorität nicht ganz frei von formalen Gesichtspunkten: „Die Schrift ist sicherlich in der buchstäblichen Korrektheit ihres Wortlauts als inspiriert zu verstehen, aber nur insofern sie das Evangelium von Jesus Christus bezeugt."[454] Dennoch sei

> *die Autorität der apostolischen Schriften und auch der Schriften des Alten Testaments in der Kirche Jesu Christi nicht die Autorität des Buchstabens, sondern des Inhalts, der durch den Buchstaben zugänglich ist, und also geistliche Autorität, die Autorität des gekreuzigten und auferstandenen Herrn der Kirche, der von seiner Auferstehung her „lebenschaffender Geist" ist […].*[455]

Innerhalb der Schrift komme also dem Buchstaben die eingeschränkte Würde zu, den Geist zu vermitteln, so wie der Schrift insgesamt die eingeschränkte Würde zukomme, das Evangelium von Jesus Christus zu vermitteln. Die „Hierarchie der Autoritäten" – um einen Ausdruck des Ökumenismus-Dekrets *Unitatis redintegratio* des *Zweiten Vatikanums* zu entlehnen – laute also in absteigender Ordnung: Jesus Christus – mündliche Verkündigung des Evangeliums – Heilige Schrift – Buchstabe.[456] Der Begriff der Schriftautorität besagt in diesem Gefüge nichts anderes, als dass „die Behauptung der Inspiration der Schrift […] die Überzeugung von der Wahrheit der Offenbarung […] bereits als anderweitig begründet voraus[setzt]".[457] Frederike van Oorschot zieht daraus für Pannenbergs Schriftautoritätsverständnis den Schluss: „Deshalb muss das Verhältnis von Inspiration und Schriftautorität gewissermaßen umgekehrt werden: Die Inspirationslehre folgt somit aus dem Evangelium und dessen Autorität und nicht umgekehrt."[458]

---

454 Pannenberg, Schriftinspiration, 248.

455 Pannenberg, Schriftinspiration, 248.

456 „Beim Vergleich der Lehren sollen sie daran denken, daß es eine Ordnung bzw. ‚Hierarchie' der Wahrheiten der katholischen Lehre gibt, da ihr Zusammenhang mit dem Fundament des christlichen Glaubens verschieden ist. So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle durch diesen brüderlichen Wettstreit zur tieferen Erkenntnis und klareren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden." Denzinger/Hünermann, DH 4192.

457 Pannenberg, ST II, 511.

458 Oorschot, Schriftlehre, 120.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.8.2 *Form und Inhalt* oder *Buchstabe und Geist* als zwei komplementäre Seiten der Schriftautorität

Wilhelm Breuning benennt 1987 für das *Handbuch der Ökumenik* zwei Bestimmungsweisen der Schriftautorität, die aufeinander bezogen seien:

> *Die Schrift ist mehr als ein formales Autoritätsprinzip – gerade von ihrem Inhalt her. Seit dem 19. Jahrhundert spricht man deshalb gern von dem „sola scriptura" als Formalprinzip des Protestantismus in Verbindung mit einem „Materialprinzip": dem Evangelium von der Rechtfertigung des Sünders allein aus Gnade, allein durch Glauben. Die Autorität der Schrift ist die Kraft des freisprechenden Evangeliums.*[459]

Das *Formalprinzip* der Schriftautorität bilde demnach nur die Hülle einer sich eigentlich auf das Evangelium als Schriftinhalt beziehenden Autoritätsbegründung. Zugespitzt formuliert: Das Evangelium ist nicht von Bedeutung, weil es in der Heiligen Schrift steht, sondern der Heiligen Schrift eignet Autorität, weil sie das Evangelium enthält. Freilich wirken faktisch beide Prinzipien – *formal* und *material* – zusammen und ineinander, denn die Schriftgestalt partizipiert an der ihrem Inhalt beigemessenen Autorität. Form und Inhalt lassen sich wohl unterscheiden, nicht aber voneinander trennen. Die Autorität des Evangeliums, der *Gehalt* der Schrift, bestimmt den Umgang mit ihrer *Gestalt.* Umgekehrt steht das Schriftwort nicht fortwährend unter Verdacht. Die äußerliche Gestalt als Kanon der Heiligen Schrift verweist auf seine Autorität.

Was ist nun aber der spezifische Beitrag der Schriftlichkeit dieses Offenbarungszeugnisses im Vergleich zur mündlichen Verkündigung? Peter Brunner hält fest, dass die historische Kritik mit ihren Erkenntnissen zur Textgenese davor bewahre, Schriftautorität als eine „mechanisch wirkende Buchstabenautorität" misszuverstehen:[460]

> *Nur durch die in diesen Texten bezeugte, lebendige und auf uns abzielende Gottesgeschichte, nur durch das in diese Texte eingegangene lebendige mündliche Zeugnis von dieser Gottesgeschichte, nur durch das Durchschlagen dieser so bezeugten Gottesgeschichte durch diese Texte hindurch im Ereignis unseres Getroffen-seins von dieser Geschichte, nur so, in dieser geschichtlich-personalen Relation zwischen Gott und uns, nur so übt die Heilige Schrift ihre Autorität aus, dann freilich gerade auch durch ihre schriftliche Gestalt.*[461]

459 Breuning, Alternativen, 38.

460 Brunner, Peter, Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre, in: ZW 44, 1973, 248–263, hier 252.

461 Brunner, Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre, 252.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Diese „geschichtlich-personale" Relation schaffe der Geist, der den Buchstaben belebe und aus dem Offenbarungszeugnis neue Offenbarung werden lasse, die den Leser der Schrift existenziell betreffe. So werde der Buchstabe zum Gefäß für den Geist. Die endliche Immanenz des Buchstabens werde durch die unendliche Transzendenz des Geistes – abermals drängt sich eine dialektische Denkfigur auf – *aufgehoben.* Der Buchstabe der Schrift wird mitsamt seinen Grenzen zugleich negiert, aufbewahrt und auf eine höhere Ebene gehoben. Darum ist nicht nur der Heilige Geist, der sich nach reformatorischem Verständnis an die Schrift gebunden hat und bindet,[462] heilig zu nennen, sondern auch ihr Buchstabe. In der Heiligen Schrift verhalten sich Geist und Buchstabe zueinander komplementär.

### 5.8.3 Die Bedeutung des *testimonium spiritus sancti* für die Schriftautorität

Mit diesen Überlegungen zu Reinhard Slenczkas und Wolfhart Pannenbergs Auffassung der Schriftinspiration wenden wir uns nun einem insbesondere für die reformierte Theologie zentralen Begriff für das Verständnis der Inspiration zu: dem *testimonium spiritus sancti*. Notger Slenczka sieht im *testimonium spiritus sancti* (Zeugnis des Heiligen Geistes) den eigentlichen Erkenntnisgrund der Schriftautorität:

> *Das „testimonium Spiritus Sancti internum" ist […] das Zeugnis des Heiligen Geistes, das durch die Schrift hindurch dem aufmerksamen und aufnahmewilligen Leser den Heil bringenden Glauben und genau* dadurch *die Überzeugung von der göttlichen Herkunft und Autorität der Schrift vermittelt.*[463]

462 „Nach reformatorischer Auffassung führt die Schrift den Geist Gottes mit sich; und das Wirken des Geistes Gottes ist wiederum an die Schrift gebunden; an das Wort der Schrift gebunden, wirkt der Heilige Geist den Glauben, der Gottes Wort im Herzen erfasst." Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Die Bedeutung der Bibel für kirchenleitende Entscheidungen. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2021, 39. Für Philipp Stoellger sei die Selbstbindung Gottes in der Schrift nur eine – allerdings die weitestgehende – in einer Reihe von Selbstbindungen: „Schon Stimme und Name waren Selbstbindungen [Gottes, T. M.] in der Offenbarung, die ihn ansprechbar und, wenn nicht beherrschbar, so doch bestimmbar machten. […] Bei der Stimme […] ist es nicht geblieben. Gott ward Wort, Tora, Schrift, in Gesetzestafel und Schriftrolle. Damit ist die liminale Verkörperung in der Stimme überschritten in die Materialität der Schrift […] Gottes Wort als Schrift, das ist […] Gott gebunden an sein Wort, fixiert in der Schrift, verkörpert in der Rolle, gefeiert, getragen und geküsst." Stoellger, Philipp, Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes, in: Etzelmüller, Gregor/Weissenrieder, Annette (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 172), Berlin/Boston 2016, 289–316, hier 307.

463 Slenczka, Notger, Das Evangelium und die Schrift. Überlegungen zum „Schriftprinzip" und zur Behauptung der „Klarheit der Schrift" bei Luther, in: Slenczka, Notger, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003, 39–64, hier 61.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

In einer Fußnote warnt Slenczka jedoch vor einer naheliegenden und oft anzutreffenden Fehlinterpretation: „Es geht nicht darum, dass der Heilige Geist *die Überzeugung von der Autorität der Schrift* weckt, sondern darum, dass der Heilige Geist durch die Schrift *rechtfertigenden Glauben an Christus* weckt. Die Wirksamkeit der Schrift ist der Ausweis dafür, dass sie Gottes Wort ist".[464] D. h. als Autorität erweise sich die Schrift nicht unmittelbar durch das *testimonium spiritus sancti,* sondern nur insofern dieses *durch* die Schrift Glauben wecke. Diesen Zusammenhang betont auch Wilfried Härle in seinem dogmatischen Gesamtentwurf: „Die primäre Autorität der Bibel besteht also darin, daß sie Menschen so anspricht, daß sie in ihnen Glauben weckt. Sie *wird* dadurch zum *Wort Gottes* und erweist sich *damit* als solches."[465] Diese Wirkung der Schrift, ihr Vermögen, den Menschen als Wort Gottes anzusprechen, nennt Härle mit der Tradition *auctoritas causativa*. Aus ihr ergebe sich die *auctoritas normativa*, welche sich in der Kanonisierung ausdrücke und auf diesem Weg wieder auf die *auctoritas causativa* zurückwirke bzw. ihr Gelegenheit verschaffe.

Für Pannenberg handele es sich beim auf Calvin zurückgehenden *testimonium spiritus sancti* „nicht um eine zur Schrift hinzukommende, in der Subjektivität des Auslegers wirksame und die Schrift beglaubigende Instanz, sondern vielmehr um nichts anderes als die Selbstevidenz des Inhalts der Schrift, der ja vom Heiligen Geist eingegeben ist".[466] Den Sinn eines zusätzlichen Prinzips, das zum Wort der Schrift von außen hinzukomme, hätte diese Lehre erst mit dem „Verblassen der Lehre von der göttlichen Autorität der Schrift" gewonnen.[467] Diese Entwicklung auf dem Gebiet der Schriftkritik macht er mitverantwortlich für die Bedeutung, die evangelischerseits der subjektiven Erfahrung eingeräumt wird. Vor diesem Hintergrund ist es ein mitunter paradoxes Phänomen, wenn neuere evangelikale Bewegungen in der Tradition des Pietismus gleichzeitig die subjektive Erfahrung (z. B. ein individuelles Bekehrungserlebnis) und die objektive Wahrheit der Schrift hochhalten – verdankt sich doch der Erfolg des Ersteren dem Niedergang des Letzteren.

Zu den schärfsten Kritikern der Lehre vom *testimonium spiritus sancti* zählt David Friedrich Strauß. Ihm missfällt die Zirkularität dieser Begründung, denn es sei nicht hilfreich, „zwischen die Schrift und den menschlichen Geist den in diesem von jener zeugenden göttlichen einzuschieben; denn wer zeugt nur von

464 Slenczka, Das Evangelium und die Schrift, 61.

465 Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin/Boston [5]2018, 110. Vgl. auch 119.

466 Pannenberg, ST I, 43.

467 Pannenberg, ST I, 43.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

der Göttlichkeit dieses Zeugnisses?“[468] Strauß verortet an dieser Stelle gar „die Achillesferse des protestantischen Systems“.[469] Nicht ohne Sympathie für diese Kritik unterscheidet Jörg Lauster zwei Kategorien von möglichen Gründen für die Schriftautorität. Jene, die der Vernunft zugänglich seien, und die er mit dem Begriff der Ursprungsnähe zusammenfasst, zielten auf die Glaubwürdigkeit nach menschlichen Maßstäben *(fides humana)*. Jene hingegen, welche wie das *testimonium spiritus sancti* auf dem Selbstbeglaubigungsvermögen der Schrift beruhten, gehörten zur Glaubwürdigkeit nach göttlichen Maßstäben *(fides divina)*.[470] Für Lauster lassen sich sämtliche neuzeitlichen Begründungsversuche der Schriftautorität in dieses Schema einordnen.[471] Beide Kategorien seien zudem traditionskritisch: „Sei es über die historische Vorstellung der Ursprungsnähe oder über die Kategorie der Selbstdurchsetzungskraft des Gotteswortes, in beiden Fällen wird die Schriftautorität über ein Konstrukt von Unmittelbarkeit hergestellt, das regelrecht traditionsabwertende Züge in sich trägt.“[472] Fragwürdig ist m. E. Lausters Diagnose, beide Begründungsfiguren seien durch die moderne Bibelkritik zum Einsturz gebracht worden. Er hat zwar einen Punkt, wenn er feststellt,

> *dass die testimonium-internum-Lehre jegliche methodische Beschäftigung mit der Bibel überflüssig macht, wenn es letztlich doch allein und nur der Geist ist, der das Verstehen der Bibel ermöglicht. Historisch denkenden und arbeitenden Theologen muss die testimonium-internum-Lehre daher immer Unbehagen bereiten.*[473]

Aus meiner Sicht kann die moderne Bibelkritik die *fides divina*-Gründe jedoch gar nicht widerlegen, allenfalls kategorisch ausschließen. In ihrem eigenen Interesse *muss* sie diese zurückweisen – liegen sie doch außerhalb ihres eigenen Zuständigkeitsbereichs – und die Bedeutung der *fides humana*-Gründe wächst umso mehr, als jene der *fides divina*-Gründe schwindet.

Die Lehre des *testimonium spiritus sancti (internum),* wie sie bei Calvin begegnet, lehnt es ab, die Glaubwürdigkeit der Schrift mittels Vernunftgründen zu

468 Strauß, Glaubenslehre, 136. Dass es sich dabei um einen Zirkelschluss handle, erkenne man – so Strauß, Glaubenslehre, 157 – auch daran, dass Muslime („Türken“) diese Argumentation mit gleichem (Un-)Recht auf ihre heilige Schrift anwendeten.

469 Strauß, Glaubenslehre, 136.

470 Vgl. Lauster, Schriftauslegung, 182.

471 Vgl. Lauster, Krise und Neubegründung der Schriftautorität seit der Aufklärung, in: Gemeinhardt, Peter/Oberdorfer, Bernd (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 25), Gütersloh 2008, 166–183, hier 169.

472 Lauster, Krise, 180.

473 Lauster, Geist und Buchstabe, 137.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

„beweisen". Wenn auch die Anzeichen für den göttlichen Ursprung der Schrift augenfällig seien, so muss doch – wie auch beim offenbarungstheologischen Ansatz Karl Barths – „solche Festigkeit der Überzeugung an höherer Stelle begründet sein als in menschlichen Vernunftgründen, Urteilen oder Mutmaßungen, nämlich im geheimen Zeugnis des Heiligen Geistes".[474] Mit dieser Beglaubigung von höherer bzw. höchster Stelle wird das Wort Gottes der Schrift zum kritischen Maßstab für jede mit Anspruch auftretende Überlieferung. So entfalte die Schrift aus Sicht des ÖAK ihre einzigartige Geltung,

> *wo im gemeinsam erfahrenen Testimonium spiritus sancti der Gläubigen und in Gestalt verweigerter Rezeption durch die kirchliche Gemeinschaft bestimmte Weisen und Aussagen amtlicher kirchlicher Lehre (wie „verbindlich" sie sich auch verstehen und gebärden mögen) möglicherweise als dem Wort des Evangeliums abträglich, hinderlich oder gar widersprechend erwiesen werden.*[475]

Diesem zentralen Stellenwert, den das *testimonium spiritus sancti* für die Schriftautorität im AB einnimmt, liegt ein Referat von Hans Helmut Eßer zugrunde. Für den damaligen Professor für Reformierte Theologie in Münster ist die Lehre vom *testimonium spiritus sancti internum* die „eigentliche und einzige pneumatologische Neuentdeckung der Reformation".[476] Bei Calvin rekonstruiert er zwei unterschiedliche Wahrheitsverständnisse – ein subjektives und ein objektives. Er macht dies an der Formulierung „Festigkeit der Überzeugung" fest, die Calvin bloß vorübergehend durch „Autorität der Schrift" ersetzt habe, um menschliche Vernunftgründe für die Glaubwürdigkeit der Schrift zurückzuweisen: „Das ist ein Weg von der Bestätigung der objektiven Wahrheit (= Autorität der Schrift) wieder zurück zur Bestätigung der subjektiven Wahrheit (= inneres Zeugnis)."[477] Mit den Worten eines Seminarteilnehmers fasst er diese Entwicklung zusammen: „Testimonium spiritus sancti internum – das ist ‚Gewißheit *jenseits* von Objektivität und Subjektivität'."[478] Wie der große Denker Calvin in dieser Frage auf jede rationale Argumentation verzichte, sei „geradezu aufregend".[479] Zulässig seien für ihn lediglich sekundäre Vernunftgründe für die Glaubwürdigkeit der Schrift, deren

474 Calvin, Institutio, I,7,4 (42).

475 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 386 (243).

476 Eßer, Hans Helmut, Die Lehre vom „testimonium Spiritus Sancti internum" bei Calvin innerhalb seiner Lehre von der Heiligen Schrift, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 246–258, hier 251.

477 Eßer, „testimonium Spiritus Sancti internum", 252.

478 Eßer, „testimonium Spiritus Sancti internum", 252.

479 Eßer, „testimonium Spiritus Sancti internum", 254.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Ähnlichkeit zu historisch-kritischen Ansätzen den neuzeitlichen Leser in Staunen versetze.[480]

Die Leistungsfähigkeit des *testimonium spiritus sancti,* die Autorität der Schrift zu begründen, wird allerdings dadurch gemindert, dass es sich auch – etwa bei dem Katholiken Georg Hintzen – für die Autorität des Lehramts anführen lässt: „Die Autorität des kirchlichen Lehramtes ist keine andere als die des Testimonium spiritus sancti, dessen Erfahrung die Kirche bezeugt."[481] Dabei zitiert Hintzen LV mit den Worten: „So wird der Satz aus ‚Lehrverurteilungen – kirchentrennend?' verständlich: ‚Nach katholischem Verständnis steht das Lehramt also unter dem Wort Gottes, aber über der Auslegung durch einen einzelnen.'"[482]

### 5.8.4 Die geistgewirkte (Autorität der) Schrift

Es gehört zu den Eigentümlichkeiten der theologischen Schriftlehren, dass sie nicht selten mit zirkulären Begründungen operieren, indem sie „Schriftbeweise" für eine These über die Schrift vorlegen (was außerhalb des Kreises derer, die diese Prämissen zu teilen bereit sind, wenig Überzeugungskraft hat).[483]

Unter den biblischen Belegen für die vom ÖAK geteilte Auffassung, dass die Schrift das inspirierte Wort Gottes enthalte, findet sich im AB auch die in diesem Zusammenhang wohl bekannteste Stelle. Die Schriften der Propheten seien „von Gottes Geist eingegeben (vgl. 2 Tim 3,16) zum Zeugnis für die Erfüllung seines Heilsratschlusses in Jesus Christus".[484] Neben einigen apokryphen Belegen führt der ÖAK auch das Selbstverständnis des Propheten Jesaja an, wie es sich in Jes 61,1 f. artikuliert: „Der Geist Gottes des HERRN ist auf mir."[485] Schließlich bezieht der AB die Autorität der Schrift mit 2Petr 1,20 f. „auf ihren Ursprung im Wirken des Geistes Gottes", was „eine eigenmächtige Auslegung der Schrift" verbiete.[486]

Die Inspiration der Schrift benennt der ÖAK als Voraussetzung dafür, sie im Gottesdienst predigend auszulegen.[487] Die gottesdienstliche Verkündigung markiert gleichzeitig einen qualitativen Unterschied zwischen Bibelwort und anderen,

480 Vgl. Eßer, „testimonium Spiritus Sancti internum", 254.

481 Hintzen, Selbstbezeugung, 9.

482 Hintzen, Selbstbezeugung, 9. Vgl. Lehmann/Pannenberg, LV I, 30.

483 Vgl. die Studie von Paul Metzger, in der er sein Forschungsinteresse wie folg beschreibt: „Welche Rolle spielt die Bibel für die gegenwärtige theologische Theoriebildung in den verschiedenen Konfessionen? Und wie wird dies von der Bibel her begründet?" Metzger, Sie über sich, 12 f.

484 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 296 (9).

485 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 309 (37).

486 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 361 (185). Hier führt der AB noch weitere Stellen an, die pneumatologisch für die Wahrheit der Überlieferung argumentieren: Joh 14,17; 16,13; 2Tim 1,14.

487 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 338 (115).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

außerbiblischen Glaubenszeugnissen, auf welche sich die Predigt ebenfalls mit gutem Recht (und u. U. größerem Aktualitätsbezug) beziehen könnte – was ja auch ergänzend zur Bibel geschieht.

Zweifellos hat sich der Rechtfertigungsdruck für die Inspirationslehre durch den Übereifer der Lehre von der Verbalinspiration einerseits und durch den Erfolg der historischen Kritik andererseits erhöht. Weil letztere die Inspiration der Heiligen Schrift methodisch unberücksichtigt lässt,[488] wird deren Einbezug an andere Teilgebiete der Exegese – an eine „geistliche" oder „theologische" Schriftauslegung – ausgelagert, was diesen wiederum den Anschein geringerer wissenschaftlicher Maßstäbe verleiht. Dieser Entwicklung versucht die katholische Theologie gerecht zu werden, indem sie (entschiedener als die evangelische) die Grenzen der historischen Kritik betont. So beschreibt der AB die katholische Entwicklung der Schriftauslegung und die Bedeutung von *Dei Verbum* mit den Worten:

> *Im Kontext einer Neubesinnung auf die Normativität der Heiligen Schrift bekundet sich hier die volle lehramtliche Bereitschaft, die geschichts- und literaturwissenschaftlichen Verfahren der Exegese nicht nur zu akzeptieren, sondern auch zu fördern. […] Allerdings wird im Horizont eines Inspirationsverständnisses, das auf die Mitteilung der zum Heil notwendigen „Wahrheit" abhebt (vgl. DV 11 [DH 4218]), gleichermaßen die Aufgabe gestellt, „sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift" zu achten (DV 12 [DH 4219)].*[489]

Diese Ambivalenz verweist auf eine Spannung, in der sich jeder bekenntnisgebundene und zugleich den Kriterien einer wissenschaftlichen Exegese verpflichtete Umgang mit der Heiligen Schrift wiederfindet. Der AB beschreibt diese Spannung auf eine Weise, die dem nahe kommt, was sich in der Exegese als *diachrone* und *synchrone* Perspektive etabliert hat:

> *Wir wollen einerseits die Ergebnisse ernstnehmen, welche die historische Erforschung der Heiligen Schriften erbracht hat. Wir wollen andererseits die gerade so in ihrer geschichtlich gewachsenen Wortgestalt wahrgenommene Heilige Schrift gemeinsam als Wort des lebendigen Gottes verstehen.*[490]

Mehr noch zeigen sich in diesem Zitat aber die unterschiedlichen Anliegen eines wissenschaftlichen und eines kirchlichen Schriftgebrauchs. Das Spannungsverhältnis lässt sich aber auch in den Kategorien ausdrücken, welche hier zum Autoritätsbegriff eingeführt wurden: Die Spannung besteht dann darin, einerseits die

488 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 345 (141).

489 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 347 (145).

490 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 295 (8).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*epistemische* Autorität der Schrift in Zweifel zu ziehen – etwa durch Infragestellung des Selbstverständnisses einer biblischen Schrift hinsichtlich der Verfasserschaft und Datierung – und dabei die *deontische* Autorität der Schrift – ihren kanonischen Rang – für den kirchlichen Kontext, aber auch als bevorzugten Untersuchungsgegenstand der wissenschaftlichen Exegese, aufrechtzuerhalten.[491] Wie positioniert sich der ÖAK in diesem Spannungsfeld, vor die die Schrift all jene stellt, die sie nicht nur als historisches Dokument sondern auch als Gotteswort lesen – und ebenso all jene, die sie nicht nur als Gotteswort, sondern auch in ihrem historischen Kontext lesen möchten?

Der ÖAK versucht nicht, dieser Spannung auszuweichen oder sie aufzulösen: „Die Schriften des Alten und des Neuen Testaments sind abgefaßt von den menschlichen Schriftstellern. Deren Wort aber, das Wort der Bibel, hört die Kirche als Wort Gottes."[492] Für den ÖAK ist das Wort Gottes nicht einfach mit dem Menschenwort der Bibel identisch. Das Wort Gottes ereigne sich vielmehr im Modus des Empfangens, der Rezeption. Das biblische Wort werde als Wort Gottes *gehört.* Als Beispiele für solch ein performatives Geschehen nennt der ÖAK die Einsetzungsworte für das Abendmahl, den Taufbefehl und die Übertragung der Vollmacht zur Sündenvergebung: „Gott selbst durch seinen Geist ist jeweils Subjekt der Rede und der Wirkung".[493] Die Schrift bezeuge im Wort der Propheten und Apostel die Offenbarung Gottes im Volk Israel und in der Person Jesu Christi. Sie könne diese Offenbarung dem Bibelleser jedoch nicht aus eigener Kraft andemonstrieren. Subjekt der Offenbarung damals wie heute sei der Geist Gottes. Nicht dass die Schrift Offenbarungszeugnisse enthalte, mache sie zum Wort Gottes, sondern dass sich Gott durch seinen Geist im Menschenwort der Schrift neu offenbare. Die frühe Kirche habe diese Wirkung der biblischen Schriften bei deren Gebrauch registriert und sie deshalb zum Kanon erhoben, was wiederum auf die Erwartungen der heutigen Bibelleser zurückwirke und sie beim Lesen nach dem Wort Gottes horchen lasse. Aus dieser Erwartung speist sich für den ÖAK die Autorität des Gottes- und Menschenworts der Schrift:

> *So sehr die apostolische Verkündigung durch Menschen und in menschlicher Sprache ergeht, ist sie doch nach Ursprung, Autorität und Inhalt Gottes eigenes Wort. Deshalb und von daher gilt auch die Schrift, die Bibel des Alten und Neuen Testaments, der Kirche als Wort Gottes: Sie ist das maßgebliche Zeugnis von der Geschichte Gottes mit der Welt, von der Erwählung Israels und von Jesus Christus […].*[494]

491 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 295 (8).
492 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 296 (10).
493 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 296 (10).
494 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 296 (11).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Wie schon zuvor die GE[495] macht auch der AB die Qualität des Gottesworts an seiner richtenden und rettenden Wirkung fest. Dafür sei es wesentlich, die „Menschlichkeit des Schriftwortes" als „Medium für das von ihm bezeugte und durch es wirksam gegenwärtige Gotteswort" anzuerkennen.[496] „Für solche Anerkennung ist entscheidend, daß der dreieinige Gott das Subjekt in seinem Wort ist, in welchem er sich selbst zu erkennen gibt und durch das er richtend und rettend wirkt."[497] Wenn der ÖAK hier vom Menschenwort der Schrift als einem Medium spricht, so meint er damit mehr als einen Resonanzraum für das Gotteswort. Auf einen solchen sei die Schrift wohl auch angewiesen – etwa benötigte das nicht vokalisierte hebräische Schriftwort einen Sprecher und „durch das Vorlesen der Perikopen erklingt inmitten der feiernden Gemeinde das ‚Wort des lebendigen Gottes'".[498] Doch bringe die Schrift als Medium das Gotteswort nicht einfach automatisch zum Klingen. Sie schaffe eine Verbindung zwischen den unterschiedlichen zeitlichen und räumlichen Sphären, in denen das Wort Gottes ergeht. Damit ihr dies gelingen kann, brauche es eine Exegese, welche außer dem „geschichtliche[n] Schriftsinn […] zugleich de[n] implizite[n] oder explizite[n] *Anspruch* biblischer Texte" herausarbeitet.[499]

Was der ÖAK unter dem Wort Gottes versteht, erklärt er erneut unter Rückgriff auf das ökumenische Dokument *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament:* Während es darin allerdings um das Wort Gottes in mehrfacher Gestalt geht (Schöpferwort, Gesetzeswort, Christus, Verkündigung),[500] spricht der ÖAK lediglich vom Schriftwort: „Das in der Heiligen Schrift bezeugte und überlieferte Wort Gottes ist ‚gleichzeitig Grund und Auftrag der Kirche […]. Als Grund wie als Auftrag steht das Wort Gottes über der Kirche'."[501]

Der „Wort-Gottes-Theologe" Karl Barth hat die dreifache Gestalt des Wortes Gottes betont:[502] (1) Gottes Selbstoffenbarung in Jesus Christus, (2) ihre Bezeugung in der Heiligen Schrift und (3) in der mündlichen Verkündigung bzw. Predigt. Barth entwickelte diese Bestimmung nicht zuletzt aus dem Joh-Prolog (Joh 1,1–8): Darin wird Johannes als Zeuge für Christus eingeführt – inkl. einer offensichtlich

495 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 372.

496 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 299 (16).

497 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 299 (16).

498 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 333 (101).

499 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 355 f. (168).

500 Vgl. zusammenfassend: „Wort Gottes ist nach der Heiligen Schrift und den Vätern die umfassende Wirklichkeit der *Zuwendung Gottes zur Welt* als ihr Schöpfer, Richter und Retter." Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 16 (11).

501 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 362 f. (189). Zitiert aus: Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 20 (13).

502 Barth, KD I,1 (§§ 1–7), 101–113.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

als notwendig erachteten Unterscheidung von Bezeugtem und Zeugen. Die Perikope bietet ein herausragendes Stück neutestamentlicher Wort-Gottes-Theologie. Bereits Vers 1 changiert zwischen einer Beiordnung des Logos zu Gott und seiner Identifizierung mit Gott. Eine zentrale Bedeutung für das Verständnis dieses Verses kommt der Präposition πρός zu: καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. Als Präposition mit Akkusativ kann sie nicht nur mit „bei" übersetzt werden, sondern auch mit „nach … hin", „auf … zu" und (im übertragenen Sinn) „gegen" oder gar (final) „zum Zweck". Was in Joh 1,1 für das in Christus fleischgewordene Wort Gottes gilt, wird umso mehr für das Wort Gottes in seiner schriftlichen Gestalt gelten: Es ist von Gott zu unterscheiden und doch auf ihn hingeordnet.

Das Wort Gottes der Schrift könne sich in seiner „unvergleichlichen Normativität" dem ÖAK zufolge auch gegen die Kirche selbst richten, wo diese ihm den Gehorsam verweigert bzw. „immer wenn ihre Frömmigkeitsformen an die Stelle des gottvertrauenden Glaubens treten".[503]

Den Beitrag des Heiligen Geistes zur Schriftwerdung sieht der ÖAK nicht nur in der Inspiration ihres Inhalts (Inspiration der Verfasser und/oder Leser), sondern auch in der Kanonbildung. Diese lasse Überlieferung gerade nicht „als selbständige Größe inhaltlicher Art neben der Schrift" zu stehen kommen, sondern als einen dynamischen Vollzug des Glaubens, der sich dem Heiligen Geist verdanke.[504]

Doch werden, wie bereits erwähnt, zentrale pneumatologische Konkretionen zur Autorität der Schrift vom ÖAK in einen Epilog zum AB ausgelagert. Über die Gründe dafür kann nur spekuliert werden. Es fällt allerdings auf, dass sich der AB hier thesenhafte Formulierungen leistet, die den Anschein eines Ausblicks auf künftige ökumenische Klärungen und Präzisierungen erzeugen. In dieser knappen Form kann der Epilog die vom AB insgesamt geweckte Erwartung nach einer umfassenden pneumatologischen Begründung der Schriftautorität kaum erfüllen. Er liefert aber einige wichtige Hinweise, die diese Untersuchung mit weiterführenden Überlegungen in Abschnitt 7 aufzunehmen versucht.

Der Epilog trägt den Titel *Gottes Geist in Gottes Wort* und versteht sich als Rückblick auf das ökumenische Bemühen um eine „gemeinsame Grundlage der Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift in Leben und Lehre der Kirche".[505] Die zentrale Bedeutung des Heiligen Geistes sei bereits am Beginn dieses Weges bewusst geworden und in der Rückschau stellt der ÖAK fest: „Diese Erkenntnis hat sich uns befestigt und konkretisiert."[506] Die in anderem Zusammenhang bereits angeführte

503 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 363 (189). Siehe auch Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft, 21 (13).

504 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 (205).

505 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (244).

506 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (244).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Stelle aus dem Epilog sei hier nochmals in Auszügen zitiert: Die *sola scriptura*-Lehre sei auch mit der katholischen Lehre kompatibel, „wenn damit gemeint ist, daß die Heilige Schrift ‚in dem Geist zu lesen und auszulegen ist, in dem sie geschrieben wurde' (DV 12)".[507] Die evangelische Seite wiederum stimmt der katholischen Lehre zu, „wenn mit der Tradition die lebendige, geisterfüllte Tradition der apostolischen Kirche des Anfangs gemeint ist, die […] schriftliche Gestalt erlangt hat, […] unter der Leitung des Heiligen Geistes" zum Kanon geworden ist und in Gottesdienst und Lehre lebendig verkündigt, d. h. ausgelegt und überliefert wird.[508] Beide Parteien verweisen als Voraussetzung für eine Übereinstimmung im Verständnis von Schrift und Tradition also auf den Geist, der den Zusammenhang von Schrift und Tradition gewährleistee. Für die katholische Seite ist dabei wichtig, dass die Auslegung der Schrift in Kontinuität mit ihrer Entstehung steht. Für die evangelische Seite, dass sich Tradition an den Ursprung zurückgebunden weiß, wie er in der Schrift vorliege und von ihr ausgehend immer wieder neu verkündigt werde.

Die Schrift als Gottes Wort zu lesen, hängt für den ÖAK an deren Inspiration. Diese Einsicht „gründet sich auf ein neues Ernstnehmen und ein neues Verstehen der Lehre von der Inspiration der Schrift, die alle Jahrhunderte hindurch im Leben der Kirche eine auf geistlicher Erfahrung aufruhende Glaubensüberzeugung gewesen ist".[509] Die Inspirationslehre wird hier als eine erfahrungsbasierte Konstante in der Tradition der Kirche vorgestellt, in der von der Alten Kirche über das Mittelalter bis zur Reformation „Theologie, Liturgie und Frömmigkeit im Umgang mit der Heiligen Schrift immer davon ausgegangen [sind], daß Gottes Geist im Wortlaut der Schrift gegenwärtig-wirksam ist und zugleich Herz und Verstand der Gläubigen zum Verstehen der Schrift als Gottes Wort erleuchtet."[510] Die prinzipielle Einigkeit bzgl. des Inspirationsgedankens umfasse also nicht nur verschiedene Epochen der Kirchengeschichte, sondern auch Theologie, kirchlichen Schriftgebrauch und persönliche Frömmigkeit. Wie aus dem folgenden Abschnitt deutlich wird, der eine Kritik am Wandel des Schriftverständnisses in der Neuzeit enthält, breche die Reihe aus Sicht des ÖAK nicht zufällig mit der Reformation ab: „Im Zeitalter der Aufklärung und unter ihrer Wirkung in Theologie und Lehre der evangelischen Kirche war allerdings eine tiefe Krise des Inspirationsverständnisses entstanden."[511] Diese klare Verortung der Krise auf Seiten der evangelischen Theologie erinnert an Pannenbergs Diagnose einer *Krise des Schriftprinzips* (vgl. Abschnitt 5.9.1) und wirft die Frage auf, ob der ÖAK die katholische Theologie diesbezüglich als krisenresistenter erachtet. Dass der ÖAK die ökumenischen Annäherungen in den

507 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (246).
508 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (246).
509 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (244).
510 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (244).
511 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (245).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Bibelwissenschaften vielfach begrüßt, weist nicht in diese Richtung – jedoch bekundet der AB auch:

> *Die katholische Kirche suchte sich gegen diese Krise u. a. dadurch zu schützen, daß sie zur Absicherung der Autorität der Schrift die Kontinuität der kirchlichen Traditionen und zur Absicherung der Offenbarungswahrheit in Schrift und Tradition die Autorität des Lehramtes der Bischöfe und des Papstes hervorgehoben hat.*[512]

Das – wenn man so will – katholische Traditionsprinzip und die lehramtliche Autorität hätten demnach dem Schutz des Inspirationsverständnisses gedient. Ein bemerkenswerter Befund, angesichts dessen, dass evangelischerseits das Bedürfnis besteht, das reformatorische *sola scriptura* gerade gegenüber der Tradition und dem Lehramt in Schutz zu nehmen.

Im AB jedenfalls mündet die VZ-Studie des ÖAK in einer Weise in die Pneumatologie ein, dass selbst die wissenschaftliche Exegese als ein geistgewirktes Geschehen in Erscheinung tritt:

> *Durch den Heiligen Geist ist die Heilige Schrift* Gottes Wort *im Wort der von ihm erleuchteten menschlichen Zeugen. Durch den Heiligen Geist gewinnt auch die* wissenschaftliche Exegese *[…] sowohl ihr zentrales Kriterium des Verstehens der biblischen Texte als Zeugnisse des Wirkens Gottes in je besonderer geschichtlicher Zeit und Situation, als auch ihre bleibende Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche aller Zeiten.*[513]

Der Heilige Geist sei es auch, der die Erkenntnis der Schriftautorität bewirke, „so daß es Gott selbst ist, der in den Herzen der menschlichen Hörer die göttliche Wahrheit seines Wortes in der Heiligen Schrift und ihrer lebendigen Verkündigung aufleuchten läßt".[514] Damit ist die Souveränität Gottes gewahrt und noch dazu in eine trinitarische Formel gegossen, wenn es im Schlusswort heißt: „So erweist sich der Heilige Geist Gottes und Jesus [sic] Christi […] als der Beweger und Garant alles verbindlichen Zeugnisses des Wortes Gottes […] in der Auslegung der Heiligen Schrift, in der Bewahrung der Lehre des Evangeliums und im christlichen Leben mit dem Evangelium."[515]

---

512 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 387 (245).

513 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 388 (248).

514 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 388 (248).

515 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 389 (249). Der AB bietet noch eine weitere trinitarische Formel: „[…] die ganze Lehrüberlieferung der Urkirche [ist] in allen Aspekten des Glaubens wie des Lebenswandels auf die Autorität des einen lebendigen Gottes in Jesus Christus, dem einen auferstandenen Herrn, durch den einen lebenschaffenden

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Der Epilog – und mit ihm nicht nur der AB, sondern auch die gesamte dreibändige Studie VZ – schließt mit einem Gebetsruf, der die Form einer rein wissenschaftlichen Studie sprengt und so abermals die besondere Konstellation des Arbeitskreises deutlich macht: „Mit der Bitte um sein Kommen beginnt jeder Gottesdienst, jede Auslegung der Heiligen Schrift und jede Übung geistlicher Schriftbetrachtung: ‚Veni Sancte Spiritus!'"[516]

## 5.9 Fazit

Was lässt sich nun nach diesem Gang durch den AB als Ergebnis festhalten? Kann der ÖAK mit seiner Studie einen Beitrag zum Thema leisten, der nicht nur der ökumenischen Verständigung dient, sondern auch die Sache der Schriftautorität deutlicher sehen und präziser auf den Begriff bringen lässt?

Noch 1990 kann der Katholik Georg Hintzen, der im AB auch zustimmend rezipiert wird, sagen: Wegen des Erkenntnisfortschritts

> *fällt es katholischem Denken schwer, zwischen den verschiedenen Objektivationen […] in der Geschichte einen prinzipiellen Wertunterschied […] zu machen […]. Ein „Sola-scriptura-Prinzip" in dem engen Sinne, daß allein das in der Schrift ausdrücklich Bezeugte letzte Verbindlichkeit als Gottes Wort beanspruchen könne, vermag katholisches Denken nicht mitzuvollziehen.*[517]

Ist damit bloß eine missverständliche Auffassung, ein zu eng gefasstes Verständnis des reformatorischen Schriftprinzips, zurückgewiesen oder die Sache an sich? Und kann der ÖAK etwas zur klärenden Unterscheidung der beiden Optionen beitragen? Im Fall Hintzens jedenfalls ist es nicht ganz einfach, sich ein abschließendes Urteil darüber zu bilden, welchen Stellenwert, welche Autorität, er der Schrift einräumt. Denn er betont auch ihren

> *Vorrang vor aller späteren Tradition, nicht nur im historischen Sinne […], sondern auch im theologischen Sinne, weil in ihr […] im Grunde schon alles gesagt ist, was Gott der Welt zu sagen hat. Weil die Schrift Christus,* das *Wort Gottes, bezeugt, kann katholischerseits auch*

Geist Gottes, gestellt." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 359 (179).

516 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 389 (249).

517 Hintzen, Selbstbezeugung, 19.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*gesagt werden, die Schrift sei der* Substanz nach *suffizient und alle Tradition könne nur als Entfaltung des in der Schrift bezeugten Wortes Gottes legitim sein.*[518]

### 5.9.1 Das reformatorische Schriftprinzip und seine Krise

Seit Wolfhart Pannenbergs wirkmächtiger Diagnose aus dem Jahr 1952 hat sich die Rede von der sogenannten *Krise des Schriftprinzips* fest in der Theologie etabliert.[519] Nach Gunther Wenz habe diese Krise „eher die verbalinspirationstheoretische Formalisierung reformatorischer Schriftlehre als ihre ursprüngliche Anlage" betroffen.[520] Die katholische Theologie wiederum sieht sich durch Tradition und Lehramt zuweilen besser gegen die Krise gewappnet (vgl. Abschnitt 5.8.4). Gegen ein Übergewicht der Tradition im Verhältnis von Schrift und Tradition ließe sich die *claritas scripturae* stärken. Verglichen mit der GE gelangt der AB hier aber zu keiner gemeinsamen substanziellen Verständigung. Am konkretesten wird der AB zur Klarheit der Schrift dort, wo die evangelische Seite ihre Position darstellt. Dort aber, wo der AB eine gemeinsame Position formuliert, zitiert er die GE und damit den Diskussionsstand von 1992 (vgl. Abschnitt 5.7.1).

Mit der mit der historischen Schriftkritik einhergehenden *Krise des Schriftprinzips* korrespondiert eine Aufwertung/Hochschätzung der Tradition – katholischerseits durch die Stellung, die ihr bei der Auslegung der Schrift zukommt (Kontinuitätsaspekt, authentische/lehramtliche Schriftauslegung) und (zunächst v. a.) evangelischerseits in der wissenschaftlichen Schriftauslegung durch die traditionskritische Aufdeckung der Nicht-Ursprünglichkeit des Schriftwortes, welche die Autorität der Schrift zumindest insofern infrage stellt, als jene an der Ursprünglichkeit hängt. In Anlehnung an *Offenbarung als Geschichte* lässt sich dies mit Gunther Wenz auf die Formel *Geschichte als Kritik* bringen: „Für Theorien, die darauf ausgerichtet sind, ihrem Gegenstand zeitloses Ansehen zu verschaffen, muss bereits der Aufweis der geschichtlichen Genese dieses Gegenstandes zersetzend wirken."[521] Demgegenüber ist das eigentliche Anliegen der historischen Schriftkritik zu stärken, über den ursprünglichen und damit eigentlichen Schriftsinn aufzuklären und so die Schrift zur Kritik (der Kirche und ihrer Traditionen) zu befähigen. Also: *kritische Funktion durch historische Kritik der Schrift.* Implizit aber kann die historische Kritik durch Einordnung einer Perikope in einen größeren traditionsgeschichtlichen Zusammenhang mit unterschiedlichen (und teils widersprüchlichen theologischen Interessen) und die Diskussion von Textvarianten den

518 Hintzen, Selbstbezeugung, 21.

519 Pannenberg, Krise.

520 Wenz, Geist, 169.

521 Wenz, Geist, 164.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Eindruck erwecken, ihr gehe es darum, den unrechtmäßigen Anspruch der Heiligen Schrift als zeitlos gültiges Wort Gottes zu entlarven. Das Normativitätskriterium der Ursprünglichkeit überlagert und neutralisiert dann die anderen Kriterien wie Kanonizität, Selbstdurchsetzungskraft, pneumatologische Wirksamkeit. Dies ist nach meiner Wahrnehmung der eigentliche Grund für das auch in den ÖAK-Texten anzutreffende Unbehagen gegenüber einer Monopolstellung der historisch-kritischen Exegese angesichts der Geltung der Heiligen Schrift.

### 5.9.2 Mit dem ÖAK auf dem Weg zu einer ökumenischen Schriftlehre

Die vorläufigen Ergebnisse der Studie *Verbindliches Zeugnis* bündelt die *Gemeinsame Erklärung* in einem letzten Abschnitt unter der Überschrift *Rahmenbedingungen gegenwärtiger ökumenischer Schriftlehre.* Gerade mit der Analyse des AB von 1998 im Hintergrund zeigt dieser Ausblick von 1992 einige wichtige Punkte der ökumenischen Verständigung im ÖAK auf. Er eröffnet seine *Rahmenbedingungen gegenwärtiger ökumenischer Schriftlehre* mit einer gleichermaßen theologie-, begriffs- und problemgeschichtlichen Rekonstruktion des Begriffs der Verbalinspiration. Das eigentliche Anliegen, welches sich hinter diesem problembehafteten Begriff verberge, sei die Betonung des Grundsatzes „der in der Heiligen Schrift begründeten und von der christlichen Kirche zu allen Zeiten bezeugten unauflöslichen Einheit von Geist und Buchstabe im äußeren Wort der Heiligen Schrift".[522] Angesichts des Erkenntnisgewinns durch die historische Kritik habe die evangelische Theologie an der „behaupteten objektiven Einheit von Buchstabe, Geist und Lehre der Schrift"[523] nicht länger festhalten können. Der Rettungsversuch in Form der Akkomodationslehre hätte die Inspirationslehre schließlich faktisch ausgehöhlt. In dieser Entwicklung sieht der ÖAK interessanterweise eine Annäherung der konfessionellen Positionen zur Schriftinspiration. Die historische Kritik schärfte die Wahrnehmung der Subjektivität des Auslegers, welche sich katholischerseits gut mit dem Traditionsprinzip verbinden ließ.[524] Als Differenzmarker erweist sich dabei abermals die Rolle des Lehramts: „Im Extremfall konnte es als subjektiver Träger des Traditionsprozesses mit der Tradition geradezu identifiziert werden."[525] Der ÖAK spricht in diesem Zusammenhang von der „nicht zu übersehende[n]

522 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 393.

523 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 393.

524 „Als Organe des Traditionsprozesses galten das hierarchische Lehramt, die wissenschaftliche Theologie und der Glaubenssinn der Gläubigen." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 394.

525 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 394.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Gefahr […] der möglichen Entmündigung der Schrift als einer gegebenenfalls auch amtskritischen Instanz".[526]

Bietet also eine in der Freiheit der Wissenschaft geübte historische Kritik aus Sicht des ÖAK eine zuverlässige Abhilfe gegen solch eine lehramtliche Absorption der kritischen Funktion der Schrift? Reinhard Slenczkas Kritik am AB und einem aus seiner Sicht das Schriftprinzip außer Kraft setzenden Traditionsprinzip (vgl. Abschnitt 6.2) richtet sich nicht nur gegen den Anspruch lehramtlicher Schriftauslegung, sondern auch gegen die historische Kritik. An den evangelischen Bemerkungen zum Lehramt im AB zeige sich, „daß in der evangelischen Theologie das Verständnis der Heiligen Schrift als einziger ‚Regel und Richtschnur' abhanden gekommen ist, weil sie nur als historischer Text, nicht aber in ihrer geistlichen Wirkung erkannt wird".[527] Was den ÖAK insgesamt betrifft, so fährt die GE damit fort, in der historisch-kritischen Exegese bei aller Wertschätzung eine große Herausforderung zu sehen. Als gemeinsames hermeneutisches Problem evangelischer und katholischer Theologie formuliert der ÖAK die Frage,

> *wie unter den Bedingungen historisch-kritischer Exegese die Einheit der Schrift als Kanon Alten und Neuen Testamentes auf neue Weise erkannt und das darin waltende Offenbarungswirken des Geistes Gottes eigens verstanden und zur Geltung gebracht werden kann. In der Gemeinsamkeit dieser Aufgabe liegt eine große ökumenische Chance.*[528]

Nicht eine Einigung in der ökumenisch heiklen Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Lehramt rückt der ÖAK damit ins Zentrum seines Interesses, sondern die einheitsstiftende Aufgabe, die sich beiden Konfessionen mit der historisch-kritischen Exegese der Schrift als *Heiliger* Schrift stelle. Über der Notwendigkeit eines Interessensausgleichs zwischen wissenschaftlicher und kirchlicher Schriftauslegung könnten die beiden Kirchen aus Sicht des ÖAK wieder zu neuer Einheit gelangen. Die intendierte „ökumenische Schriftlehre" wäre dann nicht bloß eine Schriftlehre, die ökumenisch zustande gekommen ist, sondern ein konkretes Beispiel gelebter bzw. (schrift-)gelehrter Ökumene. Die Bewältigung dieser gemeinsamen Aufgabe bringt sozusagen nebenbei den „Kollateralnutzen" einer ökumenischen Annäherung mit sich. So stellt der Arbeitskreis fest, dass mit dem *Zweiten Vatikanum* nicht nur die historische Bibelexegese in ein Gesamtverständnis der Offenbarung Gottes integriert worden sei, sondern auch „der Gefahr einer Entmündigung der

526 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 394.

527 Slenczka, Reinhard, Stellungnahme zu der Vorlage „Schriftverständnis und Schriftgebrauch" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 402–405, hier 404.

528 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Schrift" begegnet worden sei, indem das Konzil das Lehramt der Autorität des Wortes Gottes unterstellt habe.[529]

Daran anknüpfend, stellt der ÖAK die trotz gemeinsamer Schriftbindung doch unterschiedlichen Ausprägungen kirchlicher Lehrvollmacht einander gegenüber. Zunächst bindet der Arbeitskreis Begriff und Wesen kirchlicher Lehre an die Übereinstimmung mit dem Schriftzeugnis. Der katholischen Seite ist es dabei wichtig, zu betonen, dass „sich die nach römisch-katholischer Überzeugung dem Lehramt der Kirche verliehene Vollmacht authentischer Schriftauslegung nicht in erster Linie auf einzelne Bibelstellen, sondern auf den Gesamtzusammenhang des Wortes Gottes"[530] bezieht. Evangelischerseits wird hervorgehoben, dass sich authentische Schriftauslegung als „Verkündigung und Lehre des Evangeliums bezogen auf das Bekenntnis der Kirche"[531] vollziehe. Die Abgrenzung zur katholischen Auffassung verdient einen etwas längeren Textauszug:

> *Dabei beruht die Authentizität der Schriftauslegung auf der Sachautorität des biblischen Sinngehaltes selbst, wie er sich in der Kraft des von Gottes Selbsterschließung in Jesus Christus ausgehenden Geistes im Buchstaben der Schrift bekundet und sich im Gewissen der Hörer der Verkündigung geltend macht. Die geistliche Autorität der Schrift im Vollzug ihrer Auslegung bezieht sich also auch nach reformatorischer Lehre auf den Gesamtzusammenhang des Schriftzeugnisses, auf die „Sache" der Schrift, und kommt in einem kommunikativen Geschehen zur Geltung. Dabei betont die reformatorische Lehre jedoch die Bindung der Auslegung an den buchstäblichen Sinn ihrer Aussagen, wobei es Recht und Pflicht eines jeden Gläubigen ist, sich durch Lektüre und Studium der Schrift selbst ein sachliches Urteil über die Lehrverkündigung der Kirche zu bilden.*[532]

Die GE bindet an dieser Stelle also einerseits die Sachautorität des biblischen Sinngehalts an Geist *und* Buchstabe der Schrift, andererseits betont sie die Gewissensfreiheit des Empfängers der Verkündigung als den Ort, an dem sich diese geltend macht. Schriftautorität vollzieht sich demzufolge nicht gegen den Leser/Hörer des Schriftwortes, sondern unter Inanspruchnahme seiner individuellen Disposition. Die Bedeutung des Literalsinns der Schrift beschränkend, spricht die GE zudem von der „geistlichen Autorität" und der „Sache der Schrift" – wobei diese Einschränkung umgehend wieder eingeholt wird mit der Betonung des buchstäblichen Sinns der Aussagen der Schrift. Beachtung verdient zudem, dass die eigene Urteilsbildung durch Schriftlektüre eines jeden Gläubigen nicht nur als Recht, sondern auch als

529 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395.
530 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395.
531 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395.
532 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Pflicht bezeichnet wird. Dies hat etwa die EKD jüngst in einem Grundlagentext, den auch einige aktuelle ÖAK-Mitglieder mitverfasst haben,[533] bekräftigt: „Das kirchenleitende Handeln soll von allen getauften Mitgliedern der evangelischen Kirche auf seine Schriftgemäßheit geprüft werden können, denn ein jeder Christenmensch hat das Recht und die Pflicht, die kirchliche Lehre am Evangelium zu prüfen."[534]

Im Folgenden werden kirchenamtliche Proklamationen „einer nicht durch das Schriftzeugnis beglaubigten Lehre" zurückgewiesen, ebenso wie „die Annahme, daß ein einziges Glied oder eine Gruppe von Gliedern der Kirche von Amts oder Person wegen autoritativ beanspruchen kann, exklusiv über die rechtmäßige Auslegung der Schrift zu befinden".[535] Beides gehöre zu den Prinzipien einer reformatorischen Schriftlehre, wenngleich „auch nach reformatorischer Auffassung dem kirchlichen Amt eine besondere Verantwortung zukommt, Lehre zu ‚urteilen und die Lehre, so dem Evangelio entgegen, verwerfen.' (CA XXVIII,21; BSLK 123f)".[536] Doch bleibe jedes amtliche Urteil der evangelischen Theologie zufolge, wie sie der AB darstellt, dem Urteil des einzelnen Glaubenden unterworfen. Hierin sehen sie geradezu eine „irreduzible Subjektpluralität"[537] des Schriftauslegungsprozesses – bestehend aus Auslegung, Kritik und Rezeption –, durch die sich die Einheit der Sache der Schrift durchsetze.

Es zeigt sich, dass der evangelischen Aufgeschlossenheit gegenüber verschiedenen subjektiven Auslegungsvarianten eine umso engere Bindung an den Buchstaben der Schrift entspricht. Wohingegen sich die Schriftauslegung katholischer Provenienz eine größere Freiheit zugesteht, das Wort Gottes aus der Schrift zu erheben, die verbindliche Artikulation dieser authentischen Schriftauslegung dafür jedoch dem Lehramt vorbehalten bleibt. Die Schriftauslegung in beiden Konfessionen verfügt also sowohl über ein Freiheits- als auch über ein Begrenzungsmoment. Die Anfragen, die sich daraus an den Umgang mit der Schrift durch den Dialogpartner ergeben, haben auch Eingang in das Fazit gefunden, mit dem der ÖAK seine Erklärung beschließt. Er bedient sich dabei erneut einer eigentümlichen Bedingungssatz-Konstruktion und legt sich damit in seinem vorläufigen Urteil über die Möglichkeit eines gemeinsamen Verständnisses von Schriftautorität noch nicht fest:

533 Christine Axt-Piscalar (stellv. Vorsitzende), Michael Beintker (stellv. Vorsitzender), Martin Hein, Volker Leppin, Christoph Markschies (Vorsitzender), Thies Gundlach (Gast) und Thomas Söding (Gast).

534 Evangelische Kirche in Deutschland, Bedeutung, 15.

535 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395 f.

536 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 396.

537 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 396.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Ob in der Frage der Schriftautorität und der Schriftauslegung heute noch unüberwindlich konfessionelle Differenzen zwischen der reformatorischen und der römisch-katholischen Auffassung bestehen, hängt entscheidend davon ab, ob auf der einen Seite eine kritische Funktion der buchstäblich auszulegenden Schrift auch im Verhältnis zu Lehraussagen des kirchlichen Lehramtes anerkannt oder aber bestritten wird und ob auf der anderen Seite eine Funktion des Verkündigungsamtes der Kirche für die Schriftauslegung bejaht oder verneint wird. Wenn die Autorität der Schrift als Gottes Wort nicht abgelöst von ihrem Gebrauch in der Verkündigung der Kirche richtig beschrieben werden kann, weil nur so die Zusammengehörigkeit von Wort und Geist gewahrt bleibt, dann wird reformatorische Theologie die Auslegung der Schrift nicht ausschließlich der wissenschaftlichen Bibelexegese überlassen können, sondern die Lehrverkündigung der Kirche als den Ort und das Geschehen anerkennen, in welchem die Sache der Schrift in ihrer entscheidenden, für den Glauben verpflichtenden Identität als Wort Gottes verkündet wird.*[538]

Die Befürchtung, gerade die reformatorische Theologie könnte die Schriftauslegung ausschließlich der wissenschaftlichen Exegese überlassen, ist sicherlich nicht ohne historischen Anhaltspunkt. Man denke v. a. an den Durchschlag der historisch-kritischen Methode, der sich in evangelischer und katholischer Theologie unterschiedlich und keineswegs synchron ereignete. Dennoch überrascht die Ausschließlichkeit, mit der diese Gefahr der evangelischen Seite zugewiesen wird. Denn „[a]uch nach evangelischer Auffassung vollzieht sich authentische Schriftauslegung im Raum der Kirche, nämlich durch Verkündigung und Lehre des Evangeliums bezogen auf das Bekenntnis der Kirche".[539] Insofern dürfte die angemahnte Anerkennung einer Funktion des Verkündigungsamtes der Kirche für die Schriftauslegung auch von evangelischer Seite außer Frage stehen. Dieses Amt weist in den Kirchen reformatorischer Prägung lediglich einen geringeren Institutionalisierungsgrad auf. Was die evangelische Bedingung einer „kritischen Funktion der buchstäblich auszulegenden Schrift auch im Verhältnis zu Lehraussagen des kirchlichen Lehramtes" anbelangt,[540] so scheinen die Katholiken unter den Mitgliedern des ÖAK keine Einwände gegen die folgenden Zeilen der GE vorgebracht zu haben: Jede kirchlich-repräsentative Rede sei demnach

> *dem Urteil der Glaubenden und jedes einzelnen von ihnen sowie der Prüfung der Theologie auf Übereinstimmung mit dem buchstäblichen Sinn der Schriftaussagen ausgesetzt. Diese Rolle der Rezeption kirchlicher Lehre durch das Volk Gottes und die dabei stattfindende Prüfung am Zeugnis der Schrift bedarf auch auf katholischer Seite genauerer Würdigung*

538 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 396.
539 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 395 f.
540 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 396.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *über die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils hinaus. Dabei braucht weder eine kritische Funktion des Buchstabens der Schrift gegenüber der immer geschichtlich bedingten Gestalt kirchlicher Lehre ausgeschlossen zu werden, noch auch die Notwendigkeit, die Aussagen des Lehramts je neu vom Zeugnis der Schrift her zu interpretieren.*[541]

Streng genommen handelt es sich bei der hier in Aussicht gestellten Kritik kirchlicher Lehre nicht um eine kritische Funktion der Schrift *gegenüber* der Kirche. Die Schrift gibt dem einzelnen Glaubenden und der Theologie zwar den Maßstab an die Hand, mit denen beide die Schriftgemäßheit der kirchlichen Lehre beurteilen können. Doch nicht Schrift und Tradition stehen einander gegenüber, sondern die Schriftauslegung des einzelnen bzw. der Theologie und die des Kirchenamts, also der Institution.[542] Deshalb kann der Anspruch der kritischen Funktion der Schrift nicht mit dem Verweis auf das Miteinander von Kanon und Kirche bzw. auf die Abhängigkeit der Schrift von der Kirche abgewehrt werden. Die Schrift, auf die sich alle Beteiligten erklärtermaßen berufen, ist das verbindende Element – als Gegenstand der Verkündigung einerseits und Kriterium zur Beurteilung dieser Verkündigung andererseits. Die Schrift ist also der Dreh- und Angelpunkt dieses für die Kirche konstitutiven Wechselspiels aus Schriftauslegung durch Verkündigung und Auslegungskritik durch den mündigen Empfänger dieser Verkündigung. Nicht das Gegenüber zur Kirche begründet die Autorität der Schrift, sondern ihr zentraler Ort in diesem Gefüge allen kirchlichen Lebensvollzugs.

Zuletzt sei noch auf einen Aspekt des letzten Auszugs aus der GE eingegangen, der das Offenbarungsverständnis betrifft. Die im angeführten Zitat enthaltene Gegenüberstellung von einem vermeintlich ungeschichtlichen Buchstaben der Schrift und einer geschichtlich bedingten Gestalt kirchlicher Lehre ist m. E. nicht unproblematisch. Sie untergräbt die Einsicht in die geschichtliche Bedingtheit auch aller Buchstaben der Schrift. Da die Schrift nicht nur der normierende Maßstab für alle kirchliche Lehre ist, sondern selbst eine Ausdrucksform kirchlicher Lehre – nämlich ihre ursprünglichste – ist sie ebenso geschichtlich bedingt. Diese auch von keinem noch so fundamentalistischen Schriftverständnis zu leugnende Tatsache ist nicht Ausdruck eines Mangels der Schrift, sondern Kennzeichen ihrer Würde. Wäre der Buchstabe der Schrift ungeschichtlich, also der Geschichte enthoben, so könnte er auch keinen Zeugnischarakter haben. Denn ein Zeugnis berichtet von Vergangenem und ist daher auf die Dimension der Zeit, also Geschichte, angewiesen. Die Relevanz der Schrift beruht auf der schlichten Tatsache, dass ihr

541 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 396.

542 „Nach katholischem Verständnis steht das Lehramt […] unter dem Wort Gottes, aber über der Auslegung des Wortes Gottes durch einen einzelnen." Lehmann/Pannenberg, LV I, 30,26–34.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Inhalt den darin zu Wort kommenden Zeugen etwas bedeutet hat und deshalb auch ihren heutigen Lesern etwas bedeuten will.

### 5.9.3 Mit dem AB am Ziel einer ökumenischen Schriftlehre?

Otto Hermann Pesch nennt seinen am 01.04.1993 vor dem ÖAK vorgetragenen Beitrag den „Versuch, einen Stand ökumenischer Diskussion, teilweise sogar ökumenischer Konvergenz zum Thema ‚Verbindliches Zeugnis' festzuhalten und auf eine zukünftige theologische und kirchliche Praxis hin zuzuspitzen".[543] In einer Fußnote hierzu ergänzt er: „Ursprünglich nicht von der Leitung des Arbeitskreises ‚bestellt', verdankt er sich der Unzufriedenheit mit dem Ergebnis der ‚Gemeinsame(n) Erklärung' am Schluß von VZ I. Der Konjunktiv des Schlußsatzes dort S. 397 scheint alles wieder in der Schwebe zu lassen."[544] Pesch artikuliert dabei eine, wie der AB zeigt, nicht unbegründete Befürchtung: „Wenn wir […] über solchen Konjunktiv nicht hinauskämen, […] dann würde das Projekt ein wunderbares Repetitorium zur Fundamentaltheologie bzw. zu den ‚Prolegomena' werden, aber ökumenisch nicht einen Millimeter weiterführen."[545] Der Konjunktiv blieb dem Projekt erhalten. Zudem konnte sich der ÖAK nicht auf eine abschließende „Gemeinsame Erklärung", sondern lediglich auf einen „Abschließenden Bericht" verständigen, der Abschnitte in gemeinsamer Verantwortung enthält und solche, in denen nur eine Seite spricht bzw. ihre Sichtweise darstellt.

Wie unterscheidet sich Peschs Vorschlag, den er ursprünglich als „Gemeinsame Schlußerklärung" verfasste, von GE und AB?[546] Welche Verständigung bringt der AB angesichts dieser beiden „Zwischenstände", die sich auch als Summe der vorangehenden Diskussion verstanden (wissen wollten), zustande? Auffallend ist zunächst der eigenwillige, pointierte Stil, der Peschs Entwurf von der GE als eines Kompromisspapiers abhebt. So spricht er beispielsweise von einem „Neben-Kriegsschauplatz"[547] oder er platziert (im Vortrag) den wirkungsvollen Hinweis, es sei nicht nötig, Namen zu nennen.[548] Hier haben die übrigen ÖAK-Mitglieder, die den späteren AB gemeinsam mit Pesch vorbereiteten, – und womöglich auch der zeitliche Abstand – vermutlich ausgleichend gewirkt.

---

543 Pesch, Otto Hermann, Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption. Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 261–287, hier 261.

544 Pesch, Schriftauslegung, 261.

545 Pesch, Schriftauslegung, 261.

546 Pesch, Schriftauslegung, 261 (Fußnote 1).

547 Pesch, Schriftauslegung, 277.

548 Vgl. Pesch, Schriftauslegung, 287.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Pesch bekennt sich deutlicher als der AB (und z. B. Ulrich Wilckens) zur historischen Kritik. Seine 1. These lautet: „Durch sorgfältige, vorurteilsfreie Anwendung der historisch-kritischen Methode(n) verstehen wir heute die Aussagen der Bibel im einzelnen wie im ganzen genauer, tiefer und auch geistlich fruchtbarer als ohne diese Methode."[549] In geradezu Barth'schem Duktus konstatiert Pesch: „Ihn [den genauen Sinn des biblischen Wortes, T. M.] so unbestreitbar wie möglich und damit als Thema des Glaubens zu erkennen, leistet die historisch-kritische Erforschung des Bibeltextes heute einen unentbehrlichen Dienst – nicht mehr, diesen aber wirklich."[550] Während der AB die Schrift (in einer passiven Satzkonstruktion) mit dem Sprechen Gottes identifiziert,[551] schreibt Pesch: „Gleichwohl ‚ist' die Bibel nicht das ‚Wort Gottes' in einem historisch-kritisch feststellbaren Sinne, wohl aber ist sie die Einladung, an den Gott zu glauben, dessen Wort und Selbstzusage im Zeugnis des Bibeltextes für uns ursprünglich hörbar wird."[552]

Einen Schwerpunkt seines Entwurfs bildet außerdem die Notwendigkeit der Rezeption lehramtlicher Äußerungen. Er spricht in diesem Zusammenhang sogar von einer „kirchliche[n] und gläubige[n] Pflicht zur Nicht-Rezeption […], wenn eine kirchliche Lehre offenkundig dem in der Heiligen Schrift bezeugten Evangelium widerspricht".[553]

Die Bedeutung der Schrift gegenüber und innerhalb der Tradition bringt Pesch auf den Begriff des „mitgehenden Anfangs",[554] er begründet sie also mit deren Ursprünglichkeit.[555] „Zur Einladung in den Glauben ist die Bibel dadurch geworden, dass die Kirche in ihr ihren Glauben erst niederlegte und dann wiedererkannte."[556] Tradition hingegen versteht er einerseits inhaltlich und andererseits als Vorgang, wobei er den Begriff dann durch den der Rezeption ersetzt: „So gesehen ist ‚Rezeption' nur ein neuer, kommunikationstheoretischer Name für den theologischen Sachgehalt ‚Tradition'."[557] Vor dem Hintergrund dieser Identifikation des Rezeptions- mit dem Traditionsbegriff wird der Titel von Peschs Beitrag einsichtig, der als Abschlussdokument für die gesamte ÖAK-Studie konzipiert worden ist. Der Titel

549 Pesch, Schriftauslegung, 263.

550 Pesch, Schriftauslegung, 264.

551 „Dabei wird von der Schrift gesagt, daß sie schriftlich festgehaltenes Sprechen Gottes *ist*." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 368 (202).

552 Pesch, Schriftauslegung, 268.

553 Pesch, Schriftauslegung, 286.

554 Vgl. hierzu auch Pesch, Otto Hermann, „Der mitgehende Anfang". Die Bedeutung von Bibel und Bibelauslegung für Glaube und Theologie, in: Fabry, Heinz-Josef et al. (Hg.), Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes, Regensburg 1993, 117–145.

555 Pesch, Schriftauslegung, 269.

556 Pesch, Die Geschichte der Menschen mit Gott. Wort Gottes und Theologie, Christologie (Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/1), Ostfildern 2008, 248.

557 Pesch, Schriftauslegung, 287.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption* enthält damit alle drei für das Thema wesentlichen Begriffe: Schrift, Kirche und Tradition (wobei Pesch den letzteren durch den moderneren Begriff der Rezeption ersetzt).

Angesichts dieses Entwurfs von Otto Hermann Pesch (und des Vergleichs mit dem AB) – und auch in Bezug auf die Unterscheidung von *Konsens* und *Konvergenz* (vgl. Abschnitt 3.2) – zeigt sich, dass der *Abschließende Bericht* noch keinen „abschließenden Konsens" formuliert. Er weist aber die Richtung, in der ein gemeinsames Verständnis von der Autorität der Schrift möglich scheint, und der ÖAK beschreitet mit seiner Studie *Verbindliches Zeugnis* bereits ein gutes Stück des Weges. Er scheut nicht die ausführliche theologische Auseinandersetzung und schafft die Rahmenbedingungen und ein Klima, in dem Gemeinsamkeiten und Differenzen unverklausuliert zur Sprache kommen können. Er nimmt sich in VZ die Freiheit, das Thema auf den theologischen Begriff zu bringen, ohne sich das Ergebnis bereits von den kirchenpolitischen Konsequenzen vorausbestimmen zu lassen. Wenngleich die Arbeit auch von ökumenischer Hoffnung getragen sein dürfte, zeugt VZ doch von einer theologischen Tiefe und Ernsthaftigkeit, welche sich Dokumente in ausschließlich kirchlicher Verantwortung kaum leisten können, weil sie noch mehr zur sichtbaren ökumenischen Annäherung verpflichtet sind und diese (anders als der ÖAK) nicht nur (theologisch) vorbereiten, sondern idealerweise gleich proklamieren wollen.

So ist die Schwäche des AB – dass dieser an zentralen Stellen nicht ohne Vorbehalte auskommt – zugleich seine Stärke.[558] Die Formulierung „Wenn damit beide Positionen im Wesentlichen getroffen und angemessen wiedergegeben sind […]"[559] stellt jeden Leser und jede Leserin des AB vor die Frage, wie er/sie die Autorität der Schrift versteht. Der AB ist weniger ein ökumenisches *Ausrufezeichen,* das nach feierlicher Zustimmung oder entschiedener Ablehnung letztlich doch ebenso folgenlos zu bleiben droht wie viele ökumenische Absichtserklärungen. Der AB ist vielmehr ein *Fragezeichen,* das auf Basis der präsentierten theologischen Gründe nach einer eigenen Positionierung verlangt. So bewahrheitet sich an ihm die Beobachtung Reinhard Slenczkas: „Die Konvergenz erweist sich mithin als technischer Ausdruck mit theologischem Gehalt. Der Vorgang einer Bewegung tritt an die Stelle des Vollzugs einer Entscheidung."[560] Dem Leser, der Leserin eine theologisch begründete, eigene Haltung zur Autorität der Heiligen Schrift zu ermöglichen – das ist unabhängig vom ökumenischen Fortschritt in dieser Frage eine nicht gering zu schätzende Leistung des AB.

558 Vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 f. (206).

559 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 370 (206).

560 Slenczka, Relevanz, 452.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 5.9.4 Die bleibende „Aufgabe" der Schriftlichkeit im Dienst der Überlieferung

Abschließend sei noch einmal die Frage nach der Notwendigkeit der schriftlichen Traditionsgestalt der Heiligen Schrift gestellt. Bereits in der GE vertrat der ÖAK die Ansicht, „daß die Schriftwerdung des Evangeliums ein inneres Moment des vollendeten Perfekts der Offenbarung darstellt".[561] Mit dieser recht verklausulierten Formulierung soll wohl zum Ausdruck gebracht werden, dass es dem Inhalt der Offenbarung entspreche, in eine schriftliche Gestalt einzugehen, da das letztgültige Evangelium nicht für eine inhaltliche Ergänzung offengehalten werden und folglich in einem Stadium der mündlichen Verkündigung verbleiben müsse. Doch wie verhält sich der AB in dieser für diese Untersuchung so zentralen Frage?

Zur Wirkungs- und Nachgeschichte von VZ gehört die Folgestudie des ÖAK *Gerecht und Sünder zugleich* – als Ergebnis der dem ÖAK nach VZ aufgegebenen Hausaufgaben.[562] Im *Abschließenden Bericht* dieser Studie setzt der ÖAK die mit LV gewonnene Einsicht um,[563] statt eines gemeinsamen Nenners (und Textes) nach Möglichkeiten zu suchen, die eigene Denk- und Redeweise mit der des anderen zu vermitteln, aber um der eigenen Tradition willen auch zu erhalten.[564] In *Gerecht und Sünder zugleich* gelangt der ÖAK erklärtermaßen zu einer Verständigung auf Basis der Auslegung von Schrift *und* Tradition – also nicht Schrift *durch* Tradition: „Der Abschließende Bericht versucht […] zu zeigen, dass […] die beiden divergierenden konfessionellen Lehrweisen […] als wechselseitige Ergänzungen und Korrekturen in einer gemeinsamen Auslegung der Heiligen Schrift und der

561 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 390.

562 Otto Hermann Pesch spricht von einer (offenbar nicht veröffentlichten) römischen Antwort auf VZ vom 25. Juni 1998, welche den ÖAK veranlasste, sich mit dieser Studie „den dornigsten Punkt dieser Antwort" vorzunehmen. Pesch, Otto Hermann, Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 31.10.1999. Probleme und Aufgaben, www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oek/forum/13.2.pdf (31.01.2018; inzwischen nicht mehr zugänglich).

563 Otto Herrman Pesch nennt LV (und GER) einen Paradigmenwechsel im Konvergenz-Verfahren, mit dem sich der Anspruch eines Konvergenzpapiers änderte: „Man strebt nicht mehr einen gemeinsamen Text auf dem erreichbaren gemeinsamen Nenner an, sondern fragt: Müssen wir uns weiterhin verurteilen und ausgrenzen, wenn wir gerade *nicht* einen gemeinsamen Text machen, sondern bei der Denk- und Redeweise bleiben, wie sie uns aus der jeweiligen konfessionellen Tradition vorgegeben ist." Pesch, „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre", 10.

564 „Es war darum eine harte Anforderung an so etwas wie theologische Askese, genau darauf [auf eine übereinstimmende Glaubensaussage, T. M.] zu verzichten und statt dessen anzuerkennen, daß man eine bestimmte Art und Weise, einen Sachverhalt des Glaubens zu verstehen und zur Sprache zu bringen, gelten lassen kann, sie also nicht verurteilen darf, obwohl der eine oder der andere, die eine oder die andere Seite nie und nimmer sich selbst so ausdrücken, mehr noch: darin das eigene lebendige Verhältnis zur Sache in Worte fassen würde." Pesch, „Werkstattbericht", 335.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

kirchlichen Traditionen dienen können."[565] Das Zeugnis der Schrift gilt der Studie als gemeinsamer „Orientierungspunkt", deren Normativität (unter Verweis auf VZ III, 344–357) zur Geltung gebracht werde, indem es „auf dem heutigen Stand der bibelwissenschaftlichen Forschung" skizziert wird.[566] Im Folgenden bietet der ÖAK eine konkrete Durchführung solch einer Skizze: „‚Simul justus et peccator' im Lichte der Schrift".[567] Die Schrift(gemäßheit) bildet in der ÖAK-Studie also die Grundlage der Untersuchung. Allerdings scheint die mit VZ verbundene Kritik insbesondere Reinhard Slenczkas (vgl. Abschnitt 6.2), den diese Studie auch nicht mehr im Mitgliederverzeichnis des ÖAK führt, offenbar nicht die gewünschte Wirkung/Korrektur entfaltet zu haben.[568] Während VZ nach einem gemeinsamen Schriftverständnis durch Ökumene strebte, betreibt die Folgestudie Ökumene durch ein gemeinsames Schriftverständnis, durch gemeinsame Exegese.

565 Schneider, Theodor et al. (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen, Bd. 11), Freiburg i. Br./Göttingen 2001, 406 f.

566 Schneider et al., Gerecht, 407.

567 Vgl. Schneider et al., Gerecht, 407–422.

568 Neben Slenczkas Abschied aus dem ÖAK haben sich als weitere personelle Veränderungen noch ergeben, dass Wolfhart Pannenberg, Otto Hermann Pesch und Ulrich Wilckens nun (nur noch) korrespondierende Mitglieder sind.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 6. Kritische Einwände gegen den *Abschließenden Bericht*

*„[…] eine Loslösung der Schrift von der gesamtkirchlichen Überlieferung führt entweder zum Biblizismus oder zum Modernismus oder zu beiden. Denn sie würde bei der menschlichen Weise des Verstehens nicht eine größere Unmittelbarkeit zur Schrift, sondern ihre Einordnung in die eigene Denktradition nach sich ziehen." (Joseph Ratzinger)*[1]

Bevor einige ÖAK-Impulse in eigene Ansätze zu Verständnis und Plausibilisierung der Schriftautorität überführt werden, sollen in diesem Abschnitt zentrale Einwände gegen den AB aus dem ÖAK selbst zu Wort kommen.

Unter den ÖAK-Theologen sticht der Schüler Edmund Schlinks und Peter Brunners, Reinhard Slenczka, mit seiner Fundamentalkritik am AB und als besonders streitbare Persönlichkeit heraus. Dies zeigen schon seine beiden in VZ I[2] und III[3] dokumentierten Beiträge, die auch im ÖAK nicht unwidersprochen geblieben sind,[4] noch mehr aber seine Stellungnahme[5] zum AB, mit der er sich öffentlich von diesem distanziert.

Der Beschäftigung mit der Kritik Slenczkas und seiner Stellungnahme sei jedoch noch ein Abschnitt vorangestellt: zur Bestimmung der Schriftautorität, wie sie Slenczkas Schüler Armin Wenz vornimmt. Dessen bei Reinhard Slenczka verfasste Dissertation fällt in die Zeit der VZ-Studie – sie wurde 1994 als Dissertation angenommen und 1996 veröffentlicht – und es kann davon ausgegangen werden, dass die diesbezügliche Forschungsarbeit des Schülers (zur Schriftautorität in den lutherischen Bekenntnisschriften und der neueren Dogmatik) in dieser prägenden

1 Ratzinger, Joseph, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione „Dei Verbum"). Kommentar zum VI. Kapitel, in: Das Zweite Vatikanische Konzil (Lexikon für Theologie und Kirche), Freiburg i. Br. 1967, 571–583, hier 575.

2 Slenczka, Schriftautorität, 315–334.

3 Slenczka, Geist.

4 Sein Vortrag *Geist und Buchstabe* sei v. a. seitens der evangelischen ÖAK-Mitglieder auf „scharfe Ablehnung" gestoßen. Slenczka, Stellungnahme, 404 (Fußnote 3).

5 Slenczka, Stellungnahme, 402–405.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Phase für VZ auch auf die theologische Arbeit und Meinungsbildung des Lehrers zurückgewirkt hat.[6]

Während Wenz sich in seiner Dissertation noch positiv auf einzelne Beiträge aus der VZ-Studie bezieht[7] – z. B. jenen von Wolf-Dieter Hauschild –,[8] setzt er sich später sehr kritisch mit dem AB auseinander. Wie sein Lehrer zählt der Pfarrer der SELK, Inhaber des Lehrstuhls für Neues Testament an der Lutherischen Theologischen Hochschule in Oberursel und Mitglied der Theologischen Kommission der SELK damit zu den schärfsten Kritikern der ÖAK-Studie.

## 6.1 Die *materiale Suffizienz* der Schrift als *insuffiziente* Bestimmung der Schriftautorität (Armin Wenz)

Im Titel der Dissertation von Armin Wenz klingt bereits ein auch für den AB wichtiges Begriffspaar an: *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung.* Wenz macht sich stark für ein Verständnis von Schriftautorität, das sich weder am Ursprung der biblischen Schriften noch an deren Wirkung festmacht, sondern an der unumstößlichen und nicht begründbaren Prämisse, dass Gott selbst im Wort der Schrift spricht: „Die *Autorität der Schrift als Wort Gottes* wird weder problematisiert noch durch eine Theorie über ihre Entstehung oder eine Festlegung ihrer Grenzen begründet, erklärt oder abgesichert, sondern *vorausgesetzt. Man redet und lehrt nicht über die Schrift, sondern man redet und lehrt aufgrund der Schrift.*“[9] Diese Qualität der Schrift gilt ihm geradezu als ontologische Tatsache: „In, mit und unter ihrer historisch-zufälligen Tatsächlichkeit eignet der Schrift eine *ontologische* Vorgegebenheit; ihr Vorgegebensein erschöpft sich nicht in historischer Priorität, sondern betrifft umfassend ihre Integrität, Autonomie und Authentizität als Autorität.“[10]

Anders als bei der vorliegenden Studie geht es Wenz nicht um einen Beitrag zur *Schriftlehre,* sondern um die Frage, „auf welche Weise die Schrift im Vollzug theologischer Reflexion und Verantwortung zugrunde gelegt, angewandt, kritisiert und im Konflikt geltend gemacht wird“.[11] Den Vollzug der Schriftautorität versteht

6 Vgl. Wenz, Armin, Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 75), Göttingen 1996, 5.

7 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 60 (Fußnote 43).

8 Hauschild, Wolf-Dieter, Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 195–231, hier 213 f.

9 Wenz, Wort Gottes, 80.

10 Wenz, Wort Gottes, 218.

11 Wenz, Wort Gottes, 11.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

er dabei als einen „personale[n] Kommunikationsvorgang", in welchem Gott die Rolle des Sprechers und dem Menschen die des Hörers zukomme.[12] „Der Mensch begegnet in der Schrift nicht einem Speicher rationaler Satzwahrheiten, sondern *einem lebendigen Willen, einer Person.*"[13]

Die Autorität als Kommunikationsvorgang, die er als die *claritas scripturae* konkretisiert, sei dabei aber nicht auf Zustimmung (oder Ablehnung) vonseiten des Hörenden bzw. Lesenden angewiesen: „Die Schrift ist in sich und unabhängig von menschlicher Zustimmung oder Ablehnung klar." Voraussetzung für die Schriftautorität sei aber der Glaube – dass „der Mensch ihr rein als Hörender und Empfangender, als Christ, der mit den Dingen der Schrift, mit dem Evangelium, schon Erfahrungen gemacht hat, begegnet, kurz: wo sie im Glauben gehört wird, den sie selbst durch das lebendigmachende Evangelium im Menschen schafft".[14]

Die Bindung an das lutherische Bekenntnis hat für Wenz' Untersuchung entscheidende Bedeutung. Dies zeigt sich auch an einem späteren Aufsatz und insbesondere auf dem Gebiet der theologischen Anthropologie. Wenz zufolge gehe die klassische lutherische Hermeneutik davon aus, dass eine auf sich allein gestellte Schriftauslegung des Menschen wegen dessen unfreien Willens „als einzig anthropologische[r] Konstante"[15] zwangsläufig die Botschaft der Schrift verfehle. „Die sachgemäße Rezeption steht nicht in der Verfügungsgewalt des Menschen. Sie ist biblisch gesehen eine Aktivität des Heiligen Geistes".[16] Der Geist wirke bei der Schriftauslegung zudem im Sinne von Gesetz und Evangelium auf eine zweifache Weise: durch „Dekonstruktion des sündigen Bewusstseins" und „Konstruktion des glaubenden Bewusstseins".[17]

Mit derlei Bestimmungen legt Wenz einen Entwurf von Schriftautorität vor, der sich in wesentlichen Zügen der (lutherischen) Tradition verdankt. So kann er auch die Autorität der Tradition würdigen: „Den Kirchenvätern kann gemeinsam mit der Schrift Autorität zugeschrieben werden. […] Zugleich gilt nun aber aufgrund der evangelischen Bestimmtheit des ‚Kirchlichen', daß solche Autorität abgeleitet und abhängig ist von der Autorität der Schrift".[18] Die Autorität der Schrift aber nicht mehr von allen übrigen Autoritäten abzuheben, diesen Vorwurf macht er der zeitgenössischen systematischen Theologie, welche die Voraussetzung der Klarheit

12 Wenz, Wort Gottes, 22.

13 Wenz, Wort Gottes, 80.

14 Wenz, Wort Gottes, 69.

15 Wenz, Armin, Wissenschaftliche Exegese und die Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche, in: LuThK 34, 2010, 175–203, hier 199.

16 Wenz, Wissenschaftliche Exegese, 199.

17 Wenz, Wissenschaftliche Exegese, 199.

18 Wenz, Wort Gottes, 74.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

der Schrift nicht mehr teile und die Identifizierung von Schrift und Wort Gottes als problematisch empfinde.[19]

Die historische Kritik der Schrift, der die katholische Theologie zunächst skeptischer gegenüberstand als die evangelische, würde paradoxerweise den katholischen Einwänden gegen das protestantische Schriftprinzip nachträglich Recht geben. Denn wenn die Schrift nichts anderes als Tradition sei, dann ließe sich deren Klarheit und Suffizienz schwerlich aufrechterhalten.[20] Dennoch spricht sich Wenz für die historisch-kritische Forschung aus, die nicht nur vor „falschen, die Sache gefährdenden Sicherungen" bewahre, sondern auch dafür bürge, „daß diese Sache ‚heute' überhaupt noch zur Geltung gebracht werden kann".[21] Dies hindert ihn aber nicht daran, die Schriftautorität in einer Weise zu betonen, die deren Kritik stark einschränkt, wenn nicht eigentlich unmöglich macht: „Die Schriften beinhalten nicht ‚Theologie' im Sinne einer Rede über Gott, sondern zeichnen sich dadurch aus, ‚daß Gott selbst spricht'".[22] Die Schrift sei daher „nicht verfügbares Forschungsobjekt des Menschen, sondern eigenständiges, freies ‚Subjekt' und als solches ‚nichts anderes als die Autorschaft des dreieinen Gottes selbst'".[23] Was dies für die Zuordnung von Schriftautorität und Autorität Gottes selbst bedeutet, macht Wenz selbst unmissverständlich deutlich: „Darum ist die ‚Autorität der Schrift' identisch mit der ‚Autorität Gottes' bzw. der ‚Autorität Jesu Christi'."[24]

Auch den Vertrauensvorschuss im Umgang mit der Schrift macht Wenz geltend, den er aber nicht als „gläubige" oder „pneumatische" Schriftauslegung verstanden wissen will, sondern als Konsequenz dessen, „daß man vor der ‚Deutung', der Problematisierung, der eigenen Gegenrede oder der unmittelbar aktualen praktischen Umsetzung zunächst einmal dem der Schrift eigenen Selbstverständnis nachzudenken sucht".[25]

---

19 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 126.

20 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 138. „Was ‚religionsgeschichtlich gesehen' die Kanonisierung eines Stückes der ‚kirchlichen Tradition' bedeutet, ist theologisch gesehen die ‚Selbstaufhebung' der Tradition, insofern der biblische Kanon nicht mehr als historisch abständiges und bedingtes Wort der Kirche, sondern als die Zeit und Raum umgreifende ‚Herrschaft Jesu Christi' selbst begriffen wird". Wenz, Wort Gottes, 216.

21 Wenz, Wort Gottes, 145 f.

22 Wenz, Wort Gottes, 211.

23 Wenz, Wort Gottes, 211.

24 Wenz, Wort Gottes, 211. Er befindet sich damit allerdings auf einer Linie mit der Päpstlichen Bibelkommission: „Die Schrift hat göttliche Qualitäten, da sie von Gott kommt." Päpstliche Bibelkommission, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 196), Bonn 2014, 220.

25 Wenz, Wort Gottes, 308 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Die Betonung der materialen Suffizienz der Schrift, wie sie auch der AB vornimmt, und die sich als eine Annäherung im ökumenischen Gespräch betrachten lässt, erachtet Wenz als Einschränkung ihrer Autorität. Denn die Suffizienz, deren Anerkennung das reformatorische Schriftprinzip ausmache,[26] betreffe nicht allein die Materialität, sondern auch die *claritas* und die *efficacia* der Schrift:

> *Entweder ist die Schrift suffizient hinsichtlich ihrer grundlegenden claritas und ihrer heilschaffenden und kirchegründenden efficacia, oder aber sie bedarf aufgrund von veränderten, zeitbedingten Konstellationen bzw. Bestreitungen ihrer Autorität und ihres Inhalts der Nachhilfe des Menschen, dem sie begegnet und gilt.*[27]

Was ihre Kompetenz und Performanz anbelangt, sei die Suffizienz der Schrift aber weithin aufgegeben worden.[28] Darin deckt sich Slenczkas Kritik mit der Kritik der Göttinger Theologischen Fakultät an LV, die auf Betreiben der EKD formuliert wurde: „Die Heilige Schrift gilt als Summe verbindlicher Aussagen und nicht so sehr als lebendiges Wort, d. h. als Zeugnis von Gottes geschichtlichem Handeln für uns, das überzeugt und Gewißheit schafft."[29] Ergänzend wird in einer Fußnote hinzugefügt: „die Suffizienz der Schrift wird quantitativ gefaßt, als gewißheitschaffend gilt sie nicht; in klassischer Terminologie: Es ist keine Rede von der ‚efficacia' der Schrift, diese Dimension spielt keine Rolle."[30]

Dem Bemühen des Arbeitskreises um eine Verständigung über die (materiale) Suffizienz der Schrift in VZ wird dies m. E. aber nicht gerecht. So drehte sich schon der Streit um die *Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens* wesentlich um diesen Punkt, wie das evangelische Gutachten zeigt (vgl. Abschnitt 4.2). Zudem lassen sowohl GE als auch AB erkennen, dass der ÖAK Suffizienz nicht ausschließlich material versteht – zumindest wenn man über das zugegebenermaßen meist mitgeführte Arttribut „material" hinausblickt:

> *Ökumenische Verständigungsmöglichkeiten zwischen den Konfessionen wachsen im selben Maße, wie in beiden Kirchen die Normativität und Suffizienz der Heiligen Schrift nicht nur behauptet, sondern theologisch, liturgisch, diakonisch und konfessorisch sowohl theoretisch als auch praktisch ernstgenommen und als Ermöglichung eines jeweils neu zu findenden Glaubens-Konsenses verstanden wird.*[31]

26 Wenz, Wort Gottes, 284.
27 Wenz, Wort Gottes, 292.
28 Vgl. Wenz, Wort Gottes, 321.
29 Lange, Verurteilungen, 15.
30 Wenz, Wort Gottes, 15, Fußnote 4.
31 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 333 (100).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Die Hl. Schrift enthält alle heilsnotwendige Wahrheit des Glaubens und läßt sie als solche verstehen. Weil sie im materialen Sinne suffizient ist, kann sie als Kriterium für die Evangeliumsgemäßheit aller kirchlichen Verkündigung und allen kirchlichen Lebens fungieren. […] Vielmehr gibt es nur eine Quelle des Heils […] wie sie […] in der Hl. Schrift suffizient beurkundet ist.*[32]

Schließlich wendet sich Wenz in seiner Dissertation gegen eine Übertragung der Zweinaturenlehre auf die Schriftlehre[33] – was er später allerdings revidiert, wenn er die Menschwerdung Christi als „biblische Schlüsselanalogie" für die biblische Hermeneutik bezeichnet.[34]

Soweit der Entwurf zur Schriftautorität in Wenz' eigener Entfaltung, deren Grundzüge sich in seiner späteren Auseinandersetzung mit dem AB wiederfinden.

Nach seiner Meinung käme eine zustimmende kirchenamtliche Rezeption der Dialogergebnisse von VZ einer Erschütterung der Grundfesten lutherischer Theologie und Kirche gleich.[35] Als Problemkern identifiziert er das Verhältnis von Schrift und Tradition bzw. Kirche,[36] deren Unterscheidung „eine logische wie auch theologische Notwendigkeit, grundlegend für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit und für den rechten Gottesdienst" sei.[37] Sein zentraler Vorwurf an VZ lautet, darin ist er sich mit seinem Lehrer einig: „Das ‚Schriftprinzip' wird – unter ausdrücklichem Hinweis darauf, daß ja auch die Kanonisierung der biblischen Schriften ein Akt kirchlicher Tradition gewesen sei – überboten durch ein übergeordnetes Traditionsprinzip."[38] Verdächtig scheint Wenz zudem erneut die mehrfache Betonung der materialen Suffizienz der Schrift, die er als „Schlüsselaussage des Theologenkonsenses" ausmacht und die er, wie oben gezeigt, als defizitär betrachtet.[39]

Die Klarheit der Schrift werde aus Wenz' Sicht „vom Schriftbuchstaben gelöst und auf den – eben immer erst zu rekonstruierenden (354), keineswegs offen zutageliegenden – Sinngehalt der Schrift verlagert (365f)".[40] Mit dieser Interpretation wird er dem AB m. E. in mehrerlei Hinsicht nicht gerecht. Zunächst redet der AB nirgends einer Trennung von Literalsinn und tieferliegendem Sinngehalt das Wort.

---

32 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, GE, 386 (Hervorhebungen T. M.); ders., AB, 360 f. (183).

33 Wenz, Wort Gottes, 225 f. (Fußnote 114).

34 Wenz, Wissenschaftliche Exegese, 201.

35 Vgl. Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 51.

36 Vgl. Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 63.

37 Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 64.

38 Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 64.

39 Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 67.

40 Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 67. (Die Ziffern in Klammern beziehen sich auf die Seitenzahlen des AB.)

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Die Exegese wird vielmehr an den Literalsinn als Ausgangslage jeder Auslegung verwiesen.[41] Zudem ist der Reizbegriff der „Rekonstruktion" in besagtem Abschnitt keineswegs derart zentral, wie Wenz' Kritik es nahelegt. Hinzu kommt, dass der Text das evangelische Verständnis der *claritas scripturae* darstellt als „die aus dem Schriftwort selber erhellende Eigenart und ‚Sachautorität des biblischen Sinngehaltes'".[42] Der AB spricht sogar von der „Evidenz des zentralen Sinngehalts der Schrift, die der Glaube voraussetzt, indem er das Evangelium als Gottes Wort hört".[43]

Zuzustimmen ist hingegen Wenz' Kritik, dass VZ die Einordnung strittiger Dogmen wie die leibliche Himmelfahrt Mariens, ihre unbefleckte Empfängnis und die Unfehlbarkeit des Papstes scheue.[44] Die Würdigung solch zutreffender Kritik erschwert er seinen Lesern allerdings, wenn er polemisch von einer „protestantisch-pluralistischen Lehrverirrung der Gegenwart" spricht, der eine Unterordnung unter das römische Lehramt zu wünschen wäre,[45] oder wenn er die Gefahr der Entmündigung des Bibellesers durch die wissenschaftliche Exegese mit der ungerechtfertigten Unterstellung verbindet, diese verstünde sich als unfehlbar, da geistgeleitet.[46]

## 6.2 Die Selbstständigkeit der Schrift gegenüber der Tradition (Reinhard Slenczka)

Damit zu jener Kritik, die Wenz' Lehrer, Reinhard Slenczka, als ÖAK-Mitglied im Arbeitskreis selbst, in seinen Beiträgen zu VZ, aber auch in weiteren Schriften vorgetragen hat.

### 6.2.1 Schrift(prinzip) vs. Tradition(sprinzip)

Wie sein Schüler kritisiert Slenczka ein Traditionsverständnis, das die Schrift durch Einordnung in die Tradition in ihrer Normativität herabstufe. Dem dahinterstehenden Anliegen, das reformatorische Schriftprinzip auf diese Weise zu retten, sei solch ein weiter Traditionsbegriff nicht dienlich. Slenczka betrachtet das Schriftprinzip

41 „Die wissenschaftliche Schriftauslegung muß von der menschlich-historischen Gestalt des Schriftwortes ausgehen. Sie ist darum zunächst an den Literalsinn des Schriftwortes gebundene und daher auch historisch-kritische Exegese." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 300 (17).

42 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (195).

43 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 365 (195).

44 Vgl. Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 74.

45 Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 74 f.

46 Vgl. Wenz, „Verbindliches Zeugnis"?, 80 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

vielmehr durch ein auf die Tradition ausgeweitetes *Traditionsprinzip* absorbiert und bedroht. Das Traditionsprinzip sorge nicht für die *Lösung* der *Krise des Schriftprinzips*, sondern tatsächlich für die *Auflösung* des Schriftprinzips.[47] Da dieses Traditionsprinzip zumindest in Ansätzen auch Eingang in den AB des ÖAK gefunden habe, sah sich Slenczka, dem Horst Georg Pöhlmann in Sachen Schriftlehre einen „Nonkonformismus" attestiert,[48] gezwungen, sich mit einer eigenen Stellungnahme in Opposition zum AB zu begeben.[49] Die in dieser Stellungnahme formulierte Kritik zeichnet sich schon in früheren Veröffentlichungen Slenczkas ab. Im Jahr 1991, also nachdem bereits die ersten Referate zu VZ gehalten wurden, zählt er auf, was Schriftautorität für ihn ausmache:

> *Das Wort Gottes ist in der christlichen Gemeinde in den Heiligen Schriften des Alten und des Neuen Testaments mit einer alle anderen Autoritäten ausschließenden Verbindlichkeit, in durch nichts zu ergänzender Vollständigkeit, in durchsichtig-klarer Verständlichkeit sowie heilschaffender Wirksamkeit gegeben.*[50]

Die Tonalität dieser Wortmeldung unterscheidet sich bereits auf den ersten Blick von der des AB, der den Spagat zwischen klarer Positionierung und umsichtiger Vermittlung versucht. Bei Slenczka wird das Wort Gottes nicht nur mit der Heiligen Schrift identifiziert. Er beschränkt dieses Verständnis auch auf die christliche Gemeinde.[51] Bemerkenswert ist zudem, dass die Autorität der Schrift andere Autoritätsansprüche nicht nur überbiete, sondern sie sogar ausschließe. Weiter geht es Slenczka um *sufficientia*, *claritas* und *efficacia*. Letztere wird auch in seiner Stellungnahme innerhalb des ÖAK eine gewichtige Rolle spielen.

In dem Anliegen, für „eine buchstäbliche Authentizität"[52] der Schrift zu argumentieren, erblickt Slenczka eine Gemeinsamkeit von fundamentalistischen und kritischen Zugängen zur Schrift – wohlgemerkt aus verschiedenen, um nicht zu sagen, konträren Richtungen:

---

47 Vgl. Slenczka, Schriftautorität, 317. Vgl. auch Slenczka, Reinhard, Die Auflösung der Schriftgrundlage und was daraus folgt, in: Theologische Rundschau 60, 1995, 96–107, hier 105.

48 Pöhlmann, Horst Georg, Rezension: Slenczka, Reinhard, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung, in: ThLZ 117/10, 1992, 778–779, hier 779.

49 Slenczka, Stellungnahme. Arnulf von Scheliha urteilt über den Beitrag Slenczkas zum ÖAK: „R. Slenczka stellt sich mit seinen Thesen zu ‚*Schriftautorität und Schriftkritik*' bewußt quer zu dem hier sonst dokumentierten Bemühen, die Kenntnis von historischen Zusammenhängen dogmatisch zu reflektieren." Scheliha, Rezension: VZ I, 459.

50 Slenczka, Reinhard, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen, Göttingen 1991, 38.

51 Diese Verankerung erstrecke sich auch auf die Theologie. Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 54.

52 Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 113.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Denn beiden geht es offenbar darum, mögliche Fehler im Textbestand und im Textverständnis auszuschließen. Beiden ist freilich auch gemeinsam, daß die Autorität der Schrift mit ihrer Wirkung nicht vorausgesetzt, sondern verteidigend begründet wird. Und in beiden Fällen ist, vorsichtig ausgedrückt, die Gefahr groß, daß nicht der Geist des dreieinigen Gottes, sondern der Geist des Menschen die Zuverlässigkeit der Schrift feststellen will.*[53]

Demgegenüber kann es Kritik der Schrift nach Slenczka nur im Sinne eines *genitivus subiectivus* geben: „Im rechten theologischen Verständnis kann Schriftkritik nur heißen: Es wird durch die Schrift und mit ihr geurteilt; das Objekt aber in diesem Urteilen ist der Mensch bzw. die Kirche."[54] Eine Kritik der Schrift als *genitivus obiectivus* komme hingegen jenem menschlich-anmaßenden Misstrauen gleich, von dem die Sündenfallerzählung berichte. Slenczka bezeichnet Gen 3,1 ff. („Ja, sollte Gott gesagt haben…") als „erste[] exegetische[] Diskussion unter den Geschöpfen Gottes über die Authentizität, Verständlichkeit und Erfüllbarkeit des Wortes Gottes".[55] Misstrauen verdienten stattdessen die Verstehensbedingungen und Kriterien, die der Mensch auf die Schrift anwende. Als „entscheidende Frage" formuliert Slenczka deshalb:

> *Ist die Heilige Schrift das Kriterium für die Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort, von Glaube und Unglaube, von Gehorsam und Ungehorsam gegenüber Gott? Oder unterliegt die Heilige Schrift in den Auslegungs- und Verstehensbemühungen solchen Kriterien, die wir aus der geschichtlichen Situation und den menschlichen Verstehensvoraussetzungen und Handlungsmöglichkeiten an sie herantragen?*[56]

Slenczka erklärt an anderer Stelle zwar, keine „Auseinandersetzung um Recht und Grenze historisch-kritischer Methode" führen zu wollen,[57] doch präsentiert er hier zwei sich ausschließende Alternativen im Verständnis und Verstehen der Schrift, die sich in der Praxis der Schriftauslegung kaum gegeneinander ausspielen lassen. Ein gewisses Recht behält Slenczkas Votum allerdings als Mahnung, das Gotteswort der Schrift angesichts der in der Natur der Sache liegenden Unbeholfenheit, damit methodisch umzugehen, nicht aus dem Blick zu verlieren: Die wichtige und richtige Unterscheidung zwischen Offenbarung und Offenbarungszeugnis erlaubt es, die verschiedenen Prägungen und theologischen Interessen der Verfasser der biblischen Schriften als Zeugen der Offenbarung in den Blick zu nehmen. In den

53 Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 113.

54 Slenczka, Schriftautorität, 324.

55 Slenczka, Schriftautorität, 326.

56 Slenczka, Schriftautorität, 326 (im Original kursiv).

57 Slenczka, Geist, 135.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Fokus gerät damit sozusagen das „Menschenwort" der Schrift, die Schrift als Offenbarungs*zeugnis.* Das *Offenbarungs*zeugnis kann dabei leicht in den Hintergrund geraten – zumal die Exegese sich hier auf weniger sicherem Grund bewegt und der Versuchung ausgesetzt ist, diesen Bereich an andere Disziplinen (Systematische Theologie, Praktische Theologie) oder den kirchlichen Schriftgebrauch auszulagern. Im Verständnis der Schrift als Gottes- und Menschenwort gehört aber beides zusammen, so dass die Frage Slenczkas berechtigt ist, „ob wir das Wort Gottes in der Heiligen Schrift von Gott als dem redenden und handelnden Subjekt her verstehen, oder ob wir es lediglich als eine Manifestation im Wechsel menschlicher Verstehensvoraussetzungen und Darstellungsformen auffassen".[58]

### 6.2.2 Die Klarheit des Schriftinhalts ermächtigt den einzelnen Gläubigen

Die Entwicklung vom reformatorischen Schriftprinzip zum Traditionsprinzip führt Slenczka auf die allgemeine Historisierung der Theologie zurück.[59] Sie bedrohe mit dem Schriftprinzip auch das rechte Verständnis der Klarheit der Schrift und das Dogma[60] und bestimme Wahrheit nicht mehr durch die Person Jesu Christi, sondern als geschichtlichen Prozess.[61] Die Kirchengeschichte trete nicht nur vermittelnd, sondern auch trennend zwischen die Offenbarung in Christus damals und den Gläubigen heute. Wirkungs- und Auslegungsgeschichte erhielten dadurch „mindestens im sekundären Sinne normative Funktion für das Verständnis der Schrift".[62] Auch den Ursprung der *Krise des Schriftprinzips* verortet Slenczka an dieser Stelle: „Das Wort der Schrift steht dann nicht mehr als Wort Gottes dem Menschen unmittelbar mit seinem Anspruch gegenüber, sondern es erscheint in der Geschichtlichkeit menschlichen Denkens und Redens."[63] Hingegen biete die von Paulus in 2Kor 4,1 ff. beschriebene Erleuchtung durch das Evangelium den Schlüssel zum Verständnis der Klarheit der Schrift. Sie sei keine Frage „übereinstimmender Auslegung", sondern betreffe „das Heilsgeschehen, das zur Erkenntnis und Anerkennung der Gottheit Jesu Christi führt".[64] Die *claritas scripturae* ist nach Slenczka also keine Frage der Ergebnisse der Auslegung der Schrift, sondern eine

58 Slenczka, Schriftautorität, 328.

59 Slenczka, Schriftautorität, 316.

60 In der theologischen Arbeit habe sich „mit unreflektierter Selbstverständlichkeit" ein „Dogmatismus des Historischen und eine entsprechende Historisierung des Dogmatischen verbreitet". Slenczka, Schriftautorität, 317.

61 Slenczka, Schriftautorität, 318.

62 Slenczka, Reinhard, Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch, in: Schober, Theodor (Hg.), Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag (21. November 1983), Stuttgart 1984, 40–52, hier 42 f.

63 Slenczka, Schrift, 40.

64 Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 49.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ihres – soteriologisch und christologisch qualifizierten – Inhalts: „Die Klarheit oder Helligkeit der Schrift ist nicht eine empirische Eigenschaft, die man beweisen oder widerlegen könnte, sondern geistliche, neuschaffende Wirkung Gottes durch sein Wort."[65]

Angesichts der auf diese weise pneumatologisch-soteriologisch vereindeutigten Klarheit zeigt sich Slenczka kritisch gegenüber den vieldeutigen, differenzierenden Ergebnissen der Bibelwissenschaften. Er beklagt, dass gerade dort, wo die Schrift methodisch abgesichert – also möglichst unvoreingenommen und von den individuellen Präferenzen des Forschers unabhängig – zu Wort und damit zu ihrem eigenen Recht kommen solle, ihre Botschaft – das Evangelium – veruneindeutigt und der Leser damit entmündigt werde.[66] Paradoxerweise führe diese Entwicklung in einen Zustand zurück, den die Reformatoren überwinden wollten. Die Schrift werde dem Leser „problematisierend entfremdet" und „die Gemeinde trotz allem Mitreden entmündigt und bevormundet".[67] Demgegenüber schärft Slenczka ein: „Das Wort Gottes Heiliger Schrift begründet nicht nur, sondern begrenzt auch kirchliche Autorität."[68] Diese Kritik Slenczkas erinnert sowohl an die Ausführungen Helmut Thielickes zum Autoritätsbegriff (vgl. Abschnitt 2.1.2.1) als auch an jene des ÖAK-Mitglieds Heinrich Fries (vgl. Abschnitt 2.2.3).

Einen bemerkenswerten Punkt zur *claritas scripturae* macht Reinhard Slenczkas Sohn, der Berliner Systematiker Notger Slenczka, wenn er diese geradezu als eine reformationstheologische Notwendigkeit darstellt. Als Luther in der Disputation mit Johannes Eck in Leipzig am 4. Juli 1519 die Schriftautorität gegen andere Autoritäten (Kirche, Tradition) verteidigt habe, habe er sich damit dem Vorwurf ausgesetzt, seine eigene Auslegungsautorität zu überschätzen:

> *Wo Luther jede menschliche Autorität – seien es nun Kirchenväter, Lehrer oder die Lehrautorität des Papstes – der Schrift unterstellen will, betrachtet Eck genau diese scheinbar bescheidene Unterstellung alles Menschlichen unter das Wort Gottes als Ausdruck einer*

65 Slenczka, Geist, 124.

66 Vgl. Slenczka, Schriftautorität, 321.

67 Slenczka, Auflösung, 101. So auch Notger Slenczka: „Die Feststellung des historischen Sinns der Texte bringt diese meistens nicht nahe, sondern macht sie fremd." Slenczka, Notger, Historizität und normative Autorität der Schrift. Ein neuer Blick auf alte Texte, in: Landmesser, Christof/Popkes, Enno Edzard (Hg.), Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e. V.), Leipzig 2015, 13–36, hier 14 (vgl. auch 33). Die zunehmende Komplexität der exegetischen Ergebnisse mache es auch schwierig, kirchenleitende Entscheidungen auf die Bibel zu gründen. Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland, Bedeutung, 19.

68 Slenczka, Auflösung, 101.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *maßlosen Hybris: Als Ausdruck der Hybris des einzelnen Subjektes, das sich selbst und seine individuelle Auslegungskunst über das Schriftverständnis geistgeleiteter Väter stellt.*[69]

Die Zurückweisung sämtlicher Autoritätsansprüche zugunsten der Schriftautorität könne als eine Hochschätzung der eigenen Autorität aufgefasst werden, die Schrift authentisch auszulegen. Damit die individuelle Auslegungsautorität nicht über der Schriftautorität stehe, brauche es die Klarheit der Schrift. Der Streitpunkt verlagere sich also von der (eigentlich unstrittigen) Frage der Schriftautorität hin zur (eigentlich kontroverstheologisch bedeutsamen) Frage, wer die Schrift authentisch auslegt – die Tradition, der einzelne Ausleger oder die Schrift selbst.[70] „Es gibt bei Luther nicht einerseits die Lehre von der Schrift als Norm und Richtschnur aller Lehre in der Kirche und zweitens die Lehre von der Klarheit der Schrift, sondern die erste Behauptung […] setzt voraus, dass die Schrift in sich klar ist und sich selbst erklärt."[71] Angesichts dieses Befunds sei die Lehre von der *claritas scripturae*

> *mehr als eine steile Behauptung – es ist empirisch Unfug. […] Faktisch gibt es eine Pluralität von Behauptungen über den Sinn der Schrift, faktisch ist es darüber hinaus in unserer gegenwärtigen hermeneutischen Diskussion strittig, ob es überhaupt sinnvoll ist, von einem genuinen und unwandelbaren Sinn eines Textes überhaupt zu sprechen: Ist dieser Sinn nicht immer das Produkt der Begegnung eines Auslegers mit diesem Text?*[72]

Trotz dieser scharfen Kritik gründet auch für Notger Slenczka die *claritas scripturae* v. a. auf der Erwartung, dass in der Auseinandersetzung mit der Schrift diese durch den Heiligen Geist wirksam wird, der Geist den Schriftsinn also er*klärt* und so aus dem Offenbarungszeugnis neue Offenbarung wird: Nicht „zutreffende Sachinformationen" machten die Wahrheit der Schrift aus, sondern, „dass sie sich als der Ort erschließt, an dem der geduldige und intensive Leser Gottes Selbstgabe nicht nur erkennt, sondern von ihr getroffen und zu ihrem Empfänger gemacht

69 Slenczka, Notger, Die Schrift als „einige Norm und Richtschnur", in: Kandler, Karl-Hermann (Hg.), Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche (Lutherisch glauben. Schriftenreihe des Lutherischen Einigungswerkes, Bd. 1), Neuendettelsau 2000, 53–78, hier 55. Nachweise bzw. Auszüge aus der Disputation: 53 ff.

70 Slenczka, Richtschnur, 55.

71 Slenczka, Richtschnur, 58. Siehe auch: „Das Argument lautet nicht: Weil die Schrift klar ist, ist sie Kriterium, sondern genau umgekehrt: weil sie Kriterium und Richtschnur ist, muss sie klar sein und sich selbst auslegen. […] Die Schrift ist klar – das ist nicht Ausgangspunkt, sondern das ist eine theologische Schlussfolgerung: Sie ist Norm und Richtschnur, also muss sie klar sein und sich selbst auslegen." Slenczka, Evangelium, 47.

72 Slenczka, Richtschnur, 60 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

wird. Die Schrift als Zeugnis und Medium dieses Inhaltes ist Wort Gottes."[73] Die Selbstauslegung der Schrift veranschaulicht Slenczka überdies in Anlehnung an die Bezeichnung Gottes als Letztursache, hinter die nicht weiter zurückgefragt werden könne. Als Selbstauslegerin *(sui ipsius interpres)* eigne der Schrift eine Autorität, „die sich nicht mehr durch den Verweis auf eine andere Autorität verbürgt. Sachlich entspricht das den kosmologischen Abschlussfiguren, die den metaphysischen Gottesbegriff aus sich heraussetzen: […] ‚Sui ipsius interpres' […] ist somit bereits für sich ein göttliches Prädikat."[74]

### 6.2.3 Grundsätzliche Einwände

Der Ökumeniker Reinhard Slenczka (u. a. verfasste er seine Dissertation auf diesem Gebiet bei Edmund Schlink) meldet auch Bedenken am ökumenischen Unternehmen des ÖAK insgesamt an. Er wendet sich gegen die Ansicht, Kirchentrennung ließe sich auf geschichtliche Unterschiede reduzieren. „Exkommunikation" verlange mehr als Übereinstimmung in theologischen Fragen, nämlich Wiederaufnahme, Umkehr und Vergebung.[75] Theologische Einigkeit in Sachfragen allein schaffe noch keine kirchliche Einheit. Die Schrift selbst stehe dieser Erwartung kritisch gegenüber.[76] Kirchliche Einheit sei nicht über eine Verständigung über die Schrift herzustellen, sondern sei eine der Wirkungen der Schrift: „Als Position muß hier, gerade wo es um Schriftautorität und Schriftkritik geht, festgehalten werden, *daß nicht die Einheit der Kirche die Klarheit der Schrift begründet, sondern die Klarheit der Schrift begründet die Einheit der Kirche.*"[77]

Neben diesem grundsätzlichen Einwand gegenüber der Ökumene ist Slenczka auch eine argumentative Begründung der Schriftautorität verdächtig. Als absolute Autorität sei sie von anderen Instanzen unabhängig und daher weder begründungsbedürftig noch begründungsfähig.[78] Slenczka rechnet die Autorität zu den Eigenschaften der Schrift: „Autorität gehört zu den Wirkungen, die von der Schrift ausgehen."[79] Ihre Wirkung als Gotteswort zeige sich einerseits im Gottesdienst[80]

---

73 Slenczka, Richtschnur, 75 f. Deshalb lässt sich mit Slenczka die Schriftautorität auch daran festmachen, dass den biblischen Texten eine existenzielle Bedeutung eignet. Slenczka, Historizität, 35 f.

74 Slenczka, Evangelium, 59 (Fußnote 27).

75 Vgl. Slenczka, Relevanz, 456.

76 Vgl. Slenczka, Schriftautorität, 331.

77 Slenczka, Schriftautorität, 328.

78 Vgl. Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 39. So auch Paul Metzger: „Wenn Autorität diskutiert wird, ist sie bereits beschädigt. Autorität lebt davon, fraglos akzeptiert und anerkannt zu werden." Metzger, Sie über sich, 11.

79 Slenczka, Schriftautorität, 319.

80 Vgl. Slenczka, Schriftautorität, 321.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

und andererseits, wenn die Schriftautorität durch andere Autoritäten infrage gestellt wird.[81] Die Autorität der Schrift als Gottes Wort ist für Slenczka eine zentrale Frage für Theologie und Kirche: „Es geht hier […] nicht nur um die vordergründige Frage der Interpretierbarkeit von Texten, sondern um den Realitätsgehalt des christlichen Glaubens in der Gemeinschaft mit Gott."[82] Schriftautorität auf Vernunftgründe stützen zu wollen, hieße gerade, sie nicht als Autorität anzuerkennen, sondern in Wahrheit auf andere Autoritäten zu bauen und die Autorität der Schrift selbst aufzugeben. Deshalb weist er auch den Versuch zurück, den Charakter der Schrift als Gottes- im Menschenwort mithilfe der Analogie der Zweinaturenlehre zu plausibilisieren.[83] Stattdessen müsse die Autorität der Schrift sich Geltung verschaffen und Anerkennung finden.[84] Eine Lehre von der Heiligen Schrift bezeichnet Slenczka folglich als „widersinnig, weil es doch zuerst darauf ankommt, ob Lehre schriftgemäß ist oder nicht."[85] Mehr noch als die Systematische Theologie sei deshalb die Praktische Theologie für die Schriftautorität zuständig: „*Die Autorität der Schrift ist in ihrem Ansatz keine Frage der theologischen Begründung, wohl aber eine Frage an die gegenwärtige kirchliche Praxis*".[86] Es sei „von der gegenwärtigen Wirkung der Schrift" auszugehen[87] und diese Wirkung sei Slenczka zufolge ebenso soteriologisch wie christologisch qualifiziert: „Die Frage ‚Was ist schriftgemäß?' […] ist *heilsentscheidend.* Denn es geht dabei um *Gott* selbst, um sein *Gericht* nach dem Maßstab seines geschriebenen Wortes und um die *Rettung aus dem Gericht durch seinen Sohn.*"[88]

### 6.2.4 Stellungnahme zum *Abschließenden Bericht* des ÖAK

Dem katholischen wissenschaftlichen Leiter des ÖAK im Jahr der Veröffentlichung des AB oblag die wenig vergnügliche Aufgabe, die kritische Stellungnahme eines ÖAK-Mitglieds, welche mit dem AB veröffentlicht wurde, einzuordnen. Theodor Schneider blieb dabei nichts anderes übrig, als auf die Distanzierung Slenczkas vom AB seinerseits mit einer Distanzierung des ÖAK von dieser Stellungnahme zu reagieren. Der Arbeitskreis könne dieser „Darstellung und Beurteilung [Slenczkas, T. M.] […] (verfaßt im Vorfeld unserer abschließenden Beratungen Frühjahr 1998)

81 Vgl. Slenczka, Schriftautorität, 322.
82 Slenczka, Schriftautorität, 323.
83 Vgl. Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 60.
84 Vgl. Slenczka, Schriftautorität, 319.
85 Slenczka, Schriftautorität, 319.
86 Slenczka, Schriftautorität, 331.
87 Slenczka, Reinhard, Was heißt und was ist schriftgemäß?, in: KuD 34/4, 1988, 304–320, hier 310.
88 Slenczka, Was heißt und was ist schriftgemäß?, 306 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*nicht* zustimmen."[89] Außerdem äußert Schneider Unverständnis über das verfahrenstechnische Vorgehen des abtrünnigen ÖAK-Miglieds: „Bei der endgültigen Verabschiedung des ‚Abschließenden Berichts' am 2.4.1998 auf Schloß Friedewald (‚Wer stimmt dem Text und seiner Publikation in dieser Fassung zu?') hat Reinhard Slenczka *zugestimmt.*"[90]

Welche Gründe haben Slenczka zu dieser nachträglichen Abgrenzung veranlasst, die er – wie aus der Datierung seiner Stellungnahme hervorgeht – bereits am 14.01.1998 verfasste, also drei Monate vor seiner Zustimmung zum AB?[91] Zunächst erkennt er die Arbeit an, die der ÖAK mit VZ auf sich genommen habe – auch jene Arbeit, die das Verfassen des Abschlussdokuments bedeutete.[92] Er übt aber auch grundsätzliche Kritik am Unternehmen, das aus seiner Sicht die Wahrheitssuche zugunsten von Fortschritten in der Ökumene zurückstelle – „auf dem Wege einer Vereinbarkeit von geschichtlich bedingten Interpretationen".[93] Ein solcher Theologenkonsens würde gerade auch von kirchlicher Seite kritisch gesehen[94] und kirchliche Einheit sei ohnehin ein im Diesseits unerreichbares Ziel: „*Sichtbare Einheit ist uns in dieser Zeit nicht verheißen.*"[95]

Neben diesen grundsätzlichen Bedenken übt Slenczka auch inhaltliche Kritik am Ergebnis der ökumenischen Verständigung über Schrift und Tradition: Ausgehend von der *Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung* in Montreal 1963 „wurde in der evangelischen Theologie das Schriftprinzip in das Traditionsprinzip aufgelöst. Zugleich wurde eine Unterscheidung von Gottes Wort und Menschenwort *mit der Heiligen Schrift* schon rein praktisch unmöglich."[96] Konkret macht er dies am Beispiel des AB-Abschnitts zu Gesetz und Evangelium fest: „[…] daß Gott in seinem Wort richtend und rettend handelt, erscheint hier als geschichtsbedingtes theologisches Interpretament."[97] Bemerkenswerterweise beruft sich Slenczka für dieses Urteil auf die (Autorität dreier) „Kirchenväter" Augustin, Thomas von Aquin und Luther – also auf *Tradition.*[98] Allein auf die Durchschlagskraft des *sola scriptura*

89 Slenczka, Stellungnahme, 402.

90 Slenczka, Stellungnahme, 402.

91 Slenczka, Stellungnahme, 402 und 405.

92 Vgl. Slenczka, Stellungnahme, 402.

93 Slenczka, Stellungnahme, 403.

94 Slenczka, Stellungnahme, 403. Zudem müsse „*auch die Frage gestellt werden, wie sich ein Theologenkonsens zu einem kirchlichen Konsens verhält.*" Slenczka, Stellungnahme, 402. Vgl. hierzu Abschnitt 3.2.

95 Slenczka, Stellungnahme, 403.

96 Slenczka, Stellungnahme, 403.

97 Slenczka, Stellungnahme, 403. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 389 (249), beispielsweise, nennt „Gesetz und Evangelium" ein „hermeneutisches Kriterium".

98 Vgl. Slenczka, Stellungnahme, 403.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

scheint auch er sich nicht verlassen zu wollen.[99] Slenczka sieht der Schriftgemäßheit die Zeitgemäßheit als zweites dogmatisches Prinzip zur Seite gestellt.[100]

Den Zusammenhang von Gottes- und Menschenwort habe der AB nicht zu wahren verstanden, weshalb nicht nur wissenschaftliche Schriftauslegung und kirchliche Lehrverkündigung, sondern Geist und Buchstabe der Schrift auseinanderfielen.[101] Für Slenczka ist offenbar entweder der Heilige Geist oder die Theologiegeschichte Subjekt der Schrift.[102] Dass der Geist Gottes in und durch Geschichte wirkt – vgl. Pannenbergs Programm einer *Offenbarung als Geschichte* – scheint ihm keine Option.

Zustimmen lässt sich m. E. der Auffassung, dass zwar Einigkeit in der Frage der Suffizienz, nicht aber in der nach der Klarheit der Schrift erzielt worden sei (vgl. Abschnitt 5.9.1). Damit hat der AB in der Tat eine auch für die Verständigung über das Lehramt entscheidende Frage zurückgestellt. Fraglich bleibt aber, ob die Konsequenz, die Slenczka meint ziehen zu müssen, die einzig mögliche ist: „Ich halte es jedenfalls für unvertretbar, wenn gerade die an dieser Stelle bestehenden tiefen Differenzen stillschweigend übergangen werden."[103] Liegt der Wert des Erreichten nicht gerade auch darin, das (noch) Unerreichte kenntlich zu machen und so zu weiteren Bemühungen zu motivieren?

Die Abkehr vom Schriftprinzip macht Slenczka an einer zentralen Passage des AB fest: „Das ‚sola scriptura' wird (9.3.2.1) für vereinbar erklärt, ‚wenn es zurückweist in das Verkündigungsgeschehen, aus dem die Schrift herkommt'. Es ist nicht zu übersehen, daß auf diese Weise das ‚sola scriptura' aufgehoben ist."[104] „Aufgehoben" versteht er dabei offensichtlich ganz undialektisch im Sinne von „aufgelöst/entkräftet" und nicht (auch) im Sinne von „erhoben/gestärkt" und/oder „aufbewahrt/geschützt", was m. E. eine Denkmöglichkeit wäre.

Die inhaltliche Kritik am AB beschließt Slenczka mit einem Hinweis auf dessen Form bzw. Umfang. Der Bericht sei aus seiner Sicht zu lang, um „von Theologie und Kirche sinnvoll aufgenommen werden" zu können.[105] Seine Stellungnahme

99 Oder aber er verfolgt mit diesem Traditionsverweis die Strategie, seine Gegner mit deren eigenen Argumenten zu überzeugen.

100 Slenczka, Stellungnahme, 403.

101 Vgl. Slenczka, Stellungnahme, 404.

102 Slenczka, Stellungnahme, 404 (Fußnote 2). Die Kritik des AB an der hier beschriebenen theologiegeschichtlichen Entwicklung – vgl. Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 298 (15) – scheint Slenczka nicht zu würdigen.

103 Slenczka, Stellungnahme, 404.

104 Slenczka, Stellungnahme, 405.

105 Slenczka, Stellungnahme, 405. Theodor Schneider verteidigt den Umfang hingegen in seiner „kurzen Rechenschaft": „Je gezielter und genauer die einzelnen Problempunkte ins Auge gefaßt, bedacht und beschrieben wurden, desto ausführlicher geriet notwendigerweise die sprachliche

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

lässt er (wie den AB) mit einer lateinischen Phrase enden: „*Scripsi et salvai animam meam.*“[106]

### 6.2.5 Fazit

Slenczkas Kritik stellt die Konvergenz des AB im Verständnis von Schriftautorität grundsätzlich infrage. Sie zeigt Spuren einer Frontenverhärtung und erweckt den Eindruck, sie diene in Gestalt der Stellungnahme zum AB mehr der Rechtfertigung Slenczkas als einer konstruktiven Weiterführung der Debatte. So lässt sich die abgewandelte, an Ez 3,19 angelehnte Entlastungsformel „*Scripsi et salvai animam meam.*“ nur schwerlich als Gesprächsangebot auffassen. Dies ist deshalb bedauerlich, weil seine Stellungnahme wichtige Anfragen an den AB formuliert und Schwachstellen markiert, die eine weitere Beschäftigung verdienten. So stimmt auch Jörg Lauster Slenczkas Diagnose zu – allerdings ohne dessen Bedauern darüber zu teilen:[107]

> *Reinhard Slenczka liegt […] mit seiner freilich durch und durch kritisch gemeinten Einschätzung im Grunde nicht falsch, daß […] „in der evangelischen Theologie das Schriftprinzip in das Traditionsprinzip aufgelöst [wurde]“ […]. Sieht man von dem m. E. unangebrachten Begriff der Auflösung ab, der ja nahelegt, den Übergang als Verfallserscheinung zu beurteilen, ist damit die Entwicklung in der protestantischen Schriftlehre durchaus auf eine knappe Formel gebracht. Zu klären ist dann freilich, was der an sich höchst mißverständliche Begriff des Traditionsprinzips präzise besagt;*[108]

Mangels Ausgewogenheit und Gesprächsbereitschaft (was auf die langjährigen Auseinandersetzungen und den schweren Stand seiner Minderheitenposition im ÖAK zurückzuführen sein dürfte) erschwert Slenczka allerdings die konstruktive Aufnahme seiner Anfragen an den AB.[109]

---

Fassung […] – nicht zum Schaden der erreichten Klärungen und Annäherungen, wie wir meinen.“ Schneider, Rechenschaft, 9.

106 Slenczka, Stellungnahme, 405.

107 Slenczka, Stellungnahme, 403.

108 Lauster, Prinzip, 400 (Fußnote 154).

109 Eine weitere Auseinandersetzung führte Slenczka im Rahmen eines Vortrags auf der Theologischen Tagung des Martin-Luther-Bundes in der Evangelischen Akademie Bad Segeberg über „Schriftverständnis. Kirchenleitendes Handeln mit Berufung auf die Schrift“ vom 20.–22. Januar 2003. Die Veröffentlichung der schriftlichen Fassung dieses Vortrags im Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes wurde abgelehnt. Stattdessen erschien das Manuskript zusammen mit zwei Gegenstimmen in der Zeitschrift *Kerygma und Dogma,* als deren Herausgeber Slenczka zwischen 1981 und 1995 fungierte: Slenczka, Reinhard, Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: KuD 51, 2005, 174–191, hier 174 (Fußnote 1).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Slenczka positioniert sein Verständnis von Schriftautorität in schroffem Gegensatz zur Tradition und historischen Schriftkritik. Den geschichtlichen Aspekt der Offenbarung, den sein ÖAK-Kollege Wolfhart Pannenberg gerade unter dem Eindruck der *Krise des Schriftprinzips* stark gemacht hat, fasst Slenczka als Bedrohung des zeitlosen Dogmas auf.[110] Es lohnt sich daher, die Weiterführung der ÖAK-Impulse zur Schriftautorität im folgenden Abschnitt von diesem Lösungsvorschlag Pannenbergs ausgehen zu lassen.

110 Slenczka und Pannenberg waren gemeinsam Herausgeber der von Reinhard Slenczka begründeten Reihe *Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie,* in der nicht nur Armin Wenz' Dissertation erschienen ist, sondern in die auch die vorliegende Studie Aufnahme gefunden hat.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 7. Ansätze eines „ökumenisch-kooperativen“ Entwurfs zur Schriftautorität

## 7.1 Die Schrift als Stellvertreterin der eigentlichen *Offenbarung als Geschichte* (Wolfhart Pannenberg)

*„Als Ereignis ist Offenbarung geschichtlich konkret, obwohl ihrem Inhalt nach übergeschichtlich: Nur durch ihren übergeschichtlichen Gehalt kann sie erlösen, aber nur geschichtlich kann sie ‚konkret auf mich zukommen‘“. (Wolfhart Pannenberg)*[1]

Das Programm Wolfhart Pannenbergs und der um ihn versammelten Theologen hat sich unter dem Namen *Offenbarung als Geschichte* theologiegeschichtliche Aufmerksamkeit verschafft. Es kann zu den bedeutendsten offenbarungstheologischen Ansätzen der zweiten Hälfte des 20. Jh. gerechnet werden. Mit Wolfhart Pannenberg wendet sich die Untersuchung an dieser Stelle (abermals) einem der ohne Zweifel herausragendsten Mitglieder des ÖAK zu. Er gehörte dem Arbeitskreis seit 1956 an und hat ihn als dessen wissenschaftlicher Leiter auf evangelischer Seite von 1980 an für viele Jahre geprägt.[2] Erstmals führt der dritte Band von VZ aus dem Jahr 1998 seinen Schüler Gunther Wenz als seinen Nachfolger in dieser Funktion auf. Pannenberg saß dem Arbeitskreis also auch in den für die VZ-Studie entscheidenden Jahren vor.

Im dritten Band seiner zwischen 1988 und 1993 erschienenen und 2015 von Gunther Wenz neu herausgegebenen *Systematischen Theologie* kann Pannenberg noch keine zufriedenstellende ökumenische Verständigung um die Schriftautorität feststellen: „Man mag […] auf die gemeinsam anerkannte Autorität der Schrift hinweisen. Aber diese ist wiederum vielstimmig.“[3] Er selbst machte sich nicht nur im ÖAK um dieses Thema verdient, sondern auch mit seiner eigenen theologischen Arbeit. In seinem programmatischen Aufsatz *Die Krise des Schriftprinzips* (1962) identifizierte er die „Auflösung der Lehre von der Schrift“ als „Grundlagenkrise der modernen evangelischen Theologie“.[4] Für Jörg Lauster ist das Entscheidende

1 Pannenberg, Wolfhart, Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997, 339.

2 Vgl. Henrich, Arbeitskreis, 284.

3 Pannenberg, ST III, 446.

4 Pannenberg, Krise, 13.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

an dieser Krisendiagnose, dass Pannenberg sie als von der evangelischen Theologie selbst- oder jedenfalls mitverschuldet ansieht: „Entgegen der Universalität, die ihr durch den Gottesbegriff als ihrem eigentlichen Gegenstand vorgegeben ist, habe sich die protestantische Theologie eine ‚Selbstbeschränkung' auferlegt, indem sie sich ‚nur noch als positive Offenbarungswissenschaft' verstand."[5] Darauf reagierte Pannenberg mit einer (offenbarungs-)theologischen Würdigung der (Universal-)Geschichte: „Die Selbstoffenbarung Gottes hat sich nach den biblischen Zeugnissen nicht direkt, etwa in der Weise einer Theophanie, sondern indirekt, durch Gottes Geschichtstaten, vollzogen."[6] Die Geschichtlichkeit der Offenbarung verleihe auch der Heiligen Schrift – als dem Zeugnis des zentralen und eschatologisch qualifizierten Offenbarungsdatums – Normativität. Im Vorwort zur 5. Auflage des Sammelbands *Offenbarung als Geschichte* wird bei aller Eigenständigkeit Pannenbergs auch der Einfluss seines Lehrers Karl Barth deutlich:

> *Offenbarung ist nur als Selbstoffenbarung Gottes angemessen zu denken. Denn wie sollte Gott vom Menschen erkannt, ihm offenbar werden können, wenn das nicht durch Gottes eigene Initiative geschieht? Jede Vorstellung von einer Gotteserkenntnis, die Gott gleichsam wider Willen, wie einem toten Objekt, widerführe, würde den Gottesgedanken selber zerstören, wäre also niemals Gotteserkenntnis. […] Daraus folgt aber, daß Selbstoffenbarung im strengen Sinne des Wortes nicht vielerlei Inhalte haben kann, sondern nur diesen einen, das Selbst Gottes.*[7]

Die Wirksamkeit der einzelnen biblischen Schriften als Heilige Schrift sei Basis ihrer Zusammenführung zur Heiligen Schrift im Prozess der Kanonisierung. Der biblische Kanon dokumentiere die Feststellung ihrer Selbstdurchsetzungskraft. Damit seien die biblischen Schriften zugleich dem Anspruch auf immer wieder neue Bewährung in immer wieder neuen Kontexten ausgesetzt. Von daher ergebe sich auch der unterschiedliche Status von Schrift, Bekenntnis und Dogma, wie ihn Pannenberg, seinem Programm der *Offenbarung als Geschichte* entsprechend, beschreibt. Ihm gelten Bekenntnis und Dogma als „Zusammenfassungen des zentralen Sachgehalts der Schrift",[8] welche diese Sache aber noch nicht erschöpfend beschrieben. Bis auf Weiteres stehen Bekenntnis und Dogma unter eschatologischem Vorbehalt:

5 Lauster, Prinzip, 331.

6 Pannenberg, Wolfhart, IV. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen [5]1982, 91–114, hier 91.

7 Pannenberg (Hg.), Offenbarung als Geschichte, XIV f.

8 Pannenberg, ST I, 25.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> *Solange die Auslegung der Schrift weitergeht, sind die Konturen ihrer Sache noch nicht abschließend bestimmt. Ihre Erkenntnis ist immer noch im Fluß. […] Erst die endgültige Offenbarung Gottes am Ende der Geschichte wird die endgültige Erkenntnis über Inhalt und Wahrheit seines Handelns in Jesus von Nazareth mit sich bringen.*[9]

Im *Abschließenden Bericht* des ÖAK kann Pannenbergs Programm im Hintergrund jener Formulierungen gesehen werden wie der „gemeinsame[n] Überzeugung" des ÖAK: „Die *biblischen Schriften* bezeugen, daß Gott sich in der Geschichte durch sein Handeln an einem Volk, um dessen gläubiges Vertrauen er wirbt, offenbar gemacht hat."[10] Doch ist dieser Ansatz kein Alleinstellungsmerkmal Pannenbergs innerhalb des ÖAK. Auch Thomas Söding erachtet den mit der historisch-kritischen Schriftauslegung verbundenen Einschnitt als „theologisch legitim, weil es zwischen Offenbarung und Geschichte eine essentielle Verbindung gibt".[11] Der letzte Abschnitt des AB macht an dieser Stelle deutlich: Der Stellenwert der Heiligen Schrift als Offenbarungszeugnis partizipiert an der Bedeutung der Geschichte für die Offenbarung. Der AB gelangt darüber konsequenterweise sogar zu einer Hochschätzung der Tradition. So lässt sich aus dem gesamten 9. Abschnitt, in dem der ÖAK neben den Gemeinsamkeiten auch die konfessionellen Eigenheiten zur Sprache bringt, analog zu *Offenbarung als Geschichte* auch das Programm *(konfessionelle) Tradition(en) als Geschichte* herauslesen. Auf der gemeinsamen Grundlage des Schriftzeugnisses aufbauend, überprüft der ÖAK die „geschichtlich gewordenen konfessionellen Eigenheiten" auf ihren „theologischen Gehalt" hin.[12]. Eine Relativierung dieser unterschiedlichen Traditionsbestände lässt sich in dieser Betonung des geschichtlichen Werdens nur erblicken, wenn man die im AB vielfach angeführte Bindung der normativen Gehalte an ihre geschichtliche Gestalt übersieht. So wie *Offenbarung als Geschichte* die Offenbarung für ein geschichtsbewusstes Zeitalter plausibel machen möchte, so erfährt auch die Tradition insgesamt eine Aufwertung in ihrem Verhältnis zur schriftlichen Gestalt der Offenbarung. Nimmt man Pannenbergs Programm ernst, so erstreckt es sich nicht nur auf das Offenbarungszeugnis der Heiligen Schrift, sondern auch auf die (konfessionellen) Tradition(sgestalten).[13]

Die Geschichtlichkeit der Offenbarung bedingt die Art und Weise, wie mit dieser theologisch umzugehen ist – nämlich zuallererst durch historisch-kritische Analyse. Denn: „Jedes Festhalten an vorkritischem Umgang mit der Heiligen Schrift, jede Rückkehr hinter die Methoden kritischer Geschichtsforschung zurück, würde

9 Pannenberg, ST I, 25 f.

10 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 370 f. (209).

11 Söding, Schriftauslegung, 78.

12 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 358 (175).

13 Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 358 (175).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

heute nichts anderes bedeuten als eine Flucht aus der Pflicht zu geschichtlicher Vergewisserung des Glaubens.“[14]

Der am Literalsinn orientierte Zugriff auf den Text wahrt dessen Eigenrecht als Zeugnis geschichtlicher Ereignisse.[15] So besteht Pannenberg trotz der Relativität, die mit einer jeden Auslegung und ihrer jeweiligen Perspektive zwangsläufig einhergeht, dennoch auf dem hermeneutischen Grundsatz, dass der Bemühung um Textinterpretation die Sache des Textes vorausliegt:[16]

> *Ohne solche Voraussetzung würde die Gebundenheit des Auslegers an seinen Text von der Freiheit dichterischer Gestaltung nicht mehr unterscheidbar sein. Die Sache des Textes, wie sie in seinen Worten Ausdruck gefunden hat als vom Verfasser des Textes intendiert, muß das Maß der Auslegung bleiben.*[17]

Hätte der Text selbst überhaupt kein Eigenrecht, d. h. keinen der Interpretation vorausliegenden Textsinn (wovon freilich nicht einmal die radikalsten Texttheorien ausgehen),[18] dann wäre es – um ein Beispiel aus der jüngsten Zeit zu bemühen – gänzlich unproblematisch, ob ein KI-generierter Text eine Moral enthält oder nicht. Sie würde jedem Text ohnehin erst im Vollzug der Interpretation durch den Leser mitgegeben, der als Mensch gegenüber der KI ein zur Moral fähiges Wesen ist. Dem KI-generierten Text würde in dieser Hinsicht also, gegenüber einem von einem Menschen verfassten Text, nichts fehlen.

Für Pannenberg habe die Schriftauslegung also den geschichtlichen Gehalt der Offenbarung, von der die Schrift zeuge, zu berücksichtigen. Weil sich den Propheten und Aposteln Offenbarung in geschichtlicher Gestalt erschlossen habe und diese Offenbarung fortan nicht anders als im Modus der Geschichte tradiert werden könne, werde die apostolische Autorität in der nachapostolischen Zeit durch die Schrift vertreten. Die Schrift *repräsentiere* die apostolische Autorität durch das

14 Wilckens, Kanon, 16.

15 So ein aktueller EKD-Grundlagentext: Die „Kraft der Bibel hängt maßgeblich daran, dass der Text in seiner Vorgegebenheit als Text und äußeres Wort ein bleibendes Gegenüber für alles Verstehen und für alle Auslegung darstellt.“ Evangelische Kirche in Deutschland, Bedeutung, 40.

16 Vgl. Pannenberg, ST I, 24 f.

17 Pannenberg, ST I, 24 f.

18 So legen die Herausgeber einer Anthologie zu Theorien der Autorschaft etwa Wert darauf, in der Einleitung festzustellen, dass für alle darin versammelten Theorien gelte: „Im Extremfall erscheinen Autoreigenschaften in verdeckter Form als Texteigenschaften. Es ist dann der Text selbst, der sich schreibt oder dem Intentionen zugeschrieben werden.“ Jannidis, Fotis et al., Einleitung. Autor und Interpretation, in: dies. (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 7–29, hier 10. Und dies, obwohl sie die Rolle des Textes darauf reduzieren, „als Auslöser für die Sinnkonstrukte des Lesers“ zu dienen (21).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

apostolische Zeugnis, das sie bewahre, und durch ihre räumliche und zeitliche Mobilität als schriftlicher Text.[19]

Frederike van Oorschot sieht in Wolfhart Pannenbergs Schriftlehre, wie sie sie aus seinen verschiedenen Schriften herausgearbeitet hat, eine Neubestimmung des Schriftprinzips, für die weniger der Textbestand als der darin bezeugte geschichtliche Ursprung des Christentums zentral sei. „Im Begriff des Geschichtlichen verbindet sich dabei die historische Ebene konstitutiv mit der damit verbundenen Bedeutung."[20] Damit hat Pannenberg die von der historischen Kritik zunehmend ins Bewusstsein gerückte Kontingenz der Heiligen Schrift offenbarungstheologisch integriert. Sie könnte die Verbindlichkeit des biblischen Offenbarungszeugnisses nur dann beeinträchtigen, wenn dieses Zeugnis einen anderen Gott präsentierte als den, der sich in und durch Geschichte offenbart. Von einem Gott im Sinne des Deismus, der abseits der Geschichte stünde und diese weder affizierte noch von ihr affiziert würde, wäre eine Offenbarung zu erwarten, die über alle geschichtlichen Einflüsse erhaben wäre. Für den Gott aber, der sich in der Geschichte seines Volkes Israel und in der Person Jesu Christi offenbart, ist ein gleichfalls geschichtlich bedingtes Offenbarungszeugnis nur konsequent. Das Zeugnis entspricht der Offenbarung, von der es zeugt.

Karlheinz Ruhstorfer verweist auf das für Pannenberg zentrale Datum dieser Geschichte, welches den herkömmlichen Inspirationsgedanken für die Glaubensbegründung entbehrlich mache: Nach Pannenberg zeige die Auferstehung Jesu Christi, dass die Erwartung der endgültigen (eschatologischen) Offenbarung Gottes in ihm bereits antizipatorisch erfüllt sei. „Dabei verlagert Pannenberg letztlich das ganze Gewicht der Glaubensbegründung in die Historizität der Auferstehung. Der Aufweis der Wirklichkeit des leeren Grabes ersetzt den Gedanken der Inspiration der Heiligen Schrift."[21]

19 „Weil die apostolische Schrift die apostolische viva vox evangelii behelfsweise vertritt, repräsentiert der neutestamentliche Kanon die Autorität der Apostel in der Kirche." Eißler, Pro ecclesia, 140. Zum Repräsentationsbegriff siehe Bernhardt, Reinhold, Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 23), Zürich 2021, 71–78.

20 Oorschot, Schriftlehre, 141.

21 Ruhstorfer, Befreiung, 209.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 7.2 Die Letztgültigkeit der von der Schrift bezeugten Offenbarung als Voraussetzung für deren Geltung – Versuch eines „mathematisch-christologischen“ Exkurses

> *„Durch die Schaffung des Canons erkennt die Kirche selbst in Demut die Tatsache an: von nun an stehen die nachapostolische Tradition und das nachapostolische Lehramt nicht mehr auf der gleichen Ebene wie die Schrift. […] Die nachapostolische Tradition und das nachapostolische Lehramt sind von jetzt an der Norm der apostolischen Tradition unterworfen, die nunmehr in der Schrift festgelegt ist.“ (Oscar Cullmann)*[22]

Der Stellenwert des Kanons der Heiligen Schrift für Theologie und Kirche ist untrennbar mit der Ansicht verknüpft, dass Gott sich in Person und Werk Jesu Christi auf eine Weise offenbart hat, die letztgültig ist. Für Pannenberg ist das Christusereignis eine eschatologische Vorwegnahme, die die gesamte Geschichte theologisch qualifiziert. Nach Peter Brunner hänge deshalb auch das Wesen der Schrift und ihrer Autorität am „definitiv-eschatologischen Heilscharakter des Christusereignisses“.[23] Welche herausragende Geltung der Heiligen Schrift im Strom der Offenbarungsgeschichte bzw. Tradition zukommt, lässt sich auch mit einigen aus der Mathematik entlehnten Begriffen veranschaulichen. Um solch eine „offenbarungstheologische Illustration“ soll es im Folgenden gehen.

### 7.2.1 In Jesus Christus wird die Offenbarung Gottes ab- statt aufgeleitet

Das Christusereignis markiert jenen Punkt in der Geschichte, an dem von Gott nicht mehr nur in Form einer *Aufleitung,* sondern in Form einer *Ableitung* geredet werden kann. Das Wesen Gottes lässt sich (gegen Barth) auch aus seinen Taten (z. B. der Schöpfung) und seinen Worten (vermittelt z. B. durch Propheten) *aufleiten*. Gottes Eigenschaften lassen sich aus seinen Werken und seinem Umgang mit ihnen erheben. Doch in Jesus Christus ist Gott selbst ein für alle Mal Mensch geworden. Er hat sich in Zeit und Raum ansichtig gemacht. Ab diesem Zeitpunkt hat die menschliche Vorstellung davon, wer und wie Gott ist, ein menschliches – d. h. auch: ein für den Menschen potenziell deutlich wahrnehmbares – Vorbild. Aus Person und Werk Jesu Christi lässt sich Gottes Wesen – allem voran sein unbedingter Heilswille – vergleichsweise „direkt“ *ableiten*. Die Offenbarung in Christus

22 Cullmann, Oscar, Die kritische Rolle der Heiligen Schrift, in: Hampe, Johann Christoph (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput (Bd. 1), München 1967, 189–196, hier 194.

23 Brunner, Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre, 250 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

hat dabei gegenüber der übrigen keine neue Qualität. Sie ist deren Erfüllung und in diesem Sinne auch ihr „Ende", d. h. ihre Begrenzung. Sie „definiert" alle sonstige Offenbarung. So markiert das Christusereignis eine „Zeitenwende", von der aufzuleitenden hin zur abzuleitenden Offenbarung. Alle nachfolgende Rede von und über Gott (Theo-Logie) muss sich durch einen Abgleich mit der an diesem Ort geschehenen Offenbarung als sachgemäß ausweisen.

### 7.2.2 Jesus Christus als Wende-( nicht Höhe-)punkt der Offenbarung(sgeschichte)

Die Geltung der Heiligen Schrift hängt an ihrem Zeugnis von der Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte seines Volkes Israel (AT) und der letztgültigen Selbstoffenbarung in Person und Werk Jesu Christi (NT). Die Rede von einer Unüberbietbarkeit der Offenbarung in Jesus Christus weckt die naheliegende Assoziation eines *Höhepunkts* in der Offenbarungsgeschichte.[24] Damit jedoch wäre die Auffassung mitgegeben, dass Offenbarung fortan den Stand um die Zeitenwende nicht mehr erreichen könne – Offenbarung seither also unumkehrbar im Niedergang begriffen wäre. Die Auferstehung Jesu als *Antizipation* gibt jedoch Anlass, den „Höhepunkt" der Offenbarung nicht auf diesen einen geschichtlichen Ort zu begrenzen, an dem das Wort Gottes Fleisch geworden ist. Durch den „nachösterlichen", auferstandenen Christus strahlt Offenbarung von diesem Punkt vielmehr aus auf die ganze Geschichte. Dies wird etwa bei Paulus deutlich, der im Vergleich mit den Evangelien kaum Interesse am „historischen Jesus" zeigt, sondern ganz auf den auferstandenen Christus setzt. Thomas Söding spricht davon, dass der „unaufhebbare Unterschied" zwischen AT und NT „die Geschichte der Offenbarung widerspiegelt", und in diesem Zusammenhang nennt er die Zeitenwende eine „soteriologische Äonenwende".[25] Das singuläre Offenbarungsereignis in der historischen Person Jesu Christi ist daher sachgemäßer als *Wendepunkt* in der Offenbarungsgeschichte zu bezeichnen. Als These sei daher formuliert: *Die Heilige*

24 So gebraucht auch Thomas Söding das Bild eines Gipfels: „Die Wahrheit des Evangeliums, die in der Heiligen Schrift zu Worte kommt, ist die Wirklichkeit der geschichtlichen Selbstmitteilung Gottes, die in Jesus Christus aufgipfelt." Söding, Schriftauslegung, 86. Jörg Lauster spricht von einem „Kulminationspunkt". Lauster, Prinzip, 332. Und noch deutlicher wird die Päpstliche Bibelkommission: „Jesus ist ‚der Höhepunkt der Offenbarung Gottes des Vaters' (*Verbum Domini,* Nr. 20), Höhepunkt, dem eine reiche ‚Ökonomie' der Offenbarung Gottes vorausgeht." Päpstliche Bibelkommission, Inspiration, 26; vgl. auch 45 f.

25 Söding, Thomas, „Mitte der Schrift" – „Einheit der Schrift". Grundsätzliche Erwägungen zur Schrifthermeneutik, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 43–82, hier 79.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Schrift bezeugt keinen Höhe-, sondern einen Wendepunkt der Offenbarung als bzw. in der Geschichte.*

Dabei ist das Missverständnis auszuräumen, der Wendepunkt bedeute eine *Umkehr* in der Entwicklung der Offenbarung. Mathematisch beschreibt der Wendepunkt jene Stelle, an dem sich das Krümmungsverhalten eines Funktionsgraphen verändert. Bis zu diesem Punkt nimmt die Steigung einer Kurve zu, nach ihm nimmt sie ab. Die Steigung der Kurve setzt sich jedoch auch nach dem Wendepunkt fort, anders als beim Höhepunkt, der jene Stelle markiert, nach dem die Kurve abfällt. In Jesus Christus, so ließe sich analog sagen, konzentriert sich die Offenbarung Gottes in der Geschichte maximal gesteigert in einer nach ihm nicht mehr zu erwartenden Weise. Doch die Offenbarung kommt mit und in ihm nicht an ihr Ende, sondern schreitet auf dieser Grundlage durch das Wirken des Heiligen Geistes durch die Geschichte voran. Für Pannenberg sei das hier als Wendepunkt beschriebene Christusereignis als ein vorweg ereignetes Eschaton prägend für die gesamte Geschichte:

> *Das bedeutet nicht etwa, daß nach Christus nichts wesentlich Neues mehr geschieht. Die Geschichte nach Christus steht in seinem Zeichen. […] als Vorausereignis des Endes, kann das Christusgeschehen durch kein späteres Geschehen überholt werden und bleibt auch allem Begreifen immer noch voraus, solange die Menschen der offenen Zukunft des Eschaton noch entgegengehen.*[26]

Die Kurve steigt also weiter an, die Offenbarung nimmt zu – mit jedem neuen Menschen, dem sich Offenbarung neu erschließt. Das Koordinatensystem in dieser Analogie besteht aus Geschichte (x-Achse) und Offenbarung (y-Achse). Während ein Koordinatensystem üblicherweise einen Wert (y-Achse) im Verlauf der Zeit (x-Achse) ausweist, ist mit dem Begriff der Geschichte – im Gegensatz zur Historie – die Zeit zugleich als Ort der Offenbarung theologisch qualifiziert. Gott selbst ist keine Größe innerhalb dieses Koordinatensystems. Da die Offenbarung von ihm ausgeht und er nicht den linearen Abläufen der Zeit unterworfen ist – als allumfassende Wirklichkeit steht er außerhalb der Geschichte, in der er sich offenbart – ist er im hier vorgeschlagenen Bild das Blatt, auf dem das Koordinatensystem gezeichnet ist.

Beide Analogien – *Ableitung* und *Wendepunkt* – lassen sich nun zusammenführen, wenn man sich vor Augen führt, was in der Mathematik die Ableitung eines Funktionsgraphen zur Darstellung bringt: Sie bildet die *Steigung* des Funktionsgraphen ab. So lässt sich sagen, dass eine in Jesus Christus gründende, von ihm abgeleitete Gottesrede zugleich die besondere Qualität (maximale Steigung) dieser

26 Pannenberg, IV, 106.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Selbstoffenbarung Gottes im Christusereignis ausweist. In der „christologisch abgeleiteten" Gottesrede wird sichtbar, dass in der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus die „nicht mehr steigerungsfähige Steigung" (der Wendepunkt) vorliegt.

Der zirkuläre Gehalt dieser Aussage – die abgeleitete Gottesrede setzt diese Höchstgeltung, die sie beansprucht, ja bereits voraus – beeinträchtigt ihre Plausibilität nur, wenn sie als „christologischer Gottesbeweis" missverstanden wird. Stattdessen soll diese „mathematisch-christologische" Analogie nur den Zusammenhang zwischen Christus und Schrift auf eine Weise illustrieren, die mit Begriffen aus der Mathematik den offenbarungstheologischen (und durch die theologischen Begriffe begrenzten) Horizont weitet. Dazu ist im Hinblick auf die Schriftautorität zu konkretisieren: Den Rückbezug aller künftigen Offenbarung auf dieses besondere Ereignis am Wendepunkt stellt die Heilige Schrift her.[27] Sie ist kein Selbstzweck, sondern zeugt von dieser Offenbarung. Einem mathematischen „Formelheft" gleich hilft sie, den Wendepunkt zu ermitteln. Die Formeln an sich sind wertlos. Sie haben einen bloß instrumentellen Wert für die Berechnung, deren Ergebnis allein zählt. So ist auch die Schrift dazu da, den Wendepunkt zu identifizieren. Sie hat Geltung um ihres Inhalts willen und nicht wegen ihrer Form. Die Schrift dient dazu, jede Offenbarung mit dieser einmal in Jesus Christus geschehenen abzugleichen. Was sich nicht mit ihr, also diesem Offenbarungszeugnis in Einklang bringen lässt, kann nicht den Anspruch erheben, Fortschreibung dieser „Offenbarungskurve" zu sein. Der Verlauf der Kurve interessiert in dieser Analogie allerdings nicht. Wo im Verlauf der Geschichte vorübergehende Höhe- oder Tiefpunkte liegen, ist unerheblich. Wichtig für die Offenbarung ist dieser eine Ort, der jede Offenbarung davor und danach in christologischer Perspektive qualifiziert. Der *Wende*punkt bedeutet auch nicht einen Bruch mit dem Vorherigen. Er kehrt nicht die Offenbarung Gottes in seinem Volk (AT) um, sondern markiert den Ort ihrer höchsten Konzentration in einer bestimmten Person dieses Volks (NT). Er drückt (mathematisch) jenen Ort der größten Verdichtung aus. In Person und Werk Jesu Christi erreicht die Selbstoffenbarung Gottes jenen Punkt, an dem sie sich maximal konkretisiert: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen." (Joh 14,9).

27 „Wenn Jesus Christus die Mitte, das Ziel und die unüberbietbare Gestalt aller Zuwendungen Gottes ist, dann ist das Neue Testament, das davon Zeugnis gibt, nicht nur ein zeitlicher Anfang, sondern die bestimmende Norm für alle Zukunft, die verpflichtende und maßgebende Urkunde unseres Glaubens. […] Was nach Christus kommt, also die christliche Kirche und ihre Geschichte, will Auslegung, Entfaltung und Wirkung dieses Anfangs sein, Verlebendigung dieser Urkunde des christlichen Glaubens." Fries, Heinrich, Glaube im Gegenwind unserer Zeit. Erfahrungen – Zweifel – Visionen, Freiburg i. Br. 1993, 126.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

### 7.2.3 Das gekreuzigte und auferstandene Gotteswort der Schrift

Das vorangehend beschriebene Koordinaten*kreuz* enthält die Symbolik des *Kreuzes,* das auch für das Schriftverständnis – genauer: für sein Verständnis als Gottes- und Menschenwort – fruchtbar gemacht werden kann.

Die Ergebnisse der historischen Kritik erzeugen im Hinblick auf den Inspirationsbegriff einen zunehmenden Problemdruck, der zu einem neuen Verständnis dessen drängt, wie der Heilige Geist als Urheber der biblischen Schriften zu denken ist. So spricht sich auch die *Päpstliche Bibelkommission* in ihrem Dokument *Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift* jüngst für ein erweitertes Inspirationsverständnis aus. Sie erachtet es angesichts bibelwissenschaftlicher Erkenntnisse zur Textgenese „von dem her, was die Bibel selber von sich sagt, [als] notwendig […], einen Begriff von Inspiration zu formulieren, der offener und nuancierter ist. […] in dem Sinn, dass das Charisma der Inspiration sich auf verschiedene Wese [sic] entfaltet".[28] In ähnlicher Weise betont auch der Rat der EKD die Ergänzungsbedürftigkeit eines rein historischen Zugangs zur Schrift:

> *Theologische und kirchliche Schriftauslegung kann sich nicht darin erschöpfen, die Aussagen der Schrift durch beharrliche Historisierung und kulturwissenschaftliche Einbettung durchgehend zu relativieren. Historische Forschung ist* ein *notwendiger und hilfreicher Zugang zur Schrift, der heute eine unveräußerliche Basis des Textverstehens bildet. In diesem Zugang geht der Vorgang des Verstehens der Texte jedoch nicht auf. Dies ergibt sich schon aus dem Charakter der Texte selbst und ebenso aus ihrem Gebrauch in der Auslegungsgemeinschaft der Kirche, der für das, was sie als religiöse Texte „sind", wesentlich ist.*[29]

Um den Charakter der Heiligen Schrift als Gotteswort, trotz ihrer von der historischen Kritik aufgedeckten menschlichen Eigenschaften und Unzulänglichkeiten, zu wahren, ist die aus der Christologie entlehnte Analogie der Zweinaturenlehre verbreitet.[30] Gunther Wenz beispielsweise spricht gar von einer „Zweieinigkeit von Schriftwort und Geist".[31] An dieser Stelle soll stattdessen der Versuch einer *kreuzestheologischen Betrachtung der historisch-kritischen Schriftauslegung* unter-

28 Päpstliche Bibelkommission, Inspiration, 219.

29 Evangelische Kirche in Deutschland, Bedeutung, 44.

30 Reinhard Slenczka hält derlei Auffassungen für „absolut falsch, so einleuchtend sie auch scheinen mögen". Slenczka, Kirchliche Entscheidung, 60.

31 Wenz, Gunther, Sola scriptura? Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip, in: Rohls, Jan/Wenz, Gunther (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang, Göttingen 1988, 540–567, hier 548.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

nommen werden – ohne damit zugleich die christologisch zwingende Differenz zwischen dem inkarnierten und dem schriftgewordenen Gotteswort zu missachten.

Die historische Kritik beurteilt die biblischen Schriften nach ausschließlich menschlichen Maßstäben. Zu ihren Prämissen zählt daher, das Handeln Gottes in der Welt methodisch auszuklammern. Die göttliche Inspiration der Schrift wird zwar nicht geleugnet, sie wird aber auch nicht als Faktor zur Klärung offener Fragen in Betracht gezogen. In gewisser Weise geschieht damit dem schriftgewordenen Wort Gottes in der historisch-kritischen Exegese, was dem fleischgewordenen Wort Gottes in Jesus Christus widerfahren ist: Es wird in seinem Anspruch, das Wort Gottes zu sprechen, nicht ernstgenommen und stattdessen „gekreuzigt", d. h. auf seine Menschlichkeit behaftet. In der Kreuzigung Jesu geschah dies auf die grausame Weise der Tötung zur Aufdeckung der Menschlichkeit/Sterblichkeit Jesu. In der Schriftkritik geschieht dies durch Aufdeckung der Menschlichkeit des Schriftworts anhand der Textentstehung. Auf den Tod Jesu folgte bekanntlich seine Auferstehung. So wie sich an Ostern die göttliche Erwählung des Menschen Jesus ein für alle Mal bestätigt und vor aller Augen geführt wird, so spricht Gott durch die Schrift – gerade indem sie mittels historischer Kritik zunächst all ihrer „Göttlichkeit" entledigt wird, um dann zum geistgewirkten Gotteswort „aufzuerstehen". So wie Gott den Tod des Menschen Jesus von Nazaret dazu auserkoren hat, das ewige Leben ins Werk zu setzen, so (ge)braucht er die historische Kritik, sich durch die Schrift zu offenbaren. Das Gotteswort offenbart sich gerade unter Inanspruchnahme und durch den Erweis der „Menschlichkeit" dieser Texte. So muss die historische Kritik – auch dann, wenn sie in anderer oder ganz ohne Absicht betrieben wird – letztlich Gott die Ehre geben. Ebenso wie das Kreuz als Tötungsinstrument die Botschaft Jesu von Nazaret nicht zum Schweigen bringen konnte, sondern zu dessen weithin sichtbarem Symbol geworden ist. Die historische Kritik dient der „Auferstehung" des Wortes Gottes in unsere Zeit und an unseren Ort, in die jeweilige Situation des Lesers hinein. Diese selbst zu bewirken, d. h. Gott durch die Schrift sprechen zu lassen, ist jenseits ihrer Intention und ihres Vermögens. Die „Auferstehung" des Gotteswortes aus dem Menschenwort ist allein die Sache Gottes durch den Heiligen Geist. Dem Menschen obliegt es aber, bei der Auslegung der Schrift zumindest mit der Möglichkeit dieser Auferstehung zu rechnen, wenn nicht gar, sie im Glauben zu erwarten. Sonst kann sich seine Schriftauslegung schwerlich „theologisch" nennen.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 7.3 Die Analogie der Eucharistie – Schriftautorität durch *Transsignifikation* des Menschenworts zum Gotteswort

*„[…] fact does not equal truth. Truth is fact plus meaning. What does meaning mean? Meaning means relationships, which means that nothing has meaning in itself.“ (Ellis Potter)*[32]

An dieser Stelle sollen die bisherigen Untersuchungsergebnisse in einer weiteren Hinsicht in Ansätze eines eigenen Entwurfs zur Schriftautorität überführt werden. „Ökumenisch“ ist dieser Entwurf nicht in dem Sinne, als er die Eigenheiten beider Schriftlehren als übereinstimmend erklären und etwaigen Unterschieden die Legitimität oder Relevanz absprechen möchte. Das Attribut „ökumenisch“ will nicht mehr – aber auch nicht weniger – als erklären, dass dieser Entwurf von Schriftautorität aus einer ökumenischen Auseinandersetzung hervorgegangen ist und nicht aus einer reinen evangelischen (oder katholischen) Selbstbezüglichkeit heraus entwickelt hätte werden können.[33] Er ist das Ergebnis der evangelisch-katholischen Kooperation, die ihrerseits das Ergebnis der Konfrontation beider Traditionen und Blickrichtungen ist.

Aufgrund der zentralen Stellung der Pneumatologie für die Schriftautorität, wie sie der AB v. a. im Epilog aufzeigt, kann der hier unterbreitete Vorschlag auch als Anknüpfung an diesen verstanden werden. Der Vorschlag greift einen einzelnen Aspekt aus der thematisch breit aufgestellten ÖAK-Arbeit heraus und vertieft diesen exemplarisch. In diesem Sinne handelt es sich im Folgenden um einen pneumatisch konstituierten Begriff von Schriftautorität, der einen katholischen Aspekt aufnimmt, indem er die Kirche als Auslegungsgemeinschaft berücksichtigt, und einen evangelischen, indem es von Belang ist, wie der einzelne Rezipient innerhalb dieser Gemeinschaft/Tradition die Schrift im Glauben empfängt.

Neben der klassischen Analogie zur Veranschaulichung des Verständnisses der Heiligen Schrift als Gottes- und Menschenwort, der Zweinaturenlehre,[34] und der

32 Potter, Ellis, How do you know that?, Destinée Media (o. Ort) 2016, 28.

33 Gemäß der Haltung des ÖAK: „In der Ökumene verbindet sich die Besinnung auf die eigene konfessionelle Identität mit der Bereitschaft, sich wechselseitig anfragen und inspirieren zu lassen.“ Sattler/Leppin, Reformation, 60.

34 Sie wurde auch auf einer ÖAK-Tagung 1958 zu den Themen Schrift und Tradition – anhand der Begriffe *logos embiblos* und *logos ensarkos* – debattiert. Vgl. Schwahn, Arbeitskreis, 349. Ein besonders eindrückliches Beispiel liefert 1965 auch Heinrich Fries: „Das Ewige Wort Gottes wird Fleisch im menschgewordenen und im schriftgewordenen Wort. Gottes Wort ist in der Heiligen Schrift Mensch geworden in einer konkreten Form und Situation […]. Der ewige Logos hat sich in der Menschwerdung der Schrift erniedrigt und nimmt deren Niedrigkeit, Grenzen und Schwachheit auf sich – den Irrtum ausgenommen. Das ist nicht unähnlich jenem Ereignis, da der Logos die menschliche Natur angenommen hat und in allem wie ein Mensch erfunden wurde –

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Analogie der Kreuzestheologie (vgl. Abschnitt 7.2.3) soll hier ein Versuch unternommen werden, die Schriftautorität auf den „ökumenischen" Begriff zu bringen. Er richtet den Blick auf ein anderes ökumenisch strittiges Feld: auf das Verständnis der Eucharistie und der Realpräsenz von Leib und Blut Jesu Christi in den Elementen Brot und Wein.[35] In seiner Lehrverurteilungs-Studie bietet der ÖAK einen kurzen Exkurs zur in diesem Zusammenhang entwickelten *Transsignifikationslehre*, deren Adaption auf die Schriftlehre sich aus meiner Sicht als vielversprechend erweisen könnte.[36] Es ist hier nicht der Ort, den ideengeschichtlichen Hintergrund dieses Modells darzustellen.[37] Einzelne Aspekte werden im Folgenden in der Ausgestaltung der These kurz benannt. Doch zunächst sei die – zweigliedrige – These formuliert: (1) Die in ihrem Wesen als Menschen- und Gotteswort gründende Autorität der Heiligen Schrift kann durch die Terminologie einer *Realpräsenz des Gottes- im Menschenwort* sachgemäß beschrieben werden. (2) Diese *Realpräsenz* kann als *Transsignifikation* verstanden werden.

### 7.3.1 Zum Begriff der Transsignifikation

Alternativ ist im Abendmahls-Diskurs auch vom Begriff der *Transfinalisation* die Rede. Dieser würde die neue *Bestimmung* zum Ausdruck bringen, welche die Schrift dann erhält, wenn sie als Gottes- im Menschenwort gelesen wird. Hier soll aber dem Begriff der *Transsignifikation* der Vorzug gegeben werden, weil dieser das *Zeichenhafte* enthält, das ja in besonderer Weise der Heiligen Schrift als eines aus einzelnen Zeichen zusammengesetzten Textes eignet. Außerdem lässt sich mit diesem Begriff zugleich betonen, dass die Realpräsenz des Gottesworts im

die Sünde ausgenommen." Fries, Heinrich, Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis, in: Schlink, Edmund/Peters, Albrecht (Hg.), Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965, Kassel 1965, 28–40, hier 31 f.

35 Ich verwende im Folgenden den Begriff der Eucharistie statt des Abendmahls, weil das hier dargestellte Konzept aus dem katholischen Diskurs stammt.

36 Vgl. Lehmann/Pannenberg, LV I, 106 f.

37 Siehe hierzu Schillebeeckx, Edward, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), Düsseldorf [2]1968, 61 ff. und jüngst Lisanne Teuchert, die (u. a. am Beispiel Reinhold Bernhardts) prüft, ob sich das Modell der Transsignifikation für eine Reformulierung der Vorsehungslehre eignet: Teuchert, Lisanne, Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem „Open theism" (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 161), Göttingen 2018, 213–222.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Menschenwort nicht auf den konkreten Schriftgebrauch beschränkt ist, sondern einem Verständnis der Schrift *extra usum* entspricht.[38]

Im Hintergrund der Transsignifikationslehre steht die allgemeine Prämisse, wonach sich Wahrheit nicht in bloßen *Tatsachen* erschöpft. Tatsachen bilden nur eines von zwei Elementen, die Wahrheit ausmachen. Das andere, gleichermaßen konstitutive Element ist die *Bedeutung,* die diesen Tatsachen beigemessen wird. Wahrheit besteht zum einen aus objektiven Tatsachen und zum anderen aus der subjektiven Bedeutung, die diese für den Wahrheit Erkennenden gewinnen.

Die Einführung des Begriffs der Transsignifikation geht u. a. auf Piet Schoonenberg und Edward Schillebeeckx zurück. Nach Matthias Laarmann handele es sich bei der Transsignifikationslehre nicht nur um ein Modell zur Befriedung eines zentralen Streitpunkts in der Ökumene,[39] sondern auch um ein ökumenisches Gemeinschaftswerk. Der niederländische katholische Theologe Piet Schoonenberg bezog sich mit seinem Neologismus einer „Transsignifikation" bzw. „Transfinalisation" auf den reformierten (calvinistisch geprägten) Theologen Franz-J. Leenhardt. Dieser beschreibt Realität als Ergebnis einer doppelten Beziehung, die nur der Glaube erkenne: „der Beziehung zu Gott und der Beziehung zum Geschöpf, zum Menschen".[40] Angewendet auf die Schriftlehre lässt sich darin das texthermeneutische Dreieck *Autor – Text – Leser* erblicken, mit seiner doppelten Beziehung einerseits des Autors (Gott) und andererseits des Lesers (Mensch) zum selben Text. Schillebeeckx fährt mit Leenhardt fort: „Der wahre Wirklichkeitswert von etwas liegt somit in dem, was Gott durch diese Dinge dem Menschen gibt. […] Deshalb kann nur der Glaube diese substantielle Wirklichkeit erfassen".[41] Mit Leenhardt entwirft Schillebeeckx eine „relationale Ontologie".[42] Ihr Anliegen ist es, die Trans*substantiation*slehre aus neuzeitlichem philosophischem Problembewusstsein heraus weiterzuentwickeln. Papst Paul VI. hat diesem Anliegen in seiner Enzyklika *Mysterium fidei* (1965) Wertschätzung entgegengebracht, zugleich aber die

38 Der Passauer Bischof Stefan Oster veranschaulicht die Begriffe Transsubstantiation, -signifikation und -finalisation am Beispiel eines Analphabeten, dem sich – nachdem er lesen gelernt hat – nun das wahre Wesen eines Buchs erschließt, in dem er bisher nur einen Brennstoff gesehen hatte. Oster erblickt darin eine Transsubstantiation, welche zugleich eine Transsignifikation sei, indem das Buch für den Mann eine andere Bedeutung und damit auch eine neue Zweck- und Zielbestimmung (Transfinalisation) erlangt habe. Vgl. Oster, Stefan, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg i. Br. 2010, 597 f.

39 Vgl. Schillebeeckx, Gegenwart, 69 f.

40 Schillebeeckx, Gegenwart, 50.

41 Schillebeeckx, Gegenwart, 50.

42 Vgl. Laarmann, Matthias, Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: ABG 41, 1999, 119–150, hier 148 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Unersetzbarkeit der Transsubstantiationslehre eingeschärft.[43] Als eine mögliche Interpretation der Transsubstantiationslehre (welche diese nicht ablösen soll) versucht die Transsignifikationslehre, jene unter neuzeitlichen Bedingungen zu plausibilisieren.[44] Nach Wolfhart Pannenberg dürfte die „Interpretation der Transsubstantiation als Transsignifikation und umgekehrt […] die beste heute erreichbare Theorie der Realpräsenz sein."[45]

Die Wesensverwandlung von Brot und Wein geschehe ihr zufolge durch die Bedeutung, die ihnen als Leib und Blut Christi zugeschrieben werde. Sie geschehe gemäß der Transignifikationslehre aber nicht allein deutungshalber, sondern tatsächlich – genau genommen: deutungshalber *und* tatsächlich. So wie nach katholischem Verständnis die Elemente Brot und Wein im Zuge der Konsekration eine wirkliche Transformation in Leib und Blut Christi erfahren, könnte im Sinne der Transsignifikation eine Wesensverwandlung bzw. -übertragung vom Gottes- auf das Menschenwort der Schrift angenommen werden. Die Verwandlung findet im Fall der Heiligen Schrift zunächst in umgekehrter Richtung statt. Das Wort Gottes wird zum Menschenwort, nimmt dessen Gestalt an, indem es dieses inspiriert. In der Verkündigung des Schriftworts wird dann wiederum das Menschenwort der Schrift zum Gotteswort.

### 7.3.2 Transsignifikation im ÖAK

In der Studie LV stellt der ÖAK das Konzept der *Transsignifikation* als Exkurs zum Kapitel *Die Gegenwart Jesu Christi im Sakrament der Eucharistie* vor:

> *In dem Maße, wie man ernst nimmt, daß das „Wesen" einer Sache oder eines Ereignisses sich aus dem Beziehungsgefüge ergibt, in welchem es steht und uns begegnet, in dem Maße*

43 „Denn es ist […] nicht recht, […] darauf zu drängen, das Augenmerk auf den Bereich des sakramentalen Zeichens zu richten, als ob der Symbolismus, der, wie keiner bestreitet, der heiligsten Eucharistie ganz sicher innewohnt, die ganze Weise der Gegenwart Christi in diesem Sakrament erschöpfend zum Ausdruck bringe; oder vom Geheimnis der Transsubstantiation zu handeln, ohne daß die wunderbare Verwandlung der ganzen Substanz des Brotes in den Leib und der ganzen Substanz des Weines in das Blut Christi […] erwähnt wird, so daß sie allein in der ‚Transsignifikation' und der ‚Transfinalisation', wie sie sagen, bestehen; oder schließlich die Meinung vorzutragen und in die Praxis umzusetzen, nach der in den konsekrierten Hostien, die nach Beendigung der Feier des Meßopfers übrig sind, Christus, der Herr, nicht mehr gegenwärtig sei." Denzinger/Hünermann, DH 4411.

44 Siehe hierzu Laarmann, Transsubstantiation.

45 Pannenberg, Wolfhart, Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht, in: Krems, Gerhard/Mumm, Reinhard (Hg.), Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft? Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg 1971, 9–46, hier 36 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*wird auch der Begriff der „Substanz" von dem der „Bedeutung" und der Beziehung neu bestimmt. […] Die Gaben von Brot und Wein werden* durch Jesus Christus selbst *[…] in eine völlig neue Beziehung zu uns gesetzt […], die von ihm gestiftet und bewirkt und von uns im Glauben erkannt und angenommen wird. Durch diese göttliche Indienstnahme verlieren die Gaben die Kargheit ihrer Selbstbezüglichkeit und erfahren einen* definitiven *Bedeutungswandel, der eine Veränderung der „Sache" selbst mit sich bringt.*[46]

Fünf Aspekte sind an dieser Ausführung hervorzuheben:

(1) Es geht nicht darum, dass die *Substanz* zugunsten der *Bedeutung* für irrelevant erklärt wird. Der Substanz widerfährt allerdings eine *Neubestimmung* von der relationalen Bedeutung her. Die Leistung dieses „anthropologischen Ansatzes" liege nach Georg Hintzen darin, den Begriff der Substanz neu zu definieren: „Das Wesen einer Sache wird aus ihrem Wozu, die Substanz vom Finis her verstanden."[47] Der ÖAK bringt diese Neubestimmung auf den philosophischen Begriff einer *„relationalen Ontologie"*.[48] Diese zeichne sich dadurch aus, dass sie „die Ebene der Beziehung als die entscheidende Ebene im Seienden ansieht, weil die ‚Realität' des Geistes, der Erkenntnis, der Personalität, der Zuwendung und Kommunikation dichter ist als die ‚Realität' bloßer Vorhandenheit und Dinghaftigkeit".[49]

(2) Subjekt der Neubestimmung ist nicht der Empfänger von Brot und Wein, der diese Gaben aus eigenem Vermögen als Leib und Blut Christi zu sich in Beziehung setzt. Subjekt der Transsignifikation ist Jesus Christus. Übertragen auf ein Schriftverständnis im Sinne der Transsignifikation ist das Subjekt nicht der Leser, der sich dazu entschließt, die Schrift als ein an ihn gerichtetes Gotteswort zu lesen, sondern der Heilige Geist, der das Schriftwort inspiriert. Gleichwohl

46 Lehmann/Pannenberg, LV I, 106,8–27.

47 Hintzen, Georg, Transsignifikation und Transfinalisation. Überlegungen zur Eignung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch, in: Cath(M) 39/3, 1985, 193–216, hier 197.

48 Lehmann/Pannenberg, LV I, 106,28 f.

49 Lehmann/Pannenberg, LV I, 106,30–33. Pannenberg hingegen betont die Bedeutung der *Tatsachen* im Gegenüber zur Pluralität der möglichen *Deutungen:* „Die Bedeutung des Geschehens wird erfaßt durch die Deutung der Tatsachen. In der Unterscheidung zwischen Tatsache und Deutung bekundet sich ein Bewußtsein der Geschichtlichkeit und Vorläufigkeit von […] Interpretationen gegenüber der Identität ihres Gegenstandes. […] Die Pluralität der Deutungen besagt nicht, daß die Bedeutung der Tatsachen, auf die die Deutungen sich beziehen, in jeder von ihnen gleichmäßig gut erfaßt ist. Die Bedeutung eignet der Tatsache selbst, wird nicht erst durch die Deutungen erzeugt. Das zeigt sich daran, daß eine Deutung durchaus die wahre Bedeutung der gedeuteten Tatsache verfehlen kann und gerade dadurch Anlaß für neue Interpretationsversuche gibt. Umgekehrt bringt sich in der Vielzahl der Deutungen die Bedeutung der gedeuteten Sache selbst zur Geltung in dem Maße, in welchem im Widerstreit der Deutungen, indem diese an der Sache selbst gemessen werden, deren Bedeutungsmomente hervortreten." Pannenberg, ST III, 180 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

wird der Heilige Geist diese Transsignifikation der Schrift nicht *ohne* oder *gegen* den Leser durchsetzen, sondern *mit* ihm.

(3) Wiederum auf die Schrift übertragen, *erkennt* der Leser diese Sinnstiftung des Geistes im Glauben und lässt die Schrift als solche für sich gelten.

(4) Der so beschriebene Bedeutungswandel ist kein situativer, an den konkreten Zusammenhang gebundener, sondern *definitiv.* Transsignifikation bestimmt das Wesen der Schrift kontextunabhängig und permanent. Auf dieser Überzeugung beruht der Umgang mit den übrig gebliebenen eucharistischen Gaben in der katholischen Kirche nach der Feier der Eucharistie. Für Pannenberg habe „dieser Bedeutungswandel [von Brot und Wein, T. M.] […] unüberholbaren, eschatologischen Sinn, Endgültigkeit".[50] Demgegenüber sei die Transfiguration für Philipp Stoellger an den konkreten Gebrauch gebunden:

> *Mit der Schrift verhält es sich wie mit Brot und Wein. Außerhalb ihres konkreten Gebrauchs, den der Glaube von ihnen macht, ist auch die Schrift nur eine unter vielen. Daher verehren wir die Elemente des Abendmahls so wenig wie die Bibel. Ohne den belebenden Gebrauch wäre der leibhaftige Geist wie die Schrift tot.*[51]

Entgegen dieser Auffassung wird die Bibel als Buch m. E. nicht deshalb nicht verehrt, weil sie außerhalb ihres Gebrauchs nicht *Heilige Schrift* wäre. Wäre in diesem Fall eine auf dem Altar aufgeschlagene Bibel damit schon in Gebrauch? Immerhin ist sie auf diese Weise in einer Kirche wirkungsvoll in Szene gesetzt und zumindest räumlich in den Kontext der gottesdienstlichen Verkündigung gestellt. Trotzdem wird sie als Buch nicht in der Weise verehrt, wie es in der Eucharistie den konsekrierten Gaben geschieht. Aus meiner Sicht zeigt dies, dass die Verehrung des Buchs deshalb ausbleibt, weil die Heilige Schrift um der normativen Bedeutung ihres Inhalts willen Heilige Schrift ist und nicht in ihrer materiellen Gestalt als Buch. Während der Verzehr von Brot und Wein an der materiellen Gestalt hängt, geht es beim Erfassen des Schriftworts um einen geistlichen Vorgang, dem das Buch bloß den Weg bereitet. Wenn aber die durch Transsignifikation wesentliche Neubestimmung definitiv ist – mit Pannenberg gesprochen: eschatologisch –, dann ist sie nicht auf einen bestimmten, z. B. liturgischen Schriftgebrauch beschränkt.

(5) Das Konzept der Trans*signifikation* möchte jenes der Trans*substantiation* nicht ersetzen, sondern interpretieren. Auch gemäß der Vorstellung einer Transsignifikation verändert sich die „Sache selbst". Doch nicht, weil sich allein die *Substanz* auf mysteriöse Weise wandele, sondern weil das *Wesen* der Sache davon bestimmt sei, welche *Bedeutung* sie habe. Unter den Bedingungen der

50 Pannenberg, Abendmahlslehre, 36.

51 Stoellger, Verkörperung, 315.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

> Transsignifikation wandelt sich nicht die Substanz, aber das Wesen der Schrift, indem deren Bedeutung als Gotteswort die Schrift insgesamt (und damit auch ihr Menschenwort) qualifiziert. Das Wesen der Schrift ist es dann nicht bloß, ein historischer Text zu sein, und ihre Geltung hängt dann auch nicht entscheidend an ihrer Ursprünglichkeit. Die Schrift ist dann *wesentlich* vor allem ein den Menschen unbedingt angehendes Gotteswort und in dieser Weise Autorität. Unter dieser Voraussetzung ist das Menschenwort der Schrift nicht unerheblich, aber von dem *Vorzeichen* des Gottesworts bestimmt. Transsignifikation ist daher kein anti-substantialistisches oder anti-essentialistisches Denkmodell.[52] Doch weist Transsignifikation – ideengeschichtlich dem platonischen näher als dem aristotelischen Denkmodell – der *Bedeutung* das Vermögen zu, die *Sache wesentlich neu zu bestimmen.*

Auch Wolfhart Pannenberg grenzt das Konzept vom aristotelischen Weltbild ab: „Gehört […] das Wesen oder die Substanz mit der Bedeutung zusammen, so ist Substanz nicht mehr wie für Aristoteles das unveränderlich allem Wechsel Zugrundeliegende, sondern ist selbst in einen Prozeß hineingerissen;"[53] daraus zieht er die Folgerung: „Jedes Ereignis und jeder Gegenstand sind von sich her noch offen, in neue Bedeutungsbezüge einzutreten, aus denen ihre eigene Bedeutung sich neu bestimmt."[54] In seiner *Systematischen Theologie* bietet er ein anschauliches Bild für diese Neubestimmung der Sache durch die Relation: „Bei der Transsignifikation handelt es sich um eine *Bedeutungsänderung,* die die *Identität der Sache* selbst verändert, so wie ein Stück Papier, auf das eine persönliche Mitteilung an jemanden geschrieben wird, danach nicht mehr einfach ein Stück Papier, wie andere, sondern ein Brief ist."[55]

---

52 „Jede auf einen Mitmenschen gerichtete Intention verlangt wesenhaft nach dem Ausdruck im äußeren Zeichen, da sie sonst den anderen nie erreichen könnte. Der Ausdruck ist daher nicht etwas ‚neben' der Intention, das erst nachträglich zu der bereits verwirklichten Intention hinzukommt und ihr u. U. auch fehlen könnte; der Ausdruck verwirklicht, realisiert vielmehr die Intention und bringt sie erst an ihr Ziel, den Mitmenschen. […] Zeichen (leiblich-dinglicher Ausdruck) und Bezeichnetes (personale Intention) sind nicht zwei selbständige Wirklichkeiten, die nur durch die Hinweisfunktion der einen auf die andere rein äußerlich verbunden sind […], sondern die Wesenskomponenten einer einzigen Wirklichkeit […]." Hintzen, Transsignifikation, 204.

53 Pannenberg, Abendmahlslehre, 36.

54 Pannenberg, Abendmahlslehre, 36.

55 Pannenberg, ST III, 332. Bereits 1971 spricht Pannenberg von der „Reflexion auf die Bedeutungsbezüge, in denen der Mensch Wirklichkeit erfährt, und von ihren Wandlungen. […] Ein Brief ist nicht nur ein Stück Papier, sondern Träger einer Botschaft im Prozeß der Interkommunikation der Menschen." Pannenberg, Abendmahlslehre, 35.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Georg Hintzen gebraucht das Bild eines Blumenstraußes, um den Vorrang der subjektiven Bedeutung vor der objektiven, materiellen Tatsächlichkeit und damit die Reichweite einer Transsignifikation zu beschreiben:

> *Ein Blumenstrauß, als Geschenk überreicht, ist nicht einfach ein materielles Ding, sondern ein Zeichen der Freundschaft, des Wohlwollens und als solches Mittel und Ausdruck einer menschlichen Intention. Dadurch wird der Blumenstrauß zwar nicht materiell verändert, aber er erhält eine neue Bedeutung und eine neue Funktion in der interpersonalen Kommunikation; er erfährt m. a. W. eine Transsignifikation und Transfinalisation. Er ist jetzt auf der interpersonalen Ebene, die für uns Menschen im Vergleich zur dinglich-stofflichen Ebene die entscheidende ist, wirklich verändert. Er* ist *für uns nicht mehr einfach ein Blumenstrauß, sondern ein Geschenk, ein Zeichen menschlicher Zuneigung und Liebe.*[56]

Dieses Beispiel zeigt m. E. darüber hinaus die Dauerhaftigkeit dieser Bedeutungszuschreibung auf: Der Blumenstrauß wird – einmal überreicht – niemals mehr etwas anderes sein als dieses Geschenk. Die Transsignifikation ist irreversibel. Wohl ist seine materielle Grundlage dem zeitlichen Verfall unterworfen. Doch das Geschenk verliert damit bloß seine materielle Basis und die Erhaltung der Bedeutung wird der Erinnerung (oder einem anderen Material wie einer Fotografie, das an deren Stelle tritt) überantwortet. Die Bedeutung des Geschenks verliert nicht einmal an Wert, wenn die Beziehung zwischen Schenker und Beschenktem sich zerrüttet. Die Bedeutung des Geschenks mag sich dadurch vielleicht sogar noch verstärken, indem es zu einer schmerzlichen Erinnerung wird. Nur eine spätere Erkenntnis der wahren Beweggründe für das Geschenk – z. B. dass der Schenker eine Gegenleistung erwartet hatte – könnte die Bedeutung des Geschenks nachträglich beeinträchtigen. Wenn sich zeigt, dass die Bedeutung schon immer auf einem Irrtum oder einer Täuschung beruht hat und die konstitutive Relation zwischen Schenker und Beschenktem so niemals existiert hat. Am Beispiel des Blumenstraußes zeigt sich also, dass die Bedeutung weitaus weniger dem Wandel der Zeit unterworfen ist als deren materielle Grundlage. Die Bedeutung kommt nicht einfach zum Wesen der Materie/Substanz hinzu. Sie umklammert diese und setzt ein bestimmtes Vorzeichen vor diese Klammer, das deren Inhalt überdauert. Transsignifikation ist zwar auf eine ihr vorausliegende Substanz angewiesen. Doch sie unterzieht diese Substanz einer permanenten Neubestimmung, einer Trans*substantiation.*

56 Hintzen, Transsignifikation, 201. Zur analogen Verwendung der Begriffe Transsignifikation und -finalisation durch Hintzen: „[…] Transsignifikation geschieht durch Transfinalisation, insofern eine physische Realität gerade dadurch zum Zeichen wird, daß sie in der interpersonalen Kommunikation die Funktion (‚Finis') erhält, Ausdruck und Zeichen menschlicher Intentionalität zu sein." (203).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Pannenberg zufolge verdanke sich diese Neubestimmung der Substanz einem veränderten Substanzbegriff der neuzeitlichen Philosophie, demzufolge „Substanz nicht mehr als gleichbleibende Grundlage aller Veränderungen im Sinne eines Fürsichseins, das allen Beziehungen zu anderem logisch vorhergeht, aufgefaßt werden kann, weil die Relationen, in denen eine Sache steht, ihre Identität und also ihren Wesensbegriff mitbestimmen".[57] Nicht allein die Haltung des Lesers der Schrift gegenüber verändert sich also durch Transsignifikation, sondern es findet eine geistgewirkte Veränderung der *Sache selbst* statt, weil diese *Sache* nicht identisch ist mit ihrer *Substanz*. Es ließe sich also sagen, dass der Transsubstantiation selbst eine *Neubestimmung* im Sinne der Transignifikation widerfährt, und dass sich darunter auch das Wesen der Sache „Transsubstantiation" wandelt. Dies erklärt die Bedenken, die *Mysterium fidei* gegenüber der Transsignifikation anmeldet. Theodor Schneider äußert Verständnis für diese Zurückhaltung, die sich aus den Denkvoraussetzungen der Enzyklika erklären ließen. Dennoch merkt er an (in teils identischer Formulierung wie LV):

> *Wenn man aber die Ebene des Zeichens, der Beziehung als die entscheidende Ebene im Seienden ansieht, weil die „Realität" des Geistes, der Erkenntnis, der Personalität, der Beziehung, der Interpersonalität dichter ist als die „Realität" der bloßen Vorhandenheit und Dinghaftigkeit, dann kann man […] von einer Transsignifikation sprechen und meint damit eine wirkliche, seinshafte Verwandlung […].*[58]

Die Verwandlung von Brot und Wein vollzieht sich in der Eucharistie durch die Einsetzungsworte (Konsekration), die ein neues Beziehungsgefüge herstellen.[59] Bei der Schrift gibt es keinen vergleichbaren *einen* Moment, der die Transsignifikation ritualisierend/formalisierend ausmachen würde. Am deutlichsten tritt die Bedeutung der Schrift als Gotteswort sicherlich im gottesdienstlichen Schriftgebrauch in Erscheinung. Doch auch die Kanonisierung – als ein langwieriger und mehrstufiger Prozess – hat transsignifikatorischen Charakter, weil sie die biblischen Schriften in einen bestimmten definitiven Kontext stellt und so deren Bedeutung in

57 Pannenberg, ST III, 333.

58 Schneider, Kritische Treue, 396.

59 Für Wolfhart Pannenberg ist die Berufung allein auf diese Einsetzungsworte Ausdruck eines fragwürdigen Autoritätsglaubens. In der Frage der Abendmahlslehre und dem intellektuellen Rückzug insbesondere der lutherischen Dogmatik auf den Wortlaut der Schrift sieht er einen formalen Autoritätsglauben insbesondere der protestantischen Theologie am Werk. Vgl. Pannenberg, Abendmahlslehre, 33. Stattdessen begründet er die Wandlung der Elemente christologisch, „denn die Transsignifikation der Elemente geht aus von der Einladung Jesu und wird ratifiziert durch den der Einladung Jesu folgenden Glauben an ihn als den Bevollmächtigten Gottes." Pannenberg, Abendmahlslehre, 40.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

formaler Gestalt proklamiert. Letztlich darf der entscheidende Moment der Transsignifikation der Schrift aber gerade in einem reformatorischen Sinne unbestimmt und so dem Wirken des Geistes überlassen bleiben.[60] Sonst stünde der Mensch in der Gefahr, diese Neubestimmung doch auf die eine oder andere Art selbst ins Werk setzen zu wollen. Nach Gunther Wenz aber können Christen „der Wahrheit der Gottesgeschichte Jesu Christi nur dienen, wenn sie im Glauben an deren Selbstbewährungsvermögen vom Zwang und von der Sorge entlastet sind, sie selbst in Geltung setzen und in ihrem Bestand sichern zu müssen".[61] Dies nennt er „die wahrheitstheoretische, auch für das Kanonverständnis entscheidende Wendung des Rechtfertigungsglaubens, mit dem reformatorisches Christentum heute wie ehedem steht und fällt".[62]

### 7.3.3 Transsignifikation als Plausibilisierung der Schriftautorität als Gottes- und Menschenwort

Das Konzept der Transsignifikation bietet m. E. einige Anhaltspunkte, die das Potenzial haben, das Verständnis der Heiligen Schrift als Gottes- und Menschenwort und in dieser Hinsicht auch das der Schriftautorität plausibel zu machen. Mit seiner Hilfe lässt es sich verstehen als ein Menschenwort, dessen geistgewirkte Bedeutung als Gotteswort sich auch auf seine Substanz erstreckt – dies aber mittels einer *relationalen Ontologie* und nicht, indem die Substanz der Schrift sich auf magische Weise verwandeln müsste. Letzteres wäre das Konzept einer Verbalinspirationslehre, die jeden Buchstaben als inspiriert auffasst. Transsignifikation der Schrift würde stattdessen eine *Neubestimmung,* einen *Wandel* der Schrift in ihrem *Wesen* beschreiben, welche in der *Bedeutung* ihrer *Substanz* besteht.

Die Zweinaturenlehre legt nahe, die Heilige Schrift als zugleich unvermischt/unverwandelt und ungetrennt/ungesondert zu denken (Chalcedon 451). Das Konzept der Transsignifikation leistet dasselbe, indem sie aber eine Neubestimmung der Schrift anbietet, die Menschen- und Gotteswort, ausgehend vom Zeichen-Aspekt der Schrift (Bedeutung), miteinander verschränkt. Zugleich betont sie – wie die Jungfrauengeburt für die Christologie – den Heiligen Geist

60 Auch ist die Transsignifikation der Schrift nicht als *Neuschöpfung* zu verstehen, weil das Menschenwort der Schrift immer schon Offenbarungszeugnis dessen sein wollte, was der Geist Gottes durch das transsignifizierte Schriftwort offenbart. Vgl. Teuchert, Handeln, 254.

61 Wenz, Sola scriptura?, 567.

62 Wenz, Sola scriptura?, 567. Anders Georg Hintzen, der die „Dichte der Realpräsenz des Herrn" davon abhängig macht, „ob und wie der Mensch Gottes rettender Zuwendung in Christus durch den Heiligen Geist antwortet in Glaube, Hoffnung und Liebe, und nicht, durch welche Mittel dem Menschen Gottes rettende Zuwendung teilhaftig wird". Hintzen, Georg, Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz, in: Cath(M) 39/4, 1985, 279–310, hier 305 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

als Subjekt dieser Neubestimmung. Die Transsignifikation wahrt aber gegenüber einer „Zweinaturenlehre der Schrift" eine größere Distanz zur Christologie. Da die Schrift selbst kein Glaubensgegenstand ist – vgl. etwa das *Apostolische Glaubensbekenntnis – besteht darin* ein Vorteil des Transsignifikationskonzepts.[63] Mit ihm könnte ein neues Inspirationsverständnis der Schrift entwickelt werden, das in Umfang und Tiefe über die Möglichkeiten dieser Studie hinausgeht. Einige Einwände, die zu berücksichtigen wären, sollen hier dennoch angesprochen werden.

Notger Slenczka hat sich in seiner 1993 veröffentlichten Dissertation mit der Transsignifikation anhand der Leitbegriffe *Realpräsenz* und *Ontologie* auseinandergesetzt. Er versteht und kritisiert darin das Konzept der Transsignifikation wie folgt:

> *Das „Wesen" eines Seienden […] ist* nichts anderes *als sein Sinn. […] Es muß also genauer gezeigt werden, daß die Ausrichtung eines Seienden auf eine menschliche Tätigkeit oder Intention der Konstitutionsgrund des Seienden ist. […] Diese Anforderungen werden in keiner Veröffentlichung zur Transsignifikationslehre auch nur reflektiert.*[64]

Damit missverstehe Slenczka aus der Sicht Georg Hintzens das Anliegen des Transsignifikationsskonzepts. Die *relationale Ontologie* ziele „nicht auf eine ‚universale Bewußtseinsphänomenologie' (Husserl), welche das Objekt in strenger Korrelation zum Subjekt denkt, sondern auf eine ‚Aufwertung' der seinskonstitutiven Funktion der Kategorie der Relation".[65] Diese sei aber immer noch als „Relation zwischen objektiv Seiendem gedacht".[66] Im Kontext des Schriftverständnisses würde Transsignifikation also den objektiven Gehalt der Schrift wahren, zugleich aber berücksichtigen, dass Offenbarung (von der die Schrift zeugt und die sie evoziert) einen subjektiven Erschließungs-Aspekt umfasst. Offenbarung ereignet sich nie-

63 Vgl. Wenz, Damnamus?, 75.

64 Slenczka, Notger, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 66), Göttingen 1993, 166 f. Zum Verhältnis von Wesen und Sinn bemerkt Slenczka, dass wir Wesen landläufig als „interne Bestimmtheit des Seienden ‚für sich' (d. i. isoliert gegen jeden Zusammenhang mit anderem)" verstehen. Sinn wiederum erhalte das Seiende erst „aus einem Zusammenhang mit anderem, auf das es ausgerichtet ist". Von daher sei ein Sinneswandel i. d. R. kein Wesenswandel. Er konkretisiert seine Unterscheidung mit den Worten: „das ‚Seiende selbst' (und sein Wesen) ist solange das Fundament jeder Ausrichtung auf anderes seiner selbst, wie man vom ‚Sinn eines Seienden' spricht, den Sinn also als Näherbestimmung betrachtet". Slenczka, Realpräsenz, 165 f.

65 Hintzen, Georg, Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Zu Notger Slenczkas Buch „Realpräsenz und Ontologie", in: Cath(M) 47/3, 1993, 210–237, hier 212.

66 Hintzen, Personale und sakramentale Gegenwart, 212.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

mals objektiv, deshalb führt sie nicht zu einem objektiven Gottesbeweis, sondern zu einem persönlichen Credo (1. Person Singular).

Nach Slenczka aber müsse eine Lehre von der Transsignifikation zeigen können, dass die Ausrichtung des Seienden *wesentlich* und nicht bloß *akzidentell* ist.[67] Andernfalls würde jeder veränderte Sinn zu einem sonst vorhandenen und unveränderlichen Wesen einer Sache hinzukommen, dieses selbst aber nicht verwandeln. Für die Anwendung des Transsignifikationskonzepts auf die Schriftlehre bedeutet dies: Ein echter Wesenswandel der Schrift hin zum Wort Gottes (Sinn) kann nur stattfinden, wenn das Menschenwort der Schrift nicht allein dessen Wesen ausmacht. Da die biblischen Schriften nach jedem möglichen Verständnis immer *auch* von Menschenhand verfasste Schriften sind und bleiben, scheint diese Bedingung fraglich. Andererseits wurden die im Kanon versammelten Schriften – hier bittet der Systematische Theologe in seinem pauschalen Urteil um Nachsicht vonseiten der zu Recht um Differenzierung bemühten Bibelwissenschaften – in der Absicht verfasst und tradiert, damit von der Selbstoffenbarung Gottes Zeugnis zu geben und damit Gott selbst zu Wort kommen zu lassen. Deshalb wird eine chronologische Abgrenzung eines *Davor* des Menschenworts von einem *Danach* des Gottesworts dem eigenen Anspruch der Schrift nicht gerecht. Die Absicht der Verfasser kann gar (verkürzt) als die geforderte „Ausrichtung […] auf eine menschliche Tätigkeit oder Intention" und damit als konstitutiv für das Menschenwort der Schrift aufgefasst werden. Das Transsignifikationskonzept würde damit tatsächlich die Schrift auf ihrer Wesensebene erfassen. Hinzu kommt, dass der Inspirationsgedanke davon ausgehen kann, dass die Schrift nicht erst in der Verkündigung jeweils neu zum Gotteswort werden muss, sondern dass das an die Verfasser der Schrift ergangene Gotteswort – d. h. die ihnen ergangene Offenbarung – die Schriftwerdung mit verursacht hat. Aufgrund dieser Intentionalität scheint sich das Konzept der Transsignifikation sogar erheblich besser zur Beschreibung des Wesens der Schrift zu eignen als zur Beschreibung des Wesens von Brot und Wein, deren „Entstehung" den Kontext der eucharistischen Verwendung noch nicht beinhalten konnte. Der „Gotteswort-Sinn" der Schrift hingegen ist keine „sekundäre Ausrichtung", sondern der „Konstitutionsgrund" ihres Seins.[68]

Auch die dreifache Leistung, die das Transsignifikationskonzept im Fall der Eucharistie aus der Sicht Slenczkas leisten solle, erweisen das Konzept als „schriftgemäß" im Sinne von „für die Schriftlehre tauglich": (1) Es artikuliert eine Realpräsenz Christi, „die zwar ‚Real'-präsenz, aber keine Substanzpräsenz ist, sondern eine Gegenwart ‚für' den Glaubenden, eine ‚Relation' zum Empfänger der Eucharistie".[69]

67 Vgl. Slenczka, Realpräsenz, 166.

68 Slenczka, Realpräsenz, 166.

69 Slenczka, Realpräsenz, 288 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Zudem soll mit der Transsignifikation (2) der „Begriff eines Zeichens etabliert werden, das im Bezeichnen sein Bezeichnetes vergegenwärtigt und mitteilt, so daß die Realpräsenz ein Implikat des Zeichens, nicht ein superadditum zu einem reinen Hinweiszeichen ist (Realsymbol)“.[70] Schließlich wird (3) die Wandlung so gedeutet, „daß nicht die Wandlung einer am Seienden identifizierbaren Instanz vorliegt, sondern eine Änderung eines ‚externen‘ oder extern konstituierten Wesensprinzips, des menschlichen oder göttlichen ‚Sinnes‘“.[71]

Die Einwände, die Slenczka mit diesen drei Punkten verbindet, stellen allesamt keine Hindernisse für eine Adaption des Transsignifikationskonzepts auf die Schriftlehre dar:

(1) Die Heilige Schrift *ist* dem Leser Wort Gottes, doch nicht im Sinne einer Substanz-Bestimmung, wie sie von der Verbalinspirationslehre angeboten wird, sondern im Sinne einer Relationsbestimmung von Text, Leser *und* Heiligem Geist, wie sie auch der in dieser Studie vorgeschlagene relational-dialektische Autoritätsbegriff vorschlägt.

(2) Die Etablierung eines erneuerten Zeichenbegriffs erübrigt sich im Fall der Schriftlehre, da es hier ohnehin um nichts anderes geht als um einen Text, also eine kohärente Ansammlung einzelner Schriftzeichen. Dass diese Zeichen nicht nur menschliche Rede, sondern göttliche zum Ausdruck bringen – dies ist der Grundgedanke der Inspiration, dessen Plausibilisierungsbedarf im Transsignifikationskonzept nicht größer ist als ohne dieses. Im Fall von Brot und Wein kommt die Interpretation (als Leib und Blut Christi), die einem Schriftzeichen immer schon mit aufgegeben ist, hinzu. Die Schrift bedarf auch ohne Transsignifikation der Interpretation. Ihre Deutung als Gotteswort ist lediglich eine spezifische Interpretationsvariante.

(3) Auch auf die Behauptung einer Wandlung, die sich jenseits des Identifizierbaren ereignet, ist das Transsignifikationskonzept bei der Schrift nicht angewiesen, denn das Menschenwort der Schrift muss rein äußerlich keine Veränderung erfahren, wenn es sich zum Gotteswort wandelt.

### 7.3.4 Konsequenzen des Transsignifikationskonzepts für den Umgang mit der Schrift

So selbstverständlich und harmlos diese Beobachtungen für den kirchlichen Umgang mit der Schrift sein mögen, so bedeutsam sind sie für den wissenschaftlichen Umgang in der Exegese der akademischen Theologie. Wie Ulrich Wilckens betont,

70 Slenczka, Realpräsenz, 289.

71 Slenczka, Realpräsenz, 289.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

betrifft das hier vorgeschlagene Verständnis der Schrift im Sinne der Transsignifikation nicht nur die Kirche, sondern auch die Wissenschaft: „Das Wort Gottes aus der Heiligen Schrift zu hören, ist […] die eigentliche exegetische Aufgabe evangelischer Theologie."[72] Und für seinen katholischen Kollegen Thomas Söding könne die historisch-kritische Exegese, „auf sich allein gestellt, weder zu ihren Texten noch zu ihrer Sache kommen".[73] Sie ist auf den Dialog mit der *systematischen Schriftauslegung* angewiesen – zumal wenn es gilt, die Verbindlichkeit der Bibel zu entdecken. Das Konzept besagt nichts Geringeres, als dass eine Untersuchung der Genese der Schrift unter Absehung ihres Gotteswort-Sinns nicht zum eigentlichen Wesen der Schrift vordringt.[74] Ausschließlich als menschliches Offenbarungszeugnis verstanden und den darin sich artikulierenden Glauben der ersten Zeugen in den Blick nehmend, bleibt der historischen Kritik das Wesen der Schrift verborgen. In dieser Weise betont auch Pannenberg, dass historische Kritik den Offenbarungscharakter der Schrift in Betracht ziehen müsse:

> *Nur wenn die Offenbarungsbedeutung in den Begebenheiten selbst beschlossen ist, wird man hier von Inkarnation, von einem Eingehen Gottes in unsere Daseinsweise reden dürfen. Dann aber wird man es auch nicht* prinzipiell *von der Hand weisen dürfen, daß eine historische Erforschung dieses Geschehens auch seine Besonderheit, seinen Offenbarungscharakter entdecken könnte und müßte.*[75]

Eine theologisch sich verstehende Exegese, welche diese nicht nur als *Bibel*wissenschaft betreibt, sondern als Auslegung der *Heiligen Schrift* Alten und Neuen Testaments, wird deshalb irgendwann den „sicheren" Boden der historischen Rekonstruktion verlassen und den Glaubenssprung über den „garstigen Graben der Geschichte" (Gotthold Ephraim Lessing) wagen müssen. Damit laufen diese Erwägungen zu einem Verständnis der Schrift als Wort Gottes im Sinne der Transsignifikation auf denselben Fluchtpunkt zu, an dem auch Notger Slenczkas Untersuchung ankommt: auf den Glaubensbegriff und die Feststellung, dass das Verhältnis von Glaube und Glaubensgegenstand ebenso dialektisch-relational ist wie das der Autorität. Wurde zu Beginn dieser Untersuchung schon der

72 Wilckens, Kanon, 13.

73 Söding, Schriftauslegung, 94.

74 Vgl. hierzu den engen Zusammenhang von Kirche und Kanon, wie ihn Heinrich Fries beschreibt: „Wenn die glaubende, verkündende, bekennende, Gottesdienst feiernde Kirche Grund und Ursprung der Schrift ist und diese ihrerseits die Objektivation ihres Glaubens und ihrer Lebensvollzüge, dann ist ein Verstehen des Inhalts der Schrift prinzipiell nur innerhalb dieses Zusammenhangs möglich." Fries, Kirche, 309.

75 Pannenberg, Wolfhart, Heilsgeschehen und Geschichte, in: Pannenberg, Wolfhart, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Göttingen 1967, 22–78, hier 63.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Autoritätsbegriff als eine *relationale* Kategorie gefasst, so gilt dies umso mehr für eine *Schriftautorität,* welche ihren Grund in einem Verständnis als Gottes- und Menschenwort hat. Dieses Verständnis ist das Resultat einer Transsignifikation, welche ihrerseits eine relationale Kategorie ist.

Bei Slenczka erweisen sich die ontologischen Probleme des Transsignifikationskonzepts als in Wahrheit theologische. Was in seinem Fall auf die Eucharistie zutrifft, gilt noch mehr für die hier mit dem Konzept der Transsignifikation getroffenen Aussagen über das göttlich inspirierte Wort der Heiligen Schrift: „Aussagen über Gott sind immer Aussagen entweder des Glaubens, oder des Unglaubens, aber nie Aussagen über ‚Gott an sich'."[76]

Edward Schillebeeckx bringt an dieser Stelle noch einen (katholischen) Aspekt – die Bedeutung der Kirche für die Transsignifikation – mit ein:

> *Die Eucharistie impliziert eine „menschliche" Sinnstiftung, die aber nicht aus dem Menschen kommt, sondern aus dem in der Kirche lebenden Herrn oder aus der Kirche als im Herrn lebend. Diese Sinngebung kann deshalb nur innerhalb des Raumes des „Glaubens der Kirche" an den wirklich in ihrer Mitte gegenwärtigen, lebenden Herrn stattfinden. […] Was also der Glaube der Kirche beim Zustandekommen der eucharistischen Gegenwart […] realisiert, realisiert der individuelle Glaube bei der persönlichen Annahme dieser angebotenen Gegenwart.*[77]

Dieser zugleich individuelle wie gemeinschaftlich/kirchlich verankerte Glaube hat Anteil an der *Realisierung* der Transsignifikation, deren *Realität* aber dem Glauben vorausliegt:

> *Wesensgemäß geht die von Christus [oder in unserem Fall: vom Geist, T. M.] angebotene Gegenwart […] der individuellen Annahme derselben voraus und ist nicht deren Ergebnis. Sie bleibt deshalb eine angebotene Realität, auch wenn ich nicht darauf eingehe. Mein Unglaube kann die Wirklichkeit des realen Angebotes […] nicht zunichte machen. Aber andererseits schließt die […] Realpräsenz […] Gegenseitigkeit ein und erreicht daher ihre Realisierung erst dann vollkommen, wenn das […] Geschehen auch gläubig bejaht und persönlich mitvollzogen wird […].*[78]

76 Slenczka, Realpräsenz, 579.

77 Schillebeeckx, Gegenwart, 96 f.

78 Schillebeeckx, Gegenwart, 95.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Pannenberg nennt dies den *ratifizierenden* Anteil des Glaubens an der Transsignifikation.[79] Und Christoph Böttigheimer stellt fest: „Wie die Bibel im Raum der Glaubensgemeinschaft entstanden ist, so setzt sie zu ihrer rechten Interpretation auch den Glauben voraus."[80] Dass aber andererseits der Glaube von der ihm vorgegebenen Geschichte lebt, deren Zeugnis er interpretiert, macht wiederum Pannenberg deutlich:

> *Zur Integrität des Glaubens gehört zu allererst, daß der Glaube nicht aus sich selber lebt, sondern von der ihm vorgegebenen Wirklichkeit Gottes und seiner Offenbarung in der Geschichte Israels und ihrer eschatologischen Vollendung in Jesus von Nazareth. […] Nur solange die Wirklichkeit Gottes und seiner geschichtlichen Offenbarung der Subjektivität des Glaubensaktes eindeutig vorgegeben ist, kann der Glaubende gewiß sein, daß er auf Gott und nicht auf sich selber vertraut.*[81]

### 7.3.5 Transsignifikation als „Vorurteil" und erkenntnistheoretischer „Vorteil"?

Das in der Heiligen Schrift angenommene Mit- und Zueinander von Gottes- und Menschenwort erstreckt sich nicht allein auf die Entstehungsbedingungen der biblischen Schriften und auf die Frage, welcher Art und wie groß der Anteil der göttlichen Inspiration beim *Schreiben* dieser Menschenworte gewesen ist. Wer (noch) heute erwartet, im Menschenwort der Heiligen Schrift dem Wort Gottes zu begegnen, der ist auch vor die Frage gestellt, welchen Anteil der *lesende* Mensch am Empfang des Gotteswortes aus dem Menschenwort der Schrift trägt. Wie kann die Autonomie der Leserin / des Lesers in der Begegnung mit dem Text sinnstiftend zum Tragen kommen, ohne dem Text sein Eigenrecht, d. h. seine Autorität zu nehmen? Wie kann die Exegese mit ihren Methodenschritten den Ausleger davor bewahren, mit dem Text als „Stimulus" doch fortwährend um sich selbst zu kreisen und im Text nur das zu entdecken, was er ohnehin schon in sich selbst vorgefunden hat? Wie beschränkt der Ausleger den Einfluss seiner eigenen Denkgewohnheiten, die seiner sozialen Zugehörigkeit und Zeitgenossenschaft entstammen? Wie kann in der *Ex*egese (statt *Eis*egese) der Heiligen Schrift ihre Fremdheit, ihr Skandalon,

79 „[…] denn die Transsignifikation der Elemente geht aus von der Einladung Jesu und wird ratifiziert durch den der Einladung Jesu folgenden Glauben an ihn als an den Bevollmächtigten Gottes." Pannenberg, Abendmahlslehre, 40. Für Stefan Oster sei Transsignifikation/-finalisation „vom gläubigen Menschen her ein *Mitvollzug* der ursprünglichen Transsubstantiation von Gott her. […] Recht verstanden sind die Transfinalisation und die Transsignifikation *die gläubige Affirmation* der schon geschehenen und immer neu sich ereignenden Transsubstantiation." Oster, Person, 633.

80 Böttigheimer, Bibel, 228.

81 Pannenberg, ST III, 175.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ihre Zumutung zur Sprache kommen? Wie kann die Heilige Schrift vor einer Domestizierung bewahrt werden, deren Folge eine ebenso harm- wie belanglose Exegese wäre? Vermag die Exegese einen autoritativen Anspruch, der von außen an den Leser herantritt, methodisch einzubinden? Derlei Überlegungen umkreisen die Frage nach der Verbindlichkeit der Heiligen Schrift. Auch Jörg Lauster, der sich nicht einer überbordenden Kritik der historischen Kritik verdächtig macht, erkennt eine gewisse Voreingenommenheit der Exegese an, wenn er schreibt: „Das Konzept des erkenntnisleitenden Interesses läuft […] darauf hinaus, prinzipiell mit der Möglichkeit zu rechnen, daß die Ausdrucksgestalt der biblischen Texte auch der Gegenwart noch etwas zu sagen haben könnte."[82] Gleichzeitig macht er sich mit dem Begriff der „Applikationsferne" dafür stark, dass die historische Exegese sich „vorschneller Verwertungsinteressen" enthalten müsse und deshalb „voraussetzungslos" sei.[83] Paul Metzger spricht sich für einen erfahrungsbasierten Vertrauensvorschuss aus:

> *Da die Texte in der Tat dazu beigetragen haben, eigene religiöse Erfahrung zu deuten – sonst wären sie nicht überliefert und nicht kanonisiert worden –, kommt ihnen zumindest ein Vorschuss an Vertrauen zu. Es geht dann also nicht so sehr um Normativität, sondern um den Anknüpfungspunkt eines Prozesses zur Gewinnung von autonomer Autorität.*[84]

Als Ergebnis seiner Untersuchung unterscheidet Metzger zwei Stufen von Autorität: eine „gemachte" bzw. „vorauszusetzende", d. h. von der Kirche zugewiesene Autorität und eine „eigentliche", selbstevidente oder autonome Autorität.[85] Kann es also ein historisch-kritisch verantwortbares, methodisch reflektiertes Vorverständnis der Heiligen Schrift geben – ein von ihrer prinzipiellen Autorität überzeugtes Vor-Urteil, das von der einen in die andere Stufe übergeht?

Dieser Untersuchung lag die These zugrunde, dass der ÖAK mit seiner Studie einen vielversprechenden Beitrag zum Thema leistet, weil sie das Ergebnis eines Diskussionsprozesses ist, in dem verschiedene berechtigte, einander zuweilen widerstreitende Perspektiven Berücksichtigung gefunden haben: evangelisch/katholisch, akademische Theologie / kirchliche Verantwortung, Bibelwissenschaften und Systematische Theologie etc.

Dieser Modus der Themenbearbeitung ist deshalb vielversprechend, weil er seinem Thema entspricht. Bei der Auslegung der Heiligen Schrift geht es darum, dass

82 Lauster, Prinzip, 465.

83 Lauster, Prinzip, 465.

84 Metzger, Sie über sich, 223.

85 Vgl. Metzger, Sie über sich, 225.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Text und Leser miteinander ins Gespräch kommen. Vergleichbar einem wechselseitigen *Interview* lassen beide es zu, sich gegenseitig zu befragen und einander infrage zu stellen. Darin entspricht die Autonomie des Lesers der Autorität der Schrift, die er liest. Das Verständnis des Textes wird wesentlich durch die Fragen bestimmt, mit denen der Leser an diesen herantritt. Ein um Verständnis bemühtes Interview unterscheidet sich dabei grundsätzlich von einem Verhör, bei dem der Befragte vorgeführt werden soll. Auf dem unfruchtbaren Boden des Misstrauens gedeiht kein Verständnis. Dieses setzt die Bereitschaft voraus, jenen Zwischenraum zu betreten, den Leser und Text gemeinsam bewohnen. Dieser Zwischenraum – der Ort des *Inter-Views* im Sinne von *inter* (wechselseitig/dazwischen) und *view* (Meinung, Auffassung, Standpunkt) – ist die Tradition in ihrer diachronen und synchronen Ausdehnung. In diachroner Hinsicht verpflichtet die Tradition auf die Bewahrung des Vergangenen und die Vorbereitung des Künftigen und in synchroner Hinsicht sind alle, die sich zu dieser Tradition zählen, dazu aufgerufen, sich um ein gemeinsames Zentrum zu versammeln. Solch ein Zentrum bildet die Heilige Schrift als Zeugnis von der im Volk Israel und in der Person Jesu Christi geschehenen Offenbarung.

Wenn die Heilige Schrift als verbindliches Offenbarungszeugnis gelesen wird, dann ist nicht nur prinzipiell damit zu rechnen, dass sich beim Lesen der Schrift Offenbarung ereignet. Offenbarwerdung ist dann das eigentliche Ziel der Schriftlesung und das Lesen der Schrift kann nur dann als gelungen bezeichnet werden, wenn es zu diesem aktualisierten Offenbarungsereignis in der jeweiligen Gegenwart des Lesers kommt. Offenbarung ereignet sich selten „gegen den Willen" dessen, dem sie widerfährt.[86] Offenbarung ist ein besonderer, der eigenen Verfügung entzogener Modus des Verstehens und das Verstehen bedarf i. d. R. einer prinzipiellen Aufgeschlossenheit für das zu Verstehende. Auch wenn Gottes Möglichkeiten als unbegrenzt angenommen werden, dergestalt, dass deren einzige Grenze die Selbstbeschränkung Gottes ist, und auch wenn die biblischen Schriften reichlich Zeugnis davon geben, wie sich Gottes (Heils-)Wille gegen alle Widerstände durchsetzt,[87] so ist der bevorzugte Weg des Gottes, der sich als Liebe präsentiert,[88] gerade nicht der der Überwältigung, sondern der Aufforderung zur Nachfolge.

Einer der größten Theologen unserer Tage, der kürzlich verstorbene emeritierte Papst Benedikt XVI. / Joseph Ratzinger, bittet die Leser seiner vielbeachteten Jesus-Bücher um „jenen Vorschuss an Sympathie, ohne den es kein Verstehen gibt".[89] Ohne Verlegenheit verweist hier ein Gelehrter von seltenem Format auf einen

86 Die wohl prominenteste Ausnahme bildet das sogenannte Damaskus-Erlebnis des Paulus.

87 Vgl. 1Tim 2,4.

88 Vgl. 1Joh 4,16.

89 Ratzinger, Joseph/Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. $^{2}$2007, 22.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Bereich des Zustandekommens von Erkenntnis, der der argumentativen Beweiskraft entzogen ist.[90] Demnach steht auch das rechte Schriftverständnis unter dem Vorbehalt einer gewissen Zugeneigtheit des Lesers.

Doch ist auch die Kritik, wie sie schon David Friedrich Strauß exemplarisch formulierte, ernst zu nehmen: Er nennt das hermeneutische „Vor-Urteil“, wonach die Schrift einen stets gotteswürdigen Inhalt habe, das Postulat des Gemüts und der Phantasie.[91] Ihm zeige sich die Glaubwürdigkeit des NT stattdessen an der „Unglaubwürdigkeit“ seiner Botschaft:

> *[…] hätten sie [die Verfasser der neutestamentlichen Schriften, T. M.] betrügen wollen, so würden sie eine mehr bestechende Lehre ausgedacht haben, mit einer so wenig einladenden durchzudringen konnten sie nur im wirklichen Glauben an die Würde und die Verheissungen dessen hoffen, dessen Verkündiger sie waren;*[92]

### 7.3.6 Für eine „Hermeneutik der experimentellen Aneignung“

Transsignifikation im Kontext der Eucharistie zielt auf die rituelle Aneignung im Empfang von Brot und Wein als Leib und Blut Christi. In ähnlicher Weise äußert sich ein Verständnis der Schriftautorität als Gottes- und Menschenwort im Sinne der Transsignifikation in einer entsprechenden Aneignung des Bibeltextes. Dass diese Analogie Grenzen hat, weil es sich bei der Schrift um einen ungleich komplexeren Gegenstand handelt als um die Elemente Brot und Wein, versteht sich von selbst. Bei der Eucharistie besteht die Aneignung primär im *rituellen* Vollzug. Die theologische Reflexion dieses Geschehens ist ihm gegenüber sekundär. Die Aneignung des Bibeltextes hingegen ist ein genuin *theologisches* – genauer: ein *exegetisches* – Unternehmen. In einem weiten Sinne umfasst diese Exegese sowohl die wissenschaftliche Schriftauslegung als auch den kirchlichen Schriftgebrauch. Die Elemente Brot und Wein werden in der Eucharistie zum Bedeutungsträger, der Bibeltext als Zeichensammlung ist dies ohnehin. Die Transsignifikation erweitert das Bedeutungsspektrum aber um eine weitere Dimension.

Die Arbeit des ÖAK ist erkennbar von dem Bemühen geprägt, sowohl den Ansprüchen der Wissenschaft zu genügen als auch den kirchlichen Schriftgebrauch nicht aus dem Blick zu verlieren. Derselben Intention folgend, plädiert diese Studie

90 In ganz ähnlicher Weise warnte schon Calvin den Leser seiner *Institutio* vor dem Versuch, einen Ungläubigen von der Inspiriertheit der Schrift überzeugen zu wollen: „Töricht handelt aber, wer den Ungläubigen beweisen will, die Schrift sei Gottes Wort. Denn das kann ohne den Glauben nicht erkannt werden!“ Calvin, Institutio, I,8,13 (49).

91 Vgl. Strauß, Glaubenslehre, 140 f.

92 Strauß, Glaubenslehre, 161.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

für einen Zugang zur Heiligen Schrift im Modus einer „experimentellen Aneignung". Dieses Plädoyer ist von der Überzeugung getragen, dass die Haltung, mit der man einem Untersuchungsgegenstand gegenübertritt, die Bandbreite der erreichbaren Erkenntnisse mitbestimmt.[93] Eine ausschließlich historisch interessierte Exegese erreicht ihre Ergebnisse gerade auch, indem sie die göttliche Inspiration als Erklärungsansatz unberücksichtigt lässt. Eine gottesdienstliche Schriftlesung zielt hingegen darauf ab, dem Reden Gottes durch das Wort der Heiligen Schrift Gelegenheit und Raum zu geben. Historische Kritik ist beim Erreichen dieses Ziels behilflich, sie steht aber nicht im Vordergrund, weil sie nach ihrem eigenen Selbstverständnis nicht gleichzeitig mit dem Reden Gottes rechnen und historische Kritik betreiben kann.

Eine „Hermeneutik der experimentellen Aneignung" strebt nach einem Verstehen der Schrift, das sich von der Bewährung der Schrift im Traditionsstrom der Kirche anregen lässt, sich aber auch damit arrangiert, diesseits der Erkenntnisschranke, die die Zeit von der Ewigkeit trennt, niemals abgeschlossen zu sein. Die Aneignung der Schrift erfolgt versuchsweise aufgrund der „Gewährleistung" der Kirche in der Geschichte, die ihren deutlichsten Ausdruck in der Kanonisierung der biblischen Schriften gefunden hat. Diese „Gewährleistung" bleibt unvollständig, solange sich die Autorität der Schrift nicht fortwährend und immer wieder neu bewährt. Diese Bewährung vollzieht sich in dem bleibenden Anspruch, jede Verkündigung an der Heiligen Schrift als deren Regel und Richtschnur auszurichten, und unter Inanspruchnahme der Vernunft, die diesen Anspruch kritisch prüft.[94]

Karlheinz Ruhstorfer stellt sich der Herausforderung, diese Rückbindung an die Heilige Schrift und die damit verbundene Traditionsorientierung mit dem spätestens seit der Aufklärung geltenden Primat der Vernunft in Einklang zu bringen. Dabei verweist er am Beispiel der Inspiration auch auf die wichtige Unterscheidung zwischen der *Begründung* der Schriftautorität und ihrer *Erkenntnis:*

> Ratio essendi – *der Sache nach – mag die Ursächlichkeit Gottes vorausgehen, nicht aber* ratio cocnoscendi – *unserem Erkennen nach. Die Einsicht in die Inspiriertheit der Bibel steht fundamentaltheologisch betrachtet folglich nicht am Anfang, sondern am Ende eines*

93 Schlink spricht in vergleichbarer Weise von „partielle[n] Ergebnisse[n] in Relation zu den in der Fragestellung enthaltenen Voraussetzungen" und vom „experimentellen Charakter der historisch-kritischen Forschung". Schlink, Dogmatik, 640.

94 Mit Peter Brunner kann der Kanon der biblischen Schriften dabei als „Filter" bezeichnet werden, „durch den der Strom der Verkündigung jeweils im Akt der Weitergabe des Evangeliums notwendig hindurchgehen muß, damit fremde Elemente, die sich einschleichen wollen, durch diesen Filter ausgeschieden werden". Zitat aus Brunners unveröffentlichter Nachschrift zu seiner Enzyklopädievorlesung *Die Encyklopädie der Theologie. Grundlegung und Gliederung der theologischen Wissenschaft, Wintersemester 1947/48* bei Eißler, Pro ecclesia, 140.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

*Denkwegs. Dieser Denkweg hat die Geschichte des Denkens zu seinem Gegenstand. Wenn Gott selbst Geist ist, der sich in der und durch die Geschichte den Menschen mitteilt, dann ist die Geistesgeschichte der Weg, der zur Einsicht in die Heiligkeit der Schrift führt.*[95]

Die „Geschichtshaftigkeit“ der Heiligen Schrift steht nach Ruhstorfer also nicht in Widerspruch zu ihrem Anspruch. Vielmehr wird der Leser der Heiligkeit der Schrift erst durch die Geistesgeschichte ansichtig. Dies führt Ruhstorfer zu einer These, die er als „vernunfttheoretische Variante der Rezeptionsästhetik“ bezeichnet:[96]

*Die Inspiration der Heiligen Schrift ist nicht durch die Behauptung der göttlichen Verursachung zu begründen, sondern durch einen Rückschluss von der Wirkung auf die Ursache. Die Wirkung meint hier zunächst die Vernunftgeschichte unserer Tradition. Die Bibel hat faktisch eine Vernunftgeschichte verursacht, die bis in unsere Gegenwart reicht. Weil aber die Heilige Schrift auf die Vernunft inspirierend gewirkt hat, dürfen wir annehmen, dass sie selbst inspiriert ist. Die biblische Wahrheit kann vor dem Forum der Vernunft verantwortet werden, da nur, was an sich selbst vernünftig ist, Vernunft hervorrufen kann. Die Vernünftigkeit der Schrift kann nur durch die kritische Arbeit der dynamischen Vernunft auf der Höhe der je eigenen Zeit erschlossen werden.*[97]

Am Beispiel der Inspiration unterscheidet Ruhstorfer eine begründungs- und eine erkenntnistheoretische Seite der Schriftautorität. Weil die Begründung der Schriftautorität rückwirkend von ihrer der Erkenntnis zugänglichen Wirkungsgeschichte her geschehe, habe die Autoritätszuschreibung zunächst experimentellen Charakter. Damit sind Konstitution und Rezeption der Schriftautorität zugleich unterschieden und aufeinander verwiesen. Denn die Vernunft schreibt der Schrift eine Autorität erst zu, die ihr ihrer nun erkannten Inspiration wegen immer schon eigen gewesen ist.[98]

### 7.3.7 „Gehorsam“ als hermeneutisches Prinzip?

Die vorangegangenen Überlegungen stellen vor die Frage, ob es zweckmäßig sein könnte, in der Frage des Schriftverständnisses auf einen nicht nur in diesem Bereich wahrhaft riskanten und prekären Ausdruck zurückzugreifen: auf den des Gehorsams. Die Begriffe *Autorität* und *Gehorsam* genießen gegenwärtig beide kein hohes Ansehen und befinden sich in einer verhängnisvollen Schicksalsgemeinschaft – ausgelöst durch eine lange Geschichte des (Macht-)Missbrauchs. Beide Begriffe

95 Ruhstorfer, Befreiung, 199.

96 Ruhstorfer, Befreiung, 199.

97 Ruhstorfer, Befreiung, 199 f. (im Original kursiv).

98 Vgl. hierzu auch Abschnitt 5.7.1.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

liegen verschüttet unter einem Berg aus Leid und Unterdrückung. Aus dem Vorangehenden dürfte aber deutlich geworden sein, dass diese Studie deren Freilegung als lohnenswert erachtet. *Autorität* und *Gehorsam* haben beide eine prinzipiell lebensdienliche Funktion. Sie wollen das Individuum dort ermächtigen, wo seine Eigenmacht an ihre Grenzen stößt, sie kommen dort zum Zug, wo das eigene (Un-)Vermögen nur noch einen gangbaren Weg aufzeigt – sich angesichts der eigenen Grenzen an eine Instanz zu halten, die diese transzendiert. Für diesen Schritt, obwohl er der Anerkennung der eigenen Unzulänglichkeit gleichkommt, ist aber gerade ein Akt der Autonomie gefragt. Wo Gehorsam nicht mit Gewalt aufgezwungen wird, ist er Ausdruck der freien Selbstbestimmung, eine revidierbare Bindung des Subjekts an den Träger der Autorität.

Ein Tagebucheintrag der Philosophin, Sozialaktivistin und Mystikerin Simone Weil vom November 1941 zeigt einen weiteren Aspekt des Gehorsams auf, der insbesondere unter rechtfertigungstheologischen Gesichtspunkten Aufmerksamkeit verdient: „Der Gehorsam ist der einzige reine Antrieb, der einzige, der auf keiner Stufe den Lohn für die Tat mit einschließt und der alle Sorge um den Lohn dem Vater überläßt, der im verborgenen [sic] ist, der im verborgenen [sic] sieht.“[99] Die Gehorsamstat erwartet keinen Lohn. Sie kennt keine andere Motivation als die besondere Beziehung zwischen dem Autoritätsträger und dem Subjekt. Sie ist frei von jeder Selbstzentriertheit und entspricht insofern jener Haltung, die die rechtfertigungstheologische Formel *sola gratia* zum Ausdruck bringen will.

Wie die Herausstellung des partnerschaftlichen Aspekts des Autoritätsbegriffs (vgl. Abschnitt 2.1.2.1) gezeigt hat, muss ein von Autorität bestimmtes Verhältnis nicht in Spannung stehen zu einem Gott-Mensch-Verhältnis, das sich in jüdisch-christlicher Tradition über den Begriff des Bundes definiert.

Edmund Schlink bringt den Zusammenhang von Schrift*autorität* einerseits und *freiem* Gehorsamsentscheid andererseits auf die Formel: „Insofern bleibt die Heilige Schrift das Kriterium für die Anerkennung der Freiheit, in der der Heilige Geist heute unseren Gehorsam fordert.“[100] Die als inspiriert verstandene Heilige Schrift ermächtige und besitze zugleich eine Eigenmächtigkeit, die sich als Autorität auswirke. Der frühe Karl Barth hat seine diesbezügliche Haltung der Schrift gegenüber im Vorwort zur zweiten Auflage seines Römerbrief-Kommentars mit den Worten verteidigt: „Genau genommen dürfte der ganze ‚Biblizismus‘, den man mir nachweisen kann, darin bestehen, daß ich das Vorurteil habe, die Bibel sei ein gutes Buch und es lohne sich, wenn man ihre Gedanken mindestens ebenso ernst nimmt wie seine eigenen.“[101] Weitaus weniger zurückhaltend beschreibt Calvin

99 Weil, Simone, Cahiers/Aufzeichnungen. Zweiter Band, München/Wien 1993, 15 (im Original kursiv). Im Anschluss daran zitiert sie Mt 6,18 auf Griechisch.

100 Schlink, Dogmatik, 645.

101 Barth, Karl, Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Zürich [18]2011, XXIII.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

eine Haltung des Gehorsams als eine erkenntniserweiternde, wenn nicht gar Erkenntnis erst ermöglichende Voraussetzung der Schriftauslegung: „Da liegt der Ursprung wahren Erkennens: Wenn wir mit Ehrfurcht annehmen, was Gott hier von sich selber hat bezeugen wollen. Denn nicht bloß ein echter und vollkommener Glaube, sondern alle rechte Gotteserkenntnis entsteht aus dem Gehorsam."[102] In ähnlicher Weise kann auch Edmund Schlink im 20. Jh. davon sprechen, dass wir vom Glauben zum Verstehen gelangen.[103]

Für das 21. Jh. plädiert das ÖAK-Mitglied Ulrich H. J. Körtner in seiner Schriftensammlung *Theologische Exegese* für eine Integration des Sündenbegriffs in die Hermeneutik. Dazu referiert er einen Satz von Paul-Gerhard Klumbies, der das Dilemma des historisch-kritischen Zugriffs auf die Heilige Schrift als Offenbarungszeugnis prägnant zusammenfasst: „Historisierung bedeutet Distanzierung, Offenbarung verlangt Identifizierung."[104] Eine Hermeneutik des Einverständnisses (vgl. Peter Stuhlmacher), die dieses Zitat nahelege, könne nach Körtner aber „doch nur im Modus der Erwartung und – aus der Perspektive der in den biblischen Texten bezeugten Offenbarung Gottes – als Verheißung thematisch werden".[105] „Erwartung" versteht Körtner dabei durchaus auch im Sinne von „Wartung", also der für- und vorsorglichen Pflege zum Erhalt der Funktionalität einer Sache: „Eben das ist doch die zentrale Aufgabe theologischer Exegese: die biblischen Texte mit größter Sorgfalt und gespannter Aufmerksamkeit warten, […] in der Hoffnung, dass die Texte immer wieder auf neue Weise zu sprechen beginnen".[106] Nichts anderes als diese Erwartung intendiert der hier gebrauchte Begriff des Gehorsams: Die (Erwartungs-)Haltung, dass sich der hinter dem Bibeltext stehende Gott durch sein im Kanon der Heiligen Schrift zugängliches Wort heute als wirkmächtig erweist und dass jede sachgemäße Auslegung der Heiligen Schrift mit diesem Gott als einem souveränen Gegenüber rechnen darf. Es wird sich auf den Erkenntnisgewinn im Umgang mit der Schrift auswirken, ob die Haltung gegenüber der Schrift mehr kritisch oder mehr erwartungsvoll ist. Am Ende seiner Analyse des traditionellen Verständnisses des Glaubensaktes – *notitia* (Kenntnisnahme), *assensus* (Zustimmung), *fiducia* (Vertrauen) – zieht Pannenberg den Schluss: „Warum sollte nicht das Hören der Botschaft tatsächlich eine Kenntnisnahme bewirken, aus der dann

102 Calvin, Institutio, I,6,2 (39).

103 Vgl. Schlink, Dogmatik, 645.

104 Klumbies, Paul-Gerhard, Herkunft und Horizont der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 2015, 105. Zitiert bei Körtner, Ulrich H. J., Theologische Exegese. Bibelhermeneutische Studien in systematischer Absicht, Leipzig 2022, 53.

105 Körtner, Theologische Exegese, 53 f.

106 Körtner, Theologische Exegese, 53 f.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

das gläubige Vertrauen erwächst? Warum sollte nicht das Ganze dieses Vorgangs gemeint sein, wenn Paulus vom ‚Gehorsam' des Glaubens spricht?"[107]

107 Pannenberg, ST III, 173.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 8. Schluss

Nach dem bisher zurückgelegten Weg – ausgehend von einer Klärung des Autoritätsbegriffs, über die Verortung des VZ-Berichts in seinem Entstehungskontext, die systematische Berichts-Analyse, die Kritik an diesem Bericht, bis hin zu dem Versuch, die Ergebnisse in einen eigenen Vorschlag zum Verständnis der Schriftautorität zu überführen – ist nun auf die eingangs gestellte dreifache Leitfrage der Studie zurückzukommen.

Die erste Leitfrage lautete: „Welche Annäherungen bzgl. des Verständnisses von Schrift und Tradition erhebt der ÖAK aus der Theologiegeschichte und in welcher Weise gelangt er zu Bestimmungen der Schriftautorität, die über das bisher Erreichte hinausgehen?"

Dazu ist festzustellen, dass der ÖAK selbst sich keiner bahnbrechenden Neuerungen rühmt.[1] In ihrem Beitrag für VZ III, indem sie den AB in den größeren Horizont ökumenischer Verständigungsbemühungen einordnet, kommt Dorothea Sattler zu dem Fazit: „Große Teile der Ergebnisse des ÖAK entsprechen denjenigen in anderen Dialogereignissen."[2] Es liegt also nahe, den Wert des AB weniger in einzelnen spektakulären Formulierungen zu suchen als in der konzentrierten Darstellung, Gegenüberstellung und Vermittlung der Perspektiven beider Konfessionen. Der AB leistet eine präzise, rezeptionsdienliche Zusammenstellung des schon Erreichten, benennt aber auch die Verstehensvoraussetzungen, unter denen von einem gemeinsamen Verständnis der Schriftautorität gesprochen werden kann. Diese werden der Öffentlichkeit in der Hoffnung präsentiert, dass sie – obwohl als *Abschließender Bericht* deklariert – das Gespräch und weitere Verständigung mehr auf- als abschließen.[3]

---

1 „Stattdessen bewegen wir uns in den überkommenen Problemen der theologischen Debatte im gewohnten Sprachspiel theologischer Spezialisten und schreiben Argumentationen und Erkenntnisse zusammen, die allesamt nicht absolut neu sind, sondern in ihren Einzelelementen in dieser oder jener Form schon in den einschlägigen Veröffentlichungen vorgedacht und ausgesprochen worden sind." Schneider, Rechenschaft, 10.

2 Sattler, Dorothea, Die Kirchen unter Gottes Wort. Schriftverständnis und Schriftgebrauch als Thema ökumenischer Dokumente, in: Pannenberg, Wolfhart/Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 13–42, hier 41.

3 „Wegen der grundlegenden Wichtigkeit dieser gemeinsamen Einschätzung der (inhaltlichen und methodischen) Bedeutung der Heiligen Schriften und ihrer lebendigen Überlieferung in unserer Zeit für unseren gemeinsamen Weg des Glaubens ins nächste Jahrtausend hinein, wollen wir das Ergebnis unserer fachlichen Bemühungen auf diesem Gebiet nun der kirchlichen und wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorlegen in der Hoffnung, daß es hilfreich sein kann für das

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Im Hinblick auf die zweite Leitfrage – „Welche Differenzen bleiben (aus welchen Gründen) bestehen?" – ist v. a. auf die bereits im Kontext von LV angemahnte und auch vom ÖAK selbst vermisste Klärung der kritischen Funktion der Schrift hinzuweisen, die auch nach VZ eine offene Frage bleibt.[4] Insbesondere die Klarheit der Schrift in ihrem Verhältnis zum Anspruch einer authentischen lehramtlichen Schriftauslegung verdient hier eine weitere ökumenische Beschäftigung.[5] Dementsprechend führte die Frage nach der Schriftautorität den ÖAK zur Frage nach dem Amtsverständnis, der er sich in einer weiteren Studie und drei Veröffentlichungen 2004[6], 2006[7] und 2008[8] zugewendet hat.

Worin besteht aber der besondere Beitrag der VZ-Studie und ihres AB zu einem vor dem ökumenischen Gegenüber und vor den Anfragen der Gegenwart verantwortbaren Verständnis von Schriftautorität? Welche Antwort lässt sich also mit dem AB auf die dritte und letzte Leitfrage geben: „Welche normative Geltung kann die Theologie der Heiligen Schrift heute einräumen?"

Die einleitenden Annäherungen an den Autoritätsbegriff sollten dazu dienen, die konstruktiven Aspekte einer Rede von *Schriftautorität* herauszustellen. Autorität trat dabei als ein relationales und dialektisches Phänomen in Erscheinung, das von der Autonomie des Subjekts lebt.

Die Untersuchung hat außerdem gezeigt, dass die Relevanz des AB auch mit dessen besonderen Rahmenbedingungen zusammenhängt – mit dem „Geschäftsmodell" des Arbeitskreises sozusagen, ein Thema in theologischer und kirchlicher Verantwortung in vertrauensvoller Atmosphäre über mehrere Jahre hinweg zu bearbeiten.

---

Gespräch in der weiten christlichen Ökumene, dankbar für jede Ergänzung und weiterführende Arbeit." Schneider, Rechenschaft, 10.

4 Vgl. Wenz, Rezension: VZ III, 205 (im Original petit).

5 So lokalisiert etwa Hermann von Lips die fortbestehenden Differenzen in der Ämterfrage wie folgt: „Die grundlegenden Differenzen, wonach katholischerseits Tradition und Lehramt die entscheidenden Auslegungsinstanzen sind, während in reformatorischer Sicht das Prinzip der Selbstauslegung der Schrift ohne zusätzliche kirchliche Autorität gilt, bestehen weiter, da die Amtsfrage nicht geklärt ist." Lips, Was bedeutet uns der Kanon?, 45.

6 Schneider, Theodor/Wenz Gunther (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen, Bd. 12), Freiburg i. Br. 2004.

7 Beinert, Wolfgang et al., Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. 2. Ursprünge und Wandlungen (Dialog der Kirchen, Bd. 13), Freiburg i. Br./Göttingen 2006.

8 Axt-Piscalar, Christine et al., Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. 3. Verständigungen und Differenzen (Dialog der Kirchen, Bd. 14), Freiburg i. Br./Göttingen 2008.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Auf Vertrauen beruht auch die Autorität der Schrift.[9] Sie ist sowohl *vorausgesetzt* als auch der Bewährung *ausgesetzt*. Die Autorität der Schrift besteht in ihrer Autonomie gegenüber anderen Autoritätsansprüchen. Doch sie ist kein Selbstzweck. Die Schrift bezieht ihre Autorität als herausragendes Offenbarungszeugnis von der Autorität dessen, den sie bezeugt. Insofern ist sie nicht nur *wegweisend,* was ihre Geltung als Richtschnur für alle nachapostolische Verkündigung anbelangt. Sie ist auch *wegweisend* in dem Sinne, dass sie wie Johannes der Täufer (Joh 1,26–31) von sich selbst weg weist und auf den zeigt, der sich ein für allemal in Jesus Christus offenbart hat.

Die „Autorschaft" Gottes in Bezug auf die Heilige Schrift betrifft nicht allein deren wie auch immer inspiriertes Wort, sondern auch die Verbreitung der biblischen Schriften, welche die Kanonisierung erst begründet hat und seither von dieser befördert wird.[10] Gottes „Urheberrecht" am biblischen Text korrespondiert mit der räumlichen und zeitlichen Verbreitung desselben, sozusagen der „Veröffentlichung" – zunächst stellvertretend durch die ursprünglichen Verfasser(gruppen), Adressaten und Gemeinden, dann im Zuge der Kanonisierung und dank ihr bis heute durch die auf diesen Kanon sich berufenden Kirchen.[11] So schart sich seit Jahrhunderten eine äußerst diverse Auslegungsgemeinschaft um die Schrift und sie erweist sich als nicht bloß *verbindliches,* sondern auch als ein diachron und synchron *verbindendes* Zeugnis.

Am Ende dieser Untersuchung zur Autorität der Schrift soll – nicht um dafür einen Schriftbeweis zu bieten, sondern um des Inhalts der Schrift willen – eine kurze *biblische Betrachtung* zu Eph 2,17–22 stehen:

> *17 Und er kam und verkündigte Frieden euch, den Fernen – und Frieden den Nahen. 18 Denn durch ihn haben wir beide in einem Geist Zugang zum Vater. 19 Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, 20 aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten – der Schlussstein ist Christus Jesus selbst. 21 Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn, 22 durch ihn werdet auch ihr mit eingebaut in die Wohnung Gottes im Geist.*

9 „Den Kanon der Heiligen Schriften als theologische Größe anzunehmen, bedeutet immer auch, der geistgetragenen Überlieferung zu trauen." Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, AB, 369 (205).

10 „Nicht schon dadurch, dass er Manuskripte verfasst, wird einer zum Autor, sondern erst, wenn er sein Werk in gedruckter Form zirkulieren lässt." Müller, Das Ungedruckte autorisieren, 15.

11 So betrachtet es z. B. auch die Reformierte Landeskirche des Kantons Zürich als ihre Aufgabe, die Herausgabe und Verbreitung der Zürcher Bibel zu fördern. Kirchensynode der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (vom 17. März 2009), 19 (Art. 85) und 56 (Art. 220).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Die hier gebrauchte Metapher der Nähe und Distanz lässt sich nicht nur im Hinblick auf das Verhältnis zu Gott lesen, sondern auch in Bezug auf die zeitliche und räumliche Distanz, wie sie die Heilige Schrift überbrückt. Das in ihr bezeugte Evangelium verkündet den Frieden auch den Fernen, d. h. jenen, die nicht die Gunst der Zeit- und Raumgenossenschaft Jesu genießen (17). Der eine Geist, der die mündliche Verkündigung damals bewirkte, wirkt auch die Schriftinspiration heute (18). Die Gemeinde bzw. christliche Kirche gründet auf dem Wort der Apostel und Propheten, wie es im Kanon der Heiligen Schrift erhalten ist (20). Doch nicht die Schrift selbst, sondern Jesus Christus ist der Eckstein, auf den dieses Schriftzeugnis verweist (21). Gott offenbart sich wesentlich in der Person Jesu Christi und nur mittelbar durch die Heilige Schrift. In ihr nimmt der Heilige Geist vielmehr Wohnung, um durch Christus auch heutige Leserinnen und Leser zu einer Wohnung Gottes im Geist zu machen (22). Dieser Geist ist es, der die Autorität der Heiligen Schrift verbürgt. In ihm findet jede Rede von Schriftautorität ihre zwingend notwendige Rückbindung an die einzige absolute Autorität – die Autorität Gottes, der als der letztursächliche „Autor" (Urheber) der Schrift Grund und Grenze aller Schriftautorität ist.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 9. Literatur

## 9.1 Primärliteratur

### 9.1.1 Veröffentlichungen des ÖAK


Anz, Wilhelm, Autorität in der Krise, in: Krems, Gerhard / Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 113–149.

Axt-Piscalar, Christine et al., Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. 3. Verständigungen und Differenzen (Dialog der Kirchen, Bd. 14), Freiburg i. Br./Göttingen 2008.

Beinert, Wolfgang et al., Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. 2. Ursprünge und Wandlungen (Dialog der Kirchen, Bd. 13), Freiburg i. Br./Göttingen 2006.

Eßer, Hans Helmut, Die Lehre vom „testimonium Spiritus Sancti internum" bei Calvin innerhalb seiner Lehre von der Heiligen Schrift, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 246–258.

Friedrich, Gerhard, Das Problem der Autorität im Neuen Testament, in: Krems, Gerhard / Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 9–50.

Fries, Heinrich, Autorität in der Krise, in: Krems, Gerhard / Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 51–78.

Ders., Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 289–314.

Hauschild, Wolf-Dieter, Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 195–231.

Krems, Gerhard, Bericht über die Aussprache. Unter Mitwirkung von Reinhard Mumm, in: Krems, Gerhard / Mumm, Reinhard (Hg.), Autorität in der Krise. Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg/Göttingen 1970, 151–171.

Kühn, Ulrich / Ullrich, Lothar (Hg.), Die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen in der Bundesrepublik Deutschland, Leipzig 1992.



Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Lehmann, Karl et al. (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles (Dialog der Kirchen, Bd. 3), Freiburg i. Br. $^{2}$1986.

Lehmann, Karl, Ist der „Schritt zurück" ein ökumenischer Fortschritt? Einführung in die Methodik und Hermeneutik der Untersuchungen, in: ders. (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 32–58.

Ders. (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989.

Lehmann, Karl / Pannenberg, Wolfhart (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Dialog der Kirchen, Bd. 4), Freiburg i. Br./Göttingen 1986.

Leppin, Volker, Statement zur Pressekonferenz am 11. September 2019 in Frankfurt, https://bistumlimburg.de/fileadmin/user_upload/PK11092019.pdf (08.06.2025).

Ökumenischer Arbeitskreis Evangelischer und Katholischer Theologen, Kanon – Heilige Schrift – Tradition. Gemeinsame Erklärung, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 371-397.

Ders., Schriftverständnis und Schriftgebrauch. Abschließender Bericht, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 288–389.

Ders., Gemeinsam am Tisch des Herrn. Ein Votum des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, o. O. 2019.

Pannenberg, Wolfhart, Die Problematik der Abendmahlslehre aus evangelischer Sicht, in: Krems, Gerhard / Mumm, Reinhard (Hg.), Evangelisch-katholische Abendmahlsgemeinschaft? Veröffentlichung des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Regensburg 1971, 9–46.

Ders., Zum Stand der Diskussion im Ökumenischen Arbeitskreis, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 9–12.

Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor, Vorwort der Herausgeber, in: dies. (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 5–8.

Dies. (Hg.), Binding Testimony. Holy Scripture and Tradition, Frankfurt a. M. u. a. 2014.

Pesch, Otto Hermann, Kleiner „Werkstattbericht" über die Arbeit am Teildokument „Die Rechtfertigung des Sünders", in: Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 326–372.

Ders., Schriftauslegung – kirchliche Lehre – Rezeption. Versuch einer ökumenischen Zusammenschau in Thesen, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Ver-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

bindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 261–287.

Sattler, Dorothea, A Zum Gutachten des Einheitsrates. Analysen – Anfragen – Konsequenzen, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? IV. Antworten auf kirchliche Stellungnahmen (Dialog der Kirchen, Bd. 8), Freiburg i. Br./Göttingen 1994, 101–120.

Dies., Die Kirchen unter Gottes Wort. Schriftverständnis und Schriftgebrauch als Thema ökumenischer Dokumente, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 13–42.

Sattler, Dorothea / Leppin, Volker (Hg.), Reformation 1517–2017. Ökumenische Perspektiven (Dialog der Kirchen, Bd. 16), Freiburg i. Br. 2014.

Schlink, Edmund / Volk, Hermann (Hg.), Pro veritate. Ein theologischer Dialog, Münster u. a. 1963.

Schneider, Theodor, Vorwort, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 7 f.

Ders., Kurze Rechenschaft, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 7–12.

Schneider, Theodor et al. (Hg.), Gerecht und Sünder zugleich? Ökumenische Klärungen (Dialog der Kirchen, Bd. 11), Freiburg i. Br./Göttingen 2001.

Schneider, Theodor / Wenz Gunther (Hg.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen, Bd. 12), Freiburg i. Br. 2004.

Slenczka, Reinhard, Schriftautorität und Schriftkritik, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (Dialog der Kirchen, Bd. 7), Freiburg i. Br. 1992, 315–334.

Ders., Geist und Buchstabe, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 107–137.

Ders., Stellungnahme zu der Vorlage „Schriftverständnis und Schriftgebrauch" des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 402–405.

Söding, Thomas, Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung. Hermeneutische Überlegungen zur Verbindlichkeit der Heiligen Schrift, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 72–121.

Ders., „Mitte der Schrift" – „Einheit der Schrift". Grundsätzliche Erwägungen zur Schriftthermeneutik, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindli-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

ches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch (Dialog der Kirchen, Bd. 10), Freiburg i. Br. 1998, 43–82.

Wenz, Gunther, Damnamus? Die Verwerfungssätze in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche als Problem des ökumenischen Dialogs zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, in: Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989.

Wilckens, Ulrich, Schriftauslegung in historisch-kritischer Forschung und geistlicher Betrachtung, in: Pannenberg, Wolfhart / Schneider, Theodor (Hg.), Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption (Dialog der Kirchen, Bd. 9), Freiburg i. Br. 1995, 13–71.

### 9.1.2 Veröffentlichungen über den ÖAK

Bund der Evangelischen Kirchen in der ehemaligen DDR, Votum des Facharbeitskreises Faith-and-Order- und Catholica-Fragen zum „Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission zur Überprüfung der Verwerfungen des 16. Jahrhunderts". Fassung vom 10. Mai 1990, in: Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz et al. (Hg.), Lehrverurteilungen im Gespräch. Die ersten offiziellen Stellungnahmen aus den evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1993, 161–199.

Fahlbusch, Erwin, Über einen Versuch, Geschichte zu korrigieren. Einige unzeitgemäße Bemerkungen zur zeitgemäßen Verfahrensweise des ökumenischen Studienprojektes „Die Verwerfungen des 16. Jahrhunderts", in: MD 38/6, 1987, 32–35.

Henrich, Stefan, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen. Dokumentation, in: KuD 35/4, 1989, 258–295.

Joest, Franziskus Christoph, Rezension: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, in: JETh 9, 1995, 315–317.

Lange, Dietz (Hg.), Überholte Verurteilungen? Die Gegensätze in der Lehre von Rechtfertigung, Abendmahl und Amt zwischen dem Konzil von Trient und der Reformation – damals und heute, Göttingen 1991.

Lohse, Eduard, Fünfzig Jahre Ökumenischer Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, in: KuD 42/3, 1996, 177–185.

Mumm, Reinhard, Der Evangelische und Katholische Ökumenische Arbeitskreis. Bemerkungen zu seiner Geschichte und seiner Arbeit, in: DtPfrBl 68, 1968, 682 f.

Ders., Gemeinsame Teilhabe am Reichtum Christi. Zur 30. Tagung des „Ökumenischen Arbeitskreises ev. und kath. Theologen", in: LM 8, 1969, 276–279.

Ders., Amt und Weihe. Es kam doch zu einer gemeinsamen Stellungnahme, in: Rheinischer Merkur, 10.05.1974.

Ders., „… neues Verhältnis zueinander …". 40 Jahre Ökumenischer Arbeitskreis Katholischer und Evangelischer Theologen, in: DtPfrBl 86/3, 1986, 117–119.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Schäfer, Rolf, Rezension: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, in: ÖR 42, 1993, 388–389.

Scheliha, Arnulf von, Rezension: Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition, in: ThLZ 119/5, 1994, 456–461.

Ders., Rezension: Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption, in: ThLZ 121/7, 1996, 771–775.

Schlink, Edmund, Pneumatische Erschütterung. Aus der Zusammenarbeit eines evangelischen und eines römisch-katholischen ökumenischen Arbeitskreises, in: KuD 8/4, 1962, 221–237.

Schwahn, Barbara, Der Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen von 1946 bis 1975 (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 74), Göttingen/Zürich 1996.

Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?" (Die deutschen Bischöfe, Bd. 52), Bonn 1994.

### 9.1.3 Eigenständige Veröffentlichungen von ÖAK-Mitgliedern

Beinert, Wolfgang / Kühn, Ulrich, Ökumenische Dogmatik, Leipzig/Regensburg 2013.

Böttigheimer, Christoph, Die eine Bibel und die vielen Kirchen. Die Heilige Schrift im ökumenischen Verständnis, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2016.

Brunner, Peter, Die großen Taten Gottes und die historisch-kritische Vernunft, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 66–82.

Ders., Gebundenheit und Freiheit der theologischen Wissenschaft, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 13–22.

Ders., Schrift und Tradition, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 23–39.

Ders., Umrisse einer Lehre von der Autorität der Heiligen Schrift, in: Brunner, Peter, Pro ecclesia. Gesammelte Aufsätze zur dogmatischen Theologie, Berlin/Hamburg 1962, 40–45.

Ders., Schrift und Tradition nach evangelischer Lehre, in: ZW 44, 1973, 248–263.

Faber, Eva-Maria, Die *Confessio Helvetica posterior* aus römisch-katholischer Sicht, in: Hirzel, Martin Ernst / Mathwig, Frank (Hg.), „… zu dieser dauernden Reformation berufen". Das Zweite Helvetische Bekenntnis: Geschichte und Aktualität (Reformiert!, Bd. 8), Zürich 2020, 191–225.

Fries, Heinrich, Die Bedeutung der Heiligen Schrift für die Kirche nach katholischem Verständnis, in: Schlink, Edmund / Peters, Albrecht (Hg.), Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965, Kassel 1965, 28–40.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Ders., Dienst am Glauben. Aufgaben und Probleme theologischer Arbeit (reihe engagement), München 1981.

Ders., Die Autorität der Wahrheit als Autorität in der Kirche, in: Waldenfels, Hans (Hg.), Theologie – Grund und Grenzen. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres, Paderborn/München/Wien/Zürich 1982, 239–253.

Ders., Fundamentaltheologie, Graz/Wien/Köln [2]1985.

Ders., „Damit die Welt glaube". Gefährdung – Ermutigung – Erneuerung, Frankfurt a. M. 1987.

Ders., Glaube im Gegenwind unserer Zeit. Erfahrungen – Zweifel – Visionen, Freiburg i. Br. 1993.

Kinder, Ernst, Die ökumenische Notwendigkeit des evangelisch-römisch=katholischen Gespräches, in: ÖR 4/2, 1955, 49–57.

Ders., Urverkündigung der Offenbarung Gottes. Zur Lehre von den „Heiligen Schriften", in: Schlink, Edmund / Peters, Albrecht (Hg.), Zur Auferbauung des Leibes Christi. Festgabe für Professor D. Peter Brunner zum 65. Geburtstag am 25. April 1965, Kassel 1965, 11–27.

Körtner, Ulrich H. J., Art. Schriftauslegung. IV. Systematisch-theologisch, in: TRE 30, Berlin/New York 1999, 489–495.

Ders., Theologische Exegese. Bibelhermeneutische Studien in systematischer Absicht, Leipzig 2022.

Kühn, Ulrich / Pesch, Otto Hermann, Rechtfertigung im Disput. Eine freundliche Antwort an Jörg Baur auf seine Prüfung des Rechtfertigungskapitels in der Studie des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen: „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", Tübingen 1991.

Kuss, Otto, Dankbarer Abschied (Tuduv Studien. Reihe Religionswissenschaften, Bd. 2), München 1982.

Lohse, Bernhard, Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang, Göttingen 1995.

Markschies, Christoph, Weltweiter Horizont. Eine Außenansicht katholischer Theologie, in: Herder Korrespondenz Spezial – Glauben denken 62/1, 2008, 17–20.

Pannenberg, Wolfhart, Die Krise des Schriftprinzips, in: Pannenberg, Wolfhart, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Göttingen 1967, 11–21.

Ders., Heilsgeschehen und Geschichte, in: Pannenberg, Wolfhart, Grundfragen Systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze (Bd. 1), Göttingen 1967, 22–78.

Ders., IV. Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen [5]1982, 91–114.

Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, Göttingen [5]1982.

Ders., Das Ergebnis der Untersuchung zu den gegenseitigen Lehrverwerfungen und seine ökumenischen Perspektiven, in: Hauschild, Wolf-Dieter et al. (Hg.), Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden?, Regensburg 1986, 67–97.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Ders., Können die gegenseitigen Verwerfungen zwischen den Reformationskirchen und Rom aufgehoben werden?, in: Lehmann, Karl (Hg.), Lehrverurteilungen – kirchentrennend? II. Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung (Dialog der Kirchen, Bd. 5), Freiburg i. Br. 1989, 17–31.

Ders., Problemgeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland. Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich, Göttingen 1997.

Ders., Zur Begründung der Lehre von der Schriftinspiration (1996), in: Pannenberg, Wolfhart, Philosophie, Religion, Offenbarung (Beiträge zur systematischen Theologie, Bd. 1), Göttingen 1999, 246–248.

Ders., Systematische Theologie. Gesamtausgabe Band I. Neu herausgegeben von Gunther Wenz, Göttingen 2015.

Ders., Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band II, Göttingen 2015.

Ders., Systematische Theologie. Gesamtausgabe. Band III, Göttingen 2015.

Pesch, Otto Hermann, „Der mitgehende Anfang". Die Bedeutung von Bibel und Bibelauslegung für Glaube und Theologie, in: Fabry, Heinz-Josef et al. (Hg.), Bibel und Bibelauslegung. Das immer neue Bemühen um die Botschaft Gottes, Regensburg 1993, 117–145.

Ders., Die „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre" vom 31.10.1999. Probleme und Aufgaben, www.uni-heidelberg.de/md/fakultaeten/theologie/oek/forum/13.2.pdf (31.01.2018; inzwischen nicht mehr zugänglich).

Ders., Die Geschichte der Menschen mit Gott. Wort Gottes und Theologie, Christologie (Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung, Bd. 1/1), Ostfildern 2008.

Ders., Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte, Kevelaer $^{3}$2011.

Rahner, Johanna, Reform oder Reformation? Die Konzilien von Trient, Vatikanum I und II. 11 Thesen, in: Bosse-Huber, Petra et al. (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich, Zürich/Leipzig 2014, 312–318.

Ratzinger, Joseph, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione „Dei Verbum"). Kommentar zum Prooemium, I. und II. Kapitel, in: Das Zweite Vatikanische Konzil (Lexikon für Theologie und Kirche), Freiburg i. Br. 1967, 504–528.

Ders., Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung (Constitutio dogmatica de divina Revelatione „Dei Verbum"). Kommentar zum VI. Kapitel, in: Das Zweite Vatikanische Konzil (Lexikon für Theologie und Kirche), Freiburg i. Br. 1967, 571–583.

Ders., Zum Fortgang der Ökumene. Brief an den Moderator dieses Heftes, in: ThQ 166/4, 1986, 243–248.

Ratzinger, Joseph / Benedikt XVI., Jesus von Nazareth. Erster Teil. Von der Taufe im Jordan bis zur Verklärung, Freiburg i. Br. $^{2}$2007.

Schlink, Edmund, Evangelisches Gutachten zur Dogmatisierung der leiblichen Himmelfahrt Mariens, München 1950.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Ders., Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Beiträge zum Gespräch zwischen den getrennten Kirchen, Göttingen 1961.

Ders., Ökumenische Dogmatik. Grundzüge, Göttingen 1983.

Schneider, Theodor, Kritische Treue. Grundfragen der systematischen Theologie, Ostfildern 2010.

Slenczka, Reinhard, Die dogmatische Relevanz der Ergebnisse theologischer Gespräche zwischen römisch-katholischen und evangelischen Theologen, in: ÖR 29, 1980, 440–460.

Ders., Schrift – Tradition – Kontext. Die Krise des Schriftprinzips und das ökumenische Gespräch, in: Schober, Theodor (Hg.), Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag (21. November 1983), Stuttgart 1984, 40–52.

Ders., Was heißt und was ist schriftgemäß?, in: KuD 34/4, 1988, 304–320.

Ders., Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung. Grundlagen – Kriterien – Grenzen, Göttingen 1991.

Ders., Die Auflösung der Schriftgrundlage und was daraus folgt, in: Theologische Rundschau 60, 1995, 96–107.

Ders., Die Heilige Schrift, das Wort des dreieinigen Gottes, in: KuD 51, 2005, 174–191.

Söhngen, Gottlieb, Überlieferung und apostolische Verkündigung. Eine fundamentaltheologische Studie zum Begriff des Apostolischen, in: Söhngen, Gottlieb, Die Einheit in der Theologie. Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952, 305–323.

Walter, Peter, Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam (TSTP, Bd. 1), Mainz 1991.

Wenz, Gunther, Sola scriptura? Erwägungen zum reformatorischen Schriftprinzip, in: Rohls, Jan / Wenz, Gunther (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg. Mit einem bibliographischen Anhang, Göttingen 1988, 540–567.

Ders., Das Schriftprinzip im gegenwärtigen ökumenischen Dialog zwischen den Reformationskirchen und der römisch-katholischen Kirche. Eine Problemskizze, in: Schmid, Hans Heinrich / Mehlhausen, Joachim (Hg.), Sola scriptura. Das reformatorische Schriftprinzip in der säkularen Welt (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 6), Gütersloh 1991, 304–316.

Ders., Rezension: Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch, in: ThLZ 126/2, 2001, 203–206.

Ders., Geist. Zum pneumatologischen Prozess altkirchlicher Lehrentwicklung (Studium Systematische Theologie, Bd. 6), Göttingen 2011.

Wilckens, Ulrich, Das historisch ausgelegte Neue Testament als Kanon Heiliger Schrift, in: Aland, Kurt / Meurer, Siegfried (Hg.), Wissenschaft und Kirche. Festschrift für Eduard Lohse (Texte und Arbeiten zur Bibel, Bd. 4), Bielefeld 1989, 13–28.

Ders., Theologie des Neuen Testaments. Band II: Die Theologie des Neuen Testaments als Grundlage kirchlicher Lehre, Teilband I: Das Fundament, Neukirchen-Vluyn 2007.

Ders., Kritik der Bibelkritik. Wie die Bibel wieder zur Heiligen Schrift werden kann, Neukirchen-Vluyn 2012.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Ders., Theologie des Neuen Testaments. Band III: Historische Kritik der historisch-kritischen Exegese. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart (Neukirchener Theologie), Göttingen 2017.

Wilckens, Ulrich / Kasper, Walter, Weckruf Ökumene. Was die Einheit der Christen voranbringt, 2017.

## 9.2 Sekundärliteratur

Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Geschäftsbereich Gleichstellung, Diversität und akademische Personalentwicklung, Was wir unter Gender und Diversity verstehen, www.diversity.uni-freiburg.de/ (29.01.2022; inzwischen nicht mehr zugänglich).

Alkier, Stefan et al., Sola Scriptura ökumenisch (Biblische Argumente in öffentlichen Debatten, Bd. 1), Paderborn 2021.

The Archbishops' Council of the Church of England, The Authorised Liturgy for the Coronation Rite of His Majesty King Charles III, www.royal.uk/sites/default/files/documents/2023-05/23-24132%20Coronation%20Liturgy_05%20May_0.pdf (24.05.2025).

Arendt, Hannah, Zwischen Vergangenheit und Zukunft. Übungen im politischen Denken I. Herausgegeben von Ursula Ludz, München $^{2}$2000.

Assmann, Jan, Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1997.

Augustinus, Aurelius, Contra Faustum Manichaeum. Reply to Faustus the Manichaean. A select library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church. Edited by Philip Schaff, D.D., LL.D., Professor in the Union Theological Seminary, New York, in connection with a number of patristic scholars of Europe and America. Volume IV: St. Augustin: The writings against the Manichaeans and against the Donatists, https://bkv.unifr.ch/de/works/cpl-321/versions/reply-to-faustus-the-manichaean/divisions/60 (06.06.2025).

Barth, Karl, Ad limina apostolorum, Zürich 1967.

Ders., Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik. I,1 (§§ 1–7). Einleitung (zur Kirchlichen Dogmatik insgesamt). Das Wort Gottes als Kriterium der Dogmatik (Studienausgabe, Bd. 1), Zürich 1986.

Ders., Der Römerbrief (Zweite Fassung) 1922, Zürich $^{18}$2011.

Ders., Die neue Welt in der Bibel, 1917, in: Barth, Karl, Vorträge und kleinere Arbeiten 1914–1921. Hg. v. Hans-Anton Drewes und Friedrich-Wilhelm Marquardt (Karl Barth Gesamtausgabe, Bd. 48), Zürich 2012, 317–343.

Bauer, Martin / Hacke, Jens, Zum Thema, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/4, 2010, 4.

Bernhardt, Reinhold, Ende des Dialogs? Die Begegnung der Religionen und ihre theologische Reflexion (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 2), Zürich 2005.

Ders., Sola, solitaria, tota scriptura? Zur Bedeutung des Schriftprinzips in der evangelischen Theologie, in: ThZ 73/1, 2017, 13–39.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Ders., Jesus Christus – Repräsentant Gottes. Christologie im Kontext der Religionstheologie (Beiträge zu einer Theologie der Religionen, Bd. 23), Zürich 2021.

Bernsdorf, Wilhelm, Art. Autorität, in: ders. (Hg.), Wörterbuch der Soziologie, Stuttgart 1969, 73–77.

Beutel, Albrecht, 1. Theologie als Schriftauslegung, in: ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 444–449.

Ders., 2. Wort Gottes, in: ders. (Hg.), Luther Handbuch, Tübingen 2010, 362–371.

Bezold, Helge, Ester – eine Gewaltgeschichte. Die Gewaltdarstellungen in der hebräischen und griechischen Esterüberlieferung (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Bd. 245), Berlin/Boston 2023.

Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament, Paderborn/Hannover 1984.

Bocheński, Joseph M., Was ist Autorität? Einführung in die Logik der Autorität, Freiburg i. Br. 1974.

Bonhoeffer, Dietrich, Illegale Theologenausbildung: Finkenwalde 1935–1937, Bd. 14, Gütersloh 1996.

Brandmüller, Walter, Bedeutung von Schrift und Tradition ungeklärt. Fragen an den Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: KNA – Ökumenische Information Nr. 18 (29.04.1987), 5–8.

Breuning, Wilhelm, 2. Überwundene Alternativen? 2.1 Schrift und Tradition, in: Urban, Hans Jörg / Wagner, Harald (Hg.), HÖ III/2. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts, Paderborn 1987, 28–49.

Calvin, Johannes, Unterricht in der christlichen Religion = Institutio Christianae Religionis. Nach der letzten Ausgabe von 1559 übersetzt und bearbeitet von Otto Weber. Im Auftrag des Reformierten Bundes bearbeitet und neu herausgegeben von Matthias Freudenberg, Neukirchen-Vluyn $^{2}$2009.

Campbell, Heidi A. / Garner, Stephen, Vernetzte Religion – Glauben in einer vernetzten Gesellschaft, in: Ulshöfer, Gotlind et al. (Hg.), Digitalisierung aus theologischer und ethischer Perspektive. Konzeptionen – Anfragen – Impulse (Religion – Wirtschaft – Politik, Bd. 22), Baden-Baden/Zürich 2021, 63–89.

Carson, Donald A. / Moo, Douglas J., Einleitung in das Neue Testament. Mit einem Geleitwort von Rainer Riesner, Giessen 2010.

Cullmann, Oscar, Die kritische Rolle der Heiligen Schrift, in: Hampe, Johann Christoph (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput (Bd. 1), München 1967, 189–196.

Dalferth, Ingolf U., Wirkendes Wort. Bibel, Schrift und Evangelium im Leben der Kirche und im Denken der Theologie, Leipzig 2018.

Denzinger, Heinrich / Hünermann, Peter (Hg.), Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, Freiburg i. Br. 2017.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Deutsche Bischofskonferenz (Hg.), Das Glaubensbekenntnis der Kirche (Katholischer Erwachsenen-Katechismus, Bd. 1), Freiburg i. Br. u. a. 1985.

Ebeling, Gerhard, „Sola scriptura" und das Problem der Tradition, in: Ebeling, Gerhard, Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen (Kirche und Konfession: Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Bd. 7), Göttingen 1964, 91–143.

Eißler, Tobias, Pro ecclesia. Die dogmatische Theologie Peter Brunners (Neukirchener theologische Dissertationen und Habilitationen, Bd. 30), Neukirchen-Vluyn 2001.

Engemann, Wilfried, Worin besteht die Autorität der Heiligen Schrift? Anmerkungen zum Umgang mit der Bibel im Gottesdienst, in: ZThK 111, 2014, 103–126.

Erne, Thomas, Art. Rezeption, Kirchliche. III. Praktisch-theologisch, in: TRE 29, Berlin/New York 1998, 131–155.

Eschenburg, Theodor, Über Autorität, Frankfurt a. M. 1965.

Evangelische Kirche in Deutschland (Hg.), Die Bedeutung der Bibel für kirchenleitende Entscheidungen. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig 2021.

Evangelisch-lutherisch / Römisch-katholische Studienkommission, Das Evangelium und die Kirche (1972). „Malta-Bericht", in: Meyer, Harding et al. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931–1982 (Bd. 1), Paderborn/Frankfurt a. M. 1983, 248–271.

Evangelisch-Reformierte Kirchgemeinde Grossmünster (Hg.), Es werde liecht. Altes Testament. Wortlaut der Froschauer-Bibel 1531 und Übersetzung der Zürcher Bibel 2007, Zürich 2022.

Faith and Order, Scripture, tradition and traditions, Montreal 1963, www.andrews.edu/~fortind/Scripture-Tradition-traditions (05.06.2025).

Flasch, Kurt, Geschichte der Philosophie in Text und Darstellung. Mittelalter, Stuttgart $^{2}$1994.

Focken, Friedrich-Emanuel / Oorschot, Frederike van (Hg.), Schriftbindung evangelischer Theologie. Theorieelemente aus interdisziplinären Gesprächen (ThLZ.F, Bd. 37), Leipzig 2020.

Gadamer, Hans-Georg, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen $^{6}$1990.

Haendler, Klaus, Art. Schriftverständnis I. Evangelisches S., in: Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg i. Br. 1964, 493–495.

Härle, Wilfried, Dogmatik, Berlin/Boston $^{5}$2018.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Vorlesungen über die Philosophie der Religion I. Werke in 20 Bänden, Bd. 16, Frankfurt a. M. 1986.

Hell, Silvia, Welche Einheit wollen wir? Unterschiedliche Modelle von Einheit, www.uibk.ac.at/theol/leseraum/texte/634.html?print=1#ch1 (24.05.2025).

Herms, Eilert, Lehrverurteilungen – kirchentrennend?, in: ZevKR 37, 1992, 329–350.

Heyl, Cornelius-Adalbert von, Art. Autorität, in: ESL, Stuttgart 1963, 129–132.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Hintzen, Georg, Gedanken zu einem personalen Verständnis der eucharistischen Realpräsenz, in: Cath(M) 39/4, 1985, 279–310.

Ders., Transsignifikation und Transfinalisation. Überlegungen zur Eignung dieser Begriffe für das ökumenische Gespräch, in: Cath(M) 39/3, 1985, 193–216.

Ders., Die Selbstbezeugung des Wortes Gottes. Gedanken zu Schrift, Tradition und kirchlichem Lehramt, in: Catholica 44/1, 1990, 1–25.

Ders., Personale und sakramentale Gegenwart des Herrn in der Eucharistie. Zu Notger Slenczkas Buch „Realpräsenz und Ontologie", in: Cath(M) 47/3, 1993, 210–237.

Jannidis, Fotis et al., Einleitung. Autor und Interpretation, in: dies. (Hg.), Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000, 7–29.

Jaspers, Karl, Freiheit und Autorität, in: ders. (Hg.), Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze, München 1958, 41–64.

Kirchensynode der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (vom 17. März 2009).

Klumbies, Paul-Gerhard, Herkunft und Horizont der Theologie des Neuen Testaments, Tübingen 2015.

Koch, Kurt Kardinal, Ökumenische Herausforderungen in heutigen säkularen Gesellschaften, in: Müller, Wolfgang W. / Wagner, Franc (Hg.), Ökumene in säkularer Gesellschaft (Schriften Ökumenisches Institut, Bd. 13), Zürich 2022, 157–182.

Koch, Traugott, Ökumenische Verständigung und konfessionelle Differenz. Zu den Stellungnahmen zur Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: ZevKR 37, 1992, 149–163.

Koslowski, Jutta, Die Einheit der Kirche in der ökumenischen Diskussion. Zielvorstellungen kirchlicher Einheit im katholisch-evangelischen Dialog (Studien zur systematischen Theologie und Ethik, Bd. 52), Berlin/Münster 2008.

Kruip, Gerhard, Der Glaube trennt, das Handeln eint – oder ist es heute umgekehrt?, in: Herder Korrespondenz Spezial 2, 2016, 33–35.

Laarmann, Matthias, Transsubstantiation. Begriffsgeschichtliche Materialien und bibliographische Notizen, in: ABG 41, 1999, 119–150.

Lapide, Pinchas, Ist die Bibel richtig übersetzt?, Gütersloh $^{2}$2008.

Lauster, Jörg, Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Bd. 46), Tübingen 2004.

Ders., Krise und Neubegründung der Schriftautorität seit der Aufklärung, in: Gemeinhardt, Peter / Oberdorfer, Bernd (Hg.), Gebundene Freiheit? Bekenntnisbildung und theologische Lehre im Luthertum (Die Lutherische Kirche, Geschichte und Gestalten, Bd. 25), Gütersloh 2008, 166–183.

Ders., Geist und Buchstabe. Grundprobleme der Hermeneutik, in: Danz, Christian / Murrmann-Kahl, Michael (Hg.), Zwischen Geistvergessenheit und Geistversessenheit. Per-

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

spektiven der Pneumatologie im 21. Jahrhundert (Dogmatik in der Moderne, Bd. 7), Tübingen 2014, 131–142.

Ders., Schriftauslegung als Erfahrungserhellung, in: Nüssel, Friederike (Hg.), Schriftauslegung (Themen der Theologie, Bd. 8), Tübingen 2014, 179–206.

Ders., Der heilige Geist. Eine Biographie, München 2021.

Lengsfeld, Peter, Tradition und Heilige Schrift – ihr Verhältnis, in: Feiner, Johannes / Löhrer, Magnus (Hg.), Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik (Mysterium Salutis, Bd. 1), Einsiedeln/Zürich/Köln 1965, 463–496.

Lessing, Eckhard, Zum heutigen Verständnis von Schrift und Tradition in der evangelischen und katholischen Theologie, in: Kertelge, Karl (Hg.), Die Autorität der Schrift im ökumenischen Gespräch (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau, Bd. 50), Frankfurt a. M. 1985, 30–40.

Lincoln, Bruce, Authority. Construction and Corrosion, Chicago/London 1994.

Lips, Hermann von, Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

Ders., Was bedeutet uns der Kanon? Neuere Diskussion zur theologischen Bedeutung des Kanons, in: VF 51/1, 2006, 41–56.

Lütcke, Karl-Heinrich, Art. Autorität. II. Geschichtlich und systematisch. 1. Fundamentaltheologisch, in: RGG$^4$ (Bd. 1), Tübingen 1998, 1016 f.

Luther, Martin, Schriften, 7. Band, Schriften 1520/21 (einschl. Predigten, Disputationen). Luthers Werke Full-Text Database, Cambridge 2000–2001.

Lutherischer Weltbund / Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen, Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche. inkl. der Gemeinsamen offiziellen Feststellung des Lutherischen Weltbundes und der Katholischen Kirche mit Anhang, in: Meyer, Harding et al. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band III 1990–2001, Paderborn 2003, 419–441.

Maikranz, Elisabeth, Tradition und Schrift. Eine Verhältnisbestimmung bei Wolfhart Pannenberg und Walter Kasper (Dogmatik in der Moderne, Bd. 43), Tübingen 2023.

Marti, Kurt, Von der Weltleidenschaft Gottes. Denkskizzen, Stuttgart 1998.

McLuhan, Marshall, Understanding Media. The extensions of man, London 2008.

Metzger, Paul, Der Lieblingsjünger und die normative Kraft des Fiktiven. Kanonische Fiktionalität als fundamentaltheologisches Problem, in: Luther, Susanne et al. (Hg.), Wie Geschichten Geschichte schreiben. Frühchristliche Literatur zwischen Faktualität und Fiktionalität (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe, Bd. 395), Tübingen 2015, 253–272.

Ders., Sie über sich. Eine exegetische Untersuchung zur Autorität der Schrift in ökumenischer Perspektive, Tübingen 2018.

Mödlhammer, Johann Werner, Die „Einzige Kirche Christi". Bemerkungen zum katholischen Kirchenverständnis mit Bezug auf „Dominus Iesus", in: Catholica 55/2, 2001, 132–139.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Moldenhauer, Christiane, Praktische Theologie der Bibel. Exemplarische Felder des Bibelgebrauchs in kirchlich-gemeindlicher Praxis (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung, Bd. 25), Göttingen 2018.

Molland, Einar, Die Bedeutung der historischen Forschung für das Interkonfessionelle Gespräch über Schrift und Tradition, in: Skydsgaard, Kristen E. / Vischer, Lukas (Hg.), Schrift und Tradition. Untersuchung einer theologischen Kommission, Zürich 1963, 69–94.

Müller, Lothar, Das Ungedruckte autorisieren. Wie die Wahrheit zu Papier kommt, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/4, 2010, 14–22.

Neuner, Peter, Mut zur Oekumene. Zum 100. Geburtstag von Heinrich Fries (1911–1998), in: MThZ 64/1, 2012, 79–92.

Nord, Ilona / Schlag, Thomas (Hg.), Wer hat die Autorität? Evangelische Kirche in der Dynamik neuer Institutionalisierungsformen. Interdisziplinäre Perspektiven und praktisch-theologische Einschätzungen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (VWGTh), Bd. 69), Leipzig 2022.

Ökumenischer Rat der Kirchen, Kommission für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal 1963. Bericht der vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung, Montreal, 12.–26. Juli 1963, Zürich 1963.

Oorschot, Frederike van, Schriftlehre, Schriftauslegung und Schriftgebrauch. Eine Untersuchung zum Status der Schrift in der und für die Dogmatik (Dogmatik in der Moderne, Bd. 40), Tübingen 2022.

Oster, Stefan, Person und Transsubstantiation. Mensch-Sein, Kirche-Sein und Eucharistie – eine ontologische Zusammenschau, Freiburg i. Br. 2010.

Päpstliche Bibelkommission, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Nr. 196), Bonn 2014.

Petersen, Thomas, Autorität in Deutschland. Empirische Erkenntnisse der aktuellen Allensbach-Studie, in: Eichert, Christof (Hg.), Autorität heute. Neue Formen, andere Akteure? (Sinclair-Haus-Gespräche, Bd. 31), Freiburg Br./Wien u. a. 2011, 22–37.

Pöhlmann, Horst Georg, Rezension: Slenczka, Reinhard, Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung, in: ThLZ 117/10, 1992, 778–779.

Potter, Ellis, How do you know that?, Destinée Media (o. Ort) 2016.

Raem, Heinz-Albert, „Beachtlicher Beitrag zur Versöhnung der getrennten Christen". Gutachten des Einheitsrates zur deutschen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: KNA – Ökumenische Information Nr. 26 (23.06.1993).

Rothen, Bernhard, Die Klarheit der Schrift. Teil 1: Martin Luther. Die wiederentdeckten Grundlagen, Göttingen 1990.

Ders., Die Klarheit der Schrift. Teil 2: Karl Barth. Eine Kritik, Göttingen 1990.

Ruhstorfer, Karlheinz, Befreiung des „Katholischen". An der Schwelle zu globaler Identität, Freiburg i. Br. 2019.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Schidelko, Johannes, Koch zu Ökumene: Wieder etliche Differenzen bei ethischen Fragen, www.katholisch.de/artikel/19931-koch-zu-oekumene-wieder-etliche-differenzen-bei-ethischen-fragen (24.05.2025).

Schieder, Rolf, Art. Autorität. II. Geschichtlich und systematisch. 2. Ethisch, in: RGG[4] (Bd. 1), Tübingen 1998, 1017 f.

Schillebeeckx, Edward, Die eucharistische Gegenwart. Zur Diskussion über die Realpräsenz (Theologische Perspektiven), Düsseldorf [2]1968.

Schleiermacher, Friedrich, Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern (1799), Berlin/New York [2]2001.

Schmid, Konrad (Hg.), Heilige Schriften in der Kritik. XVII. Europäischer Kongress für Theologie (5.–8. September 2021 in Zürich) (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Bd. 68), Leipzig 2023.

Schneemelcher, Peter, Art. Autorität, in: ESL, Stuttgart 2016, 124–127.

Schnelle, Udo, Vortrag „Das Neue Testament – Gotteswort, Menschenwort oder irgendetwas dazwischen?“, Theologische Tage, Halle, 22. Januar 2015, http://wcms.itz.uni-halle.de/download.php?down=40338&elem=2919600 (28.05.2025).

Schönberger, Christoph, Autorität in der Demokratie, in: Zeitschrift für Ideengeschichte IV/4, 2010, 41–50.

Schwertner, Siegfried M. (Hg.), IATG[3] – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston [3]2014.

Schwöbel, Christoph, Art. Bibel. IV. dogmatisch, in: RGG[4] (Bd. 1), Tübingen 1998, 1426–1432.

Slenczka, Notger, Realpräsenz und Ontologie. Untersuchung der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 66), Göttingen 1993.

Ders., Die Schrift als „einige Norm und Richtschnur“, in: Kandler, Karl-Hermann (Hg.), Die Autorität der Heiligen Schrift für Lehre und Verkündigung der Kirche (Lutherisch glauben. Schriftenreihe des Lutherischen Einigungswerkes, Bd. 1), Neuendettelsau 2000, 53–78.

Ders., Das Evangelium und die Schrift. Überlegungen zum „Schriftprinzip“ und zur Behauptung der „Klarheit der Schrift“ bei Luther, in: Slenczka, Notger, Der Tod Gottes und das Leben des Menschen. Glaubensbekenntnis und Lebensvollzug, Göttingen 2003, 39–64.

Ders., Die Kirche und das Alte Testament, in: Gräb-Schmidt, Elisabeth / Preul, Reiner (Hg.), Das Alte Testament in der Theologie (Marburger theologische Studien, Bd. 119), Leipzig 2013, 83–119.

Ders., Historizität und normative Autorität der Schrift. Ein neuer Blick auf alte Texte, in: Landmesser, Christof / Popkes, Enno Edzard (Hg.), Verbindlichkeit und Pluralität. Die Schrift in der Praxis des Glaubens (Veröffentlichungen der Rudolf-Bultmann-Gesellschaft für Hermeneutische Theologie e. V.), Leipzig 2015, 13–36.

Ders., Vom Alten Testament und vom Neuen. Beiträge zur Neuvermessung ihres Verhältnisses, Leipzig 2017.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Stoellger, Philipp, Vom dreifaltigen Sinn der Verkörperung – im Blick auf die Medienkörper des Geistes, in: Etzelmüller, Gregor / Weissenrieder, Annette (Hg.), Verkörperung als Paradigma theologischer Anthropologie (Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 172), Berlin/Boston 2016, 289–316.

Stolle, Volker, Rechtfertigung und Schriftauslegung. Zum Schriftgebrauch im Rechtfertigungskapitel der ökumenischen Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?", in: LuThK 1, 1990, 1–18.

Straßenberger, Grit, Autorität: Herrschaft ohne Zwang – Anerkennung ohne Deliberation, in: Berlin J Soziol 23, 2013, 493–509.

Strauß, David Friedrich, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft. Erster Band, Tübingen/Stuttgart 1840.

Stupperich, Robert (Hg.), Melanchthons Werke in Auswahl. Reformatorische Schriften (1), Gütersloh 1951.

Teuchert, Lisanne, Gottes transformatives Handeln. Eschatologische Perspektivierung der Vorsehungslehre bei Romano Guardini, Christian Link und dem „Open theism" (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 161), Göttingen 2018.

Thielicke, Helmut, Art. Autorität, in: RGG$^3$ (Bd. 1), Tübingen 1957, 792–794.

Ders., Theologische Überlegungen zum Wesen der Macht und der Autorität, in: Kunst, Hermann (Hg.), Für Freiheit und Recht. Eugen Gerstenmaier zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1966, 89–113.

Tillich, Paul, Religiöse Reden, 2. Folge. Nachdruck von: Das Neue Sein (6. Auflage 1983), Berlin/New York 1987.

Urban, Hans Jörg / Wagner, Harald (Hg.), HÖ III/2. Im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts, Paderborn 1987.

Wagner, Falk, Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995.

Wallraff, Martin, Neue Medien und neue Netzwerke. Die Reformation und das gedruckte Buch, in: Bosse-Huber, Petra et al. (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen. Internationaler Kongress der EKD und des SEK auf dem Weg zum Reformationsjubiläum 2017 vom 6. bis 10. Oktober 2013 in Zürich, Zürich/Leipzig 2014, 149–155.

Weil, Simone, Cahiers/Aufzeichnungen. Zweiter Band, München/Wien 1993.

Wenz, Armin, Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd. 75), Göttingen 1996.

Ders., „Verbindliches Zeugnis"? Die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Dialog, in: Wenz, Armin, Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik (Kontexte, Bd. 37), Frankfurt a. M. 2004, 50–83.

Ders., Wissenschaftliche Exegese und die Autorität der Heiligen Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche, in: LuThK 34, 2010, 175–203.

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

Zweites Vatikanisches Konzil, Optatam Totius. Über die Ausbildung der Priester, www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_ge.html# (06.06.2025).

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

# 10. Register

## 10.1 Bibelstellen


Genesis 3,1 ff. 253
Genesis 3,15 89

Jesaja 61,1 f. 224

Ezechiel 3,19 261
Matthäus 6,18 295
Matthäus 18,3 139
Matthäus 18,19 f. 81

Lukas 1,28 89
Lukas 4,21 151
Lukas 20,2 45

Johannes 1,1 228
Johannes 1,1–8 227
Johannes 1,17 179
Johannes 1,17.18 102
Johannes 1,26–31 301
Johannes 1,29 f. 112
Johannes 5,39 f.46 56
Johannes 6,63 194
Johannes 14,6 102
Johannes 14,9 102, 271
Johannes 14,17 135, 224
Johannes 14,26 188
Johannes 15,4–6 56
Johannes 16,13 224
Johannes 20,30 f. 146

Apostelgeschichte 1,15–26 99
Apostelgeschichte 15,28 94

Römer 4 179
Römer 15,15 146

1. Korinther 3,11–15 56
1. Korinther 7,6.12.25 57
1. Korinther 11,26 142
1. Korinther 13,9–12 16

2. Korinther 3,6 214
2. Korinther 4,1 ff. 254
2. Korinther 10,10 f. 146
2. Korinther 10,11 147

Galater 2,11 66

Epheser 2,17–22 301

1. Timotheus 2,4 291
1. Timotheus 3,9 197

2. Timotheus 1,14 224
2. Timotheus 3,16 214, 224

Hebräer 1,1 f. 97
Hebräer 3,7–19 151
Hebräer 4,7 151
Hebräer 11 179

2. Petrus 1,20 f. 224

1. Johannes 4,16 291

Offenbarung 11,19ff. 89
Offenbarung 22,18 f. 34, 62, 132, 146



Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 10.2 Personenregister


**A**
Abaelard, Petrus 137
Althusius, Johannes 51
Ambrosius 89
Anz, Wilhelm 69
Aquin, Thomas von 134, 259
Arendt, Hannah 45
Assmann, Jan 199
Augustin 57, 134, 193, 259

**B**
Barth, Karl 39, 66, 83, 85, 110, 173, 195, 223, 227, 264, 268, 295
Beinert, Wolfgang 164, 201
Bernhardt, Reinhold 40, 64
Bezold, Helge 32
Bocheński, Joseph Maria 47, 174
Bonhoeffer, Dietrich 149
Bornkamm, Günther 88
Böttigheimer, Christoph 39, 289
Brandmüller, Walter 119
Breunig, Wilhelm 86
Breuning, Wilhelm 212
Brunner, Peter 88, 95, 110, 219, 268, 293
Bultmann, Rudolf 210

**C**
Calvin, Johannes 44, 62, 84, 128, 221, 222, 292
Campenhausen, Hans Freiherr von 88
Childs, Brevard S. 105
Cullmann, Oscar 268

**D**
Dalferth, Ingolf U. 63

**E**
Ebeling, Gerhard 110
Ebelings, Gerhard 147
Eck, Johannes 255
Eißler, Tobias 96, 97
Engemann, Wilfried 15
Erasmus 209
Erne, Thomas 143
Eschenburg, Theodor 47, 50
Eßer, Hans Helmut 223

**F**
Faber, Eva-Maria 87, 154, 159
Friedrich, Gerhard 65
Fries, Heinrich 69, 112, 133, 134, 152, 155, 165, 173, 195, 201, 255, 287

**G**
Gadamer, Hans-Georg 43
Gehrke, Hans-Joachim 32
Gerhards, Albert 20

**H**
Habermas, Jürgen 81
Halbwachs, Maurice 199
Hauschild, Wolf-Dieter 246
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 128
Heyl, Cornelius-Adalbert von 58
Hintzen, Georg 91, 135, 141, 224, 231, 278, 281, 283, 284
Höfer, Josef 89
Horkheimer, Max 51

**J**
Jäger, Lorenz Kardinal 76
Jaspers, Karl 65
Joest, Wilfried 88

**K**
Kasper, Walter Kardinal 22
Kinder, Ernst 104
Koch, Kurt Kardinal 76
Koch, Traugott 122
Konfuzius 153
Körtner, Ulrich H. J. 34, 36, 144, 296
Kruip, Gerhard 23


Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland.
BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666573637

Kühn, Ulrich 20, 164, 201
Küng, Hans 75
Kuss, Otto 87, 170

L
Laarmann, Matthias 276
Lapide, Pinchas 170
Lauster, Jörg 26, 29, 134, 150, 180, 184, 193, 197, 199, 200, 210, 216, 222, 290
Leenhardt, Franz-J. 276
Lehmann, Karl 21
Lehmann, Karl Kardinal 78
Lehmanns, Karl 123
Lengsfeld, Peter 87
Leppin, Volker 17
Lessing, Eckhard 50
Lincoln, Bruce 70
Lips, Hermann von 27, 300
Lohse, Bernhard 149, 209
Lütcke, Karl-Heinrich 57
Luther, Martin 28, 55, 61, 84, 107, 129, 140, 144, 179, 184, 185, 206, 208, 217, 255, 259

M
Maikranz, Elisabeth 36
Markion 138, 142
Markschies, Christoph 78, 137
Marti, Kurt 210
McLuhan, Marshall 143
Melanchton, Philipp 84
Metzger, Paul 35, 290
Mödlhammer, Johann Werner 74
Moldenhauer, Christiane 33
Molland, Einar 60, 117
Müller, Lothar 190
Mumm, Reinhard 77, 80, 118

O
Oorschot, Frederike van 36, 218, 267
Origenes 30
Oster, Stefan 276, 289

P
Pannenberg, Wolfhart 20, 21, 24, 26, 29, 36, 54, 64, 73, 78, 85, 89, 122, 127, 140, 167, 173, 177, 185, 191, 192, 202, 212, 213, 216, 217, 221, 229, 232, 260, 262, 263, 270, 277–280, 282, 287, 289, 296
Papst Benedikt XVI. 291
Papst Johannes Paul II. 119
Papst Paul VI. 276
Papst Pius XII. 87
Pesch, Otto Hermann 20, 38, 74, 75, 116, 136, 163, 239, 241, 242
Pfnür, Vinzenz 20
Pöhlmann, Horst Georg 252
Potter, Ellis 274

R
Rahner, Johanna 115
Ratzinger, Joseph 73, 101, 157, 165, 166, 188, 204, 245, 291
Rothen, Richard 63
Ruhstorfer, Karlheinz 37, 86, 195, 267, 293

S
Sattler, Dorothea 20, 120
Schäfers, Rolf 119
Scheliha, Arnulf von 153, 182, 193
Schieder, Rolf 58
Schillebeeckx, Edward 276
Schleiermacher, Friedrich D. E. 63
Schlink, Edmund 23, 36, 76, 79, 86, 88, 92, 210, 293, 295
Schmidt-Lauber, Hans Christoph 20
Schneider, Theodor 20, 21, 41, 75, 127
Schnelle, Udo 43
Schoonenberg, Piet 276
Schwahn, Barbara 73, 89
Schwahns, Barbara 121
Schwöbel, Christoph 26, 55, 97, 211
Semler, Johann Salomo 28
Slenczka, Notger 284

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland.
BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666573637

Slenczka, Reinhard 20, 21, 78, 81, 89, 96, 150, 172, 178, 212, 234, 241, 243, 245, 251, 261, 272
Slenczkas, Notger 137, 220, 255, 256, 284, 287
Slenczkas, Reinhard 145
Söding, Thomas 20, 187, 191, 197, 199, 265, 269, 287
Söhngen, Gottlieb 101
Stoellger, Philipp 220, 279
Stolle, Volker 123
Straßenberger, Grit 52
Strauß, David Friedrich 139, 221
Stuhlmacher, Peter 34, 296

T
Thielicke, Helmut 54, 56, 255
Tillich, Paul 47, 48

U
Ullrich, Lothar 20

W
Wagners, Falk 63
Wallraff, Martin 191
Walter, Peter 89, 194, 211
Weber, Ralph 45
Weil, Simone 295
Wenz, Armin 39, 245, 246, 250
Wenz, Gunther 26, 29, 120, 126, 155, 167, 207, 232, 263, 272, 283
Wilckens, Ulrich 20, 29, 106, 156, 176, 182, 183, 191, 196, 240, 286

Z
Zwingli, Ulrich 194

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637

## 10.3 Sachregister


**A**

a posteriori 99, 174
a priori 99, 174, 175
Aufklärung 43
Autopistie 28
Autorität 16
– auctoritas 51, 60, 63, 215
  – causativa 58, 221
  – normativa 58, 221
– claritas 141, 249, 252
– deontisch 49, 174, 198, 218, 226
– efficacia 63, 141, 215, 249, 252
– epistemisch 49, 174, 198, 217, 226
– perfectio 63, 215
– perspicuitas 63, 215
– potestas 51, 60
– sufficientia 63, 215, 252

**C**

canonical approach 105
claritas scripturae 58, 158, 206–208, 215, 232, 247, 251, 254–256

**D**

Dialektik 44, 56, 59, 61, 72, 138, 139, 197, 220, 286, 287, 300

**F**

fides divina 216, 222
fides humana 216, 222
formal-gnoseologische Funktion 155, 157, 166
Fundamentalismus 26, 55, 67, 171, 194, 238, 252

**G**

Gehorsam 46, 51, 52, 55, 58, 59, 70, 228, 253, 294
Geschichte 29, 106, 185, 232, 260, 263, 294

**H**

Hermeneutik 29, 34, 63, 198

**M**

Mythos 31

**N**

Normativität 29, 30, 35, 84, 91, 95, 104, 107, 120, 123, 128, 130, 138, 142, 154, 159, 162, 172, 180, 185, 208, 225, 228, 233, 243, 249, 251, 254, 264, 265, 279, 290
– norma normans 16, 169
– norma normata 56

**O**

Ökumenische Bewegung 22
Ontologie 44, 278, 283

**S**

Schrift
– Historische Kritik 32, 37, 105, 182, 191, 248, 287
– Schriftprinzip 93, 112
  – Krise des Schriftprinzips 16, 26, 29, 36, 64, 183, 229, 232, 252, 254, 262, 263
sola scriptura 18, 28, 92, 98, 110, 132, 133, 144, 147, 148, 157, 158, 161–163, 165, 167, 170, 171, 199, 219, 229, 230, 259, 260
Suffizienz 32, 86, 90, 130, 140, 154, 155, 158, 159, 164–166, 177, 206, 211, 216, 232, 248, 249, 260

**T**

testimonium spiritus sancti 35, 67, 135, 136, 205, 220, 221
Transfinalisation 275
Transsignifikation 275
Transsubstantiation 276


Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland.
BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz.
https://doi.org/10.13109/9783666573637

V
Verbalinspiration 29, 138, 147, 211, 212, 225, 232, 233, 283, 286

Z
Zweinaturenlehre 33, 250, 258, 272, 274, 283

Open Access. © 2025 bei den Autorinnen und Autoren, publiziert von Brill Deutschland. BY-NC-ND Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Namensnennung – Nicht-kommerziell – Keine Bearbeitungen 4.0 International Lizenz. https://doi.org/10.13109/9783666573637