

Schriftverständnis - Hermeneutik

Walter Rominger:

Die Preisgabe des Sola Scriptura

I. Das vierfache „allein“, seine Bestreiter und die unabwendbare Folge

Bekanntlich hat Luther an vier entscheidenden Stellen das „allein“ gesetzt. Wir sprechen von dem reformatorischen Exklusivpartikel. „Allein Christus“, „allein die Gnade“, „allein der Glaube“ und „allein die Schrift“. Diese vier hängen zusammen. Ihre Reihenfolge dürfte beliebig sein. Alle vier zusammen treten meines Wissens bei Luther nie auf, sondern immer einzeln.

Bei allen vier wird jedoch deutlich, daß es sich um etwas handelt, was außerhalb unser liegt, und zu dem wir Menschen selbst nichts beitragen können. Selbst der Glaube ist nicht unser Werk, sondern Gottes Tat an uns, durch den Heiligen Geist. Gott spricht uns an in seinem Wort, was wiederum vorgegeben ist, und wirkt in uns den Glauben. 1530 hat dies Melanchthon im 5. Artikel des Augsburger Bekenntnisses so ausgedrückt: „(Um) diesen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt, das Evangelium und die Sakramente gegeben, durch die er als durch Mittel den Heiligen Geist gibt, der den Glauben, wo und wann er will (ubi et quando visum est Deo), in denen, die das Evangelium hören, wirkt, das da lehrt, daß wir durch Christi Verdienst, nicht durch unser Verdienst, einen gnädigen Gott haben, wenn wir das glauben“¹. Der Sache nach hat Melanchthon in diesem einen, zugegebenermaßen vollgepackten Satz, das vierfache reformatorische „allein“ behandelt. Dieses vierfache „allein“ bewirkt eine geistliche Totenerweckung, zu der kein Mensch von sich aus etwas beitragen kann.

In Auseinandersetzung mit der spätmittelalterlichen römisch-katholischen Kirche hat Luther, ausgehend von seinen Klosterkämpfen, in welchen er in der ihm vorliegenden römisch-katholischen Lehre Heilsgewißheit gesucht und nicht gefunden hat, dieses vierfache „allein“ entdeckt. Luther ist letztlich nicht an der entarteten, heruntergekommenen römisch-katholischen Kirche gescheitert, sondern gerade an der, wie sie sein sollte.

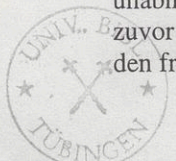
„Allein Christus“ - denn wer noch etwas hinzu setzt, etwa die eigenen Werke oder den Schatz, den die Heiligen erworben haben, der schmälert das Werk Christi. „Allein die Gnade“ - wer es nicht in dieser Radikalität sieht, der entdeckt Gutes im Menschen, in dem doch „nichts Gutes wohnt“ (Röm.

1 „Vom Predigtamt“, zitiert nach: Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, GTB Siebenstern, Gütersloh 1986, S. 63; vgl. BSLK, 8. Aufl. Göttingen 1979, S. 58.

7,18), der vielmehr ganz an die Sünde versklavt ist. Luther vergleicht den natürlichen Menschen mit einem Arrestanten, der auch nur *von außen* befreit werden kann. Wer die Sünde radikal sieht, der muß in derselben Radikalität die Gnade sehen, als alleiniges Werk Gottes. Das hatte zwar bereits um 400 n.Chr. Augustinus, hierin auf Paulus fußend, so in seiner Auseinandersetzung mit Pelagius gelehrt, und die Unentrinnbarkeit der Gnade vertreten. Pelagius, der im Unterschied zu Augustinus lehrte, die Sünde sei nur Krankheit, Defekt, aber aufgrund der menschlichen Anstrengung kurierbar, wurde seinerzeit wohl der Irrlehre bezichtigt. Aber die römisch-katholische Kirche hielt die Position Augustins nicht durch, verabschiedete sich davon und näherte sich dem Pelagianismus wieder an. Sie versuchte einen Kurs zwischen beiden. Doch dieser Semipelagianismus, daß, wenn der Mensch tue, was in ihm ist, er dann mit der Gnade rechnen könne, befriedigte Luther nicht. Damit konnte nie Heilsgewißheit erzielt werden. Gnade, die nicht ganz und gar und restlos Gnade ist, zu der immer auch noch menschliche Leistung und Werk dazukommen muß, ist keine Gnade.

Zu dieser Auseinandersetzung kam, anlässlich derselben Thematik, die mit dem Humanismus. Reformatorische und humanistische Bewegung liefen einige Jahre nebeneinander her und man konnte in ihnen vermeintliche Bundesgenossen sehen. Beide übten Kirchenkritik. Aber es mußte zum Bruch kommen. Und es kam dazu an der Schriftfrage und bei der Anthropologie. Da ich auf die Schriftfrage nachher gesondert eingehe, sei an dieser Stelle lediglich die Anthropologie erwähnt.

Erasmus von Rotterdam, der damals vielleicht bedeutendste Gelehrte, der die Griechischausgabe des Neuen Testaments besorgt hatte, welche auch Luther zu seiner Übersetzung herangezogen hatte, verfaßte im Sommer 1524 die Schrift: „De libero arbitrio“ (=Vom freien Willen). Darin vertrat Erasmus die Ansicht, ihm gefalle die Meinung am besten, die der Gnade das meiste („plurimum“), dem freien Willen aber „nicht nichts“ („nonnihil“) zuschreibe. Erasmus vertrat damit ein im Grunde positives Menschenbild. Der Mensch ist, wenn auch recht eingeschränkt, fähig zum Guten. Allein auf Christus und auf dessen Gnade angewiesen, ist er nicht. Denn, so meinte Erasmus, käme alles auf die Gnade an, und nichts auf den freien Willen, dann wäre der Mensch pädagogisch nicht mehr handhabbar und würde amoralisch. Luther ließ sich Zeit mit der Antwort. Erst im Dezember 1525 erschien seine Antwortschrift: „De servo arbitrio“ (=Vom unfreien Willen). Luther lobt Erasmus darin, daß dieser den Kernpunkt der Auseinandersetzung überhaupt erst erkannt habe. Doch, so Luther, wenn der Mensch in Glaubensdingen einen freien Willen hätte, dann könnte er sich seines Heils nie gewiß sein. Aber eben weil das Heil außerhalb des Menschen in Christus liegt und damit völlig unabhängig von ihm ist, kann er Heilsgewißheit haben. Bereits einige Jahre zuvor hatte Luther bei der Heidelberger Disputation deutlich gemacht, wer den freien Willen, den es „nur dem Namen nach“ gebe, lehre und diesem et-



ZA 9317 -

was zutraue, der „begeht“, indem er tut, was in ihm ist, ... eine Todsünde“². Die Versklavung des Menschen an die Sünde, der daraus resultierende unfreie Wille des Menschen, wenn es um das Heil geht, hängen ursächlich zusammen. Eine Zusammenarbeit Gottes mit dem Menschen, wenn es um das Heil geht, scheidet aus. Jeder, auch der leiseste Synergismus ist abzulehnen.

Nach dieser abschlägigen Antwort Luthers an Erasmus brach das „Kampfbündnis“ reformatorischer und humanistischer Bewegung auseinander. Zu unterschiedlich waren die Quellen, auf die sie zurückgriffen. „Ad fontes“ hieß für Luther und seine Anhänger: zurück zur Heiligen Schrift; für die humanistische Bewegung vor allem: zurück zur Antike, zur griechischen Philosophie. Freilich: Das Bündnis konnte nicht halten. Bezeichnenderweise blieben auch viele Humanisten der römisch-katholischen Kirche treu. Erasmus steht bei ihr in hohem Ansehen. Doch auch im Bereich der sich auf Luther berufenden Konfession „triumphierte“ Erasmus schließlich³, ja, er hat schon früh „weite Teile der protestantischen Theologie erobert“⁴.

Erasmus und der Humanismus fanden ihre Fortsetzung in Aufklärung und Rationalismus, in welchen deren positive Sicht des Menschen geradezu noch übersteigert werden. Nicht mehr der Glaube an Gott, bis dahin an sich unumstritten, stehen an oberster Stelle, sondern der Glaube an den autonomen Menschen, an den natürlichen Menschen und sein scheinbar freies Gewissen; doch wird der natürliche Mensch Luther zufolge vom Teufel geritten, und kann eine Berufung nicht auf das freie Gewissen, sondern nur auf das im Wort Gottes gefangene Gewissen, erfolgen. Ist aber der Mensch, so bereits die antike Philosophie, das Maß aller Dinge (Protagoras), so ist es schlechterdings unmöglich, einen ihm übergeordneten, transzendenten Gott als oberste Autorität anzuerkennen. Von jetzt an muß sich nicht mehr der Unglaube rechtfertigen und begründen, sondern der Glaube. Es hat damit in der Aufklärung und gewissermaßen ihrem Gipfel, dem Rationalismus, ein bereits im Humanismus angelegter Paradigmenwechsel stattgefunden: der Mensch verdrängt Gott.

Mit diesem Glauben an den Menschen ist zweifellos eine Fortschrittsgläubigkeit nie geahnten Ausmaßes verbunden. Alles scheint machbar. Dieser Glaube hat lange angehalten. Als er dann aufgrund verschiedener Ursachen abbrach, weil z.B. die Weltprobleme nicht in den Griff zu bringen sind, das Wirtschaftswachstum stagniert und die Arbeitslosigkeit zumindest in unseren Breiten zunimmt, bedeutete dies nicht, daß man sich dem aus biblischer

2 Heidelberg Disputation, These 13, zitiert nach: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Band III, hg. v. Heiko A. Oberman, Die Kirche im Zeitalter der Reformation, Neukirchen 1981, S. 28.

3 Wilhelm Maurer, Offenbarung und Skepsis, in ders.: Kirche und Geschichte, Gesammelte Aufsätze, Band II, S. 402; zitiert nach: Ernst-Wilhelm Kohls, Luther oder Erasmus, Band 2, Basel 1978, S. 12.

4 Ernst-Wilhelm Kohls, ebd., S. XIII.

Offenbarung herkommenden christlichen Glauben und seinen Lösungsvorschlägen zuwandte, etwa dem Ernstnehmen der Zehn Gebote, sondern erneut einen Paradigmenwechsel beschwor und den Schalmeienklängen der Rattenfänger des New-Age geradewegs in die Fänge lief. Davon wird jetzt in allen Lebensbereichen Hilfe erwartet, und das von Hans Küng und anderen angestrebte Projekt „Weltethos“ dürfte nichts anderes als ein verkapptes New-Age-Anliegen sein: Die Versöhnung aller Religionen und am Ende eine friedfertige Einheitsreligion, die irdischen Frieden zu bringen verspricht und wohl doch nicht bringt, den Menschen um das Heil betrügt und nicht mehr als eine Zivilreligion sein kann, die das menschliche Bedürfnis nach Religion befriedigt. Doch bekanntlich sind „die verfallenen Altäre ... von Dämonen bewohnt“⁵. Und, wenn es Gott nicht gibt - unter diesem praktischen Atheismus leben viele - dann ist bekanntlich alles erlaubt (so Feodor Dostojewski).

So bringt die Ignoranz des vierfachen reformatorischen „allein“ den Verlust der Heilsgewißheit. Es ging Luther ja nicht um die Beseitigung einiger Mißstände. Es ging ihm um die Frage aller Fragen, um die, die letztlich jeden Menschen betrifft, um die nach dem Heil, um die Rechtfertigung des Gottlosen vor Gott „ohn' all mein Verdienst und Würdigkeit“ durch das Werk Jesu Christi und ohne jedes eigene Werk. Und darum, daß sich dessen der Mensch, wenn er dies im von Gott dem Heiligen Geist gewirkten Glauben faßt, jetzt schon gewiß sein darf und also Heilsgewißheit hat. Es geht also zutiefst um eine existentielle Angelegenheit. Steht nichts über dem Menschen, so hat er sich und sein Tun vor keiner höheren Instanz zu verantworten. Dann gibt es auch letztlich keine normativ gesetzten Gebote. Dann ist die Moral im Diskurs zu ermitteln und ändert sich auch laufend. Das ist optimistisch gedacht. Das ist Glaube an das Gute im Menschen. Die Entwicklung setzte Erasmus ins Unrecht. Die bereits bei ihm angelegte optimistische Menschenschau führte zur völligen Orientierungslosigkeit. Hingegen erwies sich die pessimistische Sicht Luthers als die richtige, der biblischen Sicht adäquate. Was Erasmus verhindern wollte, trat in Wirklichkeit ein. Das belegt, daß er im Irrtum war. Bisher scheiterten alle, die an den Menschen glaubten. Und es ist nicht anzunehmen, daß diese Erfahrung widerlegt werden könnte, denn dann wäre die Schrift widerlegt, was nicht sein kann. Deshalb kann es auch nie darum gehen, an die Menschen einfach zu appellieren, nun doch human zu sein. Sie sind vielmehr zu Gott und seinen Geboten zu rufen, übrigens ein Anliegen des Schriftstellers Alexander Solschenizyn, eines orthodoxen Christen, und dann wird auch der Umgang ein ganz anderer. Davon wird, so Solschenizyn, der Fortbestand der Menschheit wesentlich abhängen.

Der Ruf zu Gott geschieht durch das Wort Gottes, das zum einen strafendes Gesetz, und zum andern lockendes Evangelium ist, das rettet. Dies Wort Gottes ist nicht in das Belieben des Menschen gestellt. Es ist unwandelbar vorgegeben. Es ist Schrift geworden. Diese hat Grundlage alles kirchlichen

5 Ernst Jünger, „Blätter und Steine“

Redens und Handelns zu sein und an ihr ist dieses andererseits zu messen. Sie ist der alleingültige Maßstab. Dieses Wort Gottes wirkt, weil es Träger des Heiligen Geistes ist, den Glauben, erhält ihn, und nur aus diesem können Glaubensartikel gewonnen werden. Deshalb ist auch davor das „allein“ zu setzen.

II. Sola scriptura - allein die Schrift

a) Der Literalsinn

Es gehört zu den großen Verdiensten Luthers, daß er auf der Tatsächlichkeit des in der Heiligen Schrift Berichteten bestanden hat und damit wieder ganz neu hervorgehoben hat, daß der eigentliche Sinn des Berichteten das sei, was dasteht. Daher ist nicht in erster Linie nach einem hintergründigen Sinn zu suchen, so daß das Geschriebene nur Sinnbild für etwas anderes, das Eigentliche wäre und das wörtliche Verständnis nur ein vordergründiges. Zwar hatte die mittelalterliche Auslegung den wörtlichen Sinn nicht bestritten, legte aber doch das Hauptaugenmerk auf den allegorischen, den sinnbildlichen und übertragenen Sinn. Es ging vor allem, so können wir verkürzt sagen, um eine symbolische Auslegung. Luther stellt nun demgegenüber den biblischen Text in den Mittelpunkt der Betrachtung. Er nimmt ihn in seiner Geschichtlichkeit ernst und weiß darum, daß er Geschichte erzählt, Geschichte Gottes mit den Menschen, und zwar Heilsgeschichte im engeren Sinne.

Freilich, die Gefahr sinnbildlicher Deutung, auch an Stellen, wo diese durch die Heilige Schrift eindeutig ausgeschlossen ist, bestand damit weiterhin. Es handelt sich dabei um ein überzeitliches Phänomen. Daß an dieser Stelle immer wieder von der reformatorischen Überzeugung abgewichen wurde, soll später nochmals aufgegriffen, jetzt aber am Beispiel liberaler Theologie zu Anfang unseres Jahrhunderts verdeutlicht werden.

Als Hermann Bezzel 1909 sein Amt als Kirchenpräsident der evangelisch-lutherischen Landeskirche in Bayern antrat, standen sich zwei Lager gegenüber: die „Modernen“ und die „Altgläubigen“. Den „Modernen“ ging es darum, die Kirchenlehre mit dem herrschenden Zeitgeist in Übereinstimmung zu bringen. Sie strebten bewußt eine Zeitgeisttheologie und -kirche an. Sie wollten eine Verchristlichung des öffentlichen Lebens, wobei sie das Christliche mit dem Humanen gleichsetzten. Wenn dies gelänge, bedeutete dies das Reich Gottes auf Erden. Dies schien ihnen also machbar. Für Bezzel war dies nicht eine akzeptable theologische Richtung, kein anders geprägter Frömmigkeitsstil, sondern eine „andere Religion“. Da er erkannt hatte, wie bei diesen Bestrebungen die Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift immer mehr schwand, und Jesus ins rein Menschliche verzerrt wurde, entschloß er sich bereits zu Beginn des Jahres 1910 zum Handeln. Mit den beiden führenden Köpfen des theologischen Liberalismus in Bayern, den Nürnberger Pfarrern

Christian Geyer und Friedrich Rittelmeyer, führte Bezzel eine Aussprache herbei. Er kam selbst zu ihnen nach Nürnberg; er bestellte sie nicht einfach ein. "In jenem Nachtgespräch ... gab sich Bezzel in erschütternder Menschlichkeit", berichtet Rittelmeyer⁶, der ebenso wie Geyer jene denkwürdige Stunde in seinen Lebenserinnerungen unverblaßt festhielt. Es ging um die Psychologisierung und Ethisierung der biblischen Botschaft. Bezzel bestand auf der Tatsächlichkeit des in der Bibel Bezeugten und erkannte sofort sämtliche Folgen, die sich aus einem symbolischen Verständnis heilsgeschichtlicher Tatsachen, wie es die beiden Männer anstrebten, ergeben würden. ... Nach Rittelmeyers Deutung der Sündenfallgeschichte, die als Beispiel herangezogen wurde, wandte er sich ab und weinte. Sein Glaube war durch das Gehörte bis an die Wurzeln ins Leiden gestellt. Das Gespräch, geführt in gegenseitiger Ehrerbietung, endigte ohne Ergebnis, ...⁷. Es konnte zu keinem befriedigenden Ergebnis kommen, allenfalls zu einem faulen Kompromiß, womit niemandem gedient gewesen wäre. Denn das Schriftverständnis war ein je gänzlich anderes.

b) Die Schrift ist hell und klar

Bei der Beschäftigung mit Luther und Erasmus darf ein wichtiger Gegenstand nicht übersehen werden, nämlich die Frage nach der Heiligen Schrift. Letztlich haben ihre je unterschiedlichen Aussagen zur Gotteslehre, zur Anthropologie, und darin begründet ihre Differenzen in der Frage nach dem menschlichen Willen, ihren eigentlichen Grund im unterschiedlichen Schriftverständnis. Denn aus der Schrift schöpfen sie ja ihre Erkenntnis⁸.

Erasmus zufolge gibt es „in der Heiligen Schrift gewisse unzugängliche Stellen, in die Gott uns nicht tiefer eindringen lassen wollte“⁹. „Und“, so fährt Erasmus fort, „wenn wir einzudringen versuchen, tapen wir desto mehr in der Finsternis, je tiefer wir eingedrungen sind, damit wir auf diese Weise einerseits die unerforschliche Majestät der göttlichen Weisheit, andererseits die Schwäche des menschlichen Geistes erkennen“¹⁰. Erasmus vergleicht dies mit einem Erlebnis des römischen Geographen Pomponius Mela (Mitte des ersten nachchristlichen Jahrhunderts), der von einer Höhle bei Korykchos berichtet, „welche zuerst durch eine gewisse angenehme Lieblichkeit anlockt und einlädt, bis diejenigen, die tiefer und tiefer eingedrungen sind, endlich

6 Aus meinem Leben, S. 298.

7 Manfred Seitz, Hermann Bezzel. Theologie, Darstellung, Form seiner Verkündigung, 2. Aufl. Wuppertal 1987, Nachdruck der 1. Aufl. München 1960, S. 46 f. (Vgl. zur gesamten Auseinandersetzung, ebd., S. 43 - 51).

8 Vgl. dazu: Ernst-Wilhelm Kohls, Luther oder Erasmus, Band 1, Basel 1972, Band 2, Basel 1978.

9 Vom freien Willen, zitiert nach: Heiko A. Oberman (Hg.), Die Kirche im Zeitalter der Reformation, Neukirchen 1981, S. 115.

10 ebd.

ein gewisser Schrecken und die Majestät der dort wohnenden Gottheit vertreibt. Sobald man daher bis zu diesem Punkt gekommen ist“, schreibt Erasmus, „dürfte es meiner Meinung nach besonnener und frommer sein, mit Paulus auszurufen: 'O Tiefe des Reichtums und der Weisheit und der Erkenntnis Gottes, ...' (Röm. 11,33) und mit Jesaja: 'Wer hat den Geist des Herrn bestimmt, wer als Berater ihn unterwiesen?' (Jes. 40,13), als erklären zu wollen, was das Maß menschlicher Fassungskraft übersteigt“¹¹. Vieles enthülle sich, „wenn wir nicht mehr durch Spiegel und in Rätseln sehen werden, sondern ... die Herrlichkeit des Herrn“ enthüllt betrachten werden (1. Kor. 13,12)¹².

Diesem Skeptizismus, wonach vieles in der Heiligen Schrift von Gott so gewollt, unklar sei, setzt Luther die Klarheit der Schrift entgegen. „Zwei“ auseinanderzuhaltende „Dinge“ sind „Gott und die Schrift Gottes“¹³. Luther zufolge ist „in Gott viel verborgen ...“, was wir nicht wissen, ... daß aber in der Schrift gewisse unverständliche Dinge seien und nicht alles klar dargelegt sei, das wurde durch die gottlosen Sophisten verbreitet, mit deren Mund auch Du, Erasmus, hier redest“¹⁴. Luther gesteht zu, „daß es in der Schrift manche unklare und unverständliche Stellen gibt“¹⁵. Doch dies hängt mit der Unkenntnis des Auslegers zusammen und ist also mithin nicht der Schrift und damit ihrem Urheber anzulasten. Deshalb besteht, was die äußere Klarheit der Schrift anlangt, nicht restlose Klarheit, verursacht durch den auch vom Sündenfall in Mitleidenschaft gezogenen und verdunkelten menschlichen Verstand. Aber: „Was kann in der Schrift noch Erhabenes verborgen bleiben, nachdem die Siegel gebrochen (Offb. 6,1), der Stein von der Grabestür gewälzt (Lk. 24,2) und jenes höchste Geheimnis bekannt gemacht worden ist: Christus, der Sohn Gottes, ist Mensch geworden, Gott ist dreieinig, Christus hat für uns gelitten und wird in Ewigkeit herrschen“¹⁶. Und dann folgt, was der eigentliche Inhalt der Schrift ist und aus ihr hell leuchtet und ihr innere Klarheit gibt, die bei den Lesern und Hörern der Heiligen Schrift der Heilige Geist besorgt: „Nimm Christus aus der Schrift heraus, was wirst du dann noch in ihr finden“¹⁷. Nichts; dann wäre die Heilige Schrift nicht mehr als eine Sammlung antiker religiöser Schriften. Mehr darf sie ja nach dem Urteil vieler auch nicht sein. „Die in der Schrift enthaltenen Aussagen (res) sind“¹⁸,

11 ebd.

12 ebd.

13 Vom unfreien Willen, zitiert nach: Heiko A. Oberman (Hg.), *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, Neukirchen 1981, S. 118.

14 ebd.

15 ebd.

16 ebd.

17 (= tolle Christum e scripturis, quid amplius in illis ivenies? ebd.).

18 ebd.

fährt Luther fort, „alle ans Tageslicht gebracht“¹⁹. Schließlich „hat“ Christus ... uns den Sinn geöffnet, daß wir die Schrift verstehen (Lk. 24,45)²⁰. Von den hellen Stellen her ist die Schrift auszulegen, und dann hellen sich auch die dunklen auf.

Der Skeptizismus der heute großenteils herrschenden Exegese kann sich schwerlich auf Luther berufen. Dadurch wird die Schrift mehr verdunkelt als erhellt. Dies steht näher bei Erasmus als bei Luther. Denn Luther zufolge ist die Heilige Schrift ihr eigener Ausleger - Schrift legt sich durch Schrift aus - und sie hat eine Eigendynamik; das Wort Gottes tut, was es verheißt. Es setzt sich letztlich durch, auch gegen Widerstände²¹.

c) Gegen die Verdrehung der klaren Aussagen der Schrift

Nicht allein in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche, den Humanisten, den Schwärmern, auf die wir nicht eingingen, sondern auch in der Auseinandersetzung mit dem Schweizer Reformator Ulrich Zwingli, spielte die Schriftfrage eine entscheidende Rolle. Zum Ausdruck kam dies vor allem in dem einige Jahre dauernden Abendmahlsstreit.

Im Spätsommer 1525 hatte Hendricxz Hoen eine Neudeutung des Abendmahls vorgelegt. Bei seiner Deutung spielte Johannes 6,57 eine entscheidende Rolle: „Wer mein Fleisch ißt und mein Blut trinkt, der bleibt in mir und ich in ihm“. „Die aber“, so fährt Hoen fort, „ohne diesen Glauben das Abendmahl empfangen, scheinen eher das Manna der Juden als Christus zu essen“²². Demnach macht erst der Glaube die Abendmahlselemente zu Christus. Von daher muß Hoen auch die römisch-katholische Lehre, wonach „das Brot nach der Weihe der wahrhaftige Leib Christi sei“²³ ablehnen und es „vermag“, so Hoen, „jener Glaube nicht zu rechtfertigen ..., weil er ein Tatsachenglaube ist“²⁴. „Gemeint ist“ damit „die ‚fides historica‘, d.h. jener Glaube an die Heilstatsachen, den auch die Dämonen haben“²⁵. Hoen will „unterscheiden zwischen Brot, das man mit dem Munde empfängt, und Christus, den wir durch Glauben empfangen“²⁶. Bereits in einem Brief vom 23. Oktober 1525 an Bugenhagen bekennt Zwingli, bei Hoen die Lösung der Abendmahlsfrage gefunden zu haben: „In ihm habe ich die köstliche Perle,

19 ebd., S. 115.

20 ebd., S. 119.

21 Vgl. zum Ganzen: Friedrich Beißer, *Claritas scripturae* bei Martin Luther, *Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte* Band 18, Göttingen 1966.

22 zitiert nach: *Die Kirche im Zeitalter der Reformation*, Neukirchen 1981, S. 145.

23 ebd.

24 ebd.

25 ebd., Anm. 2.

26 ebd.

das 'est' (im Kanon der Messe: 'dies ist (est) mein Leib') hier für 'significat' ('dies bedeutet mein Leib') genommen werde, gefunden²⁷.

Luther verfaßte daraufhin 1527 die Schrift: „Wider die Schwarmgeister“. Er erkennt, daß es um die Schriftfrage geht, nämlich „um einen Streit um Christi oder Gottes Wort“²⁸. „Gemäß dem Gotteswort“ „sind“ „Leib und Blut Christi wahrhaftig im Abendmahl anwesend“²⁹. Weiter heißt es: „Es ist ein und derselbe Leib, den beide, Mund und Herz essen, jedes auf seine Art und Weise“³⁰. Er widerspricht energisch Zwinglis Schlußfolgerung, der meinte: „Wird Christi Fleisch gegessen, so wird nichts denn Fleisch daraus“³¹, indem er feststellt: „Wird Christi Fleisch gegessen, so wird nichts denn Geist daraus“; denn es ist ein geistlich Fleisch und läßt sich nicht verwandeln, sondern verwandelt (selbst) und gibt den Geist allen, die es essen³¹.

Im selben Jahr antwortet Zwingli mit: „Daß diese Worte Jesu Christi 'Das ist mein Leib etc.' ewiglich den alten Sinn haben werden“. Sein „einziges Bemühen“ sei es, „bei der wohl und recht verstandenen Schrift (zu) bleibe(n)“. Zwingli hält Luther vor, er (Luther) lehre, was aus der Schrift nicht herausgelesen werden könne, z.B. den „Irrtum“, „wenn der Leib Christi gegessen werde auch mit dem Munde, so nehme er die Sünde hinweg, befestige den Glauben, erfülle alle Dinge und sei auch gegenwärtig allenthalben, gerade so gut wie die Gottheit (und) erhalte des Menschen Leib für die Auferstehung“³².

Luther greift daraufhin auf den klaren Wortlaut der Einsetzungsworte (Mt. 26,26; Mk. 14,22) zurück: „Da steht nun der Spruch und besagt klar und deutlich, daß Christus seinen Leib zu essen gibt, wenn er das Brot reicht. Darauf stehen, glauben und lehren wir auch, daß man im Abendmahl wahrhaftig und leiblich Christi Leib ißt und zu sich nimmt. Wie aber das zugeht oder wie er im Brot sei, wissen wir nicht, sollen es auch nicht wissen“³³. Luther wehrt sich damit gegen müßige Spekulationen. Dem Verstand ist vieles verdunkelt. Aber es gilt, dem Wortlaut der Schrift zu vertrauen. „Gottes Wort sollen wir glauben und ihm nicht Weise oder Maß setzen. Brot sehen wir mit den Augen, aber wir hören mit den Ohren, daß der Leib da sei ...“³⁴. Wenig später fragt Luther: „Wer hat je gelesen in der Schrift, daß 'Leib' soviel wie 'Leibes Zeichen' und 'ist' soviel wie 'bedeutet' heißen soll?“³⁵. Und im darauffolgenden Jahr (1528) schreibt er in seiner bekannten Schrift: „Vom Abendmahl Christi“: „Es ist reine Dichtung zu sagen, das Wörtchen 'ist' heiße soviel wie 'bedeutet'“³⁶. Aus keiner einzigen Stelle der Schrift könne dies ja bewiesen werden³⁷.

27 ebd., Anm. 1.

28 ebd., S. 146.

29 ebd.

30 ebd.

31 ebd.

32 ebd., S. 147.

33 ebd., S. 148.

34 ebd.

35 ebd.

36 ebd., S. 149.

37 ebd.

Es dürfte deutlich geworden sein, daß es bei dieser Auseinandersetzung vor allem um die Schriftfrage ging, näherhin, ob es um ihren Literalsinn geht, welchen Luther entschieden verteidigte, indem er auf dem Buchstaben bestand, dem bekanntlich auch der Geist innewohnt, der wiederum nicht am Buchstaben vorbei gegeben wird, oder um eine symbolische Auslegung, die Zwingli vertrat, weil der Literalsinn seinem Verstand nicht einleuchtete, womit er aber die Vernunft der Schrift überordnete und für die Auslegung untaugliche Mittel übernahm. Zwingli blieb im Prinzip bei der allegorischen Auslegung stehen und überwand die mittelalterliche Auslegung nicht, wenschon er bei der Abendmahlsfrage zu einem anderen Ergebnis kam als diese, die die Tatsächlichkeit festhielt. Luther müßte sich damit heute als „Fundamentalisten“ beschimpfen lassen, wiewohl gerade Eiertänze aufgeführt werden, um ihn davon freizuhalten und ihn zum Kronzeugen des Anti-Fundamentalisten zu machen³⁸. Legitim ist das nicht.

Bei diesem unterschiedlichen Schriftverständnis konnte es zu keiner Einigung zwischen Luther und Zwingli kommen. Das Marburger Religionsgespräch (1529) machte dies abschließend deutlich. Luther sprach vom „anderen Geist“, den Zwingli und dessen Anhänger hätten. Zwingli näherte sich bereits dem Denken der Aufklärung an. Auch unterhielt er Beziehungen zu Erasmus. Im vom theologischen Liberalismus dominierten interkonfessionellen Gespräch der protestantischen Kirchen hat sich die Position Zwinglis in

38 Vgl. als Beispiel den Versuch von Reinhard Hempelmann, Mitarbeiter der Berliner Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, einer Einrichtung der EKD, der im monatlichen „Materialdienst“ (Quell Verlag, Stuttgart) dieser Einrichtung Nr. 6/97 (Juniausgabe), S. 162-172 einen Aufsatz unter dem Titel: „Christlicher Fundamentalismus. Ausprägung - Hintergründe - Auseinandersetzung“, veröffentlichte. Hempelmann hat sich dabei das Schriftverständnis Gerhard Ebelings, das von Bultmann geprägt ist, und das Ebeling Luther sinnentstellend überstilpt, zueigen gemacht. „Die Auffassung von der Bibel“ (S. 171), nämlich „die fünf Fundamentals“, als da sind: Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift aufgrund der Verbalinspiration, Jungfrauengeburt, Sühnetod Jesu, seine leibliche Auferstehung und seine sichtbare Wiederkunft, sind Positionen Luthers, auch wenn er den Begriff der Verbalinspiration nicht kennt, sehr wohl aber die Heilige Schrift in diesem Sinne verwendet. Daß damit das „christliche Glaubensverständnis reduktionistisch“ (S. 171) wahrgenommen werde, wie Hempelmann behauptet, trifft nicht zu. Die trinitarische Struktur des christlichen Glaubens kommt damit doch nicht abhanden, sondern wird dadurch gerade erst erkannt. Hempelmann ist auch darauf hinzuweisen, daß seine Auffassung, „die reformatorische Theologie verzichtete darauf, die Verlässlichkeit des göttlichen Wortes durch ein Verbalinspirationsdogma zu sichern“ (S. 172), so nicht zutrifft; es bestand überhaupt kein Grund dazu, weil die Schrift als solche, in ihrem Wortlaut, überhaupt nicht umstritten war. Sie mußte also gar nicht gesichert werden. Was Luther anlangt, so redet er von der irrtumslosen Heiligen Schrift, was der Sache nach deren direkte Inspiration voraussetzt. Ihr eigentlicher Autor ist Gott, der sich verschiedener Verfasser bedient. Das war gängige Meinung. In dieser „Tradition“ des Schriftverständnisses stand auch Luther. Hempelmann betrachtet ihn jedoch mit dem kritischen Blick dessen, der die Aufklärung hinter sich hat. Damit wird er Luther überhaupt nicht gerecht. Er will Luther nicht aus seiner Zeit verstehen. „Gegenstand des Heilsglaubens“ (S. 172) ist Christus, der aber nur vermittelt der Heiligen Schrift zu diesem wird, und der es nicht würde, wäre die Heilige Schrift nicht zuverlässig, denn dann könnte ja gerade an der Stelle ihr Irrtum liegen. Der von Hempelmann der Schrift gegenüber zum Ausdruck gebrachte

ihrer gemäßigten calvinistischen Form durchgesetzt. Die „Leuener Konkordie“³⁹ und bereits ihre Vorarbeiten (z.B. „Die Arnholdshainer Abendmahlsthesen“) zeigen dies deutlich an⁴⁰. Daß damit aber das lutherische Schriftverständnis einem liberal protestantischen gewichen ist, in welchem neben der Schrift auch anderes gleichgewichtig oder sogar übergewichtig zu stehen kommt, es also heißen muß: „die Heilige Schrift und ...“, daß dies eine liberale Form des Traditionalismus ist, dürfte vielfach nicht bekannt sein, und noch weniger, daß die Ansätze dazu bereits am Beginn der reformierten Kirche stehen, nämlich bei Zwingli.

III. Der Verlust des *sola scriptura* in den letzten Jahrzehnten

a) Die Heilige Schrift wird sachfremden Kriterien unterworfen

Ging Luther davon aus, daß die Schrift hell und klar und ihr eigener Ausleger ist, so sind wir seit langem von diesem Auslegungsgrundsatz entfernt. Ein völliger Relativismus trat schon allein dadurch ein, daß durch Ernst Troeltsch und andere mitverursacht, die Heilige Schrift nicht anders denn als ein antikes Religionsdokument betrachtet wurde, das mit denselben Methoden zu bearbeiten sei wie andere Literaturzeugnisse der Antike. Eine Irrtumlosigkeit, die Luther hinsichtlich der Heiligen Schrift vertrat, konnte damit nicht aufrechterhalten werden. Die Inspirationslehre mußte fallen. Die Schrift machte sich nicht mehr selbst verständlich, sie mußte erst durch eine bestimmte Hermeneutik und bestimmte Methoden verständlich gemacht werden. Damit wurde ihre Klarheit bestritten. Sie löste sich auf in eine Unmenge von Quellen und Traditionen, die als subjektive Meinungen ihrer Verfasser galten. Die Einheit der Schrift zerbrach. Ihre Qualität, gänzlich anderer Art als die anderer Religionszeugnisse, wurde nicht mehr gesehen. Bis heute ist

Skeptizismus beruft sich zu Unrecht auf die „zentralen reformatorischen Bekenntnistexte und die altkirchlichen Symbole“ (S. 171 f). Geradezu der Heiligen Schrift widersprechend schreibt Hempelmann, es gebe „die heilvolle Nähe Gottes in seinem Wort ... nur in gebrochenen und vorläufigen Formen“ (S. 172). Jesus selbst redet davon, daß „Himmel und Erde ... vergehen werden“, seine Worte nicht (Mt. 24,35). Von Vorläufigkeit kann also mitnichten die Rede sein. Die „Protestanten“ traten auf dem Speyerer Reichstag (1529) unter der biblischen Losung an: „Gottes Wort bleibt in Ewigkeit“ (sinngemäß Jes. 40,8). Hempelmann müßte aber bekannt sein, daß es für Luther - und nicht allein für ihn - sehr wohl „sichtbares Wort Gottes“ (S. 172) gab, nämlich die Sakramente waren für ihn „*verbum visibile*“. Und andererseits hatte das Wort für Luther eine sakramentale Qualität, was der Vorstellung von Gebrochenheit und Vorläufigkeit widerstreitet. Hempelmann vertritt in bezug auf das Schriftverständnis eine neoprotestantische liberale Auffassung. Er führt den erwähnten Eiertanz auf, um Luthers Schriftverständnis als gerade antifundamentalistisch erscheinen zu lassen. Was das Schriftverständnis anlangt, gehören Hempelmann und seine zahlreichen Bundesgenossen keineswegs auf die Seite Luthers. Sie sind postmoderne Aufklärer.

39 Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa, 1973.

40 Vgl. dazu: Tuomo Mannermaa, Von Preußen nach Lauenberg, Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums, Neue Folge, Band 1.

es nicht gelungen, trotz der Konzeption einer „Biblischen Theologie“, vertreten z.B. durch Peter Stuhlmacher und Hartmut Gese, die sich aber bei näherer Betrachtung als Vermittlungstheologie und nicht als grundsätzliche Überwindung des der herrschenden Auslegung innewohnenden Skeptizismus gibt, zur Einheit der Schrift zurückzufinden. Man operiert weiter mit hypothetisch erschlossenen Quellen und Traditionen. Daß aber die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher, genauso wie die Kanonsbildung, vom Geist Gottes gewirkt ist, wird nicht, oder zumindest nicht genügend, gesehen. Diese Auslegungsmethoden sind an sich atheistisch; d.h. die Auslegung kann losgelöst vom persönlichen Glauben betrieben werden. Wer diesen Konsens theologischer Wissenschaft zu Recht hinterfragt, wird zu Unrecht als unwissenschaftlich diffamiert. Anhaltspunkte für dieses arrogante und intolerante Gebaren akademischer Theologen gibt es zwar nicht bei Luther und den Theologen der lutherischen Orthodoxie, sehr wohl aber bei den liberalen, religionsgeschichtlichen und kulturprotestantischen Schulen aufklärerischer und nachaufklärerischer Provenienz.

Gerhard Ebeling scheute sich vor einigen Jahrzehnten in völliger Verkenning des lutherischen Schriftprinzips nicht, davon zu reden, dem Glauben müßten sämtliche Krücken genommen werden, er müßte aller Stützen beraubt werden, und er dürfe sich nicht auf eine angeblich irrtumslose Schrift stützen. Und das gab Ebeling als reformatorisch aus. Doch in Wirklichkeit ist es die Verkehrung dessen. Ohne das Insistieren auf die Schrift wäre es doch überhaupt nicht zur Reformation gekommen. Fraglos stand geradezu axiomatisch fest, daß die Heilige Schrift das Wort Gottes ist, es nicht nur enthält oder erst durch Auslegung bzw. Annahme der Erzeugung von Betroffenheit dazu wird, wie dies heute im Gefolge Rudolf Bultmanns fast durchgängig behauptet wird. Damit wird reiner Subjektivismus gepflegt.

b) Rudolf Bultmann

Wohl infolge der Kriegereignisse blieb der Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“, der ein vervielfältigter Vortrag des Marburger Neutestamentlers Rudolf Bultmann (1884 - 1976) in Alpirsbach und Frankfurt im Jahre 1941 unter anderem vor Pfarrern der Bekennenden Kirche war, zunächst unbeachtet. Erst „nach dem Neudruck 1948 kam es zu einem die Fundamente der evangelischen Kirche berührenden Streit um die Wahrheit des christlichen Glaubens“⁴¹.

In diesem Vortrag stellte Bultmann sein Entmythologisierungsprogramm zusammengefaßt vor, das er allerdings schon bereits Jahre früher in seinem

41 Hans-Walter Krumwiede u.a. (Hg.), *Neuzeit*, Band IV/2 der Reihe: Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen, Neukirchen 2. Aufl. 1986, 1. Aufl. 1980, S. 172 (Vgl. zur Auseinandersetzung: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, 12 Bände, 1948 - 1976, Hamburg-Bergstedt, Kirchliches Jahrbuch 1951, Gütersloh, S. 185 - 221).

Jesusbuch in Ansätzen entwickelt hatte. Bultmann zufolge „redet die Verkündigung“ „in mythologischer Sprache“⁴². Er meint, die im Neuen Testament überlieferten Heilstatsachen, ebenso die Voraussetzung dämonischer Weltmächte ließen „sich leicht auf die zeitgeschichtliche Mythologie der jüdischen Apokalyptik und des gnostischen Erlösungsmythos zurückführen“⁴³. Dahinter stehen noch die Vorstellungen der religionsgeschichtlichen Schule, die inzwischen jedoch falsifiziert sind und sich so nicht halten lassen. Freilich für Bultmann ist damit das *natus ex virgine* für Jesus, ebenso seine machtvollen Taten, sein Sühnetod am Kreuz, seine Auferstehung, seine Himmelfahrt und seine Wiederkunft, eben weil „das alles ... mythologische Rede“ ist, „erledigt“. Bultmann hing bereits zu seiner Zeit einem veralteten naturwissenschaftlichen Weltbild, dem geschlossenen mechanischen Newtons, an, in dem alles streng determiniert abläuft. Jedoch wurde durch neuere naturwissenschaftliche Erkenntnisse, vornehmlich durch die Relativitätstheorie, das im Neuen Testament Berichtete denkmöglich.

Zudem hat Oscar Cullmann in seinen heilsgeschichtlichen Entwürfen darauf hingewiesen, daß die Heilige Schrift Geschichte berichte, also Geschehenes und keine Mythen, deren Charakteristikum es sei, daß sie zeitlos seien. Von daher käme eine Entmythologisierung überhaupt nicht in Frage. Auch sei es unstatthaft, die Entmythologisierung mit der Formgeschichte zu verquicken, wie dies Bultmann als unausweichlich ansehe, da beides überhaupt nichts miteinander zu tun habe⁴⁴.

Unter Zuhilfenahme der Existenzphilosophie Martin Heideggers, so wie er sie verstand, wollte Bultmann die seiner Ansicht nach „mythologischen Bestandteile des Neuen Testaments (Himmel und Hölle, die Erde als 'Schauplatz des Wirkens übernatürlicher Mächte, Gottes und seiner Engel, des Satans und seiner Dämonen') nicht ... eliminieren, sondern existential ... interpretieren“⁴⁵. Einmal abgesehen davon, ob er Heideggers Philosophie recht verstand, was ihm Heidegger selbst und andere bestritten, - schließlich war die Zeit der gemeinsamen Lehrtätigkeit in Marburg eine denkbar kurze -, er versuchte die Heilige Schrift mit philosophischen Kategorien zu erklären und dem „modernen Menschen“, wie er sich ausdrückte, nahezubringen. Neben die Schrift, ja ihr geradezu übergeordnet, trat eine zweite Größe, die heideggersche Philosophie. Parallelen zur Zuhilfenahme des Aristotelismus der mittelalterlichen Theologie tun sich auf. Das „allein die Schrift“ war aufgegeben.

42 Kerygma und Mythos, Band 1, zitiert nach: Hans-Walter Krumwiede u.a. (Hg.), *Neuzeit IV/2*, S. 172.

43 ebd. S. 173.

44 Vgl. zum Ganzen. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte*, 1. Aufl. Tübingen 1965, 2. Aufl. 1967.

45 Hans-Walter Krumwiede u.a. (Hg.), *Neuzeit IV/2*, S. 172.

Nun wurde über Bultmann und seine Theologie in den letzten Jahrzehnten, bezeichnenderweise in den letzten Jahren weniger, viel geschrieben. Sonderbarerweise wurde dabei viel zu wenig die Biographie Bultmanns beachtet, das aber für seine Theologie ganz entscheidend sein dürfte. Aufgewachsen ist er in einem pietistischen Pfarrhaus der lutherischen Landeskirche von Oldenburg, in der es nie Erweckung gab und in der die Säkularisation bereits damals weit vorangeschritten war. Pietistische Frömmigkeit hat er verinnerlicht, und aller Wahrscheinlichkeit nach, vielleicht mehr unbewußt als bewußt, an der Säkularisation gelitten. Während seines Studiums zu Anfang unseres Jahrhunderts trifft er in Tübingen, Berlin und Marburg mit dem theologischen Liberalismus zusammen. Besonders prägt ihn sein Marburger liberaler Lehrer Wilhelm Herrmann (1846-1922). Hinzu kommt, wie erwähnt, die heideggersche Existenzphilosophie in ihrer frühen, stark von Kierkegaard geprägten Ausformung. All dies zusammen ergibt diese eigentümliche Mischung bultmannscher Theologie, die pietistische Anliegen existentialphilosophisch interpretiert. Der Ruf zur Entscheidung wird ein Ruf sich neu zu begreifen, letztlich ein Ruf zur Änderung seiner selbst, aus eigener Kraft. Dazu muß es kommen, weil ja der Tod Jesu kein Sühnetod für mich sein darf⁴⁶. Ein idealistisches Menschenbild steht dahinter. Das ist das Erbe des theologischen Liberalismus. Alles Eschatologische wird in das Hier und Jetzt verlegt. Und Bultmann kann in der theologischen Schizophrenie leben, im Universitätsbetrieb die heilsgeschichtlichen Tatsachen so umzuinterpretieren, daß er sie an sich leugnet, als „erledigt“ betrachtet, zu Hause jedoch am Harmonium voll Inbrunst pietistische Heils- und Erweckungslieder spielen. Seine „Marburger Predigten“ (mehrere Bände) klingen pietistisch, und nur wer wußte, daß er mit diesem Vokabular etwas anderes meinte, erkannte, daß er rein immanent dachte und so auch Transzendentes immanent verstand. Objektiv wird man von einem semantischen Betrug sprechen müssen, auch wenn seine subjektive Ehrlichkeit nicht bestritten werden soll.

Bultmann hatte das subjektiv ehrliche Ziel, daß der „moderne Mensch“ - aber wer ist das? - zum Skandalon des Kreuzes durchdringe und nicht durch Wunder und ähnliches, an die er nicht glaube, nicht mehr glauben könne und davon auch nicht zu überzeugen sei, davon abgehalten werde. Aus dieser Überlegung heraus entsprang sein Entmythologisierungsprogramm. Allerdings möchte man fragen, weshalb der moderne Mensch zum Kreuz durchdringen soll, denn dort hat sich ja nichts für ihn Heilsgeschichtliches ereignet; seine Sünde wurde nicht gesühnt. Deshalb bedeutet das Kreuz für Bultmann letztlich nicht mehr, als sich selbst zu verleugnen und das Kreuz auf sich zu nehmen (Mt. 16,24; Mk. 8,34). Wohl nicht unbedacht ist dieses Jesuswort eines der wenigen, die Bultmann als echt und nicht als spätere Gemeindebildung ansieht. Das Kreuz ist nicht länger das Zeichen des Heils,

46 ebd., S. 172.

sondern lediglich Aufruf zur Nachahmung. Im Grunde geht es um Selbsterlösung. Hier kommt die liberale Urbildchristologie durch, die beim Vater des theologischen Liberalismus, Friedrich Schleiermacher, ihren Anfang nahm, und sich seitdem als besonders zählebig erweist. Aber die Betonung des Kreuzes dürfte pietistisches Versatzstück sein.

Hinter dem Anliegen der Entmythologisierung Bultmanns, das dem modernen Menschen nicht mehr Einleuchtende und glaubensmäßig nicht zu Vermittelnde, nicht zu eliminieren, sondern existential zu interpretieren, also so, daß es seine Existenz im Hier und Jetzt betrifft, und zu einer neuen Wahrnehmung seiner selbst führt, dürfte sich ein letzter, großangelegter Versuch einer allegorischen Deutung biblischer Aussagen verbergen. Es geht also gerade nicht darum, die biblischen Aussagen wörtlich, ihrem Literalsinn nach zu verstehen, - das wäre „naiv“ und „primitiv“ -, sondern ihren verborgenen Sinn, was soll mir dadurch für meine Existenz jetzt und hier gesagt sein, aufzuspüren. Meines Erachtens wurde bislang der Versuch einer allegorischen Schriftauslegung bei Bultmann zu wenig beachtet. Sollte diese Analyse zutreffend sein, so bedeutete dies, daß Bultmanns Theologie keinesfalls auf der Linie der lutherischen Reformation läge, wie dies immer wieder behauptet wird, sondern, weil sie den Literalsinn aufgibt und in die Allegorese ausweicht, weit dahinter zurückfiel und sich als liberaler Ausläufer mittelalterlicher Auslegung darstellte. Bultmann stünde dann dem Katholizismus näher als dem Luthertum.

Was Bultmann subjektiv ehrlich erreichen wollte, hat er objektiv betrachtet, nicht erreicht. Die Verkündigung erreichte die Menschen, gerade auch die ihm vor Augen stehenden „modernen“ Zeitgenossen nicht. Irgendwie scheinen sie die Doppelbödigkeit dieser Theologie, die sich in vielen Predigten niederschlug, bemerkt zu haben, vielleicht mehr unbewußt als bewußt. Sie scheinen bemerkt zu haben, daß hier zwischen dem Gesagten und Gemeinten ein nicht zu überbrückender Gegensatz besteht. Und etwas fordert gerade auch der „moderne Mensch“, nämlich Ehrlichkeit. Die von Bonhoeffer bei Bultmann so hochgelobte „intellektuelle Redlichkeit“ - ein an sich wenig sagender Begriff -, ist bei ihm gerade nicht vorhanden. Der ungeheure Skeptizismus, der sich trotz aller gut klingenden Tarnfloskeln dann doch nicht verstecken ließ, hat die Vollmacht korrumpiert und „das Schwert des Geistes“ (Eph. 6,17) stumpf werden lassen.

Bei Bultmann zeigt sich ein weiteres Mal deutlich, wie die durchaus gutgemeinte Zuhilfenahme sachfremder Interpretationsraster, hier die damals herrschende, dazu noch falsch verstandene, Philosophie, der Theologie schädlich sind. Sie bedeuten die Aufgabe des reformatorischen „sola scriptura“ und zeigen überdies deutlich an, daß man dem Wort nichts mehr zutraut, sondern meint, ihm aufzuhelfen und dem modernen Menschen schmackhaft machen zu müssen.

c) Der weitere Fortgang

Um Bultmann selbst ist es bereits zu dessen Lebzeiten ruhig geworden. Die Theologie ging weiter und über ihn hinaus. Zum „sola scriptura“ fand sie indes nicht zurück. Ja, sie hat sich weiter denn je davon entfernt. Die Methodengläubigkeit blieb und die sachfremden Interpretationsraster. Und dazu hat Bultmann wesentlich beigetragen, so daß er, wenn auch unter anderem Vorzeichen, immer noch die Theologie beherrscht, wenn auch sein geschlossenes System zerbrochen ist und sich atomisiert hat. An die Stelle der Philosophie traten jedoch die Humanwissenschaften und die Soziologie, die im Begriffe ist, seriöse Philosophie zu verdrängen. Meines Erachtens darf für diesen Umschwung die neulinke Frankfurter Schule nicht übersehen werden. Die Modetorheiten wechselten sich in der Theologie rasch ab. Eine Genetivtheologie jagte die andere. Beispielhaft seien genannt: Befreiungstheologie, Theologie nach dem Holocaust, Theologie der Armen, Theologie der Revolution und, durchaus eine Spielart der Befreiungstheologie, die feministische Theologie. In allen Fällen bildet der Kontext das Interpretament für das Evangelium. Bei diesen Kontext-Theologien, die keinesfalls nur in Dritte-Welt-Ländern vorherrschen, sondern genauso in solchen der Ersten Welt, in denen sie gedanklich ja auch entwickelt wurden (z.B. durch Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz), spielt vor allem die Praxis die entscheidende Rolle. Viele Theologen sind deshalb von der Lehre in die Ethik ausgewichen und entwickeln nun, weil der lehrmäßige Unterbau fehlt, ethische Häresien. Synodalentscheidungen und Kirchenleitungsbeschlüsse führen dies seit Jahren in aller wünschenswerten Klarheit vor. Zu denken ist nur an die emotional angeheizte Diskussion und die aberwitzigen Beschlüsse in Sachen Homosexualität. In alledem spielt die Heilige Schrift praktisch keine Rolle mehr. Ihre klaren, hellen Aussagen werden ignoriert, bzw. in unzulässiger Weise umgedeutet. Der von Luther so stark betonte Literalsinn wird nicht mehr wahrgenommen. Auf Menschenweisheit, und zwar auf die des natürlichen Menschen, die immer auch verblendet ist, wird vertraut. Das Vertrauen in die Schrift ist, Ergebnis einer jahrelangen Entwicklung, verlorengegangen und deshalb wird dem Wort nichts mehr zugetraut. Auf jeden Fall haben wir das „sola scriptura“ verloren, und es gibt gegenwärtig keine Anzeichen dafür, es auf breiter Front wiederzugewinnen.