



Stefan Alkier
Christos Karakolis
Tobias Nicklas

Sola Scriptura ökumenisch
(Biblische Argumente in öffentlichen Debatten, 1)

Paderborn: Brill | Ferdinand Schöningh 2021
235 S., 29,90 €
ISBN 978-3-506-76038-8

Frank Ueberschaer (2022)

Der vorliegende Band ist der erste einer neu entstandenen und von Stefan Alkier, Tobias Nicklas und Thomas Paulsen herausgegebenen Reihe mit dem Titel „Biblische Argumente in öffentlichen Debatten“. Das anspruchsvolle Ziel der Reihe ist, sich „in kirchliche, kulturelle und gesamtgesellschaftliche Debatten zu den Problemen, Krisen, offenen Fragen und Chancen der Gegenwart“ einzumischen und „der öffentlichen theologischen Sprachfähigkeit von Kirchenleitungen, Universitätstheologinnen und -theologen, Pfarrerinnen und Pfarrern, Lehrerinnen und Lehrern und allen an der Lebensrelevanz biblischer Texte Interessierten auf die Sprünge zu helfen“ (V-VI). Die drei Herausgeber haben für die Reihe zudem einen wissenschaftlichen Beirat gewinnen können, dem Christos Karakolis (Athen), David Moffitt (St. Andrews) und Cosmin Pricop (Bukarest) angehören. Da in der Einleitung nicht nur auf die Kompetenz der Mitglieder des Beirats explizit hingewiesen wird – die wohl eher voraussetzen als herauszustellen sein sollte –, sondern auch deren Internationalität betont wird – die jedoch europazentriert bleibt –, fällt umso deutlicher ins Auge, dass andere Kriterien, wie beispielsweise Genderzugehörigkeit, keine (erfolgreiche?) Berücksichtigung gefunden haben.

Dieser erste Band der Reihe ist bewusst als „gemeinsame(n) bibeltheologische(n) Programmschrift eines römisch-katholischen, eines griechisch-orthodoxen und eines evangelischen Theologen“ (VI) gedacht: „Es geht in der Reihe wie in ihrem programmatischen ersten Band um nichts weniger als Umdenken mit der Bibel angesichts der Krisen, Katastrophen und Konflikte heute“ (VI). In diesem Jahr (2022) soll bereits ein

zweiter Band in der Reihe erscheinen, in dem es um Bibelauslegung in und durch Medien der Gegenwartskultur geht (hg. v. Anke von Legat und Michael Schneider).

Stefan Alkier, Christos Karakolis und Tobias Nicklas beginnen den hier zu besprechenden Band mit zehn Leitthesen. Diesen schließen sich zunächst „hermeneutische Entfaltungen“ (Kap. III) und „methodologische Entfaltungen“ (Kap. IV) an. Dann folgen zwei Kapitel mit ökumenischen Perspektiven: „Ökumenische Entfaltungen“ (Kap. V) und „Ermöglichung schriftgemäßer ökumenischer Praxis“ (Kap. VI), mit denen der Band den Anspruch, sich einzumischen, einzulösen versucht. Der Band schließt ab mit einem Bibelstellen- und einem Sachregister.

In ihren zehn Leitthesen formulieren die drei Autoren die ihren weiteren Überlegungen zugrunde gelegten Axiome. Dabei handelt es sich um dogmatische Setzungen, die begründungslos vorangestellt werden. Vieles daraus ist aus gängigen theologischen Überlegungen bekannt, was geradezu die Frage provoziert, warum ausgerechnet Exegeten es so thetisch wiederholen. Weiterführend gegenüber sich ausschließlich auf die je eigene Konfession beziehenden Darstellungen zum Thema ist allenfalls die ökumenische Perspektive, mit der auch die verschiedenen biblischen Kanones wahrgenommen werden. Ebenso ist hervorzuheben, dass explizit auf die Vielstimmigkeit der biblischen Schriften eingegangen wird, was bei Exegeten aber auch zu erwarten ist. Umso erstaunlicher ist der noch in derselben These formulierte Hinweis, dass gerade durch die Begrenzung auf einen Kanon „in der ... Widersprüchlichkeit ... das eine Wort Gottes zu hören“ sei (4). Die weiteren Thesen möchten eine große Weite betonen, wehren sich gegen in ihren Auswirkungen schädliche Exegese und heben die Vernunft beim Lesen hervor.

Bei diesen zehn Thesen scheint es sich um den einzigen wirklich gemeinsamen Text der drei Autoren zu handeln, denn alles Weitere wird von jedem für sich, im Großen und Ganzen ungeachtet der Perspektiven der anderen, dargelegt. Das geht so weit, dass man nicht den Eindruck gewinnt, als hätten sie in einem intensiven Gespräch miteinander gestanden. Denn sie beziehen sich nicht nur jeder vorwiegend auf Herausforderungen und Fragestellungen aus der eigenen Konfession, sondern setzen sich auch miteinander allenfalls am Rande auseinander. Exemplarisch sei dies an den beiden ersten und zugleich umfangreichsten Kapiteln des Buches gezeigt.

Im Kapitel „Hermeneutische Entfaltungen“ geht Stefan Alkier auf die Rolle wissenschaftlicher Exegese und insbesondere der theologischen Fakultäten für die kirchliche Verkündigung ein. Tobias Nicklas bezieht sich auf das Lehramt und Christos Karakolis auf die Rolle der Kirchenväter. So zeigen die Beiträge vor allem das, was den Autoren wichtig ist, und weniger differenzierte Überlegungen zu sola scriptura als einer hermeneutischen Herausforderung.

Stefan Alkier beginnt seinen Beitrag mit einem wortgewaltigen Plädoyer für die Wahrnehmung eines Plurals: „Wir sollten lernen, ... diese gewaltvolle Fiktion des Einen zu verabschieden, um die Schrift in ihrer menschlichen Vielfalt wahrzunehmen und den Reichtum ihrer Versionen wertzuschätzen“ (11). Er fährt fort: „Sola scriptura befähigt in diesem Sinne zur Unterscheidung zwischen der Schrift und den Interpretationen ihrer diversen Versionen“ (12), und ruft damit zuerst die Frage hervor, ob man denn überhaupt noch von „der Schrift“ im Singular reden kann, wenn doch die Pluralität so grundlegend ist, wie er es zunächst beschreibt. Diese wird nun nämlich auf die Ebene der Interpretation verschoben, sodass von einer Pluralität der Schrift bzw. der Schrift als Schriften an sich kaum noch etwas übrig bleibt. Daran ändert sich auch nichts, wenn er etwas später vom Plural der Versionen der biblischen Schriften spricht, der neben der Geschichtlichkeit der Interpretation zur „hermeneutischen Einsicht in die Unverfügbarkeit des Auslegungsgegenstandes führt“ (12) – eine Aussage, die der theologischen Bedeutung der Textgeschichte nicht einmal ansatzweise gerecht wird.

Alkier unterscheidet sodann zwischen der Schrift und dem Wort Gottes selbst. Bedeutender ist allerdings, dass er dem Kanon die Funktion zuschreibt, einen zusammenhängenden Text zu generieren. Erst von dorthin könne von scriptura, also von einer Schrift, und „einem sinnvoll zusammenhängenden Ganzen“ (13) gesprochen werden. Er schließt an: „Die Kunst des Lesens besteht als solche darin, die Vielfalt wahrgenommener Zeichen so zu verknüpfen und mit Bedeutung zu belegen, dass ein stimmiges Gesamtbild entsteht“ (14). Nun erfordert Lesen zweifellos eine gewisse Kompetenz, aber ob es nur dann zur Kunst wird, wenn es zielgerichtet auf ein Gesamtbild hinausläuft, erscheint ebenfalls fraglich. Dies gilt auch für Alkiers Methodik, der zufolge man für „ein intensives Studium“ in „mindestens einer weiteren Textausgabe“ arbeiten möge, wofür er (in dieser Reihenfolge!) eine Übersetzung oder eine griechisch- bzw. hebräischsprachige Ausgabe empfiehlt. Selbst der geneigte Leser fragt sich an dieser Stelle: Was sonst? Substantielle theologische Arbeit lässt sich nur an originalsprachlichen Texten betreiben; und im Falle des Alten Testaments betrifft dies nicht die griechische oder hebräische Sprache, sondern beide. Dieselbe Frage – was sonst? – stellt sich erneut, wenn Alkier fordert, dass Exegetinnen und Exegeten „ihre Einsichten“ als das kommunizieren sollten, „was sie sind: methodisch erschlossene Hypothesen und nicht das Wort Gottes selbst“ (17).

Alkier schreitet auf dem Weg des Gesamtbilds weiter voran. Er möchte „Makropositionen, also größere Textblöcke zusammenfassende Hypothesen“ benennen, „die der Lektüreerfahrung entsprechen, dass nicht nur die Einzelschrift, sondern die Bibel als Ganze Sinn macht“ (18). Immerhin weist er darauf hin, dass es sich bei der Identifikation von solchen Makropositionen um eine Hypothese handelt – ein Stichwort, das zuvor noch einen anderen Klang hatte. Als Beispiel schlägt Alkier vor, die Bibel als „große Erzählung von der Schöpfung bis zur Neuschöpfung zu lesen“ (18). Er definiert einen „Sehepunkt“ (19), der in Kreuz und Auferweckung Jesu bestehe und der dann als

Kriterium für die Gewichtung der verschiedenen Stimmen diene. An dieser Stelle wäre eine Überlegung zum Unterschied zwischen Hypothese und dogmatischer Setzung angebracht gewesen, denn Alkiers Aussage ist eindeutig Letzteres. Stattdessen reklamiert er für sich: „Diese Interpretation des Gesamtsinns ist sicher nicht die einzig mögliche, aber sie ist im Wortsinn evangelisch, katholisch und orthodox plausibel begründbar.“ (20)

Damit wechselt Alkier zu dem Thema, das dieses Buchprojekt hätte spannend machen können: die ökumenische Auseinandersetzung. Doch nachdem er in dem oben zitierten Satz alle drei in diesem Werk vertretenen Konfessionen für sich eingenommen hat, bestimmt er ihren Sinn darin, darüber zu streiten, wie die Bibel als Ganze zu verstehen sei. Zugleich verweist er dann aber – argumentativ auf derselben Ebene – darauf, dass die Konfessionen je unterschiedliche Kanones haben – ohne darauf einzugehen, ob man hermeneutisch dann noch von derselben Bibel und damit von derselben „Grundlage“ für den „Streit“ reden kann.

Vom Kanonumfang kommt Alkier zur Frage des Zusammenhangs von Altem und Neuem Testament. Er möchte sie durch eine intertextuelle Lektüre lösen, in der die Auferweckung des Gekreuzigten nur im Rahmen der Schriften Israels verstanden werden könne und diese Schriften zugleich dazu transformiert würden, dass sie als Altes Testament die Auferweckung bezeugten (21). Hier stellt sich zweifellos die Frage, inwiefern die Schriften Israels selbst durch eine entsprechende intertextuelle Lektüre „transformiert“ werden und ob dies nicht eher den hermeneutischen Zugang zu diesen Texten betrifft.

Im weiteren Verlauf bestimmt Alkier die „Aufgabe alttestamentlicher und neutestamentlicher Forschung im Rahmen theologischer Fakultäten“ (22). Sie bestehe darin, „die Lektüre der kanonischen Schriften als kanonische Schriften informativ und kritisch zu fördern“ (22). Dabei „verfehlt sie ihre theologische Aufgabe, wenn sie sich auf Ideologiekritik beschränkt. Ihr theologisches Leitziel ist es ..., Lektüren der Schrift dahingehend zu unterstützen, dass die Bibel als Ganze gesehen als gültige Frohbotschaft, als Evangelium wahrgenommen und begriffen wird“ (22). Deutlicher lassen sich dogmatische Setzungen kaum vornehmen. Nicht nur spricht Alkier von „der“ Aufgabe im Singular, sondern sieht diese ausschließlich in einer Förderung – was de facto aber bedeutet: Vorbereitung –, die letztlich auf die Verkündigung zielt. Dass Alkier dies auf den Rahmen theologischer Fakultäten begrenzt, lässt die Frage stellen, welche Vorstellung von theologischen Fakultäten und von theologischer Forschung an solchen Fakultäten hier im Hintergrund steht. Denn auch an diesen Einrichtungen ist die Wissenschaft frei und sollte es sein. Sie regt zum kritischen Umgang mit den Texten an – ein Umgang, den sie selbst pflegen muss, wenn sie nicht ihre Wissenschaftlichkeit verlieren will. Das gilt nicht nur für die biblische Exegese, sondern für alle wissenschaftlichen Arbeiten an einer theologischen Fakultät. So bringt Alkiers Verwendung des

Adjektivs ‚theologisch‘ eine starke Engführung zum Ausdruck, und die Verzweckung wissenschaftlicher Tätigkeit steht im Raum, wenn er sagt: „Die Exegetin, der Exeget an Theologischen Fakultäten [Anm.: das Adjektiv ist hier im Unterschied zu den vorhergehenden Sätzen groß geschrieben] [ist] nicht Anwältin, Anwalt biblischer Autoren, sondern Anwältin, Anwalt des Evangeliums“ (22).

Eine weitere Engführung zeigt sich im weiteren Verlauf. Zwar spricht Alkier zunächst von „Erzählungen der Evangelien“ (23), dann aber im selben Abschnitt von ‚dem‘ Evangelium, das er wiederum in nur einem Satz zusammenfassen kann. Da er erst anschließend zur Besprechung der Apostelgeschichte und der neutestamentlichen Briefliteratur kommt, handelt es sich dabei wohl um eine Charakterisierung der vier Evangelien in einem Singular.

Alkier selbst plädiert für ein „rezeptionsästhetisch argumentierende[s] Konzept von sola scriptura“, durch das „die Lesenden mitten hinein in die Texte“ genommen werden (26): „Der Akt der Lektüre nimmt die Lesenden mit in die Sache, von der der Text spricht“ (27). Werden die Lesenden „von der Sache des Textes ergriffen, ereignet sich die Schrift als Wort Gottes“ (27). Erneut fällt der Singular ins Auge, der jedoch nur dann zutreffend ist, wenn man die Texte von nur einer Sache sprechen lassen will, also mehr von der eigenen Erwartungshaltung an die Texte ausdrückt als von den Texten selbst. Deren „Diversität und Widersprüchlichkeit“ (28), die Alkier durchaus sieht, erklärt er als „kulturelle, politische und theologische Positionierungen“ (28), also letztlich als zeitbezogen und historisch bedingt, aber nicht als möglichen Ausdruck einer theologischen Konzeption für einen Kanon selbst, der gerade nicht auf eine Ein-Satz-Botschaft hinauslaufen will. Stattdessen hält Alkier explizit fest: „Die Bibel stellt jedem Leser eine ganz einfache Frage: Traust du dem Gott, von dem hier erzählt wird, zu, dass er nicht nur Schöpfer und Bewahrer deines Lebens ist, sondern dass er sogar den durch die Kreuzigung getöteten Jesus von Nazareth real in sein eigenes göttliches Leben hinein neu geschaffen hat und er deshalb nun ... als lebendiger Herr seiner Gemeinde begegnen kann?“ (28-29), um anzuschließen: „Wer also diese Machtansage nicht teilen kann, verlässt die biblische Positionierung“ (29).

In all dem ist Alkier darin recht zu geben, dass es Aufgabe der theologischen Fakultäten ist, die Texte „in die gegenwärtigen Diskurse zur Erschließung der Lebensrealität und ihrer möglichen zukünftigen Gestaltung einzubringen“ (31), doch ist es eben *eine* Aufgabe und nicht *die* Aufgabe, wie es Alkier auch in diesem Abschnitt explizit formuliert. Statt der Fokussierung auf die eine Aufgabe, die eine Botschaft, den einen Satz wäre eine Hermeneutik, die an der Pluralität und Diversität der Texte ansetzt, wünschenswert gewesen. Der von Alkier vorgelegte Ansatz bleibt demgegenüber in einem eindimensionalen Verständnis von sola scriptura stehen, das konzeptionell nicht über Luthers Eindimensionalität in seiner Bestimmung „was Christum treibet“ hinausgeht.

Gegenüber dem sehr themenreichen Beitrag Stefan Alkiers fokussieren die beiden Perspektiven von Tobias Nicklas und Christos Karakolis auf jeweils eine für ihre Konfession bedeutsame Fragestellung.

Tobias Nicklas hält gleich zu Beginn fest, dass es sich bei den biblischen Schriften um Literatur handele, die nach Interpretation verlange. Und gerade wenn man in ihr das Wort Gottes erwarte, könne dies nur in einem „interpretierenden Suchen“ (35) und auch erst „im Nachhinein“, und ohne dass man es festhalten könne, wie er es im Anschluss an Ex 33 und Joh 20 formuliert, gefunden werden. So kommt er zu dem Schluss: „Alle müssen für alle interpretieren“ (35) – ein Satz, der seine Brisanz vor dem Hintergrund des Anspruchs des kirchlichen Lehramts erhält. Mit diesem setzt sich Nicklas im Anschluss auseinander. Dabei bezieht er sich stark auf die gegenwärtige theologische Reflexion und betont vor allem die Pluralität der Lebensbezüge, in die hinein die biblischen Schriften interpretiert werden müssten. Ohne auf Alkier Bezug zu nehmen, stellt Nicklas die „Vielfalt und Uneindeutigkeit der Schrift“ (40) explizit nicht als Defizit heraus, sondern als „ihre einzige Chance“, in der Vielfältigkeit der Gegenwart Relevanz zu gewinnen (40): „So menschlich es ist, sich ein Mehr an Eindeutigkeit zu erhoffen, so unmenschlich wird solche Eindeutigkeit in dem Moment, wo sie auf die wahren Herausforderungen menschlichen Lebens trifft“ (40-41). Explizit hebt Nicklas den Wert der exegetischen Methoden als „eine entscheidende Voraussetzung in der Suche nach dem Gotteswort“ (41) hervor. Kritisch anzufragen wäre in diesem Zusammenhang allenfalls, was bei gegenwartsbezogenen Fragen geschieht, die von den biblischen Texten her offen bleiben.

In einem weiteren Schritt setzt sich Nicklas mit der Bedeutung der Tradition auseinander und arbeitet dabei zwei Seiten heraus: einerseits die Unabdingbarkeit von Tradition im Leben einer Gemeinschaft, andererseits ihre Gefährlichkeit, wenn Tradition in ihrer Funktion nicht mehr reflektiert wird, sondern „als Deutungsmacht beanspruchendes Autoritätsargument missbraucht“ (43) wird. Gleichzeitig macht er unmissverständlich deutlich: „Nicht nur in der Schrift, sondern auch in der Tradition begegnen sich ‚Gotteswort‘ und ‚Menschenwort‘“ (47), um dann explizit zu sagen: „Dabei bleibt die Schrift allen Auslegungen vorgeordnet“ (47). Nicklas ordnet jedoch nicht nur die Schrift der Tradition vor, sondern hält ausdrücklich fest, dass eben nicht alles als Tradition gelten könne, was dies für sich beansprucht. Denn Tradition könne ihrerseits „nur da gegeben sein, wo im Menschenwort Gottes Wort erkennbar ist“ (47). Die Tradition ist damit letztlich dem menschlichen Zugriff ebenso entzogen wie das Gotteswort im Menschenwort der biblischen Schriften.

Darauf weist Nicklas in einem weiteren Schritt hin: „Niemand – und sei es ein Apostel, ein Bischof oder Papst – kann sich jemals sicher sein, in einer bestimmten Entscheidung den Geist Gottes zu besitzen. ... Es gibt ... keine Zeiten, Orte oder gar Personen, bei denen wir ganz sicher sein können, dass in ihnen oder an ihnen ganz sicher und dauerhaft Gottes Geist erkennbar wäre“ (48). So hält Nicklas nicht nur fest, dass alle

für alle interpretieren müssten (35), sondern auch, dass alle irren könnten (48) – und umgekehrt „jede und jeder zum Träger einer Interpretation werden [kann], die für alle zum Evangelium wird“ (49). Im Anschluss an diese Betonung der Pluralität sowohl der Schrift als auch der Auslegung gewinnt Nicklas dem Lehramt die positive Bedeutung ab, dass es „als eine Art von Repräsentation der Interpretationsgemeinschaft des Wortes Gottes“ gelten könne, „an der jede und jeder einzelne Gläubige teilhat“ (51). Dabei denkt Nicklas diese Interpretationsgemeinschaft explizit synchron wie diachron (53) und trägt damit dem Selbstanspruch des kirchlichen Lehramts Rechnung.

Tobias Nicklas gelingt damit nicht nur eine kritische Auseinandersetzung mit einem Aspekt des Selbstanspruchs der römisch-katholischen Kirche, sondern auch eine gerade im ökumenischen Gespräch weiterführende positive Interpretation des Lehramts, das sowohl im Gespräch mit den orthodoxen als auch mit den evangelischen Kirchen umstritten ist. So gelingt es Nicklas, durch eine kritische Reflexion des Selbstanspruchs der eigenen Konfession ein gemeinsames ökumenisches Gespräch zur Schrifthermeneutik zu eröffnen.

Auch Christos Karakolis versucht keinen hermeneutischen Gesamtentwurf, sondern setzt sich mit einer spezifischen Fragestellung seiner Konfession auseinander. Ihm geht es um die Bedeutung der Lektüre der Kirchenväter.

Karakolis betont zunächst die Vielfalt der orthodoxen Kirchen, die doch in einem gemeinsamen Selbstbewusstsein ihr einigendes Moment haben: in der „Heiligen Tradition“ (56). Dabei unterscheidet er – traditionsgemäß – zwischen Kirchenvätern und kirchlichen Autoren, von denen erstere als „inspirierter“ (57) gälten, hebt aber auch hervor, dass dies vor allem aufgrund ihrer anerkannten Heiligkeit und nicht ihrer Theologie wegen geschehe (58). Daran anschließend plädiert Karakolis für ein historisch angemessenes Verständnis der Kirchenväter. Ihr zeitloser Wert bestehe weniger im Inhalt ihrer Exegese als in ihrem Umgang mit der Bibel, den Karakolis als „mit Respekt, kritischem Geist und mit der Bereitschaft, ihre Botschaft in der Sprache der Gesellschaft ihrer eigenen Zeit zu vermitteln“ (59-60), charakterisiert. Demgegenüber beklagt er den gegenwärtigen Umgang mit der Bibel in den orthodoxen Kirchen. Das Evangelium werde in der Liturgie angebetet und geküsst, aber nicht privat gelesen; es werde in den liturgischen Lesungen nicht einmal verstanden, weil es in Sprachformen gelesen werde, derer die Menschen in den Gottesdienstgemeinden nicht mächtig seien.

Die Hochschätzung der Kirchenväter gegenüber einer direkten Bibelrezeption führt Karakolis darauf zurück, dass sich einst als Häretiker Ausgeschlossene unmittelbar auf sie bezogen hätten. Dies habe zu „einer reflexiven Angst vor dem direkten Zugang zur Bibel und umgekehrt zum absoluten Vertrauen den Kirchenvätern gegenüber“ (62) geführt. So werde die Bibel in dogmatischen Lehrbüchern oft als Teil der Tradition angeführt.

Statt eines sola scriptura sieht Karakolis die orthodoxen Kirchen durch ein sola ecclesia geprägt. Alles habe eine auf die Kirche bezogene Funktion, so eben auch die Exegese. Hierzu setzt sich Karakolis kritisch mit der orthodoxen Tradition auseinander, der zufolge die Kirche der Schrift zeitlich vorangehe und daher höher stehe (67), und hält fest, dass es niemals eine Kirche ohne Schrift gegeben habe (66). Dennoch könnten beide Prinzipien durchaus koexistieren (67), da sie letztlich zum Ausdruck brächten, dass es sich sowohl bei der Kirche als auch bei der Schrift um „unersetzliche Realitäten für das Leben der Gläubigen“ (67) handele.

Über weite Teile – und dies ist auch kritisch anzumerken – ist Karakolis Beitrag von einem referierenden Stil geprägt, der es schwierig macht, zwischen Karakolis' und den Positionen anderer zu unterscheiden. Dies ändert sich gegen Ende seines Beitrags, in dem er für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Bibel und Kirchenvätern in der orthodoxen Theologie und auch der Exegese insgesamt plädiert.

Im Blick auf die Orthodoxie wirbt Karakolis dafür, dass die Bibel über der Tradition stehen und auch nur das als Tradition gelten solle, was dem „wahren biblischen Geist“ (68) entspreche. Die Bibel solle zu einem kritischen Korrektiv des kirchlichen Lebens werden. (Auch wenn der Rezensent geneigt ist, ihm in diesem Punkt zuzustimmen, erweist sich Karakolis' Annahme, dass mit der Bibel als kritischem Korrektiv viele aus christlicher Glaubensmotivation heraus begangene Verbrechen nicht begangen worden wären, angesichts der Geschichte der protestantischen Kirchen, die genau diesem Anspruch folgen, bedauerlicherweise als unzutreffend.)

Dazu fordert Karakolis nun, dass alle Gläubigen die Bibel kennen sollten. Die patristische Tradition sei ohne die Bibel nicht vorstellbar, was sich daran zeige, dass sich die Kirchenväter in allen ihren Schriften auf die Bibel bezögen. Aus der patristischen Tradition möchte er vor allem ein Bewusstsein für Pluralität mitnehmen, in dem verschiedene Theologien nebeneinanderstehen könnten – ein Anliegen, das sich freilich aus der Bibel bereits selbst entnehmen ließe. Darüber hinaus weist Karakolis darauf hin, dass die Kirchenväter die exegetischen Methoden und auch die Sprache ihrer Zeit verwendet hätten, und plädiert dafür, diesem Vorbild in der Gegenwart zu folgen. So schweben ihm Theologen vor, die zugleich „geistliche Erfahrung“ (71) haben. Verabschieden möchte er sich dagegen von der Interesse geleiteten Exegese der Kirchenväter und dem ihrer Exegese zugrunde liegenden Weltbild (71). So schließt er mit der Aussage, dass die Kirchenväter den direkten Zugang zur Bibel nicht ersetzen könnten, und – erneut im referierenden Stil – mit der Behauptung, dass ihr Hauptziel gewesen sei, die biblische Lektüre zu begleiten (72).

Damit verlässt der Leser / die Leserin den ersten Teil des Bandes und stellt rückblickend fest, dass sich alle drei Beiträge mit einem Aspekt ihrer Konfession

auseinandersetzen, den sie als problematisch empfinden: der orthodoxe mit der Stellung der Patristik in der orthodoxen Theologie, der katholische mit dem Anspruch des Lehramts in der römisch-katholischen Kirche und der evangelische mit Pluralität und Diversität in Theologie und Exegese. Was davon wirklich kritikwürdig ist, mag der Leserin und dem Leser überlassen sein.

Nach der hermeneutischen geht es im zweiten Kapitel des Buches um eine methodische Entfaltung.

Stefan Alkier plädiert für eine intertextuelle Lektüre der biblischen Texte und versteht dies als adäquate Umsetzung des Luthersatzes „scriptura ... sui ipsius interpres“ (die Schrift legt sich selbst aus). Explizit polemisiert er gegen traditionsgeschichtliche Forschung, indem er behauptet, es nütze nicht viel zu wissen, woher einzelne Komponenten stammten, sowie gegen die historisch-kritische Exegese insgesamt, wenn er sagt, dass „nicht primär die Entstehungssituation der Einzelschriften als Verstehenshorizont zu beachten“ (95) sei. Diese und weitere Aussagen sind insofern unfair, als die Traditionsgeschichte als ein Bestandteil historisch-kritischer Exegese den hier behaupteten Anspruch gar nicht erhebt und es methodisch unstrittig sein sollte, dass Aussagen nicht aus ihrem Kontext herausgerissen werden dürfen, was auch für ihren historischen Entstehungskontext gilt.

In dieser Abgrenzung stellt Alkier nun drei Perspektiven intertextueller Interpretationen dar, die sich komplementär zueinander verhielten: „produktionsorientierte Intertextualität“, in der nur die Texte miteinander korreliert werden dürfen, die einem Verfasser nachweislich bekannt gewesen seien; „rezeptionsorientierte Intertextualität“, in der es um Texte geht, zwischen denen konkrete Leserinnen und Leser Beziehungen herstellen können; „generative Intertextualität“, in der es um die „Sinneffekte“ geht, die sich durch Text-Text-Relationen ergeben (78).

Alkier wendet sich der zweiten Variante, der rezeptionsorientierten Intertextualität, zu. Der Kanon sei eine Leseanweisung und als solche eine „theologische normative Entscheidung“ (79) in „konfessionelle[r] Selbstverpflichtung“ (80). Gleichzeitig hält Alkier im Blick auf die Zweiteiligkeit des christlichen Kanons fest: „Nicht eine ‚Kirche‘ erzeugte den Kanon, sondern er ist sachlich angelegt in der intertextuellen Schreibweise der neutestamentlichen Schriften“ (82), was zumindest die Frage nach dem Verhältnis von emergenten Prozessen der Kanonentstehung und der Behauptung einer Entscheidung erregt. Dabei geht es Alkier allerdings um ein neues Verständnis des Zusammenhangs von Altem und Neuem Testament. Ausdrücklich betont er, dass die neutestamentlichen Schriften die Geltung der alttestamentlichen nicht bestritten, sondern darauf aufbauten und, wie er sagt, sie ausbauten (82).

Abschließend betont Alkier die Pluralität, auf die eine rezeptionsorientierte Perspektive abziele. Jede Schrift werde zu einem Kommentar jeder anderen Schrift im Kanon. Dies

führe nicht zu Beliebigkeit, wohl aber zu Demut, wenn man andere Lesarten anerkennen muss. Leider nimmt Alkier in solchen Passagen keine Verhältnisbestimmung zu seinen Äußerungen im ersten Teil des Buches mit seinem deutlichen Streben nach Einheit und Eindeutigkeit vor. Sollte sich diese komplementär zur in diesem Kapitel propagierten Freiheit verhalten? Oder kontrolliert sie diese? Diese Fragen bleiben jedenfalls bei Alkiers den Beitrag schließenden Betonung der „Dialogizität des Kanons“ (100) offen.

Tobias Nicklas wendet sich in seinem Beitrag zunächst dagegen, dass einzelne Sätze aus der Bibel herausgerissen und zur Beurteilung des Lebens und der Lebensführung anderer verwendet würden, und betont anschließend, dass die Bibel keine Glaubenslehre entwickle. Sie beinhalte vielmehr eine große Vielfalt, eine erzählte Welt, die bewohnt werden und so zu einer veränderten Weltwahrnehmung führen wolle (107). Mit der Metapher des Bewohnens möchte Nicklas zum Ausdruck bringen, dass sich die Leserinnen und Leser / Hörerinnen und Hörer der biblischen Texte auf diese einlassen und ihre Lebenswelt durch die Augen dieser Texte wahrnehmen und sich unter dieser Perspektive neu aneignen sollten. Das schließe kritische Distanz keineswegs aus, denn „Gott hat nicht einfach in den Worten der Bibel gesprochen. Gottes Wort ereignet sich vielmehr in den Momenten der Rezeption und Performanz der Bibel. ... [Wir] dürfen aber nie unser sich daraus ergebendes Menschenwort ... als Gotteswort autorisieren“ (123). Ohne dies explizit zu nennen, schließt Nicklas hier an seine Überlegungen im ersten Teil des Bandes an und stellt die (suggestive) Frage: „Müssen wir nicht ... von einer ‚Inspiration des Lesers‘ und ‚der Leserin‘ (oder der Gemeinschaft der Lesenden) ... sprechen?“ (122) In aller Deutlichkeit hält Nicklas jedoch fest, dass „wir nicht mehr auf kritische historische Forschung verzichten dürfen“ (124). Zwar sagt er auch, es sei falsch zu glauben, dass die Bibel nur mit Hilfe historisch-kritischer Forschung angemessen zu verstehen sei (125), und doch greift er am Ende seines Beitrags wieder auf sie zurück, wenn er ein kritisches Korrektiv für Rezeptionen der biblischen Texte braucht. – Aus diesem Bedürfnis heraus ist historisch-kritische Exegese einst entstanden. Nicklas zeigt, wie aktuell ihre Bedeutung nach wie vor ist.

Christos Karakolis stellt in seiner methodologischen Entfaltung die Gleichzeitigkeit von Lesen und Gelesenem im Vollzug der orthodoxen Liturgie heraus. Ausgehend von Joh 20,31 entfaltet er, dass der Text die reale Gegenwart Jesu ersetze, und betont, dass dies auch heute noch der Fall sei. In der Liturgie könnten die Gläubigen am Heilsgeschehen selbst partizipieren. Denn zum einen baue die Liturgie auf der narrativen Struktur der Evangelien Erzählungen auf (139), zum anderen werde durch das in der Liturgie immer wieder betonte ‚Heute‘ der örtliche und zeitliche Abstand zwischen den erzählten Zeiten und der Gegenwart aufgehoben (141). Hinzu kommen die Ikonen, durch die eine „biblische Raumzeit“ geschaffen werde, „in die die Gläubigen vollständig integriert werden“ (143).

Auch dieser zweite Teil vermittelt den Eindruck, dass seine Beiträge eher auf jeweilige konfessionelle Binnendiskurse ausgerichtet sind: Der evangelische wendet sich gegen das klassisch evangelische Konzept einer Mitte der Schrift, der katholische betont die Bedeutung aller Einzelnen in der Interpretationsgemeinschaft und hebt die historisch-kritische Exegese als Korrektiv hervor und der orthodoxe zeigt die inszenatorische Kraft der Göttlichen Liturgie auf, nachdem er im ersten Kapitel die mangelnde biblische Lesepraxis in der orthodoxen Kirche beklagt hat.

Ein echtes Gespräch zwischen den drei Verfassern der Beiträge lässt sich im ganzen Buch nicht herauslesen. Wirklich ökumenische Perspektiven werden erst ganz zum Schluss knapp skizziert, doch geht es dabei nicht mehr um Schrifthermeneutik, sondern um ökumenische Gastfreundschaft am Tisch des Herrn (Karakolis) (191-206), um das Bewusstsein, dass alle Christinnen und Christen gemeinsam auf dem Weg seien, ohne dass Trennendes eine Rolle spiele (Nicklas) (207-214), und um Perspektiven gemeinsamen Handelns (Alkier) (215-225). Ein Gespräch zwischen den dreien findet auch hier nicht statt; die Beiträge bleiben erneut nebeneinander stehen (Lediglich Nicklas greift auf einzelne Gedanken Alkiers zurück.). Das ist letztlich bedauerlich und führt zu dem Schluss, dass hier ein inhaltlich wichtiges Projekt im Vollzug gescheitert ist oder aber von Anfang an zum Scheitern verurteilt war, weil die Differenzen zwischen den Konfessionen zu groß und das Verhältnis zwischen den hier vorgestellten Überlegungen der Einzelnen und den Positionen ihrer jeweiligen Kirchen nicht geklärt waren. Letzteres ist ein Problem zahlreicher solcher Gesprächsformate und Publikationsvorhaben; ersteres – dass es nicht zu einem wirklichen Gespräch und einem gemeinsamen Text gekommen ist – ist bedauerlich.

Abschließend ist noch einmal auf das begrüßenswerte Ziel der Buchreihe selbst hinzuweisen, biblische Argumente in öffentliche Debatten einzubringen. Denn dass exegetisch verantwortete und verantwortbare Bezüge auf die biblischen Texte viel zu wenig geschehen, ist unbestreitbar. Im Gespräch mit dem Rezensenten wird dies von Vertreterinnen und Vertretern nicht-bibelexegetischer theologischer Fächer häufig mit mangelnder ‚Verwertbarkeit‘ begründet. Doch das ist unzutreffend, wenn man sich auf die Denkwege und -strukturen der biblischen Texte sowie insbesondere auf den Grad ihrer Komplexität ein- und sich von ihnen her leiten lässt. Die neue Reihe hat nun die Chance, dies zu zeigen.

Zitierweise: Frank Ueberschaer. Rezension zu: *Stefan Alkier. Sola Scriptura ökumenisch. Paderborn 2021*
in: bbs 5.2022
https://www.bibelwerk.de/fileadmin/verein/buecherschau/2022/Alkier_Sola-Scriptura.pdf