

Im Anfang war – alles ein wenig anders

Überlegungen zu einigen Aspekten der exegetischen Arbeit von Matthias Klinghardt aus systematisch-theologischer Perspektive

Christian Schwarke

Wissenschaft ist eine zutiefst konservative Veranstaltung. Zwar gibt es eine breite Übereinstimmung zwischen dem Selbstbild der Wissenschaft und der an sie gestellten Erwartung, dass die Wissenschaft Neues hervorbringen solle. Dies bezieht sich jedoch meist auf das im Grunde Erwartbare. Dort, wo man bereits eine gewisse Strecke des Weges gegangen ist, möge man den Wagen der Wissenschaft noch einen Meter weiterschieben. Tatsächlich neue Wege zu gehen, war und ist in der Wissenschaft jedoch meist mit erheblichen Schwierigkeiten verbunden. Dort, wo der Rahmen, innerhalb dessen in einer bestimmten Wissenschaft gedacht und geforscht wird, verlassen wird, ernten die Ergebnisse häufig ganz unwissenschaftliche Reaktionen. Das hat zum einen etwas damit zu tun, dass eingespielte und breit akzeptierte Theorien ihren Status als Theorien verlieren und zum Gegenstand des *common sense* werden. Fragt man etwa studierte Theologinnen und Theologen, wie der Kanon der neutestamentlichen Schriften entstanden sei, erhält man stets die Antwort, dass sich die kanonischen Bücher zwischen dem 2. und 4. Jahrhundert schrittweise durchgesetzt hätten. Das Bemerkenswerte an dieser theologischen Allgemeinbildung ist, dass im Gegensatz zur Gewissheit über die vermeintliche Tatsache dieses Entstehungsprozesses niemand auf die Rückfrage zu antworten vermag, woher wir denn dies so genau wüssten. Es ist eben einfach Teil des *common sense*, dass der Kanon eine langsam gereifte Entscheidung war. Wer das infrage stellt, erntet zunächst und vor aller argumentativen Auseinandersetzung: Unglauben.

Das zweite Hindernis, das tatsächlich neuartige Forschungsergebnisse zu überwinden haben, um – unabhängig davon, ob sie zutreffend oder unzutreffend sind – akzeptiert zu werden, besteht in den impliziten Axiomen (Dietrich Ritschl), von denen die bis dahin anerkannten Leittheorien getragen werden. Will man daher den Gang oder Untergang von Theorien verstehen, tut man

gut daran, sich zu vergegenwärtigen, welche Hintergrundannahmen Theorien beliebt oder unbeliebt machen könnten. Solange man etwa eine breite Bezeugung eines Sachverhaltes für tendenziell wahrheitsförderlich hält, wird alles unbeliebt sein, was diese Breite einschränkt oder gar auf einen Punkt zusammenschrumpfen lässt. Ist man dagegen davon überzeugt, dass vor allem Individuen (in Gestalt der metaphorisch großen Männer) Adressaten von göttlicher oder weltlicher Illumination sind, wird man umgekehrt alles kritisch sehen, was die Singularität dieser Offenbarungsträger infrage stellt. Da man sich über die impliziten Axiome, die man voraussetzt, aber eben keine Gedanken macht, kann man zugleich höchst widersprüchliche Axiome anwenden: Paulus und Luther sollen meist möglichst einsame Genies gewesen sein, während das Neue Testament eine letztlich von einer großen Wolke der Zeugen getroffene Auswahl „Best of ...“ der urchristlichen Schriften sein möge. Beide Axiome dienen der Vergewisserung, auch wenn sie sich widersprechen.

Die folgenden Überlegungen zu einigen Aspekten der historisch-kritischen Exegese Klinghardtscher Provenienz suchen aus systematisch-theologischer Perspektive nach Voraussetzungen und Folgen dieser exegetischen Forschungen. Meine Bemerkungen orientieren sich dabei an drei Leitbegriffen: Erstens geht es in der neutestamentlichen Wissenschaft um *Autorität* (1). Denn in jeder Behandlung eines biblischen Textes wie der Bibel als Ganzer geht es (implizit oder explizit) stets um die Autorität des Textes als normative Grundlage für das Christsein. Ebenso wird in kirchlichen und theologischen Diskussionen immer dann auf das Neue Testament Bezug genommen, wenn man der eigenen Position die Dignität des Biblischen verleihen möchte. Dieser Autoritätsschatten verzerrt jedoch leicht die Wahrnehmung des Gegenstandes. Die Autorität des Textes stützt sich nun seit der Aufklärung zunehmend auf die *Historizität* (2) des Textes und des in ihm Berichteten. Dies gilt für liberale wie konservative, historisch-kritische wie fundamentalistische Theologien! Historizität aber ist, worauf schon Ernst Troeltsch aufmerksam machte, ein höchst komplexes Wechselspiel zwischen Vergangenheit und Gegenwart, bei dem man sich entscheiden muss, wieviel Nähe und wieviel Distanz man zur eigenen Gegenwart wie zur vermeintlichen Vergangenheit aufzubringen gewillt ist. Dies ist dann eine Frage, über die man sich im Rahmen einer *Methodologie* (3) Klarheit zu verschaffen versucht. Eben diese Methodologie ist unglücklicherweise jedoch zugleich die Bedingung der Möglichkeit für die Wissenschaft wie der Grund für ihre Beschränktheit. Alle Aspekte greifen selbstverständlich ineinander, müssen aber aus Gründen der Handhabbarkeit getrennt behandelt werden. Sachlogisch kehren wir die Reihenfolge um und beginnen mit dem dritten Aspekt der Methodologie.

1. Methodologie – Quellen und Kohärenz

„Es bedarf also keiner neuen Methodologie, sondern nur der konsequenten Anwendung des Bekannten und Erprobten.“¹

Methoden sorgen in der Wissenschaft nicht nur für die Nachvollziehbarkeit des Erkenntnisweges. Vielmehr bestimmen sie auch, was man überhaupt zu sehen bekommt. Dabei geht es der schönen, und mit dem NT in hohem Maße kompatiblen Metapher des Physikers Hans-Peter Dürr vom „Netz des Physikers“ wiederum nicht allein um die Weite der Maschen des Netzes und damit um die Größe der Fische, die der Wissenschaft ins Netz gehen. Denn die Struktur des Netzes bestimmt auch, ob man – um im Bilde zu bleiben – überhaupt Fische fängt oder vielleicht Bären.

Liest man als neutestamentlicher Laie die Texte des vorliegenden Bandes, kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, dass die darin vorgetragenen Ergebnisse von dem im eigenen Proseminar vor 40 Jahren Gelernten nicht nur der Neuigkeit halber abweichen, sondern auch aufgrund des gewählten methodischen Zugangs. Dass Klinghardt betont, methodisch nichts Neues zu bieten, scheint mir dabei ebenso richtig zu sein, wie es doch auch ein Understatement ist. Das Verfahren hat berühmte Vorläufer. So behauptete auch Friedrich Schleiermacher, dass er nur darstelle, was von der Kirchengesellschaft zu seiner Zeit geglaubt würde, obwohl er tatsächlich die Theologie neu erfand.

Nun scheinen es weniger die einzelnen methodischen Schritte zu sein, die in Klinghardts Arbeiten neu sind, als vielmehr die Art, wie sie angewendet, miteinander verbunden und fruchtbar gemacht werden. Dies beginnt schon bei der schlichten Lektüre des Textes. Ein Beispiel dafür ist Klinghardts Behandlung des Becherwortes beim letzten Abendmahl nach Lukas:² Die grammatikalischen Beziehungen in diesem Text sind nicht erst für Klinghardt einer Rückfrage wert. Aber dem (scheinbar unklaren) Text den Vorrang vor der (scheinbar klaren) Tradition zu geben, ist an diesem Punkt doch neu. Dass jegliche Textlektüre am Vorverständnis hängt, ist eine hermeneutische Binsenwahrheit und seit Rudolf Bultmann auch in der Theologie nicht neu. Kaum jedoch wurde jemals infrage gestellt, dass auch gegen die Grammatik „das“ Kelchwort auf das (blutige) Opfer hinweise, welches dann jedoch im zweiten Atemzug mit einigem Aufwand wiederum als nicht-opfriges Opfer konstruiert werden musste, da es sich bei

1 Matthias Klinghardt, *Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern*, Tübingen/Basel 1996, 10.

2 Matthias Klinghardt, *Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen Mahlbericht*, in: EC 3 (2012), 33–58. Vgl. S. 221–246 in diesem Band.

Jesu Tod selbstverständlich nicht einfach um die Adaption antiken Opferkultes handeln könne.

Den Knoten der Differenz zwischen Text und Tradition löst Klinghardt im Fall des „Abendmahls“ neben einer genauen Lektüre auch mit einer intensiven Nutzung außerbiblischer Evidenzen.³ Auch das ist nicht neu, wenn auch in der neutestamentlichen Wissenschaft weniger verbreitet als in der alttestamentlichen. Auch ist der Versuch nicht neu, Text und Umwelt des Textes so aufeinander zu beziehen, dass sie sich gegenseitig erschließen. Dies kann aber nur dann wirklich neue Erkenntnisse zu Tage fördern, wenn die Umwelt des Textes wirklich als solche und methodisch unabhängig von ihm erschlossen wird. Aus dem einen schlicht auf das andere zu schließen, ist methodisch fragwürdig. Und das bleibt es auch dann, wenn man den Versuch „mirror reading“ nennt und methodisch ausfeilt. Zumal eine Argumentation, die wie in der Paulusexegese von einem Brief auf die adressierte Gemeinde schließt und dann aus der so erschlossenen Gemeindesituation wieder auf Paulus zurück, eher einem Stehen zwischen zwei Spiegeln vergleichbar ist, bei dem man bekanntlich nur sich selbst in unendlicher Vervielfältigung sieht. Anders sieht der Weg aus, wenn man tatsächlich vom biblischen Text unabhängige Quellen heranzieht. In Bezug auf das Mahl kann Klinghardt zeigen, dass Gruppenzusammenkünfte in der Antike nur Mahlzusammenkünfte sein konnten. Damit erschließt sich tatsächlich ein neuer Zugang zu den biblischen Passagen zum Abendmahl mit wichtigen inhaltlichen Konsequenzen.

Das Abendmahl liefert auch ein Beispiel für divergierende implizite Axiome zwischen der Vergangenheit neutestamentlicher Forschung und den in diesem Band versammelten Texten. Das Neue besteht in der eigentlich schlichten Annahme, dass auch die ersten Christen nicht vom Himmel gefallen sind und folglich nicht von ihrer Umwelt getrennt werden können. Dies wird uns im nächsten Abschnitt beschäftigen.

Im Blick auf das Mahl ist der Erkenntnisweg freilich noch durch eine andere Besonderheit bestimmt: Denn Klinghardt beschäftigt sich zunächst mit der *Form* des antiken Mahls, um dann Erkenntnisse zum *Inhalt* der neutestamentlichen Texte zu gewinnen. Dass es im Abendmahl zunächst um Gemeinschaft gehe, und dass auch jede Form von Vergebung mit solcher Gemeinschaft zu tun habe,

3 Matthias Klinghardt, „Nehmt und eßt, das ist mein Leib!“ Mahl und Mahldeutung im frühen Christentum, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Die Religionen und das Essen: Das Heilige im Alltag*, München 2000, 37–69. Vgl. S. 119–145 in diesem Band. – Ders., *A Typology of the Communal Meal*, in: D. E. Smith, H. E. Taussig (Hg.), *Meals in the Early Christian World. Social Formation, Experimentation, and Conflict at the Table*, New York 2012, 9–22.

ist eine Erkenntnis aus der Form, die sich dann jedoch am Inhalt bewährt.⁴ Für die Tradition des Abendmahls bringt dies freilich auf den ersten Blick erhebliche Probleme mit sich. Die gewissermaßen medizinisch gedachte Vorstellung der Sündenvergebung müsste als ein Produkt des 3. Jahrhunderts akzeptiert werden, die mitnichten „am Anfang“ stand. Wenn die Klinghardtsche Interpretation zutrifft, dann muss das Abendmahl neu gedacht werden – vorausgesetzt, man ist an dem Ursprung interessiert. Auch dieser Frage wird im nächsten Abschnitt nachgegangen. Zunächst aber soll nach einigen methodischen Aspekten der Arbeiten Klinghardts zum Kanon gefragt werden.

Es ist offenkundig und wird von Klinghardt immer wieder betont, dass sich die Forschungen zu den Problemen des Kanons wie auch zu einzelnen Aussagekomplexen im Kanon (wie die Hinweise auf Abraham)⁵ einer Lektüre verdanken, die den Kanon als Gesamtschrift in den Blick nimmt. Auch hier mischen sich bekannte und neue Aspekte. Die Redaktionskritik ist keine neue Methode. Entschieden neu aber ist die Anwendung des mehr oder minder impliziten Axioms, dass die Redaktoren der Bibel äußerst planvoll gehandelt haben. Brüche werden nun nicht mehr mit einer unterstellten Ehrfurcht der Redaktoren vor dem heiligen Bestand eines Vorgängertextes erklärt. Vielmehr werden sie zu einem Bestandteil eines Konzepts, das die widerstreitenden Interessen einer in sich pluralen Gruppe zu einem Ausgleich zu bringen versucht.⁶ Die Klinghardtschen Erkenntnisse machen viele Elemente der neutestamentlichen Schriften plausibel und fügen sie zu einem Bild. Die Texte gewinnen einen Sitz im Leben und erweisen sich als eminent vernünftig, auch wenn dieser Ort christlicher Vernunft im 2. Jahrhundert liegt.

Eng verbunden mit der Behandlung der neutestamentlichen Texte auf der Ebene der kanonischen Redaktion ist die offenbar gar nicht so selbstverständliche Annahme, dass es sich um *Texte* handelt. So wie die kulturwissenschaftliche Analyse von Filmen oft an der Tatsache vorbeigeht, dass es sich bei ihrem Gegenstand um einen Film, also um bewegte Bilder handelt, nicht um

4 Matthias Klinghardt, Bund und Sündenvergebung. Ritual und literarischer Kontext in Mt 26, in: M. Klinghardt, H. Taussig (Hg.), Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum. Meals and Religious Identity in Early Christianity (TANZ 56), Tübingen 2012, 159–190. Vgl. S. 187–220 in diesem Band.

5 Matthias Klinghardt, Abraham als Element der Kanonischen Redaktion, in: J. Heilmann, M. Klinghardt (Hg.), Das Neue Testament und sein Text im 2. Jh. (TANZ 61), Tübingen 2017, 223–258. Vgl. S. 429–470 in diesem Band.

6 Matthias Klinghardt, Das Aposteldekret als kanonischer Integrationstext. Konstruktion und Begründung von Gemeinsinn, in: M. Öhler (Hg.), Aposteldekret und antikes Vereinswesen. Gemeinschaft und ihre Ordnung (WUNT 280), Tübingen 2011, 91–112. Vgl. S. 463–485 in diesem Band.

einen schriftlichen Text, scheint die neutestamentliche Exegese in ihrem Gegenstand nicht selten eine verhinderte Verkündigung zu sehen. Selbstverständlich ist die Textlichkeit des Neuen Testaments, zumal der Briefe, stets bewusst gewesen. Und doch machen die Klinghardtschen Arbeiten einen Unterschied deutlich: Bis heute gehen viele davon aus, dass am Anfang die mündliche Überlieferung stand, und dass irgendwann mehr oder minder begabte Menschen diese Überlieferung aufgeschrieben haben, sie aber eigentlich weiter gehört werden sollte. Klinghardt nimmt dagegen das zunächst Näherliegende an, wenn man einen Text vorfindet: Ein Text wird geschrieben, um *gelesen* zu werden. Dies impliziert zweierlei: Zum einen rechnen Schreibende damit, dass man ihren Text wiederholt und auch langsamer als Gehörtes wahrnehmen kann. Daher sind Texte in der Regel dichter. Zum anderen ist auch der Produktionsprozess langsamer und durchdachter. Dass zum Beispiel der Autor des Textes, den wir das Markusevangelium nennen, sein Evangelium nach Maßgabe der Erkenntnis Max Frischs konzipieren konnte, derzufolge ein gelungener Text seinen Leserinnen das Gefühl gibt, dass sie selbst auf den Gedanken (des Autors) gekommen sind,⁷ zeugt von einiger gedanklicher und literarischer Finesse. Im Kanon begegnet Theologie als Literatur und Literatur als Theologie.⁸

Eine Lektüre des Neuen Testaments auf der Ebene der Kanonischen Redaktion entdeckt viele Einzelheiten und Bezüge, die einer unhistorisch-traditionellen Lektüre vergangener Jahrhunderte nicht unbekannt waren.⁹ Allerdings geschieht diese Aufnahme auch vorkritisch wahrnehmbarer Zusammenhänge mit einem potenzierten historisch-kritischen Akzent. Und dies hat Folgen. Denn alles das, was Literalisten für die Wahrheit halten, wird nun durchsichtig als das, was sie aus Sicht der Autoren des Kanons für die Wahrheit halten *sollen*. Ein Beispiel ist die Inspiration der Schrift: An sie kann man glauben oder nicht. Da jede Form der Inspirationslehre, wenn sie sich selbst denn ernst nimmt und konsequent ist, ohnehin nicht an einem bestimmten Autor hängen darf, könnte man leicht die Redaktoren der Kanonischen Ausgabe z. B. anstelle von Markus oder Petrus für inspiriert halten. Wie Klinghardts Aufsatz zur Frage von „Inspiration und Fälschung“ freilich deutlich macht, ist das Konzept der

7 „Das Wirksame solcher Bücher aber besteht darin, daß kein Gedanke uns so ernsthaft überzeugen und so lebendig durchdringen kann wie jener, den uns niemand hat aussprechen müssen, den wir für den unseren halten, nur weil er nicht auf dem Papier steht.“ Max Frisch, „Beim Lesen“ [1946], in: Tagebuch 1946–1949, Frankfurt a. M. (1950) 1981, 117–122. Hier S. 118.

8 Vgl. Matthias Klinghardt, Erlesenes Verstehen. Leserlenkung und implizites Lesen in den Evangelien, in: ZNT 21 (2008), 27–37. Vgl. S. 345–363 in diesem Band.

9 Vgl. Klinghardt, Aposteldekret (s. o. Anm. 6).

Inspiration selbst eine wissentliche, wenn auch kluge List. Dies wird uns im dritten Abschnitt beschäftigen.

Die dargestellten methodischen Aspekte ließen sich an anderen Texten ebenfalls zeigen: 1. Dass ein Christ im ersten Jahrhundert auch „normal“ sein konnte, belegt der Aufsatz über den *Tanz*.¹⁰ 2. Dass man gut daran tut, wirklich außerbiblische Quellen zu suchen, zeigt der Aufsatz über die *Legionsschweine*.¹¹ Darüber hinaus ist er ein Beispiel dafür, dass historisch-kritische Exegese, indem sie ein Wunder dekonstruiert, bei einem viel unwahrscheinlicheren und in diesem Sinne wunderbareren Ereignis ankommen kann. 3. Dass die antiken Autoren nicht dümmer waren als wir, zeigt der Aufsatz *Boot und Brot*, indem er belegt, dass man biblische Texte nicht nur metaphorisch verstehen kann, sondern dass sie vielmehr sehr gezielt so gedacht waren!¹² Dies führt zum nächsten Schritt.

2. Historizität – Nähe und Distanz

„Das frühchristliche Mahl ist also vollständig als Bestandteil der umfassenden Symposienkultur der griechisch-römischen Antike zu verstehen: Sowohl der Ursprung der einheitlichen Mahlpraxis der Christen [...] als auch die unterschiedlichen Deutungen werden auf diesem Hintergrund verständlich.“¹³

Einleitend wurde darauf hingewiesen, dass Historizität ein Wechselspiel zwischen Vergangenheit und Gegenwart sei. Man kann sich diesen Zusammenhang an Ernst Troeltschs berühmter Bestimmung der historischen Methode verdeutlichen. Bekanntlich besteht diese Methode für Troeltsch in den drei zentralen Zugängen: Kritik, Analogie und Korrelation.¹⁴ Keines der drei Elemente ist ohne Gegenwart denkbar. Für die Analogie ist das offensichtlich. Historische Erkenntnis ist nur möglich durch die Annahme, dass es Parallelen zwischen Vergangenheit und Gegenwart gibt, die ein Verstehen erst ermöglichen. Aber auch die Kritik lebt letztlich davon, dass es einen Standpunkt außerhalb der

10 Matthias Klinghardt, *Tanz und Offenbarung. Praxis und Theologie des gottesdienstlichen Tanzes im frühen Christentum*, in: *Spes Christiana* 15/16 (2004/05), 11–34. Vgl. S. 147–175 in diesem Band.

11 Matthias Klinghardt, *Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20*, in: *ZNW* 98 (2007), 28–48. Vgl. S. 323–344 in diesem Band.

12 Matthias Klinghardt, *Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7–8,21*, in: *BThZ* 19 (2002), 183–202. Vgl. S. 249–271 in diesem Band.

13 Klinghardt, *Nehmt* (s. o. Anm. 3), 69. Vgl. S. 144 in diesem Band.

14 Ernst Troeltsch, *Über historische und dogmatische Methode in der Theologie*, in: Ders., *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1922, 729–753.

Vergangenheit gibt, von dem aus etwas überhaupt unterschieden werden kann. Die Korrelation allen Geschehens schließlich macht explizit, dass man der unlöslichen Verbindung zwischen Vergangenheit und Gegenwart nicht entkommt. Dies vorausgesetzt gibt es aber sehr wohl Unterschiede in der Orientierung an verschiedenen Polen des Kontinuums. Man kann etwa, wie es Troeltsch tat, Geschichte schreiben, um die Entwicklung hin zur Gegenwart zu rekonstruieren. Man kann auch Geschichtsschreibung betreiben, um die eigene Position in der Gegenwart zu legitimieren. Solche Bemühungen sind naheliegenderweise interessiert daran, die Nähe der Vergangenheit zur Gegenwart zu thematisieren. Der Gewinn an gegenwartstauglichen Aussagen, einer „usable past“, wird erkauft mit einem Defizit an Genauigkeit der Rekonstruktion.

Klinghardt wählt hier einen anderen Weg. Sollte man eine Positionierung „seines“ Christentums in der Antike nennen, so läge diese vermutlich in der größtmöglichen Distanz zur Gegenwart. Gleichzeitig wird das Bemühen deutlich, die Christen der Antike im Kontext der normalen Lebensvollzüge ihrer Zeit zu verstehen. Während die erste Seite der Medaille, d. i. das Fremde zu betonen, vielleicht aufgrund der immer auch kirchlichen Dimension der Theologie nicht so weit verbreitet ist, wie es für historische Forschung erwartbar wäre, würden die meisten exegetisch Forschenden die andere Seite der Medaille, d. i. das Christentum strikt in seiner Zeit zu verstehen, sicher als eigene Zielperspektive ansehen. Allerdings scheint mir diese Kontextualisierung immer durch eine bestimmte Einschränkung qualifiziert zu sein. Diese besteht darin, dass es sich beim Christentum um etwas Besonderes handeln müsse. Ob sich dieses Vorurteil eigenen biographischen Erfahrungen verdankt oder ob man der Polemik der Kirchenväter auf den Leim geht, ist vermutlich sekundär. Wichtig aber ist, dass eine im Grunde nur in der Negation der Zeitgenossenschaft rekonstruierte Historizität eigentlich keine ist. Was aber wäre, wenn Christen tatsächlich getanzt hätten? Was wäre, wenn die „christliche“ Ethik sich tatsächlich am allgemein Geforderten orientiert hätte? Was wäre, wenn es keine Verfalls-geschichte gäbe, sondern die Christen schon immer so waren wie wir: ziemlich normal. Legt man sich diese Fragen vor, erkennt man sofort, dass das Problem von Nähe und Distanz in der Historizität zum einen ein normatives Problem ist. Es geht um die Frage, ob ich das mir Fremde aus der Vergangenheit als für mein Leben leitend akzeptieren kann. Deshalb haben es diejenigen Rekonstruktionen der Vergangenheit, die sich an die durch Tradition erreichte Anpassung christlicher Theologie anlehnen, meist so viel leichter akzeptiert zu werden als eine abständige Vergangenheit.

Im Blick auf die Historizität rütteln die Texte Klinghardts noch an mindestens zwei weiteren Punkten an den Fundamenten insbesondere der lutherischen

Theologie. Denn dass Luther mit Paulus das „wahre“ Christentum wiederentdeckt habe, gehört zum Gründungsmythos des Protestantismus. Wenn Luther Paulus aber im Grunde missverstanden hat,¹⁵ wird aus dem Luthertum das, was Paulus nun gerade nicht wollte: eine Parteiung. Dass dies Missverständnis, wie Klinghardt sagt, produktiv gewesen sei, kann eigentlich nur ein schwacher Trost sein. Es sei denn, man ginge als guter Hermeneutiker davon aus, dass Luther Paulus besser verstanden habe als dieser sich selbst. Das aber kann man bei der Weite der Differenz getrost ausschließen. Denn für Paulus ging es, so Klinghardt, um die Werke des *Gesetzes* (z. B. die Beschneidung), nicht aber um unsere Handlungen überhaupt (wie bei Luther). Zudem geht es Paulus um die Möglichkeit der Erwählung für Heiden, ohne dass die Erwählung der Juden dadurch relativiert würde, nicht um die Rechtfertigung des Sünders. Erst die Kanonische Redaktion hat durch Zusätze den Begriff des Werkes ethisch umgedeutet und verallgemeinert. Wenn Luther aber im Grunde an die kanonische Popularisierung des paulinischen Werkbegriffs anknüpft, braucht man ein weites Konzept der Wirkungsgeschichte, um alles in eine Tradition zu bringen. Wenn man nicht so genau hinschaut, ist das alles aber noch systematisch auffangbar. Denn man könnte ja auf eine Wirkungsgeschichte setzen, die eine Verwandlung der „Werke des Gesetzes“ in (alle) „Werke“ für zwingend hielte.

Gravierender ist ein zweites Problem: Sowohl das Christentum als auch die historisch-kritische Methode folgen in gewissem Sinne einem Ursprungsmythos. Für das Christentum ist das mit dem Rekurs auf Jesus evident. Im Blick auf die historisch-kritische Methode gilt aber, dass sie stets darum bemüht war und ist, eine möglichst authentische, dem historischen Ursprung eines Textes oder der Person Jesu von Nazareth möglichst nahekommende Wirklichkeit zu beschreiben. Was geschieht, wenn dieser Ursprung entweder gar nicht existiert, oder aber normativ diskreditiert ist? Den ersten Fall haben wir in der Klinghardtschen Rekonstruktion des christlichen Mahls vor uns. Das, was wir Abendmahl nennen, ist wie in anderer Weise die Trinitätslehre ein relativ spätes Produkt der Geschichte des Christentums und hat mit einem wie auch immer rekonstruierbaren Bezug zu Jesus mindestens wenig zu tun. Für eine am Ursprung als Wahrheitskriterium (auch dies ist ein implizites Axiom) orientierte Theologie ist das problematisch. Fragt man nach den Folgen der Klinghardtschen Exegese an diesem Punkt, bestünde sie also darin, vor eine Wahl gestellt zu werden: Entweder verabschiedet man sich von der Illusion, Jesus habe das Abendmahl als sakramentalen Versöhnungsakt (durch den eigenen Opfertod) eingesetzt

15 Vgl. Klinghardt, Abraham (s. o. Anm. 5).

und schreibt dann die zeitgenössische Liturgie um, oder man verzichtet auf die Annahme, dass man sich immer am bestmöglich erkennbaren Ursprung orientieren müsse. Die kirchliche Praxis der Gegenwart kennt etwas vereinfacht zwei Varianten: Die eine Option setzt auf das exegetisch Falsche und behauptet das Abendmahl weiter als eine von Anfang an vorhandene (blutige) Operation am offenen Herzen des Sünders. Die andere Option wähnt sich modern und will das Abendmahl ohne Sündenfixierung als Gemeinschaftsmahl feiern. Dabei ist sie diejenige mit der größten Treue zu den biblisch erkennbaren Ursprüngen.

Im Blick auf den Kanon ist die Situation nicht viel besser. Wenn die Kanonische Redaktion neben einigen Paulusbriefen und neben den eigenen Zutaten auf dem von Markion verwendeten Evangelium fußt,¹⁶ dann basiert das Neue Testament auf einem Werk, das die Theologiegeschichte von Tertullian bis in die moderne Kirchengeschichtsschreibung mit einigem Schaum vor dem Mund einem Erzketzer zuschreibt. Das Problem besteht in unserem Zusammenhang darin, dass man den normativ bindenden Stand der Dinge dann nicht am Anfang, sondern an einem bestimmten Punkt der Wirkungsgeschichte verankern muss, wenn man die bis in die Gegenwart verbreitete Lesart des kanonisch Gültigen aufrechterhalten will. Auch hier sieht man sich also gezwungen, entweder die Ursprungsfixierung zu relativieren, oder auf weitgehend hypothetische Ursprünge zu bauen. Eine dritte Möglichkeit bestünde darin, die erste *greifbare* Gestalt eines Kanons, d. h. Markions Buch, zur Richtschnur zu machen. Das aber sei ganz bestimmt ferne!

Das Problem verschärft sich, wenn man an die Schrift auch noch die „hellen Gründe der textkritischen Vernunft“ anlegt.¹⁷ Denn nun wiederholt sich die Frage, welcher Bearbeitungsstufe eines Textes man eigentlich die normative Kraft, die gültige zu sein, zubilligen kann und will. Es ist eine Frage, die vergleichbar der Frage nach dem Beginn des Lebens keine tatsächliche, sondern nur eine definitorische Antwort finden kann. Denn Prozesse sind ihrer Natur nach fließend, auch wenn sie in Etappen fließen.

Solche systematischen Fallstricke lauern freilich nicht an jeder Ecke. Vielmehr entfernt die Orientierung der Klinghardtschen Exegese an der Vergangenheit und die Inkaufnahme einer Distanz zur Gegenwart an jeder Ecke die Patina, die auf den Texten der Bibel lastet. Distanz aber ist notwendige Bedingung für Erkenntnis. Und so fremd wie die Fresken der Capella Sistina nach ihrer

16 Matthias Klinghardt, Überlieferungsgeschichte der kanonischen Evangelien, in: ZNT 43/44 (2019), 39–60. Vgl. S. 471–492 in diesem Band.

17 Matthias Klinghardt, Die Schrift und die hellen Gründe der textkritischen Vernunft. Zur Textgeschichte der neutestamentlichen Handschriftenüberlieferung, in: ZNT 39/40 (2017), 87–104. Vgl. S. 411–428 in diesem Band.

Restaurierung vor Jahren auf einmal erschienen, so sieht man nun doch deutlich klarer, was sich dort an der Decke und der Rückwand befindet. Wie das Beispiel gegenwärtiger Abendmahlspraxis zeigt (s. o.), findet man sich gerade *durch* das Ernstnehmen der historischen Distanz, also einer Restaurierung der kanonischen Texte, in der Gegenwart wieder. Und wenn das Neue Testament tatsächlich als Vermittlungsschrift zwischen konkurrierenden Konzepten von Christentum gedacht war, ist das historisch Fremde in Wirklichkeit eminent aktuell. Die Annahme einer Kanonischen Ausgabe – das sei nicht verschwiegen – erweist sich daher auch homiletisch als ungemein fruchtbar. Denn viele Texte erfordern keine dialektischen oder existentialistischen Pirouetten mehr, um mit dogmatischen Leerformeln die Texte letztlich unerklärt zu lassen. Vielmehr erlaubt der Kanon nun einen Blick in den „fernen Spiegel“ des 2. Jahrhunderts, als diese „Verfassung“ des Christentums geschrieben wurde. Das ist weder der „Anfang“, als Quirinius Statthalter in Syrien war, noch ist es die Gegenwart. Aber jene *formative years* halten genug Leben und Lehren für viele Predigtreihen bereit.

3. Autorität – Macht und Legitimation

„So ergibt sich das einigermaßen erstaunliche Phänomen: Gerade die programmatischen Transzendenzbehauptungen, dass ‚die ganze Schrift von Gott eingehaucht‘ sei und dass noch nie ein ‚Mensch aus eigenem Willen eine Prophetie erhalten‘ habe, sind gezielte Fälschungen des Herausgebers der Kanonischen Ausgabe.“¹⁸

Von ihren Anfängen bis in die Gegenwart hat die historisch-kritische Exegese mit dem Problem zu kämpfen, dass sie scheinbar den Charakter der Schrift als Wort Gottes, als Offenbarung destruiert. Die Beispiele sind Legion. Systematisch aufgefangen wurden „gefährliche“ Ergebnisse mit unterschiedlichen Instrumenten. Von Lessing bis in die Zeit um 1900 war eines dieser Instrumente die Akkomodationstheorie. Auch die Vorstellung der Pseudepigraphie dient diesem Interesse. Gemeinsam ist allen systematischen Auffangbemühungen, dass sie hinter einem dubiosen Ergebnis eine ehrenvolle Absicht vermuten, oder aber wie im Fall der Pseudepigraphie die heute als *abusus* geltende Praxis zu einem in der Vergangenheit allgemein geübten *usus* zu erklären.

Die Klinghardtsche Annahme, dass neben einigen Schriften des Neuen Testaments und zahlreichen Interpolationen auch die Inspirationsaussagen auf die

18 Matthias Klinghardt, *Inspiration und Fälschung. Die Transzendenzkonstitution der christlichen Bibel*, in: H. Vorländer (Hg.), *Transzendenz und die Konstitution von Ordnungen*, Berlin/New York 2013, 331–355. Hier S. 346. Vgl. S. 402 in diesem Band.

Herausgeber des Neuen Testaments zurückgehen, verbindet sich nun gegen alle Auffangbemühungen mit der These, dass die Verfasser diese Aussagen gezielt und wissentlich „gefälscht“ haben, um ihr Konzept beim Leser durchzusetzen.¹⁹ Von guter Absicht kann in einem solchen Fall nur mittelbar die Rede sein. Zwar kann man, wie Klinghardt es ja auch tut, das Ziel dennoch positiv bewerten, aber der Weg, gleichsam verummumt für die gute Sache der Eintracht des Christentums zu kämpfen, bleibt halbseiden.

Was bleibt in einer solchen Konstellation von der Autorität der Schrift übrig? Haben Biblizisten am Ende doch Recht mit der Behauptung, dass die historisch-kritische Exegese unvereinbar ist mit einem Verständnis der Bibel als Gottes Wort? Zur Annäherung an diese Frage muss man sich zunächst das Interesse an der Inspiration ansehen und daran anschließend fragen, was eigentlich inspiriert sein soll.

Inspiration dient an beiden prominenten Orten ihrer „Erfindung“, dem Neuen Testament und der Theologie des Barockzeitalters, der Absicherung vorgängiger Aussagen und eigener Legitimation. Im Fall des Neuen Testaments hat Klinghardt die Intentionen im Einzelnen herausgearbeitet. In der Zweitverwertung der Inspiration in der Altprotestantischen Orthodoxie dient diese eigentlich nicht der Absicherung des Wortes Gottes, sondern der These von der alleinigen Autorität der Schrift in der Frage, was denn als Wort Gottes gelten kann. Und die Geschichte der Theologie in der Neuzeit zeigt, dass diese Inspirationslehre in dem Maße radikalisiert wird, in dem die anderen Attribute der Schrift, wie die *claritas*, ihre Evidenz verlieren. Damit einher geht jedoch die Tendenz, Inspiration als Ersatz für Evidenz zu funktionalisieren. Mit anderen Worten: Was inspiriert ist, muss geglaubt werden, auch wenn es ohne diesen Zusatz offenkundig Unsinn wäre. Inspiration ist daher in der Neuzeit mehr und mehr zu einem sekundären, wenn nicht tertiären Ersatzargument verkommen.

Durch Inspiration soll eine Aussage durch die Inanspruchnahme einer transzendenten Macht Autorität gewinnen. Warum könnte das nicht mit einer Fälschung einhergehen? Die Antwort auf diese Frage hängt an dem besonderen normativen Gefälle des Gegenstandes der Inspiration: Wenn ein Text als Wort Gottes markiert werden soll, muss er selbstverständlich die dem Wort Gottes zugeschriebenen Attribute aufweisen, z. B. Wahrheit, Güte etc. Eine Fälschung ist aber *per definitionem* unwahr, könnte also nicht direkt Wort Gottes sein, es sei denn, man billigte dem Wort Gottes einen größeren Spielraum im Umgang mit unseren Vorstellungen von Wahrheit zu.

19 Ebd.

Dass die Fälschung der Inspirationsaussagen transparent wird, kann – anders als Biblizisten es vermuten – jedoch sehr wohl zu einer Erkenntnis des Wortes Gottes führen: Dann nämlich, wenn man sich daran erinnert, dass es im Christentum nicht um den Glauben an die Bibel geht, sondern an Gott. Die damit einhergehende Unsicherheit ist unaufhebbar, auch wenn bereits die Herausgeber der Bibel (dann doch wieder in wahrscheinlich guter Absicht) damit beschäftigt waren, Unsicherheit in vermeintliche Sicherheit zu überführen. Während es für die Herausgeber der Bibel aber um die Integration der Pluralität des Alten und Neuen Testaments in das Christentum ging, versucht die heutige Inanspruchnahme der Inspiration Pluralität auszuschließen. Autorität muss aber heute – auch theologisch – anders begründet werden. Es gehört zu den besonderen Vorzügen der Klinghardtschen Exegese, dass sie gerade in ihrer Betonung des historisch Fremden das Abständige sehr präsent macht. Auch biblische Texte leuchten ohne Patina deutlich heller. Die im 2. Abschnitt behandelten Probleme der Historizität führen jedoch dazu, dass Christen und die Kirchen ohnehin abwägen und entscheiden müssen, welche Überlieferungsstufe sie für normativ bindend halten. Dem fremden „Anfang“ (der kanonischen Texte) zu folgen, hat jedoch, das zeigen die Arbeiten Klinghardts, enorme Verheißungen. Dabei gilt, was schon Heinrich August Wilhelm Meyer im 19. Jahrhundert wusste: „[D]en Inhalt der Schrift nach kirchlicher Voraussetzung zu ermitteln, ist und bleibt, so viel man auch dagegen excipiere und clausuliere, eine schon von vorne herein bestochene Procedur, bei welcher man *hat*, ehe man *sucht*, und *findet*, was man *hat*.“²⁰ Dieser Bestechung entzieht sich Klinghardt methodisch konsequent.

Den Stand der Dinge am biblischen Anfang wenigstens zur Kenntnis zu nehmen, auch und gerade wenn er sich von kirchlich eingespielten Gewissheiten unterscheidet, ist nach evangelischem Schriftverständnis Pflicht. Ob man den dann zu Tage geförderten Ergebnissen folgt und sie als verbindlich annimmt, ist damit noch weder ausgemacht noch zwingend. An vielen Stellen – auch dies wird in den hier versammelten Aufsätzen deutlich – wäre es heilsam. Folgt man der Exegese nicht, müsste man freilich zugestehen, dass man sich die Freiheit nimmt, vermeintliche Anfänge nicht als einzige Richtschnur zu behandeln.

20 Heinrich A. W. Meyer, *Kritisch exegetisches Handbuch über das Evangelium des Matthäus* (KEK, 1. Abt., 1. Hälfte), 2. verbesserte und vermehrte Auflage, Göttingen 1844, XIII.

Coda

Mit einer gewissen Freude berichtet Herr K. in einem seiner Aufsätze von der Bemerkung eines Gutachters zu seiner Dissertation, „daß K. manchmal Probleme löst, die es ohne ihn gar nicht gäbe.“²¹ Wie beim anthropischen Prinzip und bei der „gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit“ lässt sich auch diese Gutachteräußerung in einer schwachen und einer starken Variante lesen. In der schwachen Lesart (1) besagt der Satz, dass eine wissenschaftliche Arbeit (im guten Fall) die Fragen löst, die sie in der Einleitung aufgeworfen hat. So gelesen wäre der Satz so richtig wie trivial und träge in gleichem Maße auf Paulus und Luther zu. In der starken Lesart (2) behauptet der Satz jedoch, dass die Person und Arbeit des Autors für das Erkennen des Problems schlicht konstitutiv sei. Träfe das zu, wäre es alles andere als trivial. Denn der Satz behauptete dann zum einen eine gewisse Kontingenz des Problems, zum anderen – und wichtiger – aber eine direkte Abhängigkeit von Problem (und Lösung) von der Person des Autors. Würde man also ein Problem nach dessen „Entdeckung“ doch als sachlich notwendig erkennen, müsste man behaupten, dass das Universum notwendig auf die Produktion eben dieses forschenden Individuums zugesteuert sei, damit ein Problem erkannt werde, dass eben nur von diesem Individuum erkannt werden konnte. Solche Erkenntnis kann man dann zusätzlich noch positiv (a) oder aber negativ (b) finden. Manchmal schläft man ja selbst in der Wissenschaft ruhiger ohne das Wissen um Probleme. Die oben angestellten Überlegungen gehen erkennbar davon aus, dass der Satz – unbeschadet der Intention des Gutachters – in der Variante 2a gelesen werden muss. Dies umso mehr, als es Herr K. vermocht hat, das ursprüngliche Bezugsobjekt der Aussage – nach Herrn Ks. Auskunft: „diverse Aberrationen und Phantastereien“²² – in zentrale Aussagen zu verwandeln, deren Übergang in den *common sense* allein eine Frage der Zeit ist. Wem mit Gotthold Ephraim Lessing und Herrn K. an der Unterscheidung von „zufälligen Geschichtswahrheiten“ und „notwendigen Vernunftwahrheiten“ [sic] gelegen ist, wird hier fündig. Aus systematisch-theologischer und aus homiletischer Perspektive hat es wenig exegetische Forschung gegeben, die so produktiv ist wie die hier in Aufsätzen vorliegenden Kostproben der Forschung von Herrn K. Das in der literarischen Vorlage der Figur obligate und überraschte „Oh“, das Herrn K. selbst bei seiner

21 Christoph Burchard, zit. nach Matthias Klinghardt, „Gesetz“ bei Markion und Lukas, in: D. Sänger, M. Konrad (Hg.), *Das Gesetz im frühen Judentum und im Neuen Testament* (FS Chr. Burchard), NTOA 57, Göttingen/Fribourg 2006, 99–128. Hier S. 99. Vgl. S. 273–305 in diesem Band (Zitat auf S. 273).

22 Ebd.

Forschung an einigen Punkten entfahren sein soll, wird sich auch im Kopf der Leserinnen und Leser einstellen. Und wie sich schon die Autoren des Neuen Testaments dachten: Lesen bildet!