

§ 17 *Epilegomena**Woher die so unselige Abspaltungen von Gruppen?*

JOHANN PHILIPP GABLER

„**Daß** die heiligen Bücher, besonders des Neuen Testaments, jene einzige und leuchtendste Quelle sind, aus der jede wahre und sichere Erkenntnis der christlichen Religion zu schöpfen ist, und jenes heilige Palladium, zu dem wir bei der so großen Zweifelhaftigkeit und Wechselhaftigkeit der menschlichen Wissenschaft einzig unsere Zuflucht nehmen müssen, wenn wir nach einer festen Einsicht in das göttliche Wesen streben und wenn wir eine sichere und zuverlässige Hoffnung auf das Heil annehmen wollen: Das freilich, hochangesehene Zuhörer, bekennen alle einstimmig die zu der heiligen Gemeinde der Christen gezählt werden. Aber woher kommen bei dieser Übereinstimmung die so zahlreichen Meinungsverschiedenheiten in der Religion selbst? Woher die so unselige Abspaltungen von Gruppen?“¹

Wir haben zu Beginn unsrer Vorlesung gesehen, daß die Disziplin »Theologie des Neuen Testaments« mit Johann Philipp Gabler einsetzt, genauer mit seiner Altdorfer Antrittsvorlesung vom 30.3.1787 – aus ihr stammen auch die soeben verlesenen Sätze, die ein Problem benennen, an dem sich in den verflossenen 230 Jahren offenbar überhaupt nichts geändert hat, „die so zahlreichen Meinungsverschiedenheiten in der Religion“ sowie die „unseligen Abspaltungen von Gruppen“, wie Gabler formuliert.

Gabler übt scharfe Kritik an den Theologen: Viele von ihnen sind von dem unheilbringenden Streben beseelt, „den Verfassern der heiligen Schrift selbst leichtfertig jeweils ihre eigenen, selbst die unwichtig-

¹ *Johann Philipp Gablers* Antrittsrede in Altdorf vom 30.3.1787: Von der richtigen Unterscheidung der biblischen und der dogmatischen Theologie und der rechten Bestimmung ihrer beider Ziele, übersetzt von *Otto Merk*: *Biblische Theologie des Neuen Testaments in ihrer Anfangszeit. Ihre methodischen Probleme bei Johann Philipp Gabler und Georg Lorenz Bauer und deren Nachwirkungen*, MThSt 9, Marburg 1972, S. 273–284; hier S. 273.

Zur Bedeutung Johann Philipp Gablers vgl. oben die Prolegomena zu Teil I dieser Vorlesung, die im Netz zugänglich sind, S. 36–37. Literatur zu Gabler S. 36, Anm. 6 und Anm. 7. Die hier zitierte Übersetzung Merks lag mir damals leider nicht vor, da das Buch in Greifswald nicht vorhanden ist (Fernleihe aus der Universitätsbibliothek Bremen A the 195 e 510).

sten Meinungen unterzuschieben. Natürlich bemühen diese Leute sich, ihre leichtfertigen Ansichten durch die Autorität der Verfasser der heiligen Schrift zu stützen: Es ist ja überhaupt von Wichtigkeit, den eigenen menschlichen Hirngespinnsten gewissermaßen einen Heiligenschein umzulegen.“²

Sie sind es Gabler zufolge, die „der heiligen Schrift in dieser Weise Gewalt antun“, Leute, „von denen wir wissen, daß sie von der Fähigkeit, richtig zu interpretieren, völlig verlassen sind . . .“³ Und sehen Sie: Daran hat sich in den 230 Jahren seit Gabler überhaupt nichts geändert. „Über Schriftauslegung reden heute nur allzu viele, die weder von der Schrift noch von der Auslegung etwas verstehen und darum zunächst zum Lernen zu rufen sind.“⁴ Käsemann führte diese Klage im Jahr 1962, ich kann sie 1999 (damals in Greifswald), 2007 (jetzt in Erlangen) und nun 2016 nur wiederholen und versichern, daß ich damit keineswegs *nur* Gerd Lüdemann meine.

Deshalb möchte ich Ihnen in diesen Epilegomena Rechenschaft ablegen – λόγον διδόναι (*logon didonai*), wie es mein Vorgänger Platon formuliert –, Rechenschaft ablegen darüber, welches nach meiner Auffassung die entscheidenden Weichenstellungen sind, wo sich die Scharlatanerie von solider Theologie unterscheidet, oder um den Ausdruck meines Tübinger Kollegen und Erlanger Vorgängers Peter Stuhlmacher aufzugreifen – ich habe Ihnen in den Prolegomena davon berichtet – : was DAS WESENTLICHE ist.⁵ Den zweiten Teil der heutigen Sitzung möchte ich daher dazu verwenden, Ihnen im Rückblick auf diese Vorlesung die nach meiner Auffassung entscheidenden Weichenstellungen vorzuführen.

I. Die Bibel ist nicht Gottes Wort

Ich beginne mit der Feststellung: Die Bibel ist nicht Gottes Wort. Ich sage dies ausdrücklich und mit Nachdruck: Die Bibel ist nicht Gottes Wort. Auch wenn Sie heutigentags von vielen Seiten das Gegenteil hö-

² Johann Philipp Gabler, a. a. O., S. 274.

³ Johann Philipp Gabler, ebd.

⁴ Ernst Käsemann: Zum gegenwärtigen Streit um die Schriftauslegung, in: Das Wort Gottes und die Kirchen, Schriften des Evangelischen Bundes in Westfalen 4, 1962, S. 7–32 (= *ders.*: EVB II 268–290, danach hier zitiert: S. 269).

⁵ Zum Wesentlichen und der Stuhlmacherschen Ansicht überhaupt vgl. oben in Teil I dieser Vorlesungsreihe, Prolegomena, § 1, S. 6–7.

ren. Von vielen verschiedenen Seiten, die alle ein Interesse an dergleichen Plattfußtheologie haben. Auch wenn man „nicht alles im Kanon auf eine einzige Ebene“ rückt, „so läßt man es zum mindesten in einer Stufenfolge zum Allerheiligsten hin aufgebaut sein. Am deutlichsten zeigt das Herrenhuter Losungsbüchlein solchen Sachverhalt: Gottes Wort begegnet uns, wo immer das Bibelbuch aufgeschlagen wird, und begegnet uns in Aussagen, die aus ihrem Textzusammenhang herausgerissen werden können. . . . Alles ist Evangelium, wengleich nicht immer in letzter Tiefe und Herrlichkeit.“⁶ Das ist schön, das ist einfach, das ist bequem – aber es ist häretisch, wenn Sie sich an dem protestantischen Bekenntnis orientieren. Dagegen kann ich als Protestant daher nur protestieren, wie man heute so schön sagt: aufs schärfste protestieren; was ich hiermit auch nachdrücklich tue. „Überall wo der Kanon im ganzen als Gottes Wort gilt und der Biblizismus herrscht, wird die persönliche Frömmigkeit des einzelnen ausschlaggebend sein. Ist aber der fromme Mensch der Auslegungsschlüssel der Schrift?“⁷ Zwar gewinnt man nicht selten diesen Eindruck, aber auch hier gilt es zu widersprechen. Reformatorisch ist es nicht, den frommen Menschen zum Kriterium zu machen. Als Protestant kann ich auch hier nur protestieren.

Zunächst müssen wir uns der Frage des Kanons zuwenden. Wir haben im Einleitungsteil dieser Vorlesung von der *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) gesprochen⁸ und brauchen daher von dem Alten Testament in diesem Zusammenhang überhaupt nicht mehr zu reden; ich verweise statt eines Arguments auf Hebr 8,13:

Hebr 8,13

ἐν τῷ λέγειν καινὴν πεπαλαίωκεν
τὴν πρώτην·

„Indem er [Gott] von einer »neuen« [Heilsordnung] spricht, hat er die erste zur veralteten erklärt;

τὸ δὲ παλαιούμενον καὶ γηράσκον
ἐγγυὸς ἀφανισμοῦ.

was aber veraltet ist und greisenhaft, [das] ist [notwendig auch] dem Untergang nahe.“⁹

5R

⁶ Ernst Käsemann, a. a. O., S. 275.

⁷ Ernst Käsemann, a. a. O., S. 276.

⁸ Vgl. dazu oben die Prolegomena, S. 19–34.

⁹ Die Übersetzung stammt von *Hans-Friedrich Weiß*: *Der Brief an die Hebräer*, KEK 13, Göttingen 1991, S. 443. Zur Interpretation dieser Aussage vgl. Weiß, S. 447f., wo von einer „Disqualifizierung“ der ersten Heilsordnung die Rede ist. Zur Frage nach der *καινή διαθήκη* vgl. o. S. 19–34 den Paragraphen 3 zum Thema *Was ist Neues Testament?*

Zu Beginn dieser Vorlesung haben wir festgestellt, daß die Rede von der *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückgeht.¹⁰ Wir haben damals *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) als „Kurzformel für das, was Christentum ausmacht“ bezeichnet; *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) ist der Kern der christlichen Botschaft:

- von Gott her: das Angebot des Bundes;
- von Christus her: die Verbürgung des Bundes;
- für den Menschen: das auf Dauer angelegte Heil (*εἰς τὸν αἰῶνα*).

Wir haben damals aber nicht nach dem Kanon gefragt; d.h. wir haben uns zwar damit beschäftigt, was *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) sein soll, aber nicht darum gekümmert, wo von dieser *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) die Rede ist.

Im Hauptteil dieser Vorlesung haben wir uns nach der Greifswalder Gliederung¹¹ mit

I. Jesus

II. Paulus

III. Die johanneische Literatur

IV. Hebräerbrief

befaßt – in der Annahme, auf diese Weise näheren Aufschluß über die *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) zu gewinnen. Allerdings muß man sich klarmachen, was auf diese Weise alles auf der Strecke blieb:

1. Die Synoptiker: Mk, Mt, Luk, Apg
2. Die Deuteropaulinen: 2Thess, Kol, Eph, Past
3. Die katholischen Briefe: Jak, 1Petr, 2Petr, Jud

Die hier für die Erlanger Fassung der Vorlesung gewählte Gliederung des Stoffes nach dem Apostolikum ändert daran im Prinzip nichts. Auch in der neuen Fassung der Vorlesung haben Sie von der Theologie des Lukas ebensowenig erfahren wie von der Theologie des Matthäus – um nur diese beiden Beispiele zu nennen.

¹⁰ Vgl. dazu o. die Prolegomena, § 3 *Was ist Neues Testament*, S. 19.

¹¹ Ich beziehe mich hier auf die erste Fassung der Vorlesung »Theologie des Neuen Testaments«, die im Wintersemester 1998/1999 in Greifswald vorgetragen wurde.

Das hat teilweise gewiß auch pragmatische Gründe: Die Zeit ist einfach zu kurz, um alle Schriften zu behandeln. Das hat aber auch sachliche Gründe: Gewiß könnte man eine Theologie des Neuen Testaments auch vom 2. Petrusbrief aus entwickeln – aber es wäre eine andere Theologie als die hier vorgetragene. D.h. auch wenn wir das Alte Testament mit Hebr 8,13 als „dem Untergang nahe“ unberücksichtigt lassen, haben wir keine Gewähr dafür, im Rest des Kanons nun auch wirklich *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) vorzufinden. Wer daher die *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) im von uns definierten Sinn zum Kriterium macht, muß auch in bezug auf den Kanon des Neuen Testaments sagen: „Die Bibel ist nicht Gottes Wort“. Zwar steht auf dem Buchdeckel *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drauf – aber leider ist nicht nur *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drin! Das ist das Problem.

Man kann unser Problem mit Ernst Käsemann auch als Frage formulieren: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?¹² Die Antwort auf diese Frage gab Käsemann schon im Jahr 1951. Sie heißt: Nein. Er begründet diese Antwort *erstens* mit den vier Evangelien, die „sämtlich einer andern Tendenz“ folgen.¹³ „Zeigt Markus mit seinen vielen Wundergeschichten die geheime Epiphanie dessen, der zu Ostern seine volle Glorie erhält, so Matthäus den Bringer der messianischen Thora, Johannes den Christus praesens, während Lukas historisierend und die Heilsgeschichte als Entwicklungsprozeß schildernd zum ersten Male ein sogenanntes Leben Jesu schreibt.“¹⁴ Die Evangelisten kritisieren einander und auch ihre Quellen. Daraus folgert Käsemann, „daß die Differenzen in unsern Evangelien und sogar die abweichende Auswahl des Überlieferungstoffes sich weithin aus der verschiedenen theologisch-dogmatischen Haltung der Evangelisten erklären.“¹⁵

Die *zweite* Begründung lautet folgendermaßen: „Der Kanon erzeugt die gängige kirchliche und von theologischer Systematik oft geförderte Meinung, daß das N[eue]T[estament] uns ein einigermaßen ausreichendes Bild von Geschichte und Verkündigung der Urchristenheit gewäh-

¹² *Ernst Käsemann*: Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?, Vortrag, gehalten am 20. Juni 1951 in der Ökumenischen Vorlesungsreihe der Theologischen Fakultät zu Göttingen, *EvTheol II* (1951/52), S. 13–21 = *EVB I* 214–223 (danach hier zitiert).

¹³ *Ernst Käsemann*, a. a. O., S. 215.

¹⁴ *Ernst Käsemann*, ebd.

¹⁵ *Ernst Käsemann*, a. a. O., S. 216.

re.“¹⁶ Dies trifft jedoch keineswegs zu, wie schon der Fall des historischen Jesus zeigt: „Die notwendige Rekonstruktion wird uns paradoxerweise gerade nicht dadurch erschwert, und muß aber dadurch zuweilen fast aussichtslos erscheinen, daß uns nicht zu wenig, sondern daß uns zu viel überliefert wurde. Die urchristliche Gemeinde hat ja nicht wie wir zwischen dem historischen und dem erhöhten Herrn unterschieden. Palästinische wie hellenistische Prophetie sprachen im Namen des Erhöhten, was die Johannesapokalypse uns noch zeigt. Diese zum großen Teil im Ich-Stil gehaltenen Sprüche sind im Laufe der Tradition mit den Worten des historischen Jesus vermengt und diesem zugeschrieben worden, eben weil es der Urchristenheit nicht wie uns auf den Zeitpunkt ihrer Entstehung, sondern auf den sich hier wie dort offenbarenden Geist des Kyrios ankam. Wir können solchem Faktum nicht gleich unbefangen gegenüberstehen, sondern müssen kritisch scheiden.“¹⁷

Käsemann spricht von der Variabilität innerhalb des Neuen Testaments und benennt damit seinen *dritten* Grund: „Solche Variabilität ist . . . im N[eu]en T[estament] so groß, daß wir nicht nur erhebliche Spannungen, sondern nicht selten auch unvereinbare theologische Gegensätze zu konstatieren haben.“¹⁸ Wir haben eine Reihe von Beispielen für dieses Phänomen in dem Paragraphen 10 über die Botschaft Jesus kennengelernt: Immer und immer wieder mildern die Evangelisten die Kritik Jesu am Gesetz ab, sie versuchen sie zu domestizieren, ja, in nicht ganz seltenen Fällen kann man sagen: Sie verkehren sie in ihr Gegenteil.

Diese Beobachtung kann man jedoch nicht nur in den Evangelien machen: Man wird sich nicht darüber wundern, „daß auch im übrigen N[eu]en T[estament] Lehrgegensätze hart aufeinanderprallen.“¹⁹ Nehmen Sie als ein Beispiel die präsentische Eschatologie des Johannesevangelisten. Sie steht nicht nur im Widerspruch zur Lehre des Paulus (1Thess 4,13–18; 1Kor 15,12b) und seiner Schüler (2Tim 2,18b), sondern auch zu den Synoptikern und zur johanneischen Schule, wie nicht nur der rekonstruierte und postulierte kirchliche Redaktor, sondern auch die Apokalypse als ganze zeigt: „Es ist mir unbegreiflich, wie man die Eschatologie

¹⁶ Ebd.

¹⁷ Ernst Käsemann, a. a. O., S. 216f.

¹⁸ Ernst Käsemann, a. a. O., S. 218.

¹⁹ Ernst Käsemann, a. a. O., S. 220.

des 4. Evangeliums und der Offenbarung ausgleichen will“, sagt Ernst Käsemann²⁰, und ich stimme ihm zu.

Daraus ergibt sich: „Die Zeit, in der man die Schrift als ganze dem Katholizismus entgegenhalten konnte, dürfte unwiederbringlich vorbei sein. Mit dem sogenannten Formalprinzip kann Protestantismus heute nicht mehr arbeiten, ohne sich historischer Analyse unglaublich zu machen. Der n[eu]t[estament].liche Kanon steht nicht zwischen Judentum und Frühkatholizismus, sondern gewährt in sich wie dem Judentum so auch dem Frühkatholizismus Raum und Basis.“²¹ Gegen beide Seiten bietet uns der Kanon des Neuen Testaments mithin keine Chance, weder gegen die katholische noch gegen die jüdische Seite. Was ist da zu tun? Nun, Sie können sich beschneiden lassen und zum Judentum übertreten. Sie können auch zum Katholizismus übertreten, Ratzinger freut sich. Wenn Sie – was ich hoffe – beides nicht wollen, brauchen Sie klare Kriterien. Um diese geht es mir heute. Das von mir in dieser Vorlesung vorgeschlagene Konzept *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) im vorhin beschriebenen Sinn wendet sich gegen beide Seiten, die jüdische wie die katholische. Als radikaler Protestant bin ich der Auffassung, daß beiden Seiten zuerst und vor allem scharfe Polemik gebührt.

Ich kehre zum Referat des Käsemannschen Vortrags zurück und zitiere sein Resümee: „Aus den drei aufgewiesenen Sachverhalten der Variabilität des n[eu]t[estament].lichen Kerygmas, der außerordentlichen und das N[eu]T[estament] übergreifenden Fülle theologischer Positionen in der Urchristenheit und ihrer wenigstens teilweise zutage tretenden Unvereinbarkeit ist nun die Folgerung für unser Thema zu ziehen. Sie kann nur lauten: Der n[eu]t[estament].liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d.h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen.“²²

Käsemann fährt fort: „Die Variabilität des Kerygmas im N[eu]T[estament] ist Ausdruck des Tatbestandes, daß bereits in der Urchristenheit eine Fülle verschiedener Konfessionen nebeneinander vorhanden war, aufeinander folgte, sich miteinander verband und gegeneinander abgrenzte. Daß die gegenwärtigen Konfessionen sich sämtlich auf den n[eu]t[estament].lichen Kanon berufen, ist von da aus durchaus begreif-

Diese Passage ist wörtlich aus der Greifswalder Fassung von 1999 in die Erlanger Fassung von 2007 übernommen worden!

²⁰ Ebd.

²¹ *Ernst Käsemann*, a. a. O., S. 221.

²² Ebd.

lich. Der Exeget kann ihnen grundsätzlich weder das methodische noch das sachlich fundierte Recht dazu bestreiten. Er muß es ihnen im Gegenteil grundsätzlich bestätigen. Ist der Kanon als solcher und im ganzen verbindlich, mögen die verschiedenen Konfessionen größere oder kleinere Parteien, bekanntere oder unbekanntere Autoren des N[euen]T[estaments] mit mehr oder weniger historischem Recht für sich in Anspruch nehmen. Ihr Rechtsanspruch ist grundsätzlich unbestreitbar und im einzelnen beweisbar, die Einheit der Kirche umgekehrt von solchem Ausgangspunkt her grundsätzlich unbeweisbar und jeder konfessionelle Absolutheitsanspruch bestreitbar.“²³

2. Der Kanon im Kanon: Was Christum treibet

Wir haben diese Epilegomena mit der Feststellung begonnen, daß die Bibel nicht Gottes Wort ist. Aber selbst wenn wir aus grundsätzlichen Erwägungen heraus das Alte Testament außen vor lassen, finden wir die gesuchte *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) auch im Neuen Testament nicht ohne weiteres. Wir haben festgestellt: Zwar steht *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drauf – aber es ist mitnichten nur *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drin. Der Kanon des Neuen Testaments begründet nicht die Einheit der Kirche, sondern im Gegenteil die Vielfalt der Konfessionen, wie wir uns anhand des Vortrags von Ernst Käsemann deutlich gemacht haben. Dabei sind sowohl das Judentum als auch der Katholizismus eingeschlossen: Sogar jüdische und katholische Positionen lassen sich aus dem Neuen Testament begründen und legitimieren.

Als Protestanten brauchen wir also andere Kriterien. Der Kanon des Neuen Testaments allein genügt keineswegs. Nicht alles, was im Neuen Testament steht, ist *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*).

Diese Erkenntnis ist im übrigen nicht neu. Schon Martin Luther beispielsweise übt Kritik am Kanon des Neuen Testaments. Er ist keineswegs mit allen neutestamentlichen Schriften einverstanden: „Er dokumentiert seine Haltung dadurch, daß er in seiner Übersetzung des Neuen Testaments den Hebräerbrief, den Jakobusbrief, den Judasbrief und die Apokalypse in den Anhang stellte, mit der ausdrücklichen Erklärung,

²³ Ebd.

daß sie nicht zu den »rechten, gewissen Hauptbüchern des Neuen Testaments« gehörten (WADB 7,344).²⁴

Luther sieht hier einen tiefen Einschnitt zwischen den „rechten gewissen Hauptbüchern des neuen Testaments“ einerseits und den vier ausgesonderten andererseits.²⁵ Der Hebräerbrief beispielsweise stammt nicht nur nicht von Paulus, sondern ist theologisch „wider alle Evangelien und Epistel S. Pauli“²⁶ – Luther übt Sachkritik: Weil der Hebräerbrief theologisch den Evangelien und den Paulusbriefen widerspricht, gehört er nicht zu den Hauptschriften, sondern fristet ein Schattendasein.

Ähnlich verhält es sich auch mit dem Jakobus- und dem Judasbrief: Beide gehören nicht zu den Hauptschriften des Neuen Testaments. Der Jakobusbrief zum Beispiel ist „keines Apostels Schrift“, da er dem Paulus widerspricht.²⁷ Auch ist zu bemängeln, daß der Jakobusbrief Christus gelegentlich nennt, aber insgesamt nichts von ihm lehrt. Dies aber ist das „Amt eines rechten Apostels . . . , daß er von Christus' Leiden und Auferstehung . . . predige“²⁸ – der Jakobusbrief tut dies nun gerade nicht! In diesem Zusammenhang findet sich dann die berühmte Luthersche Maxime: „Auch ist das der rechte Prüfstein alle Bücher zu tadeln, wenn man sieht, ob sie Christum treiben oder nicht“²⁹ – ob, wie wir formuliert haben, *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drin ist oder nicht.

Daher kann man sagen: Luther hält zwar einerseits formal am Kanon des Neuen Testaments fest, aber andererseits ist ihm nicht alles gleich kanonisch. Er scheut vor sehr energischer Sachkritik nicht zurück und unterscheidet Hauptschriften von andern Schriften, wiewohl alle im Kanon beheimatet sind. Sein Kriterium ist, ob eine Schrift Christum treibet. Auf diese Weise wird das formale Kanonsprinzip durch ein inhaltliches Prinzip in Frage gestellt. Aus dem Kanon wird einiges an den Rand gedrängt. Auf diese Weise entsteht, was man später den Kanon im Kanon genannt hat. Das Kriterium ist dann nicht mehr nur formal, sondern es ist inhaltlich: was Christum treibet.

²⁴ *Kurt Aland*: Das Problem des neutestamentlichen Kanons, in: Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion, hg.v. Ernst Käsemann, Göttingen 1970, S. 134–158; hier S. 156.

²⁵ *Martin Luther*: Die gantze Heilige Schrift, Band 3, dtv 6033, München 1974 (= Wittenberg 1545, S. 2433 – das Deutsch ist hier wie im folgenden modernisiert!).

²⁶ *Martin Luther*, ebd.

²⁷ *Martin Luther*, a. a. O., S. 2454.

²⁸ Ebd.

²⁹ Ebd.

Man sollte sich hier keinen Illusionen hingeben: Dieses Kriterium ist radikal: „Was Christum nicht lehret, das ist noch nicht Apostolisch, wens gleich S. Petrus oder Paulus lehret. Wiederum: was Christum predigt, das wäre Apostolisch, wens gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes tät.“³⁰ Damit wird die Kanonizität einzelner Schriften radikal in Frage gestellt. Man muß wissen: In der Alten Kirche gilt, vereinfacht gesagt, als kanonisch, was apostolisch ist. D.h. indem man nachweist, daß eine Schrift von einem Apostel herrührt, sichert man zugleich ihre Kanonizität. Bis zum Anfang unseres Jahrhunderts hat man so argumentiert – und mancherorts tut man das noch heute. Theodor Zahns großartige Einleitung³¹ ins Neue Testament etwa ist diesem Prinzip noch verpflichtet.

Luther stellt dieses altbewährte Prinzip in Frage, wenn er sagt: „Was Christum nicht lehret, das ist . . . nicht Apostolisch.“ Denn der Nachweis der Apostolizität ist dann als solcher ja noch gar nichts wert, wenn dieses inhaltliche Kriterium zusätzlich erfüllt sein muß. Luther genügt weder Apostolizität noch Kanonizität. Er ist auf dem Weg zum Kanon im Kanon.

Der Jakobusbrief genügt diesem Kriterium nicht. Luther sagt: „Aber dieser Jakobus tut nicht mehr denn treibet zu dem Gesetz und seinen Werken und wirft so . . . eins ins andere . . .“³² Damit steht der Jakobusbrief wie auch der Judasbrief, der Hebräerbrief und die Apokalypse außerhalb des Kanons im Kanon, weil er dem inhaltlichen Kriterium nicht genügt.

3. *Jesus und Paulus: Von der bedingungslosen Amnestie zur Rechtfertigung des Gottlosen*

Wenn wir abschließend nach der *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) im neutestamentlichen Kanon fragen, sind wir im wesentlichen auf das Zeugnis zweier Männer beschränkt, die Verkündigung Jesu³³ und die

³⁰ Ebd.

³¹ *Theodor Zahn*: Einleitung in das Neue Testament, Zwei Bände, Leipzig 31906 bzw. 31907.

³² *Martin Luther*, a. a. O., S. 2455.

³³ Die Verkündigung Jesu ist im Rahmen dieser Vorlesung ausführlich zur Sprache gekommen im Teil II in § 10, oben S. 9–100.

Theologie des Paulus³⁴. Beide bringen die *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) in einer Weise zum Ausdruck, wie es sonst im Neuen Testament nicht der Fall ist. Darum beschränke ich mich hier abschließend auf Jesus und Paulus.

a) *Jesus: Die Amnestie Gottes*

Wir haben uns in dieser Vorlesung eingehend mit der Verkündigung Jesu beschäftigt, weil ich der Auffassung bin, daß diese für die Theologie des Neuen Testaments von grundlegender Bedeutung ist. Dies bestätigt sich hier nun ein letztes Mal: Wo es um *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) geht, muß zunächst und vor allem von der Verkündigung Jesu die Rede sein.

Wir haben gesehen, daß Jesus von Johannes dem Täufer herkommt. Das ist das grundlegende Datum seiner Wirksamkeit. Allerdings gibt es bei mancher Kontinuität nun auch deutliche Unterschiede zwischen Jesus und dem Täufer: Jesu Botschaft von Gott unterscheidet sich nachdrücklich von der Botschaft des Täufers. Gott fordert keine Askese vom Menschen³⁵ – Hochzeitsgäste können nicht fasten! Gott fordert keine Einhaltung des Gesetzes – Jesus fühlt sich an die Tora nicht gebunden. Vielmehr richtet Gott sein Reich durch Jesus auf:

εἰ δὲ ἐν δακτύλῳ θεοῦ ἐκβάλλω τὰ
δαιμόνια,
ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία
τοῦ θεοῦ.

Wenn ich mit dem Finger Gottes
die Dämonen austreibe,
dann ist das Reich Gottes zu euch
gekommen.

Q 11,20

Das Reich Gottes ist schon da. Jeder ist dazu eingeladen, ohne jegliche Einlaßbedingung. „Während die Apokalyptik diese Welt ... so grundsätzlich negativ ansah, daß Heil erst in einem kommenden Äon möglich erschien, hat Jesus diese Welt als möglichen Ort heilvoller Gottesherrschaft angesehen.“³⁶

³⁴ Bei der für diese Vorlesung gewählten Gliederung war eine zusammenhängende Darstellung der paulinischen Theologie nicht möglich; bedauerlicherweise ist insbesondere die Rechtfertigungslehre des Paulus nicht recht in den Blick gekommen.

³⁵ Vgl. dazu die Dekomposition der Perikope Mk 2,18–20, wie sie oben S. 36–43 im einzelnen begründet worden ist.

³⁶ *Helmut Merkel*: Die Gottesherrschaft in der Verkündigung Jesu, in: Königsherrschaft Gottes und himmlischer Kult im Judentum, Urchristentum und in der hellenistischen Welt, WUNT 55, Tübingen 1991, S. 119–161; hier S. 161. Vgl. im einzelnen die Argumentation oben in § 10, S. 64–67.

Q 10,23–24	μακάριοι οἱ ὀφθαλμοὶ οἱ βλέποντες ἃ βλέπετε. λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ προφητῆται καὶ βασιλεῖς ἠθέ- 5 λησαν ἰδεῖν ἃ ὑμεῖς βλέπετε καὶ οὐκ εἶδαν, καὶ ἀκοῦσαι ἃ ἀκούετε καὶ οὐκ ἤκουσαν.	Selig sind die Augen, die sehen, was ihr seht! Ich sage euch nämlich: Viele Propheten und Könige woll- ten sehen, was ihr seht – und ha- 5R ben es nicht gesehen! –, und hören, was ihr hört – und ha- ben es nicht gehört!
------------	---	--

„Aus diesen Jesusworten ergibt sich eine klare Gesamtaussage: Da, wo Jesus Menschen heilt, und da, wo Jesus Menschen das Heil Gottes ansagt, da ist die Gottesherrschaft angebrochen, mitten im Alltag der galiläischen Bauern und Bäuerinnen, Fischer und Zöllner.“³⁷

Jesu Botschaft vom Reich Gottes verkündigt eine Amnestie: Gott rechnet dem Menschen seine Schuld nicht zu, sondern vergibt sie ihm. Dies wird gerade in den jesuanischen Gleichnissen deutlich, denken Sie etwa an das Gleichnis vom Schalksknecht (Mt 18,23–35): Unverdient und unverhofft werden diesem merkwürdigen Charakter 10000 Talente – eine unvorstellbare Summe – einfach so erlassen. Das ist der grundlegende Zug der Botschaft Jesu. Sie muß in einer Theologie des Neuen Testaments zur Sprache kommen und ist den Autoren des Neuen Testaments als Kriterium vorzuhalten. Wie einst Luther die Bücher des Neuen Testaments an seinem »Was Christum treibet« beurteilt hat, sollten Sie sich die von Jesus verkündigte Amnestie Gottes als Kriterium erwählen. Wo dieses Kriterium erfüllt ist, kann man sicher sein: Da ist *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drin, da steht nicht nur *καινή διαθήκη* (*kainē diathēkē*) drauf . . .

b) Paulus: Die Rechtfertigung des Gottlosen

Paulus liegt – ohne es vielleicht selbst zu wissen – theologisch auf der von Jesus vorgezeichneten Linie, wenn er in seinem theologischen Denken die Rechtfertigung des Gottlosen in den Mittelpunkt stellt. Dies wird vor allem im Galaterbrief deutlich, den wir in dieser Vorlesung nur gelegentlich herangezogen haben.³⁸ In diesem Brief wird deutlich: Wie Jesus lehnt auch Paulus das Gesetz als Weg zum Heil grundsätzlich ab.

³⁷ Helmut Merkel, a. a. O., S. 150.

³⁸ Vgl. etwa im Paragraphen zur Pneumatologie die Ausführungen zu Gal 3,1–5 (§ 14, oben S. 15–19, oder im Paragraphen zur Ekklesiologie zu Gal 3,28 (§ 15, oben S. 38).

Das Gesetz wird in einer Weise disqualifiziert, wie wir es sonst auch bei Paulus nicht gewohnt sind.

Das Gesetz³⁹ ist eine jüdische Angelegenheit. (Schon das zu sagen, ist heute nicht ohne weiteres erlaubt ...) Es ist so etwas wie ein Betriebsunfall. Paulus findet nicht eine einzige positive Formulierung in den von uns besprochenen Kapiteln: Das Gesetz geht nicht auf Gott zurück, sondern auf Engel, die noch dazu eines Mittlers bedurften. Es ist 430 Jahre zu spät gekommen – denn was wirklich zählt, ist nicht das Gesetz, sondern die ein halbes Jahrtausend zuvor an Abraham ergangene Verheißung.

Die Funktion des Gesetzes wird von Paulus dahingehend beschrieben, daß es die Übertretungen der Menschen allererst hervorruft. Wenn es kein Gesetz gäbe, dann gäbe es demzufolge auch keine Übertretungen. Schuld sind demnach nicht wir Menschen, schuld ist das Gesetz, das unsere Übertretungen bewirkt.

Das Gesetz ist ein *παιδαγωγός* (*paidagōgos*), eine Figur, die der nicht mehr nötig hat, der aus diesem Alter heraus ist. Wir sind alle nicht mehr in diesem Alter und haben den *παιδαγωγός* (*paidagōgos*) daher nicht mehr nötig.

Noch weniger schmeichelhaft ist der Vergleich mit dem Gefängniswärter: Das Wesen des Gesetzes besteht darin, die Menschen gefangen zu halten, ja, sie zu versklaven. Christus hat uns diesem Skalvenhalter abgekauft, und so kommt nun alles darauf an, die von Christus geschenkte Freiheit nicht wieder preiszugeben. Darum geht es im Galaterbrief, das ist das Thema, das Paulus in diesen Kapiteln bearbeitet.

Die schärfste Kritik am Gesetz in diesen beiden Kapiteln findet sich wohl in 3,21. Dort heißt es, daß das Gesetz nicht in der Lage ist, Leben zu spenden. Daraus ergibt sich: Das Gesetz führt nicht zum Leben, es führt zum Tod.

³⁹ Ich übernehme im folgenden eine Passage aus meiner Vorlesung über den Galaterbrief, die ich zuletzt im Sommersemester 2005 in Erlangen gehalten habe. Sie ist im Netz zugänglich unter www.neutestamentliches-repetitorium.de; die zitierte Passage findet sich hier auf den Seiten 136–137.

Mittlerweile gibt es eine neue Auflage der Galatervorlesung aus dem Sommersemester 2015; ich habe die obigen Ausführungen aber diesbezüglich nicht an die neuste Fassung angepaßt.

Demgegenüber gilt: Zur Freiheit hat uns Christus befreit (Gal 5,1). Wir stehen nicht mehr unter dem Sklavenhalter Gesetz, sondern sind Kinder Gottes. „Weil ihr aber Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unsere Herzen, der ruft: Abba, Vater“ (Gal 4,6), im Original:

ὅτι δέ ἐστε υἱοί,
ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν,
κραζόν·
Αββα ὁ πατήρ.

(I. II. 2016 um 18.54 Uhr)