

## Offen – dialogisch – (selbst-)kritisch

Die grundlegende Bedeutung historisch-kritischen Arbeitens für die theologische Auslegung des Neuen Testaments

■ Es gibt heute in der exegetischen Zunft wohl niemanden, der für die biblische Vielstimmigkeit, wie sie die historisch-kritische Schriftauslegung der beiden letzten Jahrhunderte neu profiliert hat, nicht dankbar wäre. Vor uns breitet sich eine faszinierende theologische Landschaft aus, eine Geschichte des Ringens Israels und der frühen Christen mit ihrem Gott, deren Auf und Ab sich in einer Unzahl literarischer Zeugnisse niederschlagen hat.

■ Angesichts der immer feineren historischen Differenzierungen dieses Bildes durch die literarische Kritik wird in jüngerer Zeit allerdings auch Unbehagen laut, das dem Wunsch entspringt, in der biblischen Vielfalt, die orientierungslos machen könne, wieder der Einheit der Schrift zu begegnen, in den vielen Worten dem einen Gotteswort, das die Hörer der Schrift *unmittelbar* angehe<sup>1</sup>. Dafür beruft man sich auf die Schriftauslegung der Kirche, die von der Frühzeit der Väter an immer schon das Einzelne vom Ganzen her verstanden habe, wobei die relativ kurze Spanne historisch-kritischer Exegese seit der Aufklärung einen solch ehrwürdigen Traditionsstrom nicht aufwiegen könne.

Die sich so artikulierende Sehnsucht nach der „Einheit der Schrift“ ist begreiflich, hat theologisch gute Gründe für sich und ist deshalb ernst zu nehmen. Zugleich ist nach der unverzichtbaren Rolle historisch-kritischen Arbeitens für eine theologische Auslegung des Neuen Testaments zu fragen. Denn eines steht fest: Als Erregungenschaft der Aufklärung gehört die historische Kritik zu unserem europäischen Erbe. Wollten wir sie aufgeben und die Geschichte „zurückdrehen“, wir liefen Gefahr, recht verstandener Zeitgenossenschaft verlustig zu gehen. Diese ist nämlich die Voraussetzung dafür, dass die Menschen angesichts der tiefen weltan-

schaulichen Gräben zwischen der antiken Kultur des Neuen Testaments und heute nicht über falsche Barrieren stolpern, wenn ihnen dort Glauben abverlangt würde, wo sie ihn gar nicht erbringen könnten<sup>2</sup>. Hier erhält die kritische Aufdeckung weltbildhafter Komponenten neutestamentlicher Glaubensaussagen als Voraussetzung ihrer Übersetzung ins Heute eine eminent pastoral-theologische Funktion. Der folgende Beitrag dreht sich nun um die Frage nach der „Einheit der Schrift“, insofern diese, recht verstanden, historisch-kritischer Arbeit unter den Bedingungen der Moderne gleichfalls theologische Dignität verleiht.

### Von der Oberfläche in die Tiefe?

Die „Einheit der Schrift“ wird in der Regel dort problematisch, wo ihre internen Widersprüche aufbrechen. Seit Celsus, dem ersten antiken Philosophen, der sich mit der werdenden Schrift der Christen befasste<sup>3</sup>, sind Widersprüche im Neuen Testament ein beliebter Topos, um deren Glauben zu bekämpfen<sup>4</sup>. Viel hängt dann davon ab, wie die Angegriffenen darauf reagieren, damals wie heute. Eine Möglichkeit besteht darin, die Widersprüche zu *scheinbaren* zu erklären, die nur die Oberfläche der Schrift betreffen. Wer in ihre Tiefe steige, so heißt es jüngst, könne erkennen, dass sie dort „aufgehoben“ seien, die Bibel

<sup>1</sup> L. Schwienhorst-Schönberger, Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn, in: BiKi 63 (2008), 179–183.

<sup>2</sup> Vgl. A. Vögtle, Unnötige Glaubensbarrieren. Neutestamentliche Texte und ihre Glaubensaussagen (Hg. von C. Diebold-Scheuermann, SBS 174), Stuttgart 1998, der vor allem auf „die unterschiedliche Grundeinstellung des Orientalen und des heutigen westlichen Menschen“ verweist „zu dem, was wir die ‚historische‘ Wahrheit nennen. Dem westlichen Menschen ist Wahrheit in ihrer vordringlichsten Bedeutung geschichtliche Tatsächlichkeit, bis zur Vernachlässigung des Sinnes [...]. Demgegenüber ist der Orientale auf den Sinn versessen, und das bis zur Vernachlässigung der geschichtlichen Tatsächlichkeit [...]“ (16).

<sup>3</sup> Ca. 176/180 n. Chr.; wir kennen seine Ausführungen durch die Erwidrerung des Origenes in Contra Celsum.

<sup>4</sup> H. Merkel, Die Widersprüche zwischen den Evangelien. Ihre polemische und apologetische Behandlung in der Alten Kirche bis zu Augustin (WUNT 13), Tübingen 1971.

„ein kohärentes System“ bilde<sup>5</sup>. Dazu sei es notwendig, unter ihrem buchstäblichen Sinn ihren „geistigen Sinn“ aufzudecken: „Die Einheit der Schrift ist ihr geistiger Sinn. Dieser ist der ‚sensus mysticus‘“. Danach bliebe die historisch-kritische Arbeit als Bemühung um den sog. „Literalsinn“ (also das, was der biblische Schriftsteller buchstäblich sagen will) der Oberfläche der Texte verhaftet<sup>6</sup>.

Heikel an diesem platonisch inspirierten Modell<sup>7</sup> ist, dass der Ausleger bei seiner Suche nach dem „geistigen Sinn“ hinter der Textoberfläche „bis zu einem gewissen Grad das intersubjektiv Überprüfbare“ verlässt<sup>8</sup>. In der Tat ist eine entsprechende Kriterienlogik in Augenhöhe zur patristischen Theorie vom mehrfachen Schriftsinn nicht in Sicht<sup>9</sup>.

### Der Kanon des Neuen Testaments als Modell von „Einheit“

Wer über die „Einheit der Schrift“ und ihre Relevanz für die theologische Dimension der Auslegung nachdenkt, hat auf die internen Leseanweisungen zu achten, die in der Architektur des Kanons, der normativen Sammlung der alt- und neutestamentlichen Schriften, enthalten sind<sup>10</sup>. Was den Kanon des Neuen Testaments betrifft, so ist dies, kurz gesagt, seine implizite Einladung, die Identität des Christlichen kirchlich mit

Konsens und Pluralität zu verbinden. Das sei im Folgenden kurz erläutert.

Der Abschluss des Kanons an seinen Rändern erfolgte wohl erst im 4. Jh. Die ihm zugrunde liegende Idee christlicher Identitätssicherung mittels einer Sammlung im Gottesdienst gelesener, normativer Schriften bei gleichzeitigem Ausschluss anderer nur zum Privatgebrauch geeigneter oder häretisch gewordener Schriften bildete sich aber schon im 2. Jh. heraus; auch die tragenden Säulen seiner Architektur standen schon zu dieser Zeit. Zwei Bauprinzipien waren entscheidend: die Ordnung der Schriftengruppen in heilsgeschichtlicher Sicht sowie der Verzicht auf Einlinigkeit.

### Die heilsgeschichtliche Struktur des neutestamentlichen Kanons

Die Vollendung des Gottesreichs am Ende der Zeiten <i>(Offenbarung des Johannes)</i>	
Die (judenchristlichen) Apostel <i>(Sammlung der katholischen Briefe)</i>	Paulus, der Apostel der Heiden <i>(Sammlung der Paulusbriefe)</i>
Die nachösterliche Kirche unter der Führung des Heiligen Geistes <i>(Apostelgeschichte als Geschichte der aus dem Judentum hervorgewachsenen Kirche)</i>	
Fundament: Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi <i>(die vier Evangelien)</i>	

Das Fundament des Neuen Testaments bilden die Erzählungen der Evangelien von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi. Hierauf baut die Apostelgeschichte mit ihrer Darstellung der formativen Phase der Kirche auf, die sie mit der Ankunft des Evangeliums in Rom, dem Mittelpunkt der antiken Welt, sowie der Trennung der Kirche von der jüdischen Synagoge für abgeschlossen hält. Im nächsten Block kommen im Corpus Catholicum die Akteure der ersten Hälfte des lukanischen Geschichtswerks zu Wort, die jüdischen

<sup>5</sup> Schwienhorst-Schönberger, Einheit 182f.

<sup>6</sup> Thomas von Aquin beharrt übrigens auf dem „Literalsinn“ als Basis der Auslegung, weil nur von ihm aus theologisch argumentiert werden könne: *ex quo solo potest trahi argumentum* (STh I 1, 10 ad 1).

<sup>7</sup> Der „geistige Sinn“ ist die Seele des Textes, der „buchstäbliche“ sein Leib. Mit seinem idealistischen Wirklichkeitsverständnis (die „Einheit“ ist die eigentliche Wirklichkeit, die „Vielfalt“ deren Spiegelung) verführt dieses Modell dazu, die kulturellen Gräben zwischen der Bibel und der Moderne zu verharmlösen.

<sup>8</sup> So Schwienhorst-Schönberger, Einheit 182, selbst.

<sup>9</sup> Vgl. M. Theobald, Der wunderbare Fischzug (Lk 5, 1–11 und Joh 21, 1–14) in der Deutung Augustins (Hom. In Joa. 122–123,3), in: J. Verheyden u.a. (Hg.), *Miracles and Imagery in Luke and John* (FS U. Busse [BEhThL 218], Leuven 2008, 161–193, 186ff.

<sup>10</sup> Dazu vor allem G. Theißen, Die Entstehung des Neuen Testaments als literaturgeschichtliches Problem (SHAW.PH 40), Heidelberg 2007, 277–354; ihm folgt im Wesentlichen: M. Ebner, Der christliche Kanon, in: ders./S. Schreiber (Hg.), Einleitung in das Neue Testament (Studienbücher Theologie Bd.6), Stuttgart 2008, 9–52 (Lit.); außerdem vgl. J. Barton/M. Wolter (Hg.), Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (BZNW 118), Berlin 2003; H. von Lips, Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004; C. Marksches, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen. Prolegomena zu einer Geschichte der antiken christlichen Theologie, Tübingen 2007, 215–335 („Institution und Norm“).

Urapostel Jakobus, Johannes und Petrus<sup>11</sup>, sodann im *Corpus Paulinum* die Hauptperson seiner zweiten Hälfte, der Heidenapostel Paulus<sup>12</sup>. Bestimmt ist diese Architektur von der Überzeugung, dass die Kirche, wenn sie sich dem Evangelium unterstellt, zugleich auf dem „Fundament der Apostel“ (Eph 2,20) ruht<sup>13</sup>. Entsprechend ihrer Pilgerschaft hin zum vollendeten Gottesreich am Ende der Tage bildet die „Offenbarung des Johannes“ den Schlussstein des Gebäudes<sup>14</sup>.

Das zweite Bauprinzip des Kanons ist sein *Verzicht auf Einlinigkeit*. Bei der wohl schon um die Mitte des 2. Jh. vorliegenden Vier-Evangelien-Sammlung<sup>15</sup> zeigt sich dieser Verzicht als gezielter Ausschluss von zwei damals hoch attraktiven Optionen: Die eine verfocht Markion. Er radikalisierte Paulus und dessen Gesetzeskritik, indem er den Gott des Evangeliums Jesu Christi dem jüdischen Schöpfergott der Tora entgegensetzte: Erzeugt dieser nach seiner dualistischen Weltansicht nur Krieg, Hass und Rache, so offenbart der bislang unbekannte Vater Jesu die Liebe. Dementsprechend verwarf Markion die heiligen Schriften des Judentums, aus denen die Christen in ihren Gottesdiensten bislang selbstverständlich schöpften, und ließ als autoritative christliche Schriftensammlung nur *ein* Evangelium gelten, das des Paulusbegleiters Lukas, das er von seinem biblisch-jüdischen Vorbau Lk 1f allerdings „reinigte“, sowie eine Sammlung von 10 Paulusbriefen, die den hermeneutischen Schlüssel zum Ganzen bieten sollte: ein verabsolutierter und radikalisierte Heidenapostel Paulus!

Die andere zeitgenössische Option bestand in der *Harmonisierung* der Evangelien. Am wirkmächtigsten war das sog. „Diatessaron“ (= „durch vier“) des Syrsers Tatian (um 175), das noch bis zum 5. Jh. in seiner Kirche in Gebrauch war. Es verschmolz die drei synoptischen Evangelien (samt weiterer Stoffe) unter dem Dach des Johannesevangeliums zu einem einzigen Buch, wobei es die Widersprüche zwischen ihnen abschliß.

Beiden Versuchungen widerstand die Kirche des 2. Jh., der Verabsolutierung eines einzigen Evangeliums wie der Verschmelzung der vier in eins. Die nachhaltige Auseinandersetzung mit Markion führte sie überdies zu einer bewussten

Entscheidung zugunsten des „Alten Testaments“ als Basis- und Referenzdokument ihres Glaubens. Diese Vorgänge sind hochbedeutsam: Indem die Kirche an der gewachsenen Sammlung der vier Evangelien festhielt, bekannte sie sich zur *Pluralität* der dort gezeichneten Christus-Bilder. Was sie sich damit einhandelte, wusste sie, wie etwa die anhaltenden Diskussionen über die so verschiedenen „Anfänge“ dieser vier Bücher belegen<sup>16</sup>.

Die „Bucheröffnung“ war in der Antike der sensibelste Teil eines literarischen Werks. Er entschied darüber, auf welche Reise der Leser oder Hörer geschickt wurde. Beginnt das Markusevangelium seine Biographie Jesu mit dessen Geistbegabung anlässlich seiner Taufe, so korrigieren das die beiden GroÙevangelisten Matthäus und Lukas jeweils durch ihre Vorgeschichten, die bei der geistgewirkten Empfängnis des Messias und Gottessohns Jesus durch Maria einsetzen. Insgesamt ging ihr Interesse dahin, das Markusevangelium zu erweitern bzw. durch eine angereicherte und verbesserte Neuauflage zu *ersetzen*. Der Vierte Evangelist, der die Vorstellung von einer geistgewirkten Geburt Jesu aus Maria ohne Mitwirkung eines Mannes nicht kennt oder nicht kennen will, beginnt sein Buch mit dem Bekenntnis zur „Fleischwerdung“ des ewigen Wortes in Jesus Christus. Überdies lässt er Jesus „den Anfang der Zeichen“ mit dessen Weinwunder in Kana machen (2,11), nicht in Kafarnaum wie der Evangelist Markus<sup>17</sup>. Auch

<sup>11</sup> Gemäß der wohl insgesamt fiktiven Zuschreibungen ihrer Briefe; den Abschluss macht Judas, der „Bruder des Jakobus“ (Jud 1,1). Der „Herrnbruder“ Jakobus gehörte zwar nicht zu den Zwölf, wurde nach Gal 1,19 aber schon bald als Apostel geehrt.

<sup>12</sup> In der alten Kirche lautete die Abfolge App - Corpus Catholicum (Praxapostolos), bei der Abfolge App - Corpus Paulinum, die durch den Einfluss von Erasmus von Rotterdam die gewöhnliche wurde, folgt der Szene „Paulus in Rom“ App 28 passend sein Brief an die Römer.

<sup>13</sup> Dies deshalb, weil die Apostel gemäß 1 Kor 15,5.7ff als autoritative Zeugen der Auferstehung Jesu Christi gelten.

<sup>14</sup> Dieser Schlussstein war allerdings im Osten noch über das 4. Jh. hinaus umstritten, wie im Westen die Zugehörigkeit des Hebr zum Kanon.

<sup>15</sup> Theißens, Entstehung 288-290; vgl. allerdings S. Petersen, Die Evangelienüberschriften und die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: ZNW 97 (2006), 250-274, 260: „die verschiedenen Evangelien (wurden) in der Frühzeit überwiegend in Einzelexemplaren tradiert [...] eine Verbreitung ‚zu vier‘ (ist) nicht das übliche gewesen“.

<sup>16</sup> Vgl. Merkel, Widersprüche 148f. (zu Eusebius, Hist Ecccl III 24,8ff) u.ö.

<sup>17</sup> Diesem Widerspruch widmet noch Thomas von Aquin einen eigenen Artikel: STh III 43,3

wenn die patristische Auslegung die Buchanfänge der ursprünglich miteinander konkurrierenden Evangelien in eine integrative Sicht des Ursprungs Jesu Christi zu überführen suchte, im Kanon selbst wurden die unterschiedlichen Profile der Bücher nicht abgeschliffen. Eine vereinheitlichende Endredaktion fand nicht statt. Was waren die Gründe dafür?

### Die kirchliche Bewandnis des Kanons: Der „Handschatz der Gemeinschaft“ (Gal 2,9)

Anfangs besaßen viele Gemeinden nur ihr eigenes Evangelium, dann zirkulierten sie und wurden auch andernorts gelesen. Wenn die beiden Großevangelisten das Markusevangelium ersetzen wollten, dieses dennoch überlebte und in die kirchlich normative Sammlung Eingang fand, dann muss das mit der starken Teilkirche zusammenhängen, die hinter ihm stand – wahrscheinlich die römische Kirche<sup>18</sup>. Evangelien waren ursprünglich Bücher von Lokalkirchen, so dass ihre Akzeptanz auch Akzeptanz der hinter ihnen stehenden Gemeinschaft bedeutete. Ablesen lässt sich das an der Geschichte des Johannesevangeliums<sup>19</sup>: Da die kleinasiatischen Christen ihre Praxis, Ostern am 15. Nisan zu feiern, also zeitgleich mit dem jüdischen Pascha, egal auf welchen Wochentag dies fiel, mit der johanneischen Passions-Chronologie begründeten<sup>20</sup>, bedeutete die Akzeptanz des Evangeliums in Rom, wo Ostern am Sonntag nach dem Paschafest gefeiert wurde, auch Toleranz der liturgischen Praxis der anderen Lokalkirche gegenüber. Somit ist der Vier-Evangelien-Kanon von seiner Intention her auch Spiegel der *communio*

*ecclesiarum*, Anerkennung innerkirchlicher Pluralität – ganz im Unterschied zu einer Sekte, die „der Zwang zur Homogenität im Innern“ kennzeichnet<sup>21</sup>.

Stärkstes Symbol für die kirchliche *Communio* ist der „Handschatz der Gemeinschaft“ (Gal 2,9), mit dem beim sog. „Apostelkonzil“ die Heidenmissionare Paulus und Barnabas und die Jerusalemer Autoritäten der „judenchristlichen“ Kirche Jakobus, Petrus und Johannes ihren Konsens besiegelten, der das gegenseitige Zugeständnis eigenständiger Wege einschloss. Die beeindruckende Szene lieferte dem Kanon das Modell<sup>22</sup>: In ihm stehen nun das Corpus Catholicum mit den Akteuren von Gal 2,9 (in derselben Reihenfolge!) und die Paulusbriefe *nebeneinander* und repräsentieren zwei Strömungen der einen Kirche, deren keine sich absolut setzen darf. Pluralität *und* Konsens, Mehrstimmigkeit *und* Einklang, so lautet die interne Botschaft dieser Architektur.

Was den Konsens betrifft, der die Identität des Christlichen schützt, so ruht er Irenäus zufolge, dessen Stimme für das 2. Jh. repräsentativ sein dürfte, auf einem doppelten Bekenntnis: dem Bekenntnis zum *einen* Schöpfer- und Erlösergott (entsprechend dem zweigeteilten Kanon, bestehend aus AT und NT) sowie dem zu Gottes wirklichem Eingang in die Welt in Gestalt des in Jesus Fleisch gewordenen ewigen Logos (Joh 1)<sup>23</sup>. So wenig dieser doppelte Konsens wegen seines Zeitindexes – er wurde gegen Markion und die Gnosis errungen! – relativiert oder zur Disposition gestellt werden darf, so sehr will er unter anderen Zeitumständen aber auch jeweils mit neuem Leben gefüllt werden. Das Gefälle des christologischen Konsenses kann sich so auf das Bekenntnis zum gekreuzigten und auferweckten Herrn verlagern. Der gegebene Spielraum verhindert, dass der Kanon zu einem toten Prinzip erstarrt.

### Der Kanon des Neuen Testaments. Präsenz des Ungleichzeitigen

Schon die heilsgeschichtliche Struktur der neutestamentlichen Kanonarchitektur zeigt, dass die in ihr versammelten Schriften nicht einflächlich

<sup>18</sup> Die Würde eine Teilkirche hing aber mit der in ihr lebendigen apostolischen Tradition zusammen, so Irenäus (Adv Haer III 3,2–4,1). Dazu passt die Zuschreibung der Evangelien im 2. Jh. an Apostel (Johannes und Matthäus) bzw. an Apostelschüler (Markus/Petrus; Lukas/Paulus).

<sup>19</sup> Vgl. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (NTOA 31), Freiburg/Schweiz 1996, 158f (zu Eusebius, Hist Eccl V 23f.).

<sup>20</sup> Nach ihr starb Jesus zur Zeit der Schlachtung der Paschalämmer am Nachmittag vor dem abendlichen Paschamahl, nach den Synoptikern tags darauf.

<sup>21</sup> Vgl. Theißen, Entstehung 296; 314f – Irenäus erklärt zu den apostolischen Teilkirchen: „Sie haben das Evangelium Gottes alle gemeinsam und jeder für sich (omnes pariter et singuli eorum)“ (Adv Haer III 1,1).

<sup>22</sup> D. Lührmann, Gal 2,9 und die katholischen Briefe, Bemerkungen zum Kanon und zur regula fidei: ZNW 72 (1981), 65–87.

<sup>23</sup> Theißen, Entstehung 311.

gelesen und in ein System gebracht, sondern in ihre Geschichte hineingestellt werden wollen. „Es gibt eine Kopräsenz des Sukzessiven im Endtext“, formuliert M. Seckler im Anschluss an A. Assmann<sup>24</sup>, und folgert daraus, dass das „Kanonprinzip“ „in Anbetracht der historischen Abgründigkeit der kanonischen Texte“ geradezu nach der diachronen Textanalyse „verlange“<sup>25</sup>. Allerdings zeichnet die bezeugte „Offenbarungsgeschichte“ nicht Einlinigkeit aus, sondern – gemäß dem oben erläuterten zweiten Bauprinzip des Kanons – Multiperspektivität: Unterschiedliche Jesus-Bilder (Evangelien) und unterschiedliche apostolische Vermittlungen (Corpus Paulinum und Catholicum) stehen im Kanon nicht bruch- oder spannungslos nebeneinander, sind in ihrem jeweiligen Eigengewicht aber aufeinander bezogen. Fortschreibungen von Schriften<sup>26</sup> und in Schriften selbst<sup>27</sup>, die kreativ, aber auch kritisch ihren Prätexten gegenüber sein können, zeugen vom Wechsel geschichtlicher Standorte, weshalb sich daraus auch keine evolutive „Offenbarungsgeschichte“ ableiten lässt. Welche theologische Leistung eine vom „Kanonprinzip“ unter den Bedingungen der Moderne somit in ihr Recht gesetzte historische Kritik erbringt, sei im folgenden an einigen Aspekten ihrer Arbeit schlagwortartig erläutert.

### Offen

In der jüngeren Forschung besteht die Tendenz, das Johannesevangelium in synchroner Endtextexegese als literarische Inszenierung des Lebens und Sterbens Jesu zu verstehen, ohne mehr nach deren Quellen und geschichtlichen Wurzeln zu fragen. Überspitzt gesagt führt dies dazu, es als „Dichtung“ von der Geschichte abzukoppeln, mit gravierenden Folgen für das Glaubensverständnis. Denn unter der keineswegs beliebigen Voraussetzung neuzeitlichen historischen Denkens kommen wir nicht umhin, die *Pluralität* der Jesus-Bilder bei Joh und den Synoptikern nicht einfach nur als gegeben hinzunehmen, sondern in stets kritisch reflektierter Rückfrage nach dem *einen* Jesus von Nazaret und seiner Botschaft mit der Geschichte selbst in Korrelation zu setzen. Das erfordert die Verant-

wortung des Glaubens vor der (historischen) Vernunft<sup>28</sup>!

Zugleich stellt sich so aber auch eine heilsame *Offenheit* dem Judentum gegenüber ein, die aus der Einsicht erwächst, dass die historische Ambivalenz Jesu<sup>29</sup>, der im zeitgenössischen Judentum nicht selten als Prophet geachtet und anerkannt wird<sup>30</sup>, erst im österlichen Glaubenslicht in die Eindeutigkeit des Bekenntnisses überführt wird. Der Respekt vor alternativen jüdischen Jesus-Deutungen hat hierin seinen Sachgrund.

*Offenheit* kennzeichnet historisch-kritisches Arbeiten aber auch insofern, als es die neutestamentlichen Schriften überhaupt in die Weite der zeitgenössischen hellenistischen Kultur einstellt, um sie vor diesem Horizont zu profilieren. Ein spannendes Lehrstück der „Inkulturation des Glaubens“ ist es zum Beispiel zu sehen, wie Paulus das ihm nicht durch seine griechische Heilige Schrift vorgegebene Leitwort „Freiheit“ aus der Popularphilosophie der Zeit aufgreift, um mit ihm die Attraktivität der Christusbotschaft zu entfalten: „Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit!“ (2 Kor 3,17; Gal 5,1 usw.; aber auch Joh 8,32).

### Dialogisch

Historische Kritik hebt nicht das Einzelne im Ganzen auf, sondern stärkt im Gegenteil das Ein-

<sup>24</sup> M. Seckler, Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung: ThQ 180 (2000), 30–53, 51; „Der Endtext trägt nicht nur seine eigene Entwicklungsgeschichte in sich (die redaktionell oft genug und offensichtlich ganz bewusst nicht getilgt und nicht einmal geglättet wurde); er repräsentiert zugleich den Gang jener Offenbarungs- und Glaubensgeschichte, die er zum Gegenstand seiner Bezeugung hat“.

<sup>25</sup> Ebd. 52 in Kritik der „flächige(n) Bindung des canonical approach an die Endtextexegese“.

<sup>26</sup> Z.B. schreibt Matthäus Mk fort, der Epheserbriefautor Kol und 2 Petr den Judasbrief.

<sup>27</sup> Klassisches Beispiel sind die Abschiedsreden Joh 15–17 als Relecture von 13,31–14,31.

<sup>28</sup> Dabei geht es nicht darum, die nächsterlichen Glaubensbilder mittels eines dünnen Konstrukts des historischen Jesus zu destruieren, sondern gefragt ist eine In-Bezug-Setzung von Glaube und Geschichte zum Erweis dessen, dass der christologische Glaube, historisch-kritisch gesehen, nicht unvernünftig ist; vgl. M. Theobald, Die vier Evangelien und der eine Jesus von Nazareth. Erwägungen zum Jesus-Buch von Joseph Ratzinger: ThQ 187 (2007), 157–182, bes. 177–182.

<sup>29</sup> Vgl. H. Paulsen, Von der Unbestimmtheit des Anfangs. Zur Entstehung von Theologie im Urchristentum, in: ders., Zur Literatur und Geschichte des frühen Christentums. Gesammelte Aufsätze (WUNT 99), Tübingen 1997, 284–300.

<sup>30</sup> Es ist beachtlich, wie stark jüdische Forscher seit langem an der Leben-Jesu-Forschung beteiligt sind.

zelle als das „Ganze im Fragment“ (Hans Urs von Balthasar). Sie schärft das Profil der einzelnen literarischen Bezeugungen des Evangeliums und deckt im Streit um die Wahrheit auch Parteilichkeiten auf, überzeugt davon, dass Widersprüche und Spannungen nicht schädlich, sondern im Gegenteil dem Dialog förderlich sind. Welche Mannigfaltigkeit umgreift nicht der Kanon? „[D]en ethischen Radikalismus der synoptischen Evangelien und den moderaten Konservativismus deuteropaulinischer Briefe, den irdischen Jesus der Synoptiker und den über die Erde wandernden Gott des JohEv, die Orientierung am richtig ausgelegten jüdischen Gesetz im MtEv und den Bruch mit dem Gesetz bei Paulus, das optimistische Vertrauen zur Umkehrbereitschaft des Menschen bei Mt und Lk und den anthropologischen Pessimismus des Paulus, der nur von einer durch Gott gewirkten Verwandlung des Menschen durch den Geist Erlösung erhofft“<sup>31</sup>.

Angesichts solchen Befundes ist von der Vorstellung Abschied zu nehmen, die „Einheit der Schrift“ sei in ihr selbst, d.h. in einer wie auch immer gearteten Kombination, Verschmelzung oder Harmonisierung ihrer Teile zu suchen. Sie liegt vielmehr *außerhalb ihrer*, oder anders gesagt, stets *vor uns*: Die Lesegemeinschaft der Kirche ist es, welche die „Einheit der Schrift“ in ihrer praktischen und theoretischen Rezeption durch ihre Glaubensexistenz verwirklicht, wobei unübersehbar ist, dass es faktisch stets unterschiedliche Lesegemeinschaften in der *communio ecclesiarum* gab und gibt. Beeindruckend ist etwa, wie Paulus die Kirchen der Reformation, Matthäus die Römische Kirche und Johannes die des Ostens geprägt haben. Über das Diktum E. Käsemanns vom Kanon als dem Grund unterschiedlicher Konfessionen hinaus müssten dann freilich die Prinzipien altkirchlicher *Communio*, *Pluralität* und *Konsens*, gegen alle Versuche konfessioneller Selbstabschottung wieder stark gemacht werden<sup>32</sup> – dies im Wissen darum, dass

die Architektur des neutestamentlichen Kanons der Kirche ein ökumenisches Modell vorgibt. Der dialogische Impetus des historisch-kritischen Arbeitens liegt somit darin, dass es die Lesergemeinschaften freizusetzen vermag, nun ihrerseits in Orientierung am vielfältig-einen normativen Grundzeugnis der Kirche im Dialog untereinander kreativ den Weg in die Zukunft des Gottesreiches selbst zu gehen.

### (Selbst)-kritisch

Von „Kritik“ und „kritisch“ war im vorigen des öfteren die Rede, vor allem auf literarisches Arbeiten an Texten bezogen. Dieses hat sich objektivierbaren Kriterien zu unterstellen, um Eintragungen von Wunschvorstellungen in die Texte zu wehren, im Wissen darum, dass alle Auslegungen und historische Re-Konstruktionen prinzipiell überholbar sind. Deshalb schließt „Kritik“ im wissenschaftlichen Diskurs auch notwendigerweise „Selbstkritik“ ein.

„Kritisch“ ist die historische Kritik seit ihren Anfängen aber auch in dem Sinne, dass sie das Ursprüngliche und Authentische gegen Verfestigungen kirchlicher Tradition geltend macht. Das hat heute nicht mehr den Habitus des Anti-Dogmatischen (und darin selbst Dogmatischen), sondern ist im Sinne kritischer Erinnerung an das zu verstehen, was in der Schrift auch dokumentiert ist, aber im Laufe der Zeit vergessen oder verdrängt wurde – zum Beispiel die Verfasstheit der paulinischen Gemeinden nach dem Prinzip der Gleichberechtigung aller (vgl. Gal 3,28), die Redefreiheit der Frauen in den gottesdienstlichen Versammlungen eingeschlossen (vgl. 1 Kor 10,5). Die historische Kritik vermag solche Spuren nur deshalb wieder sichtbar zu machen, weil diese trotz der Leseanweisung, die die Pastoralbriefe samt 1 Kor 14,34f als ihrer Vorhut im Corpus Paulinum<sup>33</sup> für das Ganze bieten wollen, bei der Kanonwerdung nicht wegetuschiert wurden. Als Anwältin verschütteter Möglichkeiten gemeindlichen Lebens wie überhaupt unabgegoltener Texte, deren Stimme sie vertritt, übt die historische Kritik in der Kirche einen prophetischen Dienst aus.

*Die Angaben zum Autor finden Sie auf S. 232*

<sup>31</sup> Theißen, Entstehung 313.

<sup>32</sup> O. Cullmann, Einheit durch Vielheit. Grundlegung und Beitrag zur Diskussion über die Möglichkeiten ihrer Verwirklichung, Tübingen 1990.

<sup>33</sup> Zum Nachtragscharakter von 1 Kor 13,33f vgl. W. Schrage, Der erste Brief an die Korinther (1 Kor 11,17–14,40) (EKK VII/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1999, 479–501.