

# Kanonische Ausgabe und neutestamentliche Theologie

## Mögliche Konsequenzen einer textgeschichtlichen These

Günter Röhser

Meine Aufgabe ist es im Folgenden, über mögliche Konsequenzen der These einer Kanonischen Ausgabe des Neuen Testaments nachzudenken. „Möglich“ heißt: für den Fall, dass sie zutrifft. Ich werde also über die Konsequenzen einer These nachdenken, von deren Richtigkeit ich erst noch überzeugt werden will. Aber dies macht das Gedankenexperiment umso spannender.

Der Begriff „neutestamentliche *Theologie*“ ist dabei bewusst gewählt. Denn innerhalb der möglichen Konsequenzen für die neutestamentliche Wissenschaft kann man zwischen exegetisch-historischen und theologisch-hermeneutischen (jeweils im engeren Sinne) unterscheiden – und natürlich auch nach deren innerem Zusammenhang (Hermeneutik im weiteren Sinne) fragen. Ich möchte mit zwei eher exegetischen Aspekten des Themas beginnen, die mir von zentraler Bedeutung zu sein scheinen, und mich von da aus auf die weiterreichenden Konsequenzen und Implikationen der These sowie die eigentlichen theologisch-hermeneutischen Fragen konzentrieren.

### 1 Zum Profil der textgeschichtlichen These

Der Diskussionsstand, von dem die folgenden Überlegungen ausgehen und der als weitgehend bekannt vorausgesetzt wird, findet sich zum einen in den vorausgehenden Beiträgen des vorliegenden Sammelbandes, zum anderen ist er dokumentiert in dem forschungsgeschichtlichen Meilenstein, den David Trobisch mit seiner Untersuchung aus dem Jahre 1996 gesetzt hat,<sup>1</sup> sowie in der darauf aufbauenden, sachlich jedoch nicht davon abhängigen Untersuchung und Rekonstruktion des marcionitischen Evangeliums und der Entstehungsgeschichte der kanonischen Evangelien, wie sie Matthias Klinghardt jüngst vorgelegt hat<sup>2</sup> –

---

1 TROBISCH, Endredaktion.

2 KLINGHARDT, Evangelium.

verbunden mit einem bereits 2013 erschienenen Aufsatz desselben, in dem bereits grundlegende systematische Fragen zumindest angesprochen werden.<sup>3</sup> Die Linien, die in diesen Arbeiten angelegt werden, sind im Folgenden auszuziehen und theologisch weiter zu bedenken. Dabei wird sich zeigen, dass wir es hier nicht (nur) mit historischen und dogmatischen Spezialfragen, sondern durchaus mit grundsätzlichen Perspektiven auf das Neue Testament und seine Wissenschaft zu tun haben.<sup>4</sup>

In zweifacher Hinsicht verschiebt sich das Koordinatensystem der neutestamentlichen Wissenschaft in den genannten Arbeiten in einem solchen Ausmaß, dass man von einem Paradigmenwechsel sprechen kann:

1) Sog. randständige Texte geraten ins Zentrum des Interesses, weil sie für das Verständnis des Ganzen („Neues Testament“) Schlüsselbedeutung besitzen. Das gilt für den pseudepigraphischen 2. Timotheusbrief mit seinem möglichen versteckten Hinweis auf den Herausgeber der Kanonischen Ausgabe (4,13: Karpos = Polykarp von Smyrna)<sup>5</sup> und den pseudepigraphischen 2. Petrusbrief mit seiner kanonischen Leitvorstellung (1,20f: Die gesamte Schriftprophetie geht auf Gottes heiligen Geist zurück und muss auch so verstanden werden; vgl. 2Tim 3,16) – beide positioniert und inszeniert als testamentarisches Vermächtnis des jeweiligen „Apostelfürsten“ – ebenso wie für scheinbar sekundäre Randbemerkungen wie Joh 21,25, wo – ungewöhnlich genug für die Evangelien (vgl. noch Lk 1,3) – Ich-Rede vorliegt und nach der Identität des Redenden fragen lässt,<sup>6</sup> oder die

3 KLINGHARDT, Inspiration.

4 Dasjenige von den deutschsprachigen Einleitungswerken, das sich am weitesten der These von der Kanonischen Ausgabe geöffnet hat, ist die „Einleitung in das Neue Testament“ von Ebner/Schreiber. Der dortige, besonders spannend geschriebene Beitrag zum Thema (EBNER, Kanon) sei deshalb als allgemeine Einführung in die hier verhandelten Fragestellungen nachdrücklich empfohlen.

5 S. dazu TROBISCH, Who Published, 33.

6 Das Verhältnis zwischen dem „Ich“ in Lk 1,3 und Joh 21,25 ist eine spannende Frage. M. E. liegen sie nicht ganz auf derselben Ebene, wie KLINGHARDT, Evangelium, 338 (vgl. 151f. 193) suggerieren könnte. Beide mögen sie zwar auf die Kanonische Redaktion zurückgehen. Aber in Lk 1,3 handelt es sich um den pseudepigraphischen Verfasser des lukanischen Doppelwerkes, der hier sprechen soll; hingegen mag das „Ich“ von Joh 21,25 zwar den damaligen Lesern bestens bekannt sein (so TROBISCH, Who Published, 32; TROBISCH, Endredaktion, 151; vgl. oben bei Anm. 5), es handelt sich jedoch nicht um dasselbe Ich wie in Lk 1,3 (so auch TROBISCH, Endredaktion, 125 Anm. 2) und auch nicht um den in Joh 21,24 genannten pseudepigraphischen Verfasser (Lieblingsjünger). Dieser Unterschied verschwindet auch bei einer kanonischen Lektüre nicht – es sei denn, man wollte das „Ich“ von Joh 21,25 als dasjenige des „Lukas“ verstehen (welches ja auch unmittelbar anschließend – in Apg 1,1 – wieder das Wort ergreift). Jedenfalls hat das doppelte „Ich“ zur Folge, dass man weder vom kanonischen LkEv noch von der Kanonischen Ausgabe als Ganzer sagen kann, dass sie „anonym“ erschienen seien (weiter dazu: DROGE, Did ‚Luke‘ Write Anonymously?).

Verfasserangaben der neutestamentlichen Schriften (einschl. der Gesamtüberschriften „Das Alte Testament“ und „Das Neue Testament“). Dies bedeutet nicht, dass andere Aussagen jetzt weniger wichtig oder gar bisher völlig falsch verstanden worden wären; es bedeutet aber sehr wohl,

a) dass die genannten Texte und Textelemente unentbehrliche Hinweise auf die Entstehung und Abzweckung der Kanonischen Ausgabe liefern;

b) dass dadurch das gesamte Neue Testament unter einer neuen Perspektive erscheint: Einzelaussagen und -schriften sind Teil eines größeren Ganzen und müssen als solche ausgelegt, und d. h. in einen inhaltlichen und in einen Ereignis- oder Geschehenszusammenhang miteinander gebracht werden. Letzteres bedeutet auch, dass sie dem Leser bei aufmerksamer Lektüre eine Gesamtvorstellung von der Entstehung der einzelnen Schriften und dem Ablauf dessen, was sie erzählen oder berichten, vermitteln.

Es müsste also zu einer entsprechenden (Neu-)Ausrichtung der exegetischen Bemühungen kommen. Und zwar nicht aufgrund der theologisch-hermeneutischen Entscheidung eines heutigen Auslegers, sondern weil die streng historisch verstandenen Texte und Textelemente – insbesondere die vermeintlich randständigen – dies fordern. Von besonderem Interesse ist zudem das lukanische Doppelwerk, das nach der Hypothese in engstem Zusammenhang mit der Kanonischen Ausgabe entstanden ist, und – von dessen Konzeption von „Heilsgeschichte“ ausgehend – die Frage nach der Gestalt des griechischen „Alten Testaments“, welches Teil der Kanonischen Ausgabe war (es ist uns nicht erhalten, dürfte aber den späteren, maßgeblichen altkirchlichen LXX-Handschriften sehr nahe stehen).

2) Methodologisch kommt es zu einer neuen Verhältnisbestimmung von Text- und Überlieferungsgeschichte oder von Text- und Literarkritik.<sup>7</sup> In der Exegese sind wir es gewohnt, zunächst den Wortlaut eines Textes kritisch zu sichern und ihn dann ggf. einer literarkritischen Analyse zu unterziehen. Allenfalls überzeugte Anhänger der Urkundenhypothese in der Pentateuchkritik machen es noch umgekehrt: Sie weisen einen Text einer der großen Pentateuchquellen zu und bearbeiten ihn dann textkritisch. Aber auch sie vollziehen die beiden Arbeitsschritte nacheinander. Anders im vorliegenden Fall: Die literarkritische Entscheidung über die Zugehörigkeit von Textstücken fällt auf textkritischem Wege – durch die Untersuchung von Vorstufen (Marcions Evangelium und Apostolos) oder Varianten des kanonischen Textes. Anders gesagt: Erst durch die Rekonstruktion der Überlieferungsgeschichte ergeben sich vorkanonische und kanonische Textgestalt(en), z. B. ursprünglicher bzw. ältester erreichbarer Wortlaut des Markus-, Matthäus-, Johannesevangeliums (die auf dieser Stufe aller-

7 S. dazu KLINGHARDT, Evangelium, 188f. 371ff.

dings noch nicht so hießen) einerseits sowie Endtext des Vier-Evangelien-Buches und Gesamttext der Kanonischen Ausgabe andererseits.<sup>8</sup> Die vorherrschende wissenschaftliche Arbeit am Neuen Testament verfährt aber ausschließlich textkritisch, d. h. sie sucht nach der mutmaßlich ältesten Textgestalt, und sie tut dies auf Einzelschriften statt auf den Gesamttext bezogen. Für unsere kritischen Standardausgaben des griechischen Neuen Testaments bedeutet dies aber nichts anderes als dass sie weder den ältesten erreichbaren Wortlaut der Einzelschriften noch denjenigen des kanonischen Textes bieten. In einer beträchtlichen Zahl von Fällen steht der kritisch zu sichernde kanonische Wortlaut nicht im Haupttext, in den übrigen Fällen steht der vorkanonische, älteste Wortlaut nicht im Haupttext.<sup>9</sup> Für das LkEv spricht Klinghardt sogar von „ungezählten textkritischen Entscheidungen“, in denen der NA-Text nicht den kanonischen Text, sondern Lesarten des „ältesten vorkanonischen Evangeliums“ enthält.<sup>10</sup> Andererseits muss der Wortlaut dieses „ältesten Evangeliums“, also des marcionitischen Evangeliums,<sup>11</sup> erst in einer aufwändigen Rekonstruktion hergestellt werden. Sollten sich diese Befunde bestätigen, so muss man von einer veritablen Grundlagenkrise der neutestamentlichen Wissenschaft sprechen.<sup>12</sup>

Nun ist es prinzipiell nichts Neues, dass der griechische Text der biblischen Schriften erst durch kritische Arbeit gewonnen werden muss. Septuaginta und Neues Testament sind bekanntlich eklektisch hergestellte Texte und fußen nicht wie der masoretische Text der hebräischen Bibel auf einer bestimmten einzelnen

- 
- 8 In einem methodologisch vergleichbaren Forschungsprojekt zu zwei verschiedenen Ausgaben des Ezechielbuches bezeichnet Ingrid A. Lilly (*Two Books*) diese Vorgehensweise als „coherence approach“. – Für das marcionitische Evangelium als Vorstufe des kanonischen LkEv s. besonders KLINGHARDT, *Evangelium*, Anhang I.
- 9 Von den bei KLINGHARDT, *Evangelium*, 313–338 besprochenen Fällen von Bearbeitungsspuren der Kanonischen Redaktion finden sich nach meiner Zählung beim MkEv 11 im NA-Haupttext (davon 3 in eckigen Klammern) und 5 nicht im Haupttext, beim MtEv 11 im Haupttext (davon 1 in Klammern) und 2 nicht im Haupttext, beim JohEv 11 im Haupttext (davon 1 in Klammern) und 3 nicht im Haupttext. Aufs Ganze gesehen aber gilt: Der kanonische Text findet sich eher im *Textus Receptus* als in den kritischen Ausgaben (KLINGHARDT, *Evangelium*, 112).
- 10 KLINGHARDT, *Evangelium*, 22.
- 11 Die These von der Priorität des Marcion-Evangeliums gegenüber dem LkEv und allen anderen Evangelien vertritt jetzt auch – unabhängig von Klinghardt – Markus Vinzent (VINZENT, *Dating*).
- 12 Näher dazu KLINGHARDT, *Evangelium*, 108–112. – Die den gegenwärtigen Konsens wiedergebende Feststellung von Hermann von Lips: „Die Diskrepanzen zwischen kanonischer Endgestalt und literarkritisch-traditionsgeschichtlichen Vorstufen sind für das Neue Testament nicht so gravierend, dass sich hier das Erfordernis einer kanonischen Exegese ergibt“ (Was bedeutet uns der Kanon?, 55), wäre in ihr Gegenteil zu verkehren: Die Diskrepanzen sind so erheblich, dass sich das Erfordernis einer kanonischen Exegese (nämlich auf der Ebene der Kanonischen Ausgabe) zwingend ergibt!

Handschrift (welche eine „diplomatische“ Textausgabe ermöglicht). Natürlich bietet auch die Letztere bei weitem nicht den ältesten erreichbaren Wortlaut (wie die Qumranfunde gezeigt haben), doch ist die Unsicherheit bezüglich eines grundlegenden kirchlichen Bibeltextes von ganz anderer Art, da es im Falle des Neuen Testaments niemals einen ältesten kanonischen Wortlaut, vergleichbar dem masoretischen hebräischen, gegeben hat – oder besser gesagt: Falls es ihn gegeben hat, ist er nicht erhalten geblieben. Bis heute ist zwischen den Kirchen und Konfessionen umstritten, in welcher Sprache der Bibeltext kirchlich maßgeblich sein soll. Davon abgesehen vergrößert die Suche nach der Kanonischen Ausgabe nun noch einmal die Unsicherheit, indem sie auch den wissenschaftlich konsentierten Bibeltext (hier: der griechischen Bibel) von neuem in Frage stellt. Schrifttheologisch gesehen, bestätigt sie damit aber nur, was längst anerkannt ist: die geschichtliche Gewordenheit und Vorläufigkeit des Bibeltextes, die jede fundamentalistische oder biblizistische Inanspruchnahme der Bibel im Ansatz unmöglich macht. Wer sich auf die Bibel berufen will, muss deutlicher denn je sagen, auf welche Bibel er sich bezieht bzw. welchen Wortlaut in welcher Sprache er zugrunde legt und warum. Damit sind wir aber bereits bei den theologisch-hermeneutischen Fragen angelangt.

## 2 Kanonische Ausgabe und kanonische Auslegung

Matthias Klinghardt hat bei seiner Charakterisierung der durch die Kanonische Ausgabe intendierten Lektüre Formulierungen gewählt, die stark an das Konzept der kanonischen oder (gesamt)biblischen Auslegung erinnern: Die „Sinnkonstitution“ erfordere, „das Neue Testament nicht als eine Sammlung von Einzeltexten zu lesen, sondern als *einen* Text, dessen Ursprungsdatum in der Mitte des 2. Jahrhunderts liegt. Erst die kanonische Lektüre, also eine Interpretation, welche die *intratextuellen* Querverweise und Kohärenzsignale ernst nimmt, kann beanspruchen, *diesen* Text (nämlich das gesamte Neue Testament als eine literarische Einheit) historisch adäquat zu verstehen.“ (Konsequenterweise müsste man an die gesamte Bibel denken.) Und weiter: „[D]er nur durch sehr dezente Hinweise gesteuerte Vorgang der Selbsterschließung bewirkt die unmittelbare Evidenz bei der Aneignung: Die Leser selbst sind die Urheber der von ihnen entdeckten Zusammenhänge. Aus diesem Grund ist ihre Wahrnehmung frei, zwanglos und unmittelbar.“<sup>13</sup> Trotz einer gewissen begrifflichen Unschärfe bezüglich der „Urheberschaft“ von Sinn<sup>14</sup> ist doch klar, was gemeint ist: Der

13 KLINGHARDT, *Inspiration*, 348f.

14 Die „wesentlichen Elemente“ des Narrativs werden „nicht von einem ‚Autor‘ behauptet“. – Der Herausgeber ist der „reale Autor dieses Narrativs“. – Die Leser sind selbst Autoren („Urheber der von ihnen entdeckten Zusammenhänge“, d. h. des Narrativs). – Alle Zitate KLINGHARDT, *Inspiration*, 348f.

Herausgeber der Kanonischen Ausgabe ist nicht Autor der von ihm verknüpften Einzeltexte, sondern durch die Verknüpfungen (Querverweise, Kohärenzsignale, ggf. pseudepigraphisch verfasste Texte auch größeren Umfangs) Autor des heilsgeschichtlichen Transzendenznarrativs *hinter* den Texten. Da dieses ebendeshalb nicht als zusammenhängender Text greifbar ist, erschließt es sich den Lesern nur auf dem Wege „unmittelbare(r) Evidenz“ und ist deshalb „unverfügbar“. Es ist darauf angewiesen, von den Lesern „entdeckt“ und als wahr anerkannt und angeeignet zu werden; darin erweist sich zugleich seine Wirksamkeit.<sup>15</sup>

Für die kanonische (oder biblische) Auslegung zitiere ich einige Sätze von Thomas Hieke, die denjenigen von Matthias Klinghardt am nächsten kommen: Der Kanon markiert als „*literarischer Begriff*“ „den ersten und privilegierten Kontext“, „in dem ein biblischer Text verstanden wird“. Vorher muss allerdings eine Entscheidung getroffen sein, „welche Kanonausprägung, also welche ‚Bibel‘, der Auslegung zugrunde liegt“ (hebräische, christliche, Luther-Bibel usw.) – deswegen besser „biblische Auslegung“ genannt. „Die Sinnkonstituierung erfolgt [...] im Lektürevorgang, bei dem der Autor nicht anwesend ist und der Leser mit seinem jeweiligen Vorwissen zusammen mit dem Text als fester Zeichenfolge und dem jeweiligen literarischen Kontext, in dem der Text überliefert ist, ein Verständnis des Textes aufbaut.“ Bei der Textauslegung geht es „vor allem darum, die im Text selbst angelegten Strukturen und Strategien zur Leserlenkung aufzudecken, d.h. zu zeigen, welche Kriterien der Text selbst für eine angemessene und ‚ökonomische‘ Lektüre aufstellt.“<sup>16</sup>

Die Übereinstimmungen sind deutlich: Gegenstand der Auslegung ist der neutestamentliche bzw. gesamtbiblische Text als eine literarische Einheit. Subjekte der Sinnkonstitution sind die Leserinnen und Leser, die sich dazu an Textsignalen, Strukturen oder Querverweisen im Text orientieren (die sich laut Hieke „besonders bei Übergängen und Endpositionen“ finden<sup>17</sup>). Die Unterschiede sind jedoch ebenso deutlich und letztlich gewichtiger: Die biblische Auslegung achtet auf Sinneffekte, die sich allein aufgrund der Zusammenstellung der Texte im jeweiligen Kanon ergeben. Ihre Beobachtungen „notieren nicht Intentionen irgendwelcher Autoren oder Kompositoren des Kanons, sondern erfolgen deutlich auf der Ebene des Lesers, dem die christliche Bibel vor Augen steht und der offen ist für ‚die gewaltige Synoptik der Bibel‘“ (Martin Buber).<sup>18</sup> So kann z. B. der

---

15 KLINGHARDT, *Inspiration*, 348f. – Einige Formulierungen und Überlegungen der folgenden Abschnitte habe ich aufgenommen und theologisch-hermeneutisch weitergeführt in: RÖHSER, *Kanonische Schriftauslegung*.

16 HIEKE, *Neue Horizonte*, 65f.

17 HIEKE, *Neue Horizonte*, 70. Er wählt dazu als Beispiel den „offenen Schluss“ der Apostelgeschichte (Apg 28,16–31).

18 HIEKE, *Neue Horizonte*, 70.

Abschnitt Offb 22,6–21 als „Schlussstein der christlichen Bibel“ interpretiert werden<sup>19</sup> – allein aufgrund von dessen faktischer Endposition am Schluss des Kanons und ohne dass der Autor der Johannesoffenbarung oder ein Kompositor des Kanons je daran gedacht hätten. Hingegen handelt es sich bei der kanonischen Lektüre im Sinne Klinghardts zunächst um eine streng historisch orientierte Aufgabe: Sie fragt nach dem, was die damaligen Leser der Kanonischen Ausgabe im Sinne von deren Herausgeber verstehen sollten. Deswegen betrachtet sie die Strategien zur Leserlenkung auch nicht einfach als durch die Zusammenstellung der Texte gegeben, sondern als durch die Hand des Herausgebers gezielt gesetzt und insofern rekonstruierbar.<sup>20</sup> Dem entspricht es, wenn Klinghardt auf die *intratextuellen* Verknüpfungen in der Kanonischen Ausgabe achtet, während die biblische Auslegung häufig – und zu Recht – auch als „kanonisch-intertextuelle Lektüre“ bezeichnet wird. Hierin kommt zutreffend zum Ausdruck, dass es sich bei der Kanonischen Ausgabe in noch viel höherem Maße um einen Entwurf aus *einer* Hand und um letztlich einen *einzig*en Text handelt als bei der gesamtbiblischen Auslegung, die einen Autor oder Herausgeber im literaturwissenschaftlichen Sinne gar nicht kennt. Theologisch kann man bei Letzterer allenfalls Gott selbst als den Urheber („Autor“) der Schrift und Garanten ihrer „Einheit“ identifizieren.

Schließlich kann man die Kanonische Ausgabe noch mit dem Konzept einer (Gesamt-)„Biblischen Theologie“ vergleichen (die von der eben dargestellten „biblischen Auslegung“ durchaus zu unterscheiden ist): Hierbei handelt es sich um den Versuch späterer Ausleger oder moderner Interpreten, eine sog. „Mitte der Schrift“ zu bestimmen mit dem Ziel, eine insgesamt einheitliche Auslegung und Anwendung der Schrift sicherzustellen (z. B. „Sühne/Versöhnung“ als biblisch-theologischer Schlüsselbegriff und inhaltliches Zentrum der ganzen Schrift bei Peter Stuhlmacher).<sup>21</sup> Diese „Mitte“ kann auch als „Kanon im Kanon“ bezeichnet werden – eine Bestimmung, die Klinghardt auch für sein Transzendenznarrativ gelten lässt: Es ist „[e]ine Metanorm zur Steuerung des Verständnisses der Einzeltexte“.<sup>22</sup> Allerdings kann diese nicht begrifflich fixiert werden

19 HIEKE, *Neue Horizonte*, 71f. – Vgl. jetzt auch TONISTE, *The Ending*.

20 In dieser einen Hinsicht (punktuelle Verortung einer theologischen Endredaktion) besteht Übereinstimmung mit der Hypothese von Theo K. Heckel (*Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*): Hier ist die Vierevangelien-sammlung Gegenstand und Ziel einer profilierten redaktionell-theologischen Bearbeitung. S. dazu meinen „Buchreport“ (mit einem Vergleich von D. Trobischs Konzeption) in: *ZNT* 12 (2003), 77–79.

21 Vgl. STUHLMACHER, *Biblische Theologie*, und dazu meine ausführliche Besprechung: [www.bookreviews.org/pdf/5464\\_5758.pdf](http://www.bookreviews.org/pdf/5464_5758.pdf).

22 KLINGHARDT, *Inspiration*, 347. Vgl. KLINGHARDT, *Evangelium*, 345: „Auf diese Weise wird der Leser in die Lage versetzt, ein Metanarrativ der apostolischen Zeit aus den und hinter den wenigen, aber aussagekräftigen Informationen zu konstituieren.“

(wie „Sühne“, „Rechtfertigung“ o. ä.) und stellt auch keine Interpretationsleistung heutiger Theologen dar, sondern ein dem Text inhärentes theologisches Konzept des Herausgebers der Kanonischen Ausgabe. Auf diese historische theologische Konzeption (die zugleich eine historisch-theologische i. S. v. „heilsgeschichtlich“ ist) wäre jede heutige Bibelauslegung verwiesen und hätte sie als verbindlich zu betrachten, wenn sie sich an der mutmaßlich ältesten Gestalt des griechischen Bibelkanons orientieren will. Sie müsste es auch dann, wenn sie zeitlich später ansetzen will, denn alle späteren Bibelausgaben haben diese Konzeption der Kanonischen Ausgabe übernommen. Ihre Verbindlichkeit erhält sie gerade aufgrund der Unmittelbarkeit und Unverfügbarkeit des Narrativs, da sie ansonsten dem Streit der begrifflichen Interpretationen, Begründungen und Plausibilisierungsstrategien ausgesetzt wäre. Dies dürfte auch der entscheidende Grund dafür sein, warum die Kanonische Ausgabe als editorisches *Ereignis* keine Spuren in der Überlieferung hinterlassen hat: Der Herausgeber tritt nicht als autoritätsheischende Persönlichkeit auf; er tritt überhaupt nur indirekt, z. B. in pseudepigraphischer Verkleidung (wie in Lk 1,3), im Text selbst in Erscheinung. Dies ist die Voraussetzung für den langfristigen Erfolg der Kanonischen Ausgabe, die im 2. Jahrhundert eben noch lange nicht allgemein anerkannt war oder gar vermitteltst zentralistischer Strukturen durchgesetzt worden wäre.<sup>23</sup>

Dogmatisch gesehen, liegen hier die Anschlussstellen zur klassischen Lehre von der Heiligen Schrift und sichern den historischen Aufstellungen zur Kanonischen Ausgabe die systematisch-theologische Anschlussfähigkeit.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen folgende *affectiones* (Eigenschaften) der Heiligen Schrift nach der Lehre der altprotestantischen Orthodoxie (ohne die Unterschiede zum Konzept der Kanonischen Ausgabe zu übersehen):<sup>24</sup>

a) *actoritas* und *perspicuitas*: Hier sind die unverfügbare „Selbsterschließung“ des Transzendenznarrativs durch die Leser und ihre „Authentifikation der christlichen Bibel als ‚Wort Gottes‘“<sup>25</sup> offen für eine Deutung als Selbsterschließungs- und Selbstdurchsetzungskraft der Heiligen Schrift durch den Heiligen Geist (und insofern auch für die autoritätskritische Lehre von der Kirche als *creatura verbi*);

b) *facultas interpretandi semetipsam* (in anderer Formulierung: *sacra scriptura sui ipsius interpres*): Auch diese Bestimmung lässt sich vor dem Hintergrund des inneren Verweissystems der Kanonischen Ausgabe (z. B. Autorenzuschreibung

23 Dies sei deutlich gegen die Kritik von M. Hengel, G. N. Stanton u. a. gesagt (vgl. HENGEL, Evangelien, 97 Anm. 282), die den Charakter des von Trobisch beschriebenen editorischen Unternehmens völlig verkennen.

24 Zum Folgenden vgl. JOEST, Fundamentaltheologie, 155–158.

25 KLINGHARDT, Inspiration, 348f.



gen als Kohärenzsignale)<sup>26</sup> neu lesen: Alles ist mit allem verbunden und kann auch von daher verstanden werden. Das Auffinden der inneren Bezüge eröffnet neues und tieferes Verstehen der Schrift. Der Entwurf einer „integrierenden“ neutestamentlichen und gesamtbiblischen Theologie wird neu zur Aufgabe theologischer Wissenschaft und überhaupt erst in neuer Weise möglich. Biblische Theologie muss mehr sein als ein chronologisch, thematisch oder nach Autoren geordnetes Nebeneinander und Vergleichen theologischer Einzelpositionen – und dies nicht erst aufgrund allgemeiner schrifttheologischer Überlegungen, sondern aufgrund der Beschaffenheit der ältesten kanonischen Urkunde, des „Neuen Testaments“, selbst.

Abgesehen von der grundsätzlichen hermeneutischen Problematik (wie kann ein unmittelbares und umfassendes Verstehen der Schrift heute ermöglicht werden?)<sup>27</sup> sind zwei wichtige Unterschiede zur altprotestantischen Auffassung zu beachten: Dort beziehen sich die *affectiones* direkt auf die verbalinspirierte Schrift (mit allen Konsequenzen, die das für die Auslegung der Texte hat), bei der Kanonischen Ausgabe sind sie durch das nicht-verbalisierte Transzendenznarrativ vermittelt und insofern offen für ein differenzierteres, an der Personalinspiration (nicht nur der realen Autoren und Herausgeber, sondern v. a. auch der Leserinnen und Leser) orientiertes Verständnis der Schrift. Bei den Orthodoxen dienen die Bestimmungen der Abwehr der Autoritäts- und Deutungsansprüche eines hierarchischen Lehramts, in der Situation des 2. Jahrhunderts dürfte dieses Thema keine Rolle gespielt haben. Allerdings ist wichtig, dass die Kanonische Ausgabe auch selbst kein Ausdruck eines hierarchischen Lehramts oder offizielles Projekt einer kirchlichen Autorität darstellt.

Diese Auffassung und theologische Deutung setzt natürlich voraus, dass es – zumindest konzeptionell, nicht unbedingt physisch – ein solches „Buch“ mit dem Titel „Das Neue Testament“ tatsächlich gab, welches in der Mitte des 2. Jahrhunderts zu einem konkreten Zeitpunkt aus einem bestimmten Grund (dazu s. u.) veröffentlicht wurde. Mag man aus technischen Gründen daran zweifeln, dass diese Ausgabe am Anfang als einheitliches Buch, als *ein einziger* Codex existiert hat (schließlich sind aus der ersten Zeit nur Teilsammlungen belegt),<sup>28</sup> so wird man doch eine konzeptionelle Einheit des Ganzen – in mehreren Codices – für möglich halten. Deswegen sind auch die kritisch gemeinten Ausführungen von

26 Ausführlich dargestellt bei TROBISCH, Endredaktion, 71–92.

27 Man denke nur an die heutige historisch-hermeneutische Unmöglichkeit, das Alte Testament einfach als direkte Prophetie auf Christus hin zu lesen.

28 EBNER, Kanon, 43. – Ob Tertullian mit den „vielen und umfangreichen *opera atque documenta*, die im Zeitalter der christlichen Religion herausgegeben“ worden seien (Adv. Marc. 4,4,2), auch auf diese Teilsammlungen anspielt? Zur Stelle vgl. auch KLINGHARDT, Evangelium, 37. 386.

Jens Schröter zur Sammlung der neutestamentlichen Schriften nicht unbedingt ein Gegenargument gegen die Kanonische Ausgabe:

„Die Vorstellung des ‚Neuen Testaments‘ als eines Buches, in dem diese Schriften in einer autoritativen, beliebig oft in identischer Form reproduzierbaren Fassung versammelt sind, ist [...] erst mit der Erfindung des Buchdrucks entstanden. In den ersten Jahrhunderten des Christentums gab es keinen Codex, indem (sic!) sich etwa die Evangelien gemeinsam mit den Paulusbriefen oder den katholischen Briefen befunden hätten.“<sup>29</sup>

Eine „autoritative“ und „beliebig oft in identischer Form reproduzierbare“ Ausgabe wollte „Das Neue Testament“ nicht sein, sondern eine literarische Antwort auf eine aktuelle Herausforderung. Und selbst wenn es den *einen* Codex nicht gegeben hat, so sind doch die von Trobisch beschriebenen Kohärenzmerkmale einer *editio princeps* ein starkes Argument für ein einheitlich konzipiertes und verstandenes „Buch“. Mit Schröter kann man formulieren:

„Die historische und theologische Bedeutung des Kanons ist [...] erst dann zur Geltung gebracht, wenn der Kanon als theologiegeschichtliches Dokument gewürdigt und die in ihm befindlichen Schriften auf dieser Grundlage *in ihrem kanonischen Zusammenhang* ausgelegt werden.“<sup>30</sup>

Die *differentia specifica* liegt in dem unterschiedlichen Zeitpunkt, zu dem die Entstehung dieses theologiegeschichtlichen Dokuments angesetzt wird. Je näher er an die Entstehung der neutestamentlichen Schriften selbst herangerückt wird, desto dringlicher wird die Anforderung einer auch systematisch reflektierten kanonischen Theologie.

### 3 Kanon und historisch-kritische Hermeneutik

Trotz der deutlichen Differenzen zwischen Kanonischer Ausgabe und kanonischer Auslegung besteht ein gemeinsamer Gegensatz zur herkömmlichen, auf die Auslegung biblischer Einzelschriften und -texte zielenden historisch-kritischen Hermeneutik. Deren theologisches Grundaxiom kann man mit Gerhard Barth folgendermaßen zusammenfassen: Die „Botschaft der biblischen Zeugen“ gibt es „immer nur in der Zuspitzung auf eine bestimmte geschichtliche Situation [...], immer nur ausgelegt und nie unausgelegt als zeitlose Wahrheiten.“<sup>31</sup> Die Konsequenzen dieses Ansatzes habe ich in einem früheren Beitrag über Tendenzen der neueren Exegese einmal wie folgt formuliert:

29 SCHRÖTER, Jesus, 293.

30 SCHRÖTER, Jesus, 373 (Hervorhebung im Original).

31 BARTH, Biblische Theologie, 398f.

„Fundamentaltheologische Bedeutung als Quelle der Theologie und des Glaubens besitzt nicht der Kanon als solcher, sondern der einzelne biblische Prophet, Apostel oder Schriftsteller – angefangen von Mose und den Propheten, Psalmen- und Weisheitsdichtern bzw. deren Büchern und Büchersammlungen sowie den größeren Schriftwerken über Jesus bis hin zu den Briefverfassern und Evangelisten.“<sup>32</sup>

Das Hauptinteresse gilt „abgrenzbaren literarischen Einheiten [...], die sich einzelnen Autoren oder Autorengruppen mit profilierter Theologie zuweisen lassen.“<sup>33</sup> Die gesamtbiblische oder kanonische Auslegung verzichtet demgegenüber entweder von Anfang an auf diese Fokussierung oder lässt sie auf einer bestimmten Stufe der Interpretation hinter sich, um die Texte in eine höhere Sinneinheit zu integrieren.<sup>34</sup> Auch bei der Kanonischen Ausgabe gilt das Interesse primär einer höheren Sinneinheit – nämlich dem Gesamttext und den Sinnbezügen, die sich innerhalb seiner Grenzen zwischen den einzelnen Schriften und Texten ergeben. Eine profilierte theologische Positionierung wird nicht nur den Einzelautoren der Schriften, sondern vor allem auch dem Herausgeber der Kanonischen Ausgabe zugesprochen, und deren Verständnis wird, da sie nur indirekt (als Hintergrundnarrativ) zum Ausdruck gebracht wird, als die primäre historisch-hermeneutische Aufgabe herausgestellt.<sup>35</sup>

Nun ist eine kanontheologische Position natürlich nicht von vornherein und *per se* antihistorisch eingestellt oder gar festgelegt, und insofern kann dann das oben genannte historisch-kritische Grundaxiom auch auf die Entstehung des Kanons bzw. der Kanonischen Ausgabe und die damit verbundene „Botschaft“ angewendet werden. Ein Verständnis der Funktionsweise des Kanons und seiner einzelnen Schriften(gruppen) wird sich nämlich nicht ohne historische Rückfrage und Rekonstruktion seiner Entstehung entwickeln lassen. Bei der kanonischen Auslegung bzw. dem „Canonical Approach“ geht es dabei v. a. um text- und kanongeschichtliche Entwicklungen, wie sie von jeher auch Gegenstand der klassischen Einleitungswissenschaft gewesen sind – bei der Kanonischen Ausgabe hingegen v. a. um die einmalige und besondere historische Situation, in der sie entstanden ist. Diese ist gekennzeichnet durch die Auseinandersetzung mit Marcion und der marcionitischen Kirche und dem Versuch einer Antwort auf diese theologische Herausforderung in der Mitte des 2. Jahrhunderts. Fragt man

---

32 RÖHSER, Welt, 283f.

33 RÖHSER, Welt, 284.

34 Um ein neueres, etwas ungewöhnliches Beispiel zu nennen: David R. Nienhuis und Robert W. Wall (Reading the Epistles of James, Peter, John, and Jude as Scripture) interpretieren die kanonische Sammlung der Katholischen Briefe im Lichte der *regula fidei* nach Tertullian.

35 Insofern wären an meinen oben zitierten früheren Ausführungen gewichtige Revisionen vorzunehmen.

nach der historischen Funktion oder Intention des Kanons, so bekommt man üblicherweise Antworten wie: Er ist Ausdruck des innerjüdischen bzw. innerkirchlichen Bemühens um Verständigung über die Grundlagen des gemeinsamen Glaubens und Lebens und somit ein Zeichen bereits vorhandener, aber immer wieder auch neu zu erreichender und möglichst zu erweiternder religiös-sozialer Einheit. Er dient damit der gemeinschaftlichen Identitätsbildung nach innen wie nach außen – in Konsolidierung und Abgrenzung gegenüber anderen Gemeinschaften, die sich auf abweichende (schriftliche oder nicht-schriftliche) Grundlagen beziehen. Oft wird angenommen, dass der Kanon heiliger Schriften zu liturgischen Zwecken geschaffen worden sei – das wird im Übrigen auch gerne von der Entstehung einzelner Schriften, v. a. der Evangelien, behauptet. Oder man nimmt sogar an, diese seien zu einer geradezu rituellen „Aufführung“ im Gottesdienst bestimmt gewesen (Performanzkritik). Definiert man nun „Kanon“ noch als normative und autoritative Sammlung heiliger Schriften, die in ihrem Umfang abgeschlossen und ein für alle Mal kirchlich fixiert ist, so zeigt sich gerade hier besonders die Differenz und das „Alleinstellungsmerkmal“ des neuen Ansatzes: Der Umfang der Kanonischen Ausgabe ist durch die aktuell (in der Herausforderung durch Marcion) zu vermittelnden und auszugleichenden Positionen bestimmt (für sie stehen v. a. Petrus und Paulus mit ihren Schülern sowie Jakobus und Johannes – nicht zu vergessen die Verbindung mit dem „Alten Testament“). Sie ist insofern Orientierung gebend, vielleicht sogar normativ – oder will es zumindest sein (was in den aktuellen Verhältnissen nur noch auf dem Wege pseudepigraphischer Verfasser- bzw. Herausgeberschaft zu erreichen ist, um nicht in den Mahlstrom miteinander konkurrierender Interessen und Positionen zu geraten). Aber sie ist – wenn man so will – lediglich theologisch-literarisch-situativ „abgeschlossen“ (und in Codexform herausgebracht), nicht im kirchlich-dogmatisch-zeitübergreifenden Sinne – auch wenn faktisch keine weiteren Schriften mehr hinzugekommen sind und die Kanonische Ausgabe sich als abgeschlossene Sammlung heiliger Schriften in der Kirche weithin durchgesetzt hat. An dieser Stelle besteht die Gefahr terminologischer Verwirrung oder Unklarheit, insofern die Kanonische Ausgabe dem üblichen Kanonsbegriff nicht entspricht oder genügt.<sup>36</sup> Es empfiehlt sich daher, in modifizierter Form eine Unterscheidung heranzuziehen, die L. M. McDonald (im Anschluss an J. A. Sanders und G. T. Sheppard) vorgenommen hat: Als „*canon 1*“ wird bezeichnet jede „*authoritative voice in written or oral form that was read and received as having*

36 Zum Wesen von „Kanonisierung“ im üblichen Sinne gehört es geradezu, „jede Verankerung in der Geschichte“ zu vermeiden (STEMBERGER, Entstehung, 87; im Anschluss an A. Goldberg). Die Kanonische Ausgabe kommt dem immerhin insoweit entgegen, als ihr Herausgeber sich und seine konkrete geschichtliche Herausforderungssituation nicht explizit macht.

the authority of God in it“ (*norma normans*). „Canon 2“ bezieht sich hingegen (als *norma normata*) auf „a perpetual fixation or standardization, namely, when the books of the Bible were fixed or stabilized.“<sup>37</sup> Die Kanonische Ausgabe gehört in diesem Sinne wegen ihres Transzendenznarrativs und der ihm eigenen *auctoritas*<sup>38</sup> zur Kategorie „canon 1“. Zu beachten ist dabei: Sie beansprucht einstweilen nur, so etwas wie „Kanon“ zu sein (und repräsentiert auch weithin den zukünftigen „Kanon“), aber sie *ist es* (faktisch wie theoretisch) zum Zeitpunkt ihrer Entstehung noch nicht. Gleichwohl darf man sie aufgrund ihrer raschen Durchsetzung und „Erfolgsgeschichte“<sup>39</sup> als einen „canon 1“ bezeichnen (deswegen wohl auch als „Kanonische Ausgabe“!)<sup>40</sup> – wie übrigens die Schriftensammlung Marcions selbst im Blick auf seine eigene Gemeinschaft auch. Letztere konnte sich aber bei den Marcioniten nicht in gleicher Weise durchsetzen wie die Kanonische Ausgabe bei den Katholiken, sondern konnte ggf. durch weitere Schriften ergänzt werden (kein „canon 2“).<sup>41</sup>

Vor allem aber – und dies bezeichnet den entscheidenden Unterschied zur herkömmlichen Sicht der Kanongeschichte – ist die Kanonische Ausgabe nicht Ausfluss oder Niederschlag eines sozialen oder kommunikativen Gedächtnisses oder das Ergebnis bischöflicher bzw. synodaler Entscheidungen auf einem langen, bei aller Konflikthaftigkeit aber doch gemeinsamen Weg, sondern eine im strengen Sinne individuelle theologische Leistung. Auch ist nicht erkennbar, dass diese Ausgabe für den liturgischen Gebrauch vorgesehen gewesen wäre – sie ist vielmehr ein rein literarisch-theologisches Diskursphänomen, dessen Entstehung und ursprüngliche orientierende bzw. normierende Intention nicht mit der späteren Rezeption verwechselt werden darf. Insofern beschreibt auch die Rede vom Herausgeber als dem „dritte(n) Gründer des Christentums“ ein Rezeptions- und kein Produktionsphänomen, wenn denn der „Kanon“ der Kanonischen Ausgabe tatsächlich theologisch-literarisch-situativ und nicht als „Verstetigungsphänomen“ verstanden werden soll.<sup>42</sup>

37 McDONALD, *Biblical Canon*, 55–58, die Zitate 55.

38 Es ist daran zu erinnern, dass es sich bei dieser „Autorität“ um die Selbsterschließungskraft des Schriftganzen und nicht um eine menschliche oder kirchliche Autorität handelt!

39 Diese lässt sich etwa an der Zahl und Qualität der Evangelien-Handschriften (Codices) im 2. und 3. Jahrhundert ablesen (s. dazu HILL, *Four-Gospel Canon*; zusammenfassend SCHRÖTER, *Gospels*, 44f).

40 So kann man der Kritik begegnen, dass man diese Textausgabe, „die bereits alle späteren neutestamentlichen Schriften enthielt [...] nicht ‚kanonisch‘ nennen“ könne, „solange sie sich nicht allgemein durchgesetzt hat“ (von LIPS, *Der neutestamentliche Kanon*, 67).

41 McDONALD, *Biblical Canon*, 332f; MARKSCHIES, *Haupteinleitung*, 57.

42 S. dazu KLINGHARDT, *Inspiration*, 353 m. Anm. 51. – Dies schließt nicht aus, dass der normativ-theologische Anspruch der Kanonischen Ausgabe über den Tag hinausreicht und durchaus längerfristig angelegt ist. Aber erst der tatsächliche Erfolg macht sie zum „canon 1“ und schließlich auch zum „canon 2“.

Damit ist schließlich auch über das Mündlichkeitsproblem entschieden – oder es ist zumindest in bestimmter Weise eingegrenzt –, das in der klassischen historischen Evangelienkritik eine so große Rolle gespielt hat. Es spielt für die Lösung der synoptischen und der johanneischen Frage endgültig keine Rolle mehr – auch nicht in Gestalt der sog. sekundären Mündlichkeit (second orality); es wird vielmehr eingegrenzt auf die Vor-Vorgeschichte (!) der Evangelien-schriften der Kanonischen Ausgabe und hat für deren Überlieferungsgeschichte und Verhältnisbestimmung keine Bedeutung mehr.<sup>43</sup> Richtig ist in der Tat: Je näher man die Entstehung der Evangelien zeitlich, räumlich und intentional zusammenrückt,<sup>44</sup> desto mehr nimmt die Bedeutung einer möglichen parallel weiterlaufenden mündlichen Überlieferung ab. Dabei scheint mir wichtig, dass gerade in dem uns beschäftigenden Zeitraum die Bedeutung der schriftlichen Überlieferung zunimmt und die Vorbehalte ihr gegenüber abnehmen.<sup>45</sup> Zwei so unterschiedliche Entwürfe zur Evangelienentstehung wie diejenigen von Armin D. Baum<sup>46</sup> und James D. G. Dunn<sup>47</sup> zeigen jedoch, dass auch darüber das letzte Wort noch nicht gesprochen ist.<sup>48</sup>

Vor allem in einer Hinsicht erscheint mir die radikale Ablehnung des „mündlichen Faktors“ (Baum) noch nicht ganz überzeugend: Klinghardt weist zu Recht darauf hin, mit der „Kategorie der Mündlichkeit“ würden „die kleinen und kleinsten Übereinstimmungen in den Formulierungen, die sich semantisch nur geringfügig oder überhaupt nicht auswirken, nicht erklärt“;<sup>49</sup> „stilistische Änderungen“, die „semantisch völlig unauffällig“ sind, belegten „das außerordent-

---

43 Klinghardts Urteil ist eindeutig und hart: „Mündlichkeit ist keine Kategorie, die legitimerweise zur Erklärung der Überlieferungsgeschichte der Evangelien postuliert werden kann“ (KLINGHARDT, Evangelium, 363). Die Beziehungen der Evangelien und ihrer Vorstufen zueinander sind ausschließlich schriftlich-redaktioneller Art; es gilt die „Suffizienz eines ausschließlich literarischen Erklärungsmodells für die Überlieferungsgeschichte der Evangelien“ (ebd.; vgl. die Bearbeitungsrelationen in den Diagrammen 8 bis 10 bei KLINGHARDT, Evangelium, 305. 311. 313). Das Modell sekundärer Mündlichkeit wird in einer Fußnote als „artifizial“ abgetan (KLINGHARDT, Evangelium, 273 Anm. 2).

44 Klinghardt zeichnet das „Bild einer relativ geschlossenen und stark einheitlichen Überlieferung“ (Evangelium, 363), innerhalb derer „jedes einzelne Überlieferungsstadium *alle* jeweils verfügbaren älteren Texte verarbeitet“ (Evangelium, 366), und schlägt dafür „eine geographisch überschaubare Region“ (westliches Kleinasien oder Rom) vor (ebd.).

45 S. dazu LÖHR, Mündlichkeit und Schriftlichkeit.

46 Rückkehr zu einer modifizierten Traditionshypothese: Alle Synoptiker schöpfen aus derselben mündlichen Quelle (BAUM, Der mündliche Faktor; wichtige Ergänzung: BAUM, Abschreibeverhältnis).

47 Wendung gegen eine einseitige Betonung des „literary paradigm“ (DUNN, Oral Gospel).

48 Vgl. weiter BECKER, Autorität; EVE, Behind the Gospels; RODRÍGUEZ, Oral Tradition.

49 KLINGHARDT, Evangelium, 9.

lich hohe Maß der Textorientierung des redaktionellen Verfahrens“.<sup>50</sup> Gibt es aber nicht auch Fälle, die sich auf diese Weise nicht erklären lassen? Sollte etwa in der marcionitischen Urfassung von Lk 20,31 tatsächlich *aphhēkan* statt *katēlipon* gestanden haben,<sup>51</sup> so könnte dies zwar das Auftreten von *aphhēkan* in Mk 12,22 und von *aphhēken* in Mk 12,20 erklären, nicht aber die unterschiedliche Verwendung von *aphhēken* in Mk 12,20 („er hinterließ keine Nachkommen“) und Mt 22,25 („er hinterließ seine Frau seinem Bruder“). Hier erscheint mir die Erklärung als Gedächtnisfehler im Rahmen mündlicher Überlieferung immer noch eine plausible Alternative zu sein gegenüber der Erklärung als redaktionelle Änderung des Matthäus.<sup>52</sup> Weitere Überlegungen und Beispiele für alternative Erklärungen zum literarischen Paradigma finden sich bei J. Dunn, die im Einzelnen geprüft werden müssten.<sup>53</sup> Schließlich bleibt noch der Hinweis auf Lk 1,1–4: Sicherlich sind es v. a. die schriftlichen Vorläufer, auf die „Lukas“ sich in V. 1 (und vielleicht auch V. 4) bezieht (in V. 1 ggf. auf das marcionitische Evangelium).<sup>54</sup> Daneben dürfte es aber immer noch die nächstliegende Erklärung sein, die „Augenzeugen und Diener des Wortes von Anfang an“ von V. 2 auch zu seinen eigenen Quellen zu rechnen, die er für seine Darstellung herangezogen haben will, und d. h. erklärtermaßen mit einem maßgeblichen, qualitativen Einfluss mündlicher Tradition auf die Abfassung des Evangeliums zu rechnen (V. 3f). Und auch die zuverlässigen „Worte“ oder „Lehren“, in denen Theophilus unterrichtet wurde (V. 4), können sich ebenso gut auf eine mündliche katechetische Unterweisung wie auf die schriftliche Evangelienüberlieferung beziehen. Die Frage nach dem prägenden Einfluss mündlicher Überlieferung auf die Gestalt der Evangelien bleibt also einstweilen offen – und damit auch die hermeneutisch interessante Frage, ob die Evangelien ursprünglich, d. h. von ihrer Entstehung her, eine größere Affinität zur Predigt (Verkündigen und Hören) oder zur Literatur (Schreiben und Lesen) hatten. Seit der These der Kanonischen Ausgabe und den diametral entgegengesetzten Ansätzen von A. Baum und M. Klinghardt wird man sich jedenfalls nicht mehr mit einem einfachen Sowohl-Als-Auch beruhigen können.

Forschungsgeschichtlich erinnert bei Klinghardt manches an Walter Schmitz und seine Vorstellungen vom Ursprung der synoptischen Tradition und der

50 KLINGHARDT, *Evangelium*, 619 (die zitierten Formulierungen beziehen sich jeweils auf unterschiedliche Fälle im Rahmen von Lk 8,26–39parr).

51 So KLINGHARDT, *Evangelium*, 974f (vgl. 981 – wo in Seitenmitte zweimal „Mt 22,24“ zu „Mt 22,26“ korrigiert werden muss).

52 Das Beispiel finde ich bei BAUM, *Der mündliche Faktor*, 69.

53 DUNN, *Altering*, 158–169. – Es wäre eine reizvolle Aufgabe, die hier und bei Baum (Abschreibeverhältnis) genannten Textbeispiele mit den Lösungsvorschlägen von Klinghardt zu vergleichen.

54 Vgl. KLINGHARDT, *Evangelium*, 154–159.

Entstehung der Evangelien, ohne dass Klinghardt sich explizit mit ihm auseinandersetzt.<sup>55</sup> Darf man sich die Entstehung des ältesten = marcionitischen Evangeliums in etwa analog zu derjenigen der Grundschrift des MkEv nach Schmithals vorstellen?

#### 4 Der „Sinnüberschuss“ der Einzelschriften in der Kanonischen Ausgabe

Gehen wir einmal probeweise davon aus, dass der 2. Timotheus- und der 2. Petrusbrief tatsächlich erst im Zuge der Kanonischen Ausgabe entstanden sind – beide fingiert als jeweils jüngste, testamentarische Schrift des jeweiligen Apostels, als aus Rom kommend und nach Kleinasien adressiert (2Tim 1,15–18; 2Petr 3,1 i. V. m. 1Petr 1,1; 5,13)<sup>56</sup> –, so wird man doch sagen müssen: Selbst bei großzügiger Auslegung geht ihr konkreter Inhalt weit über dasjenige hinaus, was sich direkt auf das Konzept der Kanonischen Ausgabe und die Situation der Auseinandersetzung mit Marcion (Verhältnis Petrus-Paulus, Einbindung weiterer Evangelien und des Alten Testaments, Inspirationsaussagen) beziehen lässt. Oft sind die Ausführungen auch so unspezifisch und allgemein, dass sich ein Bezug schwer nachweisen lässt – was natürlich zu einem Teil auch eine notwendige Eigenschaft der Pseudepigraphie darstellt. Eher leuchtet da schon die heilsgeschichtliche ekklesiologische Konzeption der Apostelgeschichte samt lukanischer Vorgeschichte als in eine solche Situation gesprochen ein – wenngleich natürlich auch da, und in den Evangelien erst recht, eine Fülle von Stoffen erscheint, die sich nicht direkt darauf beziehen (lassen). Und das gilt etwa für weisheitliche und paränetische Traditionen im Neuen Testament insgesamt!

Dieser Befund macht auf das grundsätzliche Problem aufmerksam, dass unter und neben dem Transzendenznarrativ die Einzelschriften und -texte des Kanons ein „Eigenleben“ führen, einen „Sinnüberschuss“ gegenüber der Metanorm besitzen<sup>57</sup> – ein Umstand, mit dem man auch im Rahmen der Kanonischen Ausgabe theologisch umgehen muss. Zunächst ergibt sich daraus (wie oben bereits festgestellt), dass man für ein angemessenes Verständnis des Kanons auf eine Rekonstruktion seiner Vorstufen (vorkanonische Teilsammlungen, Einzelschriften,

55 S. besonders SCHMITHALS, Evangelien, 605. 623f.

56 Dies sind auch die beiden möglichen Brennpunkte für die Entstehung der Kanonischen Ausgabe (s. o. Anm. 44). – Die wichtige Untersuchung von Wolfgang Grünstäudl unterstützt jetzt die Spätdatierung des 2. Petrusbriefes (literarische Abhängigkeit von Justin und ApkPetr), verortet ihn aber jenseits der römisch-kleinasiatischen Verbindungen in Alexandrien (s. GRÜNSTÄUDL, Petrus Alexandrinus).

57 Das ist die Umkehrung der üblichen kanontheologischen Perspektive, die von einem Mehrwert, einem Eigensinn oder einer *intentio operis* mit Blick auf den *Kanon* (und gegenüber den Einzelschriften) sprechen kann (oft auch als „Intertextualität“ beschrieben).



ggf. mündliche Überlieferung) nicht verzichten kann – sowohl im Blick auf sein Gewordensein als solches als auch im Blick auf den Reichtum seiner Inhalte. Die schwierigste Frage von allen schließt sich hier gleich an – diejenige nach der spannungsvollen Einheit des Neuen Testaments oder gar der ganzen Bibel bzw., wie diese Frage von den Tradenten der Schriften und Sammlungen und v. a. vom Editor der Kanonischen Ausgabe gesehen wurde. Wir kennen diese Frage exemplarisch aus der Erforschung des Vier-Evangelien-Buches und der Evangelienharmonien; man kann sie prägnant so formulieren: Wurden die vier Evangelien nebeneinandergestellt, *weil* oder *obwohl* sie sich unterscheiden? Im ersten Falle handelte es sich um eine bewusste Wahrnehmung und Akzeptanz von Pluralität (vielleicht auch notgedrungen, weil sie in Teilen der Kirche bereits ein so hohes Ansehen hatten, dass man sie um der neu zu gewinnenden gemeinsamen Identität willen und der Selbstverständigung untereinander nicht mehr übergehen oder verändern konnte und wollte), im zweiten läge das Bewusstsein einer tieferen Einheit vor, die durch die Verschiedenheiten nicht beeinträchtigt wird und auf die Letztere zu beziehen sind.<sup>58</sup> Anders gefragt: Konnten sich Evangelienharmonien auf Dauer nicht durchsetzen (obwohl es sie bis in die Neuzeit gab<sup>59</sup>), weil man an der Vielfalt der Jesusüberlieferung interessiert war (bzw. angesichts der faktischen Rezeption nicht anders konnte) oder weil man sie angesichts der erfahrenen oder unterstellten Harmonie der Evangelien schlicht nicht benötigte? M. E. kann man die Frage kaum (alternativ) beantworten. Auf der einen Seite stehen bei den Kirchenvätern die Wahrnehmung der „Widersprüche zwischen den Evangelien“ und ihr hartes Ringen um deren Beseitigung.<sup>60</sup> Auf der anderen Seite ergibt ihr Ringen nur einen Sinn, wenn sie von der tieferen Einheit der Evangelien und deren gegenseitigem Ergänzungsverhältnis bereits überzeugt sind. Gleichwohl halten gegnerische Stimmen die Schwierigkeiten ständig bewusst und werden zum Teil auch als sachlich berechtigt anerkannt.<sup>61</sup>

---

58 Zum Problem vgl. KLINGHARDT, *Evangelium*, 367f.

59 Solche Bemühungen gibt es bis zum heutigen Tage auch in „wissenschaftlichen Kreisen“; vgl. etwa MCKNIGHT, *Story of the Christ*, Umschlagtext: „an account of the acts and words of Jesus that draws *directly* on the four biblical Gospels to form *one continuous and compelling narrative*“ (Hervorhebung GR).

60 S. dazu MERKEL, *Widersprüche*; MERKEL, *Pluralität*.

61 Eine vergleichbare Spannung gibt es bezüglich der unterschiedlichen Positionen, die in Mischna und Talmud nebeneinandergestellt werden. Auf der einen Seite sind sie bloße Entfaltung der Tora Moses vom Sinai, in der alles bereits enthalten ist (tieferer Einheit), auf der anderen Seite werden den rabbinischen Autoritäten aber durchaus auch neue Offenbarung und neue Einsichten zugetraut, die die bisherige Tradition weiterentwickeln und über sie hinausgehen (was zu bewussten und unvermeidlichen Widersprüchen führt). S. dazu meine Hinweise in: RÖHSER, *„Antithesen“*, 119 m. Anm. 35.

Ein Hinweis von D. Trobisch vermag das Problem schön zu beleuchten. Er erwägt, die unterschiedliche Chronologie der Passionsereignisse in den Evangelien (Datierung der Kreuzigung Jesu auf den 14. oder 15. Nisan) mit dem sog. Osterfeststreit in Beziehung zu setzen (Todestag Jesu am jeweiligen Tag des Passaabends oder immer am Freitag vor dem Ostersonntag).<sup>62</sup> Das Nebeneinanderstellen von Synoptikern und Johannesevangelium in der Vier-Evangelien-Sammlung bedeutete dann ein bewusstes oder resignatives Geltenlassen unvereinbarer Positionen in dieser Frage,<sup>63</sup> die als solche auch wahrgenommen werden – ganz im Sinne der Aussage des Irenäus bei Euseb, Kirchengeschichte V 24,13: „Aber trotz dieser Verschiedenheit lebten all diese Christen in Frieden, und leben auch wir in Frieden. Die Verschiedenheit im Fasten erweist (griech. *synhístēmi*) die Einheit im Glauben.“ Aber selbst diese Formulierung birgt noch die bleibende Spannung in sich; denn eigentlich müssten die jeweiligen zweiten Satzhälften vertauscht werden: Die Verschiedenheit im Fasten erweist (allenfalls) den friedlichen Umgang miteinander; die „Einheit im Glauben“ besteht *trotz* bleibender Verschiedenheit! Oder soll man verstehen: Das Zulassen der Verschiedenheit „lässt entstehen“ (oder gar: „begründet“, „bringt zustande“) die Einheit im Glauben?

Für den Herausgeber der Kanonischen Ausgabe wird man dessen Positionierung im marcionitischen Streit vielleicht wie folgt rekonstruieren dürfen: Aus der Wahrnehmung einer konflikthaften Ausgangslage und der Berufung der Kontrahenten auf unterschiedliche, anscheinend gegensätzliche Schriften und Schriftensammlungen begibt er sich auf die Suche nach einer tragfähigen theologischen Lösung und Position und „entdeckt“ dabei eine tiefere Einheit in den fraglichen Zeugnissen (das Transzendenznarrativ), die ihn zur Herausgabe der Kanonischen Ausgabe sowie zu seinen Autorenzuschreibungen und sonstigen Eingriffen in die Texte motiviert und legitimiert.<sup>64</sup> Und diese Entdeckung kann von einer Mehrheit der Christen nachvollzogen werden und führt langfristig zur allgemeinen Durchsetzung der Kanonischen Ausgabe.

In diesem Feld von Einheit und Spannung, von Harmonie und Widersprüchlichkeit bewegt sich das Verständnis von Kanonisierung in der frühen

62 TROBISCH, Endredaktion, 158f; TROBISCH, Who Published, 32. Vgl. ähnlich: EBNER, Kanon, 42.

63 Oder soll die redaktionelle Bemerkung Joh 21,24 doch die Überlegenheit der johanneischen Sichtweise zum Ausdruck bringen? Andererseits legitimiert der sogleich folgende Vers Joh 21,25 (vom Herausgeber der Vier-Evangelien-Sammlung bzw. der Kanonischen Ausgabe) wiederum die (begrenzte) Vielzahl der Darstellungen.

64 Dies hat zur Folge, dass die Geschichte der Konflikte in der Kanonischen Ausgabe präsent bleibt und der gefundenen Lösung gewissermaßen historische Tiefenschärfe verleiht. Dies entspricht wiederum ganz und gar der „Geschichtlichkeit“ als „Grundsignatur des kanonischen Transzendenznarrativs“ (KLINGHARDT, Inspiration, 352).

Kirche.<sup>65</sup> Auszuschließen ist m. E. aber jegliche Hochschätzung von Unterschieden und Verschiedenheiten um dieser selbst willen (im Sinne postmoderner Vielfalt) oder die Begründung bleibender konfessioneller Trennungen oder unüberwindlicher theologischer Gegensätze mit der Uneinheitlichkeit des Kanons.<sup>66</sup> Dies mag nach der Auflösung der Einheit des Kanons in der Moderne und der Aufdeckung der *pia fraus* unseres Editors eine mögliche hermeneutische Option sein (die meinige ist es nicht!), im Blick auf die Alte Kirche und deren Kanonverständnis (und auch dasjenige unseres „canon 1“-Editors) ist es ein absoluter Anachronismus. Der Kanon zeigt unter Umständen, wer und was alles in der *einen* Kirche Platz hat und Platz haben muss – aber eben in der *einen* Kirche, und diese ist sichtbar und auch institutionell verfasst. Und zu diesen Institutionen gehört am Ende auch das Vorhandensein eines Kanons, auch wenn er in seinem genauen Umfang, Wortlaut und der Reihenfolge der Schriften nicht immer völlig gleichbleiben muss.<sup>67</sup>

Wie mit der Spannung von Einheit und Verschiedenheit im Kanon *heute* umzugehen ist, dazu hat Stefan Alkier kürzlich einen neuen Vorschlag vorgelegt, der m. E. Beachtung verdient. Im Anschluss an das Konzept der Dialogizität von Michail Bachtin entwickelt er ein Verständnis des Kanons als positionell qualifiziertem Pluralismus, das es ihm ermöglicht, sowohl seine Geschlossenheit und Verbindlichkeit als auch seine Polyphonie ernst zu nehmen. Die Schriften des Kanons „begrenzen sich [...] in ihren Geltungsansprüchen gegenseitig dadurch, dass sie durch ihre Einfügung in den neuen Zusammenhang des Kanons als eine neben anderen Stimmen verortet werden, die aber allesamt als Richtschnur des Glaubens gegenüber anderen, nicht kanonisierten Schriften positioniert werden.“ Aus dem Kanon könne man „lernen, nicht nur mit Diversität, sondern auch mit unaufhebbarer Differenz produktiv umzugehen.“<sup>68</sup> Dieses Konzept (gegenseitige Ergänzung und Korrektur) könnte auch eine angemessene hermeneuti-

65 Markus Vinzent urteilt über die Kanonische Ausgabe im Sinne Klinghardts: Sie „lieferte Begründungen für Markioniten wie Nichtmarkioniten und formte eine Bewusstseinslage von wohldefinierten Ambiguitäten zwischen nicht nur komplementären, sondern auch widerstreitenden Schriften, die einen Kontrast bildeten zu der theologisch sehr viel eindeutigeren Version des markionitisch-paulinischen Neuen Testaments“ (VINZENT, Auferstehung Christi, 19).

66 Im Sinne des berühmten Diktums von Ernst Käsemann: „Der neutestamentliche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher [...] dagegen die Vielzahl der Konfessionen“ (zitiert nach: KÄSEMANN [Hg.], Kanon, 131).

67 So hat sich z. B. der LXX-Text *nach* der Kanonischen Ausgabe immer wieder deutlich verändert (vgl. die großen Majuskeltcodices; dazu: TILLY, Einführung, 109).

68 ALKIER, Unerhörte Stimmen, 66f. – Vgl. als Anwendungsbeispiel zum Hebräerbrief und der Johannesapokalypse: ALKIER, Hoffnung. – Von „kanonischer Dialogizität“ und einem „kanonisierten innerbiblischen Dialog“ sprach auch schon Erich Zenger (zitiert nach: HOSSFELD [HG.], Systematik, 134. 154).

sche Antwort auf die Entdeckung der Kanonischen Ausgabe sein – auch wenn dort das Ziel positioneller Vermittlung aufgrund des Transzendenznarrativs viel deutlicher ausgeprägt ist, als es in heutigen Entwürfen möglich zu sein scheint.

## 5 Kanonische Ausgabe, historischer Jesus und Altes Testament

Nehmen wir noch einmal obige Feststellung zum Ausgangspunkt: Ein angemessenes Verständnis des Kanons ist ohne Kenntnis seiner Vorgeschichte nicht möglich. (Dass ein theologisches Verständnis des Kanons *überhaupt* als literarische Einheit und „Gesamtkunstwerk“ ohne eine solche Kenntnis möglich ist, ist damit nicht bestritten – dies will ja das Transzendenznarrativ des Editors gerade sicherstellen.) Die Rückfrage nach Jesus und der Rückbezug auf die hebräische Bibel gehören von Anfang an zu den Selbstverständlichkeiten historisch-kritischer Bibelhermeneutik. Beides gehört je auf seine Weise auch zur Vorgeschichte des Alten und des Neuen Testaments in der Kanonischen Ausgabe: Jesus als geschichtliche Person, deren Ursprungsimpuls sich der Christusglaube und damit letztlich die Entstehung des Kanons verdankt; die hebräische Bibel als Grundlage und Ausgangspunkt der griechischen Bibel (wobei die Erstere nicht unbedingt in jeder Hinsicht mit dem späteren masoretischen Text identisch sein muss).

1) Im Blick auf Jesus stellt sich in theologisch-hermeneutischer Hinsicht die Frage nach der Notwendigkeit und der erkenntnistheoretischen Möglichkeit einer historischen Erreichbarkeit der Gestalt Jesu und ihres Wirkens. In Bezug auf diese Frage ändert sich durch unsere textgeschichtliche These – nichts. Die Frage muss deshalb hier nicht weiter verfolgt werden. Es ist aber darauf hinzuweisen, dass ihre Beantwortung durch die Entdeckung der Kanonischen Ausgabe nicht leichter wird. Je weiter die entscheidende Formationsphase der Evangelien und der Vier-Evangelien-Sammlung in das 2. Jahrhundert verlegt wird, desto dringlicher wird aus meiner Sicht die Frage nach der vorhergehenden mündlichen Überlieferung und ihren gestaltenden Faktoren – zumindest bis hin zum ältesten (Marcions) Evangelium. Sie kann dann aber auf dieser Basis und von diesem Ausgangspunkt her vielleicht noch einmal neu und anders gestellt werden.<sup>69</sup> Und es gehört auch nicht viel dazu, folgende Prognose zu wagen: Je stärker die Entstehung der vier Evangelien und des neutestamentlichen „Kanon“ als literarischer bzw. editorischer Vorgang verstanden wird, der v. a. mit der Kirchengeschichte des 2. Jahrhunderts zu tun hat,<sup>70</sup> desto stärker wird die

69 Entgegen der Skepsis von KLINGHARDT, *Evangelium*, 224f. 364f; auch in: KLINGHARDT/BEUHN/LIEU, *Marcion's Gospel*, 321: „The search for the ‚historical Jesus‘, therefore, becomes a completely different, if not an impossible, task.“

70 Vgl. den programmatischen Aufsatztitel von D. Trobisch: *Das Neue Testament im Lichte des zweiten Jahrhunderts*.

Neigung wachsen, sich theologisch wieder auf den symbolischen oder kerygmatischen oder gar den kirchlich-dogmatischen Christus zurückzuziehen, oder besser gesagt: zu konzentrieren – ungeachtet nachweisbarer Verbindungen zu den „Anfängen“. Die These von Markus Vinzent zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Christi (v. a. ab dem 2. Jahrhundert) ist ja bereits ein eindruckliches Beispiel dafür, welche Freiheit theologisches Denken durch den „Verzicht“ auf vermeintlich unverrückbare „Anfänge“ und „Ursprünge“ gewinnt,<sup>71</sup> und der provozierende Vergleich der Apostelgeschichte mit einer Reiseerzählung von Karl May bei D. Trobisch<sup>72</sup> ist auch nicht gerade geeignet, die Zuversicht des historischen Forschers bezüglich der christlichen „Anfänge“ zu beflügeln. (Dass es sich bei der Apg v. a. um Theologie, nicht um Historie handelt, zeigt jetzt eine Bonner Dissertation von Nikolai Tischler – in dieser Hinsicht sind wir ebenfalls fast wieder bei der Bultmann-Schule angekommen.<sup>73</sup>) Es bleiben fast nur noch die authentischen Paulusbriefe für die Rekonstruktion der Geschichte und Theologie des ältesten Christentums, und diese sind a) dafür nicht unbedingt repräsentativ (Auferstehung Christi!),<sup>74</sup> und b) in ihrer mutmaßlich ältesten Textgestalt ebenfalls nicht mit dem Text unserer gängigen kritischen Ausgaben identisch.

Hier muss also noch sehr viel Arbeit geleistet werden, um die Erforschung des historischen Jesus (dessen Kenntnis für jede christliche Theologie konstitutiv bleibt) und der Geschichte des Urchristentums auf eine neue Grundlage zu stellen. Insbesondere die Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses, welche derzeit v. a. unter dem Vorzeichen des „parting of the ways“ verhandelt wird,<sup>75</sup> erscheint in einem völlig neuen Licht. Denn diese Beschreibung einer allmählichen Entwicklung wäre dann zunächst einmal eine Konstruktion des 2. Jahrhunderts, insbesondere der Apostelgeschichte mit ihren gegen Marcion gerichteten Integrations- und Harmonisierungsbemühungen, und nicht die Beschreibung eines tatsächlichen historischen Verlaufs. Dies wird besonders am Umgang mit dem Konflikt zwischen Paulus und den Jerusalemer Autoritäten (Gal 2,1–14) deutlich, den „Lukas“ durch seine Darstellung des sog. Apostelkonzils entschieden zu entschärfen sucht.

„Unter dem Gesichtspunkt der Harmonisierung bildet die Schilderung vom Apostelkonzil den Mittelpunkt der Apostelgeschichte (Apg 15,1–29), aus Sicht der Endredaktion der Kanonischen Ausgabe bildet das Apostelkonzil vielleicht sogar den Mittel-

71 Vgl. VINZENT, Auferstehung Christi.

72 S. dazu TROBISCH, Die narrative Welt der Apostelgeschichte.

73 TISCHLER, Diener des höchsten Gottes.

74 Auch wenn Paulus selbst auf seine Übereinstimmung mit der urchristlichen Tradition und den anderen Aposteln den größten Wert legt (1Kor 15,3.11).

75 Vgl. DUNN, Partings.

punkt des Neuen Testaments. Keine andere Textstelle dokumentiert die völlige Übereinstimmung der neutestamentlichen Autoren, das sind der Kreis um Paulus und der Kreis um Petrus, so wirkungsvoll wie der Bericht von dem Treffen und der Verabschiedung einer gemeinsamen Resolution.<sup>76</sup>

2) Im Blick auf die hebräische Bibel stellt sich in hermeneutischer Hinsicht die Frage nach der Autorität des hebräisch-aramäischen Textes. Welcher Text ist kanonisch bzw. soll die Grundlage des Kanons sein? (Das Problem stellte sich ja nicht erst bei der Lutherübersetzung, sondern auch schon bei der Vulgata.) In Bezug auf diese Frage verschieben sich durch unsere textgeschichtliche These beträchtlich die Gewichte: Das Alte Testament der Kanonischen Ausgabe ist griechisch und diesem Text käme demnach die höchste Verbindlichkeit zu. Bedauerlich ist nur, dass wir diesen Text nicht haben und er nur näherungsweise mit den (früheren und späteren) Septuaginta-Handschriften übereinstimmen dürfte.<sup>77</sup> Dies ändert aber nichts daran, dass er der älteste normative Text des christlichen Alten Testaments ist bzw. war<sup>78</sup> – nicht das *Vetus Testamentum* in *Novo receptum*,<sup>79</sup> nicht die ursprüngliche „Septuaginta“ (als jüdischer Kanon)<sup>80</sup> und schon gar nicht der hebräische oder der lateinische Text. Als überraschendes Nebenprodukt ergibt sich die Einsicht: Die östliche Christenheit steht mit ihrer Wertschätzung, ja Kanonizität der LXX der Sache bzw. dem Ursprung am nächsten; jede Übersetzungsrevision des Alten Testaments, die am hebräischen Text orientiert ist, ginge hingegen eher in eine andere Richtung.<sup>81</sup>

Dies mag Anlass sein zu einigen fundamentaltheologischen Feststellungen: Gegenstand einer dogmatischen Festlegung sollte in den christlichen Kirchen immer nur der Bezug auf die Heilige Schrift als solcher sein, niemals jedoch Aussagen über den genauen Umfang, Wortlaut oder die Sprache dieser Heiligen Schrift. „Letzten Endes ist die Botschaft wichtiger als der Wortlaut in der Ur-

76 TROBISCH, Endredaktion, 131.

77 Möglich wäre auch, dass die Bezeichnung „Septuaginta“ und die genaue Zusammenstellung und Aufzählung ihrer Schriften überhaupt erst eine christliche Schöpfung gewesen ist (so MARKSCHIES, Haupteinleitung, 29. 37).

78 Zur Integration des Alten Testaments in die christliche Bibel als Teil der Kanonischen Redaktion s. TROBISCH, Endredaktion, 98–100; KLINGHARDT, Evangelium, 35f. 137–139 sowie die instruktiven Schaubilder bei EBNER, Kanon, 23, und KLINGHARDT, Evangelium, 370; ferner VINZENT, Auferstehung Christi, 145f.

79 Dieser Ansatz ist maßgeblich mit dem Namen Hans Hübners verbunden (vgl. HÜBNER, *Vetus Testamentum*; HÜBNER, *Biblische Theologie*).

80 Zu deren Entstehung s. AEJMEAEUS, *Septuaginta*.

81 Vgl. die instruktive Kontroverse in ZNT 26 (2010) zur Frage „Verlangen die Schriften des Neuen Testaments danach, den Kanon des Alten Testaments an der LXX auszurichten?“. Adrian SCHENKER, *Das Neue Testament hat einen doppelten alttestamentlichen Kanon. Von der Ebenbürtigkeit des Griechischen (51–54); Stefan SCHORCH, Vom Vorrang des Hebräischen (55–59).*

sprache.<sup>82</sup> Wenn solche Dinge gleichwohl in einer bestimmten Konfession oder Kirche als verbindlich festgelegt werden, so ist dies Ausdruck der jeweiligen kirchlichen Identität und gehört in den Bereich der kirchlichen Ordnungen, ist aber nicht konstitutiv für das Kirche-Sein der jeweiligen Gemeinschaft und darf deswegen auch keinen kirchentrennenden Charakter besitzen. Insofern spricht auch nichts dagegen, in Theologie und Kirche dem hebräischen Text des Alten Testaments und jeder späteren Übersetzung in eine andere Sprache eine vom griechischen kanonischen Text abgeleitete Autorität zuzuerkennen. Letztlich zählen auch bei der Kanonischen Ausgabe nicht die griechische Sprache, sondern der Inhalt der Schriften und das nicht-verbalisierte Transzendenznarrativ. Dem hebräischen Text kommt als Grundlage und Ausgangspunkt des AT-Textes in der Kanonischen Ausgabe sowie aus theologischen Gründen der Verbundenheit mit dem Judentum ohnehin noch einmal eine ganz besondere Dignität zu – wenn auch kein „Vorrang“. Deswegen bleibt es dabei: Trotz der schwierigen historischen Fragen zur Entstehung und trotz der Schlüsselstellung des griechischen AT-Textes stellt die These der Kanonischen Ausgabe in hermeneutischer Hinsicht keinen Paradigmenwechsel dar.

Sicherlich ist mit der Sprachenfrage ein sensibles Thema angesprochen. Es steht der Vorwurf im Raum, die besondere Beachtung des griechischen Alten Testaments gegenüber dem hebräischen Text könne Antijudaismus befördern. Allein die masoretische Textgestalt könne in der Kirche theologisch verbindlich sein.<sup>83</sup> Nun hindert nichts daran, in der Kirche eine solche theologische Entscheidung zugunsten der hebräischen Bibel aufgrund des besonderen Verhältnisses zum Judentum zu treffen und zu praktizieren – in Aufnahme und Neubegründung der Entscheidung, die bereits Luther in seiner Bibelübersetzung zugunsten des hebräischen Kanons getroffen hat. Dies ändert aber nichts daran, dass das griechische Alte Testament integraler Bestandteil der ältesten christlichen Bibel – also der Kanonischen Ausgabe mit ihrem Transzendenznarrativ – ist und insofern auch theologische Dignität beanspruchen darf. Gerade der „Schriftbezug“ des Neuen auf das Alte Testament erschließt sich v. a. von der Septuaginta her, die in der Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften die maßgebliche „heilige Schrift“ darstellt (in welcher Zusammenstellung und Vollständigkeit auch immer).<sup>84</sup> Und was den Vorwurf des Antijudaismus angeht,

---

82 AEJMELAEUS, Septuaginta, 326. Vielmehr muss Apg 2,6.8–11 („ein jeder in seiner eigenen Sprache“) gelten. – Anders als das Tridentinum haben die Alte Kirche und die Reformationkirchen niemals eine dogmatische Lehrentscheidung über den genauen Umfang und die konkrete Textgestalt des Kanons getroffen.

83 S. exemplarisch CRÜSEMANN, Wahrheitsraum.

84 Vgl. dazu Lk 24,44 (Mosegesetz, Propheten, Psalmen). – Im Rahmen der Kanonischen Ausgabe ist damit das ganze Alte Testament (V. 27: „alle Schriften“) gemeint.

so kann man nur darauf hinweisen, dass die griechische Übersetzung der jüdischen Schriften für die Bedürfnisse der jüdischen Gemeinschaft selbst (in Alexandria) verfasst worden ist,<sup>85</sup> sowie darauf,

„dass die LXX mindestens ein volles Jahrtausend lang – parallel zum Christentum – das Judentum als Heilige Schrift wesentlich bestimmt hat. Erst gegen Ende des 1. Jt. n. Chr. wurde die LXX parallel zur Ausgestaltung des masoretischen Textes in Babylon in den Hintergrund gedrängt. Die Argumente, die dabei vorgetragen wurden, waren beileibe nicht antichristlich, sondern innerjüdisch, da man inzwischen herausgefunden zu haben glaubte, dass der König Ptolemaios den Übersetzern einige Änderungen aufgezwungen haben könnte.“<sup>86</sup>

Ja, wenn man davon ausgeht,

„dass letztlich die LXX den hebr. Textstatus des 3.–1. Jh. v. Chr. im Modus der Übersetzung konserviert hat, dann ist die christliche Entscheidung für die LXX wahrscheinlich die Entscheidung für die ältere und ursprünglichere Textform.“<sup>87</sup>

So kann man festhalten:

„In der Entscheidung der Kirche für die jüdische LXX ist keinerlei Annektionsgebaren zu erkennen, wie umgekehrt eine Entscheidung für die *hebraica veritas* keinerlei pro-jüdische Haltung impliziert.“<sup>88</sup>

Der Vorwurf des Antijudaismus geht also zumindest in historischer Hinsicht ins Leere, und das Achten auf mögliche antijüdische Ressentiments ist eine beständige Aufgabe theologischer Forschung und Lehre – ungeachtet einzelner historischer Ergebnisse.

## 6 Fazit

Die These von der Kanonischen Ausgabe bedeutet tatsächlich ein neues „Altering of the Default Setting“ (so J. Dunn mit Blick auf die Oralitätshypothese)<sup>89</sup> – allerdings nicht so sehr in theologisch-hermeneutischer, sondern in historischer Hinsicht. Zumindest von einem Paradigmenwechsel wird man nur in letzterer Hinsicht sprechen können, insofern es um veränderte Grundlagen für die neutestamentliche Textkritik geht (Verbindung mit der schriftlichen Überlieferungs-

85 AEJMELEAUS, *Septuaginta*, 317.

86 FABRY, *Kanongeschichte*, 684. – Zur Auseinandersetzung mit dem Vorwurf antijüdischer Ressentiments in der Septuaginta-Forschung und mit der Position F. Crüsemanns s. auch KRAUS, *Relevanz*, 10–13.

87 FABRY, *Kanongeschichte*, 696.

88 FABRY, *Kanongeschichte*, 697.

89 DUNN, *Altering*; wieder abgedruckt in: DUNN, *Oral Gospel*, 41–79.



geschichte und Etablierung eines neuen griechischen NT-Textes). In hermeneutischer Hinsicht verschieben sich die Gewichte hin zu einer auch historisch begründbaren Notwendigkeit einer kanonischen Theologie, aber die theologischen Grundfragen, die beantwortet, und die Grundentscheide, die getroffen werden müssen, bleiben dieselben (Schriftverständnis, Kanonsverständnis, Bedeutung des Alten Testaments, historischer Jesus und dogmatischer Christus); die beiden Kanonteile behalten ebenso wie die Einzelschriften ihr Eigengewicht und ihre theologische Bedeutung. Man wird nur darauf achten müssen, dass man nicht theologische Tendenzen befördert, die man vielleicht nicht befördern will: historischen Skeptizismus, eine uniformierende kanonische Schriftauslegung oder gar kirchlich-dogmatische Exegese. Die Frage nach der theologischen Bedeutung der Ursprachen wird man insgesamt relativieren müssen; das griechische AT (die Septuaginta) erfährt jedoch im Rahmen des Gesamtkanons eine Aufwertung (daneben bleibt natürlich für die Exegese der hebräische Text von grundlegender Bedeutung). Nebenbei muss man auch damit rechnen, dass aufgrund der zeitlichen und inhaltlichen Nähe zu Marcion die Gnosis- und (Anti-)Doketismus-Hypothesen zur Erklärung der neutestamentlichen Schriften (ab dem ersten Drittel des 2. Jahrhunderts?) wieder neu aufgerollt werden (müssen). Und im Übrigen hat die katholische Kirche schon immer gewusst, dass letztlich alle Wege nach Rom führen – jetzt nun also auch die Entstehung des Neuen Testaments und des Kanons? – Um dieser naheliegenden Konsequenz zu entgehen, muss man auf zweierlei hinweisen: Rom ist nur eine Hypothese; es kommen auch andere Orte in Frage. Vor allem aber ist die Edition der Kanonischen Ausgabe nicht als eine „Leistung“ oder Lebensäußerung der katholischen „Amtskirche“, sondern als ein individueller Beitrag zu ihrer Entstehung zu bewerten. Im Übrigen unterliegt dieser Beitrag natürlich ebenfalls jener unaufhebaren Wechselseitigkeit von Kirche und Kanon, die im ökumenischen Dialog noch weitaus besser erschlossen werden muss: Auch die Leistung des Herausgebers der Kanonischen Ausgabe verdankt sich natürlich einer vorlaufenden kirchlichen Traditionsbildung und ist nur im Raum der Kirche möglich gewesen – auch wenn natürlich zur Zeit der marcionitischen und gnostischen Krise gerade die Zugehörigkeit verschiedener christlicher Richtungen und Strömungen zu der *einen* Kirche strittig gewesen ist. Aber auch die Kanonische Ausgabe ist – wie ihre „Gegner“ – nicht aus dem Nichts, nicht im luftleeren Raum entstanden, sondern steht innerhalb einer geschichtlichen Entwicklung und Herausforderung, die gerade aus theologischen Gründen immer besser verstanden werden muss.

Fundamentaltheologisch stehen wir hier bei dem Thema von „Schrift und Tradition“.<sup>90</sup> Die Frage lautet: Spricht sich in der Kanonischen Ausgabe und

90 S. dazu JOEST, *Fundamentaltheologie*, 164–166.

ihrem Transzendenznarrativ jene „maßgebende Grundtradition“ der Kirche aus (und sei es auch in neuer Artikulation gegenüber den „Anfängen“), „an der alle weitere zu messen ist“, <sup>91</sup> oder handelt es sich lediglich um fromme Phantasie oder eine unhaltbare Konstruktion? Das Glaubensbewusstsein der Kirche hat darauf in der Folge eine eindeutige Antwort gegeben, die bis heute Gewicht hat und Geltung beansprucht.

---

91 Ebd. 166.