

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Kommentar

Bosse, Anke; Samely, Alexander; Schöller, Marco; Simmler, Franz; Walde, Christine; Wischmeyer, Wolfgang

Published in:
Lexikon der Bibelhermeneutik

Publication date:
2009

Document Version
le PDF de l'éditeur

[Link to publication](#)

Citation for pulished version (HARVARD):

Bosse, A, Samely, A, Schöller, M, Simmler, F, Walde, C & Wischmeyer, W 2009, Kommentar. in O Wischmeyer (ed.), *Lexikon der Bibelhermeneutik*. vol. K, Walter de Gruyter GmbH, Berlin, New York, pp. 334.
<<http://www.unamur.be/pdf/publications/61687.pdf>>

General rights

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LEXIKON DER BIBELHERMENEUTIK
(LBH)

LEXIKON DER BIBELHERMENEUTIK (LBH)

Herausgegeben von
Oda Wischmeyer

In Verbindung mit

Emil Angehrn (Philosophie)
Eve-Marie Becker (Neutestamentliche Wissenschaft)
Mechthild Habermann (Deutsche Sprachwissenschaft)
Ulrich H. J. Körtner (Systematische Theologie)
James Alfred Loader (Alttestamentliche Wissenschaft)
Christine Lubkoll (Deutsche Literaturwissenschaft)
Karla Pollmann (Klassische Philologie)
Marco Schöller (Islamwissenschaft)
Günter Stemberger (Judaistik)
Wolfgang Wischmeyer (Kirchen- und Theologiegeschichte)

Unter Mitarbeit von
Stefan Scholz

LEXIKON DER BIBELHERMENEUTIK

Begriffe – Methoden – Theorien – Konzepte

Herausgegeben von
Oda Wischmeyer

Redaktion
Susanne Luther

Mit Unterstützung der Staedtler-Stiftung
(Finanzierung der Redaktion)

⊗ Gedruckt auf säurefreiem Papier, das die US-ANSI-Norm
über Haltbarkeit erfüllt.

ISBN 978-3-11-019277-3

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

© Copyright 2009 by Walter de Gruyter & Co., D-10785 Berlin

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

Printed in Germany

Satz: Process Media Consult GmbH

Einbandgestaltung: Martin Zech, Bremen

Vorwort

Jedes Zeitalter, ja jede Generation muss ihre eigenen Methoden und Theorien im Umgang mit kanonischen Werken ausarbeiten. In unserem Kulturkreis gilt dies in besonderem Maße für die biblischen Texte.

Seit Origenes sind zuerst die Exegeten die professionellen Träger dieser Aufgabe. Die Geschichte der Exegese ist zugleich die Geschichte der Bibelhermeneutik in ihrer praktischen, auf die Texte angewendeten Gestalt. Daneben entwickelt sich eine hochkarätige Geschichte theoretischer Entwürfe zur Bibelhermeneutik, getragen von großen Theologen wie Augustinus, Luther, Schleiermacher oder Bultmann, die alle Exegeten waren, darüber hinaus aber bestimmend an den philosophisch-theologischen Debatten ihrer Zeit teilnahmen und diese maßgeblich mit gestalteten.

Wie wollen die Exegeten in der Zeit der (Post-)Postmoderne Bibelhermeneutik betreiben? Nicht nur die klassischen exegetischen Orientierungsbegriffe von Autor, Text, Werk, Kanon, Autorenintention, Textaussage sind diffundiert, nicht nur die Möglichkeiten und die Sinnhaftigkeit historischer Rekonstruktion und Kontextualisierung werden fraglich, sondern vor allem die Hermeneutik selbst ist höchst angefochten. Dient sie lediglich der Prolongierung überholter Herrschaftstexte und ihrer Interpretationskartelle? Sollen und können klassische oder gar kanonische Texte (noch) als gegenwärtige Stimmen gehört werden? Sind sie (noch) jene „fremden“ Gesprächspartner, deren Stimme eine methodenbasierte Hermeneutik vernehmlich macht?

Exegeten werden in der Tat diesen Ansatz auch nach dem *Linguistic* und *Cultural Turn* weiter verfolgen und dazu mit allen Disziplinen zusammenarbeiten, die Texte lesen, verstehen und interpretieren und diese Prozesse zugleich theoretisch reflektieren wollen.

Zu diesem Ziel haben wir elf Herausgeberinnen und Herausgeber aus den Bereichen der Theologie, der Philosophie und der Geistes- und Kulturwissenschaften uns zusammengefunden, um kaleidoskopartig die Begriffe, Methoden, Theorien und Konzepte der Bibelhermeneutik aus der Perspektive der textbezogenen wissenschaftlichen Disziplinen darzustellen. Unsere konzeptionelle und praktische Zusammenarbeit war äußerst intensiv und hat zu einer überraschenden neuen Gemeinsamkeit im wissenschaftlichen Umgang mit der Bibel und der Bibelhermeneutik geführt, die bereits in einem programmatischen Sammelband dokumentiert ist¹.

Wir Herausgeberinnen und Herausgeber verstehen das Lexikon als Plattform und Initiator neuer hermeneutischer Diskurse über die Bibel im Kontext anderer antiker oder moderner kanonischer, klassischer und paradigmatischer Texte und Textsammlungen². Wir möchten zugleich einen nachhaltigen Impuls zur Diskussion nicht nur um eine Bibelhermeneutik, sondern um eine interdisziplinär verantwortete Hermeneutik klassischer Texte nach der Postmoderne geben.

An erster Stelle danken wir dem De Gruyter-Verlag für die mehrjährige sehr vertrauensvolle und hervorragende Zusammenarbeit, die uns immer wieder inspiriert hat und die alles möglich machte, was uns notwendig erschien. Stellvertretend nennen wir die Namen von Herrn

1 Vgl. O. Wischmeyer/S. Scholz (Hgg.), *Die Bibel als Text, Neutestamentliche Entwürfe zur Theologie* 14, Tübingen/Basel 2008.

2 Vgl. E.-M. Becker/L. Scornaienchi (Hgg.), *Religiöse und literarische Kanonisierungs- und Dekanonisierungsprozesse als hermeneutisches Problem*, 2010.

Vorwort

Cheflektor Dr. Albrecht Döhnert und Frau Angelika Hermann. Wir danken sehr herzlich den zahlreichen Beiträgerinnen und Beiträgern, die mit ihren Artikeln unserem Lexikon zunächst Vertrauen geschenkt und dann nach und nach Leben gegeben haben. Unser ganz besonderer Dank gilt der Leiterin der Lexikonredaktion und dem Herzen des Projekts, der Wissenschaftlichen Mitarbeiterin Susanne Luther M.A., und ihren Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen sowie Wiss. Ass. Dr. Stefan Scholz, die gemeinsam mit unendlicher Geduld und Fachkompetenz das Lexikon in die Form gebracht haben, in der es jetzt vorliegt.

Erlangen, 24. 3. 2009

Im Namen des Herausbergremiums
Oda Wischmeyer

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	V
Einführung	IX
Das Lexikon: Allgemeine Vorstellung – Forschungsstand – Idee – Positionierung – Realisierung	IX
Die Bibel: Texte – Kanones – Übersetzungen	XXX
Lemmata (nach Kategorien)	XLII
Autorinnen und Autoren	XLVI
Artikelverzeichnis der Autorinnen und Autoren	LIII
Abkürzungsverzeichnis	LX
Artikel A – Z	1

K

Kanon/Kanonizität

I. Alttestamentlich

Der Begriff K. ist im ausgehenden 20. Jh. zu einer Leitkategorie in der atl. Wissenschaft geworden und kann nicht mehr in der hermeneutischen Reflexion umgangen werden. Obwohl die ersten Impulse stark gegen die Effekte der historischen →Kritik gerichtet waren (B.S. Childs), wird immer deutlicher, dass es ‚den‘ K. nicht gibt, sondern viele K.es (Masoretischer Text, →Septuaginta und ihre Variationen, sowie →Tanach, →AT als Teil der christlichen →Bibel und weitere Variationen in verschiedenen Glaubensgemeinschaften). Darüber hinaus hat die Redaktionskritik gezeigt, dass der jeweils resultierende K. ein *gewordener* ist. Sowohl die Entstehungsgeschichte als auch die verzweigte →Überlieferung des K.s heben seine *Diversität* neben seiner *Einheitlichkeit* hervor. Ein Korrelat davon ist die Funktion des normativen K.s, zunächst im Judentum, dann analog dazu im Christentum. Eine feste Liste oder Sammlung bestätigt ihre eigene Stabilität in der sie jeweils anerkennenden Glaubensgemeinschaft (Einheitlichkeit), ist aber gerade wegen der permanenten Gültigkeit nicht a-historischen Charakters, sondern dauerhaft mit immer neuen Sinnpotentialen in neuen Kontexten anwendbar (Diversität).

Demgemäß haben sich zwei Annäherungen entwickelt, die jeweils die eine oder die andere Perspektive hervorheben, beide aber durch die hermeneutischen Fragen angeregt sind, die im Zuge eines neuen Interesses an der theologischen Verwendbarkeit des →AT im Christentum entstanden.

In der einflussreichen Kanonkritik B.S. Childs' wird die Diversität der Überlieferung zugegeben, nicht aber hermeneutisch aufgearbeitet. K. bedeutet hier entweder eine

Schriftensammlung, die Endgestalt jedes ihrer Bücher, oder ein hermeneutisches Konstrukt zur Gewinnung einer Theologie. Dabei ist von ‚dem‘ christlichen K. auszugehen, was für Childs in der protestantischen Tradition den Umfang und den Text des masoretischen Textes mitsamt dem griechischen NT bedeutet. Bei erklärtem Verständnis für andere →Traditionen ist nur die protestantische Version ‚des‘ K.s für Childs theologisch relevant. Die Dialektik vom atl. und ntl. Endtext ist das Bestimmende, da die →Hermeneutik auf eine christliche ‚Theologie der einen Bibel‘ zielt. Trotz vielerlei Kritik an seiner angeblichen Neuaufgabe der Theologie K. Barths und der Vernachlässigung alternativer Kanon- und Texttraditionen hat dieses Konzept eine Revolution in der angelsächsischen Theologie gebracht.

Der Kanonbegriff von J.A. Sanders geht dagegen gerade von der Schätzung einer Vielzahl von K.es aus (mehrere hebräischen und griechischen in jüdischen, katholischen, orthodoxen und protestantischen Traditionen). Anders als Childs findet er die notwendige Reaktion auf die Verfremdung zwischen historischer Kritik und kirchlicher Verkündigung in einem holistischen Ansatz, der die Beziehung zu den Glaubensgemeinschaften, die die K.es hervorbrachten und verwenden, ins Auge fassen. Arbeit am K. respektiert die Kontinuität zwischen den Redaktions- und kanonisierten Stadien: Die →Tora sei der grundlegende K., der immer neu ausgebaut wurde, während Propheten und Weisheit nach-exilische Perspektiven zum →Verstehen der früheren Kanonstadien unter neuen Umständen darstellten. Daher verwendet Sanders gern historisch-kritische →Methoden, aber mit Betonung der Anpassungsfähigkeit des K.s in späteren Glaubensgesellschaften. Ob-

wohl nicht weniger theologisch ausgerichtet als Childs, fehlt Sanders eine größere Umsetzung seiner Ideen. Allmählich hat sich eine hermeneutische Orientierung am K. auch in Europa durchgesetzt. Dabei orientiert sich die These einer ‚doppelten Hermeneutik‘ des AT (C. Dohmen) an den jüdischen und christlichen K.es.

Da es nie einen Endtext des hebräischen AT, noch weniger des Masoretischen Textes zusammen mit dem griechischen NT gegeben hat, ist der hermeneutische Umgang mit der unverzichtbaren Kategorie ‚K.‘ als intertextuelle → Interpretation von → Texten zu entwickeln, wobei die Liste der Intertexte von der jeweiligen Glaubensgemeinschaft bestimmt wird.

BIBLIOGRAPHIE: J. Barr, *The concept of biblical theology*, Minneapolis 1999. – B.S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde., Freiburg 1994. 1996. – C. Dohmen/G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996. – R. Rendtorff, *Kanon und Theologie*, Neukirchen 1991. – J.A. Sanders, *Torah and canon*, Philadelphia 1972. – M.A. Sweeney, *Canonical criticism*, in: S.E. Porter (Hg.), *Dictionary of biblical criticism and interpretation*, New York 2007, 46–49.

James Alfred Loader

II. Neutestamentlich

Der Verwendung des Begriffs ‚K.‘ für die Sammlung der biblischen Schriften ist die Frage nach seiner → Bedeutung vorzuschicken. Die ursprüngliche griechische Wortbedeutung lautet ‚Meßlatte, Richtschnur, Maßstab, Norm, Regel‘. In den ersten christlichen Jahrhunderten gibt es nur die Verwendung in Begriffen wie ‚Glaubensregel‘, ‚Regel der Wahrheit‘ zur Kennzeichnung der inhaltlichen Norm christlichen Glaubens und christlicher Verkündigung. Erst im 4. Jh. wird der Begriff im Blick auf die → Heilige Schrift angewandt. Dabei ist anfangs noch die Frage, ob mit den ‚kanonisierten‘ Büchern (Athanasius) eher an die ‚Liste‘ gedacht ist, die Schriften verbindlich enthält, oder an die Norm, die diese Schriftensammlung für die Kirche bedeutet.

Für die Kanonizität, also die Zugehörigkeit zur verbindlichen Sammlung ntl. Schriften, haben sich im frühen Christentum vier Kri-

terien herausgebildet: (1) die Apostolizität, also die Zurückführung der einzelnen Schriften auf die Zeit der Apostel (→ Apostel oder Apostelschüler als Verfasser), und damit die größtmögliche Authentizität; (2) die Orthodoxie (Rechtgläubigkeit), also die Übereinstimmung mit der in der Kirche überlieferten und anerkannten Glaubenstradition; (3) die Katholizität, also die allgemeine und universale Rezeption der Schriften in der weltweiten Kirche, dokumentiert v.a. durch den gottesdienstlichen Gebrauch (→ Gottesdienst) und die Verwendung durch die Kirchenschriftsteller; (4) die → Inspiration, also die Abfassung der Schriften durch geist erfüllte Menschen bzw. – allgemeiner formuliert – das Wirken des Geistes bei der Abfassung der Schriften. Keines dieser Kriterien hat allein exklusive Bedeutung, auch sind daraus erst allmählich dogmatische Kriterien geworden.

Beginnend mit Humanismus und Reformation brachte die Neuzeit grundlegende Anfragen an die Gültigkeit der traditionellen Kanonkriterien und in der Folge die Anfrage an die Geltung des biblischen K.s überhaupt. Hatte schon Luther für den Jak die Apostolizität und Orthodoxie (Rechtfertigungslehre!) in Frage gestellt, so wurde die grundsätzliche Kritik gegenüber der Geltung des K.s von dem Aufklärungstheologen J.S. Semler formuliert: Indem die generelle Identifizierung der Heiligen Schrift (→ Bibel, K.) als → Wort Gottes in Frage gestellt wird, wird zugleich die Inspirationslehre (zumal als Verbalinspiration) aufgelöst. Auch die Katholizität wird problematisiert, wenn Semler aus historischen Gründen die Einheitlichkeit des K.s nicht gegeben sieht. Die bei Semler ansetzende historische → Kritik in der Bibelauslegung stellt zunehmend die apostolische Verfasserschaft einzelner ntl. Schriften in Frage und damit deren Anspruch, als kanonisch zu gelten. Werden die Kriterien für den K. derart aufgeweicht, so stellt sich zuletzt die Frage, ob zwischen den ntl. Schriften und anderen urchristlichen Schriften noch die Grenze des K.s gezogen werden kann.

Die heutige Sicht der Geltung des K.s kommt nicht ohne Modifizierung der traditionellen Kriterien aus. Neues Gewicht hat der

Kanon/Kanonizität

Aspekt der Katholizität gewonnen durch die Einsicht in die enge Verbindung von K. und Kirche: Der K. hat durch seine Rezeption zur Identitätsbildung der christlichen Kirche beigetragen und hat bleibende Funktion für deren →Identität. Für Schriftauslegung in Verbindung mit der Kirche hat der K. daher eine abgrenzende Bedeutung. Trotz historisch fraglich gewordener Apostolizität bleibt die Frage nach dem Normativ-Apostolischen relevant, weil das Zeugnis der ntl. →Autoren vom einmaligen Heilsereignis in Christus unersetzbar ist. Die Autorität der Schrift als K. ist im Anspruch des in Christus handelnden Gottes begründet, insofern sie schriftlicher Niederschlag der Autorität Gottes im mündlichen Wort ist.

BIBLIOGRAPHIE: J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Hgg.), *The biblical canons*, Leuven 2002. – I. Baldermann et al. (Hgg.), *Zum Problem des biblischen Kanons*, JbTh 3, Neukirchen-Vluyn 1988. – J. Barton/M. Wolter (Hgg.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons*, Berlin 2003. – W. Pannenberg/T. Schneider (Hgg.), *Verbindliches Zeugnis*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1992. – M. Wolter (Hg.), *Neues Testament – Kanon*, VuF 51 (2006).

Hermann von Lips

III. Kirchengeschichtlich

Der *terminus technicus* K. aus der antiken →Ästhetik ist zu einem elementaren kulturwissenschaftlichen →Paradigma für die Selektion und Konstruktion von →Tradition und kulturellen Werten sozialer Gruppen geworden. Dabei weisen die teilweise langzeitgeschichtlichen Kanonisierungsprozesse nicht nur auf die an ihnen beteiligten historischen Entitäten und Kräfte, sondern die Prozesse selbst zeigen ein eigendynamisches Spiel.

Kirchengeschichtlich wichtig ist hier eine differenzierende Perspektive: Stets laufen unterschiedliche Kanonisierungsprozesse nebeneinander, ohne voneinander absolut unabhängig zu sein. Nach dem →*Linguistic Turn* stehen im Zentrum der Fragen nach K. und Kanonizität besonders die ‚großen Erzählungen‘ und damit für die Kirchengeschichte die biblischen Schriften, die als die ihre Gruppe konstituierende Bibliothek gelten müssen. Dabei verbindet Kirche und Judentum die

Tatsache eines K.s religiöser Schriften und trennt sie gleichzeitig von der Umwelt, ebenso trennt die beiden Großgruppen die Konstruktion eines zweiteiligen christlichen K.s zunehmend voneinander, der die ‚formative Bibliothek‘ der Christen mit einer Fortsetzung der ‚großen Erzählung‘ Israels ergänzt, die für das Judentum unannehmbar ist.

Die text- und überlieferungsgeschichtliche Fragestellung steht in einem spannungsvollen Verhältnis zu der Frage nach K. und Kanonizität. Zwar hat die Textüberlieferung grundsätzlich mit Kanonisierung zu tun, und die Zahl der Textzeugen bezieht sich auf die Hochschätzung eines Textes, doch fällt diese Perspektive nicht mit jener zusammen, wie ein Blick auf die →Überlieferung der außerbiblischen christlichen →Literatur zeigt, besonders auf →Texte der →Liturgie und Hagiologie. Die beste Überlieferung von Texten ist keine Abbildung der Kanonizität. Eine eigene Gruppe stellen Schriften dar, die eine besondere gruppenspezifische →Bedeutung etwa für die intellektuelle Formierung oder die Frömmigkeit einer Gruppe haben (Ordensgemeinschaften, Schulzusammenhänge, Pietismus).

Die kirchengeschichtliche Perspektive konzentriert sich auf ein Fragenbündel, das den zweiteiligen biblischen K. des Christentums betrifft. Dabei hängen viele dieser Fragen zusammen, sind aber nicht identisch:

Die Übernahme des AT: Dass für die ntl. Schriften grundsätzlich die →Septuaginta der Bezugs- und Supertext ist, hat, wie die Beispiele Marcion und A. v. Harnack, die Auseinandersetzung um das jüdische Erbe der Kirche im NS-Kirchenkampf oder die Abrogation des AT durch die koptische Kirche im Zusammenhang des Sieben-Tage-Krieges zeigen, nicht automatisch die kirchliche →Rezeption des AT zur Folge, zumal wenn nun nach dem Holocaust die theologische Sensibilität der jüdischen Bibel und der innerjüdischen Rezeption gegenüber gewachsen ist. Hier ist Kanonisierung also ein unabgeschlossener, unübersichtlicher und extrem langzeitgeschichtlicher Prozess.

Der Umfang des AT im christlichen Bereich ist bestimmt von der Septuaginta, die ihrer-

seits von jüdischer Seite nicht kanonisiert war, deren Umfang aber relativ feststand, deren Text jedoch Hieronymus für seine lateinische Bibelübersetzung (→Vulgata) zu Gunsten des hebräischen Urtexts relativierte. Der Umfang des AT wird in der Frühneuzeit auch konfessionstrennend, als das Tridentinum ihn und mit ihm zugleich die lateinische Vulgata zur Norm erhebt. Die Protestanten legen – z. T. in den Bekenntnisschriften, besonders den reformierten – den Umfang der hebräischen Bibel als kanonisch fest.

Die Übernahme des NT und sein Umfang: Obwohl in der Zeit der Entstehung des NT der biblische K. relativ feststeht (s. o.) und bei den Apologeten (Justin) die ntl. Schriften bezüglich ihrer Dignität deutlich niedriger eingestuft werden und erst gegen 200 zur ‚neuen Bibel‘ zusammenwachsen, bilden christliche Gruppen neben und in Verbindung mit ihrem Bekenntnis die Selbstidentifikation und -konstruktion formierende Bibliotheken, deren Überlieferung wiederum durch die Aufnahme oder das Ausscheiden aus dem großkirchlichen Kanonisierungsprozess beeinflusst ist. Die hier vorgenommene Selektionierung, – das Bild von den erodierenden Rändern eines feststehenden Kernes dürfte unzutreffend und zu stark von einem kirchlichen Geschichtsdenken bestimmt sein – scheidet viele Texte nicht nur als →apokryph aus und weist ihnen im positiven Fall eine erbauliche Rolle zu, sondern gibt ihnen eine – für die Textüberlieferung teilweise fatale – Beurteilung als häretisch, was wiederum auch die Gruppen, die diese Texte pflegen, in eine größere Isolation und Esoterik treibt. Der Selektionsprozess setzt etwa mit Irenäus im 2. Jh. ein und bedient sich v. a. der sog. Kanonverzeichnisse, die sich seit dem 4. Jh. mit dem Canon Muratori (Spätdatierung) und besonders dem 39. Osterfestbrief des Athanasius durchzusetzen beginnen, wobei aber etwa die Offb noch längere Zeit umstritten bleibt.

In der Gegenwart findet sich eine gegenläufige Tendenz, die einerseits im →*Canonical Approach* auf einen einteiligen Gesamtkanon zurückgehen, andererseits in den unterschiedlichen Überlieferungen wichtige Ergänzungen des großkirchlichen K.s finden will

(→feministische Bibelhermeneutik; Esoterik).

BIBLIOGRAPHIE: I. Baldermann et al. (Hgg.), Zum Problem des biblischen Kanons, JBTh 3, Neukirchen-Vluyn 1988. – M.W. Holmes, The biblical canon, in: S. Ashbrook Harvey/D.G. Hunter, The Oxford handbook of early Christian studies, Oxford 2008, 406–426. – C. Marksches, Kaiserzeitliche christliche Theologie und ihre Institutionen, Tübingen 2007. – A. Sand/A. Ziegenaus, Kanon 1–2, in: HDG 1, Fasz. 3a. b, Freiburg 1974. 1990.

Wolfgang Wischmeyer

IV. Systematisch-theologisch

Mit K. ist ein fest umrissener Bestand an normativ verbindlichen →Texten von höchster Autorität gemeint. Dieser Begriff des K.s ist das Resultat der Aufnahme des antiken Kanonbegriffs (‚Richtschnur, Maßstab, Norm‘) durch die christliche Theologie. Zu dem K. darf, wie es in der klassischen Formulierung des 39. Osterfestbriefs von Athanasius (367 n. Chr.) heißt, nichts hinzugefügt, nichts weggelassen und nichts verändert werden. Die Schriftlehre der altprotestantischen Theologie verstand unter den *libri canonici* die von Gott inspirierten Schriften des →AT und →NT (→Inspiration), die als Norm und Richtschnur des Glaubens gelten. Dieser Begriff des K.s wurde infolge der Anwendung der historischen →Kritik auf die biblischen Schriften in der Aufklärung aufgelöst. Während die Theologie des 19. und 20. Jh.s die historische Genese des K.s rekonstruierte und nach dem K. im K. fragte, hat die Kanondiskussion in den letzten Jahrzehnten neue Impulse erhalten. Durch den →*Cultural Turn* in den Geisteswissenschaften wurde dem Übergang von oralen zu skripturalen Kulturen eine neue Aufmerksamkeit zuteil, und mit der im Zusammenhang mit dem →*Canonical Approach* stehenden neueren atl. und ntl. →Exegese avancierte der biblische K. zum methodischen Ausgangspunkt einer biblischen Theologie. In kulturwissenschaftlicher Perspektive kommt kanonischen Texten die Funktion zu, die Identität einer Gemeinschaft zu sichern. Der K. fungiert gleichsam als ein kulturelles →Gedächtnis. K.es existieren in verschiedenen Religionen. Sie bestimmen die →Identität von kulturellen Gruppen durch

Kanon/Kanonizität

eine Restriktion, nämlich die Unterbindung der Fortschreibung von →Texten. Die Reproduktion der →Tradition ist im Horizont eines K.s durch eine Zäsur vermittelt, nämlich den Abschluss der Textproduktion. Dadurch wird ein veränderter Umgang mit den Texten freigesetzt. Kanonische Texte müssen angesichts sich ändernder gesellschaftlicher → Kontexte interpretiert werden. Ein K. entsteht in einer Zeit der Krise, also dann, wenn die Identität von Gruppen durch äußere oder innere Pluralität gefährdet ist. So war es im Judentum, als der K. als Kompensation des Verlusts des Tempels geschaffen wurde, oder im frühen Christentum. Angesichts steigender gesellschaftlicher Komplexität antwortet der K. auf die Frage „Wonach sollen wir uns richten?“ (J. Assmann). Die Stiftung kultureller →Identität sowie die Vermittlung von individueller und kollektiver Identität als wesentliche Aspekte des K.s werden auch von der neueren atl. und ntl. Kanonforschung betont. Sie unterscheidet methodisch zwischen einem kanonischen Prozess und der Kanonisierung als den beiden Elementen der Entstehung eines K.s. Für die Kanonizität von Texten ist der Akt der Schließung grundlegend. Durch ihn wird die Grenze zwischen dem Eigenen und dem Fremden gezogen. Ein K. ist in jedem Fall das Resultat eines kulturellen und religiösen Selektionsprozesses, in dem bestimmte Texte ausgewählt und andere verworfen werden. Die Texte, die verworfen werden, gelten als →apokryph. Sie sind zwar nützlich zu lesen (M. Luther), doch ohne die Verbindlichkeit des K.s. Der K. markiert jedoch nicht nur die Unterscheidung von Eigenem und Fremdem durch eine Grenzziehung, sondern er konstituiert durch diese Unterscheidung auch das, was als falsch oder häretisch zu gelten hat. K. und Häresie bedingen sich wechselseitig. Die Schaffung des christlichen K.s bedeutete das Ende des Urchristentums und darf als Bekenntnis der alten Kirche zur inneren Pluralität des Urchristentums gelten (G. Theißen). Gerade die innere Pluralität der frühchristlichen Schriften setzte in den unterschiedlichen Milieus einen Rezeptionsprozess frei, ohne den das Christentum nicht das geworden wäre, was es heute ist.

BIBLIOGRAPHIE: J. Assmann, Das kulturelle Gedächtnis, München 1992. – A. Assmann/J. Assmann (Hgg.), Kanon und Zensur, München 1987. – I. Baldermann et al. (Hgg.), Zum Problem des biblischen Kanons, JBTh 3, Neukirchen-Vluyn 1988. – C. Dohmen/M. Oeming, Biblischer Kanon, warum und wozu?, Freiburg i. Br. u. a. 1992. – G. Theißen, Die Religion der ersten Christen, Gütersloh 42008.

Christian Danz

V. Judaistisch

Das Judentum kennt keinen ‚K.‘, aber eine dreiteilige Einheit von 24 Schriften (→Bibel): (1) *Tora* (Pentateuch), (2) *Nevi'im* (Propheten) und (3) *Ketuvim* (Schriften), zusammen abgekürzt TN“K (→Tanach). Sie ergab sich nach langen, mehrlinigen Prozessen im 4. Jh. n. Chr., zur Zeit der kirchlichen Kanondefinition, die aber eine umfangreichere und teilweise abweichende hellenistisch-jüdische Sammlung (→Septuaginta) voraussetzt.

‚Tora (des Mose) und Propheten‘ bilden eine offenbarungstheologisch begründete Einheit, so seit dem 3. Jh. v. Chr. nachweisbar und noch in ntl. Zeit meistens so zitiert.

(1) Als absolut verbindliche, direkte →Offenbarung gilt nur die →Tora. Schon Philo und Josephus zitierten aber nur mehr Gesetze des Pentateuch, der nach 70 n. Chr. im rabbinischen Judentum als ‚Schriftliche Tora‘ bezeichnet und durch die weit umfangreichere und für die tägliche Praxis wichtigere, ebenfalls auf direkte Offenbarung an Mose zurückgeführte, außerbiblische ‚Mündliche Tora‘ ergänzt wurde.

(2) Die ‚Propheten‘ (‚Frühe Propheten‘: Jos bis 2 Kön; ‚Spätere Propheten‘: die Prophetenbücher) gelten als vermittelt offenbart bzw. als inspiriert (→Inspiration) und als deutungsbedürftig (vgl. *Pesher* in Qumrantexten). Dazu gehören auch die ‚Psalmen Davids‘ (11Q5 Kol. 27,2–11; vgl. J. Maier, Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer 3, München/Basel 1995), rabbinisch (und christlich) auf den heutigen Psalter reduziert.

(3) Die Autorität der ‚(übrigen) Schriften‘ war und blieb davon deutlich abgesetzt. Ihre Zahl blieb lang offen, und in Bezug auf Koh, Hld und Est gab es bis zuletzt Bedenken. Der (griechische) Sirachprolog spricht zwar (gegen 100 v. Chr.) von ‚Gesetz und Propheten und anderen väterlichen Schriften‘, aber als der

Grundlage der Bildung eines Schreibers, als dem literarischen Erbe insgesamt.

Flavius Josephus (gegen 100 n. Chr.) spricht in *Ap.* 1,37–43 von 22 exakt überlieferten Schriften, deren jüngste aus der Generation der Exulanten von 586 v. Chr. (bis Artaxerxes I.) stammen: fünf von Mose, 13 (vgl. *AJ* 10,35) Prophetenbücher, vier mit Hymnen und Lebensregeln, was dem späteren rabbinischem *TN*“*K* noch nicht voll entspricht. Spätere Schriften seien nicht mehr gleichermaßen verlässlich.

Als ‚heilig‘ galten ursprünglich Schriftrollen des Heiligtums (*kitve ha-qodesh*). Im Griechischen gebrauchte man aber → ‚heilige Schriften/→ Bücher‘ für eine bestimmte Auswahl von Texten (*J. Ap.* 1,54; *AJ* 10,210; 13,167; 20,264).

Als heilig und daher als ‚Schriften, die die Hände verunreinigen‘, gelten die für die synagogale → Lesung aus ‚Tora‘ und ‚Propheten‘ tauglichen, nach rabbinischen Schreibvorschriften angefertigten Schriftrollen. Sie erfordern zu ihrer Handhabung eine rituelle Händewaschung. Abgesehen von Material (Ledersorte, Tintenart), Format, Sprache (Hebräisch) und Schrift (‚assyrisch‘, d. h. Quadratschrift) wurde (durch rigorose Begrenzung der tolerierbaren Schreibfehler) auch die Textgestalt (protomasoretisch, masoretisch) zu einem Kriterium (→ Textkritik). Infolge der für die Lesung nötigen Standardisierung der Aussprache gewann die Textgestalt weiter an Bedeutung, vollends in Parallele zur islamischen → Koran-Textpflege.

Die rabbinische Ausweitung des Ausdrucks ‚Schriften der Heiligkeit‘ auf Hagiographen und alle biblischen Texte bewirkte eine entsprechende Verallgemeinerung des Ausdrucks ‚Schriften, die die Hände verunreinigen‘, so dass er in solchen Kontexten nur mehr die Zugehörigkeit zum *TN*“*K* anzeigt.

4 Es 14 (gegen 100 n. Chr.) unterscheidet 24 publizierte Schriften von 70 anderen, die Gelehrten vorbehalten bleiben. Vom rabbinischen Standesinteresse geleitet war die Tendenz, die Zahl der zur Lektüre empfohlenen Bücher auf 24 (bbb 14b–15a) zu begrenzen, damit die Laien ihre freie Zeit in Synagoge und Lehrhaus verbringen (tShab XIII,1; yShab XVI,2 15c; PesR III; KohR XII,12).

BIBLIOGRAPHIE: J.M. Auwers/H.J. de Jonge (Hgg.), *The biblical canons*, Leuven 2003, 39–55. – M. Finkelberg et al. (Hgg.), *Homer, the Bible, and beyond*, Leiden 2003, 29–51. – P.W. Flint (Hg.), *The Bible at Qumran*, Grand Rapids 2001. – C. Helmer et al. (Hgg.), *One Scripture or many?*, Oxford 2004. – S.Z. Leiman, *The canonization of Hebrew Scripture*, Hamden 1976. – L.M. McDonald/J.A. Sanders (Hgg.), *The Canon debate*, Peabody 2002. – G. Stemberger, *La formation et la conception du canon dans la pensée rabbinique*, in: E. Norelli (Hg.), *Recueils normatifs et canons dans l'Antiquité*, Lausanne 2004, 113–131. – H.L. Strack/P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament* 4, München³ 1961, 415–451.
 Johann Maier

VI. Islamwissenschaftlich

Es gibt beim → Koran wenig Anzeichen für einen mit dem → NT vergleichbaren Selektionsprozess: Neben zwei kurzen, angeblich in einer frühen Koranrezension überlieferten Anrufungen und der wohl schiitischen ‚Zweilichtersure‘ sind keine → Texte überliefert, deren Zugehörigkeit zum koranischen Corpus einmal ernsthaft erwogen und dann verworfen worden wäre. Legt man jedoch keinen rein extensionalen Kanonbegriff zugrunde, sondern betrachtet auch die Herausbildung der für den Status eines kanonischen Textes konstitutiven liturgischen und hermeneutischen Gebrauchsweisen, so ist die Kanonisierung des Korans als ein längerer, über die Schließung und schriftliche Fixierung des Textes hinaus andauernder Prozess zu fassen. Diskontinuitäten zwischen dem Koran und der frühen → Kommentar- und → Rechtsliteratur machen es wahrscheinlich, dass die vorrangige Verwendungsweise des Textes bis Ende des 7. Jh.s in der rituellen oder devotionalen Rezitation bestand. Zugleich sickerten einzelne koranische Begriffe und Verse auf ungesuchte Weise in volkstümliches Erzählgut ein, ohne dass es jedoch zu einer systematischen interpretativen Bearbeitung des Korans kam. Erst mit der ab Beginn des 8. Jh.s aufkommenden gezielten Befragung des Textes auf schwierige Ausdrücke, die zunächst die Gestalt kurzer Glossen zu einzelnen Versen annahm, wird der Koran von einem *rezitierten* zu einem auf systematische Weise *interpretierten* Text.

Kanon/Kanonizität

Wie das Judentum kennt auch der Islam das Phänomen fortschreitender Kanonisierung, bei dem der eigentlichen Offenbarungsurkunde (etwa der hebräischen Bibel) ein Sekundärkanon (Mischna, Talmud) zur Seite tritt. Bereits der Koran unterstreicht die allgemeine Gehorsamspflicht der Gläubigen gegenüber Muḥammad (vgl. Q4:13 f.), dessen Handeln so zunehmend als normsetzendes Brauchtum (*sunna*) empfunden werden konnte. Während Mālik b. Anas (gest. 795) die Sunna des Propheten noch mit der etablierten Rechtspraxis Medinas identifizierte, setzte sich seit aš-Šāfi'ī (gest. 820) die Überzeugung durch, die Sunna sei durch Hadithe zu dokumentieren, d. h. durch Überlieferungen über spezifische Aussprüche und Handlungen Muḥammads, wie sie bereits seit frühislamischer Zeit tradiert und gesammelt wurden (→ Tradition). Die Sunna erhielt damit den Charakter eines neben den Koran tretenden Corpus von *Texten*. Dieses ist insbesondere für die islamische Rechtsgelehrsamkeit unverzichtbar, da sich selbst grundlegende rituelle Bestimmungen wie die Art und Weise des täglichen Gebets nicht koranimmanent herleiten lassen. Im sunnitischen Islam gelten sechs im 9. und 10. Jh. entstandene Hadith-Sammlungen als kanonisch, deren bekannteste die von al-Buḥārī (gest. 870) ist. Trotz der hohen Autorität dieser ‚sechs Bücher‘ ist es im Prinzip nicht das Vorhandensein einer → Überlieferung in einer dieser Sammlungen, welches deren Kanonizität garantiert, sondern die Tatsache, dass diese den von islamischen Gelehrten entwickelten Authentizitätskriterien genügt, also etwa eine lückenlose Kette (*isnād*) unbescholtener Tradenten aufweist.

Auch wenn im Islam nur der Koran als göttliche → Offenbarung gilt, so umfasst das Phänomen fortschreitender Kanonisierung doch in gewisser Hinsicht auch den prophetischen Hadith und weitere Textschichten. Die klassische Koranauslegung (*tafsīr*) tritt niemals unmittelbar dem Text gegenüber, sondern hat auf diesen nur mittels der exegetischen Tradition Zugriff; ein Exeget kann diese zwar umdeuten, harmonisieren oder verkürzen, er kann sie jedoch nicht ignorieren. In ähnlicher Weise ist auch für die islamische Rechtsliteratur der Rekurs auf frühere

Schulautoritäten konstitutiv, deren Dicta und Rechtsentscheidungen somit faktisch ebenfalls quasi-kanonischen Status besitzen.

BIBLIOGRAPHIE: N. Calder, Tafsīr from Ṭabarī to Ibn Kathīr, in: G. Hawting/A.-K. Shareef (Hgg.), *Approaches to the Qur'an*, London 1993, 101–140. – A. Neuwirth, Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon, in: S. Wild (Hg.), *The Qur'an as Text*, Leiden 1996, 69–105. – T. Nöldeke/F. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, 2. Teil, Leipzig 1919. – W. Saleh, *The formation of the classical Tafsīr tradition*, Leiden 2004. – N. Sinai, *Fortschreibung und Auslegung*, Wiesbaden 2009. – B. Wheeler, *Applying the canon in Islam*, New York 1996.

Nicolai Sinai

VII. Literaturwissenschaftlich

Der Begriff ‚K.‘ (griech. κανόν, ‚Regel, Maßstab‘) wird erst Ende des 18. Jh.s auf → Literatur übertragen. Als ‚K.‘ in diesem Sinne wird gewöhnlich ein Corpus literarischer → Texte bezeichnet, die eine Trägergruppe unterschiedlicher Größe (von einer Kultur bis zur subkulturellen Gruppierung) für wertvoll hält, die sie autorisiert und an deren → Überlieferung sie interessiert ist. Dieser sog. ‚materiale K.‘ wird als in sich strukturierte Größe aufgefasst, die aus einem wenig variablen ‚Kernkanon‘ sowie wandelbareren Rändern besteht. Verschiedene kulturelle Gruppen bilden unterschiedliche K.es aus, so dass in aller Regel nicht von ‚dem‘ Literaturkanon etwa einer ganzen Gesellschaft gesprochen werden kann. Als paralleles Phänomen neben dem materialen K. gilt der ‚Deutungskanon‘, mit dem ein Corpus von → Interpretationen bezeichnet wird, die den kanonisierten Texten bestimmte → Bedeutungen und Wertvorstellungen zuordnen (R. v. Heydebrand). Die Position eines literarischen Textes in einem K. wird als ‚Kanonstatus‘ oder als ‚Kanonizität‘ bezeichnet.

Die Frage, nach welchen Mechanismen oder Kriterien sich Kanonbildung vollzieht, ist in der Kanontheorie umstritten. Widerlegt ist die Auffassung, dass sich in einem Literaturkanon Texte allein wegen ihrer ‚zeitlosen‘ literarischen Qualitäten durchsetzen (vgl. B.H. Smith, J. Guillory); dagegen sprechen schon allein die Verläufe der → De- und Rekanonisierung. Vielmehr werden K.es heute

als die historisch und kulturell variablen Ergebnisse komplexer Selektions- und Deutungsprozesse betrachtet, die Kanonisierungsinstanzen (Schule, Universität u. a.) zuzuschreiben sind und in denen inner- und außerliterarische Faktoren – nicht zuletzt politische Machtverhältnisse – zusammenwirken. Ob diese Prozesse eher intentional (z. B. als Durchsetzung von Machtinteressen) oder eher im Sinne von *invisible hand*-Phänomenen zu konzeptualisieren seien, ist ebenfalls umstritten. Überwiegend konsensuell dagegen werden K.es neben der Leistung, Komplexität zu reduzieren, mindestens vier Funktionen zugeschrieben, die sie für ihre Trägergruppe erfüllen. (1) Identitätsstiftung: K.es repräsentieren konstitutive Normen und Werte für ihre Bezugsgruppe; (2) Legitimationsfunktion: Sie geben der Gruppe eine legitime Basis und grenzen sie gegen andere ab; (3) Handlungsorientierung: Sie kodieren ästhetische und moralische Normen sowie Verhaltensregeln; (4) Kommunikative Funktion: Sie sichern →Kommunikation über gemeinsame, allen bekannte Gegenstände. Je homogener eine Gesellschaft, desto wahrscheinlicher ist es, dass es nur wenige K.es gibt. Typisch für moderne differenzierte Gesellschaften ist dagegen die Kanonpluralität: K.es, die die Selbstdarstellungs- und Legitimationsbedürfnisse unterschiedlicher Trägergruppen erfüllen, stehen neben- und gegeneinander.

Bis in die 1960er Jahre dominierte in Deutschland der K. der bildungsbürgerlichen Elite, der weitgehend mit dem akademischen identisch war. Zu ihm zählen national-sprachliche Werke und Autoren sowie die – aus abendländischer Sicht – ‚größten‘ Werke der ‚Weltliteratur‘. Das sind in der Regel die literarischen Texte, auf die sich →Autoren immer wieder bezogen haben, die über längere Zeit in der öffentlichen bzw. akademischen Kommunikation präsent und deren Ausgaben kontinuierlich lieferbar sind. Seit den 1970er Jahren wurde dieser K. im Zeichen der →Ideologiekritik und der Sozialgeschichte der Literatur v. a. wegen seiner normativen Ausschlussfunktion (z. B. in Bezug auf populäre Autoren und Genres) als zu eng kritisiert. Noch konsequenter wurde er im Kontext feministischer Forschung (→femi-

nistische Bibelhermeneutik) seit den 1980er Jahren und nachfolgend aus Sicht postkolonialer Literaturforschung (→Postkolonialismus) in Frage gestellt. Angegriffen wurden v. a. sein Status als Machtinstrument der ‚repräsentativen‘ gesellschaftlichen Gruppe der männlichen weißen Autoren und seine systematische Ausgrenzung bzw. Abwertung der Texte und Traditionen kultureller ‚Randgruppen‘, z. B. der Frauen und ethnischer Minderheiten. In Reaktion auf diesen K. wurden entweder Gegenkanones der unterdrückten Gruppen gefordert, oder man plädierte, mit Bezug auf die radikalere post-strukturalistische →Kritik am Konzept der Repräsentativität generell, für den grundsätzlichen Verzicht auf literarische K.es. Umstritten ist, ob ein solcher Verzicht sinnvoll und überhaupt möglich ist: Zumindest in literarischen Institutionen scheinen K.es unvermeidbar zu sein, und auch Kritiker des Kanonkonzepts tragen mit ihren Akten der Auswahl und Wertung literarischer Texte zu deren Kanonizität bei.

BIBLIOGRAPHIE: A. Assmann/J. Assmann (Hgg.), *Kanon und Zensur*, München 1987. – J. Guillory, *Cultural capital*, Chicago/London 1993. – L. Herrmann, *Kanon als System*, in: L. Ehrlich et al. (Hgg.), *Die Bildung des Kanons*, Köln u. a. 2007, 21–42. – R. v. Heydebrand (Hg.), *Kanon – Macht – Kultur*, Stuttgart 1998. – Dies./S. Winko, *Geschlechterdifferenz und literarischer Kanon*, in: *Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur* 12/2 (1994), 96–172. – H. Korte/H.L. Arnold (Hgg.), *Literarische Kanonbildung*, München 2002. – H.-J. Lüsebrinck/G. Berger, *Kanonbildung in systematischer Sicht*, in: G. Berger (Hg.), *Literarische Kanonbildung in der Romania*, Rheinfelden ³1987, 3–32. – B.H. Smith, *Contingencies of value*, Cambridge/London 1988.

Simone Winko

Kanongeschichte

I. Alttestamentlich

Die K. beginnt nicht mit der Zusammenstellung einer Schriftensammlung nach bestimmten Kriterien, sondern der →Kanon ist als Glaubenszeugnis einer Gemeinschaft gewachsen. Dieses Wachstum mündete in einen Prozess der Abschließung von Schriftensammlungen, aus denen sich die verschiedenen Kanonformationen bilden konnten. Die ersten

Kanongeschichte

Anfänge eines (atl.) Kanons sind in der zweiteiligen Büchersammlung (Tora-Propheten-Schrift) im 4. Jh. v. Chr. greifbar. Diese ist durch die Hervorhebung der ersten fünf Bücher Mose als →Tora entstanden. Die zuvor damit verbundenen →Schriften (Jos-2 Kön) blieben folglich als eigene Gruppe zurück. Die →Texte der Schnittstelle (Dtn 34/Jos 1) markieren bereits die innere Relation der beiden Corpora, indem der Vorrang der Tora betont und die Anerkennung der ‚Propheten‘ bestätigt wird. Das Anwachsen der ‚Schriftprophetie‘ führt in der zweiten Hälfte des 3. Jh.s v. Chr. zur großen Sammlung ‚Propheten (Neviim)‘ aus Jos-2 Kön und Jes/Jer/Ez/XII-Propheten. Durch Hinweise auf die Buchgruppen, wie sie sich z. B. im Sir-Prolog, in 4Q397 (vgl. J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer 2*, München/Basel 1995, 361 ff.) oder Lk 24,27 finden, wird deutlich, dass weitere Schriften im Zusammenhang mit der Tora-Propheten-Schrift gesammelt wurden. Über unterschiedliche Stufen der Zusammenfassung wurde auch diese Teil des verbindlichen Glaubenszeugnisses: entweder in der Form eines neuen, dritten Teils wie in den ‚Schriften (Ketuvim)‘ der Hebräischen →Bibel (→Tanach) oder durch Einfügung in die ‚Propheten‘ wie in der →Septuaginta. Letztere ist die Form der einen und einzigen →Heiligen Schrift des Christentums für die ersten zwei Jahrhunderte. Die auch aus ntl. Schriften bekannte Bezeichnung ‚Mose/Gesetz und Propheten‘ deutet auf diese zweiteilige Schrift hin, in deren zweitem Teil (Propheten) aber schon weitere Schriften (bes. →Psalmen und Weisheitsbücher) – vorwiegend vor der Schriftprophetie – zu finden sind. Josephus begrenzte den Kanon auf 22 Schriften (Ap. 1,8).

Diese Kanonformation der Bibel Israels wurde schließlich Grundlage des christlichen →AT, das daraus entstanden ist, dass die Kirche als Reaktion auf Marcions Vorschlag, die Bibel Israels durch eine Heilige Schrift aus ausschließlich christlichen Schriften (Lk und 10 Paulus-Briefe) zu ersetzen, die eine Heilige Schrift in zwei Teilen (AT-NT) hervorgebracht hat. Dabei wird die interne Teilung (Tora-Propheten) zugunsten der neuen (AT-NT) aufgegeben. An dieser atl. Kanonformation hat man festgehalten, selbst wenn man nach-

träglich einzelne Schriften für nicht kanonisch erachtet hat (so z. B. M. Luther, der zwar nur ‚hebräische Bücher‘ für kanonisch hielt, aber trotzdem die Kanonordnung der Septuaginta beibehielt).

BIBLIOGRAPHIE: J.-M. Auwers/H.J. Jonge (Hgg.), *The biblical canons*, Leuven 2003. – P. Brandt, *Endgestalten des Kanons*, Berlin/Wien 2001. – S.B. Chapman, *The law and the prophets*, Tübingen 2000. – C. Dohmen, *Der Kanon des Alten Testaments*, in: I.Z. Dimitrov et al. (Hgg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht*, Tübingen 2004, 277–297. – Ders./G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996. – C. Theobald (Hg.), *Le canon des Écritures*, Paris 1990.

Christoph Dohmen

II. Neutestamentlich

Dass ein →NT als (kanonische) →Schrift entstand, hatte die Selbstverständlichkeit zur Voraussetzung, dass die ersten Christen eine ‚Schrift‘ besaßen, das spätere →AT. War zunächst neben der bisherigen ‚Schrift‘ die mündliche Jesusüberlieferung die neue Autorität, so wurde diese dann in den →Evangelien verschriftlicht (um 70–100 n. Chr.), und es trat daneben die Sammlung apostolischer Schriften: um 100 n. Chr. die Sammlung der in den 50er Jahren entstandenen Paulusbriefe sowie der deuteropaulinischen →Briefe (ca. 70–110 n. Chr.), dazu noch weitere einzelnen →Aposteln zugeschriebene Briefe, schließlich die Offb und die Apg.

Wesentliche Anstöße zu einer Kanonentwicklung im Sinne einer Abgrenzung anerkannter Schriften ergeben sich im 2. Jh., wobei aber für uns vieles im Dunkeln liegt. Greifbar ist der →Kanon Marcions, der zweiteilig aus einem gekürzten Lk und zehn Paulusbriefen besteht. Dazu kommt im 2. Jh. der mehrfache Verweis auf ‚ntl.‘ Schriften als ‚Schrift‘ (o. ä.). Eine gewisse Abgrenzung wird um 200 n. Chr. sichtbar: Zeugnisse dafür sind Irenäus von Lyon, Clemens Alexandrinus, Tertullian und der Canon Muratori. Einerseits kommt es zu einer Benennung solcher Schriften, die weitgehend anerkannt sind. Andererseits existiert eine Vielfalt anderer urchristlicher Schriften, die keine Anerkennung fanden und als apokryph gelten (→Apokryphen).

Das 3. und 4. Jh. ist von einer verstärkten Diskussion um Anerkennung und Ablehnung einzelner noch strittiger Schriften gekennzeichnet. Bei Origenes und Euseb zeigt sich das klare Bemühen, zwischen allgemein anerkannten und eindeutig abzulehnenden Schriften zu trennen. Dazwischen bleibt die Gruppe der noch in der Diskussion befindlichen Schriften: fünf der katholischen Briefe (2 Petr, 2–3 Joh, Jak, Jud), Hebr und Offb.

Zuerst ist der endgültige Umfang des NT im 39. Osterfestbrief des Bischofs Athanasius von Alexandrien fassbar (367). Westliche Synoden zu Ende des 4. und am Beginn des 5. Jh.s bestätigen diesen Umfang, die endgültige Festlegung bringt erst das Konzil von Trient (1546). In der griechischen Kirche fällt die erste Entscheidung auf der Synode von Laodicea (363), auf die später wieder Bezug genommen wird, wobei Unsicherheiten über die Offb bleiben. Sonderentwicklungen gibt es in den orientalischen Kirchen. Nach kritischen Anfragen seitens der Humanisten und vor allem der Reformatoren kam es mit der Aufklärung und der folgenden historisch-kritischen →Exegese zur grundsätzlichen →Kritik am Kanon nach Umfang und Autoritätsanspruch. Die Entstehung weltweit wirksamer Bibelanstalten und die ökumenische Bewegung des 20. Jh.s führten wieder zu einer Bestätigung des ntl. Kanons in seinem bekannten Umfang.

BIBLIOGRAPHIE: H. v. Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968. – H.Y. Gamble, The New Testament canon, Philadelphia² 1992. – H. v. Lips, Der neutestamentliche Kanon, Zürich 2004. – B.M. Metzger, Der Kanon des Neuen Testaments, Düsseldorf 1993. – A. Sand, Kanon, Freiburg i.Br. u.a. 1974. – A. Ziegenaus, Kanon, Freiburg i.Br. u.a. 1990. Hermann von Lips

III. Kirchengeschichtlich

Die Herausbildung eines kirchlichen →Kanon wurde durch den Gnostiker Marcion beschleunigt. Er stellte als erster um 140 einen biblischen Kanon auf, in dem er das →AT ausschloss und das →NT auf Lk und 10 →Briefe des Paulus reduzierte und von dem ‚reinigte‘, was er für sekundäre judaistische Hinzufügungen hielt. Erst in Abgrenzung gegen diesen Kanon „erkannte die Kirche,

welch ein Erbe sie in den apostolischen Schriften hatte“ (B. Metzger, 103). Ihre normativen Kriterien sind die Apostolizität, die Übereinstimmung mit der *regula veritatis/fidei* (Irenäus/Tertullian) sowie der Grad der Verbreitung in den Gemeinden. Um 150 bezeugt Justin als erster die gottesdienstliche Verwendung der →Evangelien (1 *apol.* 67,3). Im Canon Muratori (um 200), der ältesten erhaltenen Liste der kanonischen Bücher, fehlen Hebr, Jak, 1–2 Petr, 3 (?) Joh. Eine spezielle Klassifizierung der Kriterien, die sich weitgehend an dem Gebrauch der Gemeinden orientierte, nahm Origenes (um 250) vor, indem er zwischen anerkannten (*Homologumena* = 4 Evangelien, 13 Paulusbriefe, 1 Petr, 1 Joh, Apg, Offb), umstrittenen (*Amphiballomena* = 2 Petr, 2–3 Joh, Jak, Jud, Hebr) und falschen (gnostischen) Schriften unterschied.

Schon kurz vor der Fixierung des Kanons (367) im 39. Osterfestbrief des Athanasius (hebräischer Kanon des AT und 27 Bücher des NT) hatte das Konzil von Laodicea (um 364) ausdrücklich betont, dass in der Kirche nur die kanonischen →Bücher der →Bibel (can. 60) gelesen werden sollen (can. 59). Die Geltung einzelner biblischer Bücher stand jedoch in den verschiedenen Kirchen des Ostens (z. B. die deuterokanonischen Schriften der →Septuaginta und die Offb) und Westens (z. B. der Hebr) zunächst noch in Frage. Im Tridentinum (1546) legte die römische Kirche ihren Kanon unter Einschluss der deuterokanonischen Schriften des AT endgültig fest. M. Luther galten die nicht zum hebräischen Kanon gehörenden Schriften des AT (in der Lutherbibel als Anhang) sowie Hebr, Jak, Jud und Offb als zweitrangig. Für ihn war „der rechte Prüfstein, alle Bücher zu beurteilen, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht“ (WA DB 7, 384). Damit wird der Kanon nicht nur als →Kontext, sondern auch als Intertext zur Norm eines jeden einzelnen biblischen Textes. Kritiker sagen heute: Die Bedeutung eines Textes „befindet sich überhaupt nicht ‚in‘ dem Text und der Kanon der Schrift ist nur einer von vielen möglichen Intertexten“ (S. Alkier/R.B. Hays, 175). Wiederum suchen andere einen neuen ‚kanonischen‘ Zugang zur Bibel, mit dem Ziel, den Bibel-

Kanonisierung

kanon als den ersten Kontext in seiner Einheit und Ganzheit zur Geltung zu bringen.

BIBLIOGRAPHIE: S. Alkier/R.B. Hays (Hgg.), *Die Bibel im Dialog der Schriften*, Tübingen/Basel 2005. – J.-M. Auwers/H.J. de Jonge (Hgg.), *The biblical canons*, Leuven 2003. – H. v. Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968. – H. Karpp, *Schrift, Geist und Wort Gottes*, Darmstadt 1992. – B. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments*, Düsseldorf 1993. – O. Wischmeyer, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, Tübingen/Basel 2004.

Michael Welte

IV. Literaturwissenschaftlich

Als ‚K.‘ wird die historische Entwicklung literarischer →Kanones bezeichnet bzw. – nicht ganz trennscharf – das Nachzeichnen dieser Entwicklung im Rahmen der Literaturgeschichtsschreibung. ‚K.‘ ist als Komplementärbegriff zum Terminus ‚Kanontheorie‘ zu verstehen, der sich auf die Forschungen zu den generellen Mechanismen und Bedingungen sowie zum systematischen Stellenwert der Kanonbildung bezieht. Die Rekonstruktion der K. ist eine sehr komplexe Aufgabe und fordert theoretische Entscheidungen im Vorfeld. Denn weder liegen materiale Kanones als klar umgrenzte Phänomene vor, noch ist selbstverständlich, welche Faktoren in eine Erklärung historischer Kanonisierungsprozesse jeweils einbezogen werden müssen. Angesichts der Fülle potenziell relevanten Materials begrenzen sich vorliegende K.n meist auf eine nationalphilologische Perspektive, und hier v.a. auf relativ homogene Systeme etwa kleinerer Nationen (z. B. Irland) oder tendenziell geschlossener Gesellschaftsformen (z. B. DDR). Häufiger finden sich Untersuchungen zur K. einzelner →Autoren (z. B. M. Martínez, G. Willems); jedoch muss die Geschichte der meisten Kanones erst noch geschrieben werden. So werden erst heute großflächige Forschungen zu Bedingungen, Entwicklungen und Auswirkungen des Schulkanons in Deutschland durchgeführt (H. Korte). Wichtige Quellen der K. sind Literaturgeschichten, Lektürekanoes und Curricula für die Schule sowie Dokumente anderer Kanonisierungsinstanzen wie Literaturkritik, Theater, Bibliotheken und Buchmarkt.

BIBLIOGRAPHIE: W. Kao, *The formation of an Irish literary canon in the mid-twentieth century*, Stuttgart 2007. – H. Korte, *Innenansichten der Kanoninstanz Schule*, in: H. Korte et al. (Hgg.), *„Die Wahl der Schriftsteller ist richtig zu leiten“*, Frankfurt a.M. 2005, 17–111. – M. Langermann/S. Barck, *„Jedes Buch ein Abenteuer“*, Berlin 1997. – M. Martínez, *Gelungene und mißlungene Kanonisierung*, in: R. v. Heydebrand (Hg.), *Kanon – Macht – Kultur*, Stuttgart 1998, 215–229. – G. Willems, *„Ihr habt jetzt eigentlich keine Norm, die müßt ihr euch selbst geben“*, in: G. Kaiser/H. Macher (Hgg.), *Schönheit, welche nach Wahrheit dürstet*, Heidelberg 2003, 103–134.

Simone Winko

Kanonisierung →Kanongeschichte

Katechese

K. ist mündlicher Unterricht in der christlichen Lehre. Die frühen Christen bezeichnen mit griech. κατέχειν (‚berichten, mitteilen‘) den (Tauf-)unterricht im atl. Gesetz bzw. in kerygmatischen und ethischen Inhalten (Röm 2,18; Gal 6,6; Hebr 6,1 f.). Nach Durchsetzung der Kindertaufe (ca. 400 n. Chr.) ist K. v. a. kirchlicher Unterricht der Heranwachsenden (vgl. Augustinus, *De catechizandis rudibus*). Kerninhalte sind seit dem 4. Jh. Bekenntnis, Vaterunser und Liebesgebot, später auch Teile der →Liturgie, seit dem 13. Jh. Dekalog, Sakramente u.a. Die europäischen Reformationen intensivieren die K. in Schule, Familie und Gemeinde. Zentrales Medium der K. werden die Katechismen, die das Glaubenswissen (im Luthertum z. B.: Credo, Dekalog, Vaterunser, Taufe, Abendmahl, Beichte) erläutern. Die Druckausgaben der (sog. exponierten) Katechismen werden durch Detailfragen vermehrt; den einzelnen Sätzen werden oft passende Bibelstellen beigegeben, so dass in der Katechesepraxis auch bei der Behandlung nichtbiblischer Textstücke Bibelauslegung im Vordergrund steht. Aktive Beteiligung der Schüler wird wichtiger (Frage-Antwort-Schema). Medium der Erwachsenen Katechese sind v. a. Katechismuspredigten. Die Aufklärungstheologie, interessiert an pädagogischer Professionalisierung des Unterrichts, etabliert als eigene Wissenschaftsdisziplin die Katechetik. Ziel ist me-

thodisch reflektierte Vermittlung des theologischen Gehalts der biblischen Texte durch Religionslehrer auf der Basis des aktuellen exegetischen Wissensstandes. Seit Ende des 18. Jh.s werden zunehmend ganze Perikopen oder freie theologische Themen Basis der K., die individuelle Religiosität thematisieren oder aber verkirchlichend wirken soll. Anfang des 20. Jh.s verliert die Bibelkatechese im Protestantismus ihre zentrale Stellung im Religionsunterricht zugunsten einer allgemeinen ‚Religionspädagogik‘. Im Laufe des 20. Jh.s bilden sich v. a. vier bibeldidaktische Konzeptionen aus: kerygmatischer Ansatz (Ziel: Aneignung biblischer Sprachformen und eines damit verbundenen selbst- und kulturkritischen Selbstverständnisses); hermeneutischer Ansatz (Ziel: Verständnis biblischer → Texte als Lebenshilfe durch Einsatz textbezogener → Methoden); problemorientierter Ansatz (Ziel: Bibeltexte als Antwort auf anthropologische, soziale, politische etc. Fragen und Beitrag zu gelingendem Leben); symbol- und zeichendidaktischer Ansatz (Ziel: Bibeltexte als Ausdruck religiöser Erfahrung bzw. als Interpretationsrahmen für neue Erfahrungen).

BIBLIOGRAPHIE: C. Bizer, Art. Katechetik, in: TRE 17 (1988), 686–710. – J. Daniélou, *La catéchèse aux premiers siècles: Cours* (bearb. v. R. DuCharlat), Paris 1968. – H.-J. Fraas/W. Grünberg et al., Art. Katechismus, in: TRE 17 (1988), 710–744. – D. Käbisch/J. Wischmeyer, *Die Praxis akademischer Religionslehrerbildung*, Tübingen 2008. – G. Theißen, *Zur Bibel motivieren*, Gütersloh 2003.

Johannes Wischmeyer

Kerygma

I. Neutestamentlich

Der Begriff K. ist eng mit dem Namen R. Bultmanns verbunden. Obwohl der Begriff im NT begegnet, gelangte er erst unter dem Einfluss Bultmanns zu theologischer Prominenz und wurde zu einem Schlüsselbegriff moderner protestantischer Theologie. Im Griechischen bezeichnet K. die Botschaft eines Herolds oder die Proklamation eines Ereignisses, wobei sich der Fokus sowohl auf die Tätigkeit als auch auf den Inhalt des Verkündigens richten kann. Das Nomen kommt im NT selten vor, das Verb aber begegnet

häufig, und zwar in der Regel zur Bezeichnung der ‚christlichen‘ Verkündigung. Das Nomen erscheint schon bei Paulus in 1 Kor 2,4, wo er sein Verständnis vom Christusergehn entfaltet: Im Gegensatz zur Anhängerschaft des Apollos, der Fraktion der ‚Starken‘ in der Gemeinde, betont Paulus, dass sein Wort und seine Predigt (K.) ‚nicht mit überredenden Worten menschlicher Weisheit‘ geschahen, sondern ‚durch den Erweis des Geistes und der Kraft, damit euer Glaube nicht auf Menschenweisheit stehe, sondern auf Gottes Kraft.‘ Dementsprechend weist er in 1 Kor 15,14 im Zusammenhang der Auferstehungsdiskussion auf das K. als Essenz seines Glaubensverständnisses hin. In Röm 16,25 benutzt Paulus den Begriff als Kurzformel für die im Wort zugängliche Botschaft vom Heilsgeschehen Christi. Auch in der Überlieferung der Quelle Q (Mt 12,41; Lk 11,32) begegnet der Begriff, und zwar zur Bezeichnung der Umkehrpredigt des Jona. In den tritopaulinischen Briefen (2 Tim 4,17; Tit 1,3) bezeichnet der Begriff in umfassender Weise die paulinische Predigt, die ihm von Gott und Christus geschenkt wurde. In der nachntl. Zeit entwickelt sich K. zur Bezeichnung der Lehre der → Apostel, des Inhalts des christlichen Evangeliums, der apostolischen Tradition oder des Glaubens schlechthin (vgl. die Belege bei G.W.H. Lampe).

Mit Bultmann wird K. zum programmatischen Leitbegriff der Theologie. K. bezeichnet bei ihm die Botschaft, in der Jesus Christus als Gottes eschatologische Heilstat verkündigt wird. Der Glaube ist nicht an die durch historische Forschung rekonstruierbaren Fakten der Biographie Jesu gewiesen, sondern an das im K. sich durchsetzende Heilsgeschehen von Kreuz und Auferstehung, das sich bei den Glaubenden ereignet, indem sie sich dem im Wort vom Kreuz ergehenden Urteil Gottes gehorsam unterwerfen. Dadurch wird das K. zum unverfügbaren Heilsgeschehen für die Einzelnen (Kerygmatheologie).

BIBLIOGRAPHIE: R. Bultmann, *Kirche und Lehre im Neuen Testament*, in: Ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 153–187. – Ders., *Der Begriff des Wortes Gottes im Neuen Testament*, in: Ders., *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 268–293. – Ders., *Antwort an Ernst Käsemann*, in:

Ketiv und Qere

Ders., *Glauben und Verstehen IV*, Tübingen 1965, 190–198. – Ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953. – G.W.H. Lampe, *A patristic Greek lexicon*, Oxford 1961. – J.M. Robinson, *Kerygma und Geschichte im Neuen Testament*, in: H. Köster/J.M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, Tübingen 1971, 20–66.

Anders Klostergaard Petersen

II. Systematisch-theologisch

Anhand des Kerygabegriffs lassen sich exegetische, systematische und praktisch-theologische Reflexionen in ein Geflecht wechselseitiger Verweisungen integrieren. Ausgehend von der Beobachtung, dass Jesu Verkündigung vom Reich Gottes und das urchristliche K. von Kreuz und Auferstehung Jesu Christi sowohl zu unterscheiden als auch aufeinander zu beziehen sind, konnte der Kerygabegriff unter Einfluss der Formgeschichte des NT, der Lutherrenaissance, der kritischen Auseinandersetzung mit der Leben-Jesu-Forschung, der Existentialphilosophie M. Heideggers und der Dialektischen Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jh.s seine hermeneutische Kraft entfalten. R. Bultmann hat K. als gesprochenes, machtvolleres, wirksames, auf Verstehen hin angelegtes Wort aufgefasst – als ereignishaftes *Anrede*, die die Hörer in eine existentielle Entscheidungssituation stellt. Im Kontext seines Programms der Entmythologisierung (→Mythos) und der →existentialen Interpretation will K. als Wort von Vergebung, Rechtfertigung und Leben dem Menschen eine Möglichkeit des Sich-Verstehens in seinem unmittelbaren Vor-Gott-Gestelltsein eröffnen, die er als neues Selbstverständnis ergreifen kann. Die Geschichte Jesu Christi vollziehe sich dabei im verkündigenden Wort immer neu, allerdings könne K., das selbst unter den Bedingungen der Geschichtlichkeit geschehe, niemals durch historische Fakten begründet oder bezeugt werden. Es verweise vielmehr auf die grundsätzliche Ungesicherheit des Glaubens, der allein auf Vertrauen in das deutende, verkündigende Wort hin gewagt werden müsse. Da Jesus Christus nach johanneischem Verständnis als Person das Wort Gottes sei, müsse inhaltlich von ihm nichts gelehrt werden als dieses reine ‚Dass‘ seines

Gekommenseins im Sinne der eschatologischen Entscheidungssituation.

Im Gefolge Bultmanns wurde versucht, das Verhältnis von historischem Jesus und verkündigtem Christus im Spannungsfeld von Kontinuität und Diskontinuität weniger polarisiert zu erfassen. In dieser Perspektive hat G. Ebeling im Kontext von Erwägungen zur prinzipiellen Homiletik darauf hingewiesen, dass der Kerygabegriff v.a. dann, wenn er von Bultmanns differenzierten Ausführungen zur existentialen Interpretation gelöst werde, in der Gefahr stehe, durch volltönende, christologische Wendungen die Probleme gegenwärtiger Verkündigung eher zu verstellen als hermeneutisch aufzuschließen. Ohne Verengung auf formalhaften Reduktionismus müsse die aktuelle Verkündigungssituation die im urchristlichen K. verdichteten Erfahrungen verflüssigen und die lebendige Vielstimmigkeit der urchristlichen Glaubenszeugnisse auf die ebenso vielgestaltige Gegenwart hin auslegen. Im Programm des hermeneutischen Religionsunterrichtes sollte die Aufnahme von Bultmanns Kerygmatheologie den Zugang zu der kerygmatischen Intention der Texte erschließen helfen, um das Verhältnis von Glaube und Geschichte dem modernen Wahrheitsbewusstsein gemäß kritisch reflektieren zu können.

BIBLIOGRAPHIE: R. Bultmann, *Neues Testament und christliche Existenz*, Tübingen 2002. – G. Ebeling, *Theologie und Verkündigung*, Tübingen 1962. – Ders., *Fundamentaltheologische Erwägungen zur Predigt*, in: Ders., *Wort und Glaube*, Bd. 3, Tübingen 1975, 554–573. – U.H.J. Körtner (Hg.), *Wort Gottes – Kerygma – Religion*, Neukirchen-Vluyn 2003. – H. Stock, *Studien zur Auslegung der synoptischen Evangelien im Unterricht*, Gütersloh 1959.

Martina Kumlehn

Ketiv und Qere

I. Alttestamentlich

Der Begriff K. und Q. hat die Doppelbedeutung: ‚geschrieben (K.) und gelesen (Q.)‘ und bezeichnet eine jüdische Tradition bei der Überlieferung der Konsonanten und Vokale im hebräischen Text der Bibel. Das Phänomen K. und Q. ist für die atl. Wissenschaft nicht einfach ein textkritischer Apparat zur hebräischen Bibel, in dem falsche Lesarten

identifiziert und richtige Lesarten festgehalten werden. Seine beträchtliche hermeneutische Dimension erschließt sich mit Hilfe der Entstehungstheorien. Die David Kimchi (1160–1235) zugeschriebene These, K. und Q. sei eine Sammlung *variae lectiones* aus verschiedenen Bibelmanuskripten, setzt voraus, dass Varianten nicht verloren gehen sollten. Selbst Isaak Abravanel (1437–1508), der unregelmäßige Lesarten im K. durch verständlichere Lesarten im Q. begleitet sah, schrieb den schwierigen K.-Lesungen eine tiefere Bedeutung zu. Das behauptet Jakob ben Chajjim, der sowohl K. als auch Q. für am Sinai offenbarte Wahrheit hielt, in seiner rabbinischen Bibel (1524). Dieser Auffassung wird neuerdings wieder Gewicht beigemessen (J. Weingreen).

Seit dem ausgehenden 19. Jh. wurde immer mehr eingesehen, dass die Bewahrung der K.-Formen, auch wo sie für fehlerhaft gehalten werden könnten, bedeutend ist. Einerseits geht die ‚Kollationstheorie‘ (G. Gerleman, A. Sperber) davon aus, dass die K. und Q.-Tradition gerade eine Sammlung von verschiedenen Lesarten beabsichtigte. Andererseits ist klar, dass Q.-Formen, die nach der ‚Emendationstheorie‘ K.-Formen korrigieren sollten, die schwierigen Lesarten nicht einfach ausbesserten, sondern neben den verständlicheren Q.-Formen weitergaben (vgl. J. Weingreen). Eine Synthese brachte Barr mit der Ansicht, dass das Phänomen K. und Q. primär beabsichtigt, die schwierigen K.-Formen zu bewahren, wozu die leichter verständlicheren Q.-Formen aus der schon etablierten Lesetradition als *Alternativen* verwendet wurden.

Also müssen die ‚Kollations‘- und ‚Emendations‘-Modelle einander keineswegs widersprechen. Eine Lesetradition (Q.) konnte nur dort entstehen, wo der geschriebene Text (K.) beim Vorlesen Sinn ergab, ohne dass man ihn ersetzen musste. Wo z. B. Euphemismen neben für zu grob gehaltenen Ausdrücken angegeben werden (wie Jes 13,16: Q. *shakhav*, ‚beischlafen‘ für K. *shagal*, ‚brünstig behandeln‘) oder Inkonsequenzen wie einmal getroffene K. und Q.-Urteile anderswo rückgängig gemacht werden (etwa Gen 39,20; Ri 17,2), ist der Vorgang nur verständlich, wenn verschiedene Möglichkeiten nebeneinander

respektiert wurden. Demgemäß ist K. und Q. kein textkritisches System zum Festlegen des einzig richtigen Textes, sondern eine Einladung zum Umgang mit verschiedenen Verstehensmöglichkeiten des Textes. Das ist angesichts des bewusst polyvalenten und intertextuellen Charakters der jüdischen Bibel-exegese durchaus zu erwarten.

BIBLIOGRAPHIE: J. Barr, A new look at kethibh-qere, in: OTS 21 (1981), 19–37. – G. Gerleman, Synoptic studies in the Old Testament, Lund 1948. – R. Gordis, The biblical text in the making: a study of the kethib-qere, New York 1971. – H.M. Orlinsky, The origin of the kethib-qere system: a new approach, in: VT.S 7 (1960), 184–192. – A. Sperber, Problems of the masora, in: HUCA 17 (1942/1943), 293–394. – J. Weingreen, Introduction to the critical study of the text of the Hebrew Bible, Oxford 1982.

James Alfred Loader

II. Judaistisch

Das Oppositionspaar K. und Q. bezeichnet den Hinweis, dass ein im hebräischen Text der Bibel geschriebenes Wort anders gelesen werden muss, als der konsonantische Text vermuten lässt. Gewöhnlich zeigen das Handschriften und Druckausgaben dadurch an, dass unter dem betroffenen Wort (*ketiv*) die Vokale der neuen Lesung stehen; am Rand werden die Konsonanten ohne Vokalisierung geschrieben, darunter das üblichste Symbol, das dieses Phänomen anzeigt, ein *q*. Die im Text geschriebenen Vokale ergeben zusammen mit den Konsonanten am Rand die gelesene Form, das *qere*. Z. B. Gen 12,8: im Text stehen die Konsonanten von *oholah* und am Rand die Konsonanten, die zu *oholo* passen, darunter *q*.

Es gibt vier Arten von K. und Q.: (1) Euphemismus: Ersatz eines schlecht oder hart wirkenden Begriffs durch einen passenderen; (2) Korrektur archaischer oder grammatikalisch ungewöhnlicher Formen durch üblichere; (3) Korrektur von Fehlern oder Formen, die die Masoreten als solche ansahen, durch Metathesis, Ersetzung, Streichung oder Ergänzung von Buchstaben, Änderungen in der Wortteilung, Ersetzung eines ganzen Wortes usw.; (4) Plene oder defektive Schreibung: Durch *matres lectionis* verursachte Änderungen in der Schreibweise.

Wegen Abweichungen zwischen Handschriften und Drucken in der Angabe von K. und Q. ist es nicht möglich, anzugeben, wie viele Fälle es gibt.

Das Alter des Phänomens bezeugt die rabbinische Literatur, die einige Belege überliefert, das Q. als überlieferten Text annimmt und das K. für die Auslegung heranzieht (A. Goldberg, E. Martín Contreras).

Keine der verschiedenen Erklärungen des Phänomens kann alle Fälle erklären. Die wichtigsten Hypothesen sind: (a) Das Q. ist eine Korrektur des K., (b) Q. und K. sind Textvarianten, die auf der Kollation von Handschriften beruhen (H.M. Orlinsky), (c) die Q. sind an den Rand des Konsonantentextes gesetzte mündliche Lesetraditionen (J. Barr), (d) Q. und K. gehören zu zwei Rezensionen der *Biblia hebraica* (A. Sperber).

Q. *perpetuum*: Fälle, die nicht als Q. markiert sind; die Vokalisierung des Q. steht direkt unter dem K. Z.B. stehen unter dem Tetragramm (Gottesname) die Vokale von *adonai* oder *elohim*.

Qere *we-lo ketiv* („wird gelesen, aber nicht geschrieben“): Fälle, in denen ein nicht geschriebenes Wort gelesen werden muss. Wo das Wort im Text stehen sollte, stehen nur die Akzente und Vokale, die Konsonanten stehen am Rand. Zehn Belege, z. B. 2 Kön 19,37: das Wort *banaw* fehlt.

Ketiv *we-lo qere* („wird geschrieben, aber nicht gelesen“): Fälle, in denen ein Wort zwar im Text steht, aber nicht gelesen werden darf. Die Konsonanten sind nicht vokalisiert. Es gibt acht Belege, z. B. Jer 51,3: *ha-derekh* wird nicht gelesen.

BIBLIOGRAPHIE: J. Barr, A new look at kethib-qere, in: OTS 21 (1981), 19–37. – A. Dotan, Art. Masorah, in: EJ 6 (1972), 1401–1482. – A. Goldberg, The rabbinic view of Scripture, in: P.R. Davis/R.T. White (Hgg.), A tribute to Geza Vermes, Sheffield 1990. – R. Gordis, The biblical text in the making: a study of the kethib-qere, New York 1971. – E. Martín Contreras, La interpretación de la creación, Navarra 2002. – H.M. Orlinsky, The origin of the kethib-qere system: a new approach, in: VT.S 7 (1959), 184–192. – A. Sperber, Problems of the masora, in: HUCA 17 (1943), 293–394.

Elvira Martín Contreras

Körper

I. Alttestamentlich

Im biblischen Hebräisch fehlt ein eigener summierender Abstraktbegriff entsprechend dem deutschen K. bzw. Leib oder dem lateinischen *corpus* bzw. dem griechischen *σῶμα*. Am nächsten kommt letzterem das selten und nur in späten Texten in dieser Bedeutung gebrauchte Lexem *gwiya*, das in älteren Texten indes ‚Leichnam‘ bedeutet (vgl. *σῶμα* bei Homer) und ursprünglich wohl für die Eingeweide stand. Analoges gilt für die häufiger vorkommenden Lexeme *bašar* (Fleisch), *beten* (Bauch; Mutterleib), *‘etsem* (Knochen) und das Hapaxlegomenon *ul* (Wanst): Auch sie stehen gelegentlich für K. – gewissermaßen als *pars pro toto* –, freilich ohne deshalb ihren Basisaspekt zu verlieren. Im biblischen Aramäisch findet sich demgegenüber (wohl bedingt durch griechischen Kultureinfluss) ein *σῶμα* bzw. K. ziemlich exakt entsprechender Terminus: *geshem*.

Für Körperteile wie Herz, Leber, Nieren bzw. Augen, Ohren, Nase, Mund existieren eigene Lexeme. Sie bezeichnen indes nicht nur konkrete Teile des K.s, sie stehen vielmehr als *concretum pro abstracto* für Gefühle, Willensäußerungen u. a. m., deren Ursprung im jeweiligen Körperteil verortet wird. In Verbindung mit dem Suffix der 1. Person meinen viele von ihnen schlicht die Person, das Ich, das Selbst. Unter diesen Termini weist *nefesh* (Kehle) wohl das weiteste Bedeutungsspektrum auf: *nefesh* kann nicht nur Atem, Leben, Begehren und das Individuum, die Seele meinen, sondern auch den lebendigen K. Dementsprechend findet sich in Num 6,6 die Fügung *nefesh met* im Sinne von ‚toter K.‘, ‚Leichnam‘. Eine Betonung der Dichotomie Leib-Seele im Sinne einer Abwertung des K.s kennt das AT nicht. Stehen *nefesh* und *bašar* im *Parallelismus membrorum* nebeneinander, liegt synonymem *Parallelismus membrorum* vor – so z. B. in Ps 63,2 oder 84,3 mit Suffix der 1. Person; in Ps 84 mit *lev* (Herz) zur Trias erweitert: Der Beter spricht verschiedene Teilaspekte an, die gemeinsam das Menschsein ausmachen, gemeint ist aber er selbst als Person. Wie wenig hebräischen Autoren an abstrakt-summierender Begrifflichkeit im Blick auf Leiblichkeit gelegen ist, lässt sich

u. a. Gen 2 entnehmen: Gott bildet Mensch und Tier aus (Staub von) Ackererde; was dabei als Zwischen-Produkt entstand, bevor dem Gebilde *neshama* (Lebensodem) eingehaucht wurde, ist nicht gesagt. Auch bei der Wiederbelebung der Gebeine in Ez 37 werden nur Einzelteile aufgezählt – ein Begriff für K. fehlt.

BIBLIOGRAPHIE: S. Schroer/T. Staubli, Die Körpersymbolik der Bibel, Darmstadt 1998. – H.W. Wolff, Anthropologie des Alten Testaments, Gütersloh 2002.

Rüdiger Bartelmus

II. Neutestamentlich

Die ntl. Vorstellung vom K. ist vom monistischen Menschenbild des AT geprägt: Dem K. steht keine als göttlich gedachte seelische Größe gegenüber wie beim Leib-Seele-Dualismus im griechischen Denken (Einfluss auf Mt 10,28; Lk 12,4 feststellbar).

Das Interesse für den K. im NT wird auch dadurch verstärkt, dass die Hauptmomente des christologischen Geschehens, der Kreuzestod, die Auferstehung und die Inkarnation, im Zusammenhang mit dem K. stehen. Der K. steht für das Humanum, das die Erlösung benötigt.

Grundsätzliche Eigenschaften des K.s wie die Einheit vieler Glieder (Mt 5,29.30; Röm 12,4; 1 Kor 12,12), die Sterblichkeit (Röm 7,24) oder die Materialität werden vorausgesetzt. Hinzu kommen andere Aspekte wie die Tatsache, dass im Griechischen sowohl ‚Sklave‘ (Offb 18,13) als auch ‚Leiche‘ zur Semantik von *σῶμα* gehören.

Eine strukturierte Erörterung von K. und der Anthropologie im NT ist nur in den paulinischen Briefen zu finden. Paulus differenziert die zwei Bezeichnungen für K. der Antike: *σάρξ* und *σῶμα*. Unter *σάρξ* versteht er den aktiven Menschen, in Anlehnung an die →Septuaginta den lebendigen K. Die griechische Version behielt durch *σάρξ* die Charakteristik des Terminus *basar* bei, der das durch den lebendigen Geist belebte Fleisch bezeichnet. Die Lebendigkeit der *σάρξ* umfasst bei Paulus nicht nur den physischen Bereich, sondern auch das Denken und Planen und ist zudem Sitz der nach antiker Sicht destruktiven Affekte. Einen Zusammenhang

zwischen Sünde und Begierde sieht Paulus in Röm 7.

Das *σῶμα*, auch in den Paulusbriefen durch die Sklaven- und Todesmetaphorik konnotiert, bezeichnet demgegenüber den Menschen in seiner Abhängigkeit. Aufgrund dieser ontologischen Struktur wird der Mensch zum Bösen getrieben und damit zum Sklaven der Sünde. Das aktive Handeln der *σάρξ* wird von Paulus deshalb als destruktiv verstanden, ähnlich wie in der Affektenlehre der Antike (z. B. Cic. *Tusc.* IV,42). Die Erlösung hat eine Schlüsselfunktion für das Verständnis des K.s bei Paulus: Sie wird als Teilhabe des K.s an Tod und Auferstehung Christi verstanden. Das versklavte *σῶμα* wird befreit und zum konstruktiven Zusammenleben bestimmt. Die Konstruktivität entfaltet sich *ethisch* in der Vorstellung vom K. als Tempel Gottes (1 Kor 6,20; Röm 12,1), *ekklesiologisch* in der Teilnahme des Einzelnen an der christlichen Gemeinschaft, dem ‚Leib Christi‘ (1 Kor 12,27), *eschatologisch* durch die endzeitliche Auferweckung des K. als ein *σῶμα πνευματικόν* (1 Kor 15,44). Die destruktive Kraft der *σάρξ* wird hingegen ‚getötet‘ bzw. ‚gekreuzigt‘ (Gal 5,24) und durch die konstruktiv wirkende Kraft des Geistes Gottes ersetzt (vgl. auch 1 Petr 3,18).

In den johanneischen Schriften wird der K. nur als *σάρξ* bezeichnet; *σῶμα* mit der Bedeutung von ‚Leiche‘ kommt nur in der Passionsgeschichte (Joh 19,31; 20,12) und im Spruch über den Tempel und Leib (Joh 2,21) vor.

BIBLIOGRAPHIE: M. Krieg/H. Weder, Leiblichkeit, Zürich 1983. – E. Schweizer, Art. *σάρξ*, in: ThWNT 7 (1964), 98–151. – Ders., Art. *σῶμα*, in: ThWNT 7 (1964), 1024–1091. – L. Scornaienchi, *Sarx* und *Soma* bei Paulus, Göttingen 2008.

Lorenzo Scornaienchi

III. Kirchengeschichtlich

Die Vorstellungen vom menschlichen K. in der Kirchengeschichte können zu keinem Zeitpunkt losgelöst von dem Verständnis von Körperlichkeit der das Christentum umgebenden und durchdringenden kulturellen, mentalitätsgeschichtlichen und sozio-politischen Paradigmen betrachtet werden, sind aber keineswegs stets deckungsgleich mit

Körper

diesen. Das Verhältnis dieser Deutehorizonte ist vielmehr in ihren Überschneidungen, Abgrenzungen und ihrer wechselseitigen Rezeption äußerst komplex. Selbst Divergenzen in Bezug auf die Vorstellung und Verortung von Körperlichkeit zwischen zeitgleichen theologischen Ansätzen und gelebter christlicher Frömmigkeit sind zu verzeichnen. Wurde z.B. im Mittelalter so stark wie in keiner anderen Epoche auf breiter Frömmigkeitsebene eine Dualisierung von K. und Seele betrieben mit einer Abwertung des K.s zugunsten der Aufwertung der Seele, die bis in die Gegenwart wirkt, ist dies gleichwohl die Zeit, in der Körperlichkeit eine zentrale Kategorie innerhalb der Frömmigkeit spielte (P. Dinzelsbacher).

Die dem ‚fundamentalen anthropologischen Rang‘ entsprechende dogmatische Bedeutung von K. (J. Ringleben) durchzieht die gesamte Kirchengeschichte und war stets eng verknüpft mit zentralen Theologomena wie ‚Schöpfung‘, ‚Natur‘, ‚Welt‘, ‚Geschöpflichkeit‘/‚Geschaffen-Sein‘, ‚Endlichkeit‘, ‚Sünde‘, ‚Leid‘/‚Leiden Christi‘, ‚Fleisch‘/‚Leiblichkeit‘/‚Sexualität‘, in deren Zusammenhang sie erörtert wird. Einen weiteren Kumulationspunkt theologischer Betrachtung der Körperlichkeit des Menschen, z. B. bei Augustin, Thomas von Aquin oder F.D.E. Schleiermacher, stellt das sog. ‚Leib-Seele-Problem‘ dar (D. Korsch).

Eine pauschalisierende Annahme von genereller Körperfeindlichkeit des Christentums ist zurückzuweisen, obwohl sich in fast allen Jahrhunderten „Zeichen für das christliche ‚Unbehagen an der Materie‘“ (H.-H. Schrey) finden lassen.

In den letzten Jahrzehnten ist, vor dem Hintergrund der Interpretation der Moderne als Unterdrückungsgeschichte von Körperlichkeit, auch in der Theologie der verstärkte Versuch auszumachen, den Antagonismus von Seele und K. aufzuheben. Hierbei spielen Debatten innerhalb der feministischen Theologie und der theologischen Genderforschung, nicht zuletzt in Abgrenzung zur These von der sprachlichen Konstruktion von ‚K.‘ (J. Butler), eine wesentliche Rolle, aber auch die Fokussierung auf die Ganzheitlichkeit des Menschen als Voraussetzung gelin-

gender seelsorgerlicher oder liturgischer Arbeit in der Praktischen Theologie. Flankiert wird diese Neuorientierung von der Hinwendung zu K. und Aspekten der Leiblichkeit in der historiographischen Forschung und der Frauengeschichtsschreibung.

BIBLIOGRAPHIE: J. Butler, Körper von Gewicht, Berlin 1995 [engl. Bodies that matter, New York 1993]. – P. Dinzelsbacher, Körper und Frömmigkeit in der mittelalterlichen Mentalitätsgeschichte, Paderborn u. a. 2007. – D. Korsch, Art. Leib und Seele II., in: RGG⁴ 5 (2002), 222–224. – E. Moltmann-Wendel, Mein Körper bin ich, Gütersloh 1994. – J. Ringleben, Art. Leib/Leiblichkeit II., in: RGG⁴ 5 (2002), 218–220. – H.-H. Schrey, Art. Leib/Leiblichkeit, in: TRE 20 (1990), 638–643. Gisa Bauer

IV. Systematisch-theologisch

‚K.‘ gehört zu den verwahrlosten Argumenten im theologischen Diskurs. Eine Mischung u. a. aus gnostischen, mystischen und erb-sündentheoretischen (Augustin) Argumenten haben die Körperfreundlichkeit des Christentums bis zur Unkenntlichkeit überlagert. Unmissverständlich spricht der Philipperhymnus (Phil 2,6–11) davon, Gott habe das ‚Körperschema‘ des Menschen angenommen. Die Inkarnation (M. Buntfuss) steht für die Revolution einer neuen Körperwahrnehmung in der Umwelt Jesu. Der K. ist nicht länger ein Gefängnis der Seele (Pl. *Phdr.*, 62b), sondern wird in seiner Eigenwertigkeit anerkannt. Die Hochschätzung der Körperlichkeit schließt auch den körperlichen Verfall mit ein. Jesus inszeniert diese Körperwahrnehmung in Schlüsselsituationen, die auf eine Überwindung des Ekels zielen (Gleichnis vom Barmherzigen Samariter, Lk 10,25–37). Eine sich daraus entwickelnde Lebensdeutung musste konsequent als Kern die Diakonie entdecken. Dieser körperfreundlichen Wahrnehmungskultur verdankten die Apologeten des Christentums starke Argumente, weil konkurrierende Lebensdeutungen wie die Stoa zwar den Gedanken der Brüderlichkeit in ihrem Denksystem aufwiesen, der aber nicht voll zur Auswirkung kam, weil die Stoiker die Gesundheit nicht zu den für das Glück wesentlichen Dingen zählten (M. Pohlenz).

Erst im 20. Jh. wurde die Körperfreundlichkeit des Christentums wieder entdeckt. Es

gelang der Feministischen Theologie durch eine buchstäbliche Relektüre zentraler Texte, Schichten einer ursprünglichen Körperfreundlichkeit freizulegen (R. Amnicht-Quinn, E. Moltmann-Wendel). Ein zweiter Diskurs entdeckte die Gesten als körperliche Ausdrucksmedien, in denen und durch die sich eine körperfreundliche Religion darstellt. Der gestische Diskurs untersucht ausgehend von den Gleichnissen Jesu als Schauspiellehre gestischer Geschichten zentrale christliche Gesten (diakonische, brüderlich-schwersterliche, diskursive), zeigt, wie sie eingeleibt werden und wie sie sich in der Tradition fortschreiben.

BIBLIOGRAPHIE: R. Amnicht-Quinn, Körper – Religion – Sexualität, Mainz 1999. – A. Assmann, Einführung in die Kulturwissenschaft, Berlin 2006. – M. Buntfuss, Tradition und Innovation, Berlin u. a. 1997. – K. Huizinga, Ästhetische Theologie, 3 Bde., Stuttgart 2000–2004. – Ders., Handfestes Christentum, Gütersloh 2007. – E. Moltmann-Wendel, Wenn Gott und Körper sich begegnen, Gütersloh 2011. – M. Pohlenz, Stoa und Stoiker, Zürich/Stuttgart 1950.

Klaas Huizinga

V. Literaturwissenschaftlich

Seit den 1980er Jahren ist der K. ein zentraler kulturwissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand. Inspiriert durch unterschiedliche theoretische Zugänge und disziplinäre Perspektiven (Anthropologie, Soziologie, Wissenschaftsgeschichte, Mentalitätsgeschichte, Philosophie, →Gender Studies, →Diskursanalyse, →Semiotik) werden historisch wie kulturell sich wandelnde Formen der Körperwahrnehmung und -praktiken untersucht, um deren Relationen zu literarischen Körperdarstellungen sowie zu rhetorischen, ästhetischen und poetologischen Konzepten zu bestimmen.

Insbesondere die literarische Anthropologie der Aufklärungsforschung hat hier auf grundlegende Zusammenhänge aufmerksam gemacht. Wenn etwa die barocke Idee einer rhetorisch verfassten *eloquentia corporis* im 18. Jh. von der Vorstellung abgelöst wird, dass der K. seelische Anlagen und Vorgänge authentisch repräsentiert, dann begründet dies eine physiognomische Hermeneutik, deren Leibzeichen wiederum zu einem wichtigen

Merkmal literarischer Figuren-Charakteristik im Roman avancieren. Untersuchungen zur Schauspielkunst haben zudem gezeigt, dass mit der Deutung der Körpersprache als unverstellter, affektiver Äußerung eines Individuums ein neues, ‚natürliches‘ Gesterrepertoire und der Wandel zum illusionistischen Spiel einhergeht. Verbunden damit ist eine Wirkungsästhetik, die auf Affekterregung setzt und körperliche Reaktionen (etwa Tränen) provozieren soll.

Eine solche Kultur des Performativen ist zudem nicht zu trennen von physiologischem Wissen. ‚Rührung‘ etwa wird in der Frühaufklärung erzielt, weil das Gesehene und das Gehörte die Nervensaiten mechanisch in Bewegung versetzt – eben rührt – und dadurch innere Bilder und Gefühle produziert. Dagegen orientiert sich die Spätaufklärung an einem galvanischen Nervenmodell und an der Idee, durch starke Reize Erregungen herbeizuführen. Aber nicht nur die Rezeptions-, auch die Produktionsästhetik ist an je spezifische Physiologie gebunden. So folgt etwa die Décadence der Vorstellung, ein kranker oder geschwächter K. sei die Grundlage höheren geistigen Schaffens, während Naturalismus und Neue Sachlichkeit dem gegenüber einen Stil propagieren, der Abbild eines gestählten Autor-Leibs sein soll. Trotz solcher Beobachtungen bildet eine systematische Analyse poetologischer Körper rhetoriken noch ein weitgehendes Desiderat bei der Erforschung literarischer Debatten und Wertungen.

BIBLIOGRAPHIE: R. Behrens/R. Galle (Hgg.), Leibzeichen, Würzburg 1993. – E. Fischer-Lichte, Entgrenzungen des Körpers, in: Dies./A. Fleig (Hgg.), Körper-Inszenierungen, Tübingen 2000, 19–34. – B. Herrmann, Physiology and art, in: L.K. Altes et al., Authorship, Groningen (im Druck). – A. Käuser, Physiognomik und Roman im 18. Jahrhundert, Frankfurt a.M. u. a. 1989. – M. Lorenz, Leibhaftige Vergangenheit, Tübingen 2000. – C. Zelle (Hg.), Die Aufklärung und ihr Körper, in: Das achtzehnte Jahrhundert 14,2 (1990).

Britta Herrmann

Kognitive Linguistik

Die k. L. ist eine mentalistisch ausgerichtete Sprachtheorie, die sich im Zuge der Kognitiven Wende in den 1970er Jahren entwickelte. Die Untersuchungen der k.n L. be-

Kohärenz/Inkohärenz

treffen den Erwerb, die Organisation und Speicherung sprachlichen Wissens im → Gedächtnis sowie dessen prozessuale Aktivierung. Als Teilgebiet der Kognitionswissenschaft verknüpft die k. L. ihr Erkenntnisinteresse, Aufschluss über die Sprache als ein kognitives Kenntnissystem zu erlangen, mit dem allgemeinen Anliegen, den menschlichen Geist umfassend zu verstehen. Die Sprachfähigkeit basiert nicht nur auf einem repräsentationalen Kenntnis- und Regelsystem, sondern auch auf einem prozeduralen System, das für die Aktivierung der sprachlichen Kenntnisse verantwortlich ist. Sprachliche Äußerungen werden prinzipiell als Spuren der Kompetenz des Sprachverwenders mit dem Ziel betrachtet, auf der Basis dieser Sprachspuren eine psychologisch plausible Theorie zur mentalen Kapazität zu rekonstruieren. Innerhalb der k.n L. verfolgt der holistische Ansatz der *Cognitive Grammar/Cognitive Linguistics* dabei das Ziel, sprachliche Phänomene auf allgemeine kognitive Prinzipien zurückzuführen (vgl. W. Croft/D.A. Cruse, F. Ungerer/H.J. Schmid). Demgegenüber sieht der modulare Ansatz der k.n L. die → Sprache als ein eigenständiges System, das aber mit anderen Kenntnissystemen der Kognition interagiert (vgl. M. Schwarz, M. Schwarz-Friesel 2004). Ein wichtiges Anliegen ist es, Zusammenhänge bzw. sog. Schnittstellen aufzudecken, die die Interaktion verschiedener Systeme innerhalb der Sprache (z.B. Schnittstelle → Semantik/→ Syntax) und innerhalb der gesamten Kognition (z.B. Schnittstelle → Sprache/konzeptuelles System) betreffen. Im Unterschied zur Generativen Sprachtheorie, die besonders die formalen Komponenten der Sprache beschreibt, werden in der k.n L. mit dem Postulat der kognitiven Plausibilität alle Komponenten des sprachlichen Kenntnissystems gleichermaßen analysiert und in ihrer kognitiven Gesamtverankerung betrachtet. Zudem wird der textuellen Kompetenz eine zentrale Rolle bei der Erklärung der menschlichen Sprachfähigkeit eingeräumt: Textverstehen wird als ein konstruktiver Prozess verstanden, bei dem der Rezipient aufgrund der Textinformationen und unter gleichzeitiger Aktivierung von Weltwissen ein mentales Text-

welt-Modell, also eine konzeptuell angereicherte Referenzialisierungsstruktur, erstellt. Dabei werden auch (die lange als marginal erachteten) Emotionen als wichtige prä- und postkognitive Phänomene berücksichtigt, die entscheidenden Einfluss auf alle Sprachverarbeitungsprozesse nehmen können (vgl. M. Schwarz-Friesel 2007).

BIBLIOGRAPHIE: W. Croft/D.A. Cruse, *Cognitive linguistics*, Cambridge 2004. – M. Schwarz, Einführung in die Kognitive Linguistik, Tübingen/Basel ³2008. – M. Schwarz-Friesel, Kognitive Linguistik heute, in: *Deutsch als Fremdsprache 2* (2004), 83–89. – Dies., *Sprache und Emotion*, Tübingen 2007. – F. Ungerer/H.J. Schmid, *An introduction to cognitive linguistics*, London ²2006.

Monika Schwarz-Friesel

Kohärenz/Inkohärenz

I. Alttestamentlich

Der Begriff K. wird in der Anwendung auf Texte des AT und ihre Auslegung meist vorthoretisch, ja intuitiv gebraucht. In diesem Gebrauch bezeichnet K. unterschiedliche Erscheinungen des Zusammenhanges in → Texten oder von Texten:

Kohärent können bestimmte Textabschnitte in sich, aber auch Textsegmente eines biblischen → Buches, etwa die Schriften des Dodekapropheten, zueinander sein. Auch von der K. des atl. zum ntl. → Kanon kann die Rede sein.

Kohärenzbildung wird auf unterschiedlichen Ebenen beschrieben: Als ‚linguistisch‘ kohärent wird ein nach den Regeln der → Grammatik gestalteter Text bezeichnet. ‚Literarische‘ K. wird aufgrund linearer (‚logischer‘) Gedankenführung und/oder poetischer Gestaltungsmerkmale, wie z.B. Inklusionen, konstatiert. Auch die Prägung durch → Gattungen oder Genres kann Textkohärenz hervorbringen, z.B. narrative K. ‚Konzeptionelle K.‘ wird angenommen, wenn literarische Einheiten durch übergreifende, geprägte → Traditionen verbunden sind.

Im theoretisch reflektierten Gebrauch kann K. von sprachsystematischen, kommunikationsorientierten oder leserorientierten Textbegriffen her gedacht sein. Unbeschadet eines kommunikationsorientierten Grund-

ansatzes legen H. Utzschneider und S.A. Nitsche ihrem Kohärenzbegriff den Makrostrukturbegriff T. van Dijks zugrunde und verstehen K. als eine Eigenschaft der thematischen Struktur („Texttiefenstruktur“) einer sprachlichen Äußerung. Sie ist mit der Kohäsion korrelierbar, die an der Zeichenoberfläche der Äußerung („Textoberflächenstruktur“) abzulesen ist. Im konsequent kommunikationsorientierten Ansatz C. Hardmeiers ist K. „keine Teilkomponente der Textur“; sie erweist sich vielmehr in der „kommunikationspragmatischen Geschlossenheit“ einer „Textspur“. E. van Wolde zufolge ist „coherence ... constructed by the reader, who is guided by textual cohesive features, by cultural and language habits...“ (172). Bisweilen werden K. bzw. I. mit den in der Literarkritik gängigen Termini „Einheitlichkeit bzw. Uneinheitlichkeit“ gleichgesetzt; jedoch sind textlinguistische Begriffe methodisch nicht ohne weiteres auf die diachrone Fragestellung der Literarkritik übertragbar.

BIBLIOGRAPHIE: T. van Dijk, *Textwissenschaft*, München 1980. – C. Hardmeier, *Textwelten der Bibel entdecken 1/1*, Gütersloh 2003. – R. Heckl, *Ist die alttestamentliche Exegese ein Spiel mit mehreren Variablen?*, in: BN 124 (2005), 51–56. – H. Utzschneider/S.A. Nitsche, *Arbeitsbuch literaturwissenschaftliche Bibelauslegung*, Gütersloh²2005. – E. van Wolde, *The creation of coherence*, in: *Semeia* 81 (1998), 159–174. Helmut Utzschneider

II. Neutestamentlich

Die Begriffe K. und I. begegnen u. a. in Physik, Philosophie und Linguistik und bezeichnen allgemein den Zusammenhang von Dingen (lat. *cohaerere*). In der Linguistik gilt K. sogar als grundlegende Konstituente eines →Textes (K. Brinker).

In der ntl. →Exegese dient die Frage nach K. und I. (bes. Literar- oder Quellenkritik) dazu, die literarische Einheitlichkeit oder Uneinheitlichkeit eines Textes mit dem Ziel zu beurteilen, dass sich die Verarbeitung von →Quellen und/oder die redaktionelle Bearbeitung von Texten durch den Endbearbeiter oder →Autor nachweisen lassen. Die Untersuchung der K. oder I., besser: Kohäsion oder Inkohäsion (s. u.) eines Textes ist zwar Teil der synchronen Textanalyse, die Feststellung von

K. oder I. bereitet dann aber die diachrone literarkritische Analyse, d. h. die historisch-philologische Rekonstruktion des Textes vor. Als leitende Kriterien dienen die Wahrnehmung von z. B. Doppelungen, Brüchen, Spannungen, Widersprüchen im Text. Prinzipiell gilt die Kohärenzvermutung: Demnach ist die I., nicht aber die K. eines Textes zu belegen.

Im Bereich der ntl. Briefliteratur folgt aus dem Inkohärenzurteil die Annahme einer redaktionellen Kompilation des →Briefes aus ursprünglich mehreren Einzelbriefen (z. B. 2 Kor) oder einer späteren Einfügung von Glossen (z. B. 1 Kor 14,33b–36) oder Interpolationen (z. B. 2 Kor 6,14–7,1) in den Text (Redaktionsgeschichte oder frühe Text- und Wirkungsgeschichte). Im Bereich der →Evangelienliteratur dient das Inkohärenzurteil der Scheidung von →Tradition und →Redaktion sowie der literarischen Dekomposition und Rekonstruktion des Textes (Überlieferungs- und Traditionsgeschichte). Die Untersuchung von K. und I. hat daher eine weitreichende Funktion für die Analyse und Auslegung des Textes.

Aus der Sicht der Sprachwissenschaft/Linguistik allerdings wird eine terminologische und methodische Differenzierung zwischen K. und Kohäsion notwendig, die in die bisherigen exegetischen Methodenbücher noch keinen Eingang gefunden hat: Kohäsion bezeichnet die lexikalische, semantische und syntaktische Verknüpfung von Sätzen im Text, während die K. die „Inferenz“ des Textes beim Rezipienten, d. h. eine Verknüpfung mit seiner Erfahrungswelt, verlangt. So lassen sich die kohäsiven oder inkohäsiven Strukturen eines Textes sprachlich-literarisch beschreiben, während die Beurteilung von K. oder I. letztlich eine hermeneutische Leistung des Rezipienten ist: K. ist – im Unterschied zu Kohäsion – keine Texteigenschaft, sondern ein „Bewertungsprädikat“ (W. Heinemann/D. Viehweger, 119 f.). Daher können synchron beobachtete Kohäsionsmerkmale zwar bedingt über die Kohäsion, kaum aber über die K. oder I. eines antiken Textes befinden. – So sind K. und I. wesentlich hermeneutische Parameter, die sich ggf. durch die moderne

Kommentar

Kognitionswissenschaft näher erforschen lassen.

BIBLIOGRAPHIE: E.-M. Becker, Was ist Kohärenz?, in: ZNW 94 (2003), 97–121. – K. Brinker, Linguistische Textanalyse, Berlin 2005. – W. Heinemann/D. Viehweger, Textlinguistik, Tübingen 1991.

Eve-Marie Becker

III. Textlinguistisch

Die Konzeptualisierung des Begriffs ‚K.‘ ist eng mit den Phasen der Entwicklung der Textlinguistik verbunden. Strukturorientierte grammatische und semantische Kohärenzkonzepte gehen von K. als Textualitätsmerkmal (häufig Gleichsetzung mit Kohäsion) aus, das die klassische Textlinguistik in sprachlichen Mitteln des Untersuchungsobjektes ‚Text‘ zu belegen sucht (Objektkohärenz). Als prominenteste grammatisch orientierte Kohärenzauffassung gilt R. Harwegs Prinzip der textkonstituierenden „ununterbrochenen pronominalen Verkettung“ (148). Ersetzende Elemente (*Substituentia*) und zu ersetzende Elemente (*Substituenda*) wirken in der Textkonstitution zusammen, wobei Pronomina die typischen Kohärenzstifter bilden. Formen der Wiederaufnahme werden in der Folge Harwegs als Verfahren der expliziten (Referenzidentität sprachlicher Ausdrücke) und der impliziten (partielle Koreferenz) Wiederaufnahme zusammengefasst (K. Brinker). Fehlende Referenzbezüge können zu I. eines Textes führen. In semantisch-thematischen Kohärenzbegriffen basiert der inhaltliche Zusammenhalt eines Textes auf semantischen Relationen zwischen Textelementen (M.A.K. Halliday/R. Hasan) oder Isotopien (A.J. Greimas). Brinker bezieht Textkohärenz auf eine abstrakte textthematische Struktur, die durch die Art der Themenentfaltung (deskriptiv, narrativ, argumentativ, explikativ) erreicht wird. T. van Dijk unterscheidet interpropositionale Relationen (lineare K.) und semantische Beziehungen zwischen größeren semantischen Einheiten eines Textes, die Makrostrukturen (globale K.) bilden. Funktionsorientierte bzw. pragmatisch-funktionale sowie psycholinguistische Sichtweisen favorisieren einen prozessbezogenen Kohärenzbegriff (Prozesskohärenz), wobei kommunikative (Situation, Kontext) und kognitive (Sprachbesitz, Wissenshorizont des Rezipi-

enten) Faktoren an Relevanz gewinnen. K. wird als Begleiterscheinung und Folge produktiver und rezeptiver Auseinandersetzungen von Sprachbenutzern mit sprachlichen Äußerungen in die konstruktivistische und systemtheoretische Textverstehensforschung integriert. „Sinnkonstanz“ (H. Hörmann) und der Vollzug kognitiver Operationen gelten in beiden Richtungen als Voraussetzung für K. Kohärenzprozesse laufen auf verschiedenen Ebenen ab – Sensomotorik, Syntax, Semantik, Pragmatik (H. Strohner). Ein kohärenter Zustand des Kommunikationssystems ist die Basis für kommunikative Stabilität, also Verständigung (U. Schade et al.). Inkohärente Zustände (z. B. Ambiguitäten) müssen dazu vom Kommunikationssystem aufgelöst werden.

BIBLIOGRAPHIE: K. Brinker, Linguistische Textanalyse, Berlin 2005. – T. van Dijk, Textwissenschaft, Tübingen 1980. – A.J. Greimas, *Sémantique structurale*, Paris 1971. – M.A.K. Halliday/R. Hasan, *Cohesion in English*, London 1976. – R. Harweg, *Pronomina und Textkonstitution*, München 1968. – H. Hörmann, *Meinen und Verstehen*, Frankfurt a. M. 1978. – U. Schade et al., Kohärenz als Prozeß, in: G. Rickheit (Hg.), *Kohärenzprozesse*, Opladen 1991, 7–58. – H. Strohner, Textverstehen aus psycholinguistischer Sicht, in: H. Blühdorn et al. (Hgg.), *Text – Verstehen*, Berlin 2006, 187–204.

Christina Gansel

Kommentar

I. Kirchengeschichtlich

Exemplarisch zeigt die bis in die Gegenwart reichende Wirkungsgeschichte von K. Barths Römerbriefkommentar, zuerst 1919, dann 1922 in einer völlig neu bearbeiteten zweiten Auflage erschienen, die Bedeutung von K.en für die Kirchen. Seitdem bestimmte Texte einen kanonischen Rang erhalten, werden sie kommentiert. Dabei hat diese Kommentierung ihren speziellen Sitz im Leben im Schulbetrieb seit Aristoteles, dem Erfinder der Literatur-Philologie. Sind hier zuerst Homer und kosmogonische Dichtungen (Derveni-Papyrus), dann überhaupt Dichter und Philosophen der Gegenstand, den es durch Scholien und Glossen zu erhellen gilt, und Alexandria der Sitz der entsprechenden Gelehrsamkeit, so ist es trotz aller Anstren-

gungen von R. Pfeiffer und T. Fuhrer noch nicht gelungen, die Voraussetzungen der kaiserzeitlichen Kommentarliteratur und besonders des christlichen Bibelkommentars zu klären, v. a. die Fragen der Terminologie und der medialen Form. Wichtig ist auf jüdischer Seite die stark auf das Buch Genesis zentrierte Auslegungsliteratur Philos, während das Phänomen der *Rewritten bible*, das in der griechischen und römischen Literatur der Zeit durchaus seine Parallelen besitzt, als eine davon zu unterscheidende narrative Auslegung zu gelten hat. Auch christliche K.e konstituieren eine textzentrierte Sprachgemeinschaft, die nach dem Beispiel der grammatistischen → Exegese den ethischen und ideologischen Diskurs integriert, und folgen darin den zeitgenössischen Grammatikern: „A commentary is a metatext in the sense that a theoretical discourse, like grammar or philosophy, is a metalanguage which attempts to reveal meaningful structures in a discursively constituted object“ (Irvine, 121). So beginnt die Geschichte des christlichen Bibelkommentars auch nach der Mitte des 2. Jh.s in christlichen Schulen mit dem Johanneskommentar des Valentinianers Herakleon und den K.en Hippolyts von Rom und findet in der Absicht des Origenes, mit den Mitteln der traditionellen Philologie sämtliche biblische Schriften zu kommentieren, ihren ersten Höhepunkt. Auf diesen greift auch Hieronymus immer wieder zurück, der nach ersten Ansätzen in Einzelkommentaren bei Victorinus von Pettau, Hilarius von Poitiers und Marius Victorinus neben Ambrosius und Augustinus für die lateinische Welt und besonders das Mittelalter als Bibelphilologe und Kommentator bestimmend wird und damit nicht zuletzt wichtig für den Transfer der Kommentartechnik ist. Gerade im griechischsprachigen Osten blühte die Kommentarschreibung bis in byzantinische Zeit (Alexandria, Antiochia), wobei es nicht immer ganz leicht ist, bei der fortlaufenden Auslegung biblischer Bücher eigentliche K.e von – überarbeiteten – Predigten zu unterscheiden (*tractatus* bleibt vieldeutig).

Für das westliche Mittelalter bedarf der Hoheliedkommentar Bernhards von Clairvaux als weit in die konfessionelle neuere

Kirchengeschichte hineinreichendes Sprachorgan der Mystik ebenso einer Erwähnung wie die Form des Annotationskommentars in der *Glossa Ordinaria*. Die Veröffentlichung der exegetischen Vorlesungen zu biblischen Büchern durch die Reformatoren (M. Luther), dann aber auch durch die Jesuiten, sowie als K.e verfasste Schriften (J. Calvin) und Institutionen wie die biblisch-exegetische Arbeitsgemeinschaft der „Prophezei“ führten im konfessionellen Zeitalter zu einer weiten Verbreitung von K.en in der Orthodoxie und im Pietismus, wobei immer stärker auch antiquarisches Wissen in diese Literatur einströmte und sich aus dem Humanismus herleitende Züge der Aufklärung zu beobachten sind. Erst nach F.D.E. Schleiermacher und A. Ritschl wurde im deutschen Sprachraum mit H.A.W. Meyer, Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament (Göttingen 1832 ff.) und im angelsächsischen mit J.B. Lightfoots Kommentaren zu einigen Paulusbriefen (London 1865 ff.) der historisch-kritische K. geschaffen.

BIBLIOGRAPHIE: J. Assmann/B. Gladigow (Hgg.), Text und Kommentar, München 1995. – D. Aune, The Westminster dictionary of New Testament and early Christian literature and rhetoric, Louisville 2003. – T. Fuhrer, Art. Kommentar, in: LACL (1998), 381 – 383. – M. Irvine, The making of textual culture, Cambridge 1994. – G.W. Most (Hg.), Commentaries – Kommentare, Göttingen 1999. – R. Pfeiffer, Geschichte der klassischen Philologie, München 1978. – O. Wischmeyer, Hermeneutik des Neuen Testaments, Tübingen 2004.

Wolfgang Wischmeyer

II. Judaistisch

Unter K. sei hier eine Textform verstanden, die den Wortlaut eines anderen Textes explizit als Thema lemmatisiert behandelt, durch Zitierung oder Verweisung absetzt, und Textsegmente in ihrer ursprünglichen Reihenfolge (aber nicht unbedingt lückenlos) behandelt. Wichtige frühe kommentarähnliche Werke sind die fragmentarisch erhaltenen Qumran-Pescharim und Schriften Philos. Rabbinische Beispiele sind v. a. ‚exegetische‘ Midraschwerke (→ Gattung). Hauptrepräsentanten dieser teilweise durch ihre biblischen Zielbücher begrenzten Werke sind die Mekhiltas (Ex), Sifra (Lev) und Sifre (Num/

Dtn) in der Norm-orientierten Auslegung („Halacha“); und BerR und EkhaR zu narrativ-religiösen Themen („Haggada“). Hauptzüge dieser anonymen Werke sind: (1) in der lematischen Ordnung werden explizit metalinguistische Midrascheinheiten (→Formen) gereiht, deren Zitatteil voran steht; (2) die Midrascheinheiten (oft im Namen von bestimmten Rabbinen) bleiben weitgehend ohne gegenseitige Verbindung, und die formale bzw. thematische Einheit des K.s ist nicht expliziert und demnach fraglich (oft auch historisch-kritisch unterminiert, doch J. Neusner postuliert eine Werkeinheit); (3) ein Lemma kann von mehreren Perspektiven aus behandelt oder in stereotyp-dialektischer Kontroverse problematisiert werden; (4) anwendende Interpretationen überwiegen (→Auslegung).

Vom Mittelalter an entstehen stärker philologisch orientierte K.e, die v.a. in den Punkten (2) und (4) vom vorhergehenden Midrasch abweichen (Raschi ist eine Übergangsfigur, vgl. die Diskussion um *derash* und *peshat*). Die Texte projizieren, teilweise unter dem Einfluss islamisch vermittelter Spezialisierung der Wissensgebiete, eine die Textteile stärker vereinigende – und i.d.R. historisch verifizierbare – ‚Verfasserpersönlichkeit‘ (ausgenommen der Zohar), v.a. durch thematische, stilistische oder methodische Konstanz, begleitet von eklektischer, aber expliziter gegenseitiger Bezugnahme. Aktualisierende oder systematische Erörterungen berücksichtigen öfter den biblischen Ko-text. Hauptfiguren außer Raschi sind: Sa’adia Gaon (philologisch und in Reaktion auf die Karäer), Abraham Ibn Esra (philosophisch/philologisch), David Qimchi (philologisch/grammatisch) und Nachmanides (philologisch/mystisch beeinflusst); →Textkritik findet sich nur angedeutet, v.a. bei Ibn Esra. Das vergleichende Benutzen mehrerer K.e ist ein wichtiges Merkmal des traditionellen Bibelstudiums (→Intertextualität).

BIBLIOGRAPHIE: W. Bacher et al., Art. Bible exegesis, in: Jewish Encyclopedia 3 (1903), 162–178 (jetzt als: <http://www.jewishencyclopedia.com/>). – W. Bacher, Die Biblexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimūni, in: Die Biblexegese Moses Maimūnis, hg. v. J.L. Teicher,

Farnborough 1972 [original: Budapest 1892/1896]. – J. Neusner, Introduction to rabbinic literature, New York/London 1994. – A. Samely, Forms of rabbinic literature and thought, Oxford 2007. – G. Stemberger, Introduction to the Talmud and Mishnah, Edinburgh 2¹⁹⁹⁶ [dt. 8¹⁹⁹²].

Alexander Samely

III. Islamwissenschaftlich

Die islamische Gelehrsamkeit zwischen dem 8. und beginnenden 19. Jh. ist eine autoreferentielle und akkumulative Geisteskultur, die eine bruchlose Episteme aufweist. In diesem Rahmen ist der K. bzw. das kommentierende Fortschreiben des Hergebrachten die naheliegende Form der literarischen Verarbeitung. Die Bedeutung von K.en (sowie von Super-K.en, Glossen, usw.) nahm ab dem 11. Jh. rapide zu; K.e wurden ab dem 14. Jh. zur meistverbreiteten Form schriftlicher Wissensverarbeitung. Die kommentierende Aktualisierung des Vorhandenen schließt dabei – angesichts des anwachsenden und prinzipiell verfügbaren Materials – sowohl Anthologisierung als auch Enzyklopädisierung des Wissens ein, beides Methoden, die spätestens seit dem 13. Jh. prägend waren: Die Anthologisierung dient der selektiven Erstellung eines je zeitgemäßen →Kanons binnenkulturell relevanter Bezugstoffe, während die Enzyklopädisierung auf eine systematische Bewahrung und nicht-reduktive Bewältigung des Wissens zielt. In beiden Fällen wurde jedoch das Material nicht nur verarbeitet, sondern zugleich aus der je neuesten Sicht kommentiert. Kennzeichnend für viele ‚Kurzfassungen‘ älterer Werke ist es deshalb, dass sie nicht nur eine Kurzfassung bieten, sondern auch einen K. des redigierenden Autors. Die Anhäufung von Wissen sowie die daraus entstehende Problematik der →Rezeption führten ab dem 16. Jh. dazu, dass viele Autoren zu umfangreichen Werken eine Kurzfassung mitlieferten oder umgekehrt kurze Traktate mittels K.en zu vielbändigen Werken verlängerten: Ohne Kurzfassung lief ein längeres Werk Gefahr, nicht rezipiert zu werden, wohingegen die Kurzfassung ohne K. Gefahr lief, nicht oder nur unzulänglich verstanden zu werden. Grundsätzlich gilt im übrigen, dass viele der formal als K.e angelegten Schriften

tatsächlich kaum von ihrem Bezugstext abhängen, vielmehr oft originelle Ideen und neue Themen bieten.

Einzig im Bereich des Korankommentars konnte sich die Methode der Kommentierung von Schriften nie durchsetzen, und nur in den seltensten Fällen wurde ein bestehender Korankommentar seinerseits kommentiert oder glossiert (so z. B. der K. von al-Baidāwī, gest. um 1286). Alle bis in die Moderne verfassten Korankommentare sind jedoch implizit K.e zu vorausgehenden Texten, da sie aufeinander aufbauen und die Inhalte der Vorgängerschriften diskutieren. Erst in der zweiten Hälfte des 20. Jh.s wurden Korankommentare verfasst, die nicht mehr den Anspruch haben, das überkommene Schrifttum möglichst vollständig zu berücksichtigen.

BIBLIOGRAPHIE: L. Capezone, La trasmissione del sapere nell'Islam medievale, Rom 1998. – C. Pellat, Les encyclopédies dans le monde arabe, in: Ders., Études sur l'histoire socio-culturelle de l'Islam, London 1976, Kap. 12. – F. Rosenthal, The technique and approach of Muslim scholarship, Roma 1947. – J. Stetkevych, Arabic hermeneutical terminology: paradox and the production of meaning, in: JNES 48 (1989), 81–96.

Marco Schöller

IV. Altphilologisch

Der K. ist das wichtigste wissenschaftliche Genre der Klassischen Philologie, das auch in andere Disziplinen exportiert wurde. Ziel dieser jahrtausendealten Pflege des literarisch-hermeneutischen Erbes ist die systematische Erschließung eines kanonischen Texts (davon zu trennen ist ‚K.‘ als umgangssprachliche Bezeichnung für eine subjektive Stellungnahme). Der Umfang eines K.s übertrifft meist denjenigen des erläuterten Werks. Der intime Bezug des kommentierenden Modell-Lesers zum Text und der Anspruch auf detaillierte Kenntnis der Forschungsliteratur macht den K. zur subjektivsten und zugleich objektivsten Form wissenschaftlicher Betrachtung. Dieses Ringen um Verstehen ist gebunden an Kanonisierungsprozesse in Bildungsinstitutionen, da kein ‚wertloser‘ Text über Jahrhunderte kommentiert würde. Als Kulturtechnik der →Hermeneutik und Ausdruck eines Herrschaftsdiskurses setzt der K. in der Regel auf einem hohen Verständ-

nisniveau ein, da ein späterer K. aufdeckt, was vorangehende unbeachtet ließen. Wegen der sich ständig verschiebenden Zeitachsen von Text, Rezipientenkreis und Kommentator ist die Erklärung eines Werks auf Kontinuität angewiesen und unabschließbar.

Der lat. *commentarius* (griech. ὑπόμνημα) bezeichnete in der Antike heterogene Formen von sekundärer Schriftlichkeit wie Protokolle, Rezepte, Gesetzesauslegungen. Hingegen hießen die antiken Vorläufer des wissenschaftlichen K.s, am Rand eines Textes notierte Erläuterungen, *Scholion/Scholia* („Muße-notizen“); sie wurden später in fortlaufender Aneinanderreihung auch separat vom Text publiziert. Mittelalterliche K.e waren häufig Glaubensfragen berührende Vorlesungsmitschriften, wohingegen in der Renaissance die allgemeine Einführung in die antike Kultur in den Vordergrund trat. Die wachsende Professionalisierung, die ca. ab dem 17. Jh. zur Etablierung des K.s in der heutigen Form führte, erforderte eine noch stärkere Antizipation konkreter Adressatenkreise, die durch verschiedene Typen von K. (Lemmakommentar, Zeilenkommentar, thematischer K.) bedient wurden. Während früher K.e oft auf die Literaturproduktion zurückwirkten (vgl. Vergils Nutzung der Homerkommentare; → Exegese) und die Grenze zwischen → Intertextualität und K. ohnehin fließend ist, ist heute dieser lebendige Zusammenhang durch die überwiegende personelle Trennung von Wissenschaft und Literaturproduktion weitgehend abgerissen. Alle Formen des K.s sind Gegenstand der Wissenschaftsgeschichte, weil sie in einzigartiger Weise die Bildungsvermittlung in Institutionen und deren Stellung in der Gesellschaft zeigen. Kontingente Faktoren (Veränderung von Bildungshorizonten, wissenschaftliche Zeitknappheit, usw.) könnten das Ende der traditionellen Kommentarpraxis einläuten. Inwiefern der Einsatz elektronischer Ressourcen, die die zu leistende Reflexionsarbeit des Kommentators letztlich vervielfachen, Segen oder Fluch ist, wird erst die Zukunft zeigen. Vermutlich werden sich multimediale Aufbereitungen mit enger Zielgruppendefinition etablieren (z. B. Onlinekommentar zur Erstorientierung versus Buchkommentar).

Kommentar

BIBLIOGRAPHIE: J. Assmann/B. Gladigow (Hgg.), Text und Kommentar, München 1995. – R. Gibson/C.S. Kraus (Hgg.), The classical commentary, Leiden 2002. – G.W. Most (Hg.), Commentaries – Kommentare, Göttingen 1999. – M. Pade (Hg.), On Renaissance commentaries, Hildesheim 2005.

Christine Walde

V. Literaturwissenschaftlich

Unter ‚K.‘ versteht man (1) einen sekundären bzw. Meta-Text, der sprachliche und sachliche Erläuterungen zu einem primären Text bietet, ihn erklärt, auslegt und für das kulturelle Gedächtnis aufbereitet. Der K. hat also eine memorative und eine hermeneutische Funktion. Sein Entstehen (seit dem 3. Jh. v. Chr.) beruht auf der Erfahrung, dass ein →Text in sich selbst erklärungsbedürftig sein oder durch wachsenden historischen Abstand werden kann. Seit Origenes (2./3. Jh.) ist der sachliche und sprachlich-textkritische K. maßgeblich für die →Exegese biblischer Schriften. Seit in der Frühen Neuzeit K.e zu zeitgenössischen Dichtern entstehen (Dante, Petrarca, Boccaccio u. a.), weist die Kommentartwürdigkeit auch den Rang eines *literarischen* Werks aus: die memorative Funktion verstärkt sich zur kanonisierenden. Von hier aus entwickelt sich seit Ende des 18. Jh.s die Bedeutung von ‚K.‘ in engerem Sinne, nämlich (2) der K. des Editors in historisch-kritischen Editionen oder Studienausgaben des primären Texts. Da in ersteren seit K. Lachmann →Textkritik und -konstitution wesentlich waren, war ein dies erläuternder Apparat zwingend, nicht aber ein K. Die heutige Studienausgabe aber bietet sowohl einen – auf das Wesentliche reduzierten – Apparat als auch einen K. Er umfasst einen Überblick zur Überlieferungs-, Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Texts sowie zur Arbeitsweise des →Autors, zu paratextuellen Bezügen und evtl. zu Materialität und Medialität der Textzeugen. Es folgt ein lemmatisierter Einzelstellenkommentar, der Namen, Begriffe, sprachliche Besonderheiten und intertextuelle Bezüge erläutert (→Quellen). So *historisiert* der K. durch erläuternde Einbettung des primären Texts in dessen zeitgenössischen →Kontext (memorative Funktion) und *aktualisiert*, indem er beide vergegen-

wärtigt und sich dabei am Wissenshorizont des aktuellen Benutzers ausrichtet (hermeneutische Funktion). In dem Maße, in dem der K. seit den 1970er Jahren Gegenstand der Forschung wird, öffnet sich auch die historisch-kritische Ausgabe für den K. Der Trend zur wachsenden Extension des K.s bis zur – den Leser bevormundenden – Interpretation führt *inhaltlich* zu dem Plädoyer, speziell bei literarischen Texten deren ‚primäre Dunkelheit‘ (durch Kommunikabilität übersteigende Poetizität, durch vom Autor beabsichtigte Hermetik etc.) als leseraktivierend stehen zu lassen und den K. auf die ‚sekundäre Dunkelheit‘ zu beschränken, d.h. auf Verständnisprobleme durch zeitlichen und kulturellen Abstand; *technisch-formal* führt dies zu Internet- und Hybridausgaben (→Textkritik). Als begleitender ‚sekundärer‘ Meta-Text steuert der K. wesentlich die →Rezeption, Wirkung und →Kanonisierung des primären Texts. Indem er ihn zwecks Verständnissicherung mit eigenen Mitteln umkodiert und dazu, entgrenzend, neu- und andersartiges Wissen generiert, ist er seit je eminent kreativ.

BIBLIOGRAPHIE: J. Assmann/B. Gladigow (Hgg.), Text und Kommentar, München 1995. – editio 7 (1993). – W. Frühwald et al. (Hgg.), Probleme der Kommentierung, Bonn/Bad Godesberg 1975 [Weinheim 1977]. – G. Martens (Hg.), Kommentierungsverfahren und Kommentarformen, Tübingen 1993. – N. Oellers, Art. Kommentar, in: RLW 2 (2000), 298–303.

Anke Bosse

VI. Textlinguistisch

Bibelkommentare gehören unter funktionellem Aspekt zu den katechetischen und theologischen Textsorten und Textallianzen. Sie stellen Intertextualität zur Bibel als Bezugsquelle her. Nach der „inneren Form“ unterscheidet B.K. Vollmann zwischen Scholienkommentar (fortlaufende Erklärungen von Wörtern und schwierigen Stellen), Expositionscommentar (kontinuierliche Paraphrase und Interpretation) und Kommentarschrift (freie Auseinandersetzung mit der Quelle). Unter linguistischem Aspekt ist über den textuellen Status des K.s und den der Quelle hinaus zwischen K.en zu Textexemplaren, Textallianzen, Vollbibeln, Textteilen und Teiltexen zu differenzieren (zur Terminolo-

gie: F. Simmler; →Bibel, →Gleichnis), wobei die Quelle vollständig oder nur durch Verweisstellen mit dem K. verbunden werden kann. Kommentierende Funktionen erfüllen auch übersetzende und erläuternde Rand-, Interlinear- und Textglossen, einzelne Scholien, nach Textteilen platzierte Anmerkungen, Annotationes und Quaestiones unterschiedlichen Umfangs, interpretierende Vor- und Nachworte und Summarien; jedoch sind sie nicht zu den K.en zu rechnen, da ihnen eine textuelle Selbständigkeit fehlt.

Die Tradition deutschsprachiger K.e beginnt nach 1000 (Einzelhinweise bei H. Reinitzer, S. Sonderegger) mit einem K. zur Textallianz des Psalters (mit Übersetzung) durch Notker. Es folgen weitere Psalterkommentare (mit Übersetzung) durch Heinrich von Mügeln (um 1370), Ottmar Luscinus Nachtigall (Augsburg 1524), Johann von Campen (Übertragung ins Deutsche durch Georg Frölich, Nürnberg 1532). Luthers *Summarien vber die Psalmen / Vnd vrsachen des dolmetschens* (Wittenberg 1531) ist nicht mit einer vollständigen Übersetzung verbunden. – K.e von einzelnen Textexemplaren beginnen mit dem Hohenliedkommentar (mit Übersetzung) von Notker und Williram von Ebersberg um 1060. In einer Handschrift von 1455/56 ist ein lateinischer und deutscher Hohelied-Text mit einem K. verbunden. Vor 1422 verfasst Georg Kreckwitz einen Apokalypse-Kommentar (mit Übersetzung) in der Form von Katenen. Luther legt 1517 die sieben Bußpsalmen, 1518 Psalm 109 und 1521 Psalm 36 aus. – K.e zu Teiltexen der Bibel mit potentieller Selbständigkeit wie dem Vaterunser beginnen im 14. Jh., die des Magnificat erst mit Luther 1521. K.e von Textteilen ohne potentielle Selbständigkeit wie zum Bericht von den zehn Aussätzigen (Lk 17,1–19) sind selten und erstmals bei Luther 1521 belegbar. – Der erste K. zu Evangelien ist in einer Trierer Handschrift des 15. Jh.s vorhanden (StB Trier, Cod. 1961/1443 8^o; J. Splett 1987, Nr. 134). Mit einem nhd. Bibeldruck von 1494 ist der K. des Nikolaus von Lyra verbunden. Es folgen Übersetzungen des K.s von Erasmus von Rotterdam zur Bibel durch Leo Jud seit 1520, des K. von Johann Piscator zum AT 1589–1597 und zum NT seit 1601, eine summa-

rische Auslegung von Daniel Cramer 1619–1620 und ein K. von David Förster 1650 jeweils zur Vollbibel. Bedeutende Kommentarsreihen zur Vollbibel entstehen erst im 19. und 20. Jh. (K. Scholtissek).

In den K.en vor M. Luther wird als Textfunktion ein drei- bzw. vierfacher →Schriftsinn (*littera, allegoria, tropologia, anagoge*) mit Exzerpten aus der exegetischen Literatur gegeben; mit Luther steht die Christusbezogenheit unter historischem, sakramentalem, exemplarischem und geistlichem Aspekt im Vordergrund (G. Ebeling, 126.410–452).

BIBLIOGRAPHIE: G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung*, Tübingen ³1991. – H. Reinitzer, *Biblia deutsch*, Wolfenbüttel 1983. – K. Scholtissek, Art. Bibelkommentare, in: *LThK*³ 2 (1994), 405–406. – F. Simmler, Teil und Ganzes in Texten, in: *Daphnis* 25 (1996), 597–625. – Ders., Textsorten des religiösen und kirchlichen Bereichs, in: K. Brinker et al. (Hgg.), *Text- und Gesprächslinguistik*, HSK 16.1, Berlin/New York 2000, 676–690. – S. Sonderegger, Geschichte deutschsprachiger Bibelübersetzungen in Grundzügen, in: W. Besch et al. (Hgg.), *Sprachgeschichte*, HSK 2.1, Berlin/New York ²1998, 229–284. – J. Splett (Hg.), *das hymelreich ist gleich einem verporgen schatz in einem acker...*: Die hochdeutschen Übersetzungen von Matthäus 13,44–52 in mittelalterlichen Handschriften, Göppingen 1987. – B.K. Vollmann, Art. Kommentar, in: *Lexikon des Mittelalters* 5, München/Zürich 1991, 1279–1280.

Franz Simmler

Kommunikation(stheorie)

I. Neutestamentlich

Die durch P. Watzlawick et al. 1969 begründete Kommunikationsforschung begleitet die rasante technische Entwicklung der Medialisierung von →Sprache (Kommunikationswissenschaft). Geistesgeschichtlich steht sie im Kontext philosophischer Grundfragen: Im 20. Jh. werden hier besonders die Sprachlichkeit menschlicher Existenz (M. Heidegger, K. Jaspers), die Ich-Du-Relation (M. Buber) und die Analyse von Sprache (L. Wittgenstein) thematisiert. Diese Aspekte kulminieren kulturwissenschaftlich in dem sog. →*Linguistic Turn* (R. Rorty) und führen zugleich zur philosophisch-politischen (J. Habermas), soziologischen (N. Luhmann) und linguistischen (S.C. Levinson) Prägung des →Pragmatik-Begriffs, was in der sog. →Sprechakt-

Kommunikation(stheorie)

theorie (J.L. Austin, J.R. Searle) zu einem konzisen Theorem (→,Performanz^c) ausgearbeitet ist. Folgende Einsichten sind für die Auslegung ntl. Texte methodisch und terminologisch relevant:

(1) Die Deutung des Phänomens frühchristlichen Briefeschreibens (bes. Paulus-Briefe) als zeitlich und örtlich versetzte K. bereichert epistolographische und rhetorische Brief-Analysen um die Wahrnehmung des Aspekts der – nach Watzlawick unvermeidbaren – verbalen Interaktion zwischen Emittent und Rezipient. (2) Die Unterscheidung von ‚Inhalts‘- und ‚Beziehungsaspekt‘ der K. (Watzlawick) erlaubt die Differenzierung von propositionalen und beziehungsorientierten Ebenen etwa in den Paulus-Briefen. (3) Der Begriff der ‚Meta-Kommunikation‘ zeigt, dass die K. einer fortdauernden beziehungsorientierten Deutung unterliegt: Im Falle brieflicher K. wird z. B. das Verhältnis von Absender und Adressat eigens thematisiert (z. B. 2 Kor 1,12–14; 7,4 ff.). Im Falle der →Evangelien, deren Verfasser anonym und deren Leserschaft weitgehend unbekannt sind (vgl. aber Lk 1,1–4), geben meta-kommunikative Schreiber-Kommentare (z. B. Mk 7,19b; 13,14; Joh 20,30 f.) wenigstens punktuell Einblick in die auch historisch relevante Autor-Leser-Relation. Im Falle der Offb weisen briefliche Rahmenelemente (1,4 ff.; 22,21) oder formelhafte Leserappelle (‚Weckrufe‘: 2,7; vgl. auch 22,18 f.; ähnlich 2 Thess 3,14) auf den sprachlichen Gestus bzw. literarischen Charakter des Schreibens hin (z. B. Prophetie). (4) Pragmatik und Sprechakttheorie ermöglichen zudem eine konzise Klassifizierung der Intentionalität von Sprache (z. B. Illokutionsklassen: J.L. Austin, J.R. Searle). Hermeneutisch bedeutsam ist der Aspekt der Relationalität in schriftlicher und mündlicher K. sowie die Deutung von sprachlicher K. als Handlung. Terminologisch zu klären ist das Verhältnis von schriftlicher K., →,Text‘ und →,Literatur‘.

BIBLIOGRAPHIE: J.L. Austin, *How to do things with words*, Oxford 1962 [dt. Stuttgart 1972]. – E.-M. Becker, *Schreiben und Verstehen*, Tübingen/Basel 2002. – S.C. Levinson, *Pragmatics*, Cambridge 1983 [dt. Tübingen 32000]. – J.R. Searle, *Speech acts*, Cambridge 1969 [dt. Frankfurt a.M. 1971]. – P.

Watzlawick et al., *Menschliche Kommunikation* (1969), Bern u.a. 112007. Eve-Marie Becker

II. Textlinguistisch

Menschliche K. ist primär die verbale und nonverbale K. von Angesicht zu Angesicht, erst sekundär sind es die medialen Formen der Ein-Weg-Kommunikation (Inchrift, Buch, Zeitung, Radio, Fernsehen). Die Komplexität der K. kann man an der Vielzahl der für sie gebrauchten →Metaphern und Vergleiche ablesen: Werkzeug (Plato, K. Bühler), Leitung und Behälter (M. Reddy), Selbststeuerung eines Systems (P. Watzlawick, G. Bateson), Bühne und Schauspieler (E. Goffman), Maschine (H. Sacks), gemeinsames Aushandeln und Musizieren (W. Nothdurft).

Wurde die verbale K. zunächst in Analogie zu technischen Medien gesehen (Buch, Telefon bei F. de Saussure) und prägte das Sender-Empfänger-Modell mit En-/Dekodierung, Kanal, gemeinsamem Code, Rauschen auch nachhaltig die Allgemeinvorstellung von K., so haben empirische Forschungen seit ca. 1965 wesentlich neue Erkenntnisse gebracht. Wichtig ist die Unterscheidung zwischen Inhalts- und Beziehungsebene (Watzlawick et al.). Die Gesprächsanalyse hat die unbewussten Regeln aufgedeckt, nach denen man wiederkehrende dialogische Aufgaben *gemeinsam* hervorbringt, z. B. den Beginn, den Ablauf und das Ende von Gesprächen, den Sprecherwechsel, Fremdkorrekturen, Themenwechsel. Die allgemeine Struktur ist dabei das Anbieten und das Aufnehmen bzw. Ignorieren und Ablehnen. Selbst Streitgespräche folgen einer ziemlich geordneten Praxis (vgl. die Überblicksdarstellungen bei K. Brinker et al.).

Die Ethnographie des Sprechens zeigt, wie universale Sprechakte (Begrüßung, Aufforderung) und Beteiligungsformen (Sprecherrolle und -wechsel) in einer sozial spezifischen Weise durchgeführt werden und wie dadurch soziale Identität gestiftet wird. Gesten (Zeigegesten, abbildende, auch metaphorische Gesten für Objekte und Prozesse, ‚Taktstockgesten‘ für das Wichtigste einer Äußerung), Blicke und Körperhaltungen begleiten das Gesprochene interpretierend, sie ergänzen und ersetzen es (A. Kendon).

BIBLIOGRAPHIE: K. Brinker et al. (Hgg.), Text- und Gesprächslinguistik, HSK 16.2, Berlin/New York 2001. – A. Kendon, *Gesture*, Cambridge 2004. – W. Nothdurft, *Kommunikation*, in: J. Straub et al. (Hgg.), *Handbuch interkultureller Kommunikation und interkultureller Kompetenz*, Stuttgart 2007. – M. Reddy, *The conduit metaphor*, in: A. Ortony (Hg.), *Metaphor and thought*, Cambridge 1979, 284–310. – P. Watzlawick et al., *Menschliche Kommunikation* (1969), Bern u. a. ¹¹2007.

Johannes Schwitalla

Konfessionelle Bibelhermeneutiken

Sowohl die jüdische als auch die christliche →Bibel sind nicht ohne die Synagoge und die Kirche zu denken, d. h. jene →Interpretationsgemeinschaften, die von diesen Schriftsammlungen religiösen Gebrauch machen. E. Käsemann hat die These vertreten, der ntl. →Kanon begründe nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen. Zwar kann man einwenden, dass diese These eine schiefe Alternative aufstelle. W. Härle modifiziert sie dahingehend, dass der Kanon „als solcher in der Vielzahl der Konfessionen bzw. kirchlichen Richtungen die Einheit der Kirche (sing.!) bewahrt“ (*Dogmatik*, 134). Gleichwohl hat Käsemann richtig gesehen, dass Pluralität im Christentum nicht erst eine Folge von Spaltungen darstellte, sondern bereits für das älteste Christentum charakteristisch war. Der ntl. Kanon aber repräsentiert diese Pluralität, die zur geglaubten Einheit der Kirche theologisch in ein angemessenes Verhältnis zu setzen ist. Schriftauslegung geschieht nicht nur unvermeidlich plural, sondern ist auch niemals voraussetzungslos, hat sie doch ihren Ort in der Kirche bzw. den einzelnen Konfessionen als Interpretationsgemeinschaften. Biblische Hermeneutik und Theologie des Kanons werden von diesem Umstand, den der neuprotestantische Individualismus gerne ausblendet, nicht absehen können. Daraus folgt freilich noch keine ‚Hermeneutik des Einverständnisses‘ wie sie P. Stuhlmacher vertritt. →Einverständnis mit dem biblischen Text kann bestenfalls das Resultat des Verstehensvorgangs, keinesfalls die Prämisse sein. Folglich kann es nach evangelischem Verständnis auch kein kirchliches bzw. lehr-

amtliches Auslegungsprivileg geben, das die Pluralität des prinzipiell unabschließbaren Auslegungsprozesses steuern und domestizieren soll. Zudem existiert die Kirche geschichtlich nur in der Pluralität der Konfessionen, so dass auch die Idee einer kirchlichen Hermeneutik das Pluralitätsproblem nicht still stellen kann. Wie jede Einzelauslegung sind auch die Konfessionen als Gesamtinterpretationen der biblischen Schriften (C.H. Ratschow) stets nur eine endliche Realisierung des biblischen Sinnpotentials. Dementsprechend ist heute eine ökumenische Hermeneutik zu entwickeln, welche sich nicht in der Aufgabe einer interkonfessionellen historisch-kritischen Biblexegese erschöpft, sondern auf eine ökumenische Theologie zielt, die sich als dialogischer Versuch einer „konsequenten →Exegese“ (E. Jüngel) versteht. Zu den offenen Fragen gehört u. a. das Verhältnis von →Schrift und kirchlicher →Tradition.

BIBLIOGRAPHIE: J.D.G. Dunn et al. (Hgg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive*, Tübingen 2000. – S. Fish, *Is there a text in this class?*, Cambridge 1980. – W. Härle, *Dogmatik*, Berlin/New York 1995. – E. Käsemann, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?* (1951), in: Ders., *Exegetische Versuche und Besinnungen I*, Göttingen ⁶1970, 214–223. – H. Kirchner, *Wort Gottes, Schrift und Tradition*, Göttingen 1998. – C.H. Ratschow, *Art. Konfession/Konfessionalität*, in: *TRE* 19 (1990), 419–426.

Ulrich H.J. Körtner

Konjektur

Eine K. ist eine Lesart, die – gegen die →Überlieferung – postuliert wird. Konjiziert werden: (1) Urtextlesarten: Der Archetyp ist nicht der Urtext. Hat man den Archetyp – möglichst anhand eines Stemmas der Textzeugen – rekonstruiert (*recensio*), so ist dieser auf seine Zuverlässigkeit zu prüfen (*examinatio*). Verderbnisse sind zu kennzeichnen (mit einem Kreuz – *crux*) oder zu beheben – durch K. (*divinatio*). Als Spezialbegriff für diese Art von K. empfiehlt sich ‚Emendation‘. Sie ist im Haupttext kenntlich zu machen. (2) Archetyplesarten: Oft scheinen alle Varianten fehlerhaft, weisen aber auf eine zu konjizierende

Konnotation

Archetyplesart hin. (3) Hyparchetyplesarten (z. B. für die hebräische Vorlage der →Septuaginta). (4) Handschriftenlesarten (bei physischer Beschädigung). Eine K. liegt auch dann vor, wenn eine Archetyplesart zugunsten einer textgeschichtlich sekundären Variante verworfen wird. In diesem Fall wird der Archetyp nach der K. eines Schreibers emendiert. Auch diese Art von K. sollte kenntlich gemacht werden.

K.en sind in allen philologischen Disziplinen unentbehrlich. Der Grund ist der Abstand zwischen Archetyp und Urtext, der oft mehrere Jahrhunderte beträgt. Dies gilt insbesondere, wenn ein Werk *uno codice* überliefert ist (so bei den älteren Apologeten). Dann ist dieser Codex der Archetyp, soweit ihm nicht passagenweise Exzerpte späterer →Autoren zur Seite treten.

In der atl. Wissenschaft sind K.en geläufig. Für das NT galt dies bis Anfang des 20. Jh.s; danach trat die Konjekturekritik zurück. Die *Editio maior critica* emendiert in 2 Petr 3,10 (Position 48) den Archetyp nach einer sekundären Lesart – leider ohne Konjekturekennung.

In der Paulusforschung ist die Benennung von Glossen beliebt (1 Kor 4,6; 14,33–36; 15,31c; Röm 7,25b). Sie ist methodisch schwer zu verorten: Was hat die →Textkritik des *Corpus Paulinum* zu rekonstruieren? Den Paulus-Autograph oder den Urtext älterer Sammlungen? Wann sind Glossen eingefügt worden: vor, während oder nach der Sammlung? Im zweiten Falle würde die Identifikation von Glossen zur Redaktionskritik gehören.

Der Abstand zwischen Archetyp und Urtext ist bei ntl. Schriften sehr gering. Dies erfordert Distanz zur Konjekturekritik, macht sie aber nicht unnötig. K.en beleben das Gespräch über den Text, weil sie zur Widerlegung reizen (P. Maas, § 18).

BIBLIOGRAPHIE: A. Jülicher/E. Fascher, Einleitung in das Neue Testament, Tübingen⁷1931, 619–622. – P. Maas, Textkritik, Leipzig⁴1960. – D.R. MacDonald, A conjectural emendation of 1 Cor 15,31–32, in: HThR 73 (1980), 265–276. – M. Marcovich, Patristic textual criticism, Part 1, Atlanta 1994. – E. Nestle, Einführung in das Griechische Neue Testament, Göttingen³1909, 181–183. – J. Strugnell, A

plea for conjectural emendation in the New Testament, with a coda on 1 Cor 4:6, in: CBQ 34 (1974), 543–558.

Jan Doehhorn

Konnotation →Sinn

Konstruktivismus

I. Systematisch-theologisch

Der K. ist ein sehr vielschichtiges Phänomen und hat mittlerweile in zahlreiche Disziplinen und auch im sozial-gesellschaftlichen Bereich (etwa in Pädagogik oder Psychotherapie) Eingang gefunden. Man kann daher kaum von ‚dem‘ K. sprechen, sondern eher von konstruktivistischen Bewegungen. Es handelt sich dabei um erkenntnistheoretische Ansätze, die sich aus verschiedensten Phänomenen und Zugängen speisen und auch in diese zurückwirken. Insofern finden sich konstruktivistische Perspektiven in unterschiedlichsten philosophischen Konzeptionen (etwa Pragmatismus, Skeptizismus, Interpretationstheorie, Soziologie, Systemtheorie). Die Stichworte ‚Konstrukt‘ und ‚Konstruktion‘ sind jedenfalls allorts zu Leitbegriffen geworden.

Dabei haben konstruktivistische Grundannahmen eine lange Tradition. V. a. I. Kants sog. ‚Kopernikanische Wende‘ zielt darauf ab, dass Wirklichkeit (phänomenaler Bereich) nur aufgrund unserer subjektiven aber gleichwohl allgemeinen Erkenntnisbedingungen erfahren wird. Die Wirklichkeit kann für uns nur so sein, wie unsere Erkenntnisausstattung es erlaubt. Wie die Wirklichkeit unabhängig davon ist (‚Ding an sich‘), können wir nicht wissen. Gegenüber Kant geben neuere konstruktivistische Ansätze den Gedanken einer letztlich einheitlichen Wirklichkeit auf, was einen pluralistischen Zug einbringt. Da die Wirklichkeit und ihre Teilbereiche durch konstruktionale Bedingungen der „Beobachter“ konstituiert sind, können diese Beobachterwirklichkeiten auch differieren. Hier spielen Beobachtertheorien eine zentrale Rolle, häufig unter Berufung auf die Differenztheorie von G. Spencer-Brown. Beobachter können nur mittels ‚Unterscheidungen‘ beobachten, aber die herangezogenen Unter-

scheidungen, insbesondere die Primärunterscheidungen, sind prinzipiell ‚willkürlich‘, wenn auch nicht ‚beliebig‘ (N. Luhmann). Je nach verwendetem Unterscheidungsinventar differiert das Beobachtete. Das Gehirn fungiert als Beobachtersystem, da es ebenfalls nur aufgrund seiner Systemausstattung Informationen generiert und so (mögliche) Wirklichkeit selektiert. Nicht zuletzt hier kommen Selbstorganisationstheorien ins Spiel, wonach biologische, psychische oder soziale Systeme operational geschlossen und selbstreferentiell sind und Informationen selbst konstruieren müssen. Die Konstruktbildungen müssen jedoch keineswegs bewusst verlaufen. Etliche konstruktivistische Ansätze verzichten auch auf einen klassischen korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff und ersetzen die vakante Stelle durch ein Konzept von ‚Viabilität‘ (Zweckmäßigkeit, Passung). Wirklichkeitskonstrukte sind dann viabel, wenn sie lebensdienlich, zweckmäßig, konsens- und anschlussfähig sind.

Systematisch-theologisch haben konstruktivistische Entwürfe bislang nur begrenzt Aufnahme gefunden. Nichtsdestotrotz ermöglichen sie auch hier neue Perspektiven, insofern der konstruktionalen Charakter theologischer Aussagen neu ins Bewusstsein tritt. Da ein externer ‚viewpoint of god‘ unerschwinglich ist, müssen sich theologische Behauptungen an ihrer Plausibilität bemessen. Diese steht aber nicht von vornherein fest. Damit ist zwar wiederum keine Beliebigkeit intendiert, wohl aber eine produktive Sicht auf Alterität in Bezug auf theologische Primärdistinktionen.

BIBLIOGRAPHIE: G. Abel, Interpretationswelten, Frankfurt a.M. 1995. – F. v. Ameln, Konstruktivismus, Tübingen/Basel 2004. – A. Klein, „Die Wahrheit ist irgendwo da drinnen...?“, Neukirchen-Vluyn 2003. – S.J. Schmidt (Hg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a.M. 1996. – Ders., Die Zählung des Blicks, Frankfurt a.M. 1998.

Andreas Klein

II. Literaturwissenschaftlich

Der K. definiert sich durch die Grundthese, dass der Mensch keinen direkten Zugriff auf die Welt hat, sondern dass Welterfahrung eine Konstruktion ist. In seinem Kern ist der K.

eine Kognitions- und Erkenntnistheorie, die die Idee einer objektiven Repräsentation einer Außenwelt verabschiedet. Demnach ist der menschliche Erkenntnisapparat so strukturiert, dass keine Wahrnehmung die Außenwelt intern reproduziert; vielmehr ist Wahrnehmung selbst konstruiert.

Dabei greift der K. zum Ersten auf die Transzendentalphilosophie zurück, die davon ausgeht, dass Erkenntnisse durch die Bedingungen des Erkenntnisapparates (Erscheinung), nicht durch das erkannte Ding (an sich) konstituiert werden, zum Zweiten auf Nietzsches Idee, dass jede Wahrnehmung selbst immer schon eine produktive Interpretation darstellt, und zum Dritten auf die Kybernetik v.a. mit ihrer Idee von Selbststeuerungsmechanismen.

Die erste grundlegende Ausprägung des K. in den 1980er Jahren stammt aus der biologischen Kognitionstheorie (H.R. Maturana, F. Varela), die davon ausgeht, dass lebende Organismen autopoietisch verfasst sind, sich also aus den Elementen, aus denen sie bestehen, mit Hilfe dieser Elemente selbst reproduzieren. Für die Kognition sind wahrgenommene Reize unspezifische Irritationen, die nach Maßgabe der Operationsweise der Kognition Anlass zu Konstruktionen geben.

Daraus entwickelt sich der Radikale K. (S.J. Schmidt), der davon ausgeht, dass aufgrund der Umweltabgeschlossenheit menschlicher Kognition jede produktive Leistung auf solchen Konstruktionsprozessen beruht. Gegen den Vorwurf, dass das Prinzip ‚alles sei konstruiert‘ selbstaufhebend sei, antwortet der Radikale K., dass die Radikalität, also die Exklusivität der Konstruktion, die Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis sei. So parallelisiert eine konstruktivistische Systemtheorie kognitive und soziale Prozesse und überträgt die biologische Idee der Autopoiesis auf die Bildung soziale Systeme.

In den 1980er Jahren wird der K. auch in der Literaturwissenschaft breit rezipiert, weil er erlaubt, Interpretation selbst als Konstruktion zu reformulieren. Frühere empirische Ansätze, die davon ausgehen, dass man wissenschaftlich nicht interpretieren, sondern Interpretationen nur auswerten kann, werden somit konstruktivistisch untermauert.

Kontext/Kontextualität

ert. Darüber hinaus stellt der K. eine radikale Variante der Rezeptionsästhetik dar, die die Interpretation von einer hermeneutischen oder strukturalen Absicherung durch den Text löst und stattdessen auf die lebensweltliche Bedeutung von Rezeption zum Beispiel als Element einer „endlos autobiographischen Tätigkeit“ (B. Scheffer) bezieht.

BIBLIOGRAPHIE: H. v. Foerster et al., Einführung in den Konstruktivismus, München 1992. – B. Scheffer, Interpretation und Lebensroman, Frankfurt a. M. 1992. – S.J. Schmidt (Hg.), Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus, Frankfurt a. M. 1987. – Ders., Kognitive Autonomie und soziale Orientierung, Frankfurt a. M. 1994. Oliver Jahraus

III. Philosophisch

Der K. ist eine Wahrheits- und dadurch auch Bedeutungstheorie von Aussagen, die eine Korrektur bzw. Alternative zu einer realistischen Wahrheitstheorie darstellt. Eine Wahrheitstheorie heißt epistemologisch realistisch, insofern sie von objektiven Wahrheitswerten von Aussagen ausgeht unabhängig davon, ob die Wahrheit bzw. Falschheit einer Aussage erkannt werden kann oder nicht. Für den K. ist eine solche Wahrheitstheorie aus mindestens drei Gründen inkohärent und nicht vertretbar: (1) *Das mathematische Argument betreffs der Natur des Unendlichen*: die Elemente von unendlichen Mengen können im Gegensatz zu denjenigen von endlichen Mengen nicht alle genannt werden. Eine unendliche Menge kann, so der K., nur durch eine Konstruktion beschrieben werden, mittels welcher deren Elemente erzeugt werden. Der Realist beharrt auf der Fiktion, dass sich eine unendliche Menge auch als vollendete Totalität behandeln lässt. Diese Behandlung scheint zu Paradoxien zu führen, welche dem K. zufolge nicht durch lokale Reparaturen beseitigt werden, sondern nur durch eine radikale Beschränkung der Definition unendlicher Mengen auf Konstruktionen. (2) *Das logische Argument betreffs der Natur des Beweises*: für den K. ist die Wahrheit einer Aussage epistemisch, insofern sie auf der Fähigkeit von Menschen basiert, sie zu beweisen. Für ihn ist der Beweisbegriff zentral und wird semantisch verstanden: Der Beweis versieht Ausdrücke mit Bedeutung. Der Realist versteht

„Beweis“ syntaktisch. Es ist nicht der Beweis, sondern die Semantik, welche Ausdrücke mit Bedeutung versieht, indem sie sie mit Eigenschaften verschiedener Strukturen verbindet. Die konstruktivistische Auffassung von „Beweis“ führt zur Ablehnung der klassischen (realistischen) Theorie der Negation in der Logik. (3) *Das sprachliche Argument betreffs der sog. „Manifestationsherausforderung“*: der K. beantwortet die Frage: Mit welchem Recht kann Sprechern einer Sprache ein Verständnis von Ausdrücken zugeschrieben werden, welches über das hinausgeht, was sie in ihrem sprachlichen Verhalten manifestieren können? mit: Es gibt kein solches Recht. Denn der Spracherwerb ist an Manifestation gebunden, d. h. die Bedeutung kann nichts anderes sein, als was Sprecher im Sprachgebrauch manifestieren können. Das sprachliche Argument ist: Ein realistisches Verständnis der Aussage kann nicht mitgeteilt, nicht manifestiert, und somit auch nicht erworben werden. Wird die Bedeutung von Aussagen mit Wahrheitsbedingungen, die von Beweisbarkeitsbedingungen verschieden sind, identifiziert, bleiben Aussagen ohne jede Bedeutung.

BIBLIOGRAPHIE: M. Dummett, Elements of intuitionism, Oxford 1977. – P. Engel, La norme du vrai, Paris 1989. – S. Read, Philosophie der Logik, Reinbek 1997. – G. Sommaruga, History and philosophy of constructive type theory, Dordrecht 2000. – A.S. Troelstra/D. van Dalen, Constructivism in mathematics, 2 Bde., Amsterdam 1988.

Giovanni Sommaruga

Kontext/Kontextualität

I. Alttestamentlich

K. bezeichnet jene Teile des Diskurses, die ein → Wort oder eine Passage in einem geschriebenen → Text oder einer mündlichen Äußerung umgeben sowie jene wechselseitigen Beziehungen, innerhalb derer der Text oder die Äußerung situiert ist. „Verbalkontext“ beschreibt den K. eines bestimmten Wortes oder Ausdrucks in einem bestimmten Text durch die zwischen dem Wort und dem restlichen → Satz bestehenden strukturellen Beziehungen.

Der Literalsinn basiert auf der Vorstellung, dass Worte isoliert existieren und dass ihr

Ursprung in einer objektiven Welt sie von der Kontextbindung befreit. Die Realität des gesellschaftlichen wie kontextuellen Eingebundenseins jeder Äußerung weist jedoch auf die soziale Einbettung von Bedeutung hin. R. Jakobsons Modell der Kommunikationsfunktionen eines Textes (referentiell, poetisch, emotiv, konativ, phatisch und metalingual) gibt zu erkennen, dass Kontextfreiheit hinsichtlich der Wortbedeutung ausgeschlossen ist. J. Austins Sprechakt-Theorie und die Weiterentwicklung der → Pragmatik durch seinen Schüler J. Searle bereiten eine linguistische Grundlage, um ‚K.‘ zu erklären.

T. van Dijk hat in seiner Pragmatik den Begriff K. ausdifferenziert. Er definiert K. als eine Folge von → Ereignissen, die durch ein geordnetes Gefüge sukzessiver momentaner Veränderungen definiert ist. R. Fowler unterscheidet zwischen dem *context of utterance* (der Situation, in welcher der Diskurs stattfindet), dem *context of culture* (dem Netzwerk von sozialen und wirtschaftlichen Konventionen und jenen Institutionen, Situationen und Beziehungen, die Kultur in ihrer Gesamtheit konstituieren) und dem *context of reference* (dem Thema des Textes). In dieser Hinsicht beeinflusst *Linguistic Criticism*, insbesondere Soziolinguistik, die biblische → Hermeneutik.

V.K. Robbins entwickelte ein Modell für die sozio-rhetorische → Interpretation ntl. Texte, das nicht nur alle Sprachstrategien integriert, die zur Vermittlung von Bedeutung verwendet werden, sondern zudem ein Bewusstsein dafür zeigt, wie soziale und historische K.e sowie persönliche Interessen den Interpretationsprozess beeinflussen. Robbins zeigt die signifikante Rolle des K.es hinsichtlich (1) der inneren Struktur (Verbalkontext), (2) des Intertextes (intertextueller K.), (3) der sozialen und kulturellen Struktur (sozial-geschichtlicher K.), (4) der ideologischen Struktur (politischer K.) und (5) der sakralen Struktur (religiöser K.) auf. Der K. der Textrezeption ist z.B. in Afrika von erheblicher Bedeutung. Angeregt durch die dortigen Erfahrungen mit dem Imperialismus und dem Versuch des *social engineering* (Sozialkonstruktion) in Südafrika während der Apartheid,

entstand Kontextuelle Theologie als eine Theologie der Befreiung von der Unterdrückung (vgl. Kairos-Dokument). Der institutionelle Hauptträger der Kontextuellen Theologie war das *South African Council of Churches*. Kontextuelle Theologie spielte in der *Truth and Reconciliation Commission* eine maßgebliche Rolle.

BIBLIOGRAPHIE: T.A. van Dijk, *Text and context*, New York 1977. – R. Fowler, *Linguistic criticism*, Oxford 1996. – R. Jakobson, *Linguistics and poetics*, in: T. Sebeok, *Style in language*, Cambridge 1964, 350–377. – V.K. Robbins, *Exploring the texture of texts*, Valley Forge 1996. – R. Rommetveit, *On literacy and the myth of literal meaning*, in: R. Säljö (Hg.), *The written word*, Berlin 1988, 13–40. – *The Kairos Document: challenge to the church: a theological comment on the political crisis in South Africa*, Johannesburg 1986. Gert F. Snyman

II. Neutestamentlich

Das Verhältnis von → Text, K. und → Leser ist komplex und erweist sich durch neueste Entwicklungen in den exegetischen Disziplinen, die durch *literary* wie *historical turns* geprägt sind, als zunehmend problematisch. Das Problem liegt im Gegensatz zwischen der Autonomie des biblischen Textes und seiner kontextuellen Bindung. Der Ansatz des ‚Kontextualismus‘ betont die explizierende Funktion extratextueller Faktoren, die entweder linguistisch und ideologisch (vgl. Q. Skinner) oder politisch, ökonomisch und sozial bestimmt werden. Interdisziplinäre Ansätze wie die Soziologie, Sozialanthropologie (vgl. C. Geertz; M. Douglas) und die Sozialpsychologie werden angewandt, um politische, soziale und kulturelle K.e einzubeziehen. Vielfach meint man, dadurch Fakten und objektives Wissen über die Entstehungssituation biblischer Texte gewinnen zu können (vgl. B.J. Malina). Dieser Ansatz wurde als positivistische Rekonstruktion heftig kritisiert (vgl. E.A. Clark, E. Schüssler Fiorenza). Aus dieser Sicht ist der K. rhetorisch konstruiert. Wir können nicht auf den historischen K. direkt zurückgreifen, sondern nur auf dessen literarischen Ertrag. Der literarische Charakter vieler biblischer und frühchristlicher Texte erschwert die eindeutige Identifikation der ursprünglichen K.e. Da-

Kontext/Kontextualität

durch, dass verschiedene →Interpreten verschiedene K.e konstruieren, entsteht ein problematisches Verhältnis zwischen Text und K. Daher hat der Interpret eine ethische Verantwortung für die Rekonstruktion des ursprünglichen K.es sowie für die Textinterpretation im zeitgenössischen K.

→Kontextuelle Bibelhermeneutiken entstanden zuerst außerhalb der privilegierten Zentren der Bibelauslegung, z.B. in der Befreiungstheologie Lateinamerikas, unter Feministinnen und in afro-amerikanischen Theologien, und stellten eine Herausforderung für die universale Geltung von →Interpretationen, die von europäischen oder nordamerikanischen Interpreten entwickelt wurden, dar. Diese kontextuellen Hermeneutiken (*readings*) basieren auf vorausgesetzten Gemeinsamkeiten zwischen den historischen K.en der biblischen Texte und den K.en zeitgenössischer, nicht-privilegiertes, z.B. unterdrückter und ausgebeuteter Leser. Obwohl biblische Texte die Basis der kontextuellen Theologie bilden, wird der Begriff heute im weiteren Sinn verwendet und dient der Frage nach dem Einfluss kultureller K.e auf alle Interpretationen des christlichen Glaubens. Die Folge davon ist ein zunehmendes Bewusstsein dafür, dass alle Leser durch ihre jeweiligen K.e beeinflusst werden (D.C. Marks).

BIBLIOGRAPHIE: S.B. Bevans, *Models of contextual theology*, Maryknoll 2002. – E.A. Clark, *History, theory, text*, Cambridge 2004. – B.J. Malina, *The New Testament world*, Louisville 1993. – D.C. Marks (Hg.), *Shaping a theological mind*, Aldershot 2002. – E. Schüssler Fiorenza, *Rhetoric and ethics*, Minneapolis 1999. – J. Tully (Hg.), *Meaning and context: Quentin Skinner and his critics*, Oxford 1988.

Halvor Moxnes

III. Systematisch-theologisch

Der Begriff K. wird anders als stärker programmatisch codierte Textkategorien nur aus dem K. seiner Verwendung verständlich. K. ist ein schwacher, vielleicht aber gerade dadurch starker Begriff, der scheinbar harmlos in Texttheorien wie auch →Hermeneutiken vorkommt, die einander im übrigen ausschließen. Kontextualität zielt im logischen und linguistischen Sinn auf die Vereindeuti-

gung sprachlicher Vieldeutigkeit (Polysemie) durch den jeweiligen Zusammenhang, mithin also auf den Ausschluss von Nebensinn (Konnotationen). Kontextualisierung erweist sich allerdings als doppelbödig, ist doch der klärende K. selbst kontextualisierungsbedürftiger Text. Pragmatismus hilft über diesen →hermeneutischen Zirkel nie völlig hinweg. Anders verhält es sich, wenn Kontextualität als Problemanzeige für eine pragmatische Unterscheidung nichttextueller (z.B. sozialer, institutioneller) und textueller Zusammenhänge verstanden wird. Die Linguistik nennt diese nichttextuellen Kommunikationsbedingungen Ko-Texte. Der Begriff K. ist freilich längst selbstverständliches Inventar der Wissenschaftssprache, in der er, frei von texttheoretischer Referenz, oft nichts als einen Zusammenhang überhaupt bezeichnet.

Die Theologie hat den Kontextbegriff – anders als den fundamentalen Textbegriff oder die programmatischen Intertextualitätstheorien – wie selbstverständlich integriert, bezieht sich dabei aber eher auf die hermeneutische Verwendung. Texttheorien werden in der Theologie hingegen nach wie vor zögerlich rezipiert.

Bibelhermeneutisch relevant ist Kontextualität im engen und weiten Sinn. Als Vereindeutigung sprachlicher Vieldeutigkeit verhilft die Bestimmung eines K.es zur Präzisierung von Textsinn. So rechnet die Bibel-exegese vielfach mit Kontextualität: bei der Erhellung des →Sinns einzelner Textstellen aus deren Umgebung, bei Mutmaßungen über das historische Verhältnis von →Texten, →Autoren und →Lesern sowie in der Anordnung eines bibelhermeneutischen Gesamtverständnisses. Damit beginnt eine Kontextualisierung für dogmatische, ethische und andere Funktionszusammenhänge, kurz: für den Gegenwartsbezug. Christentum, Theologie und Kultur erscheinen ihrerseits als weite K.e der Präzisierung von biblischem Textsinn (worin ein kritisches Korrektiv für die vermeintlich wörtliche Geltung der Bibel liegt). So dient der Kontextbegriff auch als Index des Zeichencharakters jeder Rede von Gott. Der christliche Gottesgedanke versucht jedenfalls sein zeichenhaftes Vermitteltsein als Kontextualisierung in unterschiedlichen

Regionen, Perioden und Epochen des Christentums zu begreifen. Kontextuell zu denken ist so gesehen wesentlich für jede Beschreibung des Christentums.

BIBLIOGRAPHIE: F. Hauschildt (Hg.), *Text und Kontext in Theologie und Kirche*, Hannover 1989. – R. Jakobson, *Zeichen und System der Sprache* (1962), in: Ders., *Semiotik*, Frankfurt a.M. 1992, 427–436. – J. Mattern, *Die Dimensionen des Textes*, in: Ders., *Ricoeur zur Einführung*, Hamburg 1996, 95–115. – K.P. Müller, *Art. Kontext*, in: *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie*, hg. v. A. Nünning, Stuttgart ³2008, 347 f. – P. Ricoeur, *Interpretation theory*, Fort Worth 1976.

Christian Senkel

IV. Literaturwissenschaftlich

Der K. eines →Textes sind v.a. diejenigen Verstehenszusammenhänge, mit denen ein Text verknüpft ist (lat. *contextus*, ‚Verknüpfung‘). Im Rahmen der Literaturwissenschaft bezeichnet der Begriff in erster Linie inter- und extratextuelle Bezüge. Da ein literarischer Text zwar isoliert analysiert und untersucht, aber niemals ohne Kenntnis des K.es verstanden werden kann, ist Kontextualität ein Kennzeichen von →Literatur. Zugleich kann man davon ausgehen, dass immer mehrere K.e betrachtet werden müssen. Denn Literatur entsteht, indem ein →Autor auf der Basis seiner Weltsicht, seiner Erfahrung, dominierender Episteme und mehrerer ihm bekannter Texte eine Geschichte konstruiert, welche die →Leser dann auf der Grundlage ihres jeweiligen Weltwissens (bzw. der jeweiligen K.e) rezipieren. Gleichzeitig können Teile eines Textes vom Leser nur im K. des Ganzen (infratextuell) verstanden werden, und der Leser vergleicht im Zuge von →Interpretation Textpassagen mit anderen desselben Textes (intratextuell). Kontextualität hat also viele Ausprägungen und ist wichtig für das →Verstehen und Interpretieren von Literatur, v.a. wenn die K.e von Produktion und →Rezeption unterschiedlich sind. Wem beispielsweise die Liebeskonzeption des mittelalterlichen Minnesangs unbekannt ist, dem wird sich der Sinn eines Minneliedes nicht erschließen, und es ist zu befürchten, dass falsche Schlüsse auf die Kultur des Mittelalters folgen werden. Auch kulturelle Diffe-

renzen können zu unterschiedlichen Einschätzungen, Gewichtungen und Interpretationen führen, weshalb die K.e, die einen Text geprägt haben, gerade hinsichtlich kultureller Implikationen genau betrachtet werden müssen. Der K. dient also dazu, die unendliche Vielfalt von Konnotationen, die sich aus →Zeichen ergeben, weiter einzuschränken und so Grenzen einer Interpretation zu markieren bzw. die Lektüre durch zusätzliches Wissen zu bereichern. Theoretiker, die sich besonders mit Text-K.-Verhältnissen beschäftigen, setzen daher Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft gleich. Mit K. im eigentlichen Sinn beschäftigt sich die Intertextualitätstheorie (→Intertextualität), die zeigt, wie K.e Teil eines Textes sind und über ihn hinausweisen. Gleichzeitig befindet sich jeder Text in einem K. und bezieht daraus überwiegend seine Gestalt, die ihn einer →Gattung zuordnet. Da Kontextualität markiert, dass sich ein Text immer in einem kommunikativen Geflecht und in Korrelation mit anderen Texten befindet, kann sie als Teil der →Pragmatik beschrieben werden.

BIBLIOGRAPHIE: H. Aschenberg, *Kontexte in Texten*, Tübingen 1999. – P.J. Brenner, *Das Problem der Interpretation*, Tübingen 1998. – L. Danneberg, *Kontext*, in: *RLW 2* (2000), 333–337. – N.E. Enkvist, *Context*, in: R. Sell/P. Verdonk (Hgg.), *Literature and the new interdisciplinarity*, Amsterdam 1994, 45–60. – J. Fohrmann, *Textzugänge*, in: *Scientia Poetica 1* (1997), 207–223. – K. Stierle, *Zur Begriffsgeschichte von ‚Kontext‘*, in: *Archiv für Begriffsgeschichte 18* (1974), 144–149.

Ursula Kocher

V. Textlinguistisch

Texte entstehen ausnahmslos unter Kontextbedingungen. Bei ihrer →Rezeption und eventuell gegebenen Weiterverarbeitung rufen sie K.e im Rahmen des Textverstehens auf. Dabei können sich die K.e der Entstehung von denen der Rezeption mehr oder weniger unterscheiden.

Texte lassen sich als Makrozeichen beschreiben, die sich pragmatisch meist relativ eindeutigen Sprachhandlungen (Illokution; →Sprechakttheorie, J. Searle) zuordnen lassen und die Wirkungen haben (Perlokution), freilich nicht notwendigerweise die vom Verfasser intendierten. Sprachlich sind →Texte

Kontextuelle Bibelhermeneutiken

grammatikalisch wohlgeformte bzw. sprachlich akzeptable Entitäten; in kommunikativer Hinsicht sind Texte manifeste sprachliche Erscheinungen, die die ‚innere Sprache‘ (L.S. Wygotski) bzw. die inneren Bilder des Verfassers nach den Bedingungen der →Pragmatik und →Grammatik repräsentieren (= ‚Text 1‘) (M. Nussbaumer).

Texte entstehen in Situationen, die historisch, sozial, ökonomisch, kulturell und individuell geprägt sind. Daraus ergeben sich jene Bedingungen, unter denen sie verstanden werden können; vgl. z. B. die Entstehung und Auslegung von Gesetzen oder von Verträgen auf der Grundlage von wirtschaftlichen Vorgaben, sozialpolitischen Präferenzen, soziokulturellen Werten und individueller Ethik. Texte, die auf eine spezifisch-konventionalisierte Weise verstanden und Teile gesellschaftlicher Diskurse geworden sind, können als Prä- und/oder Intertexte selbst zu K.en von Texten werden. Die Bibel bewährt sich auf diese Weise für höchst verschiedenartige Texte als K.

Die für das →Verstehen eines Textes notwendige Kohärenzbildung geschieht durch den bewussten, oft auch halbunbewussten Einbezug der K.e (= ‚Text 2‘). Text 2 existiert durch die Kooperation des Rezipienten (S.C. Levinson), da der manifeste Text (U. Eco) eine zeichenhaft reduzierte Größe ist, die als Text erst durch die Kohärenz stiftenden Leistungen des Rezipienten funktioniert; zu unterscheiden davon ist der ‚Kotext‘, also der oder die Texte, die in unmittelbarer textueller Nähe zum betrachteten Text stehen. Kohärenz ist der sinnvolle Zusammenhang einer Mitteilung im Kopf des verstehenden Subjekts und beruht auf den Erfahrungen und dem Wissen des Rezipienten. In dieses Wissen sind gewissermaßen die K.e eingelagert, in Form von anderen Texten, von akzeptierten Lebenszusammenhängen, wie sie z. B. die *Common-sense*-Theorie (H. Feilke) formuliert, und von institutionalisiertem Kultur- und Gesellschaftswissen.

Diese Zusammenhänge bewirken, dass Texte nur dann relativ vollständig verstanden werden können, wenn (a) ein (Vor-)Wissen bezüglich ihrer Inhalte, (b) adäquate Kenntnisse der wesentlichen K.e eines Textes vor-

handen sind und (c) die wesentliche, d. h. dominierende Sprachhandlung oder die wesentlichen Sprachhandlungen erfasst werden.

Sprachwissenschaftlich ist die Relation Text – K. noch ein Desiderat, das z. T. durch ‚frame‘ und ‚Fokus‘ abgedeckt wird. Die fachterminologische Offenheit des Kontextbegriffs entspricht der kommunikativen und kognitiv-affektiven Dynamik von Textproduktion und Textrezeption. Die Explizierung der jeweils herangezogenen K.e kann den metatextuellen Diskurs zu Text 1 sowie zum manifesten Text und zu Text 2 erheblich unterstützen und Textverstehen (er-)klären.

BIBLIOGRAPHIE: D. Baecker, Form und Formen der Kommunikation, Frankfurt a.M. 2005. – U. Eco, Die Grenzen der Interpretation, München 1992. – Ders., Lector in fabula, München 1990. – H. Feilke, Common sense – Kompetenz, Frankfurt a.M. 1994. – P. Klotz, Lücken, Risse, Brüche – zum Verhältnis von Text und Kontext, in: S. Schmölder-Eibiger/G. Weidacher (Hgg.), Textkompetenz, Tübingen 2007, 69–88. – S.C. Levinson, Pragmatics, Cambridge 1983 [dt. Tübingen ³2000]. – M. Nussbaumer, Wie Texte sind und wie sie sein sollen, Tübingen 1992. – J.R. Searle, Speech acts, Cambridge 1969 [dt. Frankfurt a.M. 1971]. – L.S. Wygotski, Denken und Sprachen, Frankfurt a.M. 1986. Peter Klotz

Kontextuelle Bibelhermeneutiken

Als ‚k. B.‘ werden die verschiedenen Spielarten befreiungstheologischer und genderspezifischer →Hermeneutiken bezeichnet. Neben der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung haben sich spezifische Formen einer afrikanischen, einer afroamerikanischen (*Black Theology*), einer asiatischen, speziell einer koreanischen (Minjung-Theologie) und einer indischen Befreiungstheologie (Dalit-Theologie) entwickelt, neben den unterschiedlichen Konzeptionen feministischer Theologie Formen einer lesbischen, einer schwulen oder auch einer *queer*-Hermeneutik (→*Gender Studies*).

Die Frage nach dem Kontext von Theologie ist im Grunde so alt wie das Christentum, das sich seit dem Beginn seiner Missionsgeschichte in unterschiedliche Kulturen und sozioökonomische Kontexte inkulturiert hat. In der Vergangenheit galt jedoch die abendländische Gestalt des Christentums und seiner Theologie als normative Tradition für alle

Kontinente und Kulturen. Eben diese Dominanz der abendländischen Tradition wird heute in Frage gestellt. Ihr setzten die neuen kontextuellen Theologien eine Hermeneutik des →Verdachts entgegen, welche dekonstruktivistisch die gesellschaftlichen Hintergründe und Machtverhältnisse theologischer Theoriebildungen freilegt. Die von der Befreiungstheologie entwickelte Bibelhermeneutik hat ihren Sitz in der Bibelarbeit mit theologischen Laien und in den sog. Basisgemeinden. Die Bibel wird aus dem Blickwinkel der Armen, d.h. unterdrückter und marginalisierter sozialer Schichten und Völker, gelesen. Das Gewicht der Bibelauslegung liegt, wie auch bei anderen kontextuellen Hermeneutiken, auf der →Applikation. Man kann von ‚engagierter Lektüre‘ mit einer stark ethischen Ausrichtung sprechen. Generell messen kontextuelle Theologien, seien sie nun ökologisch, feministisch oder ethnisch-gruppenbezogen, Begriffen wie Pluralität oder →Alterität eine große und positive Bedeutung zu. Gerade auf dem Gebiet der theologischen Hermeneutik ist das Bewusstsein gewachsen, dass der christliche Glaube und seine Botschaft immer nur in Gestalt partikulärer, geschichtlich und soziokulturell begrenzter Interpretationen in Erscheinung tritt. Dabei darf jedoch der universale Wahrheitsanspruch des Evangeliums nicht aus dem Blick geraten. Es besteht die Gefahr, dass der →Kontext an die Stelle des (biblischen) Textes tritt. Der Kritik und dem hohen moralischen Anspruch einer Hermeneutik des Verdachts haben sich daher auch die verschiedenen kontextuellen Theologien und Hermeneutiken selbst zu stellen.

BIBLIOGRAPHIE: J.S. Croatto, Die Bibel gehört den Armen, München 1989. – S. Heine, Frauen in der frühen Christenheit, Göttingen 1990. – A. Noller, Feministische Hermeneutik, Neukirchen-Vluyn 1995. – S. Schroer/S. Bietenhard (Hgg.), Feminist interpretation of the Bible and the hermeneutics of liberation, London 2003. Ulrich H.J. Körtner

Koran (als Posttext der Bibel)

Der K. (von *qurʿān*, ‚Lesung‘, vgl. syr. *qeryānā*) ist die Sammlung der Verkündigungen, die Muḥammad zwischen ca. 610 und

632 n. Chr. in Mekka und Medina als göttliche Offenbarungen verlautbart hat. Der Text, dessen heutiger Konsonantenbestand nach islamischer Überlieferung bereits durch den Kalifen ʿUtmān (reg. 644–656) für verbindlich erklärt worden ist, gliedert sich in 114 Suren, die mit Ausnahme der Eröffnungssure nach absteigender Länge angeordnet sind. An mehreren Stellen wird dieses Prinzip durchbrochen, wohl um bereits zusammengewachsene Surengruppen nicht aufzusprengen. T. Nöldekes Unterscheidung von früh-, mittel- und spätmekkanischen sowie medinensischen Texten geht von der Sure als literarischer Einheit aus (wobei die Möglichkeit von Einschüben zugegeben wird); diese Prämisse ist durch A. Neuwirths Nachweis von Strukturkonventionen in den mekkanischen Suren nachträglich belegt worden.

Zu den ältesten Koransuren gehören vermutlich der hymnische Aufruf zur Gottesverehrung in Sure 106 und die narrative Vergegenwärtigung von Gottes Rettung Mekkas vor einem feindlichen Angriff (Sure 105); in beiden Texten erscheint Gott nicht als universaler Welterschöpfer und -richter, sondern primär als Schirmherr Mekkas. Zentrales Thema der frühmekkanischen Verkündigungen ist die Unausweichlichkeit des Jüngsten Gerichts und die daraus folgende Rechenschaftspflichtigkeit des Individuums. Zahlreiche Textpassagen malen die dem Jüngsten Tag vorausgehenden kosmischen Umwälzungen und das Jenseitsschicksal der Menschen aus (→Apokalyptik). Sprache und Bilderwelt der frühmekkanischen Suren berühren sich mit dem Psalter und syrisch-christlichen Texten, wobei diese Parallelen nirgends zititmäßigen Charakter annehmen. Obwohl die frühe Sure 87 beansprucht, nur die Lehre der ‚früheren Schriften, der Schriften Abrahams und Moses‘ (V.18 f.) wiederzugeben, sind die Korantexte formal als Gottesrede gehalten, erheben also einen eigenständigen Offenbarungsanspruch. Gegen Ende der frühmekkanischen Periode gewinnen die Suren deutlich an Länge und weisen jetzt häufig einen dreiteiligen Aufbau auf, in dessen Mitte zumeist Erzählerperikopen, oft mit deutlichen Bezügen zu rabbinischem Traditionsgut, stehen. Darin sind u.a. biblische

Korrelation

Gestalten wie Abraham, Noah und Mose vertreten, die als missachtete ‚Warner‘ und Umkehrprediger geschildert werden; später treten Figuren wie Salomon und Jesus auf, die nicht in dieses Schema passen. Prominentes Merkmal der medinensischen Suren ist neben relativ detaillierten kultischen und sozio-politischen Regelungen auch die Polemik gegen die sich der Konversion zum Islam widersetzen den medinensischen Juden.

BIBLIOGRAPHIE: H. Bobzin, *Der Koran*, München⁶2007. – M. Cook, *Der Koran*, Stuttgart 2002. – J. Horowitz, *Koranische Untersuchungen*, Berlin 1926. – J.D. McAuliffe (Hg.), *The Cambridge companion to the Qurʾān*, Cambridge 2006. – A. Neuwirth et al. (Hgg.), *The Corʾan in context*, Leiden 2009. – T. Nöldeke/F. Schwally, *Geschichte des Qorāns*, Teil 1, Leipzig 1909. – R. Paret, *Mohammed und der Koran*, Stuttgart⁹2005. – N. Robinson, *Discovering the Qurʾan*, Washington²2003. – A. Rippin (Hg.), *The Qurʾān: style and content*, Aldershot 2001. – W.M. Watt, *Bell's introduction to the Qurʾān*, Edinburgh 1970.

Nicolai Sinai

Korrelation

Der von lat. *conferre* und *referre* abgeleitete Begriff hat im deutschsprachigen theologischen wie philosophischen Diskurs seit dem späten 19. Jh. hohe Aufmerksamkeit gefunden. Differenzierte begriffshistorische Untersuchungen fehlen. Im allgemeinen Sprachgebrauch wird K. zumeist im Sinne von ‚Wechselbeziehung‘, ‚Wechselwirkung‘ oder ‚wechselseitiger‘ bzw. ‚gegenseitiger Abhängigkeit‘ verwendet. Der Begriff spielt eine wichtige Rolle in der Statistik, in den Naturwissenschaften, v. a. der Physik, und in technischen Disziplinen (Elektrotechnik). Im Unterschied zu Proportionalität und Kausalität bezeichnet K. dabei allein einen statistischen Zusammenhang. In der modernen Sozialpsychologie sind Theorien der sog. ‚illusorischen K.‘ entwickelt worden, d. h. der subjektiven Konstruktion von Zusammenhängen, die genau besehen nicht bestehen; viele Vorurteilsstereotypen lassen sich darauf zurückführen.

In Philosophie und speziell protestantischer Theologie hingegen wird K. teils religionsphilosophisch, mit Blick auf die Gott-Mensch-Beziehung im frommen Bewußtsein,

teils geschichtstheoretisch, als Erfassung der permanenten Wechselwirkung zwischen allen historischen Phänomenen und Prozessen, verstanden. Überkommene Vorstellungen von Jahwes Bundestreue gegenüber seinem auserwählten Volk deutet H. Cohen in seiner *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* (1919) und anderen religionstheoretischen Texten als eine K. zwischen Gott und Mensch, die gerade mit Blick auf die Einzigartigkeiten des einen, einzigen Gottes die Individualität jedes Menschen sichert und zugleich die „gegenseitige K. der Menschen“ fundiert – ein Gedanke, der in anderer Begrifflichkeit auch die Religions-theorien M. Bubers und F. Rosenzweigs bestimmt.

Geschichtstheoretisch gewann der Korrelationsbegriff v. a. durch E. Troeltsch analytische Prägnanz. In seinem Essay *Ueber historische und dogmatische Methode in der Theologie* (1898) bestimmte er die moderne historische →Methode durch die drei Grundelemente von →Kritik, →Analogie und K.: Alles historisch Individuelle, Einzigartige stehe immer „in einem das Gesamtgeschehen umfassenden korrelativen Fluß und Zusammenhang, der uns alles durcheinander bedingt zeigt, keinen der gegenseitigen Beeinflussung und Verflechtung entzogenen Punkt kennt“. Anregungen Cohens wie Troeltschs bündelte P. Tillich v. a. im ersten Band seiner *Systematischen Theologie* im Konzept der ‚Korrelationsmethode‘: Die theologische Antwort sei ihrer Form nach stets abhängig davon, wie eine existentielle Frage je nach kulturellem Ort und geschichtlicher Zeit gestellt werde. Zumal die Beziehung von Gott und Mensch müsse als dynamische offene Prozessualität gedacht werden. Diese Begriffsfassung prägte auch die Feministische Theologie (→Feministische Bibelhermeneutik) etwa in den Arbeiten R. Radford Ruethers.

BIBLIOGRAPHIE: J.P. Clayton, *The concept of correlation*, Berlin/New York 1980. – E. Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, Bd. 2: *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Tübingen 1913, 729–753.

Friedrich Wilhelm Graf

Kritik

I. Alttestamentlich

Das AT kennt K. (griech. κρίνειν) als Kunst des Beurteilens oder Unterscheidens. Derivate bezeichnen in der →Septuaginta so gut wie immer das juristische Richten (hebr. *dyn* oder *spt*). Darüber hinaus haben v. a. prophetische Texte des AT eine kritische Funktion gegenüber den →Lesern, indem sie zur Beurteilung des eigenen Daseins *coram deo* anleiten: als Aufforderung zum Gottvertrauen (Jes 7,9), Maßstab gelingenden Lebens (Mi 6,8), prophetische Radikalkritik (Am 8,2), Trostwort (Jes 40,1) u. a. Da die im Namen Gottes vortragene Verkündigung sich ihrerseits der Beurteilung durch die Rezipienten entzieht, wird bereits innerhalb des AT nach einem Kriterium zu Unterscheidung von „wahrer“ und „falscher“ Prophetie gesucht, das aber erst *post factum* gefunden wird (Dtn 18,21 f.). Strittig ist die Frage, ob das AT eine theologische Mitte hat, nach der die einzelnen Texte des AT kritisch gewichtet werden könnten.

Seit dem Humanismus wird das AT selbst zum Gegenstand von K. Die Humanisten greifen die *philologische* Bedeutung des Begriffes K. aus der griechischen Antike auf und betreiben eine genaue Untersuchung der literarischen Quellen (→Textkritik). Dies wird zu einem entscheidenden Impuls für die Reformation: weil die Bibel das oberste Kriterium aller Theologie ist, wird sie besonders ‚kritisch‘ gelesen. Dies führt bei M. Luther zu einer K. der sog. →Apokryphen, denen er aus theologischen und philologischen Gründen (da nicht Teil der →*hebraica veritas*) den vollen kanonischen Rang abspricht. Sachliches Kriterium für eine Gewichtung biblischer Texte untereinander wird Christus als →Mitte der Schrift („was Christum treibet“). Voraussetzung und Ziel von →Exegese ist die Klärstellung der →Bibel als oberster Norm und Richtschnur aller Theologie und kirchlichen Lehre. Dies gilt auch für die spätreformatorischen *critica sacra* (H.-J. Kraus, § 25). Ins 18. Jh. fallen die Entdeckungen von Pentateuchquellen durch J. Astruc und die konsequente *historische* Betrachtung der Bibel durch J.S. Semler. Sie bahnen der *historisch-kritischen* →Exegese (Bibelkritik) den Weg. Unter dem Einfluss von I. Kants transzendentalphiloso-

phischem Kritikbegriff wurde und wird dies als ein Richten über den biblischen Wortlaut missverstanden, insofern *historische* und *Werturteile* gleichgesetzt werden (historisch-kritische Exegese). Für eine ‚Sachkritik‘ im Sinne des Beurteilens des Wahrheitsgehaltes des biblischen Textes fehlt ein objektives Kriterium. Im Sinne genauen Unterscheidens verschiedener →Quellen, →Gattungen, →Traditionen, Tendenzen etc. bleibt aber der Begriff K. für die Exegese angemessen. Die K. des eigenen Vorgehens (Grenzen der Methode, E. Blum) und die Wahrung der Bibel als den Ausleger kritisierendes Gegenüber gehören dazu.

BIBLIOGRAPHIE: E. Blum, Notwendigkeiten und Grenzen historischer Exegese, in: B. Janowski (Hg.), *Theologie und Exegese des Alten Testaments/der hebräischen Bibel*, Stuttgart 2005, 11–40. – H.-J. Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn* 41988. – M. Marquart, Art. Kritik II., in: TRE 20 (1990), 77–81.

Achim Behrens

II. Neutestamentlich

Das Wort K. bezieht sich auf das griechische Verbum κρίνειν (‚scheiden, beurteilen, richten‘) und das Substantiv κρίσις (‚Unterscheidung, Urteil, Gericht‘). Als moderner wissenschaftlicher Begriff ist K. die systematische, von der Vernunft geleitete, wissenschaftliche Beurteilung irgendeiner Erscheinung im Hinblick auf ihre wahre Natur. Darum ist die K. *per definitionem* fragend, misstrauisch und ‚negativ‘. Die Wahrheit muss kritisch gesucht werden, weil sie oft unter einer ideologischen Decke verborgen ist. Dies Verständnis von K. ist in der Kritischen Theorie der Frankfurter Schule ausgearbeitet worden.

Die Bibel-, Christentums- und Religionskritik wurde in einem Kontext von →Polemik und Streit formuliert. Sie ist als Bestandteil der Polemik gegen eine unfreie, hierarchische Gesellschaft, dominiert von Absolutismus in Staat und Kirche und von Dogmatismus und Unfreiheit in der ‚Wissenschaft‘, entstanden. In diesem Zusammenhang funktionierte die herkömmliche Interpretation der Bibel als Legitimation des Absolutismus und Dogmatismus. Deshalb wurde die Bibelkritik als Teil

einer politischen, sozialen und ökonomischen K. geboren.

Von H.S. Reimarus bis heute hat sich die Bibelkritik als der – von der ‚kritischen‘ Vernunft geleitete – Abbau überkommener Theorien manifestiert, v. a. als K. der Inspiration der biblischen Texte, der Kanonizität dieser Texte und als Abbau der herkömmlichen Vorstellungen über die Identität der Autoren (Apostolizität). In dieser Periode haben kritische Fragen, Analysen und Erklärungen in den Studien des AT und NT dominiert, oft zur Enttäuschung der Glaubenden. Ein wesentliches Element der kritischen Methode ist die →Textkritik: sie setzt z. B. die Existenz der vielen Handschriften und alten Übersetzungen voraus, d. h. die hypothetische Rekonstruktion und die prinzipielle Unsicherheit des Textes, der doch die Basis der Theologie und der Verkündigung darstellt. Dieselbe Unsicherheit kennzeichnet die kritischen Rekonstruktionen der geschichtlichen Entstehungsprozesse des AT und NT und ihrer Institutionen.

In den letzten Jahrzehnten scheint diese negative K. in der Bibelexegese jedoch schwächer geworden zu sein. Jedenfalls sind viele Angriffe auf die ‚kritischen‘ (historisch-kritische) →Methoden und gleichzeitig viele neue ‚alternative‘ textanalytische Methoden erschienen, die mehr ‚konstruktive‘ – oft als ‚hermeneutisch‘ bezeichnete – Zugänge zur Bibel andeuten. In einer Weise ist hier von einer Rückkehr zu der Situation vor der Sintflut der K. die Rede.

Die radikale Bibelkritik ist Beispiel für eine einmalige europäische Tradition der Selbstkritik, d. h. der K. der eigenen Religion, Kultur und Wissenschaft. Heute scheint die wichtige Frage zu entstehen, ob diese Tradition mit den neuen ‚positiven‘ Zugängen zur Bibel im Begriff ist, eine weniger starke Position in der europäischen Kultur einzunehmen.

BIBLIOGRAPHIE: J.J. Collins, *The Bibel after Babel*, Grand Rapids 2005. – G. Figal et al., Art. Kritische Theorie, in: RGG⁴ 4 (2001), 1782–1785. – I.H. Marshall, *New Testament interpretation*, Exeter 1977, 21–195. – B. Recki, Art. Kritik, in: RGG⁴ 4 (2001), 1781 f. – H.G. Ruß, Art. Kritischer Rationalismus, in: RGG⁴ 4 (2001), 1785.

Per Bilde

III. Systematisch-theologisch

Im Rückgang auf die altgriechische Wortbedeutung meint K. die Prüfung von Wahrheits- und Geltungsansprüchen durch Infragestellung bisheriger Erkenntnisse und Theorien, um diese auf ein immer nur approximativ zu erreichendes Ziel von Wahrheit hin weiter zu entwickeln. So ist K. synonym mit Wissenschaftlichkeit überhaupt geworden, wie sie sich im Bereich der Philosophie (Erkenntnis-kritik), der Historie (Quellenkritik), der Philologie und Literaturwissenschaften (→Hermeneutik), der Rechts- und v. a. Naturwissenschaften, aber auch der Soziologie (Gesellschaftskritik) und der Theologie (historisch-kritische →Exegese; →Historismus) in Gegenwendung zum bloß behauptenden, vorurteilsgeleiteten und auf äußere Autoritäten verweisenden Dogmatismus (I. Kant) etabliert hat. K. ist ein Weg zur →Wahrheit, aber nicht diese selbst. Sie kann diese, auch wenn K. in konstruktiver Absicht vorgetragen wird, nicht selbst erzeugen, wohl aber den täuschenden Schein abhalten (J.G. Fichte), sofern sie selbstkritisch die Grenzen menschlicher Erkenntnismöglichkeiten respektiert.

Daher wird in der Theologie nicht ihr ‚Gegenstand‘ (Gott) kritisch befragt und vor den Richterstuhl der menschlichen Vernunft gezerrt. Vielmehr stehen die menschlichen Weisen seiner Präsentation und sprachlichen Vermittlung auf dem Prüfstand, um bei Spannungen, Widersprüchen und Divergenzen eine Übereinstimmung von Vorstellung und Sachverhalt, Theorie und Welterfahrung im Rahmen eines konsistenten Wirklichkeitsverständnisses zu erreichen. So ist K. ursprünglich aus der Skepsis gegenüber den Göttergeschichten Homers zur Wahrung einer religionsphilosophisch gereinigten Gottesvorstellung entstanden (Sokrates als personifizierte K.), wie auch M. Luther anhand seines Kriteriums ‚was Christum treibet‘ einschneidende Sachkritik an einer hiervon abweichenden Bibelauslegung geübt hat. So richtet sich K. grundsätzlich nicht gegen ontologisch oder naturhaft Vorgegebenes, sondern nur gegen von Menschen Gemachtes und insofern Veränderbares. Daher ist K. immer auch aufklärende Ideologiekritik

zur Behauptung und Erweiterung eigener (Denk-)Freiheit.

Wird K. jedoch absolut gesetzt, so zeigt sich ihre Ambivalenz darin, dass sie im Sinne einer ‚*praecisio mundi*‘ (W. Janke) zwar einerseits Klarheit im Einzelnen aufgrund methodischer Perfektion und Analyse generiert, aber diese andererseits nur erreicht, indem kritisch weitergehende Lebenszusammenhänge und Synthesen durchtrennt und abgeschnitten werden, wie sie Mythos, Religion und Kunst noch präsent halten. Hier kommen bei aller Heterogenität metakritische (J.G. Hamann), dialektische (M. Horkheimer/T.W. Adorno) und auch Motive einer Theologie der Krise (K. Barth) überein.

BIBLIOGRAPHIE: T.W. Adorno, Kritik, Frankfurt a.M. 1969. – H. Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1968. – M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie (1937), in: Ders., Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a.M. 1968, 12–64. – W. Janke, Kritik der präzisierten Welt, München 1999. Hartmut Rosenau

IV. Literaturwissenschaftlich

Aus literaturwissenschaftlicher Perspektive lassen sich zwei Hauptaspekte des Kritikbegriffs unterscheiden: erstens K. als Konstitution bzw. Wiederherstellung von →Texten im Rahmen der Editionswissenschaft und zweitens K. als Bewertung literarischer Artefakte.

Die →Textkritik als editorisches Projekt bezieht sich auf die Rekonstruktion der Textüberlieferung, auf die vergleichende Beurteilung der überlieferten Textexemplare und z.T. auch auf die Herstellung eines authentischen Textes. Ein wichtiger Teil der Textkritik ist lange die Bestätigung der Verfälschung gewesen, da gerade bei autoritativen Texten die Verfälschung den normativen Charakter der Texte absicherte. Dort, wo eine autorisierte Textfassung vorliegt, befasst sich die editionswissenschaftliche Textkonstitution i.d.R. nicht nur mit der Sichtung und Bewertung der Textübermittlung, sondern auch mit dem Vorgang und den Verfahren der Textherstellung. F.D.E. Schleiermacher grenzt die K. als rein editionsphilologische Tätigkeit von der →Hermeneutik als interpretierender Arbeit ab. Gleichwohl wei-

sen weite Teile dessen, was seit der Spätantike als Textkritik betrieben wurde, eine hermeneutische Dimension auf, da die angemessene textkritische Rekonstruktion den Erwerb eines historischen Kontextwissens über die Entstehungsumstände und unmittelbaren Rezeptionsumstände des Textes voraussetzt.

Die Literaturkritik als evaluatives Projekt bemüht sich um die wertorientierte Vermittlung von Wissen über Literatur. Die wertende Auseinandersetzung mit literarischen Artefakten kann u.a. der Selektion von Texten (Kanonbildung) oder der Selektion von Textumgangsformen (Rezeptionssteuerung) dienen. K. als literaturspezifische Bewertungsweise befasst sich im Rückgriff auf ein poetologisches, rhetorisches oder ästhetisches Normgefüge mit der Prüfung der normativen ‚Ansprüche‘ literarischer Artefakte. Welche Rolle die Literaturkritik als normative Instanz in der Literaturwissenschaft spielen soll, ist umstritten: Während z.B. Strömungen wie der →*New Criticism* den ästhetisch wertenden Charakter literaturwissenschaftlichen Arbeitens akzentuierten, versuchten u.a. sozialhistorische Ansätze, die literaturhistorische Forschung von ästhetischen Wertorientierungen abzukoppeln. Die akademische Literaturkritik ist zu unterscheiden von der tagesakturellen Literaturkritik, die sich der zeitnahen Rezension der aktuellen Literaturproduktion widmet und tendenziell eine breite literarische Öffentlichkeit adressiert.

BIBLIOGRAPHIE: W. Barner (Hg.), Literaturkritik – Anspruch und Wirklichkeit, Stuttgart 1990. – H. Jaumann, Critica, Leiden u.a. 1995. – S. Martus, Werkpolitik, Berlin/New York 2007. – B. Plachta, Editionswissenschaft, Stuttgart 1997.

Carlos Spoerhase

V. Philosophisch

K. ist ein Grundelement in der Selbstverständigung des Menschen. Wie und als wer wir uns verstehen wollen, hängt nicht zuletzt von unserem Vermögen der K. ab: davon, K. zu üben und zugänglich für K. zu sein. K. unterscheidet zwischen wahren und falschen Meinungen sowie zwischen guten und schlechten Handlungen. Vor dem neutralen Urteilen und Beurteilen aber zeichnet sich K. durch ihr Ziel der Korrektur des Falschen und Schlechten aus. Wer kritisiert, will nicht nur

Kultur

interpretieren, sondern verändern. Dies gilt von der Gesellschaftskritik (K. Marx, Kritische Theorie) und der K. individueller Lebensformen (S. Kierkegaard, F. Nietzsche) ebenso wie von der →Textkritik. Unter ihr versteht Schleiermacher nicht nur die Interpretation und Beurteilung von Korruptelen, Druck- und Schreibfehlern, sondern deren Korrektur und Verbesserung.

Der Gegenstand, auf den K. zielt, kann von dreierlei Natur sein: Sie revidiert Irrtümer, die aus der Begrenztheit eines individuellen und des menschlichen Wissens herrühren. Sie versucht Pathologien zu beheben und solche Handlungen und Meinungen umzulenken, die aus einem psychischen, existentiellen, sozialen oder ökonomischen Zwang für wahr und gut gehalten werden (Psychoanalyse, → Ideologiekritik, → Hermeneutik des → Verdachts). Und sie sucht die Neigung der Entlastung zu untergraben, Meinungen und Handlungen für begründeter halten zu wollen, als sie sind.

Eine weitere Eigenart der K. ist ihre immanente Form. Die Korrektur erfolgt nicht autoritär und dogmatisch, sondern in Einverständnis und Einklang mit dem Kritisierten. Textkritik erfolgt nicht gegen, sondern in Übereinstimmung mit dem Sinn des Textes. Eine K. des Sozialen und der Lebensform muss aus einer Binnenperspektive begründet sein und für diejenigen als gerechtfertigt

gelten, gegen die sich die K. wendet. Auf die Eigenschaft der Immanenz und Reflexion verweist der doppelte Genitiv in I. Kants Rede von einer K. der Vernunft – Vernunft als Gegenstand der K. und zugleich Agens dieser K. G.W.F. Hegel bringt die immanente K. zum Ausdruck mit dem Gedanken, dass der Maßstab der K. vom kritisierten Bewusstsein anerkannt werden können muss. Die immanente Form und das korrektive Ziel stehen in einem Spannungsverhältnis zueinander. Einerseits muss K. mit dem Selbstverständnis des Kritisierten konvergieren, andererseits muss sie sich gegen es korrigierend geltend machen.

BIBLIOGRAPHIE: K.-O. Apel et al., Hermeneutik und Ideologiekritik, Frankfurt a.M. 1971. – M. Horkheimer, Traditionelle und kritische Theorie, Frankfurt a.M. 1968. – Ders./T.W. Adorno, Dialektik der Aufklärung, Frankfurt a.M. 1969. – K. Marx, Das Kapital, Bd. 1, Berlin 1962. – P. Ricœur, Du texte à l'action, Paris 1986. – F. Schleiermacher, Hermeneutik und Kritik, hg. v. M. Frank, Frankfurt a.M. 1977. – M. Walzer, Zweifel und Einmischung, Frankfurt a.M. 1991.

Tilo Wesche

Kultur → Cultural Turn

Kulturrelativismus → Cultural Relativism/Kulturrelativismus