

Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie^{*)}

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Alle christlichen Konfessionen und Gruppierungen erkennen dieselben 27 Bücher des NT als kanonisch, maßgeblich, normativ an. Nicht wenige hoffen, diese gemeinsame Basis möge Ausgangspunkt zur Einheit der Christen werden. Wenn sich alle auf die gleiche Schrift berufen, müsse man sie nur tiefer und umfassender erforschen, um zur Einheit zu finden. Auf die Gemeinsamkeit der Schrift setzten (besonders früher) die ökumenischen Bemühungen ihre Hoffnung. So schreibt H. Strathmann¹⁾: »Ein Buch voller Rätsel, Anstöße und sogar Ärgernisse. Und doch – das Ewige Wort, von dem wir nicht loskommen, es sei denn um den Preis unseres Lebens. Dies haben wir gemeinsam – und wahrlich, das ist mehr als alles, was die beiden Kirchen trennt.« Dieser Erwartung steht allerdings die gegenteilige Auffassung gegenüber, die Schrift sei Quelle der Vielheit, denn jede Spaltung vollziehe sich unter Berufung auf die Schrift. Am deutlichsten drückt dies E. Käsemann aus: »Der ntl. Kanon begründet als solcher

*) Erweiterte Antrittsvorlesung anlässlich der Berufung auf den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität Augsburg

¹⁾ »Hl. Schrift, Tradition und Einheit der Kirche«, Theol. Blätter 21, 1942, 45f. – Strathmann zitiert dann O. Dibelius: »Die Kirche ist gespalten... Aber das ändert nichts daran, daß sie in allen ihren Teilen die Kirche des Jesus aus Nazareth ist – die eine heilige, apostolische Kirche... Denn in allen ihren Teilen wird die Bibel gelesen und aus ihr gepredigt... Überall gilt, was die Bibel von Gott und von J. Chr. sagt und von der Sünde... Erst wenn eine Teilkirche die Bibel abschaffen würde oder einen Teil der Bibel, etwa das Alte Testament, oder wenn sie das Neue Testament, dann wäre die Kirche bis auf die Fundamente hinunter zerrissen... dann hätte sich diese Teilkirche von der Kirche des Jesus von Nazareth getrennt... In allen Teilkirchen ist echte und wahre Kirche«. Obwohl hier stark die Einheit aufgrund der Gemeinsamkeit der Schrift betont wird, ergibt sich nur eine rein formale Einheit, die letztlich die Trennung dokumentiert, denn es läßt sich kein Grund mehr für die Wiedervereinigung der »echten und wahren« Kirchen begründen. Die heutige Tendenz, statt Vereinigung nur die gegenseitige Anerkennung zu erstreben und somit den Pluralismus zu postulieren, liegt in der Konsequenz dieser Auffassung.

nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen.«²⁾ Das NT sei nicht homogen, sondern Niederschlag verschiedener Glaubensauffassungen im Urchristentum. Insofern ist es für Käsemann begreiflich, »daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den ntl. Kanon berufen.« Der Kanon stehe somit einer Einheit im Wege. Das Problem der Einheit oder Vielheit der Theologien setzt also bereits beim Verständnis des Kanons ein.

H. Lietzmann zählte die Entwicklung, die von den einzelnen Schriften zum Kanon des NT führte, zu den »allerkompliziertesten

²⁾ »Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?« Das Neue Testament als Kanon (Hrsg. v. E. Käsemann) Göttingen 1970, 131. – Weitere Lit.: ebd. Aufsätze von G. Gloege, H. Strathmann, W. G. Kümmel, O. Cullmann, H. v. Campenhausen, K. Aland, H. Diem, H. Küng, P. Lengsfeld, H. Braun, W. Marxsen, C. H. Ratschow, W. Joest, G. Ebeling; H. Lietzmann, Wie wurden die Bücher des Neuen Testaments heilige Schrift? Fünf Vorträge: Lebensfragen 21 Tüb. 1907, Wiederabdruck: Kl. Schr. (hrsg. v. K. Aland) II, Berlin 1958; A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Tübingen 1909, Darmstadt 1964; A. Maichle, Der Kanon der Biblischen Bücher und das Konzil von Trient, Freiburg 1929; B. Brinkmann, Inspiration und Kanonizität der Hl. Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche: Scholastik 33, 1958, 208ff.; G. Wingren, Das dreigliedrige Glaubensbekenntnis: Kerygma und Dogma 4, 1958, 61ff.; H. Lietzmann, Symbolstudien, Darmstadt 1966; N. Appel, Kanon und Kirche, Paderborn 1967; W. Marxsen, Das Neue Testament als Buch der Kirche, Gütersloh 1967. H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel: Beiträge z. Hist. Theologie (Hrsg. v. G. Ebeling) Tübingen 1968; O. Cullmann, Einführung in das Neue Testament, München 1968; K. H. Ohlig, Woher nimmt die Bibel ihre Autorität? Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus, Düsseldorf 1970; I. Frank, Der Sinn der Kanonbildung. Eine hist.-theol. Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bei Irenäus v. Lyon, Freiburg-Basel-Wien 1971; O. Kuss, Zur Hermeneutik Tertullians: J. Ernst (Hrsg.), Schriftauslegung, München 1972; ders., Über die Klarheit der Schrift, ebd.; ders., Exegese und Theologie des Neuen Testaments, ebd. J. Lönning, Kanon im Kanon, Oslo 1972; A. Sand, Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum: Hdb. d. Dogmengeschichte, Freiburg 1974. ders., Die Diskrepanz zwischen historischer Zufälligkeit und normativem Charakter des neutestamentlichen Kanons als hermeneutisches Problem: MThZ 24, 1973, 147ff.; ders., Der Schriftkanon der Kirche und die kirchliche Autorität: ebd. 363ff.; G. Strecker (Hrsg.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments, Darmstadt 1975 (mit Beiträgen von G. Strecker, J. Ph. Gabler, B. Weiß, A. Deißmann, W. Wrede, A. Schlatter, E. Thurneysen, R. Bultmann, O. Cullmann, V. Warnach, H. Schlier, A. Descamps, E. Fuchs, H. Braun); F. Mußner, Petrus und Paulus – Pole der Einheit, Freiburg 1976; S. Schulz, Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus, Stuttgart 1976.

Teilen der kirchenhistorischen Wissenschaft³⁾. Die Schwierigkeiten resultieren nicht nur aus der Lückenhaftigkeit des historischen Materials, speziell hinsichtlich des 2. Jhs., sondern aus der explosiven Gewichtigkeit des Themas für die gesamte Theologie. Ungefähr alle kontroversen Fragen im innerkatholischen oder interkonfessionellen Bereich lassen sich auf eine kanontheologische Vorentscheidung zurückführen: Wer ist Jesus Christus angesichts der Vielfalt der ntl. Christologien? Ist die Entfaltung des kirchlichen Amtes, wie es in den späteren ntl. Schriften begegnet, eine legitime Entwicklung und Fortführung früherer Ansätze oder bereits eine frühkatholische Verzerrung? Ist schon das Eucharistieverständnis von 1 Kor 11 eine Entfremdung des ursprünglich reinen Brudermahls durch den Hellenismus, so daß das Heil vergegenständlicht, verdinglicht wurde⁴⁾? Dann wäre schon Paulus einem Mißverständnis erlegen. Diese wenigen Beispiele zeigen: Die Frage lautet nicht mehr wie so lange in der nach-reformatorischen Kontroverse: Kann sich die spätere Lehre der Kirche vor dem NT ausweisen oder hat sie sich durch die Übernahme menschlicher Weisheit von der ursprünglichen Offenbarung entfernt? Vielmehr lautet die Frage: Können sich die späteren Schriften des NT vor den früheren ausweisen? Und dann: Können sich die früheren Schriften vor ihren Quellen rechtfertigen? Ergibt sich ferner aus dieser Zersplitterung der Schriften untereinander und in sich (Divergenz zwischen Endredaktion und früheren Schichten) noch die Möglichkeit einer Einheit der Theologie? Das Schichten- oder Quellenproblem stellt sich nicht nur bei den Synoptikern, sondern ebenso beim Joh.-Ev: Z. B. variieren die Resultate hinsichtlich der Eschatologie oder Sakramentenlehre bei Joh je nach der Redaktionsstufe, auf die man sich beruft. Das Kanonproblem ist deshalb so kompliziert, weil alle theologischen Positionen den Kanon voraussetzen, aber dann verschieden beurteilen.

³⁾ »Wie wurden die Bücher des NT heilige Schrift« (Wiederabdr.) 17.

⁴⁾ So W. Marxsen, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963.

1. Grunddaten der Kanonbildung

Es sollen nun in aller Kürze einige Grunddaten der Kanonbildung genannt werden. Sie sollen helfen, die zu behandelnden Probleme zu verstehen und einzuordnen.

Bekanntlich galt für die ersten Christen als verbindliche, kanonische Schrift nur das AT; dieses wurde allerdings christozentrisch gedeutet. Als die Bücher, die wir jetzt zum NT rechnen, erschienen waren, wurden sie zwar zitiert und verwertet, aber sie hatten noch nicht die spezifische Qualität der atl. Schrift. Erst allmählich rückten sie in den Rang des normativen Gotteswortes auf und die auszeichnenden Benennungen: »Schrift«, oder: »es steht geschrieben« wurden auch ihnen zuerkannt. Aus der 2. Hälfte des 2. Jhs. stammt das erste Kanonverzeichnis, das sogenannte Fragmentum Muratorianum. Nach 200 hatte sich folgende Klärung durchgesetzt: Man unterschied zwischen allgemein als kanonisch anerkannten Schriften, den – wie es Eusebius später nennen wird – Homologumena, und den eindeutig unechten, die aber den Anschein apostolischer Herkunft erweckten, wie Thomas – oder Petrusevangelium oder Paulusakten usw., und den sogenannten Antilegomena, d. h. Schriften, deren Zugehörigkeit zum Kanon umstritten war. Dazu zählten 2 und 3 Joh, Jak, Jud, 2 Petr, und Hebr, der mehr im Osten rezipiert wurde, und die Apk, die mehr vom Westen anerkannt wurde. Diese Antilegomena gelangten schließlich in den Kanon, während andere, wie die Didache, 1 Clem, Pastor Hermae oder die Petrusapokalypse, vom Fragmentum Muratorianum noch anerkannt, aus dem Kanon endgültig ausgeschieden wurden. Als Zeichen für die Kanonizität galt die offizielle Verwendung beim Gemeindegottesdienst.

Zahl und Umfang der Antilegomena waren beträchtlich. Es mußten also noch sehr wichtige Entscheidungen über die endgültige Zugehörigkeit zum Kanon getroffen werden. Den Abschluß der Kanonfindung markiert im Osten etwa der Osterfestbrief des Athanasius aus dem Jahr 367, dessen Kanonliste sich mit der heutigen deckt. Diese Liste war mit der römischen Kirche abgestimmt. So setzte sich allmählich – in Syrien dauerte es bis ins 7. Jh. – ein einheitlicher ntl. Kanon durch.

Die Unterscheidung von Homologomena und Antilegomena betrifft allerdings nur den Stand um 200. Es wäre aber ein Irrtum, zu glauben, die Homologomena wären nie umstritten gewesen. Sie waren nach 200 im allgemeinen rezipiert, aber 30–50 Jahre früher waren auch sie Gegenstand heftigster Kontroversen. Am bekanntesten dürfte hierfür die Auseinandersetzung mit Markion sein. Dieser vertrat um 150 einen einseitigen Paulinismus und zog einen klaren Trennungsstrich zwischen dem eifernden, zornig rachsüchtigen Gott der Juden und dem AT einerseits und dem von Jesus geoffenbarten Gott der Liebe und Barmherzigkeit. Diesem Gott sei aber nur Paulus treugeblieben, während die übrigen Apostel die Reinheit des Evangeliums getrübt hätten und ins Judentum zurückgefallen seien. Wenn z. B. Mt 5, 17ff. Jesus sagt, er wolle Gesetz und Propheten nicht aufheben, sondern erfüllen, und es werde kein Jota vom Gesetz vergehen, so ist das für Markion ein unversöhnbarer Widerspruch zu Paulus. Deshalb kann Markion nur 10 Paulusbriefe (ohne die Pastoralbriefe) und ein verkürztes, purgiertes Lukasevangelium annehmen. Alle übrigen Schriften unseres NT und das gesamte AT wurden verworfen.

Neben Markion gelangte um die Mitte des 2. Jh.s auch der Montanismus zu großem Einfluß. Der Montanismus beansprucht, die höchste Stufe der Offenbarung Gottes, die Offenbarung des Hl. Geistes, zu sein, und vertrat angesichts des erwarteten Weltenendes eine rigoristische Aszese. Ihrem Rigorismus zufolge gab es nach der Taufe keine weitere Buße mehr. Dazu berief man sich besonders auf Hebr 6, 4: »Denn unmöglich ist es, daß Menschen, die einmal erleuchtet worden waren, die himmlische Gabe gekostet, die Mitteilung des Hl. Geistes empfangen, das herrliche Gotteswort und die Kräfte der kommenden Welt verspürt haben, und dennoch abfielen, nochmals zu einer neuen Umkehr gebracht werden«⁵⁾. Daneben stützten sich die Montanisten natürlich auf jene Stellen im Johannesevangelium, denen zufolge Jesus heimkehrt, um nach einer Weile den anderen Parakleten zu senden. Obwohl das Johannesevangelium in der gesamten Kirche Anerkennung gefunden hatte, schadete seine bevorzugte Geltung bei Montanisten – und übrigens auch bei den Gnostikern – seinem Ansehen innerhalb der orthodoxen Großkirche. Der römische Presbyter

⁵⁾ Vgl. Sand, Kanon 74; Irenäus, Adv. haer. III, 11, 9 (Sources Chrét., 211).

und Antimontanist Gaius ging sogar soweit, das Evangelium dem Gnostiker Kerinth zu überschreiben, und die Apk. als unkanonisch abzulehnen; der Hebräerbrief war zu dieser Zeit im Westen wenig bekannt. Irenäus⁶⁾ überliefert uns die andere, im Hinblick auf die Kanonizität des Johannes letztlich siegreiche Argumentation: Der Johannesprolog will gerade den gnostischen Dualismus überwinden und die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung unterstreichen.

Wie stark die nach 200 sogenannten Homologumena im 2. Jh. selber noch umstritten waren, zeigt die jeweilige Bevorzugung eines Schriftkomplexes durch die verschiedenen außerkirchlichen Gruppierungen. Irenäus⁷⁾ berichtet, daß die Ebioniten nur Mt verwenden, wie Markion einen amputierten Lk benützt. »Jene, die Jesus von Christus trennen und wollen, daß dieser Christus leidensfrei geblieben sei, während Jesus allein gelitten habe, geben dem Evangelium nach Mk den Vorzug.« Man darf diesen Satz wohl auf die Gnostiker deuten; sie wollten das himmlische Urwesen Christus vor den irdischen Niederungen bewahren und trennten daher Jesus und Christus. Ihre Lehren über den himmlischen Christus entnahmen sie eigenen Schriften, in etwa noch einem zurechtinterpretierten Joh.-Ev., die Lehre von Jesus entnahmen sie Mk. Diese Hinweise reichen aus, um zu zeigen, daß auch die Homologumena zeitweilig umstritten waren.

Was bringen diese Beispiele aus der Geschichte für die Kanonproblematik ein? Man argumentiert heute häufig gegen die Einheit der Schrift und damit gegen den Wert der Kanonbildung, daß die einzelnen Schriften des NT so disparat sind, daß man sie nicht unter einen Nenner bringen könne. So führt H. Braun⁸⁾ aus: »Das ›Merken auf das Wort‹ trieb es (= das Interesse) . . . im ›Merken‹ nämlich so weit, daß das NT aus seiner Einheit sich in eine Vielheit von Schichten zerlegte . . . Die einzelnen Dinge fügen sich allermeist nicht, wie Mosaiksteine, zu einem bereicherten Ganzen zusammen, sondern bergen Gegenstände untereinander, welche, wird jede Seite für sich betrachtet, sich ausschließen. Das NT . . . hat in zentralsten Stücken weder eine Aussage-Einheit hinsichtlich der tatsächlichen Vorgänge

⁶⁾ Vgl. Adv. haer. III 11, 1.

⁷⁾ Ebd. III 11, 7.

⁸⁾ In: Das NT als Kanon (Hrsg. v. Käsemann), 223.

noch eine Lehr-Einheit hinsichtlich der Artikel des Glaubens. Die Frage des Kanons ist somit erneut aufgebrochen.« Käsemann denkt ähnlich, wie die Behauptung vom Kanon als Quelle der Vielheit beweist.

Bei diesen Hinweisen auf die Disparatheiten zwischen den einzelnen Schriften könnte der Eindruck entstehen, diese Divergenzen hätte man erst im 20. Jh. entdeckt; zur Zeit der Kanonbildung hätte man sie etwa durch geschickte Allegorese nach Art des Origenes über-tüncht. Im Gegenteil, die Intensität der Auseinandersetzung, die jeweils von anderen Schriftkomplexen aus geführt wurde, lenkt das Augenmerk auf die Vielgestaltigkeit der Schriften. Es läßt sich sogar ein interessanter Beweis dafür erbringen, daß man die Konturen nicht verwischen wollte: Das Diatessaron Tatians, der um 170 vorgelegte Versuch, die vier Evangelien zu harmonisieren, wurde abgelehnt. Man wollte keinen Ausgleich auf dem Weg vorschneller Harmonisierungen. Irenäus prägt die Formel vom »viergestaltigen Evangelium« – τὸ τετράμορφον εὐαγγέλιον; das eine Evangelium hätte nicht mehr und nicht weniger als vier »Gesichter«⁹⁾. Wie immer man die Einheit begründete: Man war sich bewußt, daß es eine spannungsgeladene Einheit zu verteidigen galt gegenüber einer geradelinigeren, im gewissen Sinn konsequenteren und eingängigeren Teilwahrheit der Häresien.

Zwei Gründe waren es hauptsächlich, die zur Sammlung der normativen Schriften führten: Die Einzigartigkeit Jesu als des Christus und Kyrios und der ihm bezeugenden Apostel und dann das Bedürfnis nach einer soliden Basis in der Auseinandersetzung mit den Häretikern. Wenn Jesus der Höhepunkt der Offenbarung ist, kam ihm und den ihn bezeugenden und verkündigenden Aposteln eine Sonderstellung zu. Ursprüngliches Wissen kann deshalb nur von den Aposteln und ihren Schülern erwartet werden, später, nach ihrem Tod, kann nur noch daran erinnert werden. Deshalb mahnen die Pastoralbriefe oder 2 Petr hauptsächlich nur noch, am Überkommenen festzuhalten. Die ursprünglich bezeugende und apostolische Urkirche wird von der abhängigen Folgekirche, die normierende von der normierten Kirche abgelöst. Mit der Kanonbildung also verlieh die Kirche ihrem Bewußtsein Ausdruck, daß sie nicht mehr Urkirche ist, sondern an de-

⁹⁾ Adv. haer III 11, 8f.

ren Glauben gebunden. Die Auseinandersetzung mit den Häretikern und die wachsende Unzuverlässigkeit der mündlichen Überlieferungen verlangten schließlich eine Feststellung des eigenen Glaubensguts, und zwar in der Form der Urkunde. So lag es nahe, daß die Kirche das autoritative Zeugnis der Urkirche durch die Sammlung ihrer Schriften wahren wollte.

Schwieriger ist die Frage nach den Kriterien für die Aufnahme in diese Sammlung zu beantworten: War es die Wichtigkeit einer Schrift? Aber sind tatsächlich 2 und 3 Joh so bedeutungsvoll? War es das Alter einer Schrift? Aber 1 Clem ist älter als manche kanonische Schrift. War es die angenommene apostolische Verfasserschaft? Eine apostolische Verfasserschaft hob sicher das Ansehen einer Schrift enorm, weshalb alle späteren Häretiker ihre Schriften einem Apostel unterstellten. Aber man wußte von der nichtpaulinischen Herkunft des Hebräerbriefs und in bezug auf das johanneische Schrifttum von einem Presbyter Johannes in Kleinasien.

So gibt es ein Bündel von Motiven für die Aufnahme in den Kanon, von denen aber keines völlig genügt. Die Kirche hat in einem z. T. langwierigen Findungs- und Entscheidungsprozeß, im Hinhören auf die Tradition der einzelnen Kirchen festgestellt, welche früheren Schriften ihrer Glaubenstradition entsprechen und die Würde einer normativen Urkunde erhalten sollen.

II. Das Problem: Kanon ohne Kirche

Der Kanon, der im Altertum allmählich von der gesamten Christenheit rezipiert wurde, blieb auch im Mittelalter anerkannt. Es wußte zwar, daß die Kanonizität mancher Schriften im Altertum bestritten wurde, problematisierte aber dieses Wissen nicht.

Wenn man von den Humanisten, die literarkritisch die Verfasserschaftsfrage aufwarfen, und den Vorläufern der Reformation absieht, hat erst Luther die Kanonfrage wieder energisch aufgegriffen. Seine Argumentation verläuft jedoch nicht literarkritisch, sondern zutiefst theologisch. Sie kann von seinen Grundthesen: »sola scriptura« und »sola fide« her erklärt werden. »Sola scriptura« will besagen, daß die

Schrift in sich klar und verständlich ist und deshalb keiner Erklärung durch eine menschliche Instanz, etwa einem Lehramt, bedarf. Der Hl. Geist bezeugt im *testimonium internum* unmittelbar jedem einzelnen den Sinn einer Schriftstelle und die Verbindlichkeit einer einzelnen Schrift. Die Schrift bezeugt sich selber, setzt sich von selber durch. Man spricht von der Autopistie.

»Sola fide« besagt, daß der Mensch allein durch vertrauensvollen Glauben an die Erlösungstat Christi seine Rechtfertigung vor Gott findet und sich nicht auf eigene Werke verlassen darf. Dieser Auffassung, die Luther besonders in Gal und Röm findet, steht allerdings Jak 2, 26 entgegen, daß der Glaube ohne Werke tot sei. Luther muß dann den Grund angeben, weshalb er die eine Schrift übernimmt und die andere ablehnt. Er entwirft dazu ein eigenes Schriftkriterium: Kanonisch ist, was »Christum treibt«. Ein Zitat:¹⁰⁾ Die Epistel »will Christen Leut lehren, und gedenkt nicht einmal in einer solchen langen Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi . . . Darin stimmen alle rechtschaffene heilige Bücher überein, daß sie allesamt Christum predigen und treiben. Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht . . . Was Christum nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es gleich Petrus oder Paulus lehrt, wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Annas, Pilatus oder Herodes täte.«

Man wird Luther zubilligen, daß er mit dem Kriterium »Christum treiben« das wichtigste Moment der ntl. Kanonbildung erkannt hat. Wie schon gezeigt, sind die kanonischen Schriften der Urkirche durch die besondere Nähe zu Jesus Christus ausgezeichnet. Jedoch reduziert er dieses »Christum treiben« auf den einen Grundgedanken der Alleinrechtfertigung durch Christus. Daher kann ethischen Mahnungen nicht die Funktion, Christum zu treiben, zuerkannt werden. Je nach der Intensität dieser Christusdynamik schafft Luther einen Kanon im Kanon: Jak, Hebr, Apk stehen am Rande, wenn nicht außerhalb des Kanons.

Da Luther ferner nur auf diese Christusdynamik in dem von ihm angenommenen Sinn Wert legt, ist eigentlich jede Schrift allein, z. B.

¹⁰⁾ WA DB 7, 384.

der Galaterbrief, schon hinreichend Kanon: »Das Evangelium kann nichts als die Siegesbotschaft Christi sein. Es mag jedoch in zwei verschiedenen Ausgaben verfaßt worden sein – in einer langen, die Werke und Worte Christi ausführlich mitteilt, und in einer kurzen, die sich auf die Glaubensüberzeugung konzentriert. Die kurze Fassung ist von Petrus und Paulus gegeben worden, die ausführliche geben die vier Evangelisten«¹¹⁾.

Nach Irenäus zeigt das eine Evangelium in einer spannungsvollen Einheit vier Gesichter, nach Luther wiederholen alle Schriften nur den einen Grundgedanken. Auf's Grundsätzliche zurückgeführt, bedeutet dieser Unterschied: Nach Luther findet sich das Evangelium schon in jeder einzelnen Schrift voll (oder die Einzelschrift – z. B. Jak – wird nicht als kanonisch anerkannt), nach katholischem Verständnis ist die Schrift als ganze das Evangelium; deshalb stört es weniger, daß nicht jede Einzelschrift in gleicher Akzentuierung die Erlösungstat Christi hervorhebt. Insofern stellt sich auch der evangelischen Theologie das Problem der Zusammenschau der verschiedenen Einzelschriften nicht so dringlich.

Das vorhin angeführte Zitat schloß mit dem Satz: »was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn es gleich Judas, Annas, Pilatus oder Herodes täte.« Auch wenn man den Hang Luthers zu starken Formulierungen berücksichtigt, bedeutet diese Auffassung, daß letztlich die menschlich-gläubige Qualität des Verkündigers unwichtig ist. Ein Herodes, der Christi Sterben für uns verkündet, gilt als apostolisch, ein Paulus, insofern er es nicht verkündete, wäre es nicht. Die Schrift setzt sich mit Hilfe des Geistes von selbst durch, bezeugt sich selbst. Die Person des Menschen ist dabei belanglos, und selbst ein Engel des Himmels, wie Luther mit dem Galaterbrief sagt, könnte die Alleinrechtfertigung durch Christus nicht erschüttern¹²⁾.

Nach Irenäus ist der Apostel Garant des rechten Glaubens, deshalb forscht er bei den von Aposteln gegründeten Gemeinden nach, ob sie von einer Geheimlehre wissen, deren Existenz die Gnostiker behaupteten. Der Apostel gilt als Geistträger mit Vollmacht. Nach Luther ist umgekehrt der christologische Kernsatz Kennzeichen des Apostels.

¹¹⁾ J. Lönning, 79.

¹²⁾ Vgl. ebd., 90ff.

Aufschlußreich ist auch Luthers Auslegung von Lk 20, 16; dort heißt es: »Wer euch – die Apostel – hört, hört mich; und wer euch verachtet, verachtet mich.« Offensichtlich besitzen die Apostel eine Vollmacht: Was sie verkündigen, wird von Christus getragen, ist Evangelium. Luther erklärt jedoch: »Wer nun nicht Gottes Reich predigt, der ist nicht von Christus gesandt; den gehen auch diese Worte nicht an, sondern vielmehr zwingen diese Worte, man solle nicht Menschenlehre hören.«¹³⁾ Die Apostel haben demnach keine Vollmacht. Nicht die Interpretation Jesu Christi durch die apostolische geistgeleitete Urkirche in dem Sinn, daß diese Interpretation normativ ist, gilt als kanonisch, sondern Jesus Christus allein.

Luthers Absicht, Gottes Wort von menschlichen Zutaten rein zu erhalten, verdient sicherlich allen Respekt, nur fragt sich, ob dieses Wort Gottes, gerade weil so ungeschützt, nicht zum Spielball menschlicher Auslegungen wird.

Die spätere theologische Epoche, die sogenannte altprotestantische, ließ Luthers Auffassung von der Verschiedenwertigkeit der ntl. Bücher fallen, blieb aber der Auffassung von der Selbstbegründung der Schrift treu. Diese rein dogmatische Position wurde von Joh. Salomon Semler († 1791) von historischer Seite erschüttert; er eröffnete in der Neuzeit »die Krisis des Kanons«. Semler belegte mit umfangreichem geschichtlichem Material, daß die Alte Kirche zu bestimmten Zeiten allmählich den Kanon festgelegt habe. Luthers These von der Selbstbegründung und Selbstbezeugung der Schrift lasse sich nicht halten. Vielmehr haben Bischöfe nach gemeinschaftlicher Absprache entschieden, was zum Kanon gehört, und seine Annahme verordnet. Da sie nach allgemeiner protestantischer Auffassung aber kein unfehlbares Amtsscharisma besitzen, gründet der Kanon auf der Annahme fehlerhafter Menschen. Es sei aber nicht einzusehen, weshalb alle Jh.e an deren Festlegungen gebunden sein sollen; deshalb soll die moderne Zeit, ihrem aufgeklärten religiösen Empfinden entsprechend, einen neuen Kanon anfertigen, etwa eine Art Blütenlese aus der bisherigen Bibel¹⁴⁾.

Die Feststellung, daß der Kanon seine Autorität letztlich Entschei-

¹³⁾ Vgl. ebd., 128.

¹⁴⁾ Vgl. Appel 106ff.; Strathmann. In: Käsemann, Das NT als Kanon, 45ff.

dungen der Kirche des 2.–4. Jhs. verdankt, führte zu enormen Konsequenzen für die interkonfessionelle Diskussion. W. Wrede schrieb z. B. 1897¹⁵): »Wer also den Begriff des Kanons als feststehend betrachtet, unterwirft sich damit der Autorität der Bischöfe und Theologen jener Jh.e. Wer diese Autorität in anderen Dingen nicht anerkennt – und kein evangelischer Theologe erkennt sie an –, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt.« Wrede schlägt als Alternative vor, tatsächlich die Grenzen des Kanons zu öffnen und alle Literatur (wohl auch die gnostische und die spätjüdische) bis zu den Apologeten zu berücksichtigen. Statt von ntl. Theologie sollte man dann von urchristlicher Religionsgeschichte sprechen. Theologie als Glaubenswissenschaft hätte dann allerdings den Charakter einer Religionswissenschaft angenommen.

G. Ebeling äußert sich ähnlich: »Wenn sowohl der Umfang des Kanons als auch der Sinn seiner Kanonizität schlechthin außerhalb jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden; denn er gründet sich dann auf die Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung.«¹⁶)

Ähnlich argumentiert W. Marxsen¹⁷). Wer einen abgeschlossenen Kanon annimmt, dürfe nicht behaupten, der Geist habe nur damals der Kirche beigestanden, sie aber dann verlassen. »Wenn aber der Geist die Kirche nicht verlassen hat, warum sollte die Kirche dann nicht auch später entsprechende Entscheidungen fällen können? ... Es gibt darum nur diese Alternative: Entweder ist die Entscheidung des 4. Jhs. prinzipiell revidierbar – oder die Tradition wird Norm. Das ist dann etwa der römisch-katholische Weg. Ich meine, er ist in seiner Konsequenz von einer beachtenswerten Geschlossenheit. Das sollten wir nicht übersehen.«

Was ist aber dann Norm der Theologie? »Nicht das NT ist der ›Kanon‹ der christlichen Kirche, sondern Jesus.«¹⁸) Diese These klingt verführerisch, insofern tatsächlich Jesus die Mitte der Theologie sein muß, nur fragt sich bei näherer Hinsicht: Ist Jesus allein oder nicht

¹⁵) In: Strecker (Hrsg.), Das Problem der Theologie des NT, 85.

¹⁶) Zit. nach: Appel, 118.

¹⁷) Das NT als Buch der Kirche, 25.

¹⁸) Ebd., 65.

vielmehr seine Interpretation durch die apostolische Urkirche der Kanon? Wer ist schließlich dieser Jesus, den wir immer nur in einer bestimmten Interpretation kennen? Marxsen geht das Problem auf die Weise an, daß er die Verkündigung aller inhaltlichen Angaben entkleidet und die verschiedenen Prädikationen nicht als Beschreibungen objektiver Wirklichkeiten versteht, sondern nur als Interpretamente, Verschlüsselungen der einen Grunderfahrung, daß sich an Jesus die Nähe Gottes ereignet. Diese Erfahrung wurde zunächst in selbständigen Einzelperikopen weitergegeben, von denen jede für sich eine vollständige Aussage machte und somit schon Evangelium ist, dann wurden diese gesammelt (Quellenschrift, Markus) und dann wiederum von Mt und Lk weitertradiert. Ähnlich wurde Paulus von den Deuteropaulinen auf eine veränderte Situation hin konkretisiert¹⁹⁾. Das NT ist dann nur der chronologisch erste Predigtband mit vielen Einzelbeispielen dafür, wie mittels der Predigt immer neue Beziehungsbögen in eine je neue Gegenwart hineingeschlagen wurde. Man kann aber diesem Predigtband beliebig viele gleichwertige zur Seite stellen²⁰⁾.

Die Schwierigkeiten solcher Positionen beleuchtet Käsemann: Man hat »sich klarzumachen, daß Verkündigung vom ersten Augenblick an ganz unbefangen eben auch in der Form der Lehre geschieht und man beides nicht gegeneinander ausspielen darf . . . Wo immer es auch um Lehre geht, ist implizite Dogmatik mitgegeben . . . Das Kanonproblem wird nicht adäquat angegangen, wenn man die Bedeutung der Lehre im NT relativiert«²¹⁾.

Sowohl von den einzelnen Hagiographen des NT als auch bei der Kanonbildung wurden immer Lehrfragen behandelt.

Übrigens begegnet – unter anderen theologischen Voraussetzungen – der Versuch häufig, als Ersatz für den ntl. Schriftkanon Jesus oder die frühesten, ihm nächsten Textgeschichten zur Norm zu erheben. Allerdings stellt sich die Frage, warum gerade diese Quellen- und Grundschriften von der Kirche nicht in den Kanon aufgenom-

¹⁹⁾ Ebd., 117, 42ff.

²⁰⁾ Vgl. W. Marxsen, Das Problem des ntl. Kanons aus der Sicht des Exegeten. In: Käsemann (Hrsg.), Das NT als Kanon, 246.

²¹⁾ Ebd., 399.

men wurden. Nur weil man sie um 150 nicht mehr kannte? Aber warum wurden sie nicht aufbewahrt? Diese Frage müßte von einer Theologie, die – von einem legitimen entwicklungsgeschichtlichen Interesse abgesehen – auch theologisch die früheren Schichten in die Mitte stellt, beantwortet werden. Man hat nicht selten den Eindruck, daß die Schriften gegen die Aussageabsicht der Endredaktoren, von einer früheren Schicht her, interpretiert werden und schließlich Endredaktion wie frühere Schichten gegen Jesus ausgespielt werden. Zum Beispiel sei nur an die Diskussion um das Verständnis des Todes Jesu erinnert.

III. Die Kanonbildung: ein verpflichtendes Paradigma

Die bisherigen Ausführungen beabsichtigten nicht, eine Entscheidung in kontroversen Fragen zu erzwingen. Ein solches Ziel wäre zu hoch gesteckt: Grundpositionen von so weittragenden theologischen, speziell ekklesiologischen Konsequenzen lassen sich selten rein mit dem Mittel des Arguments überwinden. Es sollte an den Stand der Probleme herangeführt werden, die sich ergeben, wenn man nach dem Fundament fragt, auf dem der faktisch allgemein gültige Kanon steht. Daraus ergeben sich allerdings wichtige Erkenntnisse.

Die Kanonbildung bedeutet nicht, wie oft befürchtet wird, eine Verfügung der Kirche über das Wort Gottes, vielmehr hat die Kirche damit sich einer Autorität unterstellt, die ohne Kanonfestlegung nicht erkenntlich wäre. Diese Autorität ist Jesus Christus *und* die in geschichtlich jeweils veränderter Situation ihn und seine Bedeutung durchdenkende, meditierende, sein Geheimnis immer tiefer erfassende apostolische Urkirche. Mit anderen Worten: Die Kirche hat bestimmte Interpretationen von Person und Werk Jesu Christi als maßgeblich festgelegt. Wer diese Festlegung der Kirche nicht annehmen kann, kann vielleicht faktisch den traditionellen Kanon anerkennen, aber keinen Grund dafür nennen. Wer die Interpretation der geistgeleiteten apostolischen Urkirche nicht als eine den Kanon mitkonstituierende Autorität gelten läßt, wird den Glauben zu einer jesuanischen Religion herabstufen, denn er sieht nur den historischen, sicher außer-

gewöhnlichen Jesus, wie er gelebt hat, aber nicht seine erst einer langen Glaubensreflexion sich erschließende eigentliche Wirklichkeit²²). Das Eigentliche und Tiefe der Gestalt Jesu ging nicht schon voll im Umgang mit ihm auf, sondern erst im Verlauf der langen, gerade auch das Osterereignis berücksichtigenden gläubigen Auseinandersetzung mit ihm. Deshalb ist ein Rückzug auf den historischen Jesus eine Verflachung und muß der nachösterliche Prozeß eines vertiefenden Verstehens durch die apostolische Urkirche als kanonisch gelten.

Im Kanon findet die Theologie in materieller Hinsicht die Grundlage ihres Denkens. Ist er auch der Grund für die Einheit? Diese Frage ist mit Vorsicht aufzugreifen: Einheit besagt keine starre, konturenlose Uniformität, wie häufig befürchtet wird, aber auch kein pluralistisches Nebeneinander von Theologien. Die beargwöhnte Uniformität charakterisierte eher jene Gruppierungen, die sich nur auf Paulus, Mt oder Joh stützten, also mehr einen Markion oder die Ebioniten als Irenäus, der in der Vielheit die Einheit sucht. Deshalb bedeutet Einheit nicht Uniformität, sondern spannungsvolle Einheit.

Aber ist damit nicht schon zuviel behauptet: Kann man die Schriften des NT überhaupt als Einheit zu verstehen suchen, wenn sie, wie eingangs Käsemann behauptete, Ausdruck verschiedener urkirchlicher Konfessionen und somit Quelle der Vielheit sind? Wird hier nicht die divergierende Wirklichkeit in ein dogmatisches Prokrustesbett gezwängt?

Seit 200 Jahren versteht sich die Exegese immer bewußter als Wissenschaft mit historischer Methode und will auf diese Weise erfassen, wie die Dinge nun wirklich waren. Sie fühlt sich daher in der Freiheit eingengt und vergewaltigt, wenn ihr aufgrund dogmatischer Thesen

²²) Vgl. H. Schlier (Biblische und dogmatische Theologie. In: G. Strecker, a.a.O., 428f.): »Natürlich sind Leben und Sterben Jesu samt Worten und Taten direkt oder indirekt die Quelle aller theologischen Reflexion der ntl. Autoren. Und gewiß lassen sich auch entscheidende Züge des Jesusgeschehens historisch rekonstruieren. Aber das Bemühen einer Theologie des NT, der Versuch, die Glaubensverkündigung des NT in ihren theologischen Aussagen zu erhellen, kann von beiden absehen. Ja sie muß es. Sonst entsteht der Eindruck, als gäbe es neben den einzigen legitimen Interpretationen des $\rho\eta\mu\alpha$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ durch die vier Evangelien noch eine andere, die des historischen Bildes, das sich der Historiker von diesem Geschehen macht. Und leicht werden dann, wie die Geschichte der ntl. Forschung zeigt, die Aussagen der vier Evangelien an diesem fünften gemessen.«

Forschungsergebnisse abverlangt werden, denen sie nicht oder – keine Wissenschaft ist abgeschlossen – noch nicht zustimmen kann. Diese Entwicklung in den letzten Jahrhunderten sei durchaus respektiert und soll keineswegs rückgängig gemacht werden. Doch dann sei auch die Frage erlaubt, ob eine Wissenschaft mit rein historischer Methode das Selbstverständnis ihres Fachs begründen kann und ob ihr mit der Kanonfestlegung nicht ein für das Selbstverständnis des Fachs wichtiges Vorverständnis dogmatischer Art mitgegeben ist.

Wie steht es aber konkret mit der These von der Disparatheit innerhalb der ntl. Schriften? Nach Käsemann geht sie auf eine Konfessionsbildung in der Urkirche zurück, so daß die Gegensätze von heute dort ihren Ursprung hätten. Wenn man diese These als richtig anerkennt, müßte man allerdings historisch etwas von der Wiedervereinigung dieser Konfessionen (z. B. der Gemeinde der Johanneischen Schriften, des Hebräerbriefes, der Apokalypse, der Paulusbriefe usw.) und von einem gegenseitigen Austausch der heiligen Bücher in der Urkirche greifen können. Oder hat man die Unhomogenität dieser Schriften doch nicht so stark und als kirchentrennend empfunden?

Die alte Kirche hat offensichtlich nicht so unversöhnliche Differenzen entdeckt. Im Gegensatz zu den Häretikern (Markion, Gnosis, Ebioniten) konnte sie – die Schriften – bei der Schaffung des Kanons zu einer spannungsvollen Einheit zusammenschauen.

Wenn man aber die Frage nach der Einheit des NT konkret stellt, gelangt man letztlich zu der Einsicht: Das Problem der Einheit ist für das NT unbekannt. Keine Einzelschrift kennt den Begriff NT im literarischen Sinn und deshalb kann keine Einzelschrift nach der Einheit des NT fragen. Insofern kann die Schrift unsere Frage nach der Einheit des NT gar nicht beantworten.

Diese Feststellung könnte nun zur entgegengesetzten Schlußfolgerung führen, nämlich: Nur das Faktum des Fragmentarischen und Pluralistischen ist zugänglich. Diesen Schluß verbieten bei näherer Hinsicht allerdings die Einzelschriften, denn sie sind gegen die Irrlehrer energisch interessiert an der Einheit im Glauben, an der Einheit der Kirche auch in Lehrfragen²³). So bittet Jesus, daß die Jünger eins seien (Joh 17, 21ff.), Paulus mahnt, gleichen Sinnes und aus gleichge-

²³) Vgl. H. Schlier, *Bibl. u. Dogm. Theologie*. In: G. Strecker, a.a.O., 431ff.

stimmter Seele auf das eine bedacht zu sein (Phil 2, 2; vgl. 4, 2; Röm 15, 5f.; 12, 16; 1 Kor 1, 10; 2 Kor 13, 11). Eph 4, 3 fordert auf, die Einheit des Geistes zu wahren. Die Einmütigkeit gehört nach 1 Petr 3, 8 zu den Grundhaltungen der Jünger Christi. Daraus läßt sich folgender Schluß ziehen: Die Einzelschriften huldigen für sich keinem Pluralismus, sie fordern die Einheit der Kirche, können aber keinen Hinweis für die Einheit des NT geben, weil ihnen dieser Begriff noch fremd ist.

Heute begegnet man nicht selten der Tendenz, etwa nur die Theologie des Paulus, des Johannes, des Lukas oder der Quellschrift usw. darzustellen, ohne nach deren Einheit im Sinne einer Theologie des gesamten NT zu fragen. Eine solche interpretative Verbindung von Paulus und Synoptikern und Johannes usw. wird als dogmatische Vergewaltigung der Einzelschriften abgelehnt, weil deren Verfasser noch nichts voneinander gewußt hätten oder eine bekannte Schrift korrigieren wollten. Eine solche Auslegung der Einzelschriften auf eine Einheit des NT hin erweist sich jedoch als Forderung jeder Einzelschrift, von denen keine ein pluralistisches Nebeneinander verschiedener Glaubensauffassungen duldet, sondern die Einheit der Kirche auch in Lehrfragen verlangt. Die Interpretation des NT auf Einheit hin entspricht dem Grundanliegen jeder Schrift, auch wenn keine Schrift einen interpretatorischen Schlüssel angibt.

Im übrigen läßt sich schon innerhalb des NT feststellen, daß eine Schrift nicht isoliert, allein für sich, gelesen wurde. Mt und Lk deuten Mk und die Deuteropaulinen (Eph, Kol, Pastoralbriefe) jeweils Paulus in einer geänderten Situation. Warum muß man heute etwa das echte paulinische Schrifttum als geschlossene Einheit für sich betrachten, wenn es die Deuteropaulinen als interpretatorisch offen verstanden haben? Die interpretatorische Synopse, eine Grundvoraussetzung für eine nicht rein additive Theologie des NT wie für jede systematische Theologie, entspricht dem Verlangen jeder Einzelschrift nach Einheit der Kirche und die Auslegung einer Schrift auf einen ihr an sich unbekanntem Horizont hin ist gute Praxis bereits zur Zeit der Entstehung der ntl. Bücher. Insofern ist eine Zusammenschau kein ver fremdender Zugriff²⁴). Allerdings darf sie auch nicht das Profil der

²⁴) Aufschlußreich ist diesbezüglich die in Anm. 2 erwähnte Schrift Mußners: Petrus und Paulus – Pole der Einheit.

Einzelschrift uniformistisch verwischen. Die spannungsvolle Einheit besagt weder reine Gleichförmigkeit noch reine Vielförmigkeit.

Wie sich nun der Kanon und der Begriff: Neues Testament, nicht aus den Einzelschriften selber ableiten lassen, so auch die Einheit des NT nicht. Sie gründet im Glaubensbewußtsein der Kirche, das bereits den Maßstab für die Aufnahme der Einzelschriften in den Kanon bildete.

Da aber dieses Glaubensbewußtsein zu vage, zu wenig griffig und greifbar ist, wendet man sich besser an seinen schriftlichen Niederschlag, an das Glaubenssymbol. Hier eröffnen sich interessante, hilfreiche Aspekte: Einmal läßt sich zeigen, daß die Kirche zur gleichen Zeit, in der sie den Kanon gebildet hat, auch für die interne gottesdienstliche Verwendung, für Taufe und Eucharistie, das Symbol geschaffen hat. Insofern kann man nicht beide Größen isoliert betrachten. Ferner läßt sich einigermaßen deutlich belegen, daß bei der Formulierung des Symbols kanon-spezifische Themen berücksichtigt wurden. Man griff nämlich nicht auf eingliedrige christologische Formeln zurück, wie sie in der Schrift häufig begegnen (z. B.: Jesus Christus ist der Herr), sondern auf die zweigliedrige Formel von 1 Kor 8, 6: »So existiert für uns nur ein einziger Gott, der Vater, aus dem alles ist und für den wir sind, und ein einziger Herr, Jesus Christus, durch den alles ist und wir durch ihn.« Diese zweigliedrige Grundform, die später ausgebaut wurde, eignet sich bestens, gegen die Gnosis und gegen Markion die Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung, von Altem und Neuem Testament hervorzuheben²⁵). G. Wingren²⁶) schreibt in seinem Artikel über das Glaubensbekenntnis: »Vom NT aus spricht wenig für die Voranstellung der Schöpfung.« – Das Interesse dafür hat erst die Gnosis geweckt²⁷). – »Vom AT aus spricht wiederum wenig für ein dreigliedertes Bekenntnis überhaupt. Nur die Bibel in ihrer Ganzheit könnte das Bekenntnis in seinem Aufbau rechtfertigen.«

Schließlich läßt sich aus den Schriften des Irenäus und des Tertulian, zweier Theologen, die noch in der Zeit der Kanonbildung leben,

²⁵) Vgl. Lietzmann, *Symbolstudien*, 47.

²⁶) S. 66.

²⁷) Ebd., 62f.

die Methode belegen, die Glaubensregel gegen Markion und Gnosis als Kriterium der Schriftinterpretation heranzuziehen. So spricht Irenäus vom »festen Kanon der Wahrheit«, den man durch die Taufe empfängt. »Die Taufe findet statt mittels der drei Artikel«²⁸⁾ (des Symbols). Auf dieses Symbol, das die Einheit von Schöpfung und Erlösung betont, verwies Irenäus in der Auseinandersetzung mit Markioniten und Gnostikern, um die von ihnen geleugnete Einheit von AT und (im Hinblick auf die Homologumena schon bestehendem) NT und somit die Geltung des Kanons zu begründen.

Mit der Bestimmung des Kanons hat die Kirche sich nicht über die Schrift gesetzt, sondern vielmehr sich in einer Art Selbstbescheidung einer festen Autorität unterstellt. Diese Festlegung des Kanons sollte gegen die wuchernde Verbreitung apokrypher, angeblich apostolischer Bücher und gegen die Zersplitterung der Kirche auf dem Gebiet der Lehre eine Urkunde schaffen, die erkennen läßt, wie die apostolische Urkirche Worte und Taten Jesu Christi verstanden hat. Da bei der Kanonbildung Lehrfragen zur Diskussion standen, wurde wesentlich die Einheit der Theologie mitverhandelt. Wer die Kanonisierung und die Einheit der Schriften ernst nimmt, muß die Kirche als Maßstab und Instanz für die Interpretation anerkennen. Wer diese Beteiligung der Kirche nicht anerkennen kann, vielleicht sogar aus Sorge um die einzigartige Stellung der Schrift jeden Maßstab außerhalb der Schrift und jede Entscheidungsinstanz (auch als Amtsscharisma) als nur menschlich ablehnt, kann nicht nur die faktische Geltung des Kanons in Kirche und Theologie nicht begründen, sondern auch nicht die Einheit der Schrift und somit der Theologie und der Kirche. Unter der Voraussetzung der faktischen Geltung des Kanons muß dann jede Akzentsetzung (in Christologie, Sakramentenlehre usw.), soweit sie in der Schrift vorfindlich ist, als legitim anerkannt werden. Diese zur theologischen Vielfalt, zum Pluralismus führende Konsequenz haben Käsemann und Braun (vgl. oben) erkannt, aber auch Marxsen, der deshalb von der Frage der Lehreinheit völligen Abstand nimmt. Allerdings wird dieser Standpunkt der Einheitsforderung jeder Einzelschrift nicht gerecht. Oder man sucht die Einheit dadurch zu wahren,

²⁸⁾ Vgl. Irenäus, Adv. hear. I 1, 20; demonstratio apost. (Sources Chrét. 62) 6f.; 3; ferner: O. Kuss, Zur Hermeneutik Tertullians, 64, 72.

daß man eine bestimmte Akzentsetzung für verbindlich erklärt und einen Kanon im Kanon schafft (etwa: das paulinische sola-fide; den historischen Jesus). Eine solche Akzentuierung läßt sich aber theologisch nicht begründen, da jede Instanz außerhalb der Schrift abgelehnt wird und deshalb auch andere Schwerpunkte möglich sind.

Nicht nur die kanonischen Schriften bleiben für die Theologie dauernd zu bedenken, sondern auch der Vorgang der Bildung dieses Kanons.