

# Sola scriptura – Zum Stellenwert der Heiligen Schrift für evangelische Christen

Ekkehard W. Stegemann

## Luthers Gewissheit von der Eindeutigkeit des Gottes Wortes in der Schrift

„Wie selig sind wir Christen, die wir nicht weit laufen müssen, da wir Gott selbst hören können mit uns reden, sondern haben die Schrift in die Häuser zu uns gebracht, und ist alles um uns voll, voll göttlicher Rede“.

Der Umgang mit der Heiligen Schrift in der reformatorischen Tradition ist von einer „emphatischen Gewissheit“ (J. Baur) geprägt, nämlich der, Gott selbst aus ihr vernahmen zu können. Das sola scriptura ist zwar deshalb zugleich eine mächtige Kritik an menschlicher oder kirchlicher Autorität, sofern sie sich eine autoritative Stellung im Bezug auf Gottes Wort zuspricht. Insofern schließt die particula exclusiva, das „allein“ die Schrift, ein, dass nur sie allein Quelle und Kriterium aller Wahrheit ist. Und in der lehrhaften Formulierung des Schriftprinzips von der Schrift als norma normans non normata findet das als konfessionelles Streitprinzip seinen Ausdruck als Gegensatz zu einer Position, die auch die Schrift oder, genauer gesagt, ihre vielfältigen Aussagen und Auslegungen, einer normativen Instanz



Prof. Dr. Ekkehard W. Stegemann,  
Professor für Neues Testament an  
der Universität Basel

## Das Original muss die Übersetzungssprache heiligen, sie durchdringen, sie gewinnen für Geist und Buchstaben, Form und Inhalt.

unterstellt. Doch der Angriff gründet in eben der Gewissheit, dass Gottes Wort aus ihr zu vernahmen ist, dass Gott redet, und der Mensch hören kann, dass die Schrift klar und eindeutig ist und ihr eigener Ausleger, dass sie Quell aller Weisheit ist, weil Gott ihr Autor ist und damit eine Kapazität und Autorität besitzt, die alles Menschliche übersteigt. Die Heilige Schrift ist ein Buch von Gott, seiner Kirche geschenkt; sie ist Rede Gottes an die Menschen vom ewigen Leben und Heil und nicht menschliche Kommunikation. Freilich ist die Schrift eben Schrift, Buchstabe; sie ist Geschöpf und nicht Schöpfer, zeitlich und damit endlich und nicht ewig. Sie hat, wie Luther sagt, Teil an der Niedrigkeit wie der Gottessohn Christus selbst: „die Heilige Schrift ist Gottes Wort gebuchstabet. Gleich wie Christus ist das ewige Gottes Wort, in die Menschheit verhüllt, und gleich wie Christus in der Welt gehalten und gehandelt ist, so geht es dem schriftlichen Gottes Wort auch“. Deshalb nötigt die Schrift zur Unterscheidung, zur Kritik, eben auch so, dass der Jakobusbrief eine stroherne Epistel und die Offenbarung des Johannes auch nicht gerade eine Offenbarung ist. Ja, gerade wegen ihrer Niedrigkeit hält „Meister Klügel“ sie gar für ein „Gewäsch“, sind Teile des ersten Teils des Kanons eben nur der Juden Sachsenspiegel, kann Luther gar Teile des Dekalogs wie das Bilderverbot schlicht aus den Zehn Geboten ausschließen und das Gebot der Sabbatheiligung zum Gebot der Feiertagsheiligung umdeuten. Das „gebuchstabete“ Wort Gottes ist mithin nicht einfach mit

dem Wort Gottes identisch? So weit würde Luther nicht gehen. Denn das könnte ja dem gleich sein, dass der fleischgewordene Gottessohn partiell nicht der Gottessohn, sondern nur Fleisch ist, was aber nicht geht, denn er ist vere deus und vere homo. Aber wie die Menschheit Christi seine Gottheit verhüllt, so auch die Schrift Gottes Wort. Die Bibel ist darum nicht wie alle anderen Bücher. Sie nimmt an der Niedrigkeit Christi wie an seiner Hoheit teil, sie ist „geistlicher Leib“ Christi – man achte auf die Paradoxie – sie ist Buchstabe und Geist, Geist und Buchstabe, sie ist eben Gottes Wort unter den Bedingungen der Menschenwelt, beides zugleich. Darum favorisiert Luther den Literalsinn, den Buchstaben, und bricht mit dem drei- oder vierfachen Schriftsinn. Der Buchstabe führt zum Geist. Darum nimmt Luther das humanistische Prinzip ad fontes auf und kehrt zu den Originalsprachen der Schrift zurück, nicht zuletzt zur hebraica veritas. Aber darum muss er auch zugleich die Schrift verdeutschen und das Deutsche dabei „verbibeln“. Denn der reine Quell muss auch fließen, der Buchstabe muss ausgelegt und übersetzt werden, damit er lebendige Botschaft von Gott werden kann; aber er muss auch bewahrt werden. Das Original muss die Übersetzungssprache heiligen, sie durchdringen, sie gewinnen für Geist und Buchstaben, Form und Inhalt. Was deutlich wird, ist etwas Grundsätzliches im Schriftprinzip Luthers, nämlich dass die Schrift immer auf Christus, auf das Evangelium von der rettenden Gnade, auf den Artikel der Rechtfertigung bezogen werden muss. Das ist die für ihn unumstößlich eindeutige Botschaft beider Kanonten, nur modal ist sie verschieden; denn das Neue Testament ist nichts anderes als ein Aufstun und Offenbarung des Alten. Das Evangelium fließt aus dem Brunnen Israels. Darum ist recht eigentlich nur das Alte Testament die „Schrift“, das Neue ist die „lebendige Stimme“ des Alten, nur aus Überfluss in Schriftgestalt gegossen. Luther kann es aber

auch anders sagen: Es war ein Abbruch und Gebrechen des Geistes, eine Notmaßnahme, dass das Evangelium verschriftet und dadurch der Geist verwahrt wurde. Hier meldet sich ein seit Platon die abendländische Kultur prägendes Prinzip: Schriftlichkeit ist nur ein defizienter Modus von Mündlichkeit, von Kommunikation, da der die Eindeutigkeit des Sinns des Gesagten scheinbar garantierende Vater des Textes, der Autor, nicht befragt werden kann, Miss- und Unverständnisse, Vieldeutigkeiten nicht ausgeschlossen werden können. Luther hat dagegen die Klarheit der Schrift postuliert, indem er alles, was Christus treibt, zur hermeneutischen Richtschnur erklärte. Calvin hat das testimonium internum spiritus sancti postuliert, das analog der göttlichen Inspiration der Schrift wirkt. Das dem sola scriptura inhärente Problem, dass der biblische Kanon von der Kirche gebildet wurde, sie also gewissermaßen älter als ihre Heilige Schrift ist, und dass sie vielfältige Stimmen bündelt, weswegen es eine Instanz geben muss, die sagt, was die rechte Lehre in der Vielfalt der Lehren ist, wird in der Folge unterschiedlich beurteilt. In der altprotestantischen Orthodoxie wiederholt sich dies auf der Ebene der Formulierung des Schriftprinzips in der Inspirationslehre. Ist Gott der Autor des Wortlautes, ist also die Inspiration der Schrift eine Verbalinspiration, oder ist er nur der Autor des Inhaltes, während der Wortlaut der menschlichen und damit auch fehlerhaften Ausführung unterliegt? Man hat sich in der altprotestantischen Theologie schließlich zur Verbalinspiration gewendet, weil man die Sorge hatte, dass dann, wenn man einmal den göttlichen Charakter der Schrift an irgendeiner Stelle hinsichtlich ihres göttlich inspirierten Charakters in Zweifel zieht, die Pforten für allen Zweifel geöffnet sind.

Genau diese Radikalität brachte jedoch das Problem mit sich, dass man nicht nur bestimmte differente schriftstellerische Eigenarten in den neutestamentlichen Büchern, sondern vor allem auch innerbiblische Widersprüche und schließlich und vor allem die Probleme, die sich aufgrund des Fortschritts der Erkenntnis vor allem in den Naturwissenschaften, in der Historiographie und Geographie ergaben, erklären musste. Die Autorität der Schrift versuchte man angesichts der nicht mehr vermeidbaren Anerkennung neuerer wissenschaftlicher Erkenntnisse mit dem Gedanken der Akkommodation zu retten, d. h. mit der Erklärung, dass sich der Heilige Geist den kulturellen und zeitbedingten Eigentümlichkeiten anpassen musste, denen die Schriftsteller der biblischen Bücher und vor allem ihre Adressaten je zu ihrer Zeit unterlagen. Doch ebendiese Konzession ist indirekt schon die Anerkennung einer Geschichtlichkeit der Schrift bzw. des historischen Abstands zwischen Ausleger und Text. Dies hat schließlich in der Aufklärungstheologie zur allmählichen Anerkennung der historischen Hermeneutik geführt.

## Die historische Aufklärung in der Theologie

Die historische Aufklärung setzt die Emanzipation von christlich-theologischer Interpretation der Welt voraus. Sie ersetzt eine Erklärung der Wirklichkeit aus göttlichen Ursachen durch den Rekurs auf natürliche und menschliche Gründe. Dies führt in der Schriftauslegung zur Konfrontation von deren Autorität mit der Autorität der Vernunft, d. h. mit einer an der Vernunft orientierten Wirklichkeitsauffassung, zu der supranaturale, übernatürliche und übermenschliche, Erklärungen von Geschehnissen nicht passen. Zugleich wird

die Geschichtlichkeit der Heiligen Schriften, etwa durch die Varianz der Überlieferung des Textes (R. Simon, Wettstein), aber auch durch den Aufweis fremdartiger, eben historisch abständiger Anschauungen (Semler) sichtbar gemacht. Dies ist der Ursprung der Bibelkritik und der historischen Hermeneutik. Der epochale Unterschied zum reformatorischen Schriftprinzip ist deutlich: das sola scriptura war Grund, mit der Bibel die kirchlichen Lehren und

## Der historischen Betrachtung der Bibel wohnt eine Tendenz zur Relativierung inne, die den Offenbarungs- und Wahrheitsanspruch des Evangeliums gefährdet.

Wahrheitsansprüche zu prüfen, nun wird von der vernünftigen Wirklichkeitsauffassung her die Bibel kritisiert und zumindest partiell als historisch abständig zur Gegenwart des Auslegers erklärt. Bibelhermeneutik wird zur Kunst, diesen garstigen Graben zu überbrücken, d. h. nach der historischen Auslegung eine Übersetzung in die Gegenwart zu leisten.

Eine entscheidende Konsequenz der Kritik und Historisierung der Bibel ist die Unterscheidung einer biblischen Theologie von der dogmatischen Theologie, wie sie vor allem mit Johann Philipp Gablers Rede De justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae 1787 verbunden wird. Gewiss, der Begriff „Biblische Theologie“ ist älter und stammt aus dem Pietismus. Doch hier hat er sozusagen noch die urprotestantische Dogmatik-kritische Bedeutung, wonach das, was als christlich-reformatorische Lehre zu gelten hat, allein aus der Schrift zu erheben ist. Hier findet sich also gewissermaßen derselbe Protest gegen die herrschende scholastische Lehre wieder, wie ihn die Reformation selbst erhoben hat, nur dass der Pietismus ihn nun gegen die altprotestantische Orthodoxie richtet, die für ihn zur neuen Scholastik geworden ist. Gablers Begriff von „Biblischer Theologie“ ist hingegen ein historischer. Er unterscheidet zwischen der theologia dogmatica, die die christliche Lehre jeweils in der Gegenwart und für die Gegenwart zu formulieren hat, und der theologia biblica, die eben die historischen Formulierungen des christlichen Glaubens in ihrer Eigenart erhebt und prüft, was davon jeweils nur zeitbedingt war und was weiterhin für die Gegenwart verbindlich ist.

Eine wichtige Folge des historischen Begriffs von „biblischer Theologie“ war, dass die beiden Kanonten nun immer deutlicher unterschieden wurden. So erschien 1796-1803 eine getrennte Darstellung der Theologie des Alten Testaments und der des Neuen Testaments von Lorenz Bauer. Die Trennung der Kanonten ist die einsichtige Folge der Historisierung der Schrift in der Aufklärungstheologie, doch ist sie zugleich mit einer entschiedenen Wertung verbunden, wie die kritische Untersuchung des Kanons durch J. S. Semler zeigt. Im Hintergrund steht die Kritik der Aufklärung am Christentum, vor allem am Alten Testament, das dem Ideal einer natürlichen oder vernünftigen Religion am wenigsten zu entsprechen schien. Entscheidend war, dass in dieser Epoche überhaupt der Religionsbegriff von großer Bedeutung für die Theologie wurde, da er einerseits erlaubte, einen Oberbegriff für historisch konfessionell pluralistisch Entfaltetes zu haben, andererseits die durch Historisierung in Frage gestellte Objektivität der christlichen

Wahrheit bzw. der Schriftautorität durch ein anderes, anscheinend untrügerischeres fundamentum inconcussum zu ersetzen, nämlich die subjektive und individuelle Glaubensgewissheit bzw. ein religiöses Bewusstsein, ein Gefühl. Hier setzt vor allem bekanntlich Schleiermacher ein. Hintergrund dieses Prozesses ist das, was man den Historismus nennt. Hier geht es, verkürzt gesagt, darum, dass das, was als Grund kritischer historischer Erkenntnis in der historischen Aufklärung gilt, nämlich die Vernunft, selbst historisiert und damit relativiert wird. Der eigentliche Gegner des Historismus ist also der Rationalismus, der als unerschütterbares Fundament der Erkenntnis die Vernunft ansieht. „Die Historisierung dieses Aufklärungsfundaments bringt den Historismus auf den Weg“ (Schnädelbach), also die Problematisierung des Gegenübers von Vernunft und Geschichte. Wenn der Mensch und seine Fähigkeit, vernünftig zu urteilen, selbst etwas Historisches sind, kann Vernunft nicht einfach als etwas Normatives gelten. Rationalität ist selbst etwas Geschichtliches, Wandelbares. Es gibt nichts, was nicht geworden ist, und darum ist alles genetisch ableitbar. Im Historismus kommt die Frage auf, wie Geschichtswissenschaft, wie geschichtliches Verstehen möglich ist, wenn etwas Objektives, normativ Gegebenes außerhalb des Geschichtlichen nicht vorhanden ist. In der Theologie antwortet Schleiermacher mit dem Versuch, das religiöse Bewusstsein, das Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit, als Fundament einzuführen, also letztlich etwas Irrationales.

**Aufklärungstheologie mit idealistischer Geschichtstheologie**

Der historischen Betrachtung der Bibel wohnt eine Tendenz zur Relativierung inne, die den Offenbarungs- und Wahrheitsanspruch des Evangeliums gefährdet. Dagegen wird nun vor allem seit der Aufklärungstheologie ein Gegenmittel ausprobiert, nämlich nun gerade mit Hilfe der Historie die Höchstgeltung oder gar Absolutheit der christlichen Religion in ihrer protestantischen Spielart zu erweisen. Verbunden damit ist vor allem die Abwertung der jüdischen Religion, aber auch des Katholizismus als einer judaisierenden Spielart der christlichen Religion. Systematisch am konsequentesten hat Ferdinand Christian Baur diesen Versuch der Überwindung der Historisierung durch historische Kritik durchgeführt. Im Unterschied zur älteren Aufklärungstheologie unterscheidet er nicht notwendige Vernunftwahrheiten und zufällige Geschichtswahrheiten, um mit Lessing zu sprechen, sondern unterlegt dem Geschichtsprozess selbst mit Hegel einen Entwicklungs- bzw. Fortschrittsgedanken, einen Gedanken der Entwicklung von Bewusstsein durch historischen Fortschritt zu Selbstbewusstsein. Freilich wird der Fortschritt nicht einfach jeweils mit dem Fortschritt der Zeit verbunden, so dass eben alle Gegenwart jeweils gegenüber der Vergangenheit Fortschritt bedeutet. Fortschritt ist vielmehr ein dialektischer Prozess, in dem das Christentum zu seinem Selbstbewusstsein, d. h. zum Bewusstsein seiner selbst als neuer, ja absoluter Religion kommt, deren höchster theologischer Lehrbegriff das wahrhaft geistige Gottesbewusstsein ist, das für Baur entsprechend der hegelsch-idealistischen Bevorzugung im Johannesevangelium sich artikuliert. Baur unterscheidet also zwischen Religion einerseits und theologischen Lehrbegriffen als deren bewussten, reflektierten, „dogmatisch-bestimmten“ Entfaltungen. Die Baurische Darstellung der Neutestamentlichen Theologie führt diese Unter-

scheidung so durch, dass einerseits „Jesus Stifter einer neuen Religion“ ist, seine Lehre also nicht Theologie ist, sondern allen theologischen Reflexionen prinzipiell voraus- und zugrundeliegt, und dass andererseits die theologischen Lehrbegriffe im Neuen Testament demgegenüber bestimmte lehrhafte Entfaltungen des Bewusstseins dieser neuen Religion von sich selbst sind, freilich keine einheitlichen. Vertritt Jesus also gewissermaßen die Rolle der aller kirchlichen Autorität vorausliegenden Offenbarungswahrheit, so stellen die theologischen Lehrbegriffe der Apostel deren kontroverse konfessionell-dogmatische Ausdifferenzierung dar. Die Entfaltung der neutestamentlichen Lehrbegriffe ist selbst ein geschichtlicher Prozess gegensätzlicher Tendenzen, in dem Fortschritt immer nur innerhalb einer dialektisch verlaufenden gleichzeitigen Entwicklung erreicht wird. Und innerhalb dieser im Parteienstreit des Urchristentums ablaufenden Entwicklung gibt es nun für Baur Positionen bzw. Antithesen, auf denen der Lehrbegriff der christlichen Religion in reiner Form entfaltet wird. Diese reinen christlichen Lehrbegriffe vertreten für Baur Paulus und Johannes, Paulus als der traditionelle Hauptgarant reformatorischen Christentums und Johannes als Lieblingsevangelium des Idealismus. Dieser steht am Ende, jener am Anfang von drei Perioden neutestamentlicher Theologiegeschichte. Das Alte Testament rückt in eine Position der Vorläufigkeit, steht hinter dem Prinzipiellen neutestamentlicher Lehrentfaltung zurück.

**Die Religionsgeschichtliche Schule: Historische Rekonstruktion der Religion des Urchristentums**

Baurs Theologie des Neuen Testaments ist noch deutlich von dem Hegelschen, idealistischen Optimismus geleitet, wonach die Geschichtlichkeit der Vernunft und die Vernünftigkeit der Geschichte vereinbar sind, sofern eben der sich seiner selbst bewusst werdende Geist im objektiven Gang der Geschichte als absoluter Geist hervortritt. Baur wendet das auf das Christentum an. Mit diesem Optimismus bricht der Historismus. In der Geschichte der Disziplin „Theologie des Neuen Testaments“ verbindet sich dieser Bruch mit dem Aufkommen der „Religionsgeschichtlichen Schule“ in den letzten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts. Entscheidend dafür ist die historische Erkenntnis, dass die Urchristentumsgeschichte keineswegs so einfach dem dialektischen Prozess folgt, wie ihn Baur darstellte, vor allem aber, dass das Christentum nicht die „vernünftige Religion“ sei, die Baur in ihm

**Gegen die Tendenz zur Relativierung, die der historischen Methode innewohnt, wird gerade mit historischen Mitteln das Besondere herausgearbeitet.**

sah, sondern eben Religion und damit auch etwas Irrationales. So wurde etwa der urchristliche Geist-Begriff als ekstatisch-irrationales Phänomen von Gunkel gegen Baurs idealistisches Bild ausgespielt und überhaupt das Mystische in der urchristlichen Religion herausgearbeitet. Vor allem ist es aber die Entdeckung der Apokalyptik, die eben auch die neutestamentliche Eschatologie, ja, sogar Jesu Gottes-Reich-Predigt prägt (Johannes Weiss), welche den irrational-mythologischen Charakter neutestamentlicher Anschauungen aufwies. William Wrede hat diese religionsge-

schichtliche Position gegenüber der von Baur bestimmten Richtung auf den Begriff gebracht in seinem programmatischen Schriftchen: Über Aufgabe und Methode der sogenannten neutestamentlichen Theologie (1897). Wenn man mit Theologie wie Baur einen „Lehrbegriff“, also ein gedankliches System, verbindet, so ist das ein intellektualistisch-idealistisches Missverständnis des urchristlichen Glaubens, der eine Religion sei. Diese Religion bzw. ihre Geschichte sei darzustellen, also was geglaubt, gehofft, gefordert usw. wurde, nicht was Glaube, Hoffnung, Liebe begrifflich seien. Und der religionsgeschichtliche Ansatz relativiert nun auch die Kanon-Grenzen, und zwar zu beiden Seiten, und führt zu einer Konstruktion, die man Religion des Urchristentums nennt. In der Tat gibt es nun auch Darstellungen der biblischen Religion oder der Religion des Urchristentums bzw. religionsgeschichtliche Lehrbücher, die manchmal noch biblische Theologie oder ähnlich heißen, aber öfter nun auch schon den Begriff Religion im Titel tragen. Typisch ist Heinrich Weinels „Biblische Theologie des Neuen Testaments“, welches Werk den Untertitel trägt: Die Religion Jesu und des Urchristentums (1911). Doch am konsequentesten ist der Ansatz der Religionsgeschichtlichen Schule in der Monographie „Kyrios Christos“ (1. Aufl. 1913) von Wilhelm Bousset ausgearbeitet. Hier wird zwar keine eigentliche Theologie des Neuen Testaments bzw. eine Geschichte der Religion des Urchristentums vorgelegt, aber doch, wie der Untertitel deutlich macht, eine „Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus“, also eine Geschichte der urchristlichen Christologie, die für Bousset das Zentrum bildet. Entscheidend ist jedoch nicht so sehr, dass Bousset die Kanon-Grenzen überschreitet zur älteren Dogmengeschichte und zugleich eine Einbettung in die antike Religions- und Kulturgeschichte vornimmt, sondern dass er in der urchristlichen Religion eine Entwicklung annimmt vom messianischen Glauben der palästinischen Urgemeinde, der auf dem Boden der jüdischen Religion und Frömmigkeit entfaltet wurde, zum Christus- bzw. Kyrios-Kult außerhalb Palästinas in den ersten hellenistischen Gemeinden auf dem Boden hellenistischer Frömmigkeit und damit auch heidnischer Religiosität. Die kultische Verehrung Christi als des im Kult gegenwärtigen Kyrios, Gottesdienst und Sakrament, überwinden die Messianologie und Eschatologie der Urgemeinde hin zu einer eigentlichen Christologie. Oder anders gesagt: Dem jüdischen Monotheismus, dem heis ho theos, der in der Messianologie und Eschatologie der Urgemeinde noch vorherrschte, wird als Besonderheit der christlichen Gemeinde die Anrufung Jesu Christi als des Herrn im Kult hinzugefügt. Bousset sieht hier freilich keine Aufweichung des Monotheismus. In diesem Kyrios-Christos-Kult ist zwar einerseits eine Analogie zum paganen Kaiser- oder Herrscherkult, andererseits aber eine entschlossene, vom alttestamentlichen Monotheismus getragene Kritik daran zu finden. Doch deutlich ist der Unterschied für ihn zum Judentum und zu Jesus bzw. zur palästinischen Urgemeinde: Die messianisch-eschatologischen Hoffnungen für die Zukunft werden durch den gegenwärtig im Kult erfahrenen Kyrios Christos abgelöst, und eben dieser Kyrios repräsentiert Gott. „Das Dogma von der Gottheit Christi ist auf dem Marsch“, wie er im Blick auf Paulus sagt, ein Vorgang, den er im johanneischen Christentum weiterentwickelt sieht. Es ist aus diesen kurzen Bemerkungen deutlich geworden, dass hier wie bei

Baur, allerdings mit religionsgeschichtlichen Mitteln und einem anderen Konzept von Entwicklung, die Theologie im Prinzip die Aufgabe verfolgt, die Eigenart und Eigenständigkeit des Christentums, das Werden der christlichen Religion, historisch aufzuzeigen. Gegen die Tendenz zur Relativierung, die der historischen Methode innewohnt, wird gerade mit historischen Mitteln das Besondere herausgearbeitet. Nachhaltig hat Boussets Konzeption vor allem auf Rudolf Bultmann gewirkt, dessen epochaler Entwurf einer neutestamentlichen Theologie bis heute unerreicht geblieben ist. Die moderne und gerade auch die „postmoderne“ Schriftauslegung ist auch im Protestantismus ganz neue und eigene Wege gegangen. Im Prinzip ist ihre Maxime: Es gibt nur den Plural, und es gibt ihn nur, weil es das Eine, das Ursprüngliche und Originale nicht gibt, weswegen verstandener Pluralismus damit beginnt, die jeweils eigene Auslegung nicht für die einzige oder gar

**Der theologische Diskurs zwischen Juden und Christen hat gelehrt, eine geschichtliche und partikulare Vielfalt von Deutungen anzuerkennen.**

einzig richtige zu halten oder die Deutung mit der Schrift selbst zu verwechseln. Der theologische Diskurs zwischen Juden und Christen hat dabei eine wichtige Rolle gespielt, indem er die jeweils andere Entfaltung, und zwar nicht zuletzt in der Auslegung und Rezeption der biblischen Texte, als geschichtliche und partikulare Vielfalt von Deutungen anzuerkennen gelehrt hat. Scholem hat dieses Problem der Geschichtlichkeit und Partikularität auch religiöser Deutungssysteme, die sich auf Offenbarung und heilige Schriften berufen, an der kabbalistischen Diskussion über die Frage exemplifiziert, ob denn alle zehn Worte des Dekalogs von Mose unverfälscht überliefert worden seien. Einige meinten, dass alle, andere dass nur die ersten beiden, also die die Einzigkeit Gottes und das Bilderverbot betreffenden, ganz authentische Vermittlungen der Offenbarung seien. Doch Rabbi Mendel von Rymanow meinte, es sei allein das Aleph, also der erste Buchstabe des hebräischen Wortes „Anochi“, mit dem der Dekalog beginnt, unmittelbare Offenbarung. Scholem kommentiert dies so: Der Konsonant Aleph ist allein der laryngale Stimmansatz vor einem Vokal, also eigentlich so gut wie nichts, gerade der Übergang zur Vernehmbarkeit. „Mit seinem kühnen Satz reduzierte also Rabbi Mendel die Offenbarung zu einer mystischen, d. h. zu einer Offenbarung, die in sich selbst zwar unendlich sinnerfüllt, aber doch ohne spezifischen Sinn war. Sie stellte etwas dar, das, um religiöse Autorität zu begründen, in menschliche Sprachen übersetzt werden musste; und das ist es, was ... Moses tat. Jede Aussage, die Autorität begründet, wäre eine, wenn auch noch so gültige und hochrangige, aber immer noch menschliche Deutung von etwas, das sie transzendiert“. Das ist, meine ich, ein grundlegender Gedanke für eine Theologie der Religionen, aber eben auch für eine christliche Theologie der Schrift, die sich, ihrer rui-nösen antijüdischen Deutungsgeschichte eingedenk, erneuern möchte. □