

Der Kanon des Neuen Testaments und die Ethik der Interpretation

Eckart Reinmuth

Im Zuge der hermeneutischen Reflexionsarbeit am Neuen Testament wird immer deutlicher, dass eine Ethik der Interpretation erforderlich ist, die den Texten des Neuen Testaments in ihrem Anspruch (s.u.) und in ihrer Fremdheit gerecht wird (Alkier 2003a; 2003b; Patte 1995). Einerseits geht es darum, mit der Autonomie der Texte ihre Herkunftswelten zu achten, andererseits darum, die Interpretation neutestamentlicher Texte als konstruktive Auseinandersetzung zu verstehen, die für die Kommunikation ihrer aktuellen Bedeutungen unerlässlich ist (Reinmuth 2002a:11-38). Diese Anforderungen dürfen nicht auf die Arbeit an einzelnen Texten beschränkt werden. Gefragt ist nach einer Ethik der Interpretation, die die komplexe Problematik des neutestamentlichen Kanons reflektiert. Sie muss in theologischer wie historischer Hinsicht verantwortet werden und Kriterien bereit stellen, die konstruktive Auseinandersetzungen und anschlussfähige Kommunikationen begründen und ermöglichen (Reinmuth 2005).

1. Ethik der Interpretation – aktuelle Fragen

Die Aktualität des Themas 'Ethik der Interpretation' resultiert aus veränderten hermeneutischen Perspektiven (Fauser 2004:93f). Die Rezeption eines Textes wird zunehmend als Interaktionsprozess begriffen, bei dem Text und Leser sich wechselseitig beeinflussen. Auf der einen Seite steht das Potential des Textes, auf der anderen die produktiven Rezeptionsmöglichkeiten der Leser. Jede Interpretation setzt Schwerpunkte, wählt aus, bildet Perspektiven und zielt darauf ab, die Beziehungen zwischen Rezipienten und Texten zu reflektieren oder zu beeinflussen. Mit der Entdeckung, dass kein Text nur einen Textsinn hat, wurde das Recht verschiedener Auslegungen, aber auch die Notwendigkeit, die 'Grenzen der Interpretation' (Eco) zu beschreiben, deutlich. Vor diesem Hintergrund gehört die Möglichkeit vielfacher legitimer Interpretationen zur Standardvoraussetzung neutestamentlicher Textarbeit. Je deutlicher wird, dass die Verantwortung für die Bedeutung eines Textes nicht einfach in ihm selbst zu suchen ist, sondern bei denen, die ihn interpretieren, desto dringlicher stellt sich die Frage nach einer Ethik der Interpretation.¹

Diese Frage ist jedoch nicht abstrakt zu stellen, weil jede Auseinandersetzung mit einem Text ein Prozess ist, der Menschen konkret betrifft, verändert, heraus-

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

fordert. Wir verhalten uns zu Texten und bringen damit unsere Identität ins Spiel; wir setzen sie gar aufs Spiel. Tatsächlich realisieren wir viele unterschiedliche Interpretationsmöglichkeiten, die mit unterschiedlichen Prozessen der Rezeption und Auseinandersetzung verbunden sind. Die Verantwortung für unsere Interpretation jedoch kann nicht delegiert werden.² Das gilt auch im Blick auf die Reflexion unserer eigenen ethnischen, sozialen, globalen, historischen Situation.³ Wir können sensibel sein für bestimmte Fragestellungen des Textes und zugleich andere, möglicherweise entscheidende oder elementare Seiten des Textes übersehen. Wir müssen uns fragen: Bestimmen die Perspektiven unserer Situation unsere Interpretation? Wird unsere Auslegung davon dominiert, dass in sie Interessen einfließen, die dem Text fremd sind?⁴ Gleichwohl kann unsere Verantwortung durch nichts ersetzt werden. Dass sie die hermeneutischen Voraussetzungen ihrer Welt teilt, ist kein Defizit, sondern konstitutive Bedingung jeder Interpretationsethik. Hier ist zu reflektieren, was diese Voraussetzung für konkrete Interpretationsgemeinschaften bedeutet (s.u.). Menschen sind es, die mit ihrer Interpretationsarbeit Verantwortung dafür übernehmen, wie die Texte des Neuen Testaments in den Diskursen ihrer Gegenwart zur Sprache kommen.

2. *Der Kanon und seine externe Mitte*

Auch die Aktualität des Themas 'Kanon' verdankt sich veränderten hermeneutischen Voraussetzungen. Die historisch-kritisch inspirierte Kanondebatte setzte sich mit einem Verständnis auseinander, das den Kanon als Belegtext metaphysischer Sachverhalte verwendete (Landmesser 2004:159ff). Nachdem im Zuge kritischer historischer Forschung die Grenzen des neutestamentlichen Kanons brüchig⁵ und theologische Konsequenzen in systematischer, praktischer und religionspädagogischer Hinsicht reflektiert wurden, ging es darum, einen konstruktiven Kanonbegriff zu entwickeln. War der *canonical approach* (Brevard Childs) möglicherweise noch zu sehr von einem antirelativistischen Affekt geprägt, so ist an seine Stelle mittlerweile ein kritischer und selbstkritischer Diskurs getreten, der die theologische und hermeneutische Relevanz des biblischen Kanons einschließlich seiner spannungsvollen Pluralität reflektiert.⁶ Unter den kommunikativen Bedingungen unserer Gegenwart ist ein neues Verständnis zu fordern, das nicht zur Auflösung oder Vergleichgültigung des Kanons führt, sondern zu neuer hermeneutischer Wahrnehmung.

In kulturwissenschaftlicher Hinsicht ist zu berücksichtigen, dass die theologische Kanondiskussion heute in pluralistischen Kontexten geführt wird. Speziell im Blick auf postkoloniale Diskurse⁷ geht es keineswegs nur um die Frage unterschiedlicher ethnischer, sozialer, religiöser oder kultureller Identitäten und ihren

unterschiedlichen Rezeptionen des neutestamentlichen Kanons, sondern v.a. um die Frage, welche Rolle er in interreligiöser und interkultureller Kommunikation spielen kann (Alkier 2003b:57f). In globalen Prozessen gesellschaftlicher Pluralisierung und Differenzierung werden nicht nur relativierende Tendenzen wirksam. Es geht vielmehr darum, das Neben- und Miteinander unterschiedlicher Identitäten mit verschiedenen Kanones auszuhandeln.

Vor diesem Hintergrund ist auf Gegebenheiten hinzuweisen, die geeignet sind, die Kanondiskussion sowohl ethisch, theologisch wie historisch anschlussfähig zu halten. Einerseits geht es darum, den Kanon in seiner Konkretheit und Kontingenz wahr zu nehmen, andererseits und zugleich um seine Dia- und Synchronität.

Zunächst zum zweiten Begriffspaar: Jede Kanonisierung ist als Prozess der Auswahl und Kombination zu begreifen, bei dem ein neuer Kontext seiner Elemente gebildet wird. Die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften bildet den entscheidenden Qualitätssprung gegenüber ihrer ursprünglichen Produktion und Rezeption. In ihrem neuen, kanonischen Kontext spiegeln alle Texte einander; der gesamtbiblische Kanon bildet für die Rezeption den primären intertextuellen Bezug.⁸ Mit dem Prozess der Kanonwerdung kommt auch die Unterscheidung zwischen Fortschreibung und Übertragung ins Spiel. Aus den Prozessen der Fortschreibung wird die Aufgabe der Übertragung.⁹ Prozesse der Fortschreibung geraten an ihr Ende; sie werden durch Tradierung, Gebrauch und Auslegung der kanonischen Schriften abgelöst.

Dadurch ergibt sich eine Gleichwertigkeit auch in zeitlicher Hinsicht, eine neue Synchronität aller kanonischen Schriften. Der neutestamentliche Kanon bildet eine synchrone Textwelt, die intertextuell zu erschließen ist.¹⁰ Zugleich ist jedoch deutlich, dass sie eine Geschichte repräsentiert (Niebuhr 2003; Bauckham 2003). Alle Einzeltexte verweisen auf eine diachrone Struktur, die dem Kanon zugrunde liegt. Der Kanon erzählt eine Geschichte; auf sie verweist die Abfolge seiner Bücher.

Diese Geschichte ist die Referenz des Kanons und seiner Einzeltexte. Es ist die Geschichte Jesu Christi, die sich in die Gegenwart und Zukunft der Gemeinde und aller Welt hinein fortsetzt.¹¹ Der Kanon ist ihr Text. Seine Grenze bildet die Grenze zwischen Erinnern und Vergessen¹² und konstituiert zugleich die kanoninterne Gleichzeitigkeit synchroner und diachroner Komponenten. Sie macht diese Geschichte zur anredenden Präsenz. Denn die Sammlung, Zusammenstellung und Abgrenzung der neutestamentlichen Schriften ist wie die Produktion eines Textes eine sprachliche Handlung, der eine Interpretationsethik

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

entsprechen muss.¹³ Es sind die Prozesse der Kanonwerdung, die den Geltungs- und Übertragungsanspruch der Einzelschriften begründeten.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen erhält die alte Frage nach dem 'Kanon im Kanon' neue Aktualität und sachliche, auch literaturtheoretisch begründete Berechtigung. Die Frage nach der Mitte des Neuen Testaments ist nicht erledigt; sie ist vielmehr im Zusammenhang einer Ethik der Interpretation erneut zu stellen. Mir scheint der Begriff Jesus-Christus-Geschichte gut geeignet, die externe Mitte (Weder 1997; Dalferth 1997) des neutestamentlichen Kanons zu markieren. Dieser Begriff ist in theologischer wie historischer Hinsicht valide und entspricht den genannten Erfordernissen.¹⁴

Die neutestamentlichen Texte beziehen sich auf die Jesus-Christus-Geschichte nicht als statisches Prinzip oder abstrakte Idee, sondern auf eine lebendige Geschichte, die Menschen zu Angeredeten macht, in ihre Gegenwart und Zukunft führt und sie hineinnimmt in die Geschichte Gottes mit den Menschen. Der Kanon des Neuen Testaments dringt darauf, die Jesus-Christus-Geschichte in immer neue Wirklichkeiten zu übertragen. Er ist nicht nur Ergebnis ihrer Rezeption, sondern zielt mit seinen produktiven Prozessen auf ihre Rezeption.

Er macht Menschen zu Trägern der Jesus-Christus-Geschichte, damit sie im Geist dieser Geschichte und in der Gemeinschaft der Angesprochenen, Interpretierenden und Glaubenden handeln können (Brennemann 1997:140ff). Eine kanonbezogene Interpretationsethik muss deshalb ihrerseits die Forderung der Adressierung enthalten: Gelungene Interpretation macht Menschen zu Angeredeten. Das schließt ein, dass gelungene Interpretation nicht neutral bleiben kann. Nur so kann sie sich interkulturell und interreligiös (s.o.) artikulieren.

Das bedeutet, dass eine Ethik der Interpretation des neutestamentlichen Kanons mit dem zentralen Kriterium der Jesus-Christus-Geschichte ausdrücklich darauf verzichtet, dieses Kriterium abstrakt, also losgelöst von der Lebenswirklichkeit der Interpretationsgemeinschaft zu definieren. Es bedeutet jedoch im gleichen Atemzug die ständige Auseinandersetzung mit den Texten des Neuen Testaments.

3. Der Kanon und sein Übertragungsanspruch

Auch das o.g. erste Begriffspaar 'Konkretheit und Kontingenz' ist sowohl in theologischer, ethischer wie historischer Hinsicht tragfähig. In historischer Hinsicht werden damit zwei Sachverhalte gebündelt. Einerseits verdankt sich die Gestalt des Kanons einer kontingenten Geschichte (von Lips 2004:13-116), andererseits ist sein Geltungsanspruch wie der jeder einzelnen Schrift konkret.

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

Konkret heißt hier, dass jeder Text des Neuen Testaments als sprachliche Handlung zu verstehen ist, die eine bestimmte Adressatenschaft intendierte.¹⁵ Analog gilt für die Kanonwerdung, dass sie nicht losgelöst von historischen Prozessen, von Trägergruppen, Adressierungen und Auseinandersetzungen zu verstehen ist.¹⁶ Die vielfältigen Wirkungsgeschichten des Kanons und seiner Schriften waren immer auch Geschichten konkreter Interpretationsgemeinschaften.

In theologischer Hinsicht geht es entsprechend um den Sachverhalt, dass der Geltungsanspruch des Kanons wie der seiner Schriften weder abstrakt noch allgemein zu artikulieren ist. Es geht vielmehr darum, die sich in die Gegenwart und Zukunft der Adressaten fortsetzende Geschichte Jesu Christi als zentrales kanonisches Kriterium nicht nur gegenüber der Interpretationsgemeinschaft, sondern auch gegenüber den Texten des Kanons in Anschlag zu bringen.¹⁷ Theologische Reflexion des Kanons stellt sich deshalb seiner Wirkungsgeschichte. Solche Reflexion muss sich mit historischen Rezeptionsweisen und Wirkungen auseinander setzen und ihre eigenen Antworten und Fragen vor diesem Horizont formulieren.¹⁸ Die Einsicht wächst, dass auch die biblischen Texte in ethischer Hinsicht keine neutralen Größen sind. Sie "sind nicht unschuldig gegenüber ihrer Wirkungsgeschichte" (Ebach 1980:29). Das bedeutet, dass es nicht ausreicht, die Texte von ihren Wirkungsgeschichten freizusprechen. Ebenso wenig kann es dabei bleiben, lediglich die Fremdheit der Texte zu konstatieren.¹⁹

Der neutestamentliche Kanon zeichnet sich dadurch aus, die Geschichte Jesu Christi nicht nur zu erzählen und zu reflektieren, sondern auch zu übersetzen und zu übertragen. Er macht Menschen zu Adressaten dieser Geschichte und fordert sie auf, ihrerseits Übertragungsprozesse in neue Lebenswirklichkeiten zu leisten.

Ein elementares Beispiel, an dem dieser Sachverhalt demonstriert werden kann, ist die 'Mehrsprachigkeit' des Neuen Testaments.

Aufschlussreich ist die Präsenz anderer Sprachen, v.a. des Lateinischen²⁰, des Hebräischen und Aramäischen in neutestamentlichen Texten.²¹ Sie wird an manchen Stellen durch Übersetzungsbemerkungen unterstrichen (Reinmuth 2002b). Mit ihnen wird in Erinnerung gehalten, dass die Abfassungssprache des Neuen Testaments nicht die Sprache seines Ursprungs, seiner erzählten Welt, sondern eine Übertragungssprache ist. Die Sprache des Neuen Testaments lässt etwas von den folgenreichen Übertragungsprozessen erkennen, die zwischen der erzählten Welt und der Erzählwelt, der Welt der Kommunikation des Erzählten, geleistet wurden. Dieser Sachverhalt bestimmt unser Verstehen dieser antiken Schriften bis heute. Wenn Sprachen wirklich Welten sind, sind die Übertragungsprozesse

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

aus der aramäisch geprägten Geschehenswelt in die griechisch geprägte Rezeptionswelt bleibende Erinnerungsmarken daran, dass die Texte der Evangelien das, was sie erzählen, in einen neuen kulturellen Horizont eintragen und in ihm entfalten. Sie öffnen es einem neuen Verständnis und seinen Voraussetzungen. Die Verwendung von Latinismen zeigt zudem, dass diese Prozesse tendenziell ungeschlossen sind. Jede neue Rezeptionswelt verlangt der Jesus-Christus-Geschichte neue Sprache ab.

Man hat das Neue Testament ein 'übersetzendes Buch' genannt (Haacker 1989:27). Zum einen lag die 'Bibel' der ersten Christen mit der Septuaginta als griechische Übersetzung vor – ein Umstand, der von entscheidender und folgenreicher Bedeutung war und blieb. Dies gilt nicht nur für dieses oder jenes Wort, sondern ganz grundsätzlich für die Art und Weise, wie die Geschichte Jesu Christi und der Glaube an ihn interpretiert wurde. Dieser für den christlichen Bibelkanon in historischer wie theologischer Hinsicht entscheidende Sachverhalt kann hier nicht diskutiert werden (Reinmuth 2002b:193-199).

Zum anderen finden sich im Neuen Testament Markierungen der Erinnerung an die Herkunfts- und Ursprungswelt dieser Texte: Die Aramaismen fordern gleichsam dazu auf, nicht den 'übersetzenden' und damit konstruktiven Charakter dieser griechischen Texte zu vergessen.²²

Zum dritten ist mit den Übersetzungs- und Bedeutungskommentaren, aber auch den Latinismen und impliziten Lebensweltbezügen²³ der kontinuierliche Prozeß des Übersetzens in die eigene Lebenswelt markiert. Es ist diese Tätigkeit, die das Neue Testament in besonderer Weise auszeichnet (Stroumsa 2003:161f). Sie läßt sich nicht nur als historisches Phänomen erforschen und beschreiben; sie ist zugleich bleibender Anstoß, der in der Rezeptionsgeschichte des Neuen Testaments bis heute wirksam wird.²⁴

4. Der Kanon und die Frage nach dem Menschen

Kanoninterne Voraussetzungen wie diese haben Folgen für eine konkrete Ethik der Kanoninterpretation. Für die Interpretationsgemeinschaft ist die Grenze zwischen Fortschreibung und Auslegung konstitutiv. Jede Auslegung findet unter neuen, veränderten Bedingungen statt. Keine Interpretationsgemeinschaft kann eine 'hermeneutische Kongruenz' mit dem Kanon und seinen Produktionsbedingungen beanspruchen. Sie hat vielmehr die Aufgabe, die kulturell etablierten Verstehensbedingungen ihrer Zeit zu reflektieren und im gesellschaftlichen Diskurs zu kommunizieren. Mit der Weigerung, die biblischen Schriften in ihrem historisch gewachsenen kanonischen Bezug zu lesen, würden wir uns der Illusion hingeben, sie einem allgemeinen Anspruch auszusetzen – sie also entweder für

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusculanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

ungültig oder für geschichtslos gültig zu halten. Der grundlegende Bezug zwischen Interpretationsgemeinschaft und Kanon würde übersehen und aufgehoben. Ihm entspricht der zwischen Fortschreibung und Auslegung. Er ist für die kritische Lektüre der Texte konstitutiv. Ihre Wahrheit ist konkret, ihre Metaphorik geschichtlich kontingent. In diesem Nexus zwischen Interpretationsgemeinschaft und Kanon gründet die Praxis jeder Interpretationsethik (Nissen 2003). Sie muss sich dem universalen, auf das konkrete Menschsein zielenden Geltungsanspruch des Kanons stellen.

Eine kanonbezogene Interpretationsethik fußt damit auf anthropologischen Fragestellungen, die sich gegenwärtig freilich grundlegenden Herausforderungen und Wandlungen ausgesetzt sehen. Unsere Gegenwartsdiskurse enthalten sowohl implizite als auch explizite Thematisierungen des Menschseins und seiner Zukunft. Ihnen ist eine tiefgreifende Infragestellung des Menschen gemeinsam. Sie stimmen darin überein, dass sie die Sicherheit über das, was Menschsein heißt und künftig heißen kann, verloren haben.²⁵ Die neutestamentliche Frage nach dem Menschen ist heute mit der Infragestellung des Menschen durch sich selbst konfrontiert.

Ethik kanonischer Bibelinterpretation enthält in diesem Sinne ein anthropologisches Grundkriterium. Sie muss sich der Infragestellung des Menschen aussetzen. Sie arbeitet nicht nur unter der Voraussetzung des *etsi Deus non daretur*, sondern auch eines *etsi Deus non credetur*; nicht nur unter dem *homo definiri nequit*, sondern auch eines *etsi homo non credetur* – als ob nicht geglaubt würde, dass es 'den' Menschen im Sinne eines garantierten *humanum* gebe.

Der Konstanzer Philosoph Rolf Zimmermann hat, um vor diesem Hintergrund ein Beispiel für viele sprechen zu lassen, in einer aufschlussreichen Studie den anthropologischen Begriff 'Gattungsbruch' geprägt (Zimmermann 2004). Er stellt fest, dass nach dem Holocaust nicht mehr von der wesentlich durch Kant geprägten "Voraussetzung eines geschlossenen moralischen Gattungsbegriffs" ausgegangen werden kann: "Diese Voraussetzung ist mit dem Zivilisationsbruch des Holocaust hinfällig geworden, denn hinter diesem verbirgt sich ein moralischer Gattungsbruch, der ein angemessenes philosophisches Verständnis von Moral noch viel tiefer berühren müsste, als dies bislang geschehen ist."²⁶

Das *humanum* ist nicht mehr selbstverständlich definiert. Seine Garantien werden als verloren oder brüchig erfahren. Diese Sachlage muss von einer Ethik der Interpretation des Neuen Testaments berücksichtigt werden.

Die spätmodernen Infragestellungen des Menschen reflektieren kritisch die Menschenbilder der Moderne und thematisieren neue Problemfelder. Es gehört zur Verantwortung des Interpreten, sich ihnen zu stellen.

5. *Der Kanon als kritische Instanz*

Die Verantwortung des Interpreten ist dialektisch zu bestimmen. Sie bezieht sich auf Texte, die nicht er zu verantworten hat, die sich vielmehr in Entstehung und Überlieferung komplexen Rezeptions- und Produktionsprozessen verdanken. Interpreten stellen sich mit ihrer Arbeit in kritische Solidarität mit den Menschen, die diese Interpretationsarbeit leisteten (Reinmuth 2005). Diese Solidarität wird durch den gemeinsamen Bezugspunkt des Interpretierens konstituiert²⁷ und findet hier, in der Geschichte Jesu Christi, ihr grundlegendes Kriterium.

Daraus ergibt sich die Forderung moralischer Identität des Interpreten.²⁸ Sie ist nicht abstrakt zu gewinnen, sondern verdankt sich ihrerseits den Interpretationsprozessen, auf die sie sich bezieht. Sie stellt sich der Konkretheit der Texte und ihrem auf das Menschsein des Menschen gerichteten Übertragungsanspruch und damit ihrer Dynamik von Kontingenz und Universalität.

Die Gemeinschaft der Glaubenden ist die von den Texten des Neuen Testaments primär adressierte Interpretationsgemeinschaft. Sie setzte sich mit diesen Texten und ihrer Kanonisierung einer kritischen Instanz aus, die sie zu unaufhörlicher Selbstkritik nötigt und ihr zugleich eine differenzierende, kritische Interpretationsarbeit an den Texten abverlangt.²⁹ Kritische und selbstkritische Komponenten dieser Arbeit gehören zusammen wie kommunizierende Röhren; jede Minderung auf der einen Seite wirkt sich mindernd auf die andere aus und führt zu Widerspruch, Treulosigkeit, Verrat, Verhärtung und Blindheit in der Interpretationsgemeinschaft. Der Kirche ist diese Gefahr von Anfang an eingestiftet. Sie bildet sie als Erfahrung und Versuchung in ihren Texten ab. Hier liegen neu zu bedenkende theologische Gründe, die für die Kanonizität auch solcher Schriften und Texte sprechen, bei denen die kritische Auseinandersetzung zu einer ablehnenden Interpretation führt. Es reicht nicht aus, Texte des Neuen Testaments, in denen andere Menschen verunglimpft und diskriminiert werden, historisch zu relativieren und aus ihren Ursprungssituationen zu erklären, so unerlässlich das ist. Eine Interpretationsethik des neutestamentlichen Kanons fordert dazu auf, auch die Wirkungsgeschichten dieser Texte einzubeziehen und zu zeigen, wie Kirchen in ihrer Geschichte von diesen Texten Gebrauch machten.

So beginnen sie zu sprechen und hören auf, Blindgänger zu sein, deren immer noch mögliche verheerende Wirkung nicht abzusehen ist. Jede Interpretationsge-

meinschaft lebt von ihrem Adressiertsein durch den Kanon. Der Kanon des Neuen Testaments spricht Menschen in ihren konkreten Kontexten an. Die Ethik ihres interpretierenden Handelns gründet auf ihrem Wirklichkeitsverständnis. Keine auf den neutestamentlichen Kanon bezogene Interpretationsethik darf diese Bedingung unterlaufen oder rückgängig machen wollen. Konkret bedeutet das, dass z.B. nicht nur unsere durch die Aufklärung geprägten Verstehensbedingungen, sondern auch andere Bedingungen unserer Zeitgenossenschaft zu berücksichtigen sind. Letztere werden als Pluralismus, Fragmentierung von Wahrheitsansprüchen, Vieldeutigkeit usw. gern unter dem Label 'Postmoderne' zusammengefasst. Ihnen ist gemeinsam, dass sie scheinbar die gegenwärtige Kommunikation des neutestamentlichen Kanons bedrohen.³⁰

Diese Überlegung gilt z.B. auch für 2 Pt 1,20f. Hier wird behauptet, dass es nur eine autorisierte Schriftinterpretation geben kann. Aber Texte zu interpretieren heißt, sich der Vielfalt der Interpretationen zu stellen. Natürlich spielt der Gegensatz im Selbstverständnis des Menschen zwischen Moderne und Antike hier in verwirrender Weise hinein – entscheidend aber ist, dass die Logik der Jesus-Christus-Geschichte auf die Menschlichkeit des Menschen abzielt. Jede Beanspruchung übermenschlicher Autorität in ihrer Interpretation wird damit hinfällig. Der zweite Petrusbrief partizipiert wie andere antike Texte an Diskursen, in denen autorisierte, durch Offenbarung legitimierte Interpretation gegen solche mit gleichem Anspruch auftritt. Diese Diskurse sind als Ausdruck antiker menschlicher Selbstverständigung wahr zu nehmen.

Die kritische Anthropologie des Neuen Testaments ist bei einer Ethik der Interpretation seiner Schriften zu berücksichtigen. Das Neue Testament spricht von der Angewiesenheit auf Vergebung, von Umkehr und Nachfolge, aber auch von Verstocktheit, Blindheit und Verrat. Markus markiert mit der erzählerischen Rolle der Jünger die Diastase zwischen dem, wozu Kirche berufen und dem, was sie tatsächlich ist, besonders deutlich. Sie stellt die menschliche Situation der Angewiesenheit und Vergebungsbedürftigkeit paradigmatisch dar. Wo sie diese Rolle zu vergessen sucht, wird sie zu ihrem eigenen Widerspruch. Sie wird unwiegenderlich schuldig, gerade da, wo sie meint, Schläfrigkeit (Mk 14,35-42), Untreue (14,50), Leugnung (14,66-72) und Verrat (14,10-11.43-46) mit einem 'Dreinschlagen für Gott' (Mk 14,47) kompensieren zu sollen. Und wo sie diese Schuld überspielt, verrät sie die Menschlichkeit Gottes, der allein sie sich verdankt. Gott gibt sich nicht nur in die Hände seiner Feinde (Mk 9,31), sondern auch derer, die ihm folgen wollen.

Der Kanon des Neuen Testaments in seiner Vielstimmigkeit und in seinem Spannungsreichtum muss als kritische Instanz gegenüber seinen Interpretationsgemeinschaften gelesen werden. Er erinnert daran, dass der Kirche wie allen Menschen Widerspruch, Unverständnis, Anmaßung, Verrat und die Illusion aufgebunden ist, sie könne hinter sich lassen, was das Menschsein vor Gott ausmacht.

6. *Abschluss*

Eine Interpretationsethik des neutestamentlichen Kanons reflektiert die endogenen Kriterien dieser Schriftensammlung, indem sie sich als zeitgenössische Ethik versteht. Ethik der Kanoninterpretation muss eine Ethik des Übertragens sein. Die Tätigkeit des Tradierens, Übertragens und Interpretierens entspricht den Prozessen, die zur Bildung des Kanons geführt haben.

Mit dem Kriterium der Jesus-Christus-Geschichte ist der Grundbezug der neutestamentlichen Schriften jenseits eines rezeptionsunabhängigen, scheinbar objektiven Kriteriums erfasst. Stets geht es darum, Voraussetzungen und Bedingungen der Rezeption und Produktion dieser Geschichte zu reflektieren. Die Ethik der Interpretation hat da ihren sachlichen Ort, wo es um die Bedeutung dieser Geschichte und damit um die Sinnkonstruktion der neutestamentlichen Texte geht. Die kritische Auseinandersetzung ist Element jeden Interpretationsschrittes und unerlässlich, wenn es zu einer theologischen Interpretation kommen soll. Denn keine Interpretation kann einen Text duplizieren. Es gibt keine Bedeutungszuweisungen an Texte, die nicht-interpretativ sind.³¹ An der Interpretation entscheidet sich, was ein Text bedeutet.

Deshalb muss auch die Ethik der Interpretation konstruktiv verstanden werden. Sie ist kein lediglich textorientiertes repressives Reglement, sondern zielt auf die Lebenswirklichkeit der Interpretierenden in ihrer jeweiligen Zeitgenossenschaft. Sie verantworten die Transformationsleistungen, die der Kanon des Neuen Testaments verlangt.

Anmerkungen

¹ David Rhoads bezeichnet das 'relativ neue Feld' des *ethics of reading* treffend als "reflection on the moral responsibility involved in the process of reading and interpreting as contemporary readers" (Rhoads 1999:283).

² Vgl. Rhoads 1999:284: "Thus, whatever our interpretation, readers have an ethical responsibility for their interpretations – to promote the ways in which interpretations may serve the good and to counter those interpretations that will bring harm and oppress people."

³ Vgl. dazu Rhoads 1999:284f mit Literaturhinweisen.

⁴ Hier setzt die *cultural exegesis* ein, die unterschiedliche (primär gegenwärtige) Lektüren ins Gespräch bringt, ohne eine davon zu privilegieren oder zu marginalisieren; vgl. Rhoads 1999:285. Fauser 2004:93f stellt in diesem Zusammenhang fest, dass es zugleich um die "cultural modes of expression" gehen muss, die von Erzählungen repräsentiert werden: "Erzählungen eröffnen ... einen privilegierten Blick auf eine Kultur, weil sie deren Verständigungsmuster thematisieren. Sie beziehen sich auf alle Praktiken der kommunikativen Konstruktion von Realität, auch der ethischen (...) und bieten gleichsam nebenbei Einblicke in die Vorstellungen vom richtigen Leben, wie sie sich in der Interaktion von Text und Leser formen. Diese Rückkehr zu ethischen Fragen wird in der Regel kritisch gegen die Postmoderne vorgetragen; die Dezentrierung des Subjekts und die Unlesbarkeit des Textes haben eine neuerliche Zentrierung auf die Ethik provoziert, die nicht selten direkt aus den Texten der DekonstruktivistInnen herauswächst. Gesucht wird nach einer prä-normativen Ethik." Vgl. exemplarisch McDonald 1993, Kap. 7: Ethics and historical interpretation (169-199), Kap. 8: Ethics and contemporary reading (200-246).

⁵ Zum daraus resultierenden Programm einer urchristlichen Literaturgeschichte jenseits der Kanongrenzen (Philipp Vielhauer) vgl. Wischmeyer 2004:75.

⁶ Vgl. Alkier 2003b:58: "Der Kanon bietet gerade weil er selbst ein plurales Gebilde und voller Widersprüche ist, die Chance, mit Hilfe des kanonisierten Plurals, das ideologische Gewaltpotential einzelner Texte zu dekonstruieren. Der Kanon schützt die Christenheit vor gewaltvoller Eindeutigkeit, indem er den Plural der Texte und ihre Differenzen als unverzichtbare Grundlage des Glaubens bewahrt!"

⁷ Vgl. zur Einführung Fauser 2004:35-40.

⁸ Diese Autoreferenzialität des Kanons gilt für alle Einzel- wie Teiltex-te. Mieke Bal verwendete den Begriff 'Spiegeltext' für Textteile, in denen wesentliche Inhalte oder Formelemente des Kontextes auf anderer, 'tiefergesetzter' Ebene analog wiedergegeben werden (146). Ihr Begriff entspricht im Wesentlichen dem in der französischen Narratologie entwickelten Begriff des *mise-en-abyme* ('in den Abgrund werfen'). Die Möglichkeiten solcher Selbstreferenzen in narrativen Texten sind vielfältig bzw. theoretisch unbegrenzt, da jeder Spiegeltext sich auf den Makrotext in eigener Prägung bezieht. Vgl. zum Stichwort 'Potenzierung' als gestufter Wiederholung literarischer Zeichen Fricke 2003, zur narratologischen Theorie selbstreflexiven Erzählens Scheffel 1997:1-56. Vgl. auch die grundsätzlichen Überlegungen bei Wolf 2001.

⁹ Vgl. die Problemanzeige im Blick auf moderne und spätmoderne Kontexte bei Poltermann 1995:1-13.

¹⁰ Vgl. Hieke 2003:65: "In der Exegese kann 'Kanon' nur als *literarischer* Begriff verstanden werden, der den ersten und privilegierten Kontext markiert, in dem ein biblischer Text verstanden wird. Es ist der Raum, der für intertextuelle Verknüpfungen primär herangezogen wird."

¹¹ Zum Begriff Jesus-Christus-Geschichte vgl. Reinmuth 1995; 2002a:11-23.47; 2003:35-63; 2004:67-77; 2005:80.

¹² Vgl. Schmidt & Vorderer 1995:144: "Die jeweils positiv prämierte Seite der Unterscheidung mindert den Wert der anderen oder schließt sie ganz aus. Daher impliziert Kanonisierung immer auch Zensur und Vergessen." Zum Zusammenhang von Erinnern und Vergessen im Verhältnis zur Aufbewahrungs- und Kanonisierungspraxis unterschiedlicher Gesellschaften vgl. Esposito 2002.

¹³ Dabei ist analog zu bedenken, dass jede Textproduktion ihre Lektüre bereits antizipiert. Jede Lektüre wiederum setzt voraus, dass sie im Text bereits präfiguriert ist. Vgl. dazu Eco 1990:76-82, sowie Stocker 1998:9.

¹⁴ Chr. Landmesser 2004 spricht in ähnlichem Zusammenhang einerseits vom "Christ event", andererseits von der "history of Jesus" (182f und pass.). Der Sinn dieser Unterscheidung bleibt mir jedoch unklar.

¹⁵ Dabei ist zu berücksichtigen, dass in vielen neutestamentlichen Texten Positionen und Gruppen kritisch angesprochen werden, die sich selbst christlich definierten. Die Gegner des zweiten Petrusbriefes sind wahrscheinlich wie die des Judasbriefes, aber auch des Jakobusbriefes und der Johannesoffenbarung Mitchristen, die durch die paulinische Interpretation der Jesus-Christus-Geschichte geprägt wurden. Es geht nicht nur um signifikante Differenzen zwischen den Einzelschriften, sondern um Adressierungsprozesse und Bezugnahmen, auf denen die Dialogizität des neutestamentlichen Kanons fußt. Dieser Gesichtspunkt kommt bei Landmesser 2004:176-182 ('Differences between New Testament Texts') leider zu kurz.

¹⁶ Vgl. dazu die instruktiven Studien von Marksches 2001; 2003.

¹⁷ Alkier 1998:128f warnt unter semiotischem Aspekt vor "ungebrochenen identifikatorischen Lektüren": "Die Einsichten semiotischer Pragmatik führen zu der theologischen Notwendigkeit theologischer Sachkritik. Neutestamentliche Exegese als *theologische* Wissenschaft kann sich nicht mit der Erledigung ihrer philologischen, literaturwissenschaftlichen und historischen Aufgaben begnügen, wenn sie nicht als historische Religionswissenschaft oder Teildisziplin der Altphilologie mißverstanden werden soll." Das Stichwort 'Sachkritik' muss im Blick auf eine kanonbezogene Interpretationsethik kritisch reflektiert werden. Es setzt ursprünglich ein segmentiertes bzw. punktuelles Verständnis der erforderlichen Auseinandersetzung mit neutestamentlichen Texten voraus. Weder 1997 bezieht Sachkritik programmatisch auf die theologische Wahrheitsfrage; vgl. a.a. O. 291: "Sachkritik tritt überall dort ins Blickfeld, wo sich die Auslegung der Wahrheitsfrage stellt." Ihr "Kriterium kann im Blick auf das Neue Testament nur Jesus Christus heißen. Ist doch Jesus Christus genau die Sache, die alle neutestamentlichen Schriften auf je eigene Weise zur Sprache zu bringen suchen. Das Kriterium der Sachkritik ist also dem Text, auf den es angewendet wird, prinzipiell extern. Von der Mitte der Schrift gilt dementsprechend, dass sie eine unhintergehbare Externität hat" (313). Ich versuche demgegenüber, nicht von der Sache 'Jesus Christus', sondern von seiner Geschichte als dem zentralen Bezugspunkt des Neuen Testaments zu sprechen.

¹⁸ Wischmeyer 2004:78: "Eine theologisch selbständig urteilende Hermeneutik wird die als Rezeptionsprozeß verstandene Kanonisierung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments jedenfalls stets als historische, nicht als normative Vorgabe verstehen und unter den Bedingungen der eigenen Gegenwart kritisch reflektieren und dadurch Kanon und Gegenwart in eine produktive Beziehung zueinander setzen."

¹⁹ Alkier 1998:131: "Wir können als TheologInnen nicht bei einer Kritik des Textes stehenbleiben. Der Text weist weit über seine eigene Antwort hinaus, indem er unsere Rede von Gott und unsere Auffassung von Wirklichkeit in Frage stellt."

²⁰ Man denke nur an Worte wie *centurio* und die *custodia*, den *Caesar*, die *colonia* und den *census*.

²¹ Vgl. z.B. die hebräischen Namen in Offb 9,11; 16,16. Im Matthäusevangelium finden wir z.B. einige aramäische, in griechische Buchstaben transskribierte Worte, die übersetzt werden, z.B. Jesu Name (1,23), Golgotha (27,33) oder den Schrei Jesu am Kreuz (27,46). Andere Worte bleiben unübersetzt, z.B. Raka (5,22); Mamon (6,24); Beelzebul (10,25); Korban (27,6).

²² Vgl. dazu Holtz 1991:125: "Wenn anders Wort und Wirklichkeit in einem Beziehungsverhältnis stehen, muß das Verwerfen von Wörtern auch Verwerfen von Wirklichkeit sein, die Annahme von Wörtern auch die Annahme von Wirklichkeit."

²³ Ein kleines Beispiel mag illustrieren, wie die jeweiligen Vorstellungen des Autors einer Geschichte in seine Erzählung eingehen. In der denkwürdigen Geschichte von dem Gelähmten, den seine vier Träger wegen des Andrangs durch das Dach eines Hauses zu Jesus bringen, heißt es in der Version des Markus: Sie deckten das Dach ab, wo Jesus war, gruben es auf und ließen den Gelähmten herun-

ter (Mk 2,4). In der Parallele bei Lukas ist indessen davon die Rede, dass sie den Kranken durch die Ziegel hinunter ließen (Lk 5,19). Eine Vielzahl vergleichbarer Beispiele wäre dieser Einzelbeobachtung an die Seite zu stellen.

²⁴ Vgl. grundlegend Steiner 1994. Steiner vertritt die "These, daß das Übersetzen formal ebenso wie praktisch Teil eines jeglichen Kommunikationsaktes ist, beim Senden wie beim Empfangen jedweder Form von 'Bedeutung', sei es im umfassenderen semiotischen Sinne oder im engeren des sprachlichen Austauschs. Verstehen bedeutet dechiffrieren. Bedeutungen zu hören, heißt übersetzen. Folglich sind die wesentlichen strukturellen wie praktischen Mittel und Probleme des Übersetzens Teil eines jeden Sprech- und Schreibaktes und einer jeden bildlichen Codierung, in welcher Sprache auch immer. Das Übersetzen von einer Sprache in die andere ist nur die bestimmte Form der Anwendung einer Konfiguration, eines Modells, das selbst das menschliche Sprechen in nur einer Sprache bestimmt. Dieses allgemeine Postulat wird inzwischen weitgehend akzeptiert" (V).

²⁵ Vgl. dazu Figal 2002:1056: "Soll, nach dem Ende der Utopien, die wiss.-technisch gewordene Selbstherstellung und Selbstinstrumentalisierung des M. nicht die einzige Möglichkeit des Selbstverständnisses bleiben, stellt sich die Frage nach dem Bezugscharakter des menschlichen Lebens deshalb neu." Figal formuliert im Blick auf Nietzsche und Heidegger: "Die Überzeugungskraft solcher Denkversuche läßt sich daran messen, inwieweit es ihnen gelingt, Endlichkeit und Freiheit als den beiden Grundbestimmungen des M. Rechnung zu tragen. Aber es kann auch sein, daß sie ins Leere gesprochen sind und der M. im Zuge seiner fortgesetzten Selbstherstellungsversuche sich derart naturalisiert, daß er am Ende verschwindet wie ein Sandgesicht am Meer ('comme à la limite de la mer un visage de sable', M. Foucault, *Les mots et les choses*, 1966, 398)."

²⁶ A.a.O. 667. Zimmermann führt aus: "Was zerbrochen ist, ist die Voraussetzung eines geschlossenen, in sich homogenen moralischen Gattungsbegriffs, für den Erscheinungen des Bösen quasi nur ein Einordnungsproblem im Rahmen einer moralischen Grundkonzeption vom Menschen darstellen" (669). Der Gedankengang Zimmermanns kann hier weder dargestellt noch gewürdigt werden. Ihm geht es um die grundlegende Frage, wie der Geltungsanspruch eines moralischen Universalismus angesichts seiner Bestreitung aufrechterhalten und neu begründet werden kann.

²⁷ Karl-Heinz Ohlig erinnerte daran, "daß der neutestamentliche Kanon von siebenundzwanzig Schriften heute nicht aus anderen Gründen kanonisch-normativ und in seinem Umfang anerkannt sein kann als aus denen, die zu seiner Bildung geführt haben" (Ohlig 1972:13).

²⁸ Vgl. zu diesem Stichwort Zimmermann 2004:683.

²⁹ Zu der kaum hilfreichen Alternative 'Selbstdurchsetzung' vs. autoritative Setzung des Kanons vgl. die Kontroverse Oeming 2003; Klinghardt 2003 sowie von Lips 2004:110f und pass.; Landmesser 2004:161; Reinmuth 2002:107ff. Wischmeyer 2004 betont demgegenüber die tatsächliche Macht und Willkür, mit der der Kanon durchgesetzt worden sei und werde (78f).

³⁰ Zu der damit verbundenen spätmodernen Problematik der 'großen Erzählungen' vgl. Bauckham 2003:45ff; Wischmeyer 2004:75ff. Die theologische Reflexion des Kanons hat angesichts sich auflösender Kanones eine unersetzliche Rolle. Mit ihr hängt die Aufgabenstellung zusammen, die Jesus-Christus-Geschichte als die eine 'große Erzählung' des Menschen zu kommunizieren. Oda Wischmeyer will vor diesem Hintergrund zeigen, welche Bedeutung "der Begriff der Dekanonisierung" (Wischmeyer 2004:75) für das Neue Testament hat. Für ihre Überlegungen haben die Begriffe Rezeption und Dekanonisierung "eine leitende Funktion". "Sie weisen darauf hin, daß der neutestamentliche Kanon von seiner Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte her zu verstehen ist und daß die historisch-kritische Exegese einen speziellen Dekanonisierungsprozeß eingeleitet hat, der in den Rahmen der gegenwärtigen Kulturwissenschaft gehört" (75).

³¹ Vgl. grundlegend jetzt Bühler 2003; Zymner 2003; Jannidis 2003.

Literatur

- Alkier, St. 1998, Hinrichtungen und Befreiungen: Wahn – Vision – Wirklichkeit in App 12. Skizzen eines semiotischen Lektüreverfahrens und seiner theoretischen Grundlagen, in: Alkier, St. & R. Brucker (eds.), *Exegese und Methodendiskussion*, TANZ 23, Tübingen/Basel: Francke, 111-133.
- Alkier, St. 2003a, Ethik der Interpretation, in: Witte, M. (ed.), *Der eine Gott und die Welt der Religionen. Beiträge zu einer Theologie der Religionen und zum interreligiösen Dialog*, Würzburg: Religion & Kultur-Verlag, 21-41.
- Alkier, St. 2003b, Fremdes verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften. Eine Antwort an Laurence L. Welborn, *ZNT* 11/6:48-59.
- Bal, M. 1985 (2. ed. 1997), *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, London.
- Bauckham, R. 2003, Reading Scripture as a Coherent Story, in: Davis, E.F. & R.B. Hays (eds.), *The Art of Reading Scripture*, Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 38-53.
- Brenneman, J.F. 1997, *Canons in Conflict: Negotiating Texts in True and False Prophecy*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Bühler, A. 2003, Interpretieren – Vielfalt oder Einheit?, in: Jannidis, F., G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (eds.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin/New York: de Gruyter, 169-181.
- Dalferth, I.U. 1997, Die Mitte ist außen. Anmerkungen zum Wirklichkeitsbezug evangelischer Schriftauslegung, in: Landmesser, C., H.-J. Eckstein & H. Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius*, BZNW 86, Berlin/New York: de Gruyter, 173-198.
- Ebach, J. 1980, *Das Erbe der Gewalt*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Eco, U. 1990, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Eposito, E. 2002, *Soziales Vergessen. Formen und Medien des Gedächtnisses in der Gesellschaft*, stw 1557, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Fauser, M. 2004, *Einführung in die Kulturwissenschaft*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Figal, G. 2002, Art. 'Mensch' III Philosophisch, *RGG*⁴ Bd. 5, Tübingen: Mohr Siebeck, 1054-1057.
- Fricke, H. 2003, Art. Potenzierung, in: Müller, J.-D. (ed.), *Reallexikon der deutschen Literaturwissenschaft III.*, Berlin/New York: de Gruyter, 144-147.
- Haacker, K. 1989, Hebraica Veritas im Neuen Testament. Das hebräisch-aramäische Substrat der neutestamentlichen Gräzität als exegetisches und übersetzungsmethodisches Problem, in: Haacker, K. & H. Hempelmann, *Hebraica Veritas. Die hebräische*

- Grundlage der biblischen Theologie als exegetische und systematische Aufgabe*, Wuppertal/Zürich: R. Brockhaus Verlag, 17-38.
- Hieke, Th. 2003, Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven, *ZNT* 12:65-76.
- Holtz, T. 1991, Zur Bedeutung der judengriechischen Terminologie für die Übersetzung des Neuen Testaments, in: ders., *Geschichte und Theologie des Urchristentums. Gesammelte Aufsätze*, (ed. Reinmuth, E. & Chr. Wolff), WUNT 57, Tübingen: Mohr Siebeck, 121-125.
- Jannidis, F. 2003, Polyvalenz – Konvention – Autonomie, in: Jannidis, F., G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (eds.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin/New York: de Gruyter, 305-328.
- Klinghardt, M. 2003, Die Veröffentlichung der christlichen Bibel und der Kanon, *ZNT* 12:59-64.
- Landmesser, Chr. 2004, Interpretative Unity of the New Testament, in: Helmer, Chr. & Chr. Landmesser (eds.), *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspectives*, New York/Oxford: Oxford University Press, 159-185.
- Lips, H. von 2004, *Der neutestamentliche Kanon. Seine Geschichte und Bedeutung*, Zürich: Theologischer Verlag.
- Markschies, Chr. 2001, Neue Forschungen zur Kanonisierung des Neuen Testaments, *Apocrypha* 12:237-262.
- Markschies, Chr. 2003, The Canon of the New Testament in Antiquity. Some New Horizons for Future Research, in: Finkelberg, M. & G.G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literacy and Religious Canons in the Ancient World*, JSRC 2, Leiden/Boston: Brill, 175-194.
- McDonald, J.I.H. 1993, *Biblical Interpretation and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Niebuhr, K.-W. 2003, Exegese im kanonischen Zusammenhang. Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons, in: Auwers, J.-M. & H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven: Leuven University Press, 557-584.
- Nissen, J. 2003, Scripture and Community in Dialogue. Hermeneutical Reflections on the Authority of the Bible, in: Auwers, J.-M. & H.J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven: Leuven University Press, 651-658.
- Oeming, M. 2003, Das Hervorwachsen des Verbindlichen aus der Geschichte des Gottesvolkes. Grundzüge einer prozessual-soziologischen Kanon-Theorie, *ZNT* 12:52-58.
- Ohlig, K.-H. 1972, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, KBANT 14, Düsseldorf: Patmos.
- Patte, D. 1995, *Ethics of Biblical Interpretation: A Reevaluation*, Louisville: Westminster John Knox Press.
- Poltermann, A. 1995, Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung, in: Poltermann, A. (ed.), *Literaturkanon*

Forum for Bibelsk Eksegese, vol. 15

Kanon. Bibelens tilblivelse og normative status

red. Troels Engberg-Pedersen, Niels Peter Lemche and Henrik Tronier

ISBN 978-87-635-0477-5 (print) 978-87-635-4440-5 (ebook)

© Museum Tusulanums Forlag og forfatterne 2006 (ebook 2016)

www.mtp.dk

- *Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1-56.
- Reinmuth, E. 1995, Narratio und argumentatio – zur Auslegung der Jesus-Christus-Geschichte im ersten Korintherbrief. Ein Beitrag zur mimetischen Kompetenz des Paulus, *ZThK* 92:13-27.
- Reinmuth, E. 2002a, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Eine Einführung in die Lektüre des Neuen Testaments*, UTB 2310, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reinmuth, E. 2002b, Die Sprachen des Neuen Testaments, in: Wendel, H.J. et al. (eds.), *Brücke zwischen den Kulturen. 'Übersetzung' als Mittel und Ausdruck kulturellen Austauschs*, Rostocker Studien zur Kulturwissenschaft Bd. 7, Rostock: Universität Rostock, Philosophische Fakultät, 179-200.
- Reinmuth, E. 2003, *Neutestamentliche Historik – Probleme und Perspektiven*, ThLZ.F 8, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reinmuth, E. 2004, *Paulus. Gott neu denken*, BG 9, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Reinmuth, E. 2005, In der Vielfalt der Bedeutungen – Notizen zur Interpretationsaufgabe neutestamentlicher Wissenschaft, *QD* 215, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 76-95.
- Rhoads, D. 1999, Narrative Criticism: Practices and Prospects, in: Rhoads, D. & K. Syreeni (eds.), *Characterization in the Gospels. Reconceiving Narrative Criticism*, JSNTSS 184, Sheffield: Sheffield Academic Press, 264-285.
- Scheffel, M. 1997, *Formen selbstreflexiven Erzählens*, Tübingen: Niemeyer.
- Schmidt, S.J. & P. Vorderer 1995, Kanonisierung in Mediengesellschaften, in: Poltermann, A. (ed.), *Literaturkanon – Medienereignis – Kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*, Göttinger Beiträge zur internationalen Übersetzungsforschung Bd. 10, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 144-159.
- Steiner, G. 1994, *Nach Babel. Aspekte der Sprache und des Übersetzens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Stocker, P. 1998, *Theorie der intertextuellen Lektüre. Modelle und Fallstudien*, Paderborn/München/Wien/Zürich: Ferdinand Schöningh.
- Stroumsa, G.G. 2003, Early Christianity – A Religion of the Book?, in: Finkelberg, M. & G.G. Stroumsa (eds.), *Homer, the Bible, and Beyond. Literacy and Religious Canons in the Ancient World*, JSRC 2, Leiden/Boston: Brill, 153-173.
- Weder, H. 1997, Die Externität der Mitte. Überlegungen zum hermeneutischen Problem des Kriteriums der Sachkritik am Neuen Testament, in: Landmesser, C., H.-J. Eckstein & H. Lichtenberger (eds.), *Jesus Christus als die Mitte der Schrift. Studien zur Hermeneutik des Evangeliums. FS O. Hofius*, BZNW 86, Berlin/New York: de Gruyter, 291-320.
- Wischmeyer, O. 2004, *Hermeneutik des Neuen Testaments. Ein neutestamentliches Lehrbuch*, Tübingen/Basel: Francke.
- Wolf, W. 2001, Formen literarischer Selbstreferenz in der Erzählkunst, in: Helbig, J. (ed.), *Erzählen und Erzähltheorie im 20. Jahrhundert. FS W. Füger*, Heidelberg: Winter, 49-84.

- Zimmermann, R. 2004, Gattungsbruch. Die Bedeutung des Holocaust für die Ethik, *DZPhil* 52:667-690.
- Zymner, R. 2003, Uneigentliche Bedeutung, in: Jannidis, F., G. Lauer, M. Martínez & S. Winko (eds.), *Regeln der Bedeutung. Zur Theorie der Bedeutung literarischer Texte*, Berlin/New York: de Gruyter, 128-168.