

## KANONISCHE UND/ODER KIRCHLICHE SCHRIFTAUSLEGUNG?

Der Kanon und die Suche nach der Einheit<sup>1</sup>

Von Johanna Rahner, Freiburg

### I. Die Ausgangsfrage

Die Frage nach dem Kanon als Mittelpunkt biblisch-hermeneutischer Überlegungen kennzeichnet die aktuelle Diskussion um die Schriftauslegung auf mehreren, sehr unterschiedlichen Ebenen<sup>2</sup>. Zum einen ist es der traditionelle Themenbereich der Biblischen Theologie, der an zentraler Stelle der Problematik des Kanons gegenübersteht; zum zweiten die an den genannten Themenkreis unmittelbar anschließende Frage nach übergreifenden Zentralthemen der Heiligen Schrift, die letztlich die Suche nach der ‚Mitte der Schrift‘ als ihr eigentliches Ziel benennt<sup>3</sup>. Zum dritten drängt sich gerade durch den zweiteiligen christlichen Kanon die Frage nach Eigenständigkeit und Bezogenheit der beiden Schriftteile in den Mittelpunkt. Besondere Brisanz erhält die Kanonfrage aber auf der Ebene des zuletzt zu nennenden Themenkreises: in der Diskussion um die theologische Wertigkeit historisch-kritischer Biblexegese und ihrer Ergebnisse. In der Form, in der sie in den letzten Jahren geführt wird, fällt eine zunehmend apologetische Differenzierung zwischen dem durch die historisch-kritische Methode Erreichbaren und der Auslegung der Bibel als *Heiliger* Schrift ins Auge<sup>4</sup>. Dabei wird gerade die Kanonizität als ‚differentia specifica‘ *biblischer* Literatur ins

<sup>1</sup> Die Überlegungen des folgenden Aufsatzes sind u. a. angeregt durch die methodischen Vorbemerkungen von R. Pesch, in: *ders.*, Die biblischen Grundlagen des Primats, QD 187, Freiburg u. a. 2001, bes. 13–29. Auf die Einzelerträge dieser Arbeit, die ihrerseits sicher einer ausführlichen Diskussion wert wären, soll hier nur insofern eingegangen werden, als sie Frucht dieser hermeneutischen Überlegungen sind.

<sup>2</sup> Zur Aktualität der Frage nach dem Kanon nicht nur als theologisches Thema, sondern auch als kulturwissenschaftliches Phänomen vgl. M. Seckler, Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, ThQ 180 (2000) 30–53 (vgl. dort den Verweis auf die Arbeiten von J. Assmann [ebd. 32f; 50f]).

<sup>3</sup> Vgl. z. B. die in den verschiedenen Sammelbänden des ‚Jahrbuchs für Biblische Theologie‘ zusammengefaßten Beiträge; weitere Hinweise bei N. Lohfink, Der weiße Fleck in Dei Verbum, Artikel 12, TThZ 101 (1992) 20–35, hier 31ff.

<sup>4</sup> „Die Motivation der modernen Exegeten [. . .] ist nicht mehr theologischer Art, und ihre Zielsetzung ist es nicht, in der Heiligen Schrift dem lebendigen Gott zu begegnen. Es handelt sich dabei vielmehr um die professionelle Anwendung der Textkritik und der historischen Forschung, welche die Interpreten davon dispensiert, gläubige Christen zu sein. Diese Methode sieht davon ab, sich der Schrift als Heiliger Schrift zuzuwenden. Kurzum: Es ist eine Form der Exegese ohne Heilige Schrift“ (C. Kannengiesser, Die Bibel – wie sie in der frühen Kirche gelesen wurde, Conc 27 (1991) 25–30, hier 30). Vgl. auch Pesch (s. Anm. 1) 14f; und zu dieser kritischen Sicht vgl. auch Seckler (s. Anm. 2) 46–48.

Spiel gebracht<sup>5</sup> und auf den Zeugnischarakter des Kanons als *des* verbindlichen Erbes der ersten Generationen rekurriert<sup>6</sup>.

Die im Titel gestellte Alternative scheint daher so abwegig nicht zu sein. Denn mit dem Rekurs auf Kanonizität ist kaum mehr eine Eigenschaft des biblischen Textes selbst intendiert<sup>7</sup>, sondern „eine Kategorie, die das Verhältnis bestimmter (gläubiger) Leser/Hörer zu diesen Texten beschreibt“<sup>8</sup>. Kanon und Kirche/Gemeinschaft sind bereits durch ihre Entstehungsgeschichte eng miteinander verbundene und aufeinander bezogene Größen<sup>9</sup>. So kann sich die Frage nach einem angemessenen Zugang zum Zeugnis der Schriften nur im Rahmen des Gesamtzeugnisses der diese Schriften als Kanon verstehenden Glaubensgemeinschaft stellen. Das Anliegen des ‚canonical approach‘ – eine sich in den 60er Jahren im Gefolge historisch-kritischer Arbeit insbesondere am Alten Testament entwickelnde Zugangsweise zur Schrift, als deren Hauptrepräsentanten wohl B. S. Childs und J. P. Sanders zu nennen sind – konzentriert sich auf die Kanonizität der Schrift als quasi ‚character indelebilis‘ biblischer Texte, die, insofern sie inneres Moment des Textes selbst ist<sup>10</sup>, und man den Text als solchen wirklich verstehen will, bei der Auslegung nicht ausgeblendet werden darf. Das Alte wie das Neue Testament sind Schriften einer *Glaubensgemeinschaft*, und dieser ‚*theologischen Realität*‘ gilt es auch in der Auslegung Rechnung zu tragen. Die dabei ins Auge gefaßte Aufgabe zerfällt in zwei Teilbereiche: zum einen die Frage nach dem Prozeß der Kanonentwicklung, zum andern die Frage nach Abschluß und verbindlicher Letztgestalt des Kanons<sup>11</sup>.

## II. Eine andere ‚Hermeneutik des Verdachts‘?

Ausgangspunkt der Bewegung des ‚canonical approach‘ ist zunächst ein Gefühl des Ungenügens der historisch-kritischen Methode

<sup>5</sup> Vgl. u. a. C. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn, in: Neue Formen der Schriftauslegung? Hg. v. T. Sternberg, QD 140, Freiburg u. a. 1992, 13–74, hier 29; Seckler (s. Anm. 2) 31f.

<sup>6</sup> Der Begriff des Zeugnisses und seiner theologischen Verbindlichkeit ist damit stark auf den Vorgang der *Kanonbildung* hin eingeführt. Damit wird man aber dem entscheidenden Zeugnischarakter der einzelnen biblischen Schriften nicht gerecht (Näheres s. u. IV).

<sup>7</sup> Vgl. Dohmen (s. Anm. 5) 26f.

<sup>8</sup> Vgl. ebd. 28.

<sup>9</sup> Vgl. J. A. Sanders, Canon and Community. A Guide to Canonical Criticism, Philadelphia 1984, XV. Die Päpstliche Bibelkommission umschreibt diesen Sachverhalt wie folgt: „In dem die Kirche den Kanon der Schriften feststellte, hat sie ihre eigene Identität deutlich erkannt und definiert, so daß die Heilige Schrift fortan wie ein Spiegel ist, in dem die Kirche ihre Identität immer wieder entdecken und durch die Jahrhunderte hindurch die Art und Weise verifizieren kann, wie sie selbst fortwährend auf den Ruf des Evangeliums antwortet und wie sie sich ihrem Auftrag als dessen Übermittlerin entsprechend verhält (vgl. Dei Verbum, 7)“ („Die Interpretation der Bibel in der Kirche“. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission vom 23. 4. 1993 mit einer kommentierenden Einführung von L. Ruppert und einer Würdigung durch H.-J. Klauck, SBS 161, Stuttgart 1995, 141).

<sup>10</sup> Vgl. B. S. Childs, Die theologische Bedeutung der Endform des Textes, ThQ 167 (1987) 242–251, hier 246.

<sup>11</sup> Vgl. C. Dohmen – M. Oeming, Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie, QD 137, Freiburg u. a. 1992, 19.

der Schriftauslegung<sup>12</sup>. Gegen die methodisch-analytische Zersplitterung der Texte wird die kanonische Endform des Textes als Antipode ins Spiel gebracht. Dabei knüpft diese Bewegung gerade auf alttestamentlicher Ebene an jene Bestrebungen – auch der Biblischen Theologie – an, die „um eine (notwendige) Ergänzung zur literar- und überlieferungskritisch erarbeiteten Analyse im Sinne der dazu komplementären Synthese“<sup>13</sup> bemüht sind. Doch ist die Grundunterscheidung des ‚canonical approach‘ weniger eine methodische denn eine theologische<sup>14</sup>.

Bei der Analyse des Prozesses der Kanonentstehung liegen grundsätzlich mehrere mögliche Grundoptionen nahe<sup>15</sup>. Wichtigster Annäherungspunkt ist das Ziel, daß der Kanon als *Produkt* einer Glaubensgemeinschaft offenzulegen ist<sup>16</sup>. Damit gilt die Feststellung, daß die Betrachtung der Bibel als Kanon die Darstellung des Kanons als ‚qualitativen Kontext‘ der in ihm enthaltenen Schriften mit beinhalten muß<sup>17</sup>. Die Kanonbildung ist des weiteren ein Prozeß, in dem mehrere Bewegungen zusammenlaufen. Die Frage nach der Funktion des Kanons ist dabei die wichtigste hermeneutische Frage.

Warum wird ein Text kanonisch? Diese Frage wirft ein Schlaglicht auf die inhaltliche Basis dieses Prozesses. Ein Text erlangt nach J. A. Sanders seine funktionale Fähigkeit zur Kanonizität durch verschiedene Eigenschaften. Er ist durch seine Stabilität ebenso gekennzeichnet wie durch seine Anpassungsfähigkeit; grundlegend ist freilich seine Funktionalität, die sich insbesondere in seiner Fähigkeit der ‚repetition‘ aus-

<sup>12</sup> Nicht selten wird dabei aber auch ein inneres Unbehagen an der ‚Säkularität‘ der angewandten Methode zum Ausdruck gebracht (vgl. *Pesch* [s. Anm. 1] 28f Anm. 18), die ihrerseits Einfluß auf die Ergebnisse haben muß; bzw. es wird aufgrund des namengebenden *kritischen* Potentials der Methode und ihrer Entstehungsgeschichte ihre Fähigkeit und ihr Wille zur theologischen Einbindung in Abrede gestellt (vgl. z. B. *J. Ratzinger*, Schriftauslegung im Widerstreit. Zur Frage nach Grundlagen und Weg der Exegese heute, in: Schriftauslegung im Widerstreit, hg. v. *ders.*, QD 139, Freiburg u. a. 1989, 15–44, hier 20; 31ff).

<sup>13</sup> *Dohmen – Oeming* (s. Anm. 11) 17. Als Beispiel für solche innerexegetischen Bestrebungen mag hier der Verweis auf die Arbeiten *N. Lohfinks* und *N. Füglisters* genügen.

<sup>14</sup> „Der Unterschied zwischen den Methoden (sc. der historisch-kritischen und der kanonischen) liegt nicht in einer behaupteten Polarität zwischen Tradition und Kritik, sondern zwischen dem Wesen eines analytischen Zugangs und eines Zugangs, der sich von der theologischen Funktion eines normativen religiösen Kanons leiten läßt“ (*B. S. Childs*, *New Testament as Canon*. An Introduction, Philadelphia – London 1985, 52 [dt. Übersetzung zit. nach *P. D. Miller*, *Der Kanon in der gegenwärtigen amerikanischen Diskussion*, JBTh 3 (1988) 217–239, hier 231]). Wer dabei aber die eigentliche Problematik des Kanonbegriffs aus dem Auge verliert, gerät recht schnell in die Fänge einer fundamentalistisch-harmonisierenden Bibelauslegung (vgl. *Dohmen – Oeming* [s. Anm. 11] 17f; *T. Söding*, *Inmitten der Theologie des Neuen Testaments. Zu der Voraussetzungen und Zielen neutestamentlicher Exegese*, NTS 42 (1996) 161–184, hier 171f).

<sup>15</sup> Zur unterschiedlichen Zielsetzung z. B. bei *B. S. Childs* (Kanonbildung als ‚Filterprozeß‘ und Kanon als ‚resultativ-statisches, normatives Schrifttum‘) und *J. A. Sanders* (Kanonwerdung als ‚Prozeß ständiger Adaptierung der Glaubenstradition an das jeweilige Leben‘) vgl. *M. Oeming*, *Kanonische Schriftauslegung. Vorzüge und Grenzen eines neuen Zugangs zur Bibel*, BiKi 69 (1996) 199–208, hier 202f.

<sup>16</sup> Vgl. *Sanders* (s. Anm. 9) 19.

<sup>17</sup> Vgl. *Dohmen* (s. Anm. 5) 30; so auch *Sanders* (s. Anm. 9) 19.

drückt: „Repetition of a community value in a context other than that of its ‚original‘ provenance [. . .] introduces the possibility, some would say the necessity, of *resignification* of that value to some limited extent. One may have been able to repeat the value [. . .] ‚accurately‘, meaning in this instance verbatim, but the very fact that the later context involved different ears, questions, and concerns means the high likelihood that somewhat different meaning was derived from rereading the text (*relecture*, the French call it)“<sup>18</sup>. Es ist gerade die Idee dieser ‚Funktionalität‘ der kanonischen Texte für die sie überliefernde Gemeinschaft, die diesen Zugang so grundlegend prägt: „Im Mittelpunkt des canonical criticism werden [. . .] Fragen [stehen] nach dem Wesen der Autorität und nach der Hermeneutik, der gemäß diese Autorität in der Situation, in der sie gebraucht wurde, eingesetzt wurde. Welcher Art waren die Bedürfnisse der Gemeinschaft und wie wurde ihnen begegnet?“<sup>19</sup> Mit dem – freilich nicht unumstrittenen<sup>20</sup> – Stichwort des Identitätsgewinns<sup>21</sup> gelingt es Sanders, die genannte Bewegung inhaltlich näher zu bestimmen<sup>22</sup>. Sie bedingt die Grundeigenschaften des Entwicklungsprozesses mit: zum einen die Vielfalt der Entfaltungen bestimmter Themenbereiche im Gesamt der biblischen Schriften<sup>23</sup>, die sich, zum anderen, in einer sehr pluralen Ausgestaltung niederschlägt<sup>24</sup>. Ihre Funktionalität für die überliefernde Gemeinschaft ist von großer Bedeutung; Aufnahme, Auswahl und Bearbeitung überlieferter Traditionen sind der Spiegel dafür<sup>25</sup>.

Die Zugangsweise des ‚canonical approach‘ fokussiert das Interesse auf die überliefernde Gemeinschaft, deren Überzeugungen sich in Stil und Inhalt der Überlieferungen abbilden. Die Kanonbildung ist letztlich das Ergebnis dieser Suchbewegung. Die Botschaft des Kanons ist daher stark themenzentriert<sup>26</sup>; der Erzählstil ist stets theozentrisch<sup>27</sup>; die erzählten Inhalte sind paradigmatische Inhalte; Geschichte wird zur beispielhaften Geschichte<sup>28</sup>. Der Kanon spiegelt letztlich diese Erzählgeschichte

<sup>18</sup> Sanders (s. Anm. 9) 22.

<sup>19</sup> Ders., *Adaptable for Life. The Nature and Function of Canon*, 543f (dt. Übersetzung zit. nach Miller [s. Anm. 14] 226).

<sup>20</sup> „Gleichwohl richtet sich meine Kritik gegen die existentialen Kategorien, die das Wachstum des Kanons, hin und her schwankend zwischen den beiden Polen Stabilität und Anpassungsfähigkeit, als Suche nach Identität in kritischer Zeit deuten wollen. Meiner Auffassung nach sind die historischen und theologischen Kräfte, die die Entstehung des Kanons hervorgerufen haben, von einer Identitätskrise wesentlich zu unterscheiden“ (B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London <sup>3</sup>1987, 57 [dt. Übersetzung zit. nach Miller (s. Anm. 14) 226]).

<sup>21</sup> „The function of tradition-scripture-canon has always largely been to answer for the believing communities the two essential and existential questions of *identity* and *lifestyle*“ (Sanders [s. Anm. 9] 28).

<sup>22</sup> Vgl. ebd. 34.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 22f.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 23f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 24f.

<sup>26</sup> Zum Stichwort des ‚monotheizing pluralim‘ vgl. ebd. 50ff.

<sup>27</sup> Vgl. ebd.; in der nur mangelhaften Erfassbarkeit dieser Eigenschaft liegt die methodische Schwäche des historisch-kritischen Instrumentars (vgl. ebd. 28f).

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 36.

te, die Kommunikationsgeschichte der überliefernden Gemeinschaft. Er entsteht dadurch und besteht darin, daß er ‚literature adaptable for life‘ ist; dies macht seinen eigentlichen Charakter aus<sup>29</sup>. Das Verstehen der Autorität biblischer Schriften<sup>30</sup> hängt vom Verstehen dieses Wertes und der Verbindlichkeit für die sie bildende und überliefernde Glaubensgemeinschaft ab<sup>31</sup>. Die Glaubensgemeinschaft tritt zwar innerhalb des Prozesses der Kanonbildung nur in ihrer konkreten Erscheinungsweise zutage, innerhalb des Rekonstruktionsprozesses wird sie freilich – und das ist ein bleibendes Manko der Methode – nur sehr abstrakt und konstruiert erfaßbar. Der Vorzug dieser Sichtweise liegt in der Wahrnehmung der der Kanonbildung innewohnenden Dynamik<sup>32</sup>, doch bleibt dieser Prozeß der Kanonbildung zunächst ein hermeneutisch *offener* Prozeß<sup>33</sup>.

### III. Die Kanonizität der ‚Endform des Textes‘

Weil der Prozeß der Kanonbildung<sup>34</sup> nicht ‚grenzen- und ziellos‘<sup>35</sup> verlaufen ist, ist auch sein Abschluß als theologisch zielgerichtet<sup>36</sup> zu verstehen; damit erhält dieses letzte Ziel des Tradierungsprozesses eine herausragende Stellung. Dort, wo biblische Texte als autoritative ‚Schrift‘ einer Glaubensgemeinschaft verstanden werden, also dort, wo auf das Phänomen ‚Kanon‘ selbst reflektiert wird<sup>37</sup>, erhalten die kanonisierten Texte in ihrer Endgestalt durch den Vorgang der Kanonisierung selbst eine besondere Bedeutung<sup>38</sup>, indem sie der tradierenden Gemeinschaft als innerer Maßstab, als ‚regula fidei‘ dienen<sup>39</sup>: Der Ausdruck

<sup>29</sup> Vgl. ebd. 41f.

<sup>30</sup> Zur Methode und zu den hermeneutischen Schlüsselbegriffen vgl. ebd. 46ff.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 45.

<sup>32</sup> Vgl. Miller (s. Anm. 14) 228.

<sup>33</sup> B. S. Childs spricht gar von einem ‚Graben‘ zwischen der redaktionskritisch zu erhebenden Schlußgestalt und der Endform des als kanonischer Text zu verstehenden Textes (vgl. ders. [s. Anm. 20] 132). Zur Problematik dieser Unterscheidung s. u. V.

<sup>34</sup> „Mit dem Begriff des Kanons ist im wesentlichen nicht eine späte kirchliche Feststellung des *Umfangs* der normativen Schriften gemeint [ . . . ], sondern ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein. Es erwächst aus einer besonderen Haltung der Tradenten gegenüber der Autorität der Schrift und spiegelt sich in der Weise, in der die Texte von verschiedenen Glaubensgemeinschaften empfangen, bewahrt und überliefert wurden [ . . . ] [sorgt] dafür, daß die Texte auf ein besonderes religiöses Ziel hin gestaltet wurden“ (B. S. Childs, *Biblische Theologie und christlicher Kanon*, JBTh 3 (1988) 13–27, hier 13f.

<sup>35</sup> Vgl. Dohmen – Oeming (s. Anm. 11) 24.

<sup>36</sup> Vgl. Childs (s. Anm. 10) 246.

<sup>37</sup> Vgl. ders. (s. Anm. 14) 51; zur Besonderheit des zweiteiligen christlichen Kanons und der Konsequenzen vgl. ders. (s. Anm. 34) 21ff.

<sup>38</sup> „Der Kanon ist eine signifikante Wirklichkeit, weil er eine normative und autoritative Funktion erfüllt, andere Optionen, einschließlich weitere Textbearbeitungen, ausschließt und so zu verstehen gibt, daß gerade *diese* Gestalt des Textes, d. h. seine gegenwärtige und damit endgültige Gestalt von der Glaubensgemeinschaft als autoritatives Wort verstanden wird. Mögen die Texte bis zu diesem Zeitpunkt eine Geschichte gehabt haben [ . . . ], so haben sie doch über diese Entscheidung hinaus [ . . . ] keine Traditionsgeschichte, und sie werden nicht weiterbearbeitet. Normativ ist allein die Gestalt, in der sie sich zum Zeitpunkt der Kanonwerdung befinden. Darin liegt die Absicht des Kanons“ (Miller [s. Anm. 14] 232); vgl. dazu auch Childs (s. Anm. 14) 51.

<sup>39</sup> Vgl. Childs (s. Anm. 10) 246.

‚Endform/Endgestalt des Textes‘ bezeichnet „als kanonischer Terminus jenen entscheidenden Abschnitt im Prozeß des Wachsens, in dem der Text von einer Gelegenheitschrift zu einem kanonischen Text wurde. Er bezeichnet jenen Punkt im Formungsprozeß, an dem der Text seine hermeneutisch entscheidende Interpretation erhielt, aufgrund derer er für die künftigen Generationen als Autorität fungierte“<sup>40</sup>. D. h. auch dieser prägnante Ansatz bei der ‚Endform des Textes‘ ist eher funktional denn literarisch zu verstehen<sup>41</sup>.

In der Wahrnehmung des Endtextes gilt es den gesamten Entwicklungsprozeß ins Auge zu fassen, denn das bedeutet nicht „die letzte redaktionelle Arbeit zu kanonisieren“<sup>42</sup>, sondern es ist ausschließlich eine Frage der Gewichtung der einzelnen theologischen Auslegungen<sup>43</sup>. Ihre Bewertung ist aber letztlich wiederum eine theologische, die ihrerseits gerade den Zeugnischarakter der biblischen Texte wahrnehmen sollte<sup>44</sup>. Dabei wirkt jedoch die implizite Option für eine angemessen zu erfassende theologische Arbeit der biblischen Autoren, wie sie bei B. S. Childs zumindest anklingt<sup>45</sup>, methodisch wie inhaltlich völlig unreflektiert, was zur Folge hat, daß der theologische Vorrang des Endtextes als offenbarungstheologisches Postulat<sup>46</sup> letztlich in Schwebelage bleibt. Der sich im Endtext spiegelnde Entwicklungsprozeß soll zwar Berücksichtigung finden<sup>47</sup>, doch bleibt der Endtext<sup>48</sup> die hermeneutisch-kritische Normgröße<sup>49</sup>. Dabei bleiben entscheidende Fragen offen: Weder das Verhältnis des kanonischen Ansatzes zu den Ergebnissen historisch-kritischer Analyse noch die Frage nach ‚Vollmacht und Autorität früherer Textstufen‘<sup>50</sup> sind wirklich einer Klärung zugeführt. Ebenso bleiben die

<sup>40</sup> Ebd. 247.

<sup>41</sup> Damit drängt sich die Frage nach einer exakten Verhältnisbestimmung zwischen Text und Entstehungsprozeß und damit letztlich auch die Frage nach dem Stellenwert historisch-kritischer Forschung in den Mittelpunkt der Überlegungen. J. A. Sanders versteht im Gegensatz zu B. S. Childs den ‚canonical approach‘ im Sinne eines ‚canonical criticism‘ – ein Begriff, den B. S. Childs explizit ablehnt – noch im Rahmen historischer Kritik als eine diese ergänzende und ihre Ergebnisse aufnehmende Methode (subdiscipline) (vgl. z. B. Sanders [s. Anm. 9] 2; 21; 37f).

<sup>42</sup> Childs (s. Anm. 10) 248.

<sup>43</sup> Vgl. ebd.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 248f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd. 249.

<sup>46</sup> „The reason for insisting on the final form of scripture lies in the peculiar relationship between text and people of God which is constitutive of the canon [ . . . ] It is only in the final form of the biblical text in which the normative history has reached an end that full effect of this revelatory history can be perceived“ (Childs [s. Anm. 20] 75f).

<sup>47</sup> Vgl. ders. (s. Anm. 34) 13f.

<sup>48</sup> Diese hermeneutische Schlüsselfunktion der Endgestalt grenzt B. S. Childs’ Ansatz von allen anderen Versuchen einer kritisch-analytischen Zugangsweise zum Endtext – eben ohne diese theologische Option zugunsten des Endtextes – ab.

<sup>49</sup> Vgl. ders. (s. Anm. 20) 76; ders., *Old Testament Theology in a Canonical Context*, London 1985, 11; vgl. auch die Abwehr des Strukturalismusvorwurfs, dessen Ansatz B. S. Childs mit Verweis auf die theologische Vorentscheidung als unzureichend ablehnt (vgl. ebd. 6).

<sup>50</sup> Vgl. Miller (s. Anm. 14) 236; H. Gese, *Der auszulegende Text*, ThQ 167 (1987) 252–265, hier 259.

Frage nach Eigenstand wie Verwiesenheit beider Teile des christlichen Kanons wie auch die Frage nach einer methodisch wie inhaltlich adäquaten Wahrnehmung der Pluralität des biblischen Zeugnisses<sup>51</sup> ohne Antwort<sup>52</sup>. Die so zentral in den Mittelpunkt der Überlegungen gestellte tradierende Glaubensgemeinschaft wirkt am entscheidenden Punkt der Abgrenzung des Kanons stark idealisiert und damit abstrakt<sup>53</sup>. Die implizite Notwendigkeit einer historischen Rekonstruktion an diesem Punkt führt aber letztlich doch zu einer historischen Relativierung der Ergebnisse, die so gar nicht zum offenbarungstheologischen Anspruch des Ansatzes von B. S. Childs passen möchte<sup>54</sup>.

Eine interessante Variante des ‚canonical approach‘, die sich als konsequente Fortsetzung desselben versteht, dabei freilich die Unbestimmtheit dessen offenlegt, was man nun unter dem ‚verbindlich auszulegenden kanonischen Endtext‘ zu verstehen hat, bieten die methodischen Vorüberlegungen R. Peschs zu den ‚Biblischen Grundlagen des Primats‘<sup>55</sup>: Der für die Auslegung relevante ‚Endtext‘ der biblischen Exegese ist nach Pesch „nicht die einzelne Perikope, nicht einmal die Einzelschrift eines alt- oder neutestamentlichen Verfassers, etwa des Matthäusevangeliums, sondern der Kanon“<sup>56</sup>; der Kanon, in dem die *Reihenfolge* und *Position* der Einzelschriften zueinander über ihre Bedeutung und Deutung entscheiden und für den seine willentliche gestaltete Gesamtkonzeption der entscheidende hermeneutische Schlüssel jeder Auslegungsarbeit zu sein hat: „Eine konsequente neutestamentliche Exegese, die auf der Höhe der in der heutigen Literaturwissenschaft wiedergewonnenen Sichtweise steht, müßte also immer auch nach dem *kirchlichen Autorenwillen*‘ fragen, der hinter dem Kanon steht, d. h. nach dem Willen, der das Alte und das Neue Testament als Gesamttext konstituiert hat“<sup>57</sup>. Denn die „Ausbildung des Kanons war ja ein Prozeß kirchlicher Selbstvergewisserung, der Wahrnehmung der eigenen, unterschiedenen und unverwechselbaren Identität anhand der Glaubensurkunden der Ur-

<sup>51</sup> Vgl. den Vorwurf einer ‚Ästhetisierung‘ exegetischer Ergebnisse (F.-L. Hossfeld, Probleme einer ganzheitlichen Lektüre der Schrift, ThQ 167 [1987] 266–277, hier 270), die letztlich zu einer fälschlich ‚harmonisierenden Exegese‘ (ebd. 274) und zur ‚Enthistorisierung‘ biblischer Texte (ebd. 276) führe.

<sup>52</sup> Vgl. M. Oeming, Text-Kontext-Kanon. Ein neuer Weg alttestamentlicher Theologie. Zu einem Buch B. S. Childs, JBTh 3 (1988) 241–251.

<sup>53</sup> „Childs postuliert für seine These eine *zeitlose*, abstrakte Glaubensgemeinschaft. Eine solche bleibt aber ein reines Gedankenkonstrukt, weil Glaubensgemeinschaft sich immer nur im Koordinatensystem von Synchronie und Diachronie realisiert findet. Insofern wird man die Kanonisierung nicht zur Richterin über den kanonischen Prozeß zugunsten des Endstadiums machen dürfen, weil es auch keinen qualitativen Unterschied zwischen der Glaubensgemeinschaft gibt, die noch Texte hervorbringt, und derjenigen, die die gewachsenen Texte zu ihrem Abschluß kommen läßt“ (Dohmen – Oeming [s. Anm. 11] 24). Kritisch zur Geschichtslosigkeit des Ansatzes auch Söding (s. Anm. 14) 173.

<sup>54</sup> Denn sie ist kein geschichtsloses oder gar transgeschichtliches Subjekt (vgl. Oeming [s. Anm. 52] 249).

<sup>55</sup> Vgl. bes. Pesch (s. Anm. 1) 13–29.

<sup>56</sup> Ebd. 16.

<sup>57</sup> Ebd. 17 (eigene Hervorhebung).

sprungszeit. Es war ein Prozeß der Sammlung, wie er dem Kirchewerden selbst entspricht<sup>58</sup>. Das bedeutet aber zugleich, daß „der entscheidende ‚kontextuelle‘ Zugang zum Verstehen der Schrift die Kirche selbst ist“<sup>59</sup>.

Hier wird deutlich, daß die Angemessenheit der methodischen Umsetzung des ‚canonical approach‘ ohne Lösung seiner impliziten eklesiologischen Fragestellungen letztlich in der Schwebelage bleibt. Eine vorurteilsfreie Wahrnehmung der tradierenden Glaubensgemeinschaft als Subjekt der Kanonbildung widerspricht zunächst nicht nur dem Versuch eines Auspielens einzelner Traditionsstufen gegeneinander<sup>60</sup>, sie hat sich – insbesondere für die neutestamentliche Überlieferung – auch der Frage nach dem Status der Einzelschrift, des Einzelzeugnisses der im Kanon konkret faßbaren biblischen Schriftsteller zu stellen und kann der adäquaten Erfassung ihrer Vielfalt im ‚Fächer der Stile‘ nicht durch einen kurzschlüssigen Rekurs auf das Gesamt des Kanons ausweichen. Nicht ohne Grund schreibt das II. Vaticanum als oberste Zugangsnorm des Interpretens der Hl. Schrift zunächst die Suche nach der Aussageabsicht des einzelnen biblischen Autoren, des Hagiographen, fest, um das

<sup>58</sup> Ebd. 20.

<sup>59</sup> Ebd. 28. Zur Stützung dieser These verweist Pesch (vgl. ebd. 28, FN 17) auf das bereits zitierte Dokument der Päpstlichen Bibelkommission (‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘ [s. Anm. 9] 141). Dieses hatte aber demgegenüber noch auf den verifikatorischen Charakter des Kanons der Heiligen Schrift und damit dessen kriteriologische Funktion für die Kirche abgehoben. Vor einer mißverständlichen, weil fälschlicherweise Kirche und Kanon einfach identifizierenden ‚Selbstbespiegelung‘ von Kirche schützt dort der Verweis auf DV 7: „Haec igitur Sacra Traditio et Sacra utriusque Testamenti Scriptura *veluti speculum sunt in quo Ecclesia in terris peregrinans contemplatur Deum, a quo omnia accipit, usque dum ad Eum videndum facie ad faciem sicuti est perducatur* (cfr. 1 Jo 3,2)“ (eigene Hervorhebung). J. Ratzinger bezeichnet diesen Text als *Dei Verbum* übrigens zu Recht als „einzige Stelle [. . .], in der man ganz leise auch ein traditionskritisches Element anklingen hören kann, denn wo nur spiegelbildlich geschaut und gelesen wird, da ist auch mit Verzerrungen und Verschiebungen zu rechnen; jedenfalls wird hier ein Stück *theologia negativa* vernehmbar, in dem eine gewisse Grenze der kerygmatischen wie der kirchlichen Position notwendig mitgesetzt ist, ohne daß diese Linie weiter ausgezogen würde“ (*ders.*, Kommentar zu *Dei Verbum*, Proömium/Kap. 1 u. 2, LThK Erg.-Bd. II, 498–528, hier 517) – ein Aspekt, der bei R. Pesch nicht mehr zutage tritt. Freilich scheint es, als hätte auch J. Ratzinger von solch einem traditionskritischen Potential der Schrift später Abstand genommen: „Die Schrift ist eins von ihrem durchgehenden geschichtlichen Träger her, von dem einen Volk Gottes. Sie als Einheit lesen, heißt daher, sie von der Kirche als von ihrem Entstehungsort zu lesen und den Glauben der Kirche als den eigentlichen hermeneutischen Schlüssel ansehen. *Das bedeutet zum einen, daß die Tradition den Zugang zu ihr nicht verbaut, sondern öffnet; es heißt zum anderen, daß der Kirche in ihren amtlichen Organen das entscheidende Wort in der Schriftauslegung zukommt*“ (Ratzinger [s. Anm. 12] 20; eigene Hervorhebung). Zum Stellenwert von ‚Tradition‘ vgl. K. Rahners Ausführungen in: *ders.*, Über die Schriftinspiration, QD 1, Freiburg u. a. 1958, 42ff (Näheres s. u. IV.). Zur Verwendung des Begriffs ‚Tradition‘ im fraglichen Abschnitt bei Ratzinger vgl. kritisch *H. Verweyen*, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche, Düsseldorf 1993, 131ff. Dieses veränderte Verständnis setzt sich bis in die Dokumente der Glaubenskongregation hinein fort und führt dort zu einer bedenklichen nachkonziliaren Fortschreibung des Traditionsbegriffs (vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Notifikation bezüglich einiger Veröffentlichungen von Prof. Dr. R. Meßner, OR(d) Nr. 50 vom 15. Dezember 2000, 10f, hier 11).

<sup>60</sup> Vgl. *Dohmen – Oeming* (s. Anm. 11) 96f.

zu erfassen, was ‚Gott uns mitteilen [. . .] und mit ihren Worten kundtun wollte‘ (Dei Verbum 12)<sup>61</sup>. Ein Ansatz, der den ‚canonical approach‘ fruchtbar machen möchte, ohne in den Aporien seiner problematischen Verhältnisbestimmung von Kanonbildung und Endgestalt desselben steckenzubleiben, müßte sich zunächst auf die Suche nach handhabbaren Spuren der theologischen Arbeit der tradierenden Glaubensgemeinschaft machen. Hinter dem im ‚canonical approach‘ nur noch sehr formalisiert greifbaren Vorgang der Zeugnisgabe soll und muß die lebendige, zeugnisegebende Gemeinschaft gesucht und gefunden werden. Dies kann freilich nur auf Basis der konkret faßbaren biblischen Einzelautoren und ihres Einzelzeugnisses geschehen. Eine solchermaßen orientierte ‚Spurensuche‘ wird – und das gilt auch und gerade für das neutestamentliche Schriftzeugnis – zum einen mit der Frage nach Einheit und Vielfalt dieses Zeugnisses konfrontiert werden (Näheres dazu s. unter V.). Nicht ohne Grund ist das erkenntnisleitende Interesse der Weiterführung des ‚canonical approach‘ durch R. Pesch die – wohl auch durch die Themenstellung mitbedingte – Frage danach, ob und wie der Kanon ein Modell von Einheit bietet, das letztlich ein Modell für eine Einheit der Kirche bzw. einen Dienst der Einheit in dieser Kirche darstellen könnte<sup>62</sup>. Zum zweiten ist diese ‚Spurensuche‘ eng mit der Frage nach dem Vorgang der Verschriftung der Überlieferungen bis hin zum Kanon und der theologischen Grundentscheidung verbunden, die sich hinter den Begriffen ‚Kanon‘ und ‚Inspiration‘ verbirgt<sup>63</sup>.

#### IV. Kanon – Kirche – Schriftauslegung

In der Diskussion um die theologische Grundoption kanonischer Schriftauslegung gewinnt die bereits in den fünfziger Jahren des letzten Jahrhunderts durch K. Rahner in Angriff genommene Neugestaltung der innerhalb der binnenkatholischen Diskussion in eine theologische Sackgasse geratenen Diskussion um die Schriftinspiration aktualisierte Bedeutung<sup>64</sup>. Die grundlegend ekklesiologisch verortete und die verhärteten Gegensätze aufbrechende Neuorientierung der Inspirationsproblematik durch K. Rahner, die letztlich in den Art. 11 und 12 der Offenbarungskonstitution des II. Vaticanums zum Tragen kam, gilt es kurz zu skizzieren:

<sup>61</sup> Zu der hier notwendigen Differenzierung s. u. IV.

<sup>62</sup> „Die Intention der Sammlung [des Kanons] zielt auf Einheit. Dabei zeigt sich, daß die spannungsvolle Einheit im Neuen Testament durch den Vorrang eines ‚Fundaments‘ gewährleistet wird: Das Heil kommt aus den Juden, vom Herrn Jesus her, der in den Evangelien zu Wort kommt – in der Überlieferung seiner Zeugen von Anfang an, der judenchristlichen Urgemeinde, der Jerusalemer Säulen. Die Einheit wird erhalten durch Petrus, den Apostel von Juden und Heiden, den Apostel in Jerusalem und Rom; er kann alles zusammenhalten“ (*ders.* [s. Anm. 1] 19).

<sup>63</sup> Vgl. dazu *Dohmen – Oeming* (s. Anm. 11) 27ff; Näheres dazu s. u. V.

<sup>64</sup> Vgl. dazu *Dohmen* (s. Anm. 5) 31ff; *ders. – Oeming* (s. Anm. 11) 44ff.

Die „Schriften sind mit jener formalen Prädefinition von Gott als reine Objektivation des maßgeblichen apostolischen Glaubens und damit als Norm und Quelle für spätere Zeiten gewollt, mit der Gott die Urkirche als solche Quelle und Norm gewollt hat. [. . .] Es ist aber dadurch auch ohne weiteres verständlich, daß Gott nicht wahrer Urheber dieser Schriften ist und sein will, insofern er direkt ‚Verfasser‘ von Schriften sein will, selber ‚Briefe‘ schreibt. Er ist vielmehr Urheber dieser Schriften im strengen Sinn, insofern er die Urkirche als normative Größe der folgenden Zeiten in absoluter Prädefinition will und diese Kirche als Norm so objektivieren will, wie dies einer solchen Größe entspricht: durch schriftliche Zeugnisse“<sup>65</sup>.

Dieser funktionale Aspekt der Urkirche findet seinen besonderen Wert dort, „wo die messende und maßgebende Kirche und nicht nur die am Maße gemessene und daran sich messende Kirche wird, [. . .] die Fähigkeit des sich selbst messenden Selbstbesitzes notwendig ihren einmaligen Kulminationspunkt“<sup>66</sup> hat. Sie ist „der bleibende Grund und die bleibende Norm für alles Kommende“<sup>67</sup>. Und die Schrift? Sie ist ‚Objektivation‘ der als ‚göttliche Prädefinition‘ gewollten Urkirche, sie ist „Selbstdarstellung des Glaubens der Kirche“<sup>68</sup>, und die Konstitution ihres Kanons ist eine ‚Frage auf Leben und Tod‘<sup>69</sup> der Kirche: „Damit aber hat die Schrift von vornherein – ‚ursprünglich‘ – auch diejenige Funktion, die wir im allgemeinen der Urkirche gegenüber der nachfolgenden Kirche zugewiesen haben: sie selbst ist nicht bloß die zeitlich erste Phase, sondern der bleibende Ursprung und der Kanon, das Richtmaß der nachfolgenden Kirche“<sup>70</sup>.

Ein solcher Blick auf die Kanonbildung hat eine rezeptionsgeschichtliche Schärfe<sup>71</sup> und verdeutlicht die Relevanz der tradierenden Glaubensgemeinschaft gerade in ihrer Eigenschaft als Rezeptionsgemeinschaft<sup>72</sup>. Die Schriftinspiration hat und ist ein zutiefst ekklesiologi-

<sup>65</sup> K. Rahner, Art. Schriftinspiration, HbthG I, München 1962, 715–725, hier 721–723. Die (notwendige) Ergänzung dieses Ansatzes zugunsten einer Öffnung der Argumentation über den Binnenbereich des christlichen Kanons hinaus gelingt C. Dohmen – M. Oeming mit einem Rekurs auf P. Grelot, Zehn Überlegungen zur Schriftinspiration, 576 (vgl. *Dohmen – Oeming* [s. Anm. 11] 46f).

<sup>66</sup> Rahner (s. Anm. 59) 54.

<sup>67</sup> Ebd. 53.

<sup>68</sup> Ebd. 56.

<sup>69</sup> Vgl. ebd. 54.

<sup>70</sup> Ebd.

<sup>71</sup> Die letztlich dem Paradigmenwechsel innerhalb der Literaturwissenschaft ‚von der Text- zur Kommunikationswissenschaft‘ Rechnung trägt (vgl. C. Dohmen, Rezeptionsgeschichte und Glaubensgemeinschaft, TThZ 96 [1987] 123–134, hier 126–129, *ders.*, Muß ein Exeget Theologe sein? TThZ 99 [1990] 1–14, hier 9).

<sup>72</sup> „Die Aussage von der Schriftinspiration kreist somit um die Glaubensgemeinschaft, die ihre Glaubenserfahrung in der Schrift ausgedrückt findet und so den Gott ihres Bekenntnisses auch hinter der jeweiligen Schrift wiedererkennt. Wenn das menschliche Wort als Wort Gottes geglaubt wird, dann basiert dieser Glaube auf dem Zeugnis der ‚Schrifttradenten‘ und führt von daher zurück auf den Ursprung dieser Schrift“ (*Dohmen – Oeming* [s. Anm. 11] 48).

ches Element<sup>73</sup>. Eine Schrift erhält Offenbarungscharakter, weil sie „als Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft entsteht und in dieser Glaubensgemeinschaft (produktiv) rezipiert wird“<sup>74</sup>. Für die Späteren sind Inspiration, Rezeption, Kanonbildung nur noch als ‚Wirkung der Schrift‘ (in Lebensvollzug der Glaubensgemeinschaft oder Schriften-sammlung) erkennbar<sup>75</sup>. Kirche und Kanon sind letztlich nicht mehr trennbare Größen<sup>76</sup>.

Die Schrift ist ‚Lebensvollzug‘ der Kirche; sie konstituiert sich darin, stellt ihren Glauben dar, konkretisiert ihn schriftlich<sup>77</sup>. Was aber sind die Folgen eines solchen Verständnisses? Die Verfasserschaft Gottes im vorgestellten Sinne endet mit der Vollendung der Setzung der Kirche<sup>78</sup>. Auch das Verhältnis der Heiligen Schrift zum Lehramt der Kirche ist grundlegend davon mitbestimmt. Es kann weder ein entgegengesetztes noch ein voneinander unabhängiges sein: „Wenn aber in der noch werdend sich selbst konstituierenden Urkirche der Akt dieser Lehre, in dem sie sich (für sich und) für die spätere Zeit als die maßgebende konstituiert, und auf den sich jeder Lehrakt unfehlbarer Art der Kirche wesensnotwendig zurückbezieht, ein Akt der Konstitution der Schrift ist [. . .], dann ist es selbstverständlich, daß der Akt der späteren unfehlbaren Lehre der Kirche wesentlich (auch) als Akt der Bezogenheit auf die Schrift auftritt“<sup>79</sup>. Darum stoßen hier nicht zwei ‚unfehlbare‘ Größen aufeinander; denn „sie sind nicht zunächst unabhängig voneinander konstituiert, sie müssen nicht nachträglich sehen, wie sie sich gegenseitig arrangieren, ohne sich gegenseitig aufzuheben. Sie sind von vornherein wie zwei Momente desselben Wesensvorgangs aufeinander bezogen [. . .]. Unfehlbarkeit des Lehramtes der späteren Kirche ist per definitionem inerrante Auslegung der Schrift, weil sie per definitionem die Beziehung auf die Lehre der Urkirche einschließt, die notwendig die spätere Kirche belehrt und diese Lehre als Schrift getan hat“<sup>80</sup>. Dieser formale Aspekt wird aber auch inhaltlich gefüllt: „Dabei ist immer zu beachten, daß die formale Lehrautorität der Kirche und der ihr verheißene Beistand des Geistes nie dazu da sind und auch nicht in der Lage sind, einen material-inhaltlichen Kanon des Glaubens und der Sitte der Kirche zu ersetzen. Diesem Lehr- und Hirtenamt ist garantiert, daß es den Maßstab richtig anlegen kann, nicht aber, daß es ohne Maßstab sachlich-inhaltlicher und geschichtlich greifbarer Art spätere Phänomene bemessen kann“<sup>81</sup>.

<sup>73</sup> Vgl. ebd.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Vgl. ebd.

<sup>76</sup> Zur notwendigen Differenzierung vgl. oben Anm. 9 und 59.

<sup>77</sup> Vgl. *Rahner* (s. Anm. 59) 56.

<sup>78</sup> Vgl. ebd. 68.

<sup>79</sup> Ebd. 79f.

<sup>80</sup> Ebd. 80.

<sup>81</sup> Ebd. 55.

Welchen Einfluß hat dies nun auf die Auslegung der Schrift? Für sie gilt ein Zweifaches. Zum einen: „Wenn der Hagiograph von vornherein als Glied der Kirche schreibt, dann ist seine Auslegung gehalten, auf ein Doppeltes zu achten: daß er als *Glied* der Kirche schreibt und daß er als Glied der *Kirche* schreibt. Weil er nur (Teil-)*Glied* der Kirche ist und nicht einfach das bloße Sprachrohr einer abstrakten Kirche, die immer als ganze reden müßte, hat er seine eigene Gabe, die nicht einfach das Ganze der Gnadengaben der Kirche, ihrer Einsicht, ihres ganzen Glaubens nach allen seinen Entfaltungsmöglichkeiten ist. Es darf und muß darum eine Exegese geben, die diese bloß gliedhafte eigenständige, individuelle theologische Physiognomie einer einzelnen Schrift betrachtet, in diesem engeren Sinn [. . .] Bibeltheologie betreibt, die einzelne Schrift in ihrer theologischen Individualität für sich zu Wort kommen läßt und nicht von vornherein alles zu einer Gesamttheologie einebnet“<sup>82</sup>. Diese Thesen gehen implizit in Dei Verbum Art. 12.1 ein – in dem bereits zitierten Passus: „Da aber Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Ausleger der Heiligen Schrift, um zu durchschauen, was Er uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die Hagiographen wirklich zu sagen beabsichtigten und (was) Gott mit ihren Worten kundtun wollte“ (DH 4217). Darin begründet sich die unaufgebbare und, kraft ihrer eigenen Methode, *theologische Aufgabe der Exegese*.

Doch bei diesem Aspekt beläßt es weder Rahner noch das II. Vaticanum: „Andererseits war jeder Verfasser als Glied der *Kirche* offen für das Ganze der Kirche, glaubte und lehrte *in* ihr, war in seiner eigenen ‚Theologie‘ schon immer eingegliedert [. . .] in die Gesamttheologie der einen und ganzen Kirche seiner Zeit. Sonst wäre ja solch eine Schrift gar nicht als ‚kanonisch‘, d. h. ein Stück des Glaubensbewußtseins und der wesentlichen Haltung der Kirche repräsentierend, von der Kirche anerkannt worden, was keine Verfälschung und Nivellierung des einzelnen Verfassers und seiner Theologie darstellt, sondern etwas, was jeder solche Verfasser wirklich lebte, das geistige Einbegriffensein der eigenen Theologie im größeren Ganzen der Kirche. Wenn daher die Auslegung der einzelnen Schrift vom Ganzen der Schrift und der Kirche ausgeht, von dort Maßstäbe und Weisungen bezieht, dann kann eine solche Methode nicht von vornherein als unexegetisch verdächtigt werden, sondern ergibt sich aus der Natur der Sache, vorausgesetzt, daß sie sich *ihrer Unterschiedes zu der auch berechtigten ersten Methode bewußt ist*“<sup>83</sup>. Auch diese Grundthese findet sich in Grundzügen in Dei Verbum Art. 12.2 wieder: „Weil aber die Heilige Schrift in demselben Geist, in dem sie geschrieben wurde, auch zu lesen und auszulegen ist, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man nicht we-

<sup>82</sup> Ebd. 87f.

<sup>83</sup> Ebd. 88 (eigene Hervorhebung).

niger sorgfältig auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der ganzen Kirche und der Analogie des Glaubens. Aufgabe der Exegeten aber ist es, nach diesen Regeln auf ein tieferes Verstehen und Erklären des Sinnes der Heiligen Schrift hinzuarbeiten, damit so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reife“ (DH 4219).

Die heute verstärkt spürbare Crux ist die ungeklärt gebliebene Frage nach einer adäquaten Verhältnisbestimmung beider Aussagenkomplexe, die ihrerseits Einfluß auf Aufgabenstellung, Rollenverteilung und Status der theologischen Disziplinen hat. A. Grillmeier hatte bekanntlich versucht, der Problematik durch eine Aufteilung in ‚fachexegetische‘ und ‚theologisch-dogmatische‘ Regeln und der Verteilung der Aufgaben auf die Gebiete der Exegese und Dogmatik beizukommen<sup>84</sup>; diesem Vorschlag ist zu Recht widersprochen worden<sup>85</sup>. Doch halten sich die im Konzilstext unbestimmt gelassenen Fragen bis heute durch: Sind in DV 12 wirklich zwei konkret zu unterscheidende Zugangs-/Auslegungsweisen der Schrift ins Auge gefaßt, die gar methodisch zu differenzieren und in verschiedene theologische Disziplinen aufzuteilen wären? Halten die Passagen die auf dem Konzil ungeklärt gebliebene Problematik vom mehrfachen Schriftsinn (sensus litteralis – sensus spiritualis), gar in Zuspitzung auf die Frage nach einem sensus plenior in der katholischen Exegese bewußt offen?<sup>86</sup>

Zu Recht weist N. Lohfink auf die offene Formulierung des Konzilstextes hin: „Der professionelle Ausleger der Bibel hat die Aufgabe, auf rational-wissenschaftliche Weise zu erforschen, welche Aussageintention die einzelnen biblischen Autoren zu ihrer Zeit hatten. Dann gabeln sich die Verständnismöglichkeiten. Entweder: Ebendarin erforscht er, was Gott durch die Autoren von damals uns heute sagen will. Oder: Darüber hinaus hat der Exeget die Aufgabe, zu erforschen, was Gott durch die damalige Aussage hindurch vielleicht Größeres und Deutlicheres uns heute sagen will“<sup>87</sup>. Diese Offenheit des Textes ist jedoch als

<sup>84</sup> Vgl. *ders.*, Kommentar zu *Dei Verbum*, Kap. 3, in: LThK Erg.-Bd. II, 528–558, hier 553ff; zur Problematik dieser Einteilung vgl. *T. Söding*, Wissenschaftliche und kirchliche Schriftauslegung, in: *Verbindliches Zeugnis Bd. II: Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption*, hg. v. *W. Pannenberg – T. Schneider*, Freiburg – Göttingen 1995, 72–121, hier 103f; Söding übernimmt das zugrundeliegende Denkmodell freilich in veränderter Weise innerhalb seiner eigenen Aufgabenteilung zwischen historisch-kritischer Exegese und systematisch-theologischer Schriftauslegung; deutlicher dagegen *Lohfink* (s. Anm. 3) bes. 29f.

<sup>85</sup> „Wenn der wissenschaftliche Bibelausleger zu seiner eigentlichen Aufgabe kommt, die Schrift für den Menschen von heute auszulegen, müßte er also die Fachexege an den Kleiderhaken hängen und in die Toga eines Dogmatikers schlüpfen“ (*Lohfink* [s. Anm. 3] 29).

<sup>86</sup> Zu diesen Problemfeldern als Hintergrund der konziliaren Diskussionen um den Text von DV 12 vgl. ebd. bes. 23f. Inzwischen hat die Päpstliche Bibelkommission der Diskussion eine Grenze gesetzt und die schon auf Thomas von Aquin zurückgehende Priorität des sensus litteralis vor jeglicher geistlicher Auslegung und deren notwendige Rückbindung an den wörtlichen Schriftsinn festgeschrieben (vgl. *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* [s. Anm. 9] bes. 130ff; dazu auch den Kommentar, ebd. 41ff).

<sup>87</sup> *Lohfink* (s. Anm. 3) 23.

Öffnung der Perspektive für die theologische Aufgabe wissenschaftlicher Exegese zu verstehen<sup>88</sup>, die die Aufgabenstellung auch und gerade in ihrer im Rahmen des ihr eigenen Instrumentars wie der ihr eigenen Wissenschaftlichkeit zu vollziehenden Arbeit zu erfüllen vermag. Zugleich ist damit aber eine notwendige Veränderung des Methodenrepertoires wissenschaftlicher Exegese zu verbinden<sup>89</sup>. Lohfinks Plädoyer, diese Aufgaben als eigentliche und legitime Arbeit der Exegese zu begreifen, ist nachdrücklich zuzustimmen: „Hier werden fachwissenschaftlich-exegetische Fragestellungen und Methoden entwickelt, die in genau jenen Bereich vorstoßen, in dem der Konzilstext seine weißen Flecken hat. Es ist keine ‚theologisch-dogmatische‘ Methode“<sup>90</sup>. Die einzufordernde kritische Selbstbesinnung der Exegese auf ihre theologische Arbeit kann und muß im Rahmen der ihr eigenen Methodik geschehen. Sie gelingt letztlich dort, wo ihr Augenmerk auf die theologische Leistung und Eigenart der biblischen Schriftsteller, also ihres Zeugnisses fällt<sup>91</sup>. Diese Eigenart aufzudecken und im Diskurs mit anderen Auslegungsformen nachdrücklich zur Sprache zu bringen, ist und bleibt ihre eigentliche Aufgabe. Sie verbleibt notwendig auf der Ebene des Textsinns<sup>92</sup>, der allein die „Rezeptions- und Traditionsgemeinschaft des biblischen Kanons“<sup>93</sup> reflektiert, der aber aus immanenten Gründen Norm und Maßstab aller anderen eher anwendungsorientierten Sinne sein kann und muß<sup>94</sup>. Damit wird gerade eine auf die ‚Kanonizität‘ der Schrift reflektierende Schriftauslegung in ihren Kernfragen an die historisch-kritische Exegese zurückverwiesen, freilich ist zugleich zuzugestehen, daß eine methodisch angemessene Erfassung dieser Aufgabe eine bis heute noch kaum eingelöste Forderung biblischer Hermeneutik geblieben ist. Diesem Mangel durch die Flucht in eine hypertrophierte kanonische Exegese aufzuhelfen, ist aber aus theologischen Gründen weder notwendig noch hilfreich, ja unterliegt eigenen, kaum adäquat wahrgenommenen Gefährdungen (Näheres s. u. V.).

Die unaufgebbare theologische Einbindung historisch-kritischer Exegese – auch und gerade in der Anwendung ihrer historisch-kritischen Methode (wie anders sollte der theologische Eigenstand des biblischen Autoren erhoben werden?) – ist daher stets gegen solche Angriffe ins Feld zu führen, die ihre theologische Relevanz als solche in Frage stellen<sup>95</sup>. Sie gehen nicht nur am theologischen Charakter exegetischer

<sup>88</sup> Vgl. ebd. 23, Anm. 9 mit Rekurs auf die Relatio zum Text von DV 12.

<sup>89</sup> Dies kann nur als exegeseimmanente Veränderung der Perspektive und inneren Schwerpunktsetzung geschehen; zum notwendigen Paradigmenwechsel vgl. ebd. 31–34.

<sup>90</sup> Ebd. 33.

<sup>91</sup> Zu einer analogen methodischen Option vgl. *Söding* (s. Anm. 14) 174f; 182ff.

<sup>92</sup> In expliziter Differenzierung zu anderen *rezeptionsorientierten* Auslegungsformen (vgl. *Dohmen* [s. Anm. 5] 62).

<sup>93</sup> Ebd. 30.

<sup>94</sup> Vgl. ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘ (s. Anm. 9), 129–134 und den Kommentar ebd. 41–43.

<sup>95</sup> Vgl. *Ratzinger* (s. Anm. 12) 16.

Arbeit, wie ihn die Offenbarungskonstitution des II. Vatikanums festhält, vorbei, sondern auch an dem dort in der Aufnahme des Rahnerschen Ansatzes beschriebenen Inspirationsverständnis<sup>96</sup>. Der häufig beklagte Hiatus zwischen Exegese und Dogmatik<sup>97</sup> ist notwendige Folge einer solchen Fehleinschätzung<sup>98</sup>. Wo indes die theologische Aufgabe der Exegese festgehalten und als eigenständiger theologischer Beitrag zur Geltung gebracht wird, verliert auch die so einsichtig erscheinende Alternative ‚Historie vs. Kerygma‘, die zugleich in Wiederbelebung des Lessingschen Grabens den Vorwurf mit sich bringt, „den Glauben zur Funktion der historischen Forschung zu machen und ihn damit der Erstinstanzlichkeit der Wissenschaft auszuliefern“<sup>99</sup>, an Plausibilität<sup>100</sup>. Denn ein solcher Ansatz setzt eine wissenschaftliche Exegese ins Recht, deren Ergebnisse man nicht mehr leichtfertig in die Kuriositätensammlung eines historischen Relativismus abschieben kann, sondern die sich dadurch auszeichnet, jenes Reden Gottes auf menschliche Weise in seinem inkarnatorischen Gewicht wirklich ernst zu nehmen (vgl. DV 13) und so zur Geltung zu bringen, daß sie dieses Wort Gottes nicht nur als den ursprünglichen Adressaten der biblischen Schriften bindend erweist, sondern „[a]uch ihre jetzige Aussage [. . .] noch mit jenen Methoden“ erfaßt, „die in der Wissenschaft entwickelt wurden, um menschliche Sprachgebilde besser zu verstehen“<sup>101</sup>, und damit „auch die zweite Aufgabe des Exegeten, die Auslegung des Sinnes der Bibel als Wort Gottes für uns, soll sie mit der heute nötigen Reflexheit geschehen, der fachexegetischen Methoden bedarf. [. . .] Durch seine interne Logik zwingt [der Text DV 12] dazu, das als Auftrag zu sehen“<sup>102</sup> – damit „so gleichsam aufgrund wissenschaftlicher Vorarbeit das Urteil der Kirche reift“<sup>103</sup>.

<sup>96</sup> Vgl. DV Art. 11.

<sup>97</sup> Vgl. ebenfalls *Ratzinger* (s. Anm. 12) 21ff. Eine solchermaßen in Abgrenzung pointierte Methode der Dogmatik oder der Systematischen Theologie muß sich freilich die Frage Lohfinks stellen lassen, ob sie dort, „wo sie [sich] auf Texte stützt, nicht auch mit jenen Methoden arbeiten [muß], die von Grillmeier als ‚fachexegetisch‘ bezeichnet werden? Und kann sie, wenn sie Wissenschaft sein will, anders argumentierten als von Texten her?“ (*Lohfink* [s. Anm. 3] 30 Anm. 26).

<sup>98</sup> Vgl. oben Anm. 59.

<sup>99</sup> *Ratzinger* (s. Anm. 59), 525; vgl. auch *ders.* (s. Anm. 12) 21ff.; 31ff.

<sup>100</sup> Zum theologischen Potential solcher Exegese vgl. *J. Rahner*, ‚Er aber sprach vom Tempel seines Leibes‘. Jesus von Nazaret als Ort der Offenbarung Gottes im vierten Evangelium, BBB 117, Bodenheim 1998, 72ff.; *H. Verweyen*, Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten, Regensburg 1997, Kap. 5. Zur entsprechenden ermahnenen Ermunterung der exegetischen Wissenschaft durch die Päpstliche Bibelkommission vgl. auch ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘ (s. Anm. 9), 167f.

<sup>101</sup> Vgl. *Lohfink* (s. Anm. 3) 30 (eigene Hervorhebung).

<sup>102</sup> Ebd. 31 (eigene Hervorhebung).

<sup>103</sup> Vgl. auch ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘ (s. Anm. 9), 146 und den Kommentar dazu: „Das Dokument bekräftigt (mit Hinweis auf Dei Verbum, 10) die Aufgabe des Lehramts der Kirche, „das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären“, um jedoch, was sehr zu beachten ist, ergänzend anzufügen, daß das Lehramt zur Erfüllung seiner Aufgabe, [. . .] die Theologen, die Exegeten und andere Experten (konsultiert), deren legitime Forschungsfreiheit es anerkennt und mit denen es in wechselseitig-

## V. Kanon und Einheit

Das im vorigen Abschnitt hermeneutisch Postulierte muß sich nun vor der Zielfrage nach Einheit und Vielfalt des biblischen Kanons bewähren. Auch diese Debatte hat ihre eigene Geschichte. Von E. Käsemann vor fast 40 Jahren eröffnet, scheint die Frage nach ‚Kanon und Einheit‘ bis heute an kein befriedigendes Ende gekommen zu sein. Käsemanns Versuch, auf dem Hintergrund der neutestamentlichen Ekklesiologien Einsichten für die ökumenische Debatte zu gewinnen, hat nichts von seiner Brisanz verloren: „Kein romantisches Postulat, wie heilsgeschichtlich es eingekleidet sei, darf die nüchterne Feststellung relativieren, daß der Historiker nicht von einer ungebrochenen Einheit neutestamentlicher Ekklesiologien sprechen kann“<sup>104</sup>, so lautete die Grundthese seines 1963 vor der IV. Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal gehaltenen Vortrags. Damit spitzt Käsemann eine einige Jahre zuvor formulierte Aussage zu, daß „der nt.liche Kanon [. . .] als solcher nicht die Einheit der Kirche [begründet]. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen. Die Variabilität des Kerygmas im NT ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits im Urchristentum eine Fülle von verschiedenen Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte“<sup>105</sup>. Dies sei das einzige durch den Historiker im Blick auf die Vielfalt des neutestamentlichen Zeugnisses erreichbare Ergebnis. Doch muß der Exeget damit vor der Frage nach der Einheit des Kanons kapitulieren? Ja, wenn „die exegetische Arbeit mit der historischen Feststellung endete“; freilich tut sie das gerade nicht<sup>106</sup>! Und weil sie das nicht tut, stellt sie sich der Herausforderung, die das Neue Testament selbst vorgibt: „Allen ihren Wandlungen, Spannungen und Gegensätzen zum Trotz hat die Urchristenheit die eine Kirche proklamiert, und zwar nicht im Sinne eines organischen Entwicklungsgedankens, sondern im Namen der Realität und der Wahrheit des Heiligen Geistes. Wie konnte sie das tun? Wie vermögen wir das aufzunehmen? Wie soll nicht die

ger Beziehung steht‘ [. . .]. Es wäre sicher zu begrüßen, wenn die im Dokument erwähnte ‚Rückbindung‘ des Lehramts auch an die Exegese intensiver praktiziert würde, was seinerseits zu einer größeren Wertschätzung des Lehramts durch die katholischen Exegeten beitrüge“ (ebd. 48).

<sup>104</sup> E. Käsemann, *Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche*, in: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. II, Göttingen 1970, 262–267, hier 265f.

<sup>105</sup> *Ders.*, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* In: *ders.*, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, Bd. I, Göttingen 1970, 214–223, hier 221. Zum anachronistischen Konfessionsbegriff bei Käsemann vgl. kritisch R. Stahl, *Grunddimensionen einer ökumenischen Ekklesiologie*, ThLZ 111 (1986) 81–90, bes. 85; H.-G. Link, *Der Kanon in ökumenischer Sicht*, JBTh 3 (1988) 83–96, bes. 94f.; J. Becker, *Vielfalt und Einheit des Urchristentums*, in: *Befreiende Wahrheit*, hg. v. W. Härle (u. a.), Marburg 2000, 57–76, hier 59.

<sup>106</sup> Käsemann (s. Anm. 105) ebd.

Einsicht in die Verschiedenheit der Ekklesiologien das Bekenntnis zur Einheit der Kirche selbst zerstören, sondern vertiefend erklären? Das ist das zentrale Problem, dem wir uns zu stellen haben<sup>107</sup>. Käsemann ergänzt damit das formale Argument des Kanons durch ein inhaltlich näher zu bestimmendes Kriterium: Denn blickt man allein auf den Plural der neutestamentlichen Ekklesiologien, „wäre jedoch überhört, daß das NT selbst neben die theologische Aussage, also auch neben die Aussagen des Kanons, die theologische Aufgabe der diakrisis pneumatooon treten läßt<sup>108</sup>. Diese notwendige ‚Scheidung der Geister‘ betont die Kriterien- und damit die Wahrheitsfrage: „Christliche Einheit und christliche Unvereinbarkeit sind einander komplementär, wenn anders Glaube und Unglaube nicht bloß psychologische Phänomene sind, die Frage nach der Einheit ist identisch mit der Frage christlicher Wahrheit<sup>109</sup>.

Die Frage nach Einheit ist nach Käsemann kriteriologisch grundsätzlich und bleibend durch einen unaufgebbaren christologisch-eschatologischen Spannungsbogen ausgezeichnet: „Die Einheit der Kirche war, ist und bleibt primär ein eschatologischer Sachverhalt, den man nie anders hat, als indem man ihn sich schenken läßt. Einheit der Kirche wird allein vom Glauben ergriffen, der die Stimme des einen Hirten hört, sich von ihr zu einer Herde, seiner Herde rufen läßt. Die eine Kirche liegt hinter uns immer nur dann, wenn wir im Exodus des wandernden Gottesvolkes aus den alten Lagern zum regnum Christi stehen. Denn die Kirche ist das regnum Christi auf Erden, und dieses regnum bleibt unseren irdischen Organisationen, Theologien und frommen Praktiken immer voraus. Es wird von uns nie eingefangen<sup>110</sup>. Freilich hat die ‚Frage nach der *adäquaten Signatur* des regnum Christi‘ uns theologisch nicht in Ruhe zu lassen<sup>111</sup>, denn sie begründet jene bleibend verbindliche Suchbewegung, die durch alle Ekklesiologien des Neuen Testaments „die Einheit und Wahrheit des regnum Christi<sup>112</sup> erkennt. Und für diese Einheitssuche sind aus dem vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments konkrete Kriterien zu benennen:

- „Die Christologie ist bleibender Maßstab aller Ekklesiologie<sup>113</sup>. Damit ist jede Ekklesiologie zunächst grundsätzlich funktional zu bestimmen.
- Das bedeutet, „daß alle Tradition und jedes Amt der Kirche nur so lange und insofern Autorität besitzen, als sie uns Christi Stimme an uns vernehmen lassen, also Diener an der promissio des Evangeliums und

<sup>107</sup> Ders. (s. Anm. 104) 266.

<sup>108</sup> Ders. (s. Anm. 105) 221.

<sup>109</sup> Ders. (s. Anm. 104) 265.

<sup>110</sup> Ebd. 266.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Ebd. 267.

<sup>113</sup> Ebd.

der neutestamentlich genannten Gnadenmittel bleiben<sup>114</sup>. Maßstab dafür bleibt die Christologie.

– Ekklesiologische Grundorientierung ist die Nachfolge Christi.

„In Summa: Jede Ekklesiologie selbst im Neuen Testament taugt genau so viel oder wenig, wie sie die königliche Freiheit und Herrschaft Jesu Christi anzuzeigen vermag, der nach Eph. 2 selbst und allein die Einheit seiner Kirche ist“<sup>115</sup>.

Diese bleibende Priorität der christologischen Vorgaben gegenüber jeglicher ekklesiologischen Funktionalisierung belegt gerade die von Käsemann in Anschlag gebrachte paulinische Tradition<sup>116</sup>. Wie indes der Übergang von christologischer Fundierung und ekklesiologischer Funktionalität gelingen kann und auf welche Kriterien er sich dabei zu Recht beruft, deutet das vierte Evangelium an<sup>117</sup>. Der vierte Evangelist reflektiert auf besonders pointierte Weise die wesenhafte Unterscheidung beider Elemente, ja er benennt in der Reflexion über sein eigenes Evangelium-Schreiben<sup>118</sup> ausdrücklich implizite wie explizite Kriterien zur Differenzierung wie zur besseren Verhältnisbestimmung. Ohne die bleibende Vorordnung dessen, was sich im Offenbarungsgeschehen Gottes in Jesus von Nazaret bereits sichtbar ereignet *hat*, bleibt jeglicher ekklesiologische Versuch der bezeugenden Vergegenwärtigung wie des Kontinuitätsgewinns zu diesem Geschehen ohne begründbaren Anlaß. Diese Diskontinuität hat Priorität vor jeglichem Versuch des Kontinuitätsgewinns, weil diese Diskontinuität die Möglichkeit der Kontinuität erst eröffnet<sup>119</sup>. Die johanneische Gemeinde und mit ihr das Johannesevangelium als Ganzes verstehen sich als funktional auf das Christusereignis bezogen, das beidem ontologisch vorgeordnet ist.

Die Grundspannung des im Evangelium Erzählten bestimmt sich aber nicht einfach nur aus einem notwendig retrospektiven Relecture-

<sup>114</sup> Ebd. Das hier Gesagte muß nicht von vornherein in Spannung zu einem eher katholisch verstandenen Traditions- und Kirchenbegriff gesehen werden.

<sup>115</sup> Ebd.

<sup>116</sup> Auf deren Einzelheiten kann hier nicht näher eingegangen werden. Zur ausführlichen Analyse von christologischer Fundierung und ekklesiologischer Funktionalität auch in Auseinandersetzung mit der Weiterführung paulinischer Theologie in den Deuteropaulinen (Kol und Eph) vgl. besonders S. Mirbach, „Ihr aber seid Leib Christi“. Zur Aktualität des Leib-Christi-Gedankens für eine heutige Pastoral, Regensburg 1998; H. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie Regensburg 2000, Kap. 19.

<sup>117</sup> Will man hier mit dem Kanon selbst argumentieren, so dürfte es wohl kaum ein Zufall sein, daß die Evangelienüberlieferung zwar mit der petrinisch beeinflussten Tradition des Matthäusevangeliums – dem Evangelium der Alten Kirche – beginnt, aber bewußt auch mit dem vierten Evangelium abschließt, und seit den Anfängen patristischer Schriftauslegung die Vierzahl der Evangelien auch mit dem Status des vierten Evangeliums als geistigem Schlüssel und theologischer Interpretation der ersten drei Evangelien begründet wurde; vgl. aus der Fülle patristischer Belegstellen: Origenes, Kommentar zum Johannesevangelium I, 4<sup>22-23</sup>; X 2<sup>8</sup>; Hom in Lucam XXIX; Epiphanius, Haer 51; Eusebius, Hist. Eccl. 24,3–15 u. ö.

<sup>118</sup> Vgl. dazu J. Rahner, Vergegenwärtigende Erinnerung. Die Abschiedsreden, der Geist-Paraklet und die Retrospektive des Johannesevangeliums, ZNW 91 (2000) 72–90.

<sup>119</sup> Vgl. auch J. Dietzfelbinger, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden (WUNT 95) Tübingen 1997, 218.

Vorgang, sondern besteht gerade darin, daß das Evangelium selbst einen Bezeugungsprozeß mit dem Ziel des Zum-Glauben-Kommens der Hörenden (vgl. Joh 20,30f) in Gang bringt<sup>120</sup>. Darum kann der Evangelist wie die rezipierende Gemeinde diesem Erzählvorgang selbst, nämlich ihrem Evangelium, ihrem je eigenen Zeugnis, das durchaus personale und sehr eigenständige Züge trägt (vgl. Joh 19,34; 20,8; 21)<sup>121</sup>, genau jene kreative Dynamik zuschreiben, die das Erzählte selbst schon als Grund und Movens kennzeichnet. Der dieses Zeugnis tragende und niemals einzuholende Grundimpuls des Geschehens ist nach dem vierten Evangelium aber die christologische Zentrierung dieser Dynamik, jene als wirkliche Realität begriffene und als solche bekannte und verkündigte Offenbarung der in Jesus von Nazaret sichtbar gewordenen Liebe Gottes, die es allein wahrhaft zu bezeugen gilt<sup>122</sup>. Über die Wahrheit des Zeugnisses entscheidet indes die Transparenz des Zeugen auf dieses Ursprungsereignis hin, d. h. seine als Ideal begriffene reine Funktionalität<sup>123</sup>. So ist jegliche Zeugnisgabe und damit jegliche ekklesiologische Funktion im johanneischen Sinne dem christologischen Prius bleibend unterstellt.

Gilt dies für die eigene Qualität des Zeugnisgebens, so entwickelt das Johannesevangelium daraus einen Maßstab, der nicht nur es selbst, sondern auch andere bindet. Dafür steht das 21. Kapitel des Johannesevangeliums Pate. Hier kann man die grundlegenden Kriterien jener Kommunikationsbewegung urchristlicher Überlieferungsträger entdecken und konkret benennen, die J. Becker als Spezifikum der Normierungsgestalt des Urchristentums postuliert<sup>124</sup>. Auffälligstes Phänomen in Joh 21 ist die Tatsache, daß hier zwei zentrale, voneinander unabhängige Überlieferungsgestalten – Petrus und der Lieblingsjünger – in ihrem

<sup>120</sup> Zu einer analogen Bestimmung der erzählpragmatischen Funktion des Johannesevangeliums von Joh 20,30f aus vgl. T. Söding, Die Schrift als Medium des Glaubens. Zur hermeneutischen Bedeutung von Joh 20,30f, in: K. Backhaus – F. G. Untergaßmair (Hg.), Schrift und Tradition. FS J. Ernst, Paderborn u. a. 1996, 343–371, bes. 360; 367–370; A. Obermann, Die christologische Erfüllung der Schrift im Johannesevangelium. Eine Untersuchung zur johanneischen Hermeneutik anhand der Schriftzitate (WUNT II/83), Tübingen 1996, 406f; J. Rinke, Kerygma und Autopsie. Der christologische Disput als Spiegel johanneischer Gemeindeggeschichte (HBS 12), Freiburg u. a. 1997, 34–37.

<sup>121</sup> Hier ist die Verbindung der Funktion des Geist-Parakleten mit der Gestalt des Lieblingsjüngers als personalem Garanten für die Wahrhaftigkeit von besonderer Bedeutung. Die innere Verbindung beider Elemente prägt das Überlieferungsgeschehen des vierten Evangeliums als Ganzes. Der Geist-Paraklet wird im und durch das Zeugnis des idealen, weil liebenden und geliebten Zeugen explizit wirksam.

<sup>122</sup> Zur Fundierung dieser These mit den Konsequenzen für eine präsentisch-christozentrische Eschatologie und einer Theologia crucifixi als Hauptkennzeichen der Christologie des vierten Evangeliums vgl. Rahner (s. Anm. 100) bes. 110ff; 135ff; dies. (s. Anm. 118) 80ff.

<sup>123</sup> Zur entsprechenden Kategorialisierung des Geist-Parakleten wie des Lieblingsjüngers vgl. Rahner (s. Anm. 118) bes. 76ff. Zum Zeugnis als hermeneutischen Grundbegriff vgl. u. a. Verweyen (s. Anm. 116) bes. Kap. 13; ders. (s. Anm. 100) 127–134; B. Welte, Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben, in: ders., Auf der Spur des Ewigen, Freiburg 1965, 337–350.

<sup>124</sup> Vgl. Becker (s. Anm. 105) bes. 74f.

konkreten Verhältnis zueinander bestimmt werden<sup>125</sup>. Sie werden hier nicht gegeneinander ausgespielt oder aufgewogen, sondern gleichermaßen auf ihre Fähigkeit zur Transparenz auf den sie tragenden Kern hin befragt<sup>126</sup>. Der vierte Evangelist rekurriert hier nochmals auf das christologische Fundament jeglicher Zeugnisgabe und bringt dieses als Kriterium ins Spiel: Der Maßstab, der hier an das Zeugnis des Petrus angelegt wird, ist der johanneische – eine Liebe, die sich in Nachfolge und Hingabe ausdrückt. Nur ein Zeugnis, das diesen Maßstab erfüllt, ist wahres und damit gleichberechtigtes Zeugnis und wird in die eigene Zeugnisgabe aufgenommen. Die Einheit der Zeugnisse und damit letztlich die Einheit der Gemeinschaft derer, die in der Nachfolge Christi seine Zeugen sind, ist für das Johannesevangelium nur im Rahmen dieser Funktionalität denkbar; Einheit und Einigung geschehen vom christologischen Grund des Zeugnisses her<sup>127</sup> (vgl. dazu auch die johanneischen Abschiedsreden<sup>128</sup>; insbesondere Joh 15). Eine solche Einheit kann daher keine primär eigenständig ontologisch zu entfaltende Größe sein, sondern bleibt eine grundlegend funktionale<sup>129</sup>; ja ihr Wesen ist, wie das Wesen jeglicher Zeugnisgabe, ihre Funktion. So kann Joh 21 als Paradigma des Kommunikationsprozesses der Überlieferungslinien im Neuen Testament verstanden werden und damit als Beispiel für das auf die innere Einheit des Christuszeugnisses hinstrebende vielfältige Zeugnis – ein Grund mehr dafür, daß diese Szene den Reigen der Evangelienüberlieferung im Kanon bewußt abschließt<sup>130</sup>.

Angesichts dieses dem Kommunikationsprozeß der Zeugnisse des Neuen Testaments entspringenden Selbstverständnisses dürfte nun deutlich werden, wie schwierig, ja hermeneutisch fraglich es ist, die Verbindlichkeit des Zeugnisses biblischer Schriften und ihrer christologisch fundierten funktionalen Einheit jenseits des biblischen Einzelzeugnisses

<sup>125</sup> Dabei ist jenen Auslegungen zuzustimmen, die hier eine der wenigen, aber entscheidenden Belegstellen einer verbindlichen Weiterführung petrinischer Tradition (Primat) nach dem Tode Petri und ihre implizite Anerkennung durch eine völlig anders bestimmte Gemeindefunktion – hier die johanneische – entdecken. Doch ist konkret auf die Vorzeichen dieser Anerkennung zu achten, wie sie das Johannesevangelium zu bedenken gibt. Vgl. auch W. Beinert, Christentum ist ökumenisch. Kirchliche Einheit und konfessionelle Vielfalt als Kriterium des Christlichen, *Cath* 54 (2000) 115–135, hier 127, der aber nicht näher auf die kriteriologische Funktion der Szene eingeht.

<sup>126</sup> Nicht umsonst verbindet sich diese Petruszene immanent mit der Verleugnungsszene und mündet in die Ankündigung des Lebenszeugnisses schlechthin, des Martyriums.

<sup>127</sup> Die Überlegungen z. B. eines Nikolaus von Kues zur Einheit der Kirche zeigen interessante Parallelen zu diesen Gedanken; vgl. dazu u. a. M. Dröge, Auf keine andere Weise. Nur in Jesus Christus findet die Kirche zur Einheit: Nikolaus von Kues und die Ökumene; in: *Zeitzeichen* 2 (2001) Heft 7, 46f.

<sup>128</sup> Zur Begründung vgl. u. a. Rahner (s. Anm. 118) 74ff.

<sup>129</sup> Diese Feststellung läßt sich auf dem Hintergrund des Leib-Christi-Begriffs in analoger Weise auch für die Überlieferung der echten Paulusbrieve treffen (vgl. dazu Mirbach [s. Anm. 116] bes. 161ff; Verweyen [s. Anm. 116] Kap. 19).

<sup>130</sup> Indem R. Pesch das vierte Evangelium und gerade die Szene Joh 21 unter das Stichwort ‚Petrustradition‘ subsummiert (vgl. ders. [s. Anm. 1] bes. 44ff) und damit nivelliert, verabschiedet er sich von der Möglichkeit, dieses ‚Gespräch‘ beider Zeugnislinien für die Frage nach einer Einheit in Vielfalt hermeneutisch fruchtbar zu machen.

selbst verorten zu wollen, ohne damit das sich selbst bindende Zeugnis wie das Bezeugte zu relativieren oder gar zu desavouieren. Kanonische Schriftauslegung kann nur kirchliche Schriftauslegung als Auslegung des je einzelnen, verbindlichen durch seine funktionale Einheit bestimmten Zeugnisses sein. Jenseits dieser Grenze droht sie zur fiktionalen Eisegese zu werden. Dieser Gefahr droht B. S. Childs zu unterliegen, indem er innerhalb des ‚canonical approach‘ nur noch eine von ihrer konkreten Situation abstrahierte hypothetische Überlieferungsgemeinschaft als ‚Subjekt‘ der Kanonbildung zu (re-)konstruieren vermag, ohne nach ihrer realen Zeugnisgabe zu fragen, und dieser Gefahr unterliegt R. Pesch, indem er einen ‚kirchlichen Autoren‘ des Kanons jenseits der allein faß- und ihrer Intention nach auch erfaßbaren konkreten biblischen Zeugen hypostasiert. Wie Pesch – neben dem Vorwurf einer latenten Vernachlässigung der biblisch-hermeneutischen Vorgaben des II. Vaticanums (vgl. oben IV.) – der postmodernen Strukturalismusfalle einer Vorordnung eines allenfalls noch rezeptionsästhetisch begründbaren und damit ins Beliebige tendierenden Auslegungssinns vor jeglichem Autorensinn entkommen möchte<sup>131</sup>, eine Vorordnung, die allenfalls noch die Wahl zwischen der kirchlichen Schriftauslegung als einer Meinung neben anderen und einem kaum mehr reflektierten traditionalistischen Lehramtsfundamentalismus läßt, bleibt eine m. E. nicht mehr beantwortbare Frage.

### Summary

In recent discussions of the role of biblical criticism and its findings the question of the canon of Scripture has become one of special concern. There is an increasingly apologetic attempt to distinguish between what can be gained by historical and literary criticism on the one hand, and the interpretation of the Bible as Holy Scripture on the other. Here, ‚canonicity‘ as *differentia specifica* of biblical literature is brought into focus. On closer examination the systematic implications of such attempts cannot be regarded as adequately considered. Such a development must be treated with greatest caution – not least against the background of the ideas concerning the inspiration and the exegesis of Scripture as found in Vatican II’s constitution ‚*Dei Verbum*‘. For in DV 11 and 12 any exegesis reflecting on ‚canonicity‘ is directed back to historical criticism (N. Lohfink). Thus it is without any theological or biblical-hermeneutical justification if one starts looking for a narrowed-down ecclesiological principle of exegesis and unity beyond the christological focus of the individual biblical author’s witnessing. Unity and unification – in a NT sense – happen – as St John’s Gospel makes clear – from the basis of christological witnessing. The unity of witnessing, and thus the unity of those who are Christ’s witnesses through discipleship can only be conceived within the framework of a functional reference to this foundation.

<sup>131</sup> Einer analogen Gefährdung unterliegt auch *Ratzinger* (s. Anm. 12) 41; zu dieser Gefahr vgl. das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission ‚Die Interpretation der Bibel in der Kirche‘ (s. Anm. 9) 131.