

Die unreine Wahrheit der Bibel

Reflexionen über die narrative Normativität des biblischen Kanons

von Stefan Lücking

Eingereicht für den Sammelband:

BLÖBAUM, Anke; HANSBERGER, Therese; REITZENSTEIN-RONNING, Christian (Hrsg.): *Norm und Narration in antiken Gesellschaften*. Berlin : Akademie Verlag Berlin, 2012. – ISBN 978-3-05-005792-7

Antike Kulturen sind in besonderer Weise von Erzählungen geprägt. Vom fahrenden Sänger, der die Taten vorzeitlicher Helden weiterträgt, bis zum mit wissenschaftlichem Anspruch schreibenden Historiker erstreckt sich ein weites Spektrum von Trägern, Formen und Orten des Erzählens. Das Narrative findet sich in vielen Medien: im Mündlichen wie im Schriftlichen, aber auch in den Bilderzählungen von Reliefs und Statuenprogrammen. Dabei dient es nicht allein der Unterhaltung und Erbauung, sondern vielfach auch der Unterweisung. Verhaltensmaßstäbe werden in der Form der Erzählung vermittelt, Normen begründet, Rechtssysteme legitimiert. Aber auch das Gegenteil ist häufig vorzufinden: Geschichten, die dazu dienen, eine gesellschaftliche Ordnung zu kritisieren, Gesetze oder politische Entscheide im Namen einer höheren Instanz als ungerecht erscheinen zu lassen. Und auch heute noch ist das Rechtswesen stark von Erzählungen geprägt, angefangen von der Sachverhaltsschilderung eines Mandanten gegenüber seinem Anwalt, über die Plädoyers vor Gericht bis hin zur Urteilsbegründung der Richter, in welcher der gerichtlich festgestellte Tathergang noch einmal autoritativ fixiert wird. Mit dem vorliegenden Band wird an die Anfänge zurückgegangen und anhand von Einzelstudien das Spannungsverhältnis von Erzählungen und Normengefüge in unterschiedlichen Kulturen der Alten Welt ausgelotet. Die Beiträge decken das alte Griechenland und Rom, Ägypten und Mesopotamien, die islamische Welt sowie das antike Juden- und Christentum ab. Untersucht werden dabei alle Arten von Normsetzungen, sei es das Ethos des archaischen Kriegers, die spezifische Rechtsordnung einer Gesellschaft oder das Lehrgebäude der Theologie. Im Mittelpunkt steht dabei die Erkenntnis, daß die scheinbar „objektive“ Welt des Rechts ohne das als so intim und unmittelbar empfundene Moment des Erzählens kaum existieren kann.

Die unreine Wahrheit der Bibel

Reflexionen über die narrative Normativität des biblischen Kanons

von Stefan Lücking

Erzählungen verarbeiten die Erfahrung, dass die normativen Vorstellungen vom guten Leben in der Wirklichkeit der menschlichen Praxis nicht aufgehen. Insofern stehen Narration und Norm in einem Spannungsverhältnis. Das gilt auch für die biblischen Erzählungen. Sie begründen keine ethischen Normen, sondern problematisieren sie. Ihre Helden sind keine ethischen Vorbilder, sondern Menschen, die trotz oder vielleicht gerade wegen ihres ethischen Versagens Bedeutung für die Geschichte des Glaubens gewinnen: wie David, der der Versuchung der Macht erliegt, aber immerhin auf die Kritik des Propheten Natan hört (vgl. 2 Sam 11–12), oder Petrus, der Jesus verleugnet und doch zum Haupt der Kirche wird (Mk 14,66–72)¹. Selbst dort, wo eine Figur gezielt als Vorbild dargestellt wird wie Abraham in der Geschichte von der Opferung Isaaks (Gen 22), bleibt die Geschichte so vielschichtig und sind die Figuren so sehr in die Wirren des Alltags verstrickt, dass sich daraus keine Norm ableiten lässt².

Als Teil des biblischen Kanons bilden die biblischen Erzählungen dennoch eine Norm. Deshalb gehe ich im vorliegenden Beitrag der Frage nach, warum und inwiefern die narrative Form für den biblischen Kanon und die Verbindlichkeit der „Heiligen Schrift“ grundlegend ist. Meine These ist, dass die Bibel keine Norm im Sinne einer „reinen Wahrheit“ setzt, die vielleicht sogar in einen Kernsatz zusammengefasst werden könnte, sondern eine „unreine Wahrheit“ bietet, die sich nur durch eine „dialogische Lektüre“ erschließen lässt. Die Bibel erzählt die Geschichte der Emanzipation von den menschengemachten Göttern, ohne die Gefahren zu verschweigen, die sich daraus ergeben, wenn der Glaube an den einen Gott selbst zur Idolatrie wird, weil er die Unreinheit dieser Wahrheit vergisst und zum Dogma wird.

1 Vgl. Auerbach 1988, 43–51.

2 Vgl. Auerbach 1988, 16–36.

1 Ausgangspunkte: unreine Wahrheit und Polyphonie

Die Normativität des biblischen Kanons ist inzwischen in zweierlei Hinsicht fragwürdig geworden. Einerseits richtet sich die innerchristliche Kritik heute nicht mehr nur gegen die kirchliche Hierarchie, sondern auch gegen den biblischen Kanon³, während christliche Reformbewegungen früherer Zeiten die Kirche noch mit Rückgriff auf die Bibel kritisiert hatten. Andererseits werden sich HistorikerInnen und TheologInnen zunehmend bewusst, dass der christliche Kanon viel weniger eindeutig ist, als es auf den ersten Blick erscheint. Sie stehen vor der Frage, wie die „Vielfalt des Kanons“ mit der normativen „Einheit der Schrift“ in Einklang gebracht werden kann, ohne auf problematische Konzepte wie einen „Kanon im Kanon“ oder eine „Mitte der Schrift“ zurückzugreifen⁴.

Um die eigentümliche Normativität des biblischen Kanons und das Verhältnis von Einheit und Vielfalt besser zu verstehen, sind zwei moderne Konzepte hilfreich: Heiner Müllers Begriff der „unreinen Wahrheit“ und Michail Bachtins Konzept der Polyphonie des Romans.

1.1 Reine oder unreine Wahrheit (Heiner Müller)

In dem Theaterstück *Der Horatier* greift Heiner Müller eine Legende aus der Frühzeit Roms auf, die bei Livius im ersten Buch seines Geschichtswerks *ab urbe condita*, Kap. 24–26 überliefert ist. Es geht um die Geschichte eines Mannes, der in einem Zweikampf seinen eigenen Schwager tötet und damit Rom den Sieg über Alba beschert. Als aber seine Schwester ihren Mann betrauert, tötet er sie ebenfalls. Heiner Müllers Stück schließt mit der Frage, wie an diesen Mann erinnert werden soll:

*„Und von den Römern einer fragte die andern:
Wie soll der Horatier genannt werden der Nachwelt?
Und das Volk antwortete mit einer Stimme:
Er soll genannt werden der Sieger über Alba
Er soll genannt werden der Mörder seiner Schwester
Mit einem Atem sein Verdienst und seine Schuld.
Und wer seine Schuld nennt und nennt sein Verdienst nicht
Der soll auch mit den Hunden wohnen.
Und wer sein Verdienst nennt und seine Schuld nicht
Der soll auch bei den Hunden wohnen.“*

3 Vgl. z. B. Elaine Pagels Kritik an dem „Gerüst aus Schriftenkanon, Credo und Hierarchie“ (Pagels 2004, 182).

4 Vgl. Wolter 2003 45–50 und 59–66.

*Wer aber seine Schuld nennt zu einer Zeit
Und nennt sein Verdienst zu anderer Zeit
Redend aus einem Mund zu verschiedner Zeit anders
Oder für verschiedene Ohren anders
Dem soll die Zunge ausgerissen werden.
Nämlich die Worte müssen rein bleiben. Denn
Ein Schwert kann zerbrochen werden und ein Mann
Kann auch zerbrochen werden, aber die Worte
Fallen in das Getriebe der Welt uneinholbar
Kennlich machend die Dinge oder unkenntlich.
Tödlich dem Menschen ist das Unkenntliche.
So stellten sie auf, nicht fürchtend die unreine Wahrheit
In Erwartung des Feinds ein vorläufiges Beispiel
Reinlicher Scheidung, nicht verbergend den Rest
Der nicht aufging im unaufhaltsamen Wandel“⁵.*

Heiner Müller spielt in seinem Text mit dem Wort „rein“: „die Worte müssen rein bleiben“, denn sie machen die Dinge kenntlich oder unkenntlich. Worte und Begriffe müssen als Kategorien der Erkenntnis präzise sein und dürfen nicht um der logischen Kohärenz willen so erweitert werden, dass sie alles erklären können und alle Widersprüche auflösen – und dadurch am Ende nichts erklären. Die Reinheit der Begriffe führt dazu, dass die Wahrheit, die sie beschreiben, „unrein“ wird: inkohärent, in sich widersprüchlich, einen Rest zurücklassend, der sich keiner logischen Erklärung fügt.

Dieses Konzept einer „unreinen Wahrheit“ bringt die spezifische Form der Wahrheit auf den Punkt, die Aristoteles dem tragischen $\mu\theta\omicron\varsigma$ zuschreibt⁶. Für Aristoteles ist die Welt des praktischen Lebens in sich widersprüchlich, weil sich in ihr alles auch immer anders verhalten kann – eine Folge der doppelten Kontingenz von Handlungen. Deshalb sind in ihr auch keine allgemeinen und eindeutigen Erkenntnisse möglich, keine notwendigen Schlüsse im Sinne der klassischen Logik, sondern nur auf Wahrscheinlichkeit basierende Argumente. Der tragische Mythos ermöglicht dennoch eine allgemeine Erkenntnis über diesen in sich widersprüchlichen Bereich der Wirklichkeit, indem er die extremen Möglichkeiten menschlichen Handelns auslotet und die darin enthaltenen Widersprüche auf den Punkt bringt. In der aristotelischen Dramentheorie baut sich die Handlung des Dramas deshalb jeweils um ein moralisches Dilemma auf. In der tragischen Handlung um die Frage: Warum stürzen gute Menschen ins Unglück? In der Komödie dagegen um die Frage: Warum erleben schlechte Men-

5 Müller 1978, 53.

6 Vgl. dazu ausführlicher Lücking 1993 27–47.

schen ein „Happy End“? Die Handlung löst dieses Dilemma nicht auf, sondern bringt es in eine intelligible Form, indem es den an sich unwahrscheinlichen Ausgang der Handlung aus der logischen Abfolge einzelner Handlungen erklärt – konkret z. B. das Scheitern des tragischen Helden aus dem einen Fehler, der ἀμαρτία, die der Held begeht. Der tragische μῦθος setzt keine Normen, sondern problematisiert sie. Er setzt die Gültigkeit der Normen im Endeffekt zwar wieder in Kraft, indem er den moralisch unwahrscheinlichen Handlungsverlauf erklärt, aber er stellt sie damit zugleich in Frage und regt so zum Nachdenken über die Grenzen von Normen an.

Paul Ricœur hat die aristotelische Dramentheorie zu einer allgemeinen Erzähltheorie weiter entwickelt. Er bezeichnet Erzählungen als „Synthesis des Heterogenen“⁷. Ganz ähnlich formuliert Theodor W. Adorno: „Alldem gegenüber ist ästhetische Form (...) die gewaltlose Synthesis des Zerstreuten, die es doch bewahrt als das, was es ist, in seiner Divergenz und seinen Widersprüchen, und darum tatsächlich eine Entfaltung von Wahrheit.“⁸

1.2 Polyphonie oder Ideologie, Dialog oder Monolog (Michail Bachtin)

Der russische Literaturwissenschaftler Michail Bachtin kritisiert in seinen Werken (besonders prägnant in *Слово в романе* – „Das Wort im Roman“ aus dem Jahr 1935)⁹, dass Sprachphilosophie, Linguistik und Literaturwissenschaft die ursprüngliche Dialogizität der Sprache verkennen: die „dialogische Orientierung des Wortes inmitten fremder Wörter“¹⁰. Jede sprachliche Äußerung und jedes literarische Werk steht im Dialog zu anderen Äußerungen. Die Literaturwissenschaft untersucht dagegen literarische Werke als einen „sich selbst genügende[n] und in sich geschlossene[n] Monolog des Autors“¹¹ auf dem Hintergrund des Systems einer einheitlichen Sprache. Aber das System der Sprache besteht zu jeder Zeit aus einer Vielzahl von Sprachen und Redeformen mit ihrem je eigenen sozioideologischen Horizont: Soziolekte verschiedener sozialer Gruppen sowie Redegattungen für bestimmte Situationen und Berufsgruppen. Jede sprachliche Äußerung steht daher vor der „Notwendigkeit, eine Sprache zu wählen“¹². Zudem findet jedes konkrete Wort den Gegenstand, auf den es gerichtet ist, immer

7 Ricœur, 1988, 106.

8 Adorno 1973, 216.

9 Bachtin 1979, 154–300.

10 Bachtin, 1979, 169.

11 Bachtin 1979, 167.

12 Bachtin 1979, 186.

schon „besprochen, umstritten, bewertet“ vor¹³. Literarische Werke stehen wie jede sprachliche Äußerung im Dialog mit dieser realen Redevielfalt und können nur verstanden werden, indem sie zu ihrem vielstimmigen, „polyphonen“ Kontext in Beziehung gesetzt und in ihm verortet werden.

Der neuzeitliche Roman zeichnet sich Bachtin zufolge dadurch aus, dass er nicht einfach eine individuelle Stimme in dieser Redevielfalt zum Ausdruck bringt, sondern die faktische Redevielfalt in eine künstlerische Form bringt. Die verschiedenen sozialen und historischen Stimmen „organisieren sich im Roman zu einem wohlgestalteten stilistischen System, das die differenzierte sozioideologische Position des Autors in der Redevielfalt der Epoche zum Ausdruck bringt“¹⁴.

Das heißt nicht, dass alle Romane *per se* diesem polyphonen Charakter entsprechen. Bachtin unterscheidet vielmehr zwei stilistische Linien des Romans. Die eine stilistische Linie, die er am Beispiel des Ritterromans erläutert, ordnet die reale Redevielfalt einem einheitlichen stilistischen und ideologischen Ideal unter. Diese künstliche Einheitlichkeit bleibt jedoch abstrakt. Ihre Sprache wirkt „häufig autoritär, dogmatisch und konservativ; sie verschließt sich dem Einfluss außerliterarischer Dialekte“¹⁵. Die zweite Linie, für die Autoren wie Rabelais und Cervantes stehen, bringt die verschiedenen nationalen und sozialen Sprachen und die darin vermittelten Werte und Denkmuster miteinander ins Gespräch. Der polyphone Roman widersetzt sich der vereinheitlichenden Macht der Hochsprache und nationaler Mythen. Vor dem Hintergrund des beginnenden Stalinismus lässt sich diese Kritik am monologisch verkürzten Roman auch als Kritik an einem sozialistischen Realismus lesen, der die soziale Wirklichkeit einer einheitlichen ideologischen Aussage unterordnet. Für Bachtin ermöglicht gerade die im polyphonen Roman organisierte Redevielfalt eine Kritik der gesellschaftlichen Verhältnisse.

„Der Roman setzt die verbal-semantische Dezentralisierung der ideologischen Welt voraus, die sprachliche Obdachlosigkeit eines literarischen Bewusstseins, das das unanfechtbare und einheitliche sprachliche Medium des ideologischen Denkens verloren hat“¹⁶.

Bachtins Theorie bezieht sich explizit auf den neuzeitlichen Roman. Dennoch ist es legitim, Konzepte wie Polyphonie und dialogische Lektüre auf den biblischen Kanon zu beziehen¹⁷. Denn Vorformen der für den modernen Roman typischen

13 Bachtin 1979, 169.

14 Bachtin 1979, 191.

15 Bachtin 1979, 179.

16 Bachtin 1979, 252.

17 Aus der Vielzahl der Texte, die Bachtin für die Interpretation des biblischen Kanons nutzbar

Polyphonie erkennt Bachtin in Epochen, in denen die dominante Hochsprache in Konflikt zur sozialen Redevielfalt nationaler Umgangssprachen gerät oder „dort, wo die einheitliche und einzige Hochsprache eine fremde Sprache ist“¹⁸. Unter den Beispielen für solche Epochen zählt Bachtin auch den Hellenismus und die römische Kaiserzeit auf, also die beiden Epochen, die für den Abschluss des biblischen Kanons maßgeblich sind.

2 Hinweise aus der Geschichte des biblischen Kanons

Dass der jüdische Kanon dem dialogischen Prinzip folgt, haben bereits Autoren wie Gerschom Scholem¹⁹ und Emmanuel Lévinas²⁰ begründet. Mischna und Talmud stellen die jüdische Tradition als einen kontinuierlichen Dialog entgegengesetzter Lehrmeinungen dar, wobei auch die jeweils unterlegene Position Teil der durch die Tradition begründeten Norm ist. Die Midraschim suchen nicht nach dem einen wahren Sinn der biblischen Texte, sondern lesen sie als nie versiegende Quelle der Sinnfülle, indem sie eine Vielzahl von Interpretationen entwickeln, die unterschiedliche Aspekte des Textes ausleuchten und alle ihr Recht haben.

Wie verhält es sich beim christlichen Kanon? Schließlich neigen christliche Autoren der Moderne dazu, das „Wesen des Christentums“ auf eine Grundaussage zuzuspitzen und den Kanon als Entfaltung dieser Aussage zu verstehen. Die Entstehungsgeschichte des christlichen Kanons deutet jedoch darauf hin, dass auch dieser dialogisch zu verstehen ist.

Entscheidend dafür ist das 2. Jh. n. Chr., in dem sich die Grundstruktur des christlichen Kanons herausbildet. Zwar gibt es in der Forschung eine Tendenz, die Entstehung des Kanons in das 4. Jh. zu verlegen²¹, aber diese Position unterliegt zwei Missverständnissen. Erstens versteht sie den Kanon als Dekret von oben. Das für diese Forschungsrichtung entscheidende Datum ist deshalb der Osterbrief des Athanasius aus dem Jahr 367 n. Chr., der die 27 Bücher des Neuen Testaments als kanonische Norm auflistet und der anschließend von mehreren Kirchensynoden bestätigt wird. Aber die Wahl dieses Datums ist willkürlich. Einerseits waren die meisten Schriften des christlichen Kanons aus Altem und Neuen Testament schon lange vorher allgemein anerkannt. Andererseits ist der genaue Umfang bis heute umstritten, wie sich an den konfessionellen Unterschieden zwischen evangelischem, römisch-katholischem, griechisch-orthodo-

machen, sei auf Müllner 2005, verwiesen.

18 Bachtin 1979, 255.

19 Vgl. Scholem 1996, 98 f.

20 Vgl. Lévinas 1976, 90–98.

21 Vgl. z. B. MacDonald 1996.

xem, slawischem und äthiopischem Kanon erkennen lässt. Zweitens versteht die Spätdatierung den Kanon als Zensur. Eine systematische Zensur „apokrypher“ häretischer Schriften setzt nun ebenfalls im 4. Jh. ein. Aber der Kanon schließt nicht *per se* den Gebrauch anderer, nicht kanonischer Schriften aus. Zwar verengt der Kanon die vorgängige Tradition und drängt die „apokryphen“ Schriften in den Hintergrund, aber er schließt nicht aus, dass sie weiterhin „gut und nützlich zu lesen“ bleiben²². Die katholische Frömmigkeit war z. B. Jahrhunderte lang durch nicht kanonische Schriften wie das Proto-Evangelium Jakobi und das 4. Buch Esra geprägt. Bezeichnenderweise wurden diese Schriften innerhalb der katholischen Kirche erst im 20. Jh. zugunsten der kanonischen Texte zurückgedrängt.

Ende des 2. Jh.s, lange bevor Kirchenführer und Synoden den genauen Umfang des Kanons festlegten, hat sich der christliche Kanon in seinen Grundzügen bereits durchgesetzt²³: die Einheit von Altem und Neuen Testament, die Viergestalt des Evangeliums und die Ergänzung des Corpus Paulinum durch die Katholischen Briefe. Der genaue Umfang blieb zwar umstritten, aber die Grundstruktur, die für das Verständnis der Normativität des biblischen Kanons entscheidend ist, war bereits vorhanden. Der biblische Kanon entspringt keinem Dekret von oben, sondern ist eine „historische Fundsache“²⁴, das Ergebnis sozialer und ideologischer Auseinandersetzungen, dessen Sinngehalt über die Intentionen der Beteiligten hinausgeht. Entscheidend für die Entstehung des christlichen Kanons ist die Auseinandersetzung mit Markion und der Gnosis²⁵, denen ich Irenäus von Lyon als Vertreter der „Orthodoxie“ gegenüberstelle.

2.1 Der monologische Kanon Markions

Markion, der am Beginn des 2. Jh.s in Rom wirkte, ist einer der ersten, der nach einem christlichen Kanon fragt. Zu dieser Zeit sind die heiligen Schriften der Christen noch die der Juden. Das hat den eigentümlichen Effekt, dass Nicht-Juden, die Christen werden, mit ihrer Konversion zum Christentum das jüdische literarische Erbe übernehmen. Daneben gibt es eine Vielzahl christlicher Schriften, deren Autorität noch nicht genau bestimmt, zum Teil sogar strittig ist. Mögli-

22 Vgl. Assmann – Assmann 1987, 11.

23 Darauf weisen nicht zuletzt die frühesten neutestamentlichen Handschriften hin, die bereits eine Vier-Evangelien-Sammlung voraussetzen (vgl. z. B. Schmid, 2002, 77) und die durch die durchgehende Verwendung der Nomina Sacra sowie die für die damalige Zeit ungewöhnliche Bevorzugung der Kodexform auch in formaler Hinsicht erstaunlich einheitlich sind (vgl. Trobisch 1996, 16–35).

24 Ich übernehme diesen Begriff von Lipietz 1991, 100, der ihn als „produit involontaire de conflits idéologiques et sociaux“ (Leborgne – Lipietz 1988, 77) definiert.

25 Vgl. Ritter 1987, 96 f.

cherweise wurden sie in der liturgischen Praxis als eine Art Kommentar oder Midrasch zu den jüdischen Schriften gelesen.

Markion sieht diesen Zustand als unerträglich an, weil er ihn als *ιουδαΐζειν* im Sinne des Galaterbriefes (2,14) versteht: Heiden müssen erst Juden werden, um Christen werden zu können. Deshalb greift er zu einer radikalen Lösung: Er entwickelt einen christlichen Kanon, der ganz ohne den Umweg über die jüdischen Schriften auskommt und aus zwei Teilen besteht: einen textkritisch bearbeiteten Korpus von Paulusbriefen (*ἀπόστολος*) und eine (vor allem um Bezüge auf das jüdische Erbe) gekürzte Ausgabe des Lukasevangeliums (*εὐαγγέλιον*). Markions christlicher Kanon ergänzt den jüdischen nicht einfach, sondern ersetzt ihn. Insofern versteht Markion den Kanon tatsächlich als Zensur: Er verwirft nicht nur die jüdischen Schriften, sondern reinigt auch seinen Apostolos und sein Evangelium in textkritischer Kleinarbeit von allen Elementen, die seiner Lehre widersprechen und aus seiner Sicht nur nachträgliche jüdische Verfälschungen sein können²⁶.

Ausgangspunkt dieses Kanons ist eine monologische Lektüre der ersten beiden Kapitel des Galaterbriefes. Die Unterscheidung von Gesetz und Glauben, die Paulus dort verwendet, macht Markion zum Kern seiner Theologie. Aus situationsbezogenen polemischen Zuspitzungen werden so unter der Hand systematische Unterscheidungen, wobei die Komplikationen und Differenzierungen verloren gehen, die die Kritik am Gesetz im Corpus Paulinum hat. Vor dem Hintergrund der antiken Problemstellung des *θεοπρεπές*, der angemessenen Rede von Gott, erscheint es ihm zudem unakzeptabel, dass „der Heilsweg des Gesetzes von demselben Gott durch den des Glaubens abgelöst sei“²⁷, weil dies einen Sinneswandel Gottes implizieren würde. Die zentrale Botschaft seines Kanons ist deshalb der Gegensatz zwischen dem gnädigen und liebenden Gott des Evangeliums und dem gerechten und zornigen Gott der jüdischen Bibel.

Aus der monologischen Lektüre des Galaterbriefes entwickelt Markion einen Kanon, der selber monologisch ist, indem er die Stimmenvielfalt der frühchristlichen Überlieferungen einer zentralen Botschaft unterordnet und alle Stimmen, die mit dieser Wahrheit kontrastieren, aus dem Kanon entfernt. Die heilige Schrift soll mit einer Stimme sprechen anstatt mit vielen.

2.2 Die reine Wahrheit der Gnosis

Die Gnosis zeichnet sich dadurch aus, dass sie den Bereich des Göttlichen von allen irdischen Verunreinigungen rein erhalten will. In der Schriftauslegung führt das zu einer Trennung zwischen dem wahren Kern der Aussage und seinen

²⁶ Vgl. Aland 1992, 91 f.

²⁷ Aland 1992, 94.

Verunstaltungen durch den Demiurgen und die menschlichen Autoren der Schriften. Der Brief des Ptolemäus an Flora eignet sich besonders gut, um die gnostische Vorstellung einer reinen Wahrheit zu veranschaulichen – und zwar gerade deshalb, weil Ptolemäus als Schüler Valentins dem „orthodox“ christlichen Diskurs noch sehr nahe steht.

Ptolemäus, der in der 2. Hälfte des 2. Jh.s gewirkt hat, setzt einen christlichen Kanon aus Altem und Neuem Testament (oder zumindest: aus jüdischem Erbe und apostolischen Briefen und Evangelien) bereits voraus²⁸. Ihm geht es um die Frage, wie die Widersprüche innerhalb der Texte aufzulösen sind. In seinem Brief an Flora befasst er sich konkret mit der Frage, warum ein Teil des mosaischen Gesetzes für die Christen nach wie vor gültig, ja sogar in Christus „erfüllt“ ist, ein anderer Teil dagegen nicht. Als Lösung führt Ptolemäus eine Unterscheidung zwischen drei Arten von „Gesetz“ ein: den von Gott selbst gegebenen Gesetzen, den durch Mose erlassenen Gesetzen und den Vorschriften, die auf die Überlieferung der Ältesten zurückgehen:

Und zwar lehren uns die Worte des Erlösers, dass man es in drei Teile zu zerlegen hat. Der eine Teil nämlich ist Gott selbst und seiner Gesetzgebung zuzuweisen, der zweite ist auf Moses zurückzuführen (soweit nicht Gott durch ihn Gesetze gibt, sondern auch Moses aus seiner eigenen Einsicht den Anstoß dazu erhielt und Gesetze gab), und der dritte geht auf die Ältesten des Volkes zurück, die, wie sich herausstellt, auch selbst einige eigene Vorschriften erlassen haben.²⁹

Diese Dreiteilung unterteilt das Gesetz in drei Stufen unterschiedlicher Verbindlichkeit. Letztendlich ist nur der erste Teil verbindlich, der direkt auf Gott zurückgeht. Den zweiten Teil hat Mose wegen der Hartherzigkeit der Menschen erlassen. Er stellt ein Zugeständnis an die Unvollkommenheit der Menschen dar und ist deshalb für die aus dem Geist lebenden Pneumatiker belanglos, für die anderen dagegen nach wie vor gültig. Den dritten Teil haben die „Ältesten des Volkes“ eigenmächtig erlassen. Er ist deshalb ungültig. Diese Unterteilung lässt sich durchaus noch als Interpretation der von ihm angeführten Texte aus dem Matthäusevangelium nachvollziehen. Ephanius bezieht sich in seiner Widerlegung deshalb geschickter Weise auf die markinischen Parallelstellen, die nicht zwischen Geboten Gottes und Geboten Moses unterscheiden, sondern in Mk 7,10

28 Vgl. Pagels 2004, 119 f.

29 καὶ τριχῆ τοῦτον διαρῆσθαι οἱ τοῦ σωτῆρος λόγοι διδάσκουσιν ἡμᾶς. εἰς τε γὰρ αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τὴν τούτου νομοθεσίαν διαρῆται, <διαρῆται> δὲ καὶ εἰς τὸν Μωσέα (οὐ καθὰ δι' αὐτοῦ νομοθετεῖ ὁ θεός, ἀλλὰ καθὰ ἀπὸ τῆς ἰδίας ἐννοίας ὀρμώμενος καὶ ὁ Μωσῆς ἐνομοθέτησέ τινα) καὶ εἰς τοὺς πρεσβυτέρους τοῦ λαοῦ διαρῆται, <οἱ> καὶ αὐτοὶ εὐρίσκονται ἐντολὰς τινὰς ἐνθέντες ἰδίας.

das Gebot, die Eltern zu ehren, als Beispiel für ein Gebot Gottes anführt, das durch Menschengebote außer Kraft gesetzt wird, es aber dennoch mit Μωϋσῆς γὰρ εἶπεν – „Mose hat gesagt“ einführt (während in Mt 15,4 ὁ γὰρ θεὸς εἶπεν steht).

Im weiteren Verlauf des Briefes schreibt Ptolemäus, dass die von Gott selbst erlassenen Gesetze noch einmal in drei Arten zu unterteilen sind: das reine nicht mit dem Bösen verwobene Gesetz, das mit dem Schlechteren und der Ungerechtigkeit verflochtene Gesetz und der typologische und symbolische Teil des Gesetzes.

Der erste Teil nun, das von Gott selbst gegebene Gesetz, zerfällt wiederum in dreierlei Arten: in die reine, nicht mit dem Bösen verwobene Gesetzgebung, die auch in eigentlichem Sinne das Gesetz heißt, das aufzulösen der Erlöser nicht gekommen ist, sondern es zu erfüllen (denn das, was er erfüllte, war ihm nicht wesensfremd, wohl aber bedurfte es der Erfüllung; denn es besaß die Vollkommenheit noch nicht), und in das mit dem Schlechteren und der Ungerechtigkeit verflochtene, das der Erlöser aufhob, da es zu seinem Wesen nicht passte. Es zerfällt ferner in den typologischen und symbolischen Teil, der nach dem Vorbilde der pneumatischen Gesetze in höherem Sinne gegeben ist; ihn verwandelte der Erlöser aus dem Wahrnehmbaren und Sichtbaren in das Pneumatische und Unsichtbare.³⁰

Diese Unterscheidung ergibt sich nicht aus der Interpretation des Textes, sondern ist ihr vorgelagert. Sie definiert einen Kanon im Kanon als hermeneutischen Schlüssel, der dazu dient, mit den Teilen des direkt auf Gott zurückgehenden Gesetzes fertig zu werden, die aus Valentins Sicht (und wahrscheinlich auch aus der Sicht vieler seiner Zeitgenossen) problematisch sind. Die Vorstellung, dass ein Teil des Gesetzes „typologisch“ bzw. „symbolisch“ gemeint ist, dürfte Valentin mit vielen „orthodoxen“ Kirchenlehrern teilen. Interessanter ist die zweite Form, die unreine, mit „der Ungerechtigkeit verflochtenen Gesetzgebung“, die Valentin von der „reinen, nicht mit dem Bösen verwobene Gesetzgebung“ abgrenzt. Diese Argumentation setzt die Vorstellung voraus, dass es einen „unreinen“ Teil des Gesetzes gibt, der für eine unvollkommene, mit Ungerechtigkeit durchsetzte Welt gültig ist, für die in Christus Erlösten aber seine Gültigkeit ver-

30 Πάλιν δὲ δὴ τὸ ἐν μέρος, ὁ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ νόμος, διαίρεται εἰς τρία τινὰς εἰς τε τὴν καθαρὰν νομοθεσίαν τὴν ἀσύμπλοκον τῷ κακῷ, ὃς καὶ κυρίως νόμος λέγεται, ὃν οὐκ ἤλθε καταλῦσαι ὁ σωτὴρ ἀλλὰ πληρῶσαι [454] (οὐ γὰρ ἦν ἀλλότριος αὐτοῦ ὃν ἐπλήρωσεν, <ἔδει δὲ πληρῶσεως>· οὐ γὰρ εἶχεν τὸ τέλειον) καὶ εἰς τὸν συμπεπλεγμένον τῷ χεῖρον καὶ τῇ ἀδικίᾳ, ὃν ἀνεῖλεν ὁ σωτὴρ ἀνοίκειον ὄντα τῇ ἑαυτοῦ φύσει διαίρεται δὲ καὶ εἰς τὸ τυπικὸν καὶ συμβολικὸν τὸ κατ' εἰκόνα τῶν πνευματικῶν καὶ διαφερόντων νομοθετηθέν· ὃ μετέθηκεν ὁ σωτὴρ ἀπὸ αἰσθητοῦ καὶ φαινομένου ἐπὶ τὸ πνευματικὸν καὶ ἀόρατον.

loren hat. Die Argumentation von Ptolemäus zeigt zwei Wege auf, mit den sperrigen, dem eigenen Selbstverständnis widersprechenden Seiten des biblischen Kanons fertig zu werden: Entweder ich postuliere einen wahren, einen „reinen“ Kern, der unter einer verunreinigten Kruste erst frei gelegt werden muss. Oder ich flüchte mich in die Allegorie, in den übertragenden, „geistigen“ Sinn, der hinter den groben Anschaulichkeit des Textes verborgen liegt. In beiden Fällen werden die Widersprüche des Textes abstrakt negiert, indem der Text einem abstrakten, in sich widerspruchsfreien Ideal untergeordnet wird. Die Argumentation zeigt aber auch sehr gut, was das Festhalten an einer „unreinen“ Wahrheit bedeutet, nämlich die Widersprüche des Textes als Repräsentationen faktischer Widersprüche zu lesen, sie nicht einfach zu negieren, sondern sich an den Widersprüchen des Textes genauso wie an denen der Wirklichkeit abzuarbeiten.

Der spezifische Wahrheitsbegriff der Gnosis führt zu einem Paradoxon, auf das Gedaljahu Stroumsa hingewiesen hat³¹: Mit ihrer „reinen“ Wahrheit sind die Gnostiker viel unversöhnlicher in ihrer Weltablehnung und in ihrer Kritik am Status quo. Gleichzeitig können sie sich viel bequemer im Status quo einrichten, weil ihre Wahrheit so abstrakt ist, dass sie niemandem weh tut. Ihre Kritik am biblischen Monotheismus zum Beispiel führt zu einer mythischen Konstruktion, die sich viel besser mit der mittelplatonischen Philosophie in Einklang bringen lässt als die orthodoxe Lehre.

Die valentianischen Gnostiker erkennen die kanonischen Texte zwar als gemeinsamen Bezugspunkt für die theologische Auseinandersetzung an, mit der Vorstellung einer von allen menschlichen Irrungen und Wirrungen geschiedenen „reinen“ Wahrheit als Kanon im Kanon verlieren diese Texte jedoch ihre besondere Normativität, zumal sie als *Erzählungen* gerade die menschlichen Irrungen und Wirrungen in den Vordergrund stellen. Andere Texte, die sich direkt darum bemühen, die reine Wahrheit der Gnosis von den menschlichen Irrungen zu trennen, erhalten daher die gleiche, wenn nicht gar eine höhere Autorität. Und da auch sie nur menschliche und damit fehlbare Bemühungen um die reine Wahrheit sind, liegt es nahe, mit diesen Bemühungen nicht inne zu halten, sondern immer neue Texte zu produzieren.

2.3 Irenäus von Lyon zum viergestaltigen Evangelium

Als Beispiel dafür, wie die Zeitgenossen die innere Vielfalt des christlichen Kanons verstanden haben, bietet sich die Begründung der Viergestalt des Evangeliums bei Irenäus von Lyon an, weil er der erste uns bekannte Autor ist, der explizit für einen Kanon aus den vier Evangelien eintritt.

31 Stroumsa 1985, 504.

Seine Ausführungen beginnen in Adv. haer. 3,11,7 mit dem Hinweis, dass auch die „Häretiker“ die vier Evangelien verwenden, jede häretische Gruppe sich aber nur auf eines der Evangelien stützt und dieses in einseitiger Weise auslegt: die Ebioniten auf Matthäus, Markion auf Lukas, die Doketen auf Markus, und der Gnostiker Valentin auf Johannes. Zwar meint Irenäus, dass er alle diese Gruppen bereits auf der Basis des jeweiligen Evangeliums widerlegen könnte, aber die Argumentation setzt zugleich voraus, dass die einzelnen Gruppierungen im Text Anhaltspunkte für ihre Ansicht finden. Wenn Irenäus betont, dass die Häretiker sich nur auf eines der Evangelien stützen, impliziert dies, dass die ganze Wahrheit des Evangeliums sich nur entfaltet, wenn die vier Evangelien zueinander in Beziehung gebracht werden. Irenäus schließt mit der Frage an:

Warum sollte die Zahl der Evangelien größer oder kleiner sein? Da die Welt, in der wir leben, sich in vier Gegenden teilt und weil es vier Hauptwindrichtungen gibt, die Kirche aber auf der ganzen Erde verbreitet ist, Säule und Stütze (vgl. 1 Tim 3,15) der Kirche das Evangelium und der Geist des Lebens sind, so hat sie plausiblerweise vier Säulen, die von allen Seiten Unvergänglichkeit atmen und die Menschen neu beleben (Irenäus, Adv. haer. 3,11,8)³².

Die Bilder von den vier Säulen und den vier Winden begründen die innere Vielfalt des Vier-Evangelien-Kanons mit seinem ökumenischen Charakter. In der an Bachtin angelehnten Begrifflichkeit lässt sich sagen, dass die Argumentation des Irenäus bereits auf den polyphonen Charakter des biblischen Kanons hinweist. Mit der kulturellen Vielfalt der Welt kann nur ein ebenso vielfältiges Evangelium in Dialog treten. Denn nur, indem die vier Evangelien in ihrer Verschiedenheit miteinander ins Gespräch gebracht werden, entfalten sie die Wahrheit des Evangeliums, ebenso wie der christliche Kanon das Miteinander-in-Beziehung-Setzen, das Gespräch von Altem und Neuem Testament impliziert³³. Irenäus hielt deshalb nicht nur gegenüber Markion, sondern auch gegen die Evangelienharmonie Tatians daran fest, „alle vier ungleichen Evangelien ihren augenfälligen Divergenzen zum Trotz als heilige Schriften anzuerkennen“³⁴.

Seine Vorstellung, dass sich die Normativität des biblischen Kanons erst aus dem Zusammenspiel verschiedener, zum Teil sich widersprechender Texte ergibt, verweist zudem darauf, dass die biblische Wahrheit keine einfache auf einen reinen Kern reduzierbare Wahrheit ist, sondern komplex und unrein.

32 Nach der Übersetzung von Brox 1995, 109 f.

33 Vgl. Wolter 2003, 59 f.

34 Pagels 2004, 137.

3 Biblischer Kanon und Narrativität

Der Rückblick auf die historische Entstehung des christlichen Kanons zeigt, dass er sich gegen zwei Tendenzen richtet. Im Gegensatz zum monologischen Kanon Markions zeichnet er sich durch seine innere Vielfalt aus. Gegen die „reine“, von allen irdischen Komplikationen losgelöste „absolute“ Wahrheit der Gnosis hält er an einer unreinen Wahrheit fest, die sich erst aus den internen Divergenzen und Widersprüchen der kanonischen Texte ergibt. Bei alledem bleibt er ein historischer Kompromiss. Er begrenzt die Zahl der autoritativen Texte zwar und schließt andere aus, zugleich verhindert er durch seine innere Vielfalt und Widersprüchlichkeit die Unterordnung unter ein einheitliches Dogma und eröffnet einen Raum für verschiedene Positionen und Interpretationen.

Als „historische Fundsache“ entwickelt der Kanon ein Eigenleben. Sein Sinngehalt weist über die Intentionen der historischen Akteure hinaus. Abschließend soll es deshalb darum gehen, welche Bedeutung die narrative Form, die den größten Teil der biblischen Texte prägt, für die Normativität des Kanons hat.

3.1 Die Polyphonie des biblischen Kanons

Die Komposition des biblischen Kanons (des jüdischen wie des christlichen, auf den ich mich im Folgenden konzentrieren werde) folgt dem Prinzip der Polyphonie. Schon die Gegenüberstellung von Altem und Neuem Testament im christlichen Kanon wendet sich gegen die monophone Gestalt des Kanons bei Markion. Beide Teile sollen als eigene Stimmen gelesen werden und entfalten nach christlichem Verständnis nur im Gespräch miteinander ihre Wahrheit. Die jüdische Bibel wird als „Altes Testament“ im Lichte des Neuen Testaments gelesen. Umgekehrt setzt die Voranstellung des Alten Testaments voraus, dass auch das Neue Testament im Lichte des Alten zu lesen ist.

Aber auch innerhalb der beiden großen Teile ist die Bibel ein polyphoner Text, der unterschiedliche Stimmen miteinander ins Gespräch bringt. Insbesondere das Alte Testament weist eine Vielzahl literarischer und sprachlicher Formen auf: prophetische und weisheitliche Texte, Gesetze und Erzählungen, Romane, erotische Gedichte und vieles andere. In den Erzählungen des Pentateuchs stehen verschiedene Varianten ein und derselben Geschichte unvermittelt nebeneinander. Die exegetische Forschung hat herausgearbeitet, welche historischen Gruppierungen hinter diesen Varianten stehen und wie die biblischen Texte die verschiedensten Sprach- und Redeformen aus ihrer historischen Umwelt aufgreifen und variieren.

Aber auch das Neue Testament ist ein polyphoner Text, der nicht nur unterschiedliche literarische Formen in sich vereint, sondern auch konträre inhaltli-

che Positionen einander gegenüberstellt. Es enthält nicht nur vier zum Teil widersprüchliche Varianten des Leben Jesu, sondern stellt dem Corpus Paulinum die Katholischen Briefe gegenüber, um – in einer besonderen Pointe gegen Markion – die in Gal 1–2 kritisierten Jerusalemer „Säulen“ ebenfalls zu Wort kommen zu lassen³⁵.

Innerhalb dieser literarischen, sprachlichen und ideologischen Vielfalt hat die Erzählform eine besondere Prominenz, insofern sie nicht nur den größten Teil der Texte prägt, sondern häufig auch für andere literarische Formen den Rahmen bildet. Innerhalb des Pentateuchs etwa bildet die Erzählung ein notwendiges Pendant zu einer anderen zentralen Form biblischer Texte: dem Gesetz. Sie stellt einerseits ein Korrektiv dar, indem sie das normative Ideal mit der Wirklichkeit konfrontiert und den ideologischen Missbrauch kritisiert. Und sie motiviert andererseits das Befolgen des Gesetzes, indem sie moralisches Handeln trotz aller Widersprüche als sinnvoll erscheinen lässt.

Das moralische Dilemma der aristotelischen Dramentheorie erhält in den biblischen Erzählungen die Gestalt der Theodizee: Wie kann es sein, dass der Gerechte leidet, während es den Frevlern wohl ergeht? Nach der aristotelischen Poetik wird das Vertrauen in eine sinnvolle Weltordnung dadurch wiederhergestellt, dass das Unglück des tragischen Helden auf einen entscheidenden Fehler (ἁμαρτία) zurückgeführt wird. Viele biblische Erzählungen zeichnen sich hingegen dadurch aus, dass sie die Konstruktion der Weltordnung selbst in Frage stellen. Der Gerechte scheitert nicht an seiner Unzulänglichkeit, sondern an der Ungerechtigkeit der herrschenden Weltordnung. Aber obwohl die Welt aus den Fugen geraten ist, stärkt der Sinn des Erzählten das Vertrauen darin, dass gerechtes Handeln Sinn macht.

3.2 Die unreine Wahrheit des biblischen Erzählprogramms

Inhaltlich erzählt die Bibel die Geschichte der Emanzipation von den menschengemachten Göttern durch die Hinwendung zu einem Gott, der nicht von Menschen gemacht ist. In dieser Zusammenfassung des biblischen Erzählprogramms steckt schon die Gefahr der Verkürzung³⁶. Denn es gibt andere Erzählstränge, die

35 Vgl. Wolter 2003, 60: „Ein anderes Beispiel ist die Ergänzung des Corpus Paulinum um die Katholischen Briefe: Sie ist, wie Dieter Lührmann gezeigt hat, in Orientierung an Gal 2,9 vorgenommen worden und soll das theologische Zeugnis der Jerusalemer ‚Säulen‘ dem des Paulus komplementär an die Seite stellen.“

36 Eine Verkürzung möglicherweise auch, weil es noch eine andere Variante dieses Grundmotivs gibt. Das Deuteronomium kritisiert die religiösen Praktiken Kanaans nicht als Menschenwerk, sondern weil sie fremd sind. Typisch ist die Rede von „anderen Göttern“ (אלהים אחרים, θεοὶ ἕτεροι), denen man „hinterherläuft“ oder „dient“ (vgl. z. B. Dtn 13,7.14). In dieser

sich genauso gut ins Zentrum rücken ließen. Aber der rote Faden der Emanzipation von den falschen Göttern ist gerade für den normativen Gehalt des biblischen Kanons grundlegend. Denn er führt die Unterscheidung zwischen den falschen, von Menschen gemachten Göttern und dem wahren Gott ein, der nicht von Menschen gemacht ist, und damit auch die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Glauben, die die Grundlage für die Normativität des Kanons bildet.

Der einleitende Satz ist aber auch deshalb problematisch, weil er etwas zu leichtgänglich über die innere Spannung hinwegformuliert, die dieses Erzählprogramm vorantreibt. Der Satz wird falsch, sobald man ihn als Kernaussage, als wesentliche „Botschaft“ der Bibel missversteht. Als Erzählprogramm verstanden beschreibt er eher eine Problemstellung, aus der die Erzählung ihre Spannung bezieht: Was unterscheidet den wahren Gott von den menschengemachten Göttern? Woran erkenne ich, dass er selbst nicht auch das Produkt menschlicher Phantasie ist? Die biblischen Erzählungen sind spannend und unberechenbar, weil die Antwort auf diese Fragen eben nicht so einfach ist, sondern gerade im Namen des „wahren“ Gottes immer wieder menschliche Machtverhältnisse verabsolutiert werden.

Eine der wichtigsten Geschichten für dieses Erzählprogramm, die Geschichte vom Goldenen Kalb in Ex 32, erzählt deshalb auch nicht von der Hinwendung zu anderen Göttern, sondern von der Verehrung des wahren Gottes in Form eines von Menschen gemachten gegossenen Standbilds sowie – noch viel verstörender und subtiler – vom Fanatismus der Hüter des wahren Glaubens, die die Apostaten gnadenlos hinmetzeln³⁷. An diesem Fanatismus zeigt sich, wie die Emanzipation von menschengemachten Göttern (d. h. hypostasierten Machtverhältnissen) in eine neue Form der Unterdrückung umschlagen kann, sobald der Glaube an den einen Gott zu einer reinen Wahrheit wird, die keinen Zweifel mehr zulässt. In der Erzählung wird diese Problematik durch eine Auslassung markiert: Mose behauptet zwar, den Befehl zur Tötung der Apostaten von Gott erhalten zu haben, aber nirgendwo wird erzählt, dass Gott diesen Befehl tatsächlich gegeben hat. Wenn man diese Leerstelle nicht überliest, provoziert sie gerade die Frage, ob Mose hier eigenmächtig handelt oder ob er vielleicht doch von Gott beauftragt wurde³⁸. Die Geschichte vom Goldenen Kalb ist ein hervorragendes Beispiel, wie die biblischen Erzählungen die Widersprüche der Geschichte als unreine Wahrheit festhalten.

Variante sind es auch immer die anderen (die falschen Propheten in Dtn 13 oder die fremden Frauen in Dtn 7), die Israel zur Apostasie verführen.

37 Vgl. Walzer 1988, 64–70.

38 Walzer 1988, 66–70, zeigt, wie die Rabbinen diese Frage diskutiert haben.

Das Erzählprogramm der Emanzipation von den menschengemachten Göttern durchzieht den Pentateuch, bildet die Grundlage für die Bewertung der Geschichte Israels in den Geschichtsbüchern und erreicht seinen Höhepunkt in den Polemiken Deuterocesajas (vgl. Jes 40,18–20; 41,6–7; 42,17; 44,9–20; 45,16–17; 46,5–8). Aber ist es auch das Erzählprogramm des Neuen Testaments? Zwei Dinge sprechen dafür. Erstens steht im Zentrum des Neuen Testaments die Heidenmission, die Bekehrung der Heidenvölker von den menschengemachten toten Göttern hin zu dem einen lebendigen Gott Israels. Es weitet das Erzählprogramm also aus: von der Emanzipation Israels zur Emanzipation aller Völker. Zweitens führt sie die innerjüdische Selbstkritik fort, die sich gegen die Tendenz wendet, den Glauben an den einen Gott zur Ideologie zu machen. Die neutestamentlichen Texte kritisieren in diesem Sinne nicht nur jüdische Praktiken als „Menschenwerk“ oder „menschliche Überlieferung“, sondern auch Machtanmaßungen innerhalb der christlichen Gemeinden.

3.3 Das Markusevangelium als polyphone Erzählung

Nicht nur in der Beziehung der biblischen Bücher untereinander zeigt sich der polyphone Charakter des biblischen Kanons, sondern auch an der Gestalt der einzelnen Bücher für sich genommen. Dies sei am Beispiel des Markusevangeliums erläutert.

Stilistisch verbindet das Markusevangelium sehr unterschiedliche Sprachformen: Latinismen und Aramaismen, biblische Zitate und Anspielungen, alltags-sprachliche Formulierungen und stilistische Figuren, die durchaus den Regeln der klassischen Literatur entsprechen³⁹. Dem klassischen Stilideal gegenüber stellt seine Sprache einen Affront da, aber auch dem sprachlichen Vorbild der Septuaginta folgt er weniger als die anderen Evangelisten.

„Markus gebraucht sein Idiom – dies problematische mixtum compositum aus volkstümlichen Griechisch, einigen Latinismen und fundamental semitischen Elementen – mit überlegener Meisterschaft; seine Sprache hat eine Lebendigkeit, Anschaulichkeit und Energie, die von seinen Nachfolgern traurig verwässert wurde.“⁴⁰

Über diese sprachliche Vielfalt hinaus weist er auch auf die kulturelle Vielfalt des begrenzten geographischen Raumes hin, in dem sich seine Erzählung abspielt. Die „Schriftgelehrten aus Jerusalem“ (Mk 7,1) sind in Galiläa genauso

39 Vgl. Reiser 2001, 58–64, bes. 62: „Dass dieser Stil bei aller Nähe zur mündlichen Erzählweise doch literarischen Charakter hat und alles andere als kunstlos ist, zeigt unter anderem der Gebrauch des Asyndetons, der den klassischen Regeln folgt“.

40 Zuntz 1984, 214. Ähnlich urteilt Lüderitz 1984, 165–167.

fremd und verloren, wie es Petrus in Jerusalem ist (Mk 14,70). In der Erzählung von Jesus und der Syrophönizierin prallen zwei verschiedene Kulturen unmittelbar und in aller Härte aufeinander (Mk 7,24–30). Die abschließende Passion Jesu ist durch den sozialen Gegensatz zwischen der ländlichen Anhängerschaft Jesu und der städtischen Elite der „Hohenpriester, Schriftgelehrten und Ältesten“ geprägt, die genauso undifferenziert und klischeehaft dargestellt werden, wie sie dem einfachen Landvolk wahrscheinlich erschienen sind⁴¹. Außerdem ist Markus der einzige Evangelist, der Jesus auf Aramäisch zitiert und daran die Fremdheit gegenüber der griechisch sprechenden Leserschaft demonstriert⁴².

Auch inhaltlich ist das Markusevangelium ein polyphoner Text, der die Ereignisse nicht nur erzählt, sondern sie immer wieder aus unterschiedlichen Perspektiven bewerten und kommentieren lässt. Zentral ist das Motiv des Unverständnisses. Die Ereignisse sprechen nicht für sich, sondern müssen gedeutet werden. Dies wird besonders an den verschiedenen Deutungen der Person Christi und seiner Passion deutlich, die der Text – zum Teil mit doppelbödiger Ironie – gegenüberstellt. Als hermeneutischer Schlüssel für die Interpretation der Passion dient das Jesus-Logion in Mk 10,42–45. „Ihr wisst, dass diejenigen, die über die Völker zu herrschen meinen, sie unterdrücken und ihre Großen sie mit Gewalt niederzwingen.“ (Mk 10,42) Diese Aussage beschreibt die Logik der Herrschaft, der auch die Gegner Jesu in Jerusalem folgen, die ihn ausschalten wollen, weil er ihre Macht bedroht. Dem stellt Jesus in der markinischen Erzählung eine andere Logik gegenüber: „Der Menschensohn ist nicht gekommen, bedient zu werden, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben für viele.“ (Mk 10,45) Je nachdem, welche dieser beiden Logiken als Maßstab dient, erhält der Tod Jesu eine andere Bedeutung. Nach der Logik der Herrschaft besiegelt der Tod sein Scheitern. Nach der Logik des Dienens erweist sich gerade darin seine Größe. Beide Perspektiven thematisiert die Erzählung immer wieder, indem sie die Figuren die Ereignisse bewerten lässt, etwa wenn die „Hohenpriester und Schriftgelehrten“ ihre Pläne schmieden (Mk 10,18; 12,12; 14,1 f.) oder wenn Jesus verspottet wird (Mk 15,17–19.29–32.35–36). Auch wenn Jesus als Held der Erzählung das Privileg der richtigen Deutung hat, ergibt sich ihr konkreter Sinn erst aus dem Zusammenspiel dieser verschiedenen Perspektiven⁴³.

Schließlich entwickelt das Markusevangelium das biblische Erzählprogramm der Emanzipation von den menschengemachten Göttern in einer eigenen pointierten Form weiter. Der Gegensatz von Gottes Werk und Menschenwerk, von Gottes Willen und menschlichen Wünschen wird an entscheidenden Stellen des Evangeliums immer wieder aufgegriffen. Dabei scheint der jüdische Monotheis-

41 Vgl. Lücking 1993, 114 f.

42 Vgl. Rüger 1984.

43 Vgl. Lücking 1993, 106–108.

mus als Selbstverständlichkeit vorausgesetzt. Fremde Götter tauchen nicht mehr auf. Der Gegensatz von Gotteswerk und Menschenwerk wird ganz auf die Frage nach der richtigen Verehrung des einen, nicht von Menschen gemachten Gottes bezogen. In der Auseinandersetzung mit den Pharisäern und Schriftgelehrten stellt Jesus die „Überlieferung der Ältesten“ in Gegensatz zu „Gottes Gebot“ (Mk 7,1–13). Petrus wirft er vor, „nicht das, was Gottes ist, im Sinn zu haben, sondern das der Menschen“ (Mk 8,33). Auch in den abschließenden Auseinandersetzungen in Jerusalem spielt der Gegensatz von Gotteswerk und Menschenwerk eine wichtige Rolle (vgl. Mk 10,27; Mk 12,17; Mk 14,58). Auf diese Weise ist die Frage, warum Jesus als der Gerechte leiden muss, untrennbar verknüpft mit der Frage, was wahren und falschen Gottesdienst unterscheidet bzw. wo die Verehrung des einen nicht von Menschen gemachten Gottes selbst zur Idolatrie wird.

4 Schluss

Die hier vorgestellte Interpretation der Normativität des biblischen Kanons leidet darunter, dass sie von der Wirklichkeit anscheinend widerlegt wird. Denn für viele Christinnen und Christen stellt der biblische Kanon die Entfaltung einer einzigen Botschaft dar und formuliert innerhalb der Unübersichtlichkeit der Moderne eine reine, unhinterfragbare Wahrheit. Aber vielleicht zeigt dies auch nur, dass der Markionismus und die Gnosis keine Häresien der Vergangenheit sind, die sich historisch längst erledigt haben, sondern Tendenzen innerhalb des Christentums darstellen, die auch in „orthodoxen“ Kreisen nach wie vor sehr lebendig sind.

Der Markionismus hat nicht allein durch Adolf von Harnack eine Renaissance erlebt. Wenige Vorstellungen sind so selbstverständlich wie die, dass der Gott des Alten Testaments streng und gnadenlos sei und sich fundamental vom gnädigen Gott des Neuen Testaments unterscheide. Ein schönes Beispiel für den modernen Markionismus ist das Vorwort von Nick Cave in der im Fischer-Taschenbuchverlag erschienenen Ausgabe des Markusevangeliums: „Ich glaubte an Gott, ich glaubte aber auch, dass Gott böse war, und wenn das Alte Testament überhaupt etwas bezeugte, dann eben dies.“⁴⁴

Die Vorstellung von einer „reinen“ Wahrheit, die unberührt ist von der schmutzigen Wirklichkeit von Macht und Kommerz, Sex and Crime, ist in den letzten Jahren immer beliebter geworden – weniger bei denjenigen, die für eine Rehabilitation der Gnosis eintreten (sie sehen über diesen Aspekt höflich hinweg, weil er nicht zu ihrer postmodernen Agenda passt), als bei bibeltreuen

44 Cave 2000, 9.

Christen und neokonservativen Katholiken, die in der römisch-katholischen Kirche die Hüterin der „reinen Wahrheit“ sehen⁴⁵.

Allerdings werden beide Bewegungen dem biblischen Kanon nicht gerecht. Während die modernen Markioniten das Alte Testament verwerfen, setzen fundamentalistische Christen stillschweigend einen Kanon im Kanon voraus, der Aspekte wie die Forderung nach sozialer Gerechtigkeit ausblendet und die Bibel auf *Intelligent Design* und Sexualmoral reduziert. Im Übrigen passt eine „reine Wahrheit“ eher zu fundamentalistischen Selbstmord-Attentätern, die eine absolute Legitimation für ihr Handeln benötigen – eine Legitimation, die sich durch nichts in Frage stellen lässt, gegenüber jedem Einfluss der Wirklichkeit immun ist und jedes Gewissen reinwäscht.

Verzichte ich auf einen Kanon im Kanon, dann wird die Bibel zu einem in jeder Hinsicht schwierigen und unbequemen Text, dessen Normativität nicht in einer einfachen und klaren Botschaft besteht, sondern allzu einfache Lösungen gerade verhindert. Der biblische Kanon vertritt eine unreine Wahrheit, die die Vielfältigkeit und Widersprüchlichkeit der Wirklichkeit in sich bewahrt.

45 Vgl. Stourton 1999, 255–266.

Literaturverzeichnis

Quellen

- Adv. haer. Brox, N.: Irenaeus Lugdunensis: Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch (Fontes Christiani 8/3), Freiburg u. a. 1995.
- Ptolemaeus Gnost. Ptolemaeus Gnosticus, Brief an die Flora (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 9), Bonn 1912.
Ptolemaeus Gnosticus, Lettre à Flora. Texte, trad. et introd. de G. Quispel (Sources chrétiennes 24), Paris 1949.

Forschungsliteratur

- Adorno 1992 Adorno, Theodor W.: Ästhetische Theorie. Hrsg. von G. Adorno und W. Tiedemann (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 2), Frankfurt a. M. 1973.
- Aland 1992 Aland, Barbara: s. v. Marcion/Marcioniten, in: TRE 22 (1992) 89–101.
- Assmann – Assmann 1987 Assmann, Aleida – Jan Assmann: Kanon und Zensur, in: Aleida Assmann – Jan Assmann (Hrsg.): Kanon und Zensur (Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987, 7–27.
- Auerbach 1988 Auerbach, Erich: Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur (Sammlung Dalp 90), Bern – Stuttgart 1988 (†1946).
- Bachtin 1979 Bachtin, Michail Michailowitsch: Die Ästhetik des Wortes (Edition Suhrkamp 967), Frankfurt a. M. 1979.
- Barton 2003 Barton, John: Unity and Diversity in the Biblical Canon, in: John Barton (Hrsg.): Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 118), Berlin – New York 2003, 11–26.
- Brox 1995 Brox, N.: Irenaeus Lugdunensis: Adversus haereses. Gegen die Häresien III. Griechisch, lateinisch, deutsch (Fontes Christiani 8/3), Freiburg u. a. 1995.
- Cave 2000 Cave, Nick: Einleitung, in: Das Markusevangelium, Frankfurt a. M. 2000, 9–15.
- Hengel 2003 Hengel, Martin: Die vier Evangelien und das eine Evangelium von Jesus Christus, in: Theologische Beiträge 34 (2003) 18–33.

- Leborgne – Lipietz 1988 Leborgne, Danièle – Alain Lipietz, L'Après-Fordisme et son espace, in: Les Temps Modernes 501 (1988), 75–114.
- Lévinas 1976 Lévinas, Emmanuel: Difficile Liberté. Essais sur le judaïsme, Paris 1976.
- Lipietz 1990 Lipietz, Alain: Après-fordisme et démocratie, in: Les Temps Modernes 534 (1990), 97–121.
- Lücking 1993 Lücking, Stefan: Mimesis der Verachteten. Eine Studie zur Erzählweise von Mk 14,1-11 (Stuttgarter Bibelstudien 152), Stuttgart 1993.
- Lüderitz 1984 Lüderitz, Gert: Rhetorik, Poetik, Kompositionstechnik im Markusevangelium, in: Hubert Cancik (Hrsg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33), Tübingen 1984, 165–203.
- McDonald 1996 McDonald, Lee Martin: The Integrity of the Biblical Canon in Light of Its Historical Development, in: Bulletin for Biblical Research 6 (1996) 95–132.
- Metzger 1987 Metzger, Bruce M.: The canon of the New Testament. Its origin, development, and significance, Oxford 1987.
- Müller 1978 Müller, Heiner: Der Horatier, in: Ders.: Mauser, Berlin 1978, 45–54.
- Müllner 2005 Müllner, I.: Dialogische Autorität. Feministisch-theologische Überlegungen zur kanonischen Schriftauslegung, in: Lectio difficilior 2 (2005). Online unter: http://www.lectio.unibe.ch/05_2/muellner_dialog_autor.htm (22.12.2005).
- Pagels 2004 Pagels, Elaine: Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt; mit dem Text des Thomas-evangeliums, München 2004.
- Reiser 2001 Reiser, Marius: Sprache und literarische Formen des Neuen Testaments: eine Einführung (UTB 2197), Paderborn 2001.
- Ricoeur 1988 Ricoeur, Paul: Zeit und Erzählung 1 (Übergänge 18,1), München 1988.
- Ritter 1987 Ritter, Adolf Martin: Die Entstehung des neutestamentlichen Kanons: Selbstdurchsetzung oder autoritative Entscheidung, in: Aleida Assmann – Jan Assmann (Hrsg.): Kanon und Zensur (Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 2), München 1987, 93–99.
- Rüger 1995 Rüger, Hans Peter: Die lexikalischen Aramaismen im Markusevangelium, in: Hubert Cancik (Hrsg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten

- Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33), Tübingen 1984, 73–84.
- Schmid 1995 Schmid, Ulrich: Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe (Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung 25), Berlin – New York 1995.
- Schmid 2002 Schmid, Ulrich: Marcions Evangelium und die neutestamentlichen Evangelien: Rückfragen zur Geschichte und Kanonisierung der Evangelienüberlieferung, in: Gerhard May – Katharina Greschat (Hrsg.): Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der Altchristlichen Literatur 150), Berlin – New York 2002, 67–77.
- Scholem 1996 Scholem, Gershom: Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in: Gershom Scholem: Über einige Grundbegriffe des Judentums (edition suhrkamp 3317), Frankfurt a. M. 1996, 90–120.
- Skeat 1992 Skeat, T.C.: Irenaeus and the Four-Gospel Canon, in: *Novum Testamentum* 34 (1992), 194–199.
- Skeat 2004 Skeat, Theodore Cressy: The formation of the four-gospel codex: A dramatized account of how it may have come about, in: Theodore Cressy Skeat: The collected biblical writings of T.C. Skeat (*Novum Testamentum. Supplement* 113), Leiden 2004, 269–278.
- Stourton 1999 Stourton, Edward: Die reine Wahrheit: die katholische Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend, Mödling 1999.
- Stroumsa 1985 Stroumsa, Gedaliahu G.: Gnosis und die christliche „Entzauberung der Welt“, in: W. Schlachter (Hrsg.): Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik (Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft 548), Frankfurt am Main 1985, 486–508.
- Trobisch 1996 Trobisch, David: Die Endredaktion des Neuen Testaments. Eine Untersuchung zur Entstehung der christlichen Bibel (*Novum Testamentum et Orbis Antiquus* 31), Fribourg – Göttingen 1996.
- Walzer 1995 Walzer, Michael: Exodus und Revolution, Frankfurt a. M. 1995.
- Wolter 2003 Wolter, Michael: Die Vielfalt der Schrift und die Einheit des Kanons, in: John Barton (Hrsg.): Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons (Beihefte zur Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 118), Berlin – New York 2003, 45–68.

Zuntz 1984

Zuntz, Günther: Ein Heide las das Markusevangelium, in: Hubert Cancik (Hrsg.): Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 33), Tübingen 1984, 205–222.