

Michael Welker

## BIBLISCHER KANON UND BIBLISCHE THEOLOGIE

Die Konzepte »Biblische Theologie« und »Biblischer Kanon« wurden lange mit Autoritätsformeln versehen, die die hohe normative Ausstrahlung der Bibel unterstreichen sollten. Mein Beitrag versucht zunächst, in zwei Schritten zu zeigen, warum diese Autoritätsformeln in Misskredit geraten sind. In zwei weiteren Schritten möchte er dartun, warum von einem »historischen, kulturellen, kanonischen und theologischen Gewicht« der Bibel gesprochen werden sollte und wie sich dieses Gewicht kenntlich macht.

### 1. »Biblische Theologie«?

1955 hielt Gerhard Ebeling in Oxford einen Vortrag zum Thema »The Meaning of ›Biblical Theology‹«<sup>1</sup>. Seine Feststellung, dieser »Begriff« bedeute »entweder: ›die in der Bibel enthaltene Theologie‹, ›die Theologie der Bibel selbst‹ oder: ›die der Bibel gemäße, die schriftgemäße Theologie‹«<sup>2</sup>, geisterte durch zahllose Veröffentlichungen und Fußnoten zum Themenkomplex »Biblische Theologie«. Sowohl von exegetischer als auch von systematisch-theologischer Seite wurde eingewendet: Versteht man unter »Theologie« einen aus der Bibel erhobenen oder erhebaren umfassenden und durchgebildeten Denk- und Überzeugungszusammenhang der Rede von Gott, gar ein bestimmtes System, so ist diese »Theologie« unmöglich. Der in Ebelings Feststellung liegende Autoritätsanspruch der »einen biblischen Theologie« trägt der Vielzahl und Lebendigkeit der biblischen Zeugnisse und Überlieferungen nicht Rechnung. Er entspricht auch nicht der Lebendigkeit der Offenbarung Gottes, von der die verschiedenen biblischen Überlieferungen perspektivisch Zeugnis geben.

Nun muss man unter »Theologie« nicht einen umfassend durchgebildeten Denkkzusammenhang verstehen. In aller Bescheidenheit kann man jede von Gewissheit begleitete und auf Wahrheit ausgerichtete inhaltliche, nachvollziehba-

<sup>1</sup>JThS VI (1955), 210–225; deutsch: »Was heißt ›Biblische Theologie‹?«, in: G. Ebeling, Wort und Glaube, Tübingen 1960, <sup>3</sup>1967, 69–89.

<sup>2</sup>Ebeling, Wort und Glaube, 69.

re und sachlich entwicklungsfähige Rede von Gott »Theologie« nennen. Von einer solchen »Theologie« ist die Bibel ohne Zweifel voll, ja durchdrungen. Und die verschiedensten gedanklichen Unternehmungen können, wenn sie nur irgendwie auf Gott und die Bibel bezogen sind, behaupten, im Sinne dieses weichen Konzepts von »Theologie« dann auch »biblisch-theologisch« zu sein. Doch damit wird diese Rede präventiv. Sie hebt mit unangebrachter Emphase die Selbstverständlichkeiten hervor, dass die biblischen Texte in qualifizierter Weise von Gott reden und dass christliche Theologie sich irgendwie mehr oder weniger an der Schrift orientiert, wenn sie an Inhaltlichkeit interessiert ist.

Schon 1938 hatte Karl Barth Bedenken gegenüber der Autoritätsformel »Biblische Theologie« mit einem Konzept verknüpft, das Autorität und Freiheit des Wortes Gottes gleichermaßen gewichtet. Er betont, dass es abwegig sei, »ein verborgenes geschichtliches oder begriffliches System, eine Heilsökonomie oder eine christliche Weltanschauung aus der Bibel ... erheben« zu wollen. Vergeblich sei der Versuch jedweder Form von »biblischer Theologie«, »das Ganze des biblischen Zeugnisses auf den Plan zu führen«<sup>3</sup>. In der Orientierung an der christologisch zentrierten Polyphonie des biblischen Kanons sah Barth die Grundlage für die »Autorität in der Kirche« unter der »Autorität des Wortes Gottes« und für die »Freiheit in der Kirche« im »Gehorsam gegen das freie Wort Gottes in der Heiligen Schrift«<sup>4</sup>.

Distanznehmend von steilen Thesen à la Ebeling, hat sich das Konzept »Biblische Theologie« in der zweiten Hälfte des 20. und am Beginn des 21. Jahrhunderts als Programmformel für ökumenische und interdisziplinäre theologische Zusammenarbeit in der Bearbeitung inhaltlich-theologischer Fragen unter exegetischer Orientierung oder für exegetische Arbeit in systematisch- und praktisch-theologischer Absicht<sup>5</sup> erhalten. Erfolgreich blieben Publikationsreihen wie »Biblical Theology Bulletin« (Sage Publishers, 1971 ff., seit 2012 mit dem Untertitel: »A Journal of Bible and Culture«) oder das »Jahrbuch für Biblische Theologie« (Neukirchener Verlag, 1986 ff., seit 2018 bei Vandenhoeck & Ruprecht erscheinend). Doch eine anhaltende milde Skepsis gegenüber dieser

<sup>3</sup>Karl Barth, KD I/2, § 19, 1938, 535 und 536 (seitenidentisch mit der Studienausgabe 5, Zürich 1993.)

<sup>4</sup>Ebd., 598–740 und 741–830, 741.

<sup>5</sup>Vorbildlich Hartmut Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1986; Norbert Lohfink, *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Freiburg 1988; Patrick D. Miller, *They Cried to the Lord: The Form and Theology of Biblical Prayer*, Minneapolis 1994.

Programmformel in akademisch-theologischen Kreisen lässt sich nicht leugnen. Zu sehr haften ihr die mit der Autoritätsformel à la Ebeling verbundenen Präntionen und Probleme an. In den neueren Veröffentlichungen wandert der Titel in eher erbauliches Schrifttum aus.<sup>6</sup> Ändert sich diese Situation, wenn von »Biblischer Theologie« auf »Biblisches-kanonische Theologie« und auf die Konzentration auf »den Kanon« umgestellt wird?

## 2. *Kanonisierung – Legenden und Wahrheiten*

»Kanonisierung ist eine besondere Form von Verschriftlichung. Die Texte werden nicht einfach niedergeschrieben, sondern in ihrer Verbindlichkeit gesteigert. Diese gesteigerte Verbindlichkeit bezieht sich auf ihre Gestalt (ihren Wortlaut) sowie auf ihre Autorität, was eng miteinander zusammenhängt. Autorität bedeutet, dass alles, was der Text sagt, schlechthin normative Geltung besitzt, und dass alles, was normative Geltung beansprucht, sich als Sinn dieses Textes muss ausweisen können. Damit ist zugleich gesagt, dass der Text weder fortgeschrieben noch um weitere Texte ergänzt werden kann, sondern dass fortan aller weiterer Sinn aus dem Text selbst gewonnen werden muss. Diese Schließung bedingt seine Gestalt, die nun in ihrem Wortlaut fixiert wird. Es handelt sich hier um eine wirkliche Endgestalt. Die Normativität des Textes, seine Autorität und Hochverbindlichkeit, bezieht sich ausschließlich auf diese Endgestalt, nicht auf irgendwelche Vor- und Urstufen. Es gibt innerhalb dieser kanonischen Endgestalt kein mehr oder weniger an Verbindlichkeit, keine wichtigeren und unwichtigeren Sätze, keine ursprünglichen und sekundären Partien. Mit der Endgestalt ist das geschichtliche Werden des Textes vergessen.«<sup>7</sup>

Ebenso wie Ebelings Autoritätsformel einer einheitlichen »Biblisches Theologie« sind Assmanns Aufstellungen zur »kanonisierenden Stillstellung des Traditionsstroms« mit Skepsis und Kritik beantwortet worden. Die Rede von der absoluten Schließung und Stillstellung einer Textsammlung als »Kanon« wurde als Legende angesehen. Einen solchen Kanon habe es nie gegeben. Wohl finde sich im biblischen Kanon die eindrückliche Warnung an Israel: »Ihr sollt dem Wortlaut dessen, worauf ich euch verpflichte, nichts hinzufügen

<sup>6</sup>Siehe z. B. Nick Roark and Robert Cline, *Biblical Theology: How the Church Faithfully Teaches the Gospel*, Wheaton IL 2018; John Goldingay, *Biblical Theology: The God of the Christian Scriptures*, Downers Grove IL 2016.

<sup>7</sup>Jan Assmann, »Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon. Tradition und Schriftkultur im alten Israel und frühen Judentum«, in: ders., *Religion und kulturelles Gedächtnis. Zehn Studien*, München 2000, 81–100, 82.

und nichts davon wegnehmen; ihr sollt auf die Gebote des Herrn eures Gottes, achten, auf die ich euch verpflichtete« (Dtn 4,2, ähnlich Dtn 13,1). Doch das erfolgreiche Bemühen um die Herausbildung und Verteidigung von »Sammlungen verbindlicher Schriften im Judentum und im Christentum« dürfe »nicht darüber hinwegtäuschen, dass es weder im Judentum noch im Christentum jemals einen ›Kanon‹ von Schriften gegeben hat, dessen Umfang und sprachliche Gestalt eindeutig festgestanden hätten und der den ›alleinigen Maßstab und die alleinige Richtschnur des Glaubens‹ gebildet hätte.«<sup>8</sup> Im Gegenzug gegen die Legende von der absoluten Schließung und Stillstellung einer kanonischen Textsammlung wurde betont, »dass es sich bei der Bibel um keine feststehende Größe handelt, gibt es doch bekanntlich nicht einen für alle christlichen Kirchen einheitlichen Kanon, sondern verschiedene Kanongestalten. Die Unterschiede betreffen nicht nur den Umfang der Schriften und ihre Originalsprache, ... sondern auch Komposition und Aufbau.«<sup>9</sup>

Doch mit diesen richtigen und wichtigen Gegensteuerungen erwuchs die Gefahr, die bedeutende Differenz zwischen dem biblischen Kanon<sup>10</sup> und der Rede von »Kanon« als offener Sammlung literarischer Klassiker<sup>11</sup> zu verwischen. Denn den biblischen Schriften ist eine gänzlich andere Ausstrahlungskraft und Normativität eigen als den Sammlungen literarischer Klassiker. Auf diese Differenz der kanonischen Stabilität und Anspruchslage macht die Rede von absoluter Schließung und Stillstellung einer Textsammlung als Kanon trotz ihrer sachlichen Unhaltbarkeit aufmerksam. Die richtige Betonung der »fließenden Grenzen« zwischen »kanonischen« und »nicht-kanonischen« bzw. »apokryphen« Schriften darf nicht außer Acht lassen, dass dem biblischen Kanon in der großen Mehrheit der darin eingeschlossenen Texte über Jahrhunderte hinweg robuste Stetigkeit erhalten geblieben ist.

Niemand käme auf die Idee, den vier Evangelien und den Paulusbriefen kanonische Gültigkeit abzuspreehen. Robust und dicht sind die kanonischen Bezüge des Neuen Testaments zur Genesis, zum Deuteronomium, zu Jesaja, zum Psalter und zu anderen alttestamentlichen Texten. Selbst mögliche Kan-

<sup>8</sup>Jens Schröter, im vorliegenden Band, 11; ähnlich Friedhelm Hartenstein.

<sup>9</sup>Ulrich Körtner, *Arbeit am Kanon. Studien zur Bibelhermeneutik*, Leipzig 2015, 20.

<sup>10</sup>Rudolf Wagner hat mich auf Strukturanalogien zum konfuzianisch-chinesischen Kanon aufmerksam gemacht.

<sup>11</sup>Z. B. Harold Bloom, *The Western Canon. The Books and School of the Ages*, New York 1994; Marcel Reich-Ranicki, *Der Kanon. Die deutsche Literatur*, Frankfurt 2003. Zum Gewicht von »Klassikern« siehe David Tracy, *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, New York 1981, 99 ff.

didaten für »außerkanonischen« und »apokryphen« Status unterliegen erheblichen Vorselektionen, ehe man sich über ihre entsprechende Würdigung auch nur erste Gedanken macht. Übersehene Texte Homers, Shakespeares, Melvilles oder Goethes wären in den Kanonlisten Blooms oder Reich-Ranickis sicher jederzeit willkommen, aber selbst die schönsten und gehaltvollsten unter ihnen hätten keinerlei Chance, auf biblisch-kanonische Gültigkeit hin auch nur geprüft zu werden. Der biblische Kanon ist bei allen Variationen am Rande und in der Anordnung der Texte in den verschiedenen Zeiten, Konfessionen und Denominationen in hohem Maße durch »intrinsische Vernetzungen« (A. Schüle) geprägt, die in immer neuen Gewichtungungen entdeckt und erschlossen werden. Diese innere Kohärenz geht einher mit hoher *Grenzsensibilität* und kann den Eindruck erzeugen, der biblische Kanon sei *schließungsaffin*. Das ist der Wahrheitskern der Legende vom absolut geschlossenen Kanon.

Die zweite Legende in Verbindung mit der Betrachtung von Kanonisierungsprozessen ist die Rede von einem *Wandel* »von ritueller zu textueller Kohärenz« und Bindekraft, von »ritengestützter Repetition zu textgestützter Interpretation«. <sup>12</sup> Friedhelm Hartenstein weist demgegenüber in diesem Band auf das unabdingbare Wechselverhältnis von ritueller und textueller Bindekraft im Fall »kanonischer« biblischer Texte hin, ja er möchte sogar »den Primat der Praxis für eine Theologie der Schrift« betonen. Biblisch-kanonische Texte prägen durch und durch das gottesdienstliche Geschehen, nicht nur durch feierliche Verlesung und verkündigende Auslegung, sondern auch durch ihre tiefe Prägung der liturgischen Vorgänge, der Gebete und der Gesänge. Auch in dieser Hinsicht verhindert die mögliche Bandbreite der Ausgestaltung nicht die normative Schwere. Im Gegenteil.

Gregor Etzelmüller hat in seiner Habilitationsschrift die biblischen Bindungen der »christlichen Liturgiefamilien« untersucht. <sup>13</sup> Dabei hat er die kanonische Bindung der verschiedenen Liturgiefamilien herausgearbeitet. Die orthodoxen Kirchen orientieren sich liturgisch sehr stark an der alttestamentlichen Tempeltheologie. Die reformatorischen Kirchen sind in ihren Liturgien auf die

<sup>12</sup>Vgl. Jan Assmann, »Text und Ritus. Die Bedeutung der Medien für die Religionsgeschichte«, in: Religion und kulturelles Gedächtnis, 148–166; ders., Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, 52–60.

<sup>13</sup>Gregor Etzelmüller, ... zu schauen die schönen Gottesdienste des Herrn. Eine biblische Theologie des strukturierten Formzusammenhanges der christlichen Liturgiefamilien, Frankfurt 2010; ders., Was geschieht beim Gottesdienst? Die eine Bibel und die Vielfalt der Konfessionen, Leipzig 2014.

Auferstehungszeugnisse und die Einsetzung des Abendmahls konzentriert. Die römische Messe verbindet beide Traditionsanschlüsse. Die amerikanische »revival tradition«, die frühe Methodist Episcopal Church und die Pfingstkirchen orientieren sich primär an Zeugnissen der Apostelgeschichte. In allen Fällen werden trotz dieser im biblischen Kanon verankerten liturgischen Schwerpunktsetzungen mehrfache Anschlüsse an verschiedene biblische Überlieferungen formgebend. Liturgische Schwerpunktbildung und gesamtkanonische Offenheit schließen einander nicht aus. Dabei tritt eine wichtige Komponente der Normativität des biblischen Kanons hervor, die schlichten Vorstellungen einer »Einheit biblischer Theologie« und »kanonischer Stillstellung« zuwiderläuft. Das ist die unabdingbare Mehrperspektivität auf zentrale historische und liturgische Zusammenhänge, die gerade die kanonische Schwere ausmacht.

### 3. *Die Polyphonie des biblischen Kanons*

Ganz offensichtlich ist diese Mehrperspektivität in den neutestamentlichen Evangelien hinsichtlich des Lebens, Sterbens und Wirkens Jesu von Nazareth gegeben. Die unterschiedlichen Gewichtungen, die die Evangelien und Paulus im Blick auf Jesu Person und Wirken vornehmen, bezeugen nicht eine hoffnungslose Wahrheitsferne der biblischen Zeugnisse. Sie konfrontieren mit einer – durchaus spannungsreichen – Polyphonie von Wahrheitsansprüchen, die die Lebendigkeit und Multikontextualität von Jesu Wirken spiegeln: Jesus in Kontinuität und Diskontinuität mit Mose, Jesus in Kontinuität und Diskontinuität mit den prophetischen »Gottesmännern«, Jesus als der von früh an vom Geist Erfüllte, Jesus als der in der Auferstehung Erhöhte, als der Sohn Gottes von Ewigkeit zu Ewigkeit – mit diesen polyphonen kanonischen Zeugnissen wird auf die Lebendigkeit dieser Person, ihres heilvollen Wirkens und darin auf die Offenbarung des lebendigen Gottes ausgerichtet.<sup>14</sup>

Aber auch der hebräische Kanon ist, wie Jan Assmann in seiner Studie »Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon« zu sehen nahegelegt hat, durch eine Mehrperspektivität im Blick auf die Katastrophe der Eroberung Jerusalems, des Untergangs des Südreiches Juda sowie das Babylonische Exil zentral geprägt.<sup>15</sup> Mit dieser Mehrperspektivität wird die normative Orientierung durch den biblischen Kanon nicht relativistisch geschwächt, sondern vielmehr erheblich gesteigert. Es wird ein Raum der Wahrheitssuche sowohl in der Geschichtserin-

<sup>14</sup>Siehe dazu Michael Welker, *Gottes Offenbarung. Christologie*, Nachdruck der 3. Aufl., Göttingen 2019.

<sup>15</sup>Assmann, in: *Religion und kulturelles Gedächtnis*, 83 ff.

nerung als auch in der Offenbarungsorientierung geschaffen. In diesem Raum der Wahrheitssuche können und müssen auf Gott und Gottes Wirken zentrierte individuelle und geteilte Gewissheiten, erkannte oder vermeinte Richtigkeiten, Kohärenzen und Konsense immer wieder ausformuliert und auf die Probe gestellt, aber auch bewährt und gefestigt werden.

Ich habe vorgeschlagen, die Autorität der Schrift auf ihr vierfaches Gewicht, auf ihr *historisches, kulturelles, kanonisches* und auf ihr grundlegendes *theologisches Gewicht* zurückzuführen.<sup>16</sup> Die biblischen Überlieferungen sind über mindestens 1000 Jahre hinweg vorbereitet, gesammelt, miteinander verglichen, aufeinander bezogen und miteinander abgestimmt bzw. aneinander geprüft worden. Deshalb kann man von einem »Wachsen des Kanons« über viele Jahrhunderte hinweg sprechen. Eine sich über mehr als ein Jahrtausend erstreckende Suche nach Gotteserkenntnis und eine entsprechende Prüfung von Glaubenserfahrungen mit Gott schlagen sich in diesen Texten nieder.

Der Respekt vor dem historischen Gewicht der biblisch-kanonischen Überlieferungen sollte durch die Erkenntnis gesteigert werden, dass die kanonischen biblischen Texte das geteilte Leben und den individuellen und geteilten Glauben unter wechselndem »Weltmachtdruck« spiegeln: durch die Ägypter, die Assyrer, die Babylonier, die Perser, die Griechen und die Römer. Der Weltmachtdruck aber geht einher mit schwierigsten Belastungsproben religiöser, politischer, rechtlicher und moralischer Normativität. Nicht erst das Kreuz Jesu Christi stellt die Dramatik der vereinten Kräfte von Weltmacht, Religion, Recht und öffentlicher Moral und Meinung unter der gemeinsamen Verblendung durch die »Macht der Sünde« vor Augen. Ein ungeheures Spektrum von größter Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung bis hin zu überwältigenden Erfahrungen von Befreiung und Freude kommt in den biblisch-kanonischen Überlieferungen zum Ausdruck. Dabei geht es nicht nur um scharfe historische Brüche und Extremerfahrungen. Auch schleichende Erosionsprozesse sind in Spannungslagen von tradierten religiösen und ethischen Normen und einer länger das Land beherrschenden militärisch und organisatorisch überlegenen Macht erwartbar. In einer Vielzahl von Anpassungs- und Abgrenzungsprozessen erodieren geteilte Erinnerungen und Erwartungen. In anspruchsvoller Weise müssen sie erneuert und gefestigt werden.

<sup>16</sup>Michael Welker, Das vierfache Gewicht der Schrift. Die missverständliche Rede vom Schriftprinzip und die Programmformel Biblische Theologie, in: ›Daß Gott eine große Barmherzigkeit habe‹. Konkrete Theologie in der Verschränkung von Glaube und Leben, FS Gunda Schneider-Flume, Leipzig 2001, 9–27.

Das polyphone religiöse und normative Lernpotential begründet das über zwei Jahrtausende global wachsende kulturelle Gewicht des biblischen Kanons. Dabei muss allerdings auch die Ambivalenz der Ausstrahlung dieser Schriften, ihre Funktionalisierung durch unterdrückerische, verdummende Religion, unterdrückerische und verlogene Politik und korrupte Entwicklungen in Recht und Moral beachtet werden. Da sich die kanonische Ausstrahlung nicht nur auf das geistliche und das religiöse Leben bezieht, sondern auch in vielfachen Formen auf moralische Kommunikation und Ethos, Rechtsbildung und politische Kultur sowie auf die Kunst, muss man inmitten zahlloser Höhen und Tiefen ein geradezu überwältigendes kulturelles Gewicht des biblischen Kanons würdigen.

Unter dem kanonischen Gewicht verstehe ich über das kulturelle Gewicht hinausgehend die lebendig geordnete, Komplexität und Kohärenz der Orientierung vermittelnde Vielperspektivität der biblischen Zeugnisse.<sup>17</sup> Sie hängt eng mit dem theologischen Gewicht zusammen, das durch die Konzentration auf Gott und Gottes Offenbarung gewährleistet ist. Die Polyphonie des Kanons nötigt beständig dazu, in freien und liturgisch-stetigen Formen primitive Vorstellungen von Gott, Einheit und Ordnung immer wieder in Frage zu stellen und aufzuheben. Der biblische Kanon konzentriert nicht auf eine abstrakte Gottesidee, einen »letzten Gedanken«, eine »Ursprungsrelation«<sup>18</sup> oder andere religiöse, metaphysische und popularphilosophische Reduktionismen, wie geschickt sie auch verpackt und äußerlich angereichert sein mögen. Eine Polyphonie vernetzter Zeugnisse von Gott und Gottes erhaltendem, rettendem und erhebendem Wirken in immer neuen Situationen, die aufeinander verweisen, voneinander lernen, die einander sowohl kritisieren als auch verstärken, prägt diesen Raum der Wahrheitssuche in Geschichtserinnerungen und Offenbarungsorientierung. So wichtig dabei der Gewinn und die Verteidigung von Wahrheitsansprüchen auch in Gestalt von Gottesgedanken ist, das Bemühen um innere Konsistenz und Kohärenz der Glaubenserkenntnisse darf nicht dazu verleiten, sie auf ein bloßes Prinzip zurückzuführen.

<sup>17</sup>Michael Welker, »Kommunikatives, kollektives, kulturelles und kanonisches Gedächtnis«, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 22: Die Macht der Erinnerung, Neukirchen-Vluyn 2008, 321–331.

<sup>18</sup>Vgl. dazu exemplarisch meine Auseinandersetzungen mit Eilert Herms: »Jetzt rede ich: Eilert Herms' Theorie der Religiosität«, in: *Evangelische Theologie* 77 (2017), 306–312; »Soziometaphysische Theologie und Biblische Theologie. Zu Eilert Herms: ›Was haben wir an der Bibel?‹«, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie*, Bd. 13: Die Macht der Bilder, Neukirchen-Vluyn 1999, 309–322.

Ich habe deshalb vorgeschlagen, von einem »strukturierten bzw. organismischen Pluralismus« der biblischen Zeugnisse zu sprechen, der nicht zu wechseln ist mit einer chaotischen Pluralität, die sich dem Relativismus und Subjektivismus ausliefert und die Bibel zu einem Sammelsurium von religiösem Unterhaltungsgut herabzusetzen droht, oder den Schriftbezug nur als Hintergrundrauschen für einen abstrakten metaphysischen Theismus nutzt, oder einen bloßen »Transzendenzbezug« beschwört.

#### 4. Die ethische Orientierungskraft des biblischen Kanons

Der unabdingbare »Praxisbezug« des biblischen Kanons in seiner orientierenden normativen Stetigkeit bei gleichzeitiger Fülle an Grenzziehungen und thematischen Gewichtungen betrifft nicht nur die geistliche und kulturelle Bildung und das gottesdienstlich-liturgische Leben. Mit ihrem historischen, kulturellen, kanonischen und theologischen Gewicht dienen die biblischen Überlieferungen einer umfassenden ethischen Orientierung auch weit über religiöse Gemeinschaften hinaus.<sup>19</sup>

Die hohe Bedeutung dieser Orientierung wird deutlich, wenn wir ein Dilemma aller moralische Kommunikation ins Auge fassen. In trügerischer Vertrauensseligkeit wird moralische Kommunikation häufig mit einer geradezu selbstverständlichen Ausrichtung auf das gemeinsame Gute (the common good) assoziiert. Dabei wird unterschätzt, dass die Moral – wie auch Recht und Religion – ethisch »unter die Räder kommen« kann. Nicht erst die großen politisch und medial inszenierten, weite Teile einer Gesellschaft verpestenden Verzerrungen wie Faschismus, Apartheid und ökologischer Brutalismus, auch mafiose Moralen in der Geschäftswelt müssen eine gesunde Skepsis gegenüber moralischer Kommunikation wecken.

Einerseits ist moralische Kommunikation unverzichtbar, um menschliches Denken, Verhalten und Handeln sozial zu koordinieren. Schon in frühester Kindheit wird die moralische Kommunikation eingeübt. »Wenn du dies tust, freut sich deine Mama.« »Wenn du jenes unterlässt, ist der Opa traurig.« In der

<sup>19</sup>Diese differenzierte Orientierungskraft wird völlig verkannt, wenn man diesen Texten ein vages zeitgenössisches Weltanschauungsempfinden entgegensetzt, um ihnen »Fremdheit« und »Fremdeln« zu bescheinigen und ihre kanonische Dignität abzusprechen. So Notgar Slenczka, »Die Kirche und das Alte Testament«, in: E. Gräß-Schmidt und R. Preul, MJTh 25, Leipzig 2013, 83–119. Zur (vielleicht inszenierten) weltanschaulichen Naivität dieser Position siehe Andreas Schüle, »Das Alte Testament und der verstehende Glaube. Holzwege und Wegmarken in der Debatte um den christlichen Kanon«, Kerygma und Dogma 62 (2016), 191–211.

Moral geht es um die Kommunikation von Achtung, die Gabe und den Entzug von Achtung, die Verheißung von Achtung oder das Drohen mit ihrem Entzug.<sup>20</sup> Dabei reicht »Achtung« von kurzer, scharfer Beobachtung bis hin zu begeisterter Bewunderung. Mit dem Geflecht der Kommunikation von Achtung beobachten, steuern und bilden wir Menschen einander. In dieser Hinsicht ist Moral unverzichtbar im Zusammenleben menschlicher Gemeinschaften. Deshalb wird der Moral häufig unkritisch das allgemeine Gütesiegel verliehen. Doch wehe, wenn die moralische Kommunikation unter verlogene und lebensabträgliche Wertesysteme gerät.

Die biblisch-kanonischen Überlieferungen sind durchgängig von der Spannung geprägt, unter dem guten Gesetz Gottes und unter der ständigen Bedrohung durch die Macht der Sünde leben zu müssen. Sie sind ausgerichtet auf den »allmächtigen Gott«, der zwar nicht in jeder Raum-Zeit-Stelle als himmlische Feuerwehr präsent ist, der aber auch aus Leid und Not Neues und Gutes schaffen kann. Sie bezeugen eine Welt, der von Gott ungeheure Eigenmacht eingeräumt wird, eine Eigenmacht, die gewaltige zerstörerische Potentiale entfalten kann. Sie bezeugen die große Bestimmung des Menschen zum Bilde Gottes, aber auch seine erbärmliche Existenz »von Staub zu Staub«.

In dieser spannungsreichen Situation bieten die biblisch-kanonischen Überlieferungen eine komplexe substantielle ethische und geistliche Orientierung. Ein erster wichtiger Leitfaden ist die Ausrichtung auf einen gerechten und barmherzigen Gott und ein Ethos, das zwischenmenschlich das Streben nach Gerechtigkeit und den Schutz der Schwachen eng verbindet. Die Verbindung von Gerechtigkeit und Schutz der Schwachen erwächst zwar aus dem Familienethos, wächst aber schon weit vor allen Zeugnissen der biblischen Überlieferungen über ein Familienethos und entsprechende Moralen hinaus. Schon vor fast 4500 Jahren erklärte der sumerische Herrscher Urukagina, er habe der Stadt Lagasch in Süd-Mesopotamien »Frieden gebracht, indem er für die Witwen und Waisen eintrat«. Ganz offensichtlich gelang es ihm, auch unter denjenigen politische Loyalität zu gewinnen, die von keiner akuten Gefährdung des eigenen Wohlergehens und des Wohlergehens ihrer Angehörigen bedroht waren. Das vom Herrscher in Aussicht gestellte Eintreten für die Schwachen wirkte vertrauenerweckend und friedensstiftend.

Der Schutz der Schwachen ist ein zentrales ethisches Thema von großen altorientalischen Gesetzeskorpora an. Die biblisch-kanonischen Überlieferungen

<sup>20</sup>Dazu aufschlussreich Niklas Luhmann, »Soziologie der Moral«, in: N. Luhmann und S. Pfürtnner (Hg.), *Theorietechnik und Moral*, Frankfurt 1978, 8–116.

beleuchten den ethisch fruchtbaren Zusammenhang von Recht und Erbarmen in einer großen Mannigfaltigkeit von Formen. Der Schutz der Schwachen entfaltet ganz enorme Prägekräfte für die Rechtskultur, indem er zumindest langfristig auf ein Ethos der Gleichheit und der Inklusion abstellt. Langfristig konditioniert er auch Prozesse der sozialen Transformation und orientiert in vielfältiger Weise institutionelle politische Entwicklungen und moralische Kommunikationsprozesse.

Die enge Verbindung von Gerechtigkeit und Schutz der Schwachen bearbeitet darüber hinaus eine für Recht und Moral schwierige Paradoxie. Einerseits soll eine Verbesserung des Rechts und eine Verfeinerung der Moral stetig angestrebt werden, andererseits stellen Recht und Moral auf Erwartungssicherheit ab, müssen also eine Transformationsresistenz entwickeln. Mit der Orientierung am Schutz der Schwachen wird eine Optimierungsrichtung gewonnen, die Transformationen nicht als Relativierung und Gefährdung, sondern als positive Weiterentwicklung verstehen und vertreten lassen.

Indem ein Ethos des Rechts und Erbarmens sich mit religiösen Grundorientierungen verbindet (Mt 23,23: »das Wichtigste am Gesetz sind Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Glaube«), kommt es zu wechselseitigen Verstärkungen von familiären Bindekräften, humanitärer Rechtsentwicklung, realistischer Religiosität und seriöser politischer Loyalitätsbeschaffung. Gott tritt ein für eine heilvolle Erwartungssicherung auch in Zeiten größter Krisen und Anfechtungen, auch über die Perspektiven des jeweiligen individuellen und sozialen irdischen Lebens hinaus, ohne diese Krisen in einer Wolke von nebulösen Wunschvorstellungen zu verhüllen.

Wer die konstruktive ethische Orientierungskraft des biblischen Kanons tiefer erfassen und in der Entwicklung moralischer Kommunikation und Praxis nutzen will, muss sich um ein stärker schriftgestütztes Erfassen des menschlichen und göttlichen Geistes bemühen. Ohne Gottes Geist und ohne den von diesem Geist berührten menschlichen Geist gibt es kein bewusstes Verhältnis zu Gott, zu Jesus Christus, keinen Glauben, keinen geistlichen Trost, keine geistliche Freude. Martin Luther hat dies in seinem Kleinen Katechismus vorbildlich zum Ausdruck gebracht: »Ich glaube, dass ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesus Christus, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heilige Geist hat mich durchs Evangelium berufen, mit seinen Gaben erleuchtet, im rechten Glauben geheiligt und erhalten, gleich wie er die ganze Christenheit auf Erden beruft, sammelt, erleuchtet, heiligt und bei

Jesus Christus erhält im rechten einigen Glauben ...«<sup>21</sup>

Berufen, erleuchtet, geheiligt, erhalten – dies dürften für viele Menschen heute Fremdwörter sein, die in die Sprache unserer Zeit übersetzt werden müssen. Wichtig ist es aber, zunächst festzuhalten, dass es in der »Gottesbeziehung«, in der »Christus-Beziehung«, im Glauben und in einem von Gottes guten Kräften gehaltenen und inspirierten Leben nicht um ein primitives »Punkt-zu-Punkt-Verhältnis« geht. Gottes Geist ist nicht ein Laserstrahl, der auf ein als »Referenzpunkt« vorgestelltes menschliches Herz trifft. Gottes Geist und der menschliche Geist sind vielmehr lebendige, polyphone, multipolare und multimodale Mächte.

Im Blick auf den menschlichen Geist können wir uns dies ansatzweise verdeutlichen, wenn wir sehen, dass wir schon von frühester Kindheit an unsere Sinnesorgane – Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören, Sehen – jeweils verfeinern und doch miteinander abstimmen müssen, dass dann die Erschließung der ganzen Welt der sozialen Interaktion, der Sprache und der sprachlichen Kommunikation, der Aufbau von weiten Räumen des Gedächtnisses und der Vorstellungskraft erfolgen müssen, um unseren Geist zu entfalten und zu lenken. Prägende klassische philosophische Konzepte des Geistes haben in ihrer durchaus wertvollen Konzentration auf Denken und Gedachtes diesen leiblich-geistigen Reichtum mit seinen emotionalen, kognitiven und voluntativen Kräften unterbestimmt.

Im Blick auf den Geist Gottes verwenden die biblischen Überlieferungen das schöne Bild von der »Ausgießung des Geistes«, mit der viele gute göttliche Kräfte in die menschlichen Herzen (mit ihren kognitiven, emotionalen und voluntativen Energien) und in die menschlichen Gemeinschaften »eingegossen« werden. Ein Problem dieses Bildes ist, dass es für sich genommen den göttlichen Geist so unübersichtlich und so verwirrend erscheinen lässt wie einen unerwarteten Regenguss oder einen überraschenden Sturmwind. Gern wird denn auch das Nachdenken über den Geist aufgegeben mit der Behauptung, der Geist Gottes sei ein Numinosum, eine unbegreifliche Macht. Wer diesen Weg in den Nebel und das Dunkel nicht gehen will, muss sich fragen: Wie können wir im Blick auf den Geist Klarheit gewinnen? Aber auch: Wie können wir Gottes Geist von allen möglichen anderen mehr oder weniger eindrücklichen, mehr oder weniger erfreulichen oder gefährlichen Geistern unterscheiden?

<sup>21</sup>BSLK, 511f.

Die biblischen Überlieferungen antworten auf diese Frage mit schwierigen Erkenntnissen zu Kontinuität und Diskontinuität von Gesetz und Geist. Sie sprechen von einem göttlichen Geist, der in Kontinuität und Diskontinuität zu den Ordnungskräften des göttlichen Gesetzes steht, der wohlordnend, belebend und erneuernd in den natürlichen, geschichtlichen, kulturellen, sozialen und religiösen Lebenszusammenhängen wirkt. Sie vertreten aber auch neutestamentlich die Überzeugung, dass Gottes Geist in der Person und im Leben und Werk Jesu Christi klare Gestalt gewonnen hat und dass er diejenigen, die an ihn glauben, mit seinem Geist begabt und beschenkt. Die Arbeit an einer Geistchristologie gehört zu den wichtigsten Zukunftsaufgaben einer biblisch orientierten Theologie. Sie bedarf der Orientierung an der Polyphonie des biblischen Kanons. Er erschließt vor allem durch die Zeugnisse vom vorösterlichen Leben Jesu die königlich-diakonischen Kräfte Jesu Christi und seines Geistes. Im Licht des (nicht auf die wichtige Botschaft von Gottes Leiden und Mitleiden reduzierten) Kreuzesgeschehens werden die prophetischen Kräfte des Christusgeistes erschlossen, die seinen Zeuginnen und Zeugen zugemutet und zugetraut werden. Die Zeugnisse von der Auferstehung stellen die priesterlichen Kräfte ins Licht, die, über die schwierigen Botschaften des Hebräerbriefes hinausgehend, bleibende Grundzüge gottesdienstlichen Lebens vor Augen stellen: Friedensgruß, Erschließen der Schrift und des Messiasgeheimnisses, (Abend-) Mahlgemeinschaft, Taufe und Sendung.

Nur in der breiten Orientierung am polyphonen biblischen Kanon wird diese segensreiche Fülle des Lebens Jesu und seines Geistes erschlossen und für die Lebenspraxis innerhalb und außerhalb der Kirchen fruchtbar. Intellektuelle, liturgisch-rituelle und ethisch orientierte moralische Kommunikationsprozesse greifen hier ineinander und verstärken sich wechselseitig. Es ist wichtig, sich von reduktionistisch verzerrenden Vorstellungen der einen »Theologie der Bibel« und des »stillstellend geschlossenen Kanons« zu befreien. Nur so lässt sich der Blick öffnen für die Ausstrahlungskräfte einer kanonisch orientierten biblischen Theologie und der mit ihr verbundenen und von ihr inspirierten geistlichen und ethischen Lebenspraxis.