

T

A

N

Z

TEXTE UND ARBEITEN ZUM  
NEUTESTAMENTLICHEN ZEITALTER

---

Matthias Klinghardt

# Mahl und Kanon

*Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag*

*Herausgegeben von Jan Heilmann und Kevin Künzl*

Mahl und Kanon

T

A

N

Z

**TEXTE UND ARBEITEN ZUM  
NEUTESTAMENTLICHEN ZEITALTER**

---

69

herausgegeben von Matthias Klinghardt, Günter Röhser,  
Stefan Schreiber und Manuel Vogel

Matthias Klinghardt

# Mahl und Kanon

Gesammelte Aufsätze zum 65. Geburtstag

herausgegeben von Jan Heilmann und Kevin Künzl

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

DOI: <https://doi.org/10.24053/9783772057793>

© 2022 · Narr Francke Attempto Verlag GmbH + Co. KG

Dischingerweg 5 · D-72070 Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Alle Informationen in diesem Buch wurden mit großer Sorgfalt erstellt. Fehler können dennoch nicht völlig ausgeschlossen werden. Weder Verlag noch Autor:innen oder Herausgeber:innen übernehmen deshalb eine Gewährleistung für die Korrektheit des Inhaltes und haften nicht für fehlerhafte Angaben und deren Folgen. Diese Publikation enthält gegebenenfalls Links zu externen Inhalten Dritter, auf die weder Verlag noch Autor:innen oder Herausgeber:innen Einfluss haben. Für die Inhalte der verlinkten Seiten sind stets die jeweiligen Anbieter oder Betreibenden der Seiten verantwortlich.

Internet: [www.narr.de](http://www.narr.de)

eMail: [info@narr.de](mailto:info@narr.de)

CPI books GmbH, Leck

ISSN 0939-5199

ISBN 978-3-7720-8779-0 (Print)

ISBN 978-3-7720-5779-3 (ePDF)

ISBN 978-3-7720-0219-9 (ePub)



*Matthias Klinghardt zu seinem 65. Geburtstag als Dank für  
sein außergewöhnliches Werk und seine inspirierende  
Förderung des wissenschaftlichen Nachwuchses*



# Inhalt

*Jan Heilmann / Kevin Künzl*

Mahl und Kanon . . . . . 11

*Günter Röhser*

Einheit und Vielfalt. Historische und hermeneutische Prozesse am Anfang  
des Christentums und ihre aktuelle Bedeutung . . . . . 21

*Christian Schwarke*

Im Anfang war – alles ein wenig anders. Überlegungen zu einigen Aspekten  
der exegetischen Arbeit von Matthias Klinghardt aus  
systematisch-theologischer Perspektive . . . . . 37

*David Trobisch*

Klinghardts Begriff der Echtheitsfiktion, Dr. Watsons Sherlock Holmes und  
die Struktur des Ersten Johannesbriefes . . . . . 53

*Mahl*

The Manual of Discipline in the Light of Statutes of Hellenistic Associations 69

Sünde und Gericht von Christen bei Paulus . . . . . 91

„Nehmt und eßt, das ist mein Leib!“ Mahl und Mahldeutung im frühen  
Christentum . . . . . 119

Tanz und Offenbarung. Praxis und Theologie des gottesdienstlichen Tanzes  
im frühen Christentum . . . . . 147

Gemeindeleib und Mahlritual. Sōma in den paulinischen Mahltexten . . . . . 177

Bund und Sündenvergebung. Ritual und literarischer Kontext in Mt 26 . . . 187

Der vergossene Becher. Ritual und Gemeinschaft im lukanischen  
Mahlbericht . . . . . 221

*Kanon*

Boot und Brot. Zur Komposition von Mk 3,7–8,21 . . . . .	249
„Gesetz“ bei Markion und Lukas . . . . .	273
Natürlich, eine alte Handschrift! Die Briefe des Apostels Paulus im Codex Boernerianus . . . . .	307
Legionsschweine in Gerasa. Lokalkolorit und historischer Hintergrund von Mk 5,1–20 . . . . .	323
Erlesenes Verstehen. Leserlenkung und implizites Lesen in den Evangelien	345
Das Aposteldekret als kanonischer Integrationstext. Konstruktion und Begründung von Gemeinsinn . . . . .	363
Inspiration und Fälschung. Die Transzendenzkonstitution der christlichen Bibel . . . . .	387
Die Schrift und die hellen Gründe der textkritischen Vernunft. Zur Textgeschichte der neutestamentlichen Handschriftenüberlieferung . . . . .	411
Abraham als Element der Kanonischen Redaktion . . . . .	429
Überlieferungsgeschichte der kanonischen Evangelien . . . . .	471

*Bibelstellenregister*

Altes Testament . . . . .	493
Neues Testament . . . . .	494



© TUD, Jana Hartmann

## Akademischer Werdegang

- 1957* geboren in Waldshut/Hochrhein (Baden);  
verheiratet, drei Kinder
- 1976 bis 1982* Studium der Evangelischen Theologie in Wuppertal, Tübingen und Heidelberg;  
Erste Kirchliche Dienstprüfung bei der Evangelischen Landeskirche in Baden
- 1986* Promotion an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg bei Klaus Berger mit einem Stipendium der Studienstiftung des Deutschen Volkes
- 1988 bis 1989* Assistant Professor am Department of Religious Studies der Rice University, Houston, TX
- 1989 bis 1998* Wissenschaftlicher Assistent und Oberassistent in Augsburg am Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit Schwerpunkt Biblische Theologie
- 1994* Habilitation an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Heidelberg für das Fach ‚Neues Testament‘
- seit 1998* Professor für Biblische Theologie am Institut für Evangelische Theologie der TU Dresden

# Mahl und Kanon

Jan Heilmann / Kevin Künzl

Der vorliegende Sammelband dient der Würdigung von Matthias Klinghardt und seines Beitrages für die Neutestamentliche Wissenschaft zu seinem 65. Geburtstag. Er vereint unter der Überschrift ‚Mahl und Kanon‘ 17 Aufsätze des Jubilars, die zwischen 1994 und 2019 erschienen sind. ‚Mahl und Kanon‘ benennen gewiss die beiden Hauptsäulen des Werkes von Matthias Klinghardt, auch wenn es sich freilich nicht in diesen beiden Themenbereichen erschöpft. Wichtige Aufsätze zu Sexualität und Geschlechtlichkeit im frühen Christentum,<sup>1</sup> zur Zeitdeutung der Apokalypse,<sup>2</sup> zur Auferstehung bei Paulus<sup>3</sup> und zu weiteren zentralen Fragen der biblischen Exegese bleiben wegen der bewusst gewählten thematischen Zuspitzung dieses Bandes außen vor, obgleich ihnen die gleiche Ehre eines Wiederabdrucks gebühren würde. Zwei Publikationen zum Themenkomplex ‚Mahl‘ konnten aufgrund von erheblichen Lizenzgebührrforderungen durch Springer Nature ebenfalls nicht aufgenommen werden.<sup>4</sup>

- 
- 1 Vgl. Männlich – Weiblich – Mannweiblich. Geschlechterkonstruktionen im frühen Christentum, *Wissenschaftliche Zeitschrift der TU Dresden* 52 (2003), 51–56; Androgyne Gleichheit – sexuelle Hierarchie. Die Kultur der Geschlechtskörper im frühen Christentum, in: *ZNT* 30 (2012), 3–11.
  - 2 Vgl. Zeitenwende, Zeitenende und Millennium. Zum apokalyptischen Zeitverständnis im frühen Christentum, in: H. B. Gerl-Falkovitz (Hg.), *Zeitenwende – Zeitenende* (Dresdner Hefte für Philosophie 3), Dresden 2001, 119–158.
  - 3 Vgl. Himmlische Körper. Hintergrund und argumentative Funktion von 1Kor 15,40 f., in: *ZNW* 106 (2015), 216–244.
  - 4 Vgl. The Ritual Dynamics of Inspiration. The Therapeutae’s Dance, in: S. Marks, H. E. Taussig (Hg.), *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table*, New York 2014, 139–161; 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. Ein weiterer Beitrag zu diesem Themenkomplex ist wegen seines Charakters als Handbuchbeitrag ebenfalls nicht aufgenommen worden: Meals in the Gospel of Luke, in: S. Al-Suadi, P.-B. Smit (Hg.), *Early Christian Meals in the Greco-Roman World*, London/New York 2019, 109–120.

Im Zuge des Wiederabdrucks wurden möglichst wenige Veränderungen an den Beiträgen vorgenommen. Die Seitenangaben der Ursprungspublikation werden jeweils in eckigen Klammern im Text angeführt. Sind Druckfehler während der Durchsicht aufgefallen, wurden diese stillschweigend korrigiert. Trotz aller Sorgfalt besteht jedoch die Gefahr, dass bei der Formatierung der Beiträge für den vorliegenden Sammelband neue Fehler entstanden sind und bei den Korrekturarbeiten übersehen wurden. Diese liegen in der Verantwortung der Herausgeber.

Neben diesem Editorial sind den gesammelten Aufsätzen drei einleitende Beiträge vorangestellt, die das Klinghardtsche Werk zu Mahl und Kanon in je unterschiedlicher Perspektive in den Blick nehmen und dessen Implikationen nicht nur für die Exegese, sondern auch für die Theologie insgesamt aufzeigen. Günter Röhser erschließt unter dem Titel *Einheit und Vielfalt. Historische und hermeneutische Prozesse am Anfang des Christentums und ihre aktuelle Bedeutung* die Grundstrukturen des Werkes des Jubilars, indem er die wiederabgedruckten Aufsätze zu den drei großen Monographien als Ausgangs- und Kristallisationspunkte in Beziehung setzt. Christian Schwarke betrachtet unter dem Titel *Im Anfang war – alles ein wenig anders* zentrale Aspekte des Werkes von Matthias Klinghardt aus systematisch-theologischer Perspektive, führt aus, warum die Thesen Klinghardts im fachwissenschaftlichen Diskurs nur zögerlich aufgenommen werden, und ordnet die Bedeutung der Thesen für die Theologie im Gesamten ein. Der Beitrag von David Trobisch knüpft unter dem Titel *Klinghardts Begriff der Echtheitsfiktion, Dr. Watsons Sherlock Holmes und die Struktur des Ersten Johannesbriefes* inhaltlich an die Überlegungen des Jubilars zum Metanarrativ der ‚Kanonischen Ausgabe‘ des NT an und arbeitet anhand der johanneischen Schriften unterschiedliche Ebenen literarischer Fiktion heraus. Seine Analysen münden in einem pointierten Fazit dazu, wer für die Herausgabe der *editio princeps* des NT im 2. Jh. verantwortlich sein könnte – und sie zeigen, was das Vorgehen der Herausgeber des NT mit Dr. Watson und Arthur Conan Doyle gemeinsam hat.

## Mahl

In seinem ersten Aufsatz zum Mahl *The Manual of Discipline in the Light of Statues of Hellenistic Associations*, der noch vor der Habilitationsschrift „Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft“<sup>5</sup> erschien, zeigt der Jubilar an Hand von

---

5 Vgl. Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft. Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996.

Parallelen zwischen der Gemeinderegel (1QS) und den Statuten hellenistischer Vereine, dass die Gruppe im Hintergrund dieses Textes als antiker Verein zu verstehen sei; die These unterschiedlicher organisationaler Strukturen zwischen antiken Vereinen und der Gruppe hinter 1QS kann unter Berücksichtigung einer breiteren Quellenbasis zu antiken Vereinen nicht aufrecht erhalten werden. Daraus folgt: Statt als ‚Sekte‘ mit koinobitischer Lebensweise, die erst deutlich später in den Quellen fassbar wird, ist die Gruppe im Hintergrund von 1QS als Synagogengemeinde im palästinischen Raum zu verstehen.

Bei *Sünde und Gericht von Christen bei Paulus* ist der Bezug zum Mahl zwar nicht unmittelbar ersichtlich, die große Bedeutung der Gerichtsthematik in 1Kor 11, die im Rahmen dieses Aufsatzes thematisiert wird, macht aber die Relevanz des Aufsatzes für den Themenkomplex deutlich. Der Aufsatz adressiert das Problem, wie sich mögliche Sünden von Christen bei Paulus einerseits zur Rechtfertigung und andererseits zu Gerichtsvorstellungen verhalten. Der Jubilar setzt sich hier kritisch mit zwei Modellen auseinander, die dieses Problem zu lösen versuchen: einer Sündlosigkeitstheorie, die von einer „*faktischen Abwesenheit* von Sünden bei Christen“ (57/93) ausgeht, und der lutherischen Position des *simul iustus et peccator*. Wie Klinghardt zeigt, werden beide Modelle dem Textbefund nicht gerecht. Anhand der Auslegung des Zusammenhangs von Verfehlungen von Christen einerseits und ihrem Gerichtet-Werden andererseits in 1Kor 3,5–15, 1Kor 5 und 1Kor 11 wird aufgezeigt, dass Paulus zwei Gerichtsinstanzen unterscheidet: das Endgericht mit der Funktion der Verurteilung, das bis auf Apostaten nur die Heiden betrifft, und das Züchtigungsgericht mit erzieherischer Funktion für Juden und Christen, das durch „die Bestrafung in der Zeit vor der endgültigen Vernichtung im Endgericht“ (64/100) schützt. Eine ausführliche traditionsgeschichtliche Analyse, welche die Vorstellung eines Züchtigungsgerichtes nachweist und es erlaubt, Zorngericht und eschatologische Rettung zu harmonisieren, unterstützt diese Deutung.

*Nehmt und eßt, dies ist mein Leib* verdeutlicht, dass das christliche Mahl seinen Ursprung nicht in einem einmaligen Stiftungsakt Jesu hat oder einfach die Mahlpraxis Jesu fortsetzt, sondern im Rahmen der antiken hellenistisch-römischen Mahlkultur zu verorten ist. Das antike Gemeinschaftsmahl war die einzig mögliche Sozialform, um sich als Gruppe zu treffen – auch im Judentum des hellenistischen Kulturraums. Der Beitrag skizziert die herausragenden Charakteristika der antiken Gemeinschaftsmahlpraxis: den besonderen Raum mit Liegen, die zumeist als Triklinium angeordnet waren; die Möglichkeit der Erweiterung des Mahles bei größeren Gruppen durch die Hinzufügung weiterer Triklinien; die distinkte dreiteilige Form bestehend aus Mahl (Deipnon), religiös aufgeladener Übergangszeremonie (Libation) und anschließendem Gelage bei

Wein mit Unterhaltung und Gespräch (Symposion); die mit dem Gemeinschaftsmahl verknüpften Werte (Friede, Eintracht, Freundschaft, Gleichheit), die es zu einer ‚konkreten Utopie‘ machten. Am Ende folgt eine knappe Interpretation der sog. ‚Einsetzungsworte‘ als Deuteworte des frühchristlichen Gemeinschaftsmahles, die in zwei weiteren Aufsätzen elaboriert wird (s. u.).

In *Tanz und Offenbarung* plausibilisiert der Jubilar die Praxis des Tanzens im Kontext der frühchristlichen Mahlpraxis und weist die These eines späteren Eindringens des Tanzes in das Christentum zurück, der „mit dem Deprivationschema vom reinen Ursprung hin zur Kontamination durch pagane Bräuche ein erkennbar unhistorisches Geschichtsbild“ (10/149) zugrundeliegt. Als wichtige Evidenz wertet er neben den Quellen zu antiken Symposien die bei Philo beschriebene Praxis des gottesdienstlich-sympotischen Tanzes der Therapeuten aus, die rezeptionsgeschichtlich von Euseb als christlich identifiziert wird, und die Johannesakten, die den engen Bezug von Hymnodie und Tanz bezeugen. Die besondere Bedeutung des Tanzes ist darin zu sehen, dass er „religiöse Erfahrung in besonderer Weise vermittelt und so Inspiration und Offenbarung bewirkt.“ (30/170)

Die drei Aufsätze *Gemeindeleib und Mahlritual*, *Bund und Sündenvergebung* und *Der vergossene Becher* vertiefen und modifizieren die Deutung der sog. ‚Einsetzungsworte‘ und zeigen, dass deren unterschiedliche Fassungen innerhalb des NT nicht jeweils einfach das Gleiche mit leicht veränderten Worten aussagen, sondern in ihrem literarischen Kontext je ganz unterschiedlich zu verstehen sind.

*Gemeindeleib und Mahlritual* plausibilisiert die ekklesiologische Deutung von τὸ σῶμα (Leib) in 1Kor 10f. „Dies ist mein Leib“ referenziert nicht den Leib des Gekreuzigten, sondern bezieht sich auf die Austeilung des als Besteck dienenden Brotes nach dem einleitenden Mahlgebet. Mit τὸ σῶμα wird in diesem Zusammenhang die Gemeinschaft der Mahlteilnehmer als ‚Leib Christi‘ gedeutet. Diese Deutung liegt einerseits nahe in Bezug auf das argumentative Gefälle in 1Kor 11, in dem das soziale Problem von Spaltungen in der Mahlgemeinschaft im Zentrum steht. Andererseits wird ‚Leib‘ auch sonst im 1Kor häufig ekklesiologisch verwendet (s. insb. 1Kor 12, aber auch in 1Kor 10).

*Bund und Sündenvergebung* widmet sich dem matthäischen Becherwort (Mt 26,27–29), das als Teil des Mahldiskurses zu verstehen sei, nicht als Teil des Rituals selbst, und interpretiert dessen einzelne Konstituenten. Die Aufforderung „Trinkt alle daraus!“ zeigt laut Klinghardt, dass das matthäische Becherwort einen in sympotischem Rahmen getrunkenen Gemeinschaftsbecher deutet. Konkret handelt es sich um eine besondere Form des in den Quellen breit bezeugten Proposis-Rituals, das üblicherweise aus mehreren Bechern, zur beson-

deren Betonung der Gemeinschaft, aber gelegentlich auch aus einem einzigen Becher getrunken werden konnte. Das Blut steht im matthäischen Becherwort (wie auch bei den anderen neutestamentlichen Deuteworten über dem Becher) nicht metonymisch für den Wein, sondern ist in Bezug auf Ex 24,8 zu verstehen: „Mein Blut des Bundes“ meint, dass Jesus seinen Bund analog zum Sinaibund schließt. „So, wie die Besprengung mit Blut die Israeliten zu Bundespartnern macht und sie als ein Volk konstituiert, so konstituiert das gemeinsame Trinken der Proposis eine Beziehung *zwischen den Jüngern*.“ (178/205, Herv. im Original). Das Partizip ἐκχυνόμενον referenziert nicht den gewaltsamen Tod Jesu, sondern meint das Ausschütten des Bechers durch den matthäischen Jesus, wobei περὶ πολλῶν/„für viele“ als ein Hinweis zu verstehen ist, „der die erzählte Zeit übersteigt und auf die Zeitebene der impliziten Leser verweist: Noch viele andere können dazukommen.“ (179/207). „Zur Vergebung der Sünden“ bedeutet entsprechend des matthäischen Konzeptes von Sündenvergebung als Vollmacht, die durch den Menschensohn von Gott zu den Menschen verlagert wird, die Vergebung der Sünden der Mahlteilnehmer untereinander. Der Proposis-Becher konstituiert dementsprechend eine „Sündenvergebungsgemeinschaft“.

*Der vergossene Becher* untersucht das Becherwort im lukanischen Mahlbericht. Der Beitrag nimmt Beobachtungen zur Fehlübersetzung des Partizips ἐκχυνόμενον zum Ausgangspunkt, das sich, anders als zumeist angenommen wird, nicht auf das Blut bezieht, sondern grammatisch eindeutig auf den Becher. Vor dem Hintergrund ritualgeschichtlicher Analogien wird deutlich, dass im lukanischen Becherwort tatsächlich der Becher ausgegossen wird. Dies steht sowohl in struktureller Kongruenz zum Ablauf des antiken Gemeinschaftmahles als auch in thematischer Kongruenz zum Inhalt des Textes. Denn die Libation war in der Antike ein zentrales Vertragsabschlussritual.

## Kanon

Im ersten Beitrag der Rubrik ‚Kanon‘ mit dem Titel *Boot und Brot* zeichnet der Jubilar zwei prominente Erzähllinien innerhalb des MkEv anhand der beiden titelgebenden Leitbegriffe nach. Für beide Leitbegriffe werden weitere, symbolische Konnotationen neben der eigentlichen denotativen Bedeutung plausibel gemacht: ‚Boot‘ steht in Mk 3,7–8,21 einerseits für den Rückzug von der Menge und die exklusive Gemeinschaft der Jünger mit Jesus, andererseits ist es mit Gefährdung konnotiert, die das Ergebnis des – tatsächlichen wie sprichwörtlichen – Aufbruchs zu neuen Ufern ist. ‚Brot‘ dient demgegenüber als Metapher für die Lehre Jesu sowie als Bild für soziale Einheit. Obwohl ‚Boot und Brot‘ kein Aufsatz zum Thema ‚Kanon‘ im eigentlichen Sinn ist, steht er

exemplarisch für Klinghardts Ansatz, die neutestamentlichen Texte als bewusst und kunstvoll komponierte Literatur ernst zu nehmen: ein Ansatz, der gerade auch für seine Perspektive auf das Neue Testament als ‚Kanonische Ausgabe‘ bestimmend ist.

„Gesetz“ bei Markion und Lukas ist der erste Aufsatz des vorliegenden Bandes, in dem der Jubilar explizit für die Priorität des für Marcion bezugten Evangeliums gegenüber dem LkEv argumentiert. Der Beitrag stellt heraus, dass die klassischerweise für Marcion angenommene ‚antinomistische‘ Redaktion von Lk inkohärent ist: Auch im für Marcion bezugten Evangelium finden sich positive Referenzen auf das Gesetz. Im LkEv sind die Hinweise auf ‚Gesetz und Propheten‘ allerdings zahlreicher. Zudem zeigen die zusätzlichen Stellen in Lk ein einheitliches Profil, das in auffälliger Weise mit der Apg kongruiert. Auf dieser Grundlage argumentiert Klinghardt, dass das für Marcion bezugte Evangelium gerade nicht *per se* ‚antinomistisch‘ ist, das lukanische Doppelwerk dagegen sehr wohl ‚antimarcionitisch‘. Eine marcionitische Rezension des LkEv sei folglich deutlich unwahrscheinlicher als die umgekehrte Annahme einer lukanischen Rezension des für Marcion bezugten Evangeliums.

In *Natürlich, eine alte Handschrift* widmet der Jubilar sich einer der außergewöhnlichsten Handschriften in der Sächsischen Landesbibliothek – Staats- und Universitätsbibliothek Dresden: dem Codex Boernerianus (G 012). Auf prägnante Art referiert der Beitrag die wechselvolle Geschichte dieser Paulusbriefhandschrift, die überraschend viele Anekdoten bereithält. Aus der Perspektive von Klinghardts Forschungen zum Komplex ‚Kanon‘ ist der Codex Boernerianus besonders deshalb interessant, weil er einen der herausragenden Repräsentanten des sog. ‚Westlichen Textes‘ des NT darstellt (nach seinem Hauptzeugen auch ‚D-Text‘ genannt). Diese Textform, so eine These, die Klinghardt anderswo ausführlich darlegt,<sup>6</sup> bewahre besonders viele ‚vorkanonische‘ Textvarianten, d. h. Lesarten, die vor die Entstehung der *editio princeps* des NT im 2. Jh. datieren.

Auch der nächste Beitrag *Legionsschweine in Gerasa* befasst sich nicht unmittelbar mit dem Thema ‚Kanon‘. Vielmehr bietet der Artikel eine Auslegung des ‚auffälligen‘ Exorzismus des Geraseners in Mk 5,1–20, dessen wildem, ‚Legion‘ genannten Dämon von Jesus bekanntlich gestattet wird, in eine Schweineherde zu fahren, die sich daraufhin spontan im See ertränkt. Klinghardt deutet diese Erzählung als Reflex auf die Truppenpräsenz der *Legio X Fretensis* in und um Gerasa, die wahrscheinlich für die späten 80er Jahre n. Chr. anzunehmen ist.

---

6 Vgl. Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (TANZ 60), 2 Bde., Tübingen <sup>2</sup>2020, 80–102.

In seiner Argumentation skizziert er, dass die *Legio X Fretensis* neben dem bekannten Legionseber auch diverse maritime Symbolik in Anspruch nahm, was den Bezug zu Mk 5,1–20 zusätzlich plausibilisiert. Hinsichtlich Klinghardts Arbeit zum neutestamentlichen Kanon – insbesondere zur Überlieferungsgeschichte der kanonischen Evangelien – ist wichtig, dass die Austreibung des Legionsdämons in Gerasa auch im für Marcion bezeugten Evangelium enthalten ist (\*8,26–37). Im Rahmen seines überlieferungsgeschichtlichen Modells dient die Truppenpräsenz der *X Fretensis* in den späten 80er Jahre n. Chr. damit als *terminus post quem* der Entstehung des für Marcion bezeugten Evangeliums – und damit zugleich als *terminus post quem* für das Einsetzen jenes Überlieferungsprozesses, der im kanonischen Vier-Evangelien-Buch mündet.<sup>7</sup>

In *Erlesenes Verstehen* fragt der Jubilar nach der „impliziten Didaktik“, mittels derer in den unterschiedlichen Evangelien bei den Lesern Verstehensprozesse angeregt und gesteuert werden sollen. Sein Hauptaugenmerk richtet Klinghardt auf die jeweiligen Konzepte von Mt und Mk: Während das MtEv auf Eindeutigkeit bedacht ist, die Autorität eines Jüngers (Matthäus) beansprucht und die Leser in eine „genau zugewiesene Hörerrolle“ (35/360) versetzt, gewährt das MkEv mit seinen Ambivalenzen und Unverständnissen deutlich mehr hermeneutischen Freiraum, verlangt aber auch mehr Kompetenz von seinen Lesern und ist auf mehrfache Lektüre hin angelegt. Da Mt und Mk handschriftlich indes durchweg als die ersten beiden Bücher des kanonischen Vier-Evangelien-Buchs überliefert sind, könnten, so Klinghardt, beide Konzepte allerdings erst im Gespräch miteinander angemessen gewürdigt werden. So zeige sich erst auf der Ebene der Lesersteuerung der ‚Kanonischen Ausgabe‘ beispielsweise, dass der Geltungsanspruch und die Klarheit des MtEv „[...] als Propädeutik für die elitären Interpretationsaufgaben, die Mk den Lesern abverlangt,“ (35/360) dient.

In *Das Aposteldekret als kanonischer Integrationstext* beschreibt der Jubilar Apg 15 als Text mit einer besonderen hermeneutischen Funktion für die ‚Kanonische Ausgabe‘ des NT. Ausschließlich die Darstellung des ‚Apostelkonzils‘ sowie des zugehörigen Dekrets in Apg 15 mache es möglich, das Zerwürfnis zwischen Paulus und Petrus/Jakobus in Gal 2,11 ff. im kanonischen Rahmen lediglich als einen ‚Zwischenfall‘ zu deuten. Ohne die Apg bliebe die Spannung ungelöst. Einen spezifischen Gemeinsinn stiftete das Dekret zudem nicht aufgrund seiner denkbar allgemein gehaltenen Forderungen an das christliche Sozialverhalten, sondern mittels seiner ausführlichen Begründungsstrukturen (Autorität der Apostel als historisch klar umrissene Größe; hermeneutische Funktion der Pneumatologie in Bezug auf das christologische Verständnis der jüdischen Schriften; Rekurs auf

---

7 Vgl. a. a. O., 410f.

das Gesetz des Mose), die Klinghardt als dezidiert antimarcionitisch versteht. Demzufolge sei das Aposteldekret als ein Text der ‚Kanonischen Redaktion‘ des NT zu verstehen und datiere in die Mitte des 2. Jh.

Auch in *Inspiration und Fälschung* knüpft Klinghardt an die These einer *editio princeps* des NT im 2. Jh. an, indem er die Inspirationsaussagen in 2Tim 3,16 und 2Petr 1,20f. als einen Teil des Metanarrativs dieser Ausgabe deutet. Dieses ziele nämlich nicht allein auf die Konstruktion einer Geschichte der Entstehung der frühesten Kirche im Zeitalter der Apostel ab: Da die Inspirationsaussagen sich in erster Linie auf die Schriften Israels beziehen und die ‚Kanonische Ausgabe‘ das Alte Testament als ihren ‚ersten Band‘ mit beinhaltete, werde das ‚katholische‘ Christentum vor allem in eine bereits bestehende, umfassende Heilsgeschichte eingeschrieben. Als einen zentralen Gewinn der Verortung der Inspirationsaussagen des NT auf der Ebene der ‚Kanonischen Redaktion‘ im 2. Jh. formuliert Klinghardt, dass ihre Entstehung erst auf diese Weise als Teil christlicher Identitätsbildung historisch greifbar wird.

In *Die Schrift und die hellen Gründe der textkritischen Vernunft* setzt der Jubilar sich mit den oft impliziten text- und überlieferungsgeschichtlichen Prämissen der Textkritik auseinander. Besonders kritisiert wird das Fehler einer plausiblen Theorie zur Entstehung größerer, sinnverändernder Varianten. Das übliche Konzept einer endlosen Reihe einzelner und zufälliger ‚Textwucherungen‘ sei historisch nicht haltbar, da zahlreiche Hinweise auf größere, redaktionelle Eingriffe in den Text des NT diesem Bild widersprechen. Mit dem Modell einer *editio princeps* des NT im 2. Jh. stehe hingegen ein historisch plausibles Modell zur Verfügung, das die Aporien, vor denen das ‚Wucherungsmodell‘ insbesondere bei substantiellen Textvarianten steht, vermeidet. Es sei die Aufgabe der Textkritik, so Klinghardt, ihre Methodologie unter diesen Vorzeichen zu erneuern.

Der Aufsatz *Abraham als Element der Kanonischen Redaktion* nimmt die Unterscheidung einer für Marcion bezeugten Ausgabe von 10 Paulusbriefen und einem anonymen Evangelium und der ‚Kanonischen Ausgabe‘ des NT zum Ausgangspunkt. Anhand des Vergleichs der *mentiones Abrahae* in beiden Ausgaben plausibilisiert Klinghardt ein kohärentes redaktionelles Konzept der ‚Kanonischen Ausgabe‘ und zwar entlang der Motive ‚Abrahamskindschaft‘ und ‚Glaube/Gerechtigkeit Abrahams‘. Die Ausführungen münden in die These, dass die Abrahamstraditionen in der ‚Kanonischen Ausgabe‘ ganz gezielt dazu genutzt werden, das historisch zerrüttete Verhältnis von Paulus und Jakobus auf der Ebene des kanonischen Metanarrativs einzuhegen.

Einen Überblick über die synoptische Theorie unter der Annahme der Priorität des für Marcion bezeugten Evangeliums, die der Jubilar in seinem *opus*

*magnum* ausführlich dargelegt hat,<sup>8</sup> bietet der Aufsatz *Überlieferungsgeschichte der kanonischen Evangelien*. In einem ersten Schritt wird die Marcion-Priorität anhand des Quellenbefundes bei Tertullian sowie anhand einer stichprobenartigen Analyse der Bearbeitungsrelation zwischen \*Ev/Mcn und Lk begründet. In einem zweiten Schritt folgt die Analyse der Bearbeitungsrelationen zu Mk und Mt sowie zu Joh. Am Ende des Beitrags stehen Schlussfolgerungen zur Leistungsfähigkeit des Modells, das Übereinstimmungen von Mt und Lk gegen Mk einfacher erklären kann, die Probleme der ‚Marcan Priority Without Q‘-Hypothese umgeht und Joh in das Modell mit integriert. Zudem werden grundsätzliche Konsequenzen mit Blick auf methodische Fragen, den schriftlichen Charakter der Evangelienüberlieferung und theologische Implikationen gezogen.

\*\*\*

Ohne die Zuarbeit und Unterstützung von allen Seiten wäre der vorliegende Band nicht realisierbar gewesen. Unser Dank dafür gilt zuerst den Institutionen und Verlagen, die dem Wiederabdruck der bei ihnen erschienenen Aufsätze des Jubilars zugestimmt haben: der Theologischen Hochschule Friedensau, der Theologischen Fakultät der HU Berlin, der TU Dresden, der New York Academy of Sciences sowie den Verlagen De Gruyter, Mohr Siebeck, Vandenhoeck & Ruprecht und Penguin Random House. Gesondert hervorzuheben ist die Kooperation mit Narr Francke Attempto, die nicht nur dem Wiederabdruck mehrerer Aufsätze zugestimmt haben, sondern auch der Publikation des vorliegenden Bandes in ihrem Haus. Besondere Erwähnung verdient die ausgezeichnete Zusammenarbeit mit Stefan Selbmann, der die Realisierung des Buchprojektes begleitet hat. Weiterhin gebührt Dank den Herausgebern der *Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter (TANZ)*, Günter Röhser, Stefan Schreiber und Manuel Vogel, in deren Reihe sich der Band fraglos in angemessener Gesellschaft befindet. Bei Günter Röhser, David Trobisch und Christian Schwarke bedanken wir uns dafür, dass sie zu Ehren des Jubilars jeweils einen Beitrag für den Einleitungsteil dieses Sammelbandes beigesteuert haben. Zuletzt wären die zahlreichen Korrektur- und Formatierungsarbeiten, die bei einem so umfangreichen Buchprojekt anfallen, nicht ohne die Unterstützung der Mitarbeiter und Hilfskräfte in Dresden, Lena Creutz und Adriana Zimmermann, und München, Fiodar Litvinau, Ulrike Meinhold und Nathalie Schuler, zu bewerkstelligen gewesen. Ihnen gilt ebenfalls unser ganz ausdrücklicher Dank.

---

8 Vgl. a. a. O., 199–378.



# Einheit und Vielfalt

## Historische und hermeneutische Prozesse am Anfang des Christentums und ihre aktuelle Bedeutung

Günter Röhser

Unter dieser doppelten Überschrift soll im Folgenden versucht werden, das Werk von Matthias Klinghardt in seinen Grundstrukturen zu erschließen – und zwar unter besonderer Berücksichtigung der in diesem Band versammelten Aufsätze. Dazu reicht es nicht, nur diese Aufsätze zu betrachten, sondern man muss sie in Beziehung setzen zu Klinghardts drei großen Monographien (ich beziehe mich hier im Haupttext auf die jeweiligen Untertitel): die Dissertation über das „lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums“,<sup>1</sup> die Habilitationsschrift zur „Soziologie und Liturgie frühchristlicher Mahlfeiern“<sup>2</sup> und das zweibändige *opus magnum*, welches die Überlieferungsgeschichte der neutestamentlichen Evangelien sowie das Evangelium des Marcion untersucht bzw. rekonstruiert.<sup>3</sup> Diese Arbeiten bilden Ausgangs- und Kristallisationspunkte der jeweiligen Fragestellungen und Themen, um die herum sich die Aufsätze gruppieren und in ein Verhältnis dazu – auch im Sinne von Entwicklungen (Korrekturen und Konkretisierungen) – setzen lassen.

- 
- 1 Gesetz und Volk Gottes (WUNT II 32), Tübingen 1988.
  - 2 Gemeinschaftsmahl und Mahlgemeinschaft (TANZ 13), Tübingen/Basel 1996. – Im Sinne der oben gewählten Überschrift könnte man den Titel wie folgt interpretieren: Im einheitlichen Rahmen eines Gemeinschaftsmahles konstituieren sich das Mahl je unterschiedlich (in bestimmtem Rahmen vielfältig) deutende Mahlgemeinschaften.
  - 3 Das älteste Evangelium und die Entstehung der kanonischen Evangelien (TANZ 60), 2 Bde., Tübingen 2020 (2., überarbeitete und erweiterte Auflage; 1. Auflage 2015; englische Ausgabe: *The Oldest Gospel and the Formation of the Canonical Gospels* [BiTS 41], Leuven u. a. 2021).

## 1 Frühchristliche Mahlfeiern: Einheit der Praxis – Vielfalt der Deutungen

Am besten geht man von jener Einsicht aus, die Klinghardt als „fruchtbarstes Ergebnis“ seiner monographischen Untersuchung zu den frühchristlichen Mahlfeiern festgehalten hat: dass nämlich „Gemeinschaft in der hellenistisch-römischen Antike – und so eben auch im frühen Christentum – auf der Ebene zwischen Familie ... und den öffentlichen Institutionen der Stadt ... ausschließlich in der Tischgemeinschaft einer zum Mahl versammelten Gruppe möglich und dementsprechend nur hier konkret erfahrbar war. Gemeinschaftsleben ist in der hellenistisch-römischen Antike grundsätzlich *Mahl*gemeinschaftsleben, Gruppen existieren *in* ihren Syssitien und Symposien“ (Gemeinschaftsmahl 523 f.).<sup>4</sup> Dementsprechend folgen auch die christliche Mahlfeier und Gemeindeversammlung dieser gemeinantiken Grundstruktur<sup>5</sup> und bauen auch in der Sinndeutung der Versammlung auf den antiken Mahlwerten (festliche Freude, Gleichheit, Frieden, Eintracht, Freundschaft und Harmonie) auf. Dies hat zur Folge, dass für diesen soziologischen Zugang zum Verständnis der frühchristlichen Mahlfeier

- a. das Mahlritual, die äußere Mahlgestalt, der typische feste Ablauf das Primäre ist und die Mahltheologie und das religiöse Selbstverständnis der Gemeinschaft demgegenüber sekundär sind (Form *vor* Inhalt) – wiewohl sie natürlich darauf zurückwirken;
- b. die vielfältigen theologischen Deutungen sich nicht auf die *Mahlelemente* (Brot und Wein), sondern auf Teile des *Mahlrituals* beziehen und mit ihnen verbunden sind.

Umgekehrt bedeutet das, dass die christliche Mahlfeier weder aus religionsgeschichtlichen Analogien oder christlichen Theologumena (z. B. Vorstellungen von göttlicher Präsenz beim Mahl bzw. in den Mahlgaben oder von einem stellvertretenden Sühnetod Jesu) „abgeleitet“ noch auf die punktuelle Einsetzung durch den historischen Jesus zurückgeführt wird. Vielmehr ist Letzteres

---

4 Das Syssition ist die gemeinsame Mahlzeit, bei der in der Regel nicht getrunken wurde (lat. *cena*), und das Symposion das anschließende gemeinsame Gespräch und Beisammensein (lat. *convivium*), bei dem Mischwein getrunken wurde (συσσιτέω = zusammen speisen; συμπίνω = zusammen trinken).

5 „Gerade die große Spannweite des Materials zeigt, dass die ritualisierte Praxis des Gemeinschaftsmahls mit seinen einzelnen Bestandteilen Ausdruck eines kulturellen Habitus ist, der die sozialen Konventionen prägt“ (*Vergossener Becher* 45 f.).

methodisch unmöglich und eher umgekehrt Jesu mögliche eigene Mahlpraxis Teil des umfassenderen Phänomens.<sup>6</sup>

Wie sieht nun diese gleichbleibende Grundstruktur des antiken Mahles aus? Sie besteht aus der Abfolge von Mahleröffnung (Austeilung des Brotes), gemeinsamer Mahlzeit, Libation als Abschluss und Übergang zum Folgenden, Symposion. Die Libation ist als Trankspende an die Götter religiös besonders ausgezeichnet (und mit Gebet verbunden) und steht genau an der Stelle, an der bei Paulus im Herrenmahl die Becherhandlung („Segensbecher“ 1Kor 10,16) steht – nämlich nach dem Essen (1Kor 11,25). Wenn Paulus in 1Kor 11,26 von der „Verkündigung des Todes des Herrn“ spricht, dann bezieht er sich damit auf den Vorgang des Essens und Trinkens, also auf das Mahlritual, und nicht auf die Mahlelemente. Der Ort solcher Mahldeutung sind die Gebete (über Brot und Becher). Durch sie wird die soteriologische Wirkung und pneumatische Qualität des Mahles sichergestellt.<sup>7</sup> Auch die sog. Einsetzungsworte deuten nicht die Mahlgaben bzw. eucharistischen Elemente (und werden überhaupt erst ab dem 3. Jahrhundert Teil der Mahlliturgie), sondern sind Teil von Mahldiskursen (d. h. von vielfältigen Argumentationen und Narrationen) zur Deutung des Mahlrituals („Deuteworte“): Die Becherhandlung steht z. B. für den Neuen Bund, das Austeilen des Brotes für die Konstitution der Gemeinschaft; zu deren Vergegenwärtigung und Erneuerung wird das Mahl weiterhin gefeiert bzw. soll das Ritual wiederholt werden.

Bereits vor dem Erscheinen der Monographie hat Klinghardt in einem Aufsatz von 1994 gezeigt, dass dieser allgemeine ritualgeschichtliche Rahmen auch für die Gemeinschaftsmähler nach Qumran-Texten (1QS) gilt und deswegen keine grundlegende Differenz zu hellenistischen Vereinsmählern besteht (*Manual of Discipline*).<sup>8</sup> Die Bedeutung für die Qumran-Forschung besteht darin, dass die dahinterstehende(n) Gruppe(n) aus ihrer „sektenhaften“ Sonderrolle und Vereinzelung herausgeholt und in die Mitte der palästinischen Gesellschaft

---

6 Bester Überblick zum Ganzen: *Nehmt und eßt*; zur Problematik des Begriffs „Einsetzungsworte“: *Bund* 162f.185.

7 Hier ist auch der Ort für Präsenzvorstellungen aufgrund der Anrufung des göttlichen Namens; vgl. dazu *Vergossener Becher* 53ff.; Günter Röhser, Vorstellungen von der Präsenz Christi im Ritual nach 1Kor 11,17–34, in: M. Klinghardt/H. Taussig (Hg.), *Mahl und religiöse Identität im frühen Christentum* (TANZ 56), Tübingen 2012, 131–158: 145ff.153ff. Schwierig ist die Frage, ob nur Gott oder auch Christus angerufen werden (und damit präsent sein) kann.

8 Dasselbe hat er für das Therapeutenmahl gezeigt in: *Gemeinschaftsmahl* 183ff., sowie in einem hier nicht wieder abgedruckten Beitrag: *The Ritual Dynamics of Inspiration. The Therapeutae's Dance*, in: S. Marks/H. Taussig (Hg.), *Meals in Early Judaism. Social Formation at the Table*, New York 2014, 139–161. Höhepunkt des Rituals ist der gemischtgeschlechtliche Chortanz.

gestellt wird/werden. Damit wird auch die Möglichkeit offengehalten, dass es gar keine Qumran-Gruppe am Toten Meer gegeben hat und infolgedessen auch keine Verbindung derselben mit den Schriftrollen.

Klinghardt hat diesen Ansatz später weiter ausgebaut und konkretisiert durch

- a. die Untersuchungen zum gottesdienstlichen Tanz – der auch im Neuen Testament einen Anknüpfungspunkt hat (Kol 3,16; Eph 5,18f.), da chorisches Singen in der Antike immer mit rhythmischen Bewegungen verbunden ist (*Tanz und Offenbarung, Nehmt und eßt* 50);
- b. die beiden Aufsätze von 2012 (*Bund, Vergossener Becher*). Dort wird deutlich, dass der Gemeinschaftsbecher von Mt und Mk (Mt 26,27: „Trinkt alle daraus“) nicht auf die Libation, sondern auf die Proposis *nach* der Libation (Kreisen-Lassen eines gemeinsamen Trinkgefäßes) zurückzuführen ist, während es sich in Lk 22,20b tatsächlich um eine (Deutung der) Libation handelt und dementsprechend auch „der Becher, der für euch ausgegossen wird“, zu übersetzen ist.<sup>9</sup> Die Überlieferung vom letzten Mahl Jesu bei Matthäus ist überdies eingebunden in einen ganz speziellen Diskurs zum Thema „Sündenvergebung“, welches im MtEv eine hervorgehobene Rolle spielt. Durch das Trinken aus dem „für viele ausgeschenkt“ Becher konstituiert und reaktiviert sich die Jüngergruppe je neu als eine Sündenvergebungsgemeinschaft, in der die einzelnen Mitglieder einander die Sünden vergeben und so ihre durch die Proposis gestiftete Gleichheit bewahren. „Der Tod Jesu kommt im Becherwort nicht vor“; vielmehr entspricht „das gemeinsame Trinken ... der Bundesblutzeremonie von Ex 24“ (*Bund* 179f.).

Die allgemein-theologische Bedeutung dieser Aufstellungen besteht in Folgendem:

1. Die soziologisch-ritualgeschichtliche Deutung des Abendmahls nimmt den Fokus weg von den Fragen der Realpräsenz und der Sühnedeutung des

---

9 Dies ist eine deutliche Selbstkorrektur gegenüber *Tanz und Offenbarung* 13, wo es noch hieß: „Auch wenn Libationen in jüdischem und christlichem Kontext natürlich fehlen ...“ Hingegen hat die Fortsetzung des Satzes ebd. Bestand: „... ist doch ein entsprechendes Gebet, das diese religiöse Handlung begleitet und auszeichnet, sehr gut belegt, nämlich das Dankgebet nach dem Essen“ (es gehört zur Becherhandlung). Außerdem werden jetzt Libation (wird vergossen) und Proposis (wird nicht vergossen, sondern getrunken) deutlicher unterschieden und nicht mehr wie in der Monographie (Gemeinschaftsmahl 105f.) als Mahlabschluss- und Gelagelibation unter dem Oberbegriff „Libation“ zusammengefasst (*Bund* 167ff. m. Anm. 30; *Vergossener Becher* 41ff. m. Anm. 34).

Todes Jesu. Dass der Tod Jesu Heilsbedeutung besitzt als Gründungserignis der Gemeinde Jesu, steht außer Frage (zumindest bei Paulus und Lukas). Die Schwäche dieses Ansatzes besteht darin, dass er den genauen Zusammenhang zwischen dem Tod Jesu und der durch die Mahlgebete sichergestellten soteriologischen Wirkung des Mahles nicht zu explizieren vermag (Gemeinschaftsmahl 317, *Gemeindeleib* 54, *Vergossener Becher* 53). Dies könnte sich jedoch auch als Stärke erweisen, insofern er die Abendmahlstheologie und -praxis aus einer Engführung auf die stellvertretende Sühnefunktion des Todes Jesu und den individuellen Zuspruch der Sündenvergebung befreien und für ein breiteres Spektrum von Mahldeutungen öffnen kann. Die „traditionellen“ Deutungen verlieren dadurch nicht ihre Berechtigung – sind sie doch bereits in der Alten Kirche wirkmächtig geworden (*Vergossener Becher* 56f: aufgrund der Veränderungen im Ritualverlauf) und insofern sicherlich nicht ohne Anhalt an den Texten. Die ritualgeschichtliche Sichtweise kann jedoch „dazu verhelfen, Aspekte“ an ihnen „wahrzunehmen, die bislang durch andere Interpretationen verdeckt waren“ (*Bund* 163).<sup>10</sup> Neuere Formen des Feierabendmahls und des liturgischen Tanzes sind sicherlich nicht auf eine biblizistische Rechtfertigung aus der ritualtheoretischen Exegese angewiesen; trotzdem können entsprechende Untersuchungen durchaus anregend wirken und die ästhetische Dimension des Heils ins Bewusstsein rufen.<sup>11</sup> Dies hängt aufs Engste mit einem zweiten Gesichtspunkt zusammen:

2. Mit dem regelmäßigen gemeinsamen Essen als *der* Existenzform antiken Gemeinschaftslebens ist der frühchristliche „Gottesdienst“ tief im Alltagsleben der Menschen verankert. Denn gemeinsames Essen ist ein Grundvollzug menschlichen Lebens, und dieses Essen will nicht nur begangen, sondern auch organisiert, finanziert und in seinem Ablauf geregelt werden. Es ist die Daseinsform der privaten und halböffentlichen Vereine, und als solche muss man nicht nur die paganen Vereinigungen, sondern auch die christlichen Gemeinden und die jüdischen Synagogengemeinschaften sehen. Damit sind aber die religiösen Bezüge des Mahles und der Gemeinschaft in ganz anderer Weise im Alltag der Menschen verwurzelt als heute (wo eine religiöse Alltagskultur fast vollständig fehlt). Man kann von der Mahlfeier als einem „Alltagsphänomen“ und infolgedessen auch

---

10 Vgl. auch meinen Leserbrief „Erweiterte Deutungsmöglichkeiten des Abendmahls respektieren“, Deutsches Pfarrerblatt 118 (2018) 6, 356.

11 Dies hat Folgen bis in die theologische Ethik hinein (vgl. nur das wenig beachtete Werk von Klaus Berger, *Von der Schönheit der Ethik*, Frankfurt a.M./Leipzig 2006).

von „Alltagsreligiosität“ sprechen<sup>12</sup> und – ganz anders als in der späteren Entwicklung – nur sehr begrenzt von einem kultisch-sakralen Charakter: Dieser dürfte nur für das Beten und das Singen, ggf. für das Tanzen, zutreffen und seinerseits nur begrenzt und punktuell als besonders „heilig“ empfunden worden sein.<sup>13</sup> Daraus ergibt sich das Dritte:

3. Die ritual- und sozialgeschichtliche Betrachtungsweise bewahrt davor, die spezifischen Differenzen („das unterscheidend Christliche“) an der falschen Stelle zu suchen. Was man aus der religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise schon immer lernen konnte, zeigt sich nun auch auf dem vorliegenden Feld: „Nur wer das Ganze kennt, kann die Verabsolutierung von individuellen Zügen vermeiden“ (Gemeinschaftsmahl 532). Die Vermeidung falscher Apologetik ist für die christliche Theologie im Verhältnis zum Judentum von besonderer, zentraler Bedeutung, aber darüber hinaus auch für das interreligiöse Gespräch wichtig. So hat sich aus den vergleichenden Untersuchungen ergeben, dass der Brotsegen zum Eingang des Mahles wohl eine jüdisch-christliche Besonderheit darstellt und so das „Brotbrechen“ unter Segensgebet zum unterscheidenden Merkmal von Christen im paganen Umfeld werden konnte. Ein Beispiel aus dem Grenzgebiet von Ritual- und Religionsgeschichte liefern die Kirchenväter selbst: Mit der zunehmenden Verurteilung des Tanzes suchen sie das Christentum auf einem Gebiet zu profilieren, auf dem ursprünglich kein großer Unterschied bestanden zu haben scheint (vgl. *Tanz und Offenbarung*): Noch Euseb konnte Philos tanzende Therapeuten für christliche Mönche halten, und in den Johannesakten kann sogar Jesus selbst als Anführer eines Chorregens der Jünger erscheinen.

Wie der Rekurs auf (hier: jüdische) Traditionsgeschichte eine innerchristliche Diskussionslage zu entspannen vermag, zeigt auch der Aufsatz *Sünde und Gericht von Christen bei Paulus*. Zwischen den Extremen einer liberalen Sündlosigkeitstheorie auf der einen und Luthers *simul iustus ac peccator* auf der anderen Seite positioniert er Paulus ganz in frühjüdischen Gerichtsvorstellungen: Selbstverständlich ereilt auch Christusgläubige bei schweren Verfehlungen die Verurteilung im Endgericht, wenn sie nicht rechtzeitig vorher – wie im Falle des Blutschänders von 1Kor 5 oder der Missstände beim Herrenmahl gemäß 1Kor 11 – einem innergeschichtlichen Züchtigungsgericht unterworfen worden sind. In *dieser* Hinsicht gibt es keine christlich-jüdische Differenz.

---

12 Vgl. Gemeinschaftsmahl 529.532.

13 Das Nüsschen-Knabbern beim charismatischen Psalmenvortrag in der Gemeindeversammlung ist dafür nur ein besonders hübsches Beispiel (*Nehmt und eßt* 55 f.).

## 2 Das Neue Testament: Einheit des Kanons – Vielfalt der Schriften und ihrer Rezeption

Eine stärkere Weiterentwicklung und Selbstkorrektur als bei der Mahlthematik zeigt Klinghardts Position in der Kanonsfrage und der Beurteilung des Lukas-evangeliums. In seiner ersten Monographie hat Klinghardt gegenüber der traditionellen, dezidiert heidenchristlichen Verortung des Lukas erfolgreich die Bedeutung jüdisch-judenchristlicher Toratraditionen für die lukanische Theologie und ihre Adressaten zur Geltung gebracht. Er hat überdies jedoch auch eine historische und soziologische Verortung des lukanischen Gesetzesverständnisses (und damit auch eines seiner zentralen Texte: des Aposteldekrets von Apg 15) in der Situation der lukanischen Gemeinde versucht (unter der Voraussetzung der traditionellen Datierung des Lukasevangeliums in das letzte Viertel des 1. Jahrhunderts). Dies hat sich im Laufe der Entwicklung radikal geändert: Das lukanische Doppelwerk wird jetzt um die Mitte des 2. Jahrhunderts angesetzt und mit der Entstehung der sog. Kanonischen Ausgabe (des Neuen Testaments) in Zusammenhang gebracht. Diese ist ihrerseits vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen mit Marcion und seiner Theologie zu verstehen. Wie sich das auf das Verständnis des Aposteldekrets ausgewirkt hat, zeigt der entsprechende Aufsatz in der vorliegenden Sammlung (*Aposteldekret*). Ein Vergleich mit der Monographie lohnt sich und zeigt die Verschiebungen in der Einschätzung, die zwischenzeitlich stattgefunden haben.

Gemeinsam ist die ekklesiologische Funktion des Gesetzes für die Darstellung der heilsgeschichtlichen Kontinuität der Kirche mit Israel, und in beiden Arbeiten wird auch das Aposteldekret als „Integrationstext“ bezeichnet. Im ersten Fall dient es der Darstellung und Herstellung von Einheit durch rituelle Gebote vor dem immer noch (gegen Ende des 1. Jahrhunderts) aktuellen Hintergrund der Auseinandersetzung um die Legitimität der Heidenmission in der lukanischen Gemeinde (Gesetz und Volk Gottes 204f.221.307); außerdem dient es als historische Quelle für das tatsächliche Apostelkonzil (es sei für die petrinische Heidenmission bestimmt gewesen). Anders im vorliegenden Aufsatz: Hier wird es als „kanonischer“ Integrationstext bezeichnet, d. h. es entfaltet eine *innerkanonische* Funktion zur Integration verschiedener Positionen bzw. Texte zum Problem der Grenzen der christlichen Tischgemeinschaft und damit auch der Kontrahenten im antiochenischen Streit (Gal 2,11–14; vgl. Apg 15,1–5).<sup>14</sup> Es hat damit keinen Quellenwert für das historische Apostelkonzil mehr (auch das

---

14 *Aposteldekret* 106f. Vorausgesetzt ist dabei, dass Apg 15 und Gal 2,1–10 nicht dasselbe Ereignis wiedergeben, sondern Apg 15 auf den Bericht von Gal 2,11–14 reagiert (vgl. Gal 2,12 mit Apg 15,24 und dazu ebd. 97f.).

ganze Kapitel Apg 15 nicht). Vor allem aber haben die Dekretsforderungen durch den „argumentative(n) Overkill der Begründungsstrukturen“ (*Aposteldekret* 109) eine integrative Funktion: Jakobus, die Apostel, die Ältesten und „Mose ... als Teil eines *Buches*, das gelesen und interpretiert wird“ (15,21; *Aposteldekret* 105) gleichen im Verein mit dem Heiligen Geist divergierende Positionen aus und verweisen damit aus der Sicht der Rezipienten der lukanischen Darstellung auf die sog. Kanonische Ausgabe (des Alten und Neuen Testaments).

Offenkundig liegt hier eine einschneidende Revision der früheren Thesen vor. Der Grund dafür ist in dem Aufsatz „*Gesetz*“ bei Markion und Lukas dargestellt und liegt in der Erkenntnis, dass die Bearbeitungsrichtung beim Thema „*Gesetz*“ und zwischen den beiden Schriften insgesamt nicht von Lukas zu Marcion (so weithin auch heute noch angenommen), sondern von Marcion zu Lukas verläuft: Das Lukasevangelium stellt eine erweiternde redaktionelle Bearbeitung des für Marcion bezeugten Evangeliums dar. Wäre es andersherum, hätte Marcion nur redaktionell gekürzt und keinerlei Ergänzungen vorgenommen (was allen sonstigen Beobachtungen zur Überlieferungsgeschichte der Evangelien widerspricht). Von besonderer Bedeutung ist für die lukanische Bearbeitung (neben Prolog und Vorgeschichte) die Emmausperikope in Lk 24: Hier begründet Jesus die Zusammengehörigkeit aller Schriften theologisch („*Gesetz*“ 123) und damit die grundlegende Bedeutung des schriftgestützten Verstehens der Christusbotschaft – womit wir uns auf einer Ebene mit der Begründungsstruktur des Aposteldekrets befinden.

Die folgenden Publikationen arbeiten nun diese grundlegende Entdeckung aus und ziehen die Konsequenzen für weite Bereiche der neutestamentlichen Wissenschaft. Im Übrigen nimmt die Annahme der Marcion-Priorität eine bereits im 18./19. Jahrhundert entwickelte These wieder auf, die damals erstaunlicherweise zu keinem Zeitpunkt zur synoptischen Frage in Beziehung gesetzt wurde und demzufolge in der Gegenwart angesichts zunehmender Infragestellungen der Zwei-Quellen-Theorie ihrerseits an Bedeutung gewinnt. Die weitere Annahme, dass die lukanische Redaktion auf einer Ebene mit der Entstehung des Gesamtkanons liegt, konvergiert überdies mit dem erstmals von David Trobisch geführten Nachweis einer redaktionellen Bearbeitung des gesamten Neuen Testaments im Zuge der Herausgabe einer sog. Kanonischen Ausgabe der ganzen Bibel um die Mitte des 2. Jahrhunderts. Abschluss und bisheriger Höhepunkt dieser Forschungsleistung war die Rekonstruktion des für Marcion bezeugten Evangeliums aus den Kirchenväterziten und -referaten des 3./4. Jahrhunderts in Verbindung mit einer neuen Gesamtdarstellung der

Entstehungsgeschichte der (fünf) Evangelien.<sup>15</sup> Es sei gleich hinzugefügt, dass die Aufgabe der Rekonstruktion der Textgeschichte natürlich nicht nur die Evangelien, sondern das ganze Neue Testament betrifft. Dies ist allerdings nur in unterschiedlichem Maße möglich, da neben dem marcionitischen für das Lukasevangelium sich nur für die Sammlung der Paulusbriefe eine vorkanonische Stufe, nämlich der seinerseits marcionitische Apostolos, rekonstruieren lässt.

Die innovativen Gesichtspunkte betreffen vor allem folgende Bereiche:

1. Überlieferungsgeschichte der Evangelien: Seit hundert Jahren, seit der älteren Formgeschichte sieht die neutestamentliche Wissenschaft die mündliche Überlieferung als prägend für die Jesusüberlieferung der Evangelien an. Daran hat auch die Methode der Redaktionskritik nichts Grundsätzliches geändert. Neuere gedächtnishermeneutische Theorien untersuchen selbst sog. Autorenliteratur wie die Evangelien im Hinblick auf ihre kommunikative Funktion für eine Überlieferungsgemeinschaft, etwa mit Hilfe des Konzepts vom sozialen oder kollektiven Gedächtnis.<sup>16</sup> Demgegenüber hat Klinghardt einen Paradigmenwechsel vorgenommen: Nach ihm ist die Entstehung der Evangelien hinreichend und ausschließlich als ein literarisch-textueller Vorgang zu erklären, bei dem die einzelnen Evangelisten jeweils immer ihre(n) jeweilige(n) Vorgänger – beginnend mit dem Evangelium des Marcion – aufnehmen, kritisch ergänzen und fortschreiben. Der Vorgang erstreckt sich über ca. 50 Jahre (zwischen den 90er Jahren und um 144 n. Chr.) und spielt sich entweder in Rom oder im kleinasiatischen Raum ab. Am Ende steht jene „kohärente Vielstimmigkeit“ (*Überlieferungsgeschichte* 57) im Rahmen der sog. Kanonischen Ausgabe, die nur ein anderer Begriff für das komplexe Verhältnis von Einheit und Vielfalt ist. Die Kategorie der Mündlichkeit benötigt man für deren Erklärung nicht. Die gewiesene Methode dafür ist vielmehr die klassische Literar- und Redaktionskritik mit ihrer Fragestellung: Wer hat wen als Quelle benutzt und wie bearbeitet?
2. Textkritik: Auch für die neutestamentliche Textkritik nimmt Klinghardt eine grundlegende Neubestimmung vor. Herkömmlicherweise ist sie damit beschäftigt, die älteste erreichbare Textgestalt der neutestamentlichen

---

15 S. o. Anm. 3. – Das „älteste Evangelium“ ist als „Teil der marcionitischen Schriften-sammlung“ zu sehen, „ohne damit Marcions Autorschaft oder auch nur seine aktive Rolle bei der Zusammenstellung oder Promulgation dieser Sammlung zu implizieren“ (*Ältestes Evangelium*, 2. Aufl., Band I, 27 f.; weiter dazu 421 ff.).

16 Zum Thema vgl. zuletzt die Kontroverse „Markus: Autor oder Erinnerungsfigur?“ zwischen Sandra Huebenthal und Eve-Marie Becker, in: ZNT 47 (2021) 87–106.

Schriften zu rekonstruieren. Klinghardt wirft ihr vor, dass sie nur auf einzelne Textstellen bzw. Handschriften bezogen sei und die Veränderungen deswegen anonym und historisch kaum bestimmbar und ohne Konturen seien (*Schrift* 95f.). Demgegenüber stellt Klinghardt ihr die Aufgabe, aus den Handschriften die Textgestalt der Kanonischen Ausgabe aus der Mitte des 2. Jahrhunderts zu ermitteln, da diese ein klares antimarcionitisches Profil (vor allem im Lukasevangelium) habe und deswegen historisch bestimmbar sei. Ein Beispiel dafür, welche Konsequenzen dies für die Auslegung neutestamentlicher Schriften haben kann, liefert der Aufsatz *Abraham als Element der Kanonischen Redaktion*, der alle *mentiones Abrahae* im Neuen Testament daraufhin untersucht, Teil der kanonisch-redaktionellen Bearbeitung zu sein, d. h. nicht in den vorkanonischen Ursprungsschriften vorhanden gewesen (Joh 8, Gal 3, Röm 4) bzw. überhaupt erst als Schrift im Zusammenhang mit der Kanonischen Ausgabe entstanden zu sein (Jak). Außerdem wird es immer wichtiger, die Eigenarten neutestamentlicher Handschriften in ihrer materiellen und (para-)textuellen Beschaffenheit zu untersuchen und im Hinblick auf die antike Lesepraxis und die Textgeschichte auszuwerten (*Handschrift*).<sup>17</sup>

3. Biblische Hermeneutik: Es ist deutlich, dass bei Klinghardt alle exegetischen Methoden in ihrer Aufgabenstellung dahingehend konvergieren, dass sie der Rekonstruktion und Interpretation der Kanonischen Ausgabe dienen. Damit ist aber auch die Aufgabe des Textverstehens auf eine neue Grundlage gestellt – und zwar nicht nur des heutigen Verstehens und Vermitteln der Schrift, sondern bereits in der Ursprungssituation des 2. Jahrhunderts. Die Kanonische Ausgabe bzw. die hinter ihr liegenden editorischen und theologischen Intentionen liefern gewissermaßen die historische Begründung und Legitimation für die Notwendigkeit einer Theologie des Neuen Testaments (und letztlich der ganzen Bibel), die nicht nur die Vielfalt der Einzelschriften, sondern vor allem auch die Einheit des Gesamtkanons in den Blick nimmt. Es genügt nicht, wie die klassische Einleitungswissenschaft hauptsächlich die Entstehung der Einzelschriften und die Intentionen der jeweiligen Einzelverfasser zu erforschen, sondern durch die Zusammenstellung der Einzelschriften entsteht ein Meta-Narrativ, welches das Verständnis des Gesamtzusammenhangs und der Einzelschriften in ihm bestimmt und welches in seiner theologischen Pragmatik

---

17 Jüngstes Beispiel: Alexander Goldmann, *Über die Textgeschichte des Römerbriefs* (TANZ 63), Tübingen 2020. Umfassend jetzt: Jan Heilmann, *Lesen in Antike und frühem Christentum* (TANZ 66), Tübingen 2021.

wahrgenommen werden will (*Inspiration* 347: das „Transzendenznarrativ der Kanonischen Ausgabe“).<sup>18</sup>

Auf vier Ebenen hat Klinghardt in vier Aufsätzen beispielhaft und zusammenfassend diese theologische Verstehensaufgabe dargestellt: auf der Ebene eines Einzeltextes (Mk 5,1–20: *Legionsschweine*), eines Abschnittes aus dem Markusevangelium (*Boot und Brot*), zwei verschiedener (Mt und Mk) und aller vier Evangelien (*Erlesenes Verstehen*) sowie der ganzen Bibel (*Inspiration*). Ich wähle den Ausdruck „erlesenes Verstehen“, um deutlich zu machen, um was es bei dieser – historischen wie heutigen – Verstehensaufgabe geht: Es ist ein Verstehen, das er-lesen wird, also durch Lesen entsteht. Primäre Aufgabe und Voraussetzung für das Verstehen ist also nicht das Hören (wie bei mündlicher Weitergabe und Verkündigung), sondern das Lesen von Geschriebenem. Das Verstehen des Neuen Testaments wird damit zu einem Beispiel antiker Lesekultur, die erst in jüngster Zeit die gebührende Aufmerksamkeit findet.<sup>19</sup> In einem anderen Sinne „erlesen“ ist dieses Verstehen aber auch, weil es besondere Ansprüche an die Lesenden und ihre Kreativität stellt und auch besonderen Gewinn verspricht. Verfolgen wir die Lektürekonzepte auf den verschiedenen Ebenen:

1. Mk 5,1–20 „geht ... völlig auf das literarische Konto des Mk“ (*Legionsschweine* 45). Und zwar geht es ihm nicht um das Thema Heidenmission, sondern um den „Grund für den Misserfolg“ der Mission: Die Menschen bitten Jesus wegzugehen, weil ihnen die „Folgekosten“ seines Wirkens zu hoch sind (ebd. 43f.). Im Rahmen dieser Zielsetzung sind die Exorzismus-Erzählung und deren militärische Implikation als bewusste, symbolisch zu verstehende Gestaltung aufzufassen, die auf die verstärkte römische Präsenz in Gerasa (seit etwa 80 n. Chr. = *terminus post quem* für die Entstehung des MkEv) sowie die in Judäa stationierte *legio X Fretensis* und deren Legions-Hauptsymbol, den Eber, zu beziehen ist. Thema ist also das gespaltene Verhältnis der lokalen Bevölkerung gegenüber der römischen Besatzungsmacht und die daraus resultierenden Probleme für die christliche Mission.

---

18 Vgl. dazu ausführlich: Günter Röhser, Kanonische Ausgabe und neutestamentliche Theologie, in: J. Heilmann/M. Klinghardt (Hg.), *Das Neue Testament und sein Text im 2. Jahrhundert* (TANZ 61), Tübingen 2018, 259–284.

19 S. (bei) Anm. 17. – Dem rezipierenden Lesen entspricht auf der anderen Seite das produzierende Schreiben von Literatur und nicht die „oral culture“ (vgl. *Abraham* 258: „Die früheste Ausbildung von Theologie geschieht durchweg im Rahmen einer ‚New Testament literary culture‘“ [der Begriff in Weiterführung von Margaret Mitchell]).

2. Dieses durchaus komplexe Lektürekonzep (das der zeitgenössische Leser sicherlich leichter entschlüsseln kann als der heutige) fügt sich nahtlos in das Lektürekonzep der größeren Einheit Mk 3,7–8,21 ein, in der es um die Charakterisierung der Jüngerexistenz geht (*Boot und Brot*). Diese besteht aus den beiden Polen „mit Jesus sein“ und „Aussendung und Einübung in die Mission“ (einschließlich Misserfolgen, s. o.; Ausgangspunkt: Mk 3,14 f.). In ihrer Tiefendimension werden die erzählten Ereignisse durch die beiden Symbole „Boot“ (für das Zusammensein und den Aufbruch mit Jesus) und „Brot“ (für die missionarische Lehre und „Sättigung“ der Menschen) und deren innere Zusammengehörigkeit erschlossen (vgl. besonders 6,51 f. und 8,13–21). Die literarische Komplexität stellt erhebliche Ansprüche an die Lesenden und zeigt nebenbei, dass symbolische Leseweisen neutestamentlicher Wundererzählungen keine Verlegenheitslösung neuzeitlicher Wunderhermeneutik darstellen, sondern bereits zum Lektürekonzep der Evangelisten selbst gehören.
3. Auf der Ebene der vier kanonischen Evangelien treten dann mit Mt und Mk zwei sehr unterschiedliche rezeptionsästhetische Konzepte nebeneinander, oder besser: sie folgen aufeinander, sodass das MtEv als „Lehrbuch“ mit eindeutiger Lehre Jesu für die Lesenden (*Erlesenes Verstehen* 29) – mit einem der zwölf Jünger Jesu als fiktivem Autor – seinem „genaue(n) Gegenstück“, dem MkEv, das die Aufgabe der Sinnkonstitution den Lesenden überlässt – und von einem Apostelschüler stammen soll –, vorausgeht und dessen Lektüre vorbereitet (ebd. 30.34f). Lukasprolog und Johannesepilog begründen dann zusammengenommen die begrenzte und abgeschlossene Vielfalt bzw. „Vierfalt“ der Evangelien (ebd. 36) – wiederum ein komplexes Phänomen von Einheit und Vielfalt, welches die intratextuelle (innerhalb des Gesamttextes des NT) Zusammenschau der vier Evangelien zu einer bis heute bestehenden Daueraufgabe gemacht hat. Dieser Aufgabe sollte man sich nicht entziehen, indem man sich wie traditionelle Einleitungswissenschaft hauptsächlich mit den Einzelschriften befasst.
4. Damit sind wir endgültig auf der Ebene des Gesamtkanons angelangt. Durch das editorische Konzept der Kanonischen Ausgabe entsteht ein übergreifender (heils)geschichtlicher Gesamtzusammenhang, der nicht nur alle einzelnen Schriften und ihre Abfassung, sondern auch die dargestellten und besprochenen Sachverhalte und Ereignisse zu einer Einheit integriert. Es bleibt also auch aus dieser Sicht die Aufgabe, sowohl den Reichtum der Schrift und ihre „ökumenische Weite“ (*Überlieferungsgeschichte* 60) als auch ihre Zusammengehörigkeit und spannungsvolle Einheit (aufgrund der heilsgeschichtlichen Metaerzählung) bei der Auslegung zu berücksichtigen

und zu wahren. Doch noch auf einer weiteren Ebene zeigt sich das Phänomen von Einheit und Vielfalt, nämlich auf der Ebene der Rezeption durch die Lesenden: Da der innere Zusammenhang zwar behauptet und durch bestimmte Textmerkmale signalisiert wird, aber nicht ausformuliert vorgegeben ist, ergeben sich verschiedene und immer wieder anders akzentuierte und je neue Möglichkeiten der Aneignung. Diese Rezeptionen sind frei und unverfügbar (unmittelbar evident) und müssen von den Rezipierenden je und je selbst geleistet werden (*Inspiration* 348f.) – individuell oder gemeinschaftlich –, sind aber anschlussfähig für eine theologische Deutung als Selbsterschließung (*auctoritas*) der Schrift.<sup>20</sup> Dadurch ergibt sich erneut die Aufgabe, sowohl die notwendige und legitime Vielfalt der Rezeptionen zu respektieren als auch immer wieder an ihren einheitlichen Bezugspunkt und die Notwendigkeit der Verständigung über eine – in gewissen Grenzen – „einheitliche“ Schriftauslegung und -anwendung zu erinnern.<sup>21</sup>

### 3 Vergleichende und übergreifende Gesichtspunkte

Man kann sagen, dass Klinghardt in der Lukas- und Kanon-Frage einen einschneidenden Positionswechsel vollzogen hat, während beim Thema „Mahl“ der allgemeine soziologische und ritualgeschichtliche Diskussionsrahmen unverändert geblieben ist. Gleichwohl gibt es – abgesehen von gelegentlichen inhaltlichen Überschneidungen, z. B. beim sog. „Kurztext“ im lukanischen Mahlbericht (*Schrift* 93 ff.)<sup>22</sup> – tiefere Zusammenhänge zwischen beiden Bereichen: Beide dienen der Konstitution und Behauptung von Gemeinschaft und Einheit. Soziologisch wie historisch grundlegend für das frühe Christentum ist dabei die Mahlfeier, die trotz aller Unterschiede und Krisen doch einen gewissen einheitlichen Rahmen für die Selbstverständigung und -vergewisserung der christusgläubigen Gemeinden bot. Hingegen reagiert die „Gemeinsinnsbehauptung“ des Kanons (*Aposteldekret* 110) auf eine schwere Krise des 2. Jahrhunderts angesichts der Herausforderung durch „Häresien“ wie diejenige Marcions. Gemeinsam ist beiden Gemeinsinnsbehauptungen, dass der mit ihnen verbundene „Geltungsanspruch“ (ebd.) bis heute fort dauert und für das Selbstverständnis aller christlichen Kirchen von grundlegender Bedeutung ist (Schriftbezug, Wort

20 Vgl. Röhser, Kanonische Ausgabe, 266.

21 Wie das aussehen könnte, habe ich zu skizzieren versucht in: Günter Röhser, Kanonische Schriftauslegung und *sola scriptura* heute, ZNT 39/40 (2017) 173–194.

22 S. dazu jetzt: Jan Heilmann/Kevin Künzl, Das Problem von Kurz- und Langtext in Lk 22,17–20 und das für Marcion bezeugte Evangelium. Zugleich ein Beitrag zur methodischen Kritik an bisherigen Rekonstruktionen desselben, NT 62 (2020) 117–138.

und Sakrament). Für die Mahlfeier ist charakteristisch, dass die theologische Dimension „nachgelagert“ ist: Spezifisch christlich-religiöse Erfahrungen verbinden sich mit bestimmten Teilen des gemeinantiken Mahlrituals. Hingegen entsteht das „Transzendenznarrativ“ des Kanons und die dadurch ermöglichte „Authentifikation der christlichen Bibel als ‚Wort Gottes‘“ (*Inspiration* 349) bereits durch die Zusammenstellung maßgeblicher Schriften in *einem* Buch bzw. in mehreren Teilsammlungen konzeptionell *eines* Buches (was als solches bereits einen religiös und theologisch bedeutsamen Vorgang darstellt). Aber am Ende haben wir es in beiden Fällen mit grundlegenden Konstitutionsbedingungen der Alten Kirche zu tun. Und in beiden Fällen muss es zu denken geben, wie weit wir heute – wenn auch sicherlich mit guten Gründen – von den damaligen Bedingungen in Theorie und Praxis entfernt sind – ich nenne nur die fehlende Verankerung des Abendmahls in einer religiösen Alltagskultur oder die historisch-kritische Auflösung des Kanons.

Gemeinsam ist beiden Bereichen auch, was ich „die Krise des historischen Jesus“ nennen möchte: Die bei der Erforschung der Mahltexte angewandten exegetischen Methoden erlauben es nicht, die Einsetzung des Abendmahls historisch stringent auf Jesus zurückzuführen. Sie schließen eine solche Einsetzung („Stiftung“) nicht aus, aber können sie weder nachweisen noch auch irgendwie plausibel machen. Dasselbe gilt im Blick auf den Kanon: Die Jesusüberlieferung der Evangelien beginnt mit dem für Marcion bezeugten Evangelium<sup>23</sup> – von dort gibt es keinen methodisch gesicherten Weg zum historischen Jesus. Es mag eine mündliche Überlieferung gegeben haben – von ihr kann man aber nichts sagen oder feststellen außer ein paar sehr allgemeinen Schwerpunkten und Entwicklungslinien (z. B. Wirksamkeit als Lehrer und Heiler, Auseinandersetzung mit Gegnern, Tod am Kreuz). Was man aber durch Klinghardts Forschung vielleicht gewinnt, ist eine *breitere historische Verankerung* bestimmter Grundzüge des historischen Jesus-Phänomens. Ich nenne zwei Beispiele: 1) Angesichts der gemeinantiken (und damit auch gemeinjüdischen) Praxis von Gemeinschaftsmählern in jeglichen Formen von Vereinigungen ist es *umso wahrscheinlicher*, dass Jesus und seine Gruppe Mahlgemeinschaft praktiziert haben. – 2) Angesichts der fast überall zu beobachtenden Bedeutung des sog. Alten Testaments im sog. Neuen Testament ist es *umso wahrscheinlicher*, dass Jesus selbst auch mit den heiligen Schriften des Judentums argumentiert hat (wenn dies nicht schon aus anderen Gründen historisch wahrscheinlich ist). Aber die Rückführung einzelner Begebenheiten oder Logien (gar in ihrem

---

23 Zu dessen Datierung s. Klinghardt, *Ältestes Evangelium* I 410f. (*terminus post quem*: Ende der 80er Jahre des 1. Jh.s).

Wortlaut) auf Jesus ist (nach dem Ausfall der Logienquelle Q als Teil der Überlieferungsgeschichte der Evangelien) endgültig unmöglich.

Wie soll man nun in der theologischen Praxis damit umgehen? – Eine Studentin fragte mich kürzlich, ob man denn in der Verkündigung oder im Unterricht überhaupt noch von Jesus erzählen oder die Formulierung „Jesus sagte“ verwenden könne. Meine Antwort: Ja, man kann es (auch in den liturgischen Formularen beziehen wir uns auf den irdischen Jesus, z. B. Abendmahlsliturgie; Vaterunser: „wie Jesus uns zu beten gelehrt hat“). Auf jeden Fall kann man allgemeine Formulierungen verwenden. Ich wähle ein Beispiel aus dem Weltgebetstagsgottesdienst dieses Jahres (Zukunftsplan: Hoffnung, S. 9): „so leben und lieben ..., wie Jesus es uns gezeigt hat“. Puristen wählen vielleicht lieber die Formulierung „Christus spricht“ statt (wie ebd. S. 15 zu Joh 8,12) „Jesus sagt“, da erstere Formel auf den kerygmatischen und nicht auf den historischen Charakter der Aussage abhebt.<sup>24</sup> Wir sollten (uns und anderen) aber bei jeder Gelegenheit bewusst machen, dass wir für historische Aussagen (ob sie nun Jesus, Petrus, Paulus oder wen und was auch immer betreffen), auch wenn sie auf der Bibel gründen, keinen Wahrheitsanspruch erheben können. Was wir anbieten, sind Symbolbilder und Geschichten, die das Gemeinte veranschaulichen und vermitteln sollen (und können!). Auch die Evangelien liefern keine zuverlässigen Berichte über Jesus (das ist keine neue Erkenntnis!), sondern (fünf) verschiedene *Jesusbilder* – möglicherweise erst aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts. Es führt dann kein Weg an der Erkenntnis vorbei: Die eigentliche Formationsphase des Christentums (und vor allem des Kanons) ist das 2. Jahrhundert (weswegen es auch keinen Sinn mehr macht, zwischen neutestamentlicher und patristischer Forschung zu unterscheiden), und ein historischer Weg dahinter zurück zu den ältesten Anfängen ist allenfalls über Paulus und seine (authentischen) Briefe möglich – aber auch dieser Weg führt nicht wirklich zur Urgemeinde und zum historischen Jesus, sondern vor allem zum paulinischen Christus.

Die eigentliche theologische Herausforderung liegt woanders: Wenn der Kanon weniger historische Überlieferung als vielmehr theologische Literatur darstellt, liegt die Aufgabe der Konsistenz- und theologischen Urteilsbildung in hohem Maße bei den Lesenden. Dies ist zwar, wie gezeigt, eine anspruchsvolle Aufgabe (nicht nur bei den argumentierenden Briefen, sondern gerade auch bei den erzählenden Lektürekonzepten der Evangelien), aber es setzt auch eine große Fülle an existenziellen Aneignungsmöglichkeiten frei. Denn Literatur ist

---

24 Auch sinnvoll: „Im Matthäusevangelium sagt Jesus“. – „Matthäus lässt Jesus sagen“ ist hingegen Exegeten- und keine Verkündigungssprache.

auf wiederholte und vertiefende Lektüre hin angelegt (Möglichkeit des Zurückblätterns) und auf die Entdeckung neuer Zusammenhänge und Entsprechungen – und damit auch auf das wechselseitige Gespräch in Kirche und Gesellschaft. Diesem literarisch-textuellen Charakter der biblischen Überlieferung gerecht zu werden, ist gerade im digitalen Zeitalter eine große Herausforderung – und Chance, da dieses in jeder Hinsicht Kreativität verlangt (was eine ureigene Aufgabe theologischer Arbeit ist).

„Was unverfügbare Geltung besitzt, steht nicht einfach unverrückbar da, sodass man es einfach (aus den biblischen Schriften) ablesen könnte. Wahrheit ergibt sich vielmehr nur aus der Sinnkonstitution der (individuellen und gemeinschaftlichen) Auslegung, von der sie in gleicher Weise Freiheit und Verpflichtung bezieht“ (*Überlieferungsgeschichte* 60; Klammerzusätze G.R.).

# 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 zusammenschumpfen 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.“<sup>1</sup>

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:<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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)<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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,<sup>7</sup> zeugt von einiger gedanklicher und literarischer Finesse. Im Kanon begegnet Theologie als Literatur und Literatur als Theologie.<sup>8</sup>

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.<sup>9</sup> 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 wissenschaftliche, 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*.<sup>10</sup> 2. Dass man gut daran tut, wirklich außerbiblische Quellen zu suchen, zeigt der Aufsatz über die *Legionsschweine*.<sup>11</sup> 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!<sup>12</sup> 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.“<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup> 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 unlösbaren 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 erkaufte 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 Verfallsgeschichte 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,<sup>15</sup> 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,<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.“<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> 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*.“<sup>20</sup> 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, XII f.

## 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.“<sup>21</sup> 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 träfe 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“<sup>22</sup> – 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 Vernunftswahrheiten“ [*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. Konradt (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.