

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Herausgeber: Theologische Fakultät der Universität Basel
Band: 37 (1981)
Heft: 1

Artikel: Kanon im Kanon
Autor: Fazekaš, Ludovít
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-878402>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Kanon im Kanon

Für unsere Väter war die Schrift das Wort Gottes und so *iudex, norma et regula fidei et vitae*. Für uns ist die Schrift in viele gegensätzliche Zeugnisse zerfallen, die die Verschiedenheit der christlichen Konfessionen begründen sollen. Zuletzt sieht man nicht, was eigentlich die Norm ist, nach der man die vielen Christologien und Ekklesiologien des Neuen Testaments messen kann.¹ Unsere Aufgabe ist es, diesen Maßstab zu suchen. Der Zerfall der Normen führt nämlich entweder zur Entstehung der neuen Normen oder zum allgemeinen Zerfall.

I. Krise der Norm

Im Laufe der Geschichte befinden wir uns nicht zum ersten Mal in solcher Krise. Die ganze Angelegenheit mit dem neutestamentlichen Kanon beginnt ja mit der Krise, die Marcion mit seinem Kanon hervorgerufen hat. Seine Leistung verstehen wir positiv mit Amedeo Molnár, der sagt, dass sein Dualismus eher historisch als gnostisch war. Zu seinen Antithesen gelangte er auf Grund der Souveränität der Offenbarung in Christus, die keine Analogie weder vor noch nach ihm hat. Darum lehnt Marcion – ausser Paulus und Lukas – alle neutestamentlichen Verfasser, ja überhaupt das ganze Alte Testament ab. Es schien ihm, dass sie sich nicht an Christus als dem Mittelpunkt orientieren.² Wenn er aber die frühchristliche Eschatologie zurückgewiesen und die Askese hervorgehoben hat, können wir die Frage doch nicht unterdrücken, ob für ihn die eigentliche Norm nicht die gnostische Dogmatik mit negativer Vorbezeichnung der Materie war.³

Als die Kirche dagegen Apostolizität und Katholizität als Maßstab der Kanonizität bezeichnet hat, war das ein merkbarer Fortschritt.

¹ Vgl. E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, Göttingen 1970 (Hrsg. E. Käsemann), 124 ff.

² Amedeo Molnár, *Lístky o mladé církvi*, Blätter über die junge Kirche, Praha 1952, 40 f.

³ So wie Rudolf Říčan gedacht hat. *Prvních pět století církve* – Die ersten fünf Jahrhunderte der Kirche, Praha 1964, 104. Vgl. auch H. Kraft, RGG ³IV, Sp. 741.

Aber es verlief dies auch nicht ohne Schwierigkeiten. Der Kanon Muratori autorisiert Markus und Lukas nur durch ihr Jüngerverhältnis zu den Aposteln, und die Apostelgeschichte bezeichnet er als «*acta omnium apostolorum*»⁴. Hebräerbrief und Offenbarung waren lange Zeit fraglich, weil ihre Apostolizität unsicher war. Verlegenheit herrschte auch über die Briefe des Paulus, die er an Einzelpersonen geschrieben hat. Andererseits nahm die Kirche zeitweilig auch die apokryphen und nachkanonischen Schriften in den Kanon auf (SapSal, ApPetr, Herm)⁵.

Luther versuchte, einen neuen Maßstab der Kanonizität zu finden, und zwar in seinem berühmten «was Christum treibet».⁶ Für ihn ist Christus der eigentliche Kanon im Kanon, und aus diesem Grund stellte er 1522 den Hebräer-, Jakobus- und Judasbrief ans Ende des Neuen Testaments – ohne Numerierung und Seitenzählung als eine Art von Anhang. Es schien ihm nämlich, dass sie «Christum nicht treiben». Auch wenn er später einige von seinen harten Urteilen gemässigt hat, ist er im ganzen auf diesem Standpunkt stehen geblieben.⁷ Seinen Grundsatz hat er aber nicht konsequent zur Geltung gebracht: «Christum treiben» war ihm identisch mit der paulinischen Rechtfertigungslehre. In der Betonung des Paulus ist Luther Marcion ähnlich.⁸

Der Katholizismus bezeichnete in Trient alle neutestamentlichen Schriften als Werke der Apostel. Freilich stellte er dabei die ungeschriebene Tradition auf die gleiche Ebene mit den geschriebenen Büchern. Sie sollte auch angenommen und verehrt werden, und zwar *pari pietatis affectu ac reverentia*. Obendrein hat das Vaticanum die Schrift und Tradition den Händen des Lehramtes anvertraut und die letzte Autorität dem Papst zugeschrieben, der *ex cathedra* redet. Augenscheinlich war durch diese Entscheidungen die Grenze des Kanons unwiderruflich bestimmt; in Wirklichkeit war sie in Trient relativiert und im

⁴ Vgl. E. Hennecke, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I*, Berlin 1961, 19.

⁵ W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin 1965, 362.

⁶ Text WA DB 7, 384 (Vorrede auf die Episteln S. Jakobi und Judas).

⁷ Er hat harte Aussagen gestrichen, aber an dem unevangelischen Charakter des Jakobus- und Judasbriefes hat er immer festgehalten (W. G. Kümmel, *Notwendigkeit und Grenze des neutestamentlichen Kanons*, A. 1, 76 f.).

⁸ W. G. Kümmel (A. 7) spricht von einem Gegensatz zu Marcion; aber auch eine Ähnlichkeit ist unverkennbar.

Vaticanum fast beseitigt worden, oder sie verlor wenigstens ihren Sinn.⁹

Auf der protestantischen Seite hat die Orthodoxie einen «papiernen Papst» in der Bibel gefunden, die das Wort Gottes sei und als inspiriertes Werk des Heiligen Geistes *auctoritas, perfectio, sufficientia, perspicuitas et efficacia* habe.¹⁰ Durch diese Identifizierung der Bibel und des Wortes Gottes hat die Orthodoxie die Mitte der Schrift, das Evangelium selbst, verloren. Die Aufklärung ist in das entgegengesetzte Extrem gefallen: Sie hob das Evangelium hervor und verlor die Bibel. Sie gelangte so zu allgemeinen religiösen Wahrheiten, die die Schrift nur bestätigte.¹¹ Die weitere Diskussion war mit dem Werk «Abhandlung von freier Untersuchung des Canon» von Johann Salomo Semler verbunden (1771–1775). Dabei bewiesen die «liberalen» Wissenschaftler die Unapostolizität vieler neutestamentlichen Schriften, während die «positiven» Forscher den apostolischen Ursprung aller neutestamentlichen Bücher verteidigten.¹²

In der nahen Vergangenheit ist Hermann Strathmann wie gegen das eine so auch das andere Extrem aufgetreten: «Der Christ glaubt demnach... an die Bibel um Christi willen, nicht aber an Christus um der Bibel willen.»¹³ In der Schrift muss alles vom Zentrum, d. h. von Christus aus überprüft werden. – In der Gegenwart hält Ernst Käsemann – ähnlich wie Luther – Christus in der Interpretation des Paulus und im Sinne seiner Rechtfertigungslehre für den Kanon im Kanon.¹⁴ Ähnlich wie er sieht er einen unversöhnlichen Gegensatz zwischen Paulus und Jakobus.¹⁵ Einer scharfen Kritik hat er dazu den Frühkatholizismus des

⁹ Weil die *veritas* sich nur zu einem Teil im Kanon befindet und die Offenbarung letzten Endes nicht das ist, was sich im Kanon befindet, sondern was durch den Papst definiert wird (vgl. Kümmel, A. 7; ders., Bibel, RGG ³II, Sp. 1130; G. Gloege, Zur Geschichte des Schriftverständnisses, A. 1, 33 ff.).

¹⁰ G. Gloege (A. 9).

¹¹ E. Käsemann, Zum Thema der Nichtobjektivierbarkeit (Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 230).

¹² Johann Salomo Semler, Abhandlung von freier Untersuchung des Canon I–IV, 1771–1775. Dazu: H. Strathmann, Die Krisis des Kanons der Kirche (A. 1), 45 ff. Zum Unterschied dieser zwei Gruppen vgl. Kümmel (A. 5), 372.

¹³ H. Strathmann (A. 12), 41–61. Im Zitat auf S. 60 beruft er sich auf Martin Kähler.

¹⁴ E. Käsemann (A. 1), 124–133; (A. 11), 224–236.

¹⁵ E. Käsemann (A. 1), 364.

Neuen Testaments unterzogen. II Petr ist ihm nicht nur die letzte, sondern auch die problematischste Schrift des Neuen Testaments, und zwar seiner Auffassung der Eschatologie, des Glaubens und des Evangeliums wegen.¹⁶ Freilich solche Elemente sieht er auch bei Paulus und bei anderen neutestamentlichen Schriftstellern.¹⁷ So machte Lukas z. B. das Evangelium zum ersten «Leben Jesu» und führte ins Evangelium die «heilsgeschichtliche Periodisierung» ein.¹⁸

II. Berechtigung der Norm

An diesem Ort müssen wir die Frage stellen: Ist es berechtigt, einen Maßstab zu suchen, der auch für den Kanon selbst massgebend wäre?

Hans Küng findet dies riskant. «Das kühne Programm «Kanon im Kanon» fordert nichts anderes als: biblischer zu sein als die Bibel, neutestamentlicher als das Neue Testament, evangelischer als das Evangelium und sogar paulinischer als Paulus.» Nach ihm wäre es angemessener, solch eine kritische Norm am Reichtum des ganzen Neuen Testaments als das Neue Testament an dieser zu messen.¹⁹ Wir meinen jedoch, dass Küng kein Recht hat, einem anderen das zu verweigern, was er selbst als Katholik hat. Denn im Katholizismus ist ja die Tradition der eigentliche Kanon im Kanon und das hermeneutische Prinzip der ganzen Schrift.²⁰ Daran hat nicht einmal das Vaticanum II etwas geändert. «So ergibt sich, dass die Kirche ihre Gewissheit über alles Geoffenbarte nicht aus der Heiligen Schrift allein schöpft. Daher sollen beide mit gleicher Liebe und Achtung angenommen und verehrt werden.»²¹ Neben dieser Erklärung bedeutet die Versicherung nicht

¹⁶ E. Käsemann, *Eine Apologie der urchristlichen Eschatologie* (A. 11), 157.

¹⁷ «Unschön, aber völlig sachgemäss mag man vom Amtsgeist sprechen», E. Käsemann, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament* (A. 11), 129. Zu Paulus vgl. Kümmel (A. 7), 95.

¹⁸ E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus* (A. 11), 202.

¹⁹ H. Küng, *Der Frühkatholizismus als kontroverstheologisches Problem* (A. 1), 192.

²⁰ Vgl. E. Käsemann (A. 1), 374f. G. Ebeling daselbst S. 311.

²¹ «*Quo fit ut Ecclesia certitudinem suam de omnibus revelatis non per solam Sacram Scripturam hauriat. Quapropter utraque pari pietatis affectu ac reverentia suscipienda et veneranda est*» (De divina revelatione II, 9. Vaticanum secundum IV, 1, Leipzig 1968, Hrsg. O. Müller, 143 f.).

viel, dass das Lehramt nicht über das Wort Gottes steht und dass ein grundsätzlicher Unterschied zwischen *Sacra Traditio* und *Sacra Scriptura* besteht.²²

Es bemühen sich zwar einige katholische Theologen, die Gleichheit der Tradition und der Schrift zu verneinen.²³ Karl Rahner sagt, dass die objektive *norma normans non normata* mit der Schrift identisch ist. Hans Küng bezeichnet sogar die Tradition als *norma normata*.²⁴ Bis so weit ist der Katholizismus bereit zu gehen, wenn das Lehramt seine souveräne Stellung behält!²⁵ Darum wird auch weiterhin die Kanonizität nur dadurch garantiert, dass eine Schrift durch die Kirche angenommen worden ist.²⁶ Darum ist auch das Mariendogma nicht durch die Schrift, sondern nur durch die Tradition begründet, und doch ist es zur Offenbarung zu rechnen.²⁷

Wider die Ansichten Käsemanns stellten sich auch die evangelischen Theologen. Hermann Diem erklärt, dass es keinen Maßstab zur Feststellung eines gültigen Kanons gibt, nicht einmal dann, wenn wir uns auf den Standpunkt «was Christum treibet» stellen sollten. Mit solch einem Schlüssel und dem unfehlbaren hermeneutischen Prinzip würden wir uns der Stimme Christi bemächtigen, und wir müssten die Freiheit, die ganze Schrift zu hören, aufgeben²⁸. Auch Gerhard Ebeling

²² «*Etenim Sacra Scriptura est locutio Dei*», während «*Sacra Traditio verbum Dei... successoribus eorum integre transmittit*» (A.21). Anders hat das O. Semelroth ausgedrückt (A.1), 305.

²³ J.R. Geisselmann sagt, dass schon im Vaticanum «*et*» im Ausdruck «*in libris sacris et sine scripto traditionibus*» nicht im Sinne «*partim-partim*» verstanden werden soll (nach Ebeling, A.1, 284, A.7).

²⁴ K. Rahner, Was ist eine dogmatische Aussage? (G. Ebeling, A.1, 304. H. Küng, A.19, 204).

²⁵ K. Rahner begrenzt sofort seine Aussagen: 1. Die Bibel ist eine Norm primär für das Glaubensbewusstsein der Gesamtkirche und für das kirchliche Lehramt und nicht für den Einzelnen. 2. Einige begreifen die Tradition als eine Offenbarungsquelle, die zur Schrift additiv hinzukommt. 3. Oder die Tradition ist «nur ein formales Kriterium für die Reinheit des Glaubens» (G. Ebeling, A.1, 304).

²⁶ Jerusalemer Bibel zum II Petr. (Die Bibel. Deutsche Ausgabe mit den Erläuterungen der Jerusalemer Bibel, Leipzig 1969, 1745.)

²⁷ O. Semelroth bekennt, dass die beiden letzten Mariendogmen die «rein philologisch interpretierenden Augen» in der Bibel nicht sehen können, aber dass die Kirche trotzdem darin das Wort Gottes verkündigt. Ebeling verurteilt dies, u. E., mit Recht (A.1, 310).

²⁸ Hermann Diem, Das Problem des Schriftkanons (A.1), 173.

sieht im Gegensatz zum Katholizismus mit seiner Tradition als Maßstab das Merkmal des Protestantismus gerade darin, dass in ihm die Schrift durch keine Auslegung, sondern jede Auslegung durch die Schrift gemessen wird. «Das *sui ipsius interpret* ist ein... die Heilige Schrift betreffender und eben die Ausschliesslichkeit ihrer Geltung... zum Ausdruck bringender hermeneutischer Kanon.»²⁹

In beiden Fällen ist es nötig, zu fragen, ob es einen Fortschritt im Denken bedeutet, wenn man sich weigert, das materiale Prinzip der Reformation (*sola gratia*) dem formalen Prinzip (*sola Scriptura*) zuzuordnen – denn schon Luther hat das getan!³⁰ Weiter kann man hier anführen, dass es nicht nur möglich ist, mit Hilfe jenes Schlüssels sich der «Stimme Christi zu bemächtigen», sondern auch mit Hilfe der Losung «*sola Scriptura*» der Stimme Christi auszuweichen. Es ist möglich, vor Christus nicht nur in die Kirche, sondern auch in die Bibel zu fliehen, wenn wir keinen Maßstab dafür besitzen, was eigentlich in der Bibel zu suchen ist. «Die Schrift, die man sich selber überlässt und der man sich unkritisch, ohne «Hauptschlüssel» überlässt, führt nicht bloss zur Vielfalt der Konfessionen, sondern auch in die Ununterscheidbarkeit von Glaube und Aberglaube, dem Vater Jesu Christi und den Götzen.»³¹ Der eigentliche Sinn des Suchens des Kanons im Kanon besteht darin, dass wir einen Maßstab finden, der uns verwehrt, vor dem Anspruch des Evangeliums in die Bibel zu fliehen.³²

Gegen die Suche nach einem Kanon im Kanon hat sich auch Gerhard Maier gestellt. Nach ihm ist dieses «200jährige Unternehmen gescheitert, da niemand in der Lage ist, einen Kanon im Kanon überzeugend und einsichtig anzugeben». Es sei unmöglich, dass «menschliche Subjektivität den Entscheid darüber trifft, was göttliche Autorität haben soll und wo Gott redet».³³ Maier ist u.E. dort im Recht, wo er einer Bemühung opponiert, die Bibel in zwei Bibeln zu zerlegen, eine menschliche und eine göttliche, und dann die erstere auszuschneiden.³⁴

²⁹ G. Ebeling (A.1), 307, 317.

³⁰ H. Diem (A.28), 167f. G. Ebeling (A.1), 300.

³¹ E. Käsemann (A.1), 371.

³² Ebeling selbst weiss, dass «man im Zeichen der *sola scriptura* zum Häretiker werden kann» (A.1, 314).

³³ Gerhard Maier, *Das Ende der historisch-kritischen Methode*, Wuppertal 1975, 44. – Vgl. Helgo Lindner, *Widerspruch oder Vermittlung?*, ThB 1976, 185–197.

³⁴ G. Maier (A.33), 12.

Er erkennt jedoch, dass es einen durchaus legitimen Weg geben kann, mit dem gesuchten Kanon im Kanon die Autorität der ganzen Bibel zu erhellen und zu begründen. Inge Lönning hat unsere Problematik in einem Buch verarbeitet. Er wendet sich gegen die Anschauung, die in der Rechtfertigungslehre das sachkritische Kriterium eines Kanons im Kanon erkennt. Nach ihm ist selbst eine Lösung unmöglich, «die Paulus zum Kanon im Kanon machte». Vielmehr ist es «die Unableitbarkeit und Unverfügbarkeit des Evangeliums» als Kanon. Dabei bleibt freilich unklar, was ein theologisches Programm bedeuten soll, das «durch die Konstante der traditionskritischen Grundstruktur» gekennzeichnet ist, die «aus dem Verständnis der Kontinuität der *auctoritas canonica* als Kontinuität des Evangeliums» erwächst³⁵.

Sehr bedeutsam ist, was Kurt Aland als einen Ausweg zeigt, wenn er sagt, dass ein jeder von uns beim Lesen der Bibel in Wirklichkeit einen Maßstab hat. Wir erkennen ihn hinsichtlich des Alten Testaments als gültig an, dessen kanonische Geltung wir durch die Offenbarung in Jesus Christus begrenzen. Es ist nur eine Teilwahrheit, wenn hier auf die katholische Kirche und auf ihr Lehramt mit seiner erklärenden und bestimmenden Funktion hingewiesen wird. Denn «in allen Kirchen geschieht – wenn auch auf andere Weise – dasselbe. Die Existenz der verschiedenen Kirchen bereits ist ein Beweis für eine allseits geübte Verkürzung des neutestamentlichen Kanons». Man kann hinzufügen: Das geschieht trotz der feierlichen Erklärung, dass die Kirche *creatura verbi* ist und dass sie «unter dem Worte» steht. Deshalb hat Aland Recht, wenn er als unsere Aufgabe «die Diskussion der richtigen Prinzipien für die Auswahl aus dem formalen Kanon und... die Erlangung eines gemeinsamen faktischen Kanons» ansieht.³⁶

Endlich weist die Schrift selbst über sich hinaus, wenn sie Christus das Wort Gottes (λόγος τοῦ θεοῦ) nennt. Das kommt nur an einigen Stellen vor, aber es ist von entscheidender Bedeutung (Joh 1,1; I Joh 1,1, Apk 19,13, vgl. Hebr 1,1f.). «Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Leben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben.»³⁷

³⁵ Inge Lönning, «Kanon im Kanon». Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons. Oslo-München 1972, 272.

³⁶ K. Aland, Das Problem des neutestamentlichen Kanons (A.1), 136, 154, 156 ff.

³⁷ 1. These der Barmer Erklärung von 1934.

Deshalb würde es wirklich einen Ausweg ins Freie bedeuten, «wenn wir die Lehre vom Wort Gottes gar nicht einmal behandeln könnten, ohne auf Anhieb zu bekennen: Jesus Christus ist das Wort Gottes.»³⁸ Er ist das endgültige Wort, das in dieser Eigenschaft der letzten Offenbarung in Hebr 1,1 von jedem prophetischen Worte abgehoben wird und ihn zum Erben der ganzen göttlichen Offenbarung macht: «Nachdem vorzeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn. Ihn hat Gott gesetzt zum Erben über alles...» Gerade indem wir auf dem Grundsatz *sola Scriptura* bestehen, müssen wir zum Grundsatz *solus Christus* kommen. Er allein ist der Schlüssel zur Bibel, die ohne ihn geschlossen und unverständlich ist. Wir können sie erst dann und insofern begreifen, solange es gilt: *Christus Scripturae interpres* (vgl. Joh 1,18).

III. Eingrenzung der Norm

Wenn das zutrifft, wird die Norm des Kanons mit Recht gesucht. Jetzt muss man weiter die Frage behandeln, was unter dieser Norm zu verstehen ist.

Herbert Braun sieht sie in der anthropologischen Konstante, «wie der Mensch in seiner Lage vor Gott gesehen ist». Nach ihm ist «der radikal geforderte und in Frage gestellte als der im Jesusgeschehen radikal gehaltene Mensch» das grundsätzliche Phänomen im Neuen Testament, der eigentliche Kanon im Kanon, an welchem die rechte Kanonizität gemessen werden soll.³⁹

Hier freilich wendet schon Josef B. Souček ein, dass zwar die Anthropologie auf Grund der Vergebung und Verpflichtung wirklich das höchst konstante Motiv des Neuen Testaments ist, aber nicht als eine allgemeine Wirklichkeit, sondern als Gabe, die in der Christologie

³⁸ Adolf Pohl, *Die Bibel – einzigartige Zeugin. Verlässliche Kunde. Beiträge zum Bibelgespräch der Gemeinde heute*, Berlin 1967, 63.

³⁹ Herbert Braun, *Hebt die heutige neutestamentlich-exetische Forschung den Kanon auf?* (A.1), 228 f.

verankert ist. Ausserdem sind die anthropologischen Begriffe und direkten Aussagen ebenso veränderlich wie die christologischen, wenn nicht noch veränderlicher.⁴⁰ Auch E. Käsemann will den anthropologischen Aspekt im Neuen Testament anerkennen, aber nur «als Ergebnis der christlichen Botschaft, nicht als ihr ‹Grundphänomen›». Er wirft Braun seine ungeklärte Beziehung Christus gegenüber vor, weil man auch über Sokrates sagen könnte, dass er «ein radikal geforderter und in Frage gestellter wie radikal gehaltener Mensch» war.⁴¹

Wie schon vorher gesagt wurde, versteht E. Käsemann unter der Norm des Kanons Jesus selbst, freilich in der Interpretation der Rechtfertigungslehre des Paulus. Aber auch gegen ihn wurden Einwände erhoben. Hermann Diem weist darauf hin, dass wir auf diese Weise der subjektiven Willkür verfallen und die Texte mit Hilfe des «vorgefassten hermeneutischen Prinzips» vergewaltigen würden. Man muss nicht nur Paulus, sondern auch anderen neutestamentlichen Zeugen zuhören.⁴² Auch Hans Küng fragt ihn, weshalb er sich für Paulus entscheidet: Geschieht das auf Grund der Exegese des Neuen Testaments oder eher auf Grund des «protestantischen Vorverständnisses»? «Nicht das ist das Verhängnisvolle an der Theologie Käsemanns, dass sie eine... ‹Mitte der Schrift› annimmt, sondern dass sie die ‹Mitte› in protestantischer Exklusivität das ‹Ganze› sein lässt und alles übrige durch ‹Unterscheidung der Geister› ausscheidet... Aber der wahre Paulus ist der ganze Paulus, und das wahre Neue Testament das ganze Neue Testament.»⁴³

Wir meinen jedoch, dass Käsemann nicht darin den Fehler gemacht hat, dass er die Mitte zum Ganzen erhoben, sondern dass er die Mitte falsch bestimmt hat. Darin ist es ihm wie Luther ergangen. Sein Ausgang war Christus, und das ist richtig. Aber dann hat er ihn mit Paulus identifiziert, und das ist falsch! Wenn Luther es gewagt hat, Christus über die Bibel zu stellen, dann sollten wir mindestens ein bisschen weiter in seinen Fußstapfen gehen und Christus über Paulus stellen.⁴⁴

⁴⁰ Josef B. Souček, *Einheit des Kanons – Einheit der Kirche* (Die Zeichen der Zeit 1968, 220).

⁴¹ E. Käsemann (A. 1), 383. Er fragt, wo und wie Braun sich von christlicher Mystik abgrenzt (385).

⁴² H. Diem (A. 28), 173 f.

⁴³ H. Küng (A. 19), 191 f., 199.

⁴⁴ «Wenn die Gegner die Schrift treiben gegen Christus, so treiben wir Christus gegen die Schrift» (WA 39 I, 47, zit. bei Gloege, A. 9, 29).

Paulus – einer der Interpreten Christi: Ja! Paulus – der einzige Interpret Christi: Nein! Paulinismus ist eine richtige Deutung der Predigt Jesu, sie ist aber durch die Zeit bedingt und also auch nicht vollkommen und deshalb unfähig, zur Norm des ganzen Kanons erhoben zu werden. Nicht der Verletzung der Wahrheit, sondern der Verletzung der «Katholizität» wegen. Es ist kein *error*, es ist jedoch ein *defectus*! Paulus als die Mitte und Norm des Neuen Testaments – das ist wirklich «paulinischer als Paulus»! Denn er hatte die Absicht, Christus zu deuten, und zwar mit anderen, nicht aber ihn auf seine Botschaft zu reduzieren.⁴⁵

Hierin fühlen wir uns denen näher zu sein, denen die konstante Mitte des Neuen Testaments die Person Christi und die Predigt von seinem Kreuz und seiner Auferstehung ist.⁴⁶ Bloss wenn W.G. Kümmel aus der Zusammenschau der drei ältesten Formen des neutestamentlichen Kerygmas, d.h. der Synoptiker, der Urgemeinde und des Paulus, «eine zentrale Verkündigung, ... an der das übrige Zeugnis des Neuen Testaments gemessen werden kann», gewinnen will,⁴⁷ dann stellen wir die Frage: Warum aus diesen Dreien und warum nur aus diesen? Entscheidet hier die Zeitnähe zum «Geschehen der Mitte»? Ist es dabei möglich, z.B. Johannes auszulassen?

Es ist unumgänglich, jetzt die Frage nach der «zentralen Verkündigung» zu präzisieren. Jesus war sicher der Verkündigte. Aber war er nicht auch der Verkündiger? Hat er nicht das Reich Gottes gepredigt? Und ist es nicht alles in dieser Predigt zusammengefasst, was seine Lehre, seine Person, sein Leben und seinen Tod betrifft? Diese Fragen zu stellen heisst auch, sie zu beantworten. Und so sehen wir «eine zentrale Verkündigung, an der das übrige Zeugnis des Neuen Testaments gemessen werden kann», in der Predigt Jesu vom Reiche Gottes. Wir sind uns zwar dessen bewusst, dass Martin Kähler gut gesagt hat:

⁴⁵ Dasselbe ist auch gegen W. Schrage, Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion (Rechtfertigung. Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag, hrsg. v. J. Friedrich, W. Pöhlmann und P. Stuhlmacher, Tübingen und Göttingen 1976, S. 415–442), geltend zu machen. Er behauptet auch, dass die *iustificatio impii* als die kritische Mitte gelten muss, auf die das Evangelium in allen Teilen der Schrift zu beziehen ist und an der alle seine Bezeugungen zu messen sind (vgl. die Besprechung von N. Walter in ThLZ, 1968, 802).

⁴⁶ Josef B. Souček (A.40), 222.

⁴⁷ W.G. Kümmel (A.7), 94f. – Ähnlich in «Mitte des N.T.s» (A.1, 345).

«Der wirkliche Christus ist der gepredigte Christus.»⁴⁸ Denn das Kerygma ist wirklich eine Predigt über Jesus und wir haben keine andere Möglichkeit, Jesus ausser dem Kerygma zu erkennen. Aber der Prediger Jesus bleibt der Text dieser apostolischen Predigt und so ist es unvermeidlich, gerade in ihm das Kriterium zu suchen.⁴⁹

Natürlich ist es kein einfacher Weg, denn hier muss man die schwierige methodologische Frage ins Spiel bringen. Für die Rekonstruktion der Lehre Jesu wurden strenge Regeln aufgestellt: «Als echt ist anzusehen, was sich weder in das jüdische Denken einfügt noch in die Anschauungen der späteren Gemeinde.»⁵⁰ Diese Regeln sind aber nicht so objektiv, wie sie aussehen. Man kann ihnen gegenüber schwerwiegende Fragen stellen: «Woher wissen wir denn, dass ein theologisches Anliegen der Urgemeinde nicht in der gleichen Form schon ein Grundmotiv des Denkens Jesu gewesen sein kann?»⁵¹ Sie haben zu einer unkritischen Willkür geführt, nach der «der kritische Sinn eines Exegeten des Neuen Testaments nach der Anzahl der Unechtheitsurteile» zu bemessen ist.⁵² O. Cullmann meint daher – nicht ganz ohne Recht –, dass diese Willkür so eliminiert werden kann, wenn wir mit der Wahrscheinlichkeit einer «Gemeindebildung» nur dann rechnen, wenn 1. der literarische synoptische Vergleich den Schluss nahelegt,

⁴⁸ Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, München 1961, 44.

⁴⁹ Denn obwohl die christologischen Titel «Jesus interpretieren sollen, bedürfen sie zugleich der Interpretation von Jesus her» (G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, 1960, 64). So auch W. Marxsen, *Das Neue Testament als Buch der Kirche*, Berlin 1965, 65: «Nicht das Neue Testament ist der «Kanon» der christlichen Kirche, sondern Jesus.» – Vgl. Ž. Fazekaš, *Anfänge der Christologie im Neuen Testament* (*Die Zeichen der Zeit* 1968, 3).

⁵⁰ H. Conzelmann, *Jesus Christus*, RGG 3III, 623. Ähnlich schon R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Berlin 1961, 22.135: Echte Worte Jesu werden dort gefunden, «wo der Gegensatz zur jüdischen Moral und Frömmigkeit und die spezifisch eschatologische Stimmung... zum Ausdruck kommt, und wo sich andererseits keine spezifisch christliche Züge finden».

⁵¹ Oscar Cullmann, *Unzeitgemässe Bemerkungen zum «historischen Jesus» der Bultmann-Schule* (*Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin 1961, 277 f.).

⁵² Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen 1965, 172.

dass ein Wort erst später geschaffen wurde, und wenn 2. es eine Situation voraussetzt, die für die Zeit Jesu undenkbar ist.⁵³

Wenn das stimmt, können wir sagen, dass Jesus als der Prediger des Reiches Gottes durch vier spannungsvolle Züge gekennzeichnet ist:

a) durch die Spannung zwischen seiner Niedrigkeit und seinem Anspruch. Er wies die Wunder als Beweise seiner Sendung, die politische Macht und die irdische Sicherheit ab.⁵⁴ Sein Wort hat er der Thora und Moses selbst gegenüber gestellt. In der Einstellung ihm gegenüber wird das Los am jüngsten Tage entschieden;⁵⁵

b) durch die Spannung zwischen Zukunft und Gegenwart. Das Gottesreich ist nahe. Gott ist hier am Werke und er wird seine Pläne trotz unserer Machtlosigkeit verwirklichen.⁵⁶ Darum forderte Jesus die Entscheidung und bildete aus den Nachfolgern eine neue Familie, deren Keim die Zwölf waren;⁵⁷

c) durch die Spannung zwischen Vergebung und Forderung. Er fühlte sich als Arzt der Kranken und wurde zum Freund der Sünder. Die, die Busse nicht bedurften, haben ihn abgelehnt.⁵⁸ Er forderte eine «vollkommenere Gerechtigkeit», die Freiheit im Verhältnis zu Sorgen und Eigentum und betonte nicht den Kult, sondern die Hilfe für den Nächsten;⁵⁹

d) durch die Spannung zwischen Partikularität und Universalität. Das Alte Testament war seine Bibel und Israel der Ort der göttlichen Offenbarung, den er der übrigen Welt gegenüber anerkannt hat.⁶⁰ Er schätzte die Heiden hoch und eröffnete so den Weg zur ganzen Welt.⁶¹

⁵³ O. Cullmann (A. 52). Er führt noch eine dritte Regel an: «Wenn dieses Wort einem anderen, auch in alter Überlieferung vorhandenen Jesuswort wirklich so widerspricht, dass sich beide ausschliessen.» Wir meinen jedoch, dass man sie zum synoptischen Vergleich hinzuzählen kann.

⁵⁴ Lk 11,29–32; Mt 26,52; Lk 9,58.

⁵⁵ Mk 8,38; Mt 5,22. Käsemann spricht hier von der «Kategorie des Messias» (Das Problem des historischen Jesus, A. 11, 206).

⁵⁶ Mk 1,15; Lk 4,21; Mk 4,1 ff.

⁵⁷ Mk 1,16 ff.; 3,7 f.; 3,31–35; Lk 13,32.

⁵⁸ Lk 7,34; 15,7; Mk 2,17.

⁵⁹ Mt 5,20. 43 ff.; 6,19 ff. 25 ff.; Lk 10,30 ff.; Mk 7,13 ff.

⁶⁰ Mk 11,17; 7,6; 7,27.

⁶¹ Mk 7,27 ff.; Mt 12,41 f.; 8,5 ff. Hohe Schätzung der Heiden fällt gerade in der Q-Schicht auf (Petr Pokorný, *Učení Ježíšovo – Die Lehre Jesu*, Theologická příloha KR 1967, Theologische Beilage der KR, 28).

IV. Verwendung der Norm

Nachdem wir die Norm so eingegrenzt haben, versuchen wir jetzt, sie auf die neutestamentlichen Verfasser anzuwenden.

Urchristliche Gemeinden haben angefangen, den Verkündiger anstatt den Verkündigten zu predigen. Sie gaben ihm die Titel und beteten den Namen des κύριος an. Ist das eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος oder nicht vielmehr die Verwirklichung der Herrschaft Jesu? Entspricht es letztlich nicht den Absichten Jesu?⁶²

Paulus verteidigte durch die Rechtfertigungslehre die Souveränität Christi den menschlichen Ansprüchen gegenüber. Hat er aber genügend ausgedrückt, dass Jesus der Herr nicht nur gibt, sondern auch verlangt? Hat er das christliche Werk genügend gewertet und ist er nicht durch die Überbetonung des Glaubens an die Grenzen der Häresie gelangt?⁶³ Müssen wir nicht mit einer Entstellung des Gesetzes in der Auffassung des Paulus rechnen?⁶⁴

Wenn die Kirche in der Geschichte auftaucht, ist dies legitim? Oder ist es, wie Alfred Loisy gesagt hat: «Jesus predigt das Reich, und gekommen ist die Kirche?»⁶⁵ Steht da die Kirche unter Christus, neben Christus oder über Christus?⁶⁶ Wird hier wirklich die Grenze überschritten, so wie es Käsemann meint?⁶⁷ Sollten wir nicht versuchen, auch die frühkatholischen Elemente im Neuen Testament zu interpre-

⁶² Schwerlich können wir mit solch einem Bruch rechnen, wie ihn Wilhelm Bousset in «Kyrios Christos» voraussetzte (vgl. Ľ. Fazekaš, Wilhelm Bousset und sein «Kyrios Christos»). Die Zeichen der Zeit 1966/3, 81f.).

⁶³ Es ist «der Glaube, der durch die Liebe tätig ist» (Gal 5,6); Paulus weiss auch von dem Gericht nach den Werken (Röm 2,6), und doch waren seine Aussagen nicht gegen das Missverständnis geschützt (vgl. J. B. Souček, *Dělná víra a živá naděje – Der tätige Glaube und die lebendige Hoffnung*, Praha 1968, 56 f.).

⁶⁴ H.-J. Schoeps: «Niemand erkannte, dass seine gesamte Theologie selber auf einem ungeheuren Missverständnis beruht. Der Jude Paulus hat nämlich das Judentum in seinem Kern, in seiner Auffassung vom Gesetz, missverstanden» (Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, 180).

⁶⁵ Alfred Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, 1902, 111 (vgl. Leonhard Goppelt, *Theologie des Neuen Testaments I*, Göttingen 1975, 254).

⁶⁶ Vgl. E. Käsemann, *Das Interpretationsproblem des Epheserbriefes* (A.11, II, S. 261): Die Ekklesiologie des Epheserbriefes muss von dem eschatologischen Geschehen verstanden werden.

⁶⁷ E. Käsemann (A.16), 157 und (A.1), 130.

tieren anstatt sie auszuschliessen?⁶⁸ Laufen wir hier nicht Gefahr, dass bestimmte neutestamentliche Stücke anfangen, uns unangenehm zu werden, so dass wir ihnen ausweichen?⁶⁹

Johannes war der tiefste Interpret Christi. Er legte Nachdruck auf die Gottmenschlichkeit Christi. Ist ihm aber Jesus nicht ein «auf der Erde wandelnder Gott» geworden?⁷⁰ Obwohl Johannes die Wunder als Ausweis der Gottheit Christi ablehnt, will er doch nicht seine Gottheit auf andere Weise an den Tag bringen?⁷¹ Hat er das Gleichgewicht nicht dadurch gestört, dass er die Eschatologie an den Rand ausgewiesen hat?⁷² Wird bei ihm nicht ein zu scharfer Kontrast zwischen der Kirche und der Welt gebildet?⁷³

Messen aber bedeutet keineswegs Ausschliessen. Darin hat Karl Barth Recht, dass wir das nicht richtig erfassen, was die Schrift in ihrer Ganzheit bezeugt, wenn wir bei der Auslegung das auslassen, was «auch geschrieben ist».⁷⁴ Im Neuen Testament ergänzt und berichtigt ein Autor den anderen. Niemand besitzt die ganze Wahrheit allein, sondern sie ist nur in der *Synopsis* aller Zeugen zu finden. Einer hat

⁶⁸ Vgl. Hans Küng, *Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als kontroverstheologisches Problem* (A. 1), 197. Er sagt u. E. mit Recht: «Sie (scil. Diem und Käsemann) stimmen darin überein, dass sie nicht gewillt sind, das Neue Testament καὶ ὅλου zu verstehen. Es fehlt ihnen die volle Freiheit und Offenheit für das Ganze der neutestamentlichen Botschaft.»

⁶⁹ H. Küng (A. 68) wirft den Protestanten vor, dass es für sie den Weg nach «Rom» nicht gibt, obgleich «sogar im N. T. alle Wege – schliesslich und endlich – nach «Rom» führen». Wenn wir aber in Christus den Kanon im Kanon sehen, dann können – und müssen! – wir auch nach «Rom» gehen. Vielleicht gilt Küngs Satz: «Das Katholische des Neuen Testaments kann nur der Katholik ernst nehmen», aber man muss dann weitergehen und sagen: Das Katholische im Neuen Testament erhält nur dann seinen richtigen Platz, wenn wir mit der Herrschaft Christi ernst machen!

⁷⁰ W. Bousset, *Kyrios Christos*, Göttingen ⁵1965, 159.

⁷¹ Anstatt der synoptischen Indirektheit gebraucht Johannes z. B. direkte Worte (J. B. Souček, *Zrod Nového Zákona – Werden des Neuen Testaments, Základy učení křesťanského*, Praha 1951, 62).

⁷² So meinte es R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Berlin ¹⁰1963, 196: Die Eschatologie ist vom Redaktor eingeschoben.

⁷³ Daraufhin weist J. B. Souček (A. 40), 5, und Bratr a bližní – Bruder und Nächster (ThPKR 1962, S. 129 ff.). R. Bultmann wird kaum Recht haben, wenn er sagt, dass im I Joh unter ἀδελφός nicht speziell auf den christlichen Bruder, sondern allgemein auf den Nächsten Bezug genommen wird (Die drei Johannesbriefe, Göttingen ⁷1967, 35).

⁷⁴ Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik I/2*, Zürich 1948 (zit. von H. Küng, A. 19, 198).

Recht von seinem Standpunkt aus, aber nur von diesem. Wir dürfen seine Teilwahrheit nicht zu einer ganzen Wahrheit erhöhen, sondern wir müssen ihre relative Gültigkeit in Hinsicht auf die Mitte, Jesus selbst, bestimmen.

Im Protestantismus wird noch immer dem Paulus vor Jakobus Vorzug gegeben. Wir dürfen sie beide nicht vorschnell in Einklang bringen.⁷⁵ Es ist eine unverkennbare Tatsache, dass das Werk bei Paulus eine Konsequenz, bei Jakobus aber eine Bedingung der Rechtfertigung ist.⁷⁶ Wenn wir aber Jakobus an Jesus messen, ist das Ergebnis nicht so schlimm wie das vor dem Tribunal einiger evangelischer Theologen. Denn am jüngsten Gericht werden die Taten der helfenden Liebe und nicht «der Glaube allein» entscheiden (Mt 25,43). Paulus hat darin Recht, dass die Herrschaft Christi dadurch bewiesen wird, dass der Mensch durch den Glauben die Erlösung annimmt. Jakobus wiederum darin, dass der Mensch durch seine Taten die Souveränität Jesu anerkennt. Sowohl Paulus als auch Jakobus für sich sind wortwörtlich Häretiker, aber als «zwei Worte» sagen sie die ganze Wahrheit aus. Jakobus trotz seinem zweifellos kleinerem Format übt einen unersetzbaren Schutzdienst Paulus gegenüber aus.⁷⁷

Weil Jesus Christus das eigentliche Wort Gottes ist, ist die Bibel das Wort Gottes darum, weil sie auf ihn als ihren Maßstab hinweist. Dies gibt ihr eine nur scheinbar untergeordnete Stellung, weil es auch eine zugeordnete Autorität in sich einschliesst. Das gilt vom Neuen Testament, aber auch – darin steckt kein Versehen – vom Alten Testament! Der Kanon als *normata norma normans* enthält auch das Alte Testament, und Josef B. Souček macht darauf aufmerksam, dass die neutestamentliche Wissenschaft nicht genügend von Bonhoeffer gelernt hat, der im Gefängnis das Alte Testament sozusagen von neuem entdeckt hat. Er hat dann das Neue Testament im Lichte des Alten Testaments gelesen. Nach Souček müssen wir uns zum Alten Testament auch darum wenden, weil dieses ein «klassisches Dokument des konkreten, in der Mitte des Lebens und der Welt stehenden Glaubens» ist, während im Neuen Testament sich manche seiner Elemente nicht in solchem

⁷⁵ Vgl. W. G. Kümmel, *Mitte des Neuen Testaments* 76 (zit. von Käsemann, A. 20, 363).

⁷⁶ E. Käsemann (A. 1), 364.

⁷⁷ J. B. Souček (A. 63), 56.

Masse finden. Es ist z.B. schwer, in ihm ein Äquivalent der alttestamentlichen Prophetie zu finden. Und Souček fragt, ob in diesem Mangel der Sichtbreite nicht der Einfluss der heidnischen Erlösungsreligionen auf das Neue Testament zu sehen ist.⁷⁸ Dabei wollen wir nicht dem formellen Suchen des «Christus im Alten Testament» verfallen. Jahwismus ist ein Typus des Christianismus, auch wenn dort nicht direkt von Christus die Rede ist.⁷⁹

Zuletzt wäre es möglich, von hier aus auch die Frage der Apokryphen und der Apostolischen Väter zu beurteilen. Vielleicht könnte man nicht nur äussere, sondern auch sachliche Gründe dafür finden, dass die Apostolischen Väter und andere Schriften aus dem Kanon ausgeschlossen worden sind.⁸⁰

Zum Schluss wollen wir wieder zu den Gedanken des Anfangs zurückkehren. Wir befinden uns in einer Krise, weil die alten Normen zerfallen und die neuen noch nicht gefunden sind. Das ist gefährlich, aber zugleich auch hoffnungsvoll. Es kann auch dazu führen, dass wir beweglichere, aber zugleich auch härtere Maßstäbe als die Väter vor uns finden. Vieles wird davon abhängen, ob es uns gelingen wird, die Bibel aufzuschliessen, die in dieser Zeit der Welt, aber auch der Kirche ein verschlossenes Buch bleibt. Wir haben uns bemüht, den Schlüssel zu ihr zu finden. Unsere Thesen werden sicher eine Ergänzung und Berichtigung brauchen. Aber vielleicht haben sie zumindest die rechte Richtung gezeigt.

Ľudovít Fazekaš, Levice (ČSSR)

⁷⁸ J. B. Souček (A. 40), 6 f. Diese Sicht wird aber breiter gerade in der Johannesoffenbarung (J. B. Souček, *Proroctví v NZ – Prophetie im Neuen Testament. O svrchovanost víry. Sborník k sedmdesátému výročí narození prof. J. L. Hromádky*, Praha 1959, 33 f.). Darum muss man Apk nicht rechtfertigen, wie Kümmel es tut (A. 5, 348).

⁷⁹ Das Hohelied müssen wir nicht auf Christus und seine Kirche beziehen, um es «christozentrisch» zu interpretieren. Seine beste «christozentrische» Auslegung ist die, die dort die Liebe zwischen dem Mann und der Frau sieht (D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 213).

⁸⁰ W. Marxsen (A. 49), 59.