

Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie

Über aktuelle Methodendiskussionen in der Bibelwissenschaft

VON DIETER BÖHLER S. J.

Wie Titel und Untertitel dieses Aufsatzes¹ schon andeuten, laufen in der Bibelwissenschaft zur Zeit wieder heftige Diskussionen über hermeneutische Fragen. Ich werde einen Einblick in diese methodologischen Diskussionen unter den Exegeten geben, die auch für Kollegen anderer theologischer Fächer von Interesse sein könnten. Es geht hauptsächlich um Stichworte wie „canonical approach“, also einen kanonorientierten Zugang bei der Bibelauslegung, und „Rezeptionsästhetik“. Die heimliche Frage im Hintergrund ist, ganz einfach ausgedrückt: Wie verhält sich die historisch-kritische Bibelwissenschaft zur Theologie? Oder anders herum: Ist die Bibelwissenschaft überhaupt eine theologische Disziplin, da sie doch weitgehend historisch-deskriptiv ist? Theologie hat ja auch normativen Anspruch.

Ich entfalte das Thema in drei Schritten. Im ersten Teil beschreibe ich die 200 Jahre alte Diskussion um die Biblische Theologie: Ist sie beschreibende Religionsgeschichte Israels oder normative Systematik? Im zweiten Teil nehme ich den vieldiskutierten Vorschlag des „canonical approach“, den Brevard S. Childs vor einiger Zeit in die Welt gesetzt hat, auf, und ich führe diesen am Beispiel des Gottesvolkes im Alten und Neuen Testament im dritten Teil praktisch durch.

1. Biblische Theologie – Religionsgeschichte oder Systematik?

Das Thema, anhand dessen innerhalb der modernen Bibelwissenschaft die eben skizzierte Frage diskutiert wird, heißt: „Biblische Theologie“. Seit 200 Jahren ist sie das Schlachtfeld, auf dem Bibliker streiten, ob die Bibelwissenschaft, und zwar genauer: eine wissenschaftliche Biblische Theologie eigentlich eine historisch-deskriptive oder eine theologisch-normierende Disziplin sei. Die Titel und Untertitel zweier in der jüngeren Vergangenheit erschienener „Biblischer Theologien“ sind in dieser Hinsicht verräterisch: Antonius H. Gunnewegs 1993 veröffentlichte „Biblische Theologie des Alten Testaments“ heißt im Untertitel „Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht“, im Titel „Theologie“, im Untertitel „Religionsgeschichte“. Genau umgekehrt verfährt Klaus Bergers 1994 erschienene neutestamentliche Theologie: „Theologiegeschichte des Urchristentums“

¹ Der Beitrag ist die für den Druck leicht überarbeitete Fassung meines bei der Thomasakademie an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt am Main, am 28. Januar 2001 gehaltenen Vortrags.

lautet der Titel, „Theologie des Neuen Testaments“ der Untertitel. Beide nennen sich „Biblische Theologie“ und beschränken sich dann doch von vornherein auf die halbe Bibel: bloß Altes oder bloß Neues Testament. Vor allem aber wissen sie nicht recht, ob sie biblische Theologie oder Religionsgeschichte sein wollen.

Was ist also Biblische Theologie? Ist sie eine deskriptive Religionsgeschichte Israels oder eine normative, theologische Disziplin? Und woher käme ihr die Normativität? Seit es den Fachausdruck „Biblische Theologie“ gibt, ist er ein Kampfbegriff. Einerseits hauen ihn Bibliker allzu geschichtsvergessenen und bibelfremden scholastischen Dogmatikern um die Ohren, andererseits fordern Theologen gegenüber theologievergessenen Exegeten, die wohl Archäologie, Geschichte und Grammatik treiben, aber keine Theologie, eben solche Biblische Theologie ein.

Der Ausdruck entstand im 17. Jhd. im Raum des protestantischen Pietismus.² Gegenüber einer lutherischen Orthodoxie, deren Systematik genau so scholastisch und bibelvergessen geworden war, wie es die ehemals bekämpfte mittelalterliche Scholastik teilweise gewesen war, verlangten die Pietisten die Rückkehr zur Bibel als dem eigentlichen Fundament aller christlichen Theologie. Die Pietisten dachten dabei durchaus an eine Ersetzung der lutherischen Scholastik durch eine eben biblische Theologie als der wahren Dogmatik. Andererseits konnte die lutherische Dogmatik nicht ohne weiteres zulassen, daß eine „freie Untersuchung des Kanons“, wie sie Johann Salomo Semler 1771 (bis 1775 vier Bände) forderte, zu – aus lutherischer Sicht – unorthodoxen Ergebnissen käme. So war es nur konsequent, daß irgendwann einfach zwei Wissenschaften da waren, deren Gebiete gegeneinander abgegrenzt würden. Dem Prinzip „sola Scriptura“ folgend, sollte es eine von der Dogmatik nicht bevormundete Bibeltheologie geben, die aber die Dogmatik nicht ersetzt. Vielmehr wollte man sie neben die Dogmatik treten lassen, welche sich um die Aufrechterhaltung der lutherischen Orthodoxie kümmert.

Johann Philipp Gabler war es, der in seiner legendär gewordenen Altdorfer Antrittsvorlesung von 1787 jene Abgrenzung zwischen biblischer Theologie und Dogmatik vornahm, die sich durchgesetzt hat: „oratio de iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae, regundisque recte utriusque finibus“ – über die rechte Unterscheidung zwischen biblischer und dogmatischer Theologie und über beider recht abzusteckende Ziele.³ In eben den-

² Eine detaillierte Darstellung der Geschichte der Disziplin „Biblische Theologie“ findet sich z. B. in H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*, Bd. 1, Stuttgart 1991, 1–30.

³ J. Ph. Gabler, *Opuscula academica* 2, Ulm 1831, 179–194 (lat.); dt.: G. Strecker (Hg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367), Darmstadt 1975, 32–44. Gablers Entwurf hatte natürlich geistesgeschichtliche Vorläufer. Dazu gehörte v. a. Baruch Spinoza mit seinem „Tractatus theologico-philosophicus“ von 1670, wie L. Schwienhorst-Schönberger, *Einheit und Vielheit*. Gibt es eine sinnvolle Suche nach der Mitte des Alten Testaments?, in: F. L. Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamt-biblischen Theologie* (QD 185), Freiburg im Breisgau [u. a.] 2001, 48–87, überzeugend dargetan hat.

selben Jahren (1781, 1787) erschien Immanuel Kants „Kritik der reinen Vernunft“, in der der Königsberger im Erkenntnisvorgang die nicht notwendige sinnliche Anschauung von dem notwendigen, im Verstand liegenden Begriff, der die normative Allgemeingültigkeit liefert, unterscheidet. In ähnlicher Weise unterscheidet Gabler die Dogmatik und die biblisch-philosophische Systematik einerseits von der historischen Biblischen Theologie andererseits. Dogmatik ist für ihn eine *philosophia christiana*, die die allgemeingültigen, übergeschichtlichen Begriffe, die die Bibel enthält, mit den anderen Wissenschaften in Verbindung bringt und mit dem jeweiligen sonstigen Wissen auf die pastorale Praxis hin vermittelt. Die Biblische Theologie dagegen bestimmt Gabler zunächst grundlegend als „e genere historico“. Sie ist in einem ersten Schritt rein deskriptiv und will erheben, „was die heiligen (= biblischen) Autoren über die göttlichen Dinge gedacht haben“, egal, ob das allgemeingültig und somit wahr ist oder bloß zeitbedingt und heute nicht mehr relevant. Doch hat die ganze Biblische Theologie in zwei Stufen voranzugehen, als reine und als wahre Biblische Theologie. Als „reine Biblische Theologie“ beschreibt sie zunächst, was historisch war. Sie scheidet sodann als „wahre Biblische Theologie“ das Zeitbedingte vom Allgemeingültigen. Im Grunde wird hier, in diesem zweiten Schritt, eine Art natürlicher Vernunfttheologie zunächst an die Bibel herangetragen und dann wieder aus ihr herausabstrahiert. Gablers „wahre Biblische Theologie“ ist schon als systematisch gedacht. Sie ist aber nur rationalistische Philosophie, die die Bibel nicht wirklich braucht und mit dem Rationalismus steht und fällt. Übrig bleibt die „reine Biblische Theologie“ als rein deskriptive historische Disziplin im Gegensatz zur rationalistischen Systematik.

Da die Biblische Theologie nach Gabler in ihrem grundlegenden ersten Teil nun nur Geschichtliches nachzuzeichnen hatte, zerfiel sie sofort nach Epochen in eine Theologie des Alten und eine des Neuen Testaments. 1796 erschien Georg Lorenz Bauers „Theologie des Alten Testaments oder Abriss der religiösen Begriffe der alten Hebräer von den ältesten Zeiten bis auf den Anfang der christlichen Epoche“. „Theologie“ ist hier eine Ideengeschichte. Bauers wissenschaftliche Abhandlung des biblischen Stoffs erfolgt als historisch-chronologische Rekonstruktion. Seither gilt es als Aufgabe wissenschaftlicher Bibeltheologie, die in der Bibel in verschiedensten Schichten durcheinander gemischten religiösen Gedanken in eine chronologisch korrekte Ordnung zu bringen. Bibeltheologie wird zur Religionsgeschichte. Herders Genie-Ästhetik und Schleiermachers Hermeneutik, die den Sinn eines Textes einfachhin mit der Intention des Autors identifizieren, sowie der Hegelsche Entwicklungsgedanke tun ein übriges, um es zum wissenschaftlichen Axiom werden zu lassen, das Wesen einer Sache sei erfaßt, wenn ihre historische Genese nachgezeichnet ist. Das gilt keineswegs nur für die Bibelwissenschaft. Auch Sigmund Freud ist überzeugt, eine Erwachsenenpsyche sei dann verstanden, wenn ihre frühkindliche Genese rekonstruiert ist. So galt in der Literaturwissenschaft die produktionsästhetische

Betrachtungsweise, d. h., ein Text wird rein von seiner Genese, von der Textproduktion her gesehen. Kurz gesagt: produktionsästhetische Literaturtheorie identifiziert den Sinn eines Textes mit der Absicht des Autors. Der Sinn eines Jesajatextes ist die Absicht des Propheten damals. Mozarts Intention, wie sie in der Partitur niedergelegt ist, ist die Oper. Dagegen halten modernere rezeptionsästhetische Literaturtheorien⁴ nicht die Partitur schon für die aufgeführte Oper. Die Intention Mozarts ist eine Sache. Ohne Karajans Interpretation wird die Partitur nicht zur Oper. Nicht der produzierende Autor allein konstituiert den Sinn des Romans. Ein ungelesener Roman ist eine bloße Partitur. Als Kunstwerk entsteht er in der interpretierenden Phantasie des Lesers, des Rezipienten. Die gedruckte Bibel ist eine bloße Partitur. Als Gottes Anrede entsteht sie beim Hören in der Liturgie.

Zurück zur Bibelwissenschaft! Durch Gabler zur historisch-deskriptiven Disziplin geworden, mußte sie ihren Stoff in eine chronologische Ordnung bringen, wenn sie Wissenschaft sein wollte. So wurde Biblische Theologie zur Religionsgeschichte, Exegese zur Rekonstruktion der Textgenese. Selbstverständlich war für eine Religionsgeschichte das babylonische Enuma elisch eine genauso wichtige Quelle wie der rekonstruierte Jahwist. Und der Pentateuch war erst zu gebrauchen, wenn die Schichten chronologisch richtig hintereinander gebracht waren: Jahwist, Elohist, Priesterschrift. Ebenso waren für eine Geschichte des Urchristentums außerbiblische Quellen ebenso gültig wie der Römerbrief oder die Spruchquelle Q, während die Deuteropaulinen als epigonale, ja „unechte“ Spätschriften recht wertlos wurden.⁵

Die zur untheologischen Religionsgeschichte verkommene Biblische Theologie wurde nach dem Trauma des 1. Weltkrieges von der Dialektischen Theologie hart verurteilt und wieder als theologische Disziplin eingefordert. Wieder war „Biblische Theologie“ ein Kampfbegriff: diesmal nicht gegen die Dogmatiker, sondern gegen die theologievergessenen Religionsgeschichtler. Die verschiedenen seither unternommenen Versuche, die Vielfalt des biblischen Stoffs nun nach einer nichtchronologischen Systematik anzuordnen und so wieder eine normative Biblische Theologie zu betreiben, konnten sich nicht durchsetzen. Bultmann versuchte es mit von außen herangetragenem existentialistischer Philosophie.⁶ Andere suchten eine innerbiblische „Mitte des Alten Testaments“. Eichrodt⁷ versuchte es 1933 mit dem „Bund“. Dabei blieben dann Schöpfungstheologie und Weisheit unterbewertet. Von Rad⁸ arbeitete mit dem heilsgeschichtlichen Kerygma, das

⁴ Vgl. W. Iser, *Der Akt des Lesens* (UTB 636), München 1976 (²1984); R. Warning (Hg.), *Rezeptionsästhetik* (UTB 303), München 1975 (²1979); U. Eco, *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München ²1994; ders., *Die Grenzen der Interpretation*, München 1995.

⁵ „Unecht“ heißt natürlich: von der Textproduktion her betrachtet. Kanonisch sind sie „echt“.

⁶ Vgl. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1953.

⁷ Vgl. W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments, Teile 1–3*, Stuttgart 1933, 1935, 1939.

⁸ Vgl. G. v. Rad, *Theologie des Alten Testaments*, München 1960.

bei Gese zur Überlieferungsgeschichte wird.⁹ Weil Gese die Einheit der Bibel als überlieferungsgeschichtliches Kontinuum versteht, schätzt er die Deuterokanonika und Apokryphen hoch. Aber er ist doch wieder ganz nahe an bloße Religionsgeschichte herangerückt. Diese wird heute wieder ganz offen von Albertz als Ersatz für Biblische Theologie propagiert.¹⁰ Nicht nur in Europa, auch in Nordamerika verlor das mit der Dialektischen Theologie aufgekommene Biblical Theology Movement in den 60er Jahren seine Kraft und Bedeutung mangels überzeugender Entwürfe und angesichts der aufkommenden politischen Theologien.

Das wurde offenbar, als 1970 der nordamerikanische reformierte Theologe Brevard S. Childs sein Buch „Biblical Theology in Crisis“¹¹ veröffentlichte. Er fordert dezidiert die Rückkehr der Bibelwissenschaft zur Theologie. Was unterscheidet aber nach Childs eine theologische Schriftauslegung von bloßer Religionsgeschichte? Während für eine religionsgeschichtliche Rekonstruktion die Qumrantexte genauso zu berücksichtigende Quellen sind wie die Königsbücher oder die Korintherbriefe, haben diese letzteren als kanonische Heilige Schriften für den Theologen einen anderen Status als die Qumranschriften. Hier unterscheidet sich der Theologe vom Historiker. Während umgekehrt für den Religionsgeschichtler die Genesis als Geschichtsquelle erst taugt, wenn sie in ihre chronologisch zu trennenden Bestandteile Jahwist und Elohist zerlegt ist oder das Lukasevangelium erst in Markusstoff und Spruchquelle Q aufgetrennt werden muß, ist für den Theologen nicht die textliche Vorform Q, sondern das kanonisierte Lukasevangelium relevant, nicht der vorkanonische Jahwist, sondern die kanonische Genesis. Childs fordert vom Bibeltheologen, er müsse die Bibel als ‚Holy Scripture‘ betrachten. Er muß sich auf den Boden des Biblischen Kanons stellen. Die Auslegung der Bibel als kanonischer Heiliger Schrift, das ist, so Childs, theologische Bibelwissenschaft statt bloßer Religionsgeschichte. Die Forderung, daß der Kanon die entscheidende hermeneutische Vorgabe für eine biblische Theologie sein müsse, hat aber nicht Brevard S. Childs als erster vorgetragen. Schon Jahre vor ihm hat Norbert Lohfink eben diesen Gedanken unter der Fragestellung „Irrtumslosigkeit und Einheit der Schrift“¹² formuliert. Der Sache nach setzt ihn im Grunde schon die Exegese der Väter voraus.¹³ Durch Childs aber wurde das Stichwort „canonical approach“ zur heftig diskutierten Parole.

⁹ Vgl. H. Gese, Vom Sinai zum Zion, München 1974; und *ders.*, Zur biblischen Theologie, München 1977.

¹⁰ Vgl. R. Albertz, Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments! Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung, in: JBTh 10 (1995) 3–24; *ders.*, Hat die Theologie des Alten Testaments doch noch eine Chance?, in: JBTh 10 (1995) 177–187; vgl. dazu N. Lohfink, Fächerpoker und Theologie, in: JBTh 10 (1995) 207–230.

¹¹ Philadelphia 1970.

¹² N. Lohfink, Über die Irrtumslosigkeit und die Einheit der Schrift, in: StZ 174 (1964) 161–181; jetzt auch in: N. Lohfink, Studien zur biblischen Theologie (SBAB 16), Stuttgart 1993, 13–39.

¹³ Antike und mittelalterliche Hermeneutiken hatten vor der neuzeitlichen Engführung, die

Bei Childs gibt es jedoch ein Problem.¹⁴ Er gebraucht sein Schlagwort „Kanon“ in (mindestens) zwei verschiedenen Bedeutungen. Einmal meint er mit Kanon die Liste der Bücher der Heiligen Schrift. Hier bedeutet „kanonisch“ also die Außenlinie, die Grenze zwischen heiligen Büchern, wie etwa dem Lukasevangelium, im Kanon, und profanen, wie etwa den Qumranschriften, außerhalb desselben. Dann aber bedeutet „kanonisch“, zweitens, auch „normativ“, „autoritativ“ (von „kanon“ = *regula*). Die beiden Bedeutungen werden bei Childs nicht miteinander vermittelt. Hier liegt das Hauptproblem von Childs: „canonical approach“ ist eine Parole, die irgendwie in die richtige Richtung zeigt, aber was das denn genau wäre und welche Schritte bei diesem „approach“ zu machen seien, wird bei Childs nicht recht deutlich. Er hat keinen wirklich reflektierten Kanonbegriff und daher wird dieser auch nicht konkret brauchbar. In Childs' eigenen Versuchen konkreter Durchführung findet man daher auch alles andere als eine neuartige, kanonische Bibeltheologie. Sein Exoduskommentar¹⁵ fügt den klassischen Texterlegungen nur noch ein paar fromme Schlußerwägungen hinzu. Seine „Biblical Theology of the Old and New Testaments“¹⁶ behandelt im ersten Band „Traditionen“ (geschichtliche, prophetische), als ob Traditionen und nicht Schriften kanonisiert worden wären. Im zweiten Band ordnet er die paulinische Theologie vor Lukas ein, als ob das eine kanonische und nicht die altbekannte chronologisch-historische Anordnung wäre!

In Ermangelung eines operationalisierbaren Kanonbegriffs führt Childs dann doch eine Art „Mitte“ der Schrift ein, die die kanonische Gesamtbibel zusammenhalten soll: Beide, Altes wie Neues Testament, seien vom christlichen Theologen als „discrete witness“, als unterschiedliches Zeugnis für Christus zu lesen. Wird hier nicht wieder eine Kategorie an die Bibel herangetragen, die ihr ebensowenig gerecht wird wie der Eichrodt'sche „Bund“ oder das Bultmann'sche „Selbstverständnis“? Kein Jude käme auf den Gedanken, die Messiasidee für hauptsächlich oder zentral in der Bibel zu halten. Und wer die christliche Gesamtbibel liest, wird finden, daß der Gedanke des Volkes Gottes, des Reiches Gottes und der Kirche Gottes in der gesamten Schrift beider Testamente wesentlich größeren Raum einnimmt. Aber

den (einigen) Textsinn auf die *intentio auctoris* reduzierte, noch von einem mehrfachen Schriftsinn, je nach Kontext (historisch, literarisch, theologisch) reden können, auch wenn dieser als produktionsästhetisch von den Autoren (Prophet und Gott) festgelegt gedacht wurde. Er enthüllte sich in verschiedenen Epochen unterschiedlichen Rezipienten verschieden. Auch die historische Vielfalt und Verschiedenheit der Schriftzeugnisse einerseits und deren kanonische Einheit andererseits war im Blick, da die vielen inspirierten Autoren von dem einen und selben Heiligen Geist, als dem eigentlichen Texturheber, bewegt wurden.

¹⁴ Zur Kritik an Childs vgl. *J. Barr*, *Holy Scripture*, Philadelphia 1983; *M. Oehming*, *Gesamt-biblische Theologien der Gegenwart*, Stuttgart 1985, 186–209; *M. G. Brett*, *Biblical Criticism in Crisis?*, Cambridge 1991; *P. R. Noble*, *The Canonical Approach*, Leiden 1995; *G. Steins*, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (HBS 20)*, Freiburg im Breisgau 1999, 9–44.

¹⁵ *B. S. Childs*, *Exodus (OTL)*, London 1974.

¹⁶ London 1992. Deutsch: *Die Theologie der einen Bibel*, 2 Bde., Freiburg im Breisgau 1994, 1996.

selbst dieses Thema faßt nicht alle Bücher zusammen. Das Hohelied und das Buch der Sprichwörter fügen sich hier schwerlich ein. Eine „Mitte der Schrift“ oder ein „Kanon im Kanon“ kann die Verschiedenheit der Schriften nicht zusammenhalten. Childs benennt mit dem Ausdruck „canonical approach“ ein wichtiges Stichwort, das nur noch operationalisierbar gemacht werden muß. „Kanon“ ist deswegen ein wichtiges Stichwort in der Debatte, weil der Kanon tatsächlich trennt zwischen dem religionsgeschichtlich interessanten Qumranmaterial und dem theologisch normativen Jeremiabuch, zwischen der christentumsgeschichtlich wichtigen Quelle Q und dem theologisch bindenden Lukasevangelium. Wer „kanonisch“ sagt, hat eben die bloß historisch-deskriptive Ebene verlassen und redet von Normativem. Normative Bibeltheologie, die nicht bloß deskriptive Religionsgeschichte ist, wird also tatsächlich mit dem Kanonbegriff arbeiten. Dazu muß aber das Schlagwort zum reflektierten Begriff werden, mit dem man arbeiten kann.

2. Der Begriff des Kanons

2.1 *Der Kanon als Rezeptionsphänomen*

Wer „Kanon“ sagt, hat bereits „Kirche“ gesagt.¹⁷ Denn ein Kanon von verbindlichen Schriften ist immer streng bezogen auf jene Glaubensgemeinschaft, in der er gilt und als autoritativ anerkannt wird. Die Samaritaner haben ihren kleinen Kanon der mosaischen Tora, die Rabbinen ihren größeren Kanon samt Propheten und Schriften, die Katholiken ihren noch größeren samt Deuterokanonika und Neuem Testament, die Protestanten ihren wiederum verengten zwar mit Neuem Testament, aber ohne die Deuterokanonika. „Kanon“ impliziert „rezipierende, kanonisierende Glaubensgemeinschaft“. Der Kanon hat eine soziologische Dimension und ist wesentlich ein Rezeptionsphänomen.¹⁸

„Kanon“, als Literatursammlung verstanden, ist ein literarisches Phänomen. Er ist, neben anderen möglichen die Gemeinschaft einenden normativen Größen, die normative Literatur in der Gemeinschaft. Da der Kanon als Schriftensammlung wesentlich ein Rezeptionsphänomen ist, wird jedenfalls für den Kanon als Makrotext eine rezeptionsästhetische Literaturtheorie angemessen und notwendig sein. Eine Textauslegung, die einen rezipierten Text deuten will, wird nicht nur produktionsästhetisch nach der Beziehung zwischen dem Text und der Autorenintention fragen, also dem heutigen Jeremiabuch und dem historischen Jeremia. Sie wird auch nicht nur werkimmanent nach den inneren Strukturen des Jeremiabuchs fragen. Sie wird ebenso wesentlich rezeptionsästhetisch fragen nach der Beziehung zwischen dem Buch und der rezipierenden Lesegemeinschaft: Israel, Kirche.

¹⁷ Vgl. N. Appel, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964.

¹⁸ Vgl. G. Steins, *Die „Bindung Isaaks“*, 16.

Zwei einfache Beispiele dazu: Als Paulus dem Philemon sein kleines Brieflein schrieb wegen des Sklaven Onesimus, wollte er nur gerade dem Philemon und nur in dieser Angelegenheit schreiben, sonst nichts. Daß heute im 21. Jhd. ein Christ in Germanien den gar nicht an ihn gerichteten Brief immer noch liest, bzw. in der Liturgie vorgelesen bekommt, geht weit über die Autorenintention des Paulus hinaus. Es ist die rezipierende Kirche, die eine Paulusbriefsammlung herstellt für den Gottesdienst, die das Brieflein zum Teil einer kanonischen Sammlung von Zeugnissen über den Gott Israels und Jesu Christi macht. Als Micha im 8. Jhd. v. C. in Judäa gegen die dortigen Landenteigner polemisierte, wollte er nur im 8. Jhd. gegen jüdische Landenteigner polemisieren. Daß wir Christen des 21. Jhd. in Deutschland die alten Orakel Michas noch immer lesen, geht weit über die damalige Autorenintention des Propheten hinaus. Der Grund dafür, daß wir die Orakel des Micha immer noch lesen, liegt darin, daß Israel diese redaktionell zum Michabuch als ein Gotteszeugnis ausgebaut hat und dieses Michabuch in die Sammlung seiner kanonischen Schriften aufnahm.

Der Sinn eines kanonisch gewordenen Textes hängt nicht am damaligen Autor und seinen Intentionen von damals allein. Nur danach aber fragte historisch-kritische Exegese. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt auch in der Beziehung zur rezipierenden Glaubensgemeinschaft. Sie hat den damaligen Text neu adressiert und etwa an uns hier und heute gerichtet, was Micha nie vorhatte. Der Sinn eines kanonischen Textes liegt außerdem wesentlich in seiner Beziehung zu dem großen literarischen Gefüge des Kanons, in den die Rezeptionsgemeinschaft ihn eingefügt hat, um ihn über die damalige Situation hinaus aktuell zu halten. Die Orakel des Michabuchs wurden aus dem 8. Jhd. v. C. in gewisser Weise herausgenommen, insofern dehistorisiert, und in einen neuen, nun nicht historischen, sondern literarischen Kontext eingefügt. Sie wurden eingefügt in das Prophetenkorpus, um eben bis heute gültig zu bleiben und gerade nicht in die Vergangenheit weggeschlossen zu werden. Kanonisierung dehistorisiert teilweise und stellt einen neuen, literarischen Kontext her, der als Rezeptionsphänomen auch rezeptionsästhetisch ausgelegt werden will. Weil die Kanonisierung wesentlich ein Rezeptionsphänomen ist, ist der Kanon als Makrotext nach rezeptionsästhetischen Literaturtheorien auszulegen.

Das hat gewaltige Folgen. Solange ich Texte nur von ihrer Entstehung und Genese her, also produktionsästhetisch auslege, binde ich einen Jesajatext ins 8. Jhd. v. C. und schließe ihn dort ein. Dieser Jesajatext kann sich, von seiner Produktion her gesehen, gar nicht auf einen Deuteronomiumstext aus dem 6. Jhd. v. C. beziehen, weil dieser jünger ist. Und eigentlich kann er sich erst recht nicht auf mein Leben heute beziehen. Von der damaligen Autorenintention her ist das ausgeschlossen. Eine chronologische Stoffanordnung muß Jesaja vor dem Dtn einordnen und erlaubt nur textliche Beziehungen des Dtn zu Jes, nicht aber umgekehrt. Eine kanonische Textauslegung nimmt den rezipierten kanonischen Makrotext: Tora zuerst,

Propheten sodann, als Einheit. Rezeptionsästhetisch kann sich der folgende Jesajatext sehr wohl auf den vorangehenden Dtn-Text beziehen, weil er zwar nicht chronologisch, wohl aber kanonisch auf ihn folgt. Bei einem kanonischen Text wie der Bibel, der kultisch regelmäßig verlesen wird, hat der ideale Hörer der Glaubensgemeinschaft sogar alle Texte, vordere und hintere, gleichzeitig präsent und stellt beim Hören Beziehungen nach vorn und hinten her.¹⁹ Er hört das Gottesknechtlied Jes 53 aus dem vorderen Teil und hat die Erzählung von Jesu Passion aus dem hinteren Teil kopräsent.

Wer „Kanon“ sagt, hat „rezipierende Kirche“ gesagt, hat „Literatur in einem nicht bloß mehr historischen, sondern situationsübergreifenden literarischen Zusammenhang“ gesagt, hat „normative Literatur“ gesagt. Sehr schön faßt Georg Steins²⁰ zusammen: „Der Kanon ist das privilegierte Medium literarischer Kommunikation in einer Gemeinschaft über ihre religiös-theologischen Prinzipien.“ Der literarische Kanon gleicht darin einem Gesellschaftsvertrag, der der Gemeinschaft Identität im Wandel der Zeit sichern will: er ist ein literarisches Medium, er verpflichtet alle und bindet so die Gemeinschaft zusammen, und er richtet sie inhaltlich aus auf das eigentliche Gemeinschaftsziel, die Gemeinschaft mit Gott. Am Kanon orientierte Biblische Theologie und Exegese wäre eine theologische Disziplin, eine innerhalb der Glaubensgemeinschaft normative Disziplin.²¹ Biblische Theologie, die die Bibel als Kanon, und das heißt als komplexen literarischen Zusammenhang auslegt, wäre eine nicht nur historisch, sondern mindestens ebenso literaturwissenschaftlich arbeitende Disziplin. Sie müßte, wie Ebeling richtig sagt, „die Mannigfaltigkeit des biblischen Zeugnisses auf ihren Zusammenhang hin befrag(en)“²², und zwar, indem sie die kanonische Schriftensammlung als komplexe literarische Einheit liest.

2.2 Die Zusammenstellung im Kanon bleibt den Einzeltexten nicht äußerlich

Die bisweilen geäußerte Auffassung, die Zusammenstellung der biblischen Schriften im Kanon bleibe den Schriften selbst äußerlich wie ein Regal den Büchern, und sei daher für die Textinterpretation ohne Bedeutung, ist nachweislich falsch. Im Jahre 1991 veröffentlichte Odil Hannes Steck, der

¹⁹ Die rezeptionsästhetische Betrachtungsweise findet sich avant la lettre bereits bei Gregor dem Großen, der in seinen Ezechielhomilien schreibt: unusquisque sanctorum quanto ipse in scriptura sacra profecerit, tanto haec eadem scriptura sacra proficit apud ipsum, ... , quia diuina eloquia cum legente crescunt, nam tanto illa quisque altius intellegit, quanto in eis altius intendit (Gregor d. Gr., Homiliae in Hiezechihelam prophetam, lib. I, hom. 7). In den *Moralia in Iob* XX 1 schreibt er erneut: Scriptura sacra ... aliquo modo cum legentibus crescit.

²⁰ Die „Bindung Isaaks“, 16.

²¹ Die Normativität in der Gemeinschaft hängt an der gemeinschaftlichen Rezeption, nicht am Normierungsanspruch des Textproduzenten! Einen solchen Normierungsanspruch hatte der Autor des Thomasevangeliums, aber die Kirche hat es nicht rezipiert. Der umgekehrte Fall liegt, wie erwähnt, beim Philemonbrief vor.

²² Was heißt „Biblische Theologie“?, in: *Wort und Glaube* 3/1967, 69–89.

zuletzt in Zürich lehrende protestantische Alttestamentler, sein wichtiges Buch „Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament“.²³ Mit der von ihm so sehr geliebten redaktionsgeschichtlichen Methode macht er am Anfang des Jesajabuchs und in Sacharja und Maleachi am Ende des Zwölfprophetenbuchs nicht weniger als sieben verschiedene redaktionelle Fortschreibungen aus.²⁴ Sie befassen sich alle mit dem Thema „Israel und die Völker und die bevorstehende Zeitenwende“. Ob es sich wirklich um sieben genau unterscheidbare Fortschreibungen im Bibeltext handelt oder nicht, ist nicht entscheidend. Wichtig ist jedoch, daß Steck von seiner Redaktionskritik auf eine Kanonfrage kommt. Die Fortschreibungen geschehen am Anfang des Jesajabuches und am Ende des Zwölfprophetenbuches. Sie stammen da wie dort offensichtlich von den gleichen Redaktoren. Diese Redaktoren haben vor sich nicht einfach ein alleinstehendes Jesajabuch einerseits und ein ebenso selbständiges Maleachibuch andererseits. Sie bearbeiten ein Prophetenkorpus, das sich von Jesaja über Jeremia und Ezechiel zum Zwölfprophetenbuch erstreckt. Diese Redaktoren redigieren nicht Jesaja, sondern ein umfassendes Prophetenkorpus an seinem Anfang und an seinem Ende. Sie haben einen kleinen Prophetenkanon, vergleichbar einer Paulusbriefsammlung, vorliegen oder selbst geschaffen. Die vier hier zusammengefaßten Prophetenbücher, Jes, Jer, Ez, Zwölfprophetenbuch, waren ihrerseits jeweils für sich Orakelsammlungen: von Sprüchen gegen Israel, dem Bestrafung durch Assur, Babel und die Völker angedroht wird, weiteren Orakeln gegen die Völker, die sich zu arg gegen Israel gewandt hatten und schließlich Heilsorakeln für Israel, dem Sammlung aus der Zerstreung versprochen wird. In verschiedenen Epochen und aus verschiedensten Anlässen sind solche Orakel ergangen, sie wurden aber in den Prophetenbüchern gesammelt in Blöcken „Orakel gegen Israel“, „Orakel gegen die Völker“, „Orakel für Israel“. Die Redaktionen, die das ganze Prophetenkorpus zusammenstellten, machen aus den situations- und epochengebundenen Orakelsammlungen eine die konkreten Situationen nochmals überschreitende Gesamt-„lehre“.²⁵ Und diese „Lehre“ lautet nach Steck: Israel ist von seinem Gott zu Recht vermittels der Heidenvölker bestraft worden, aber Gott wird eine Zeitenwende heraufführen, Israel wieder aus der Zerstreung sammeln und wiederherstellen und die übertrieben brutalen Heidenvölker nun ihrerseits bestrafen. Bei diesem Gericht über die Völker werden abtrünnige Israeliten mitgerichtet, umgekehrt bekehren sich viele Heiden zum Gott Israels und schließen sich dem erwählten Volke an.²⁶ So entsteht ein komplexes Gefüge von Prophetentexten. Einerseits werden sie nicht einfach alle geglättet. Es wird kein Einheitstext hergestellt, sozusagen ein prophetisches Diatessaron

²³ O. H. Steck, *Der Abschluß der Prophetie im Alten Testament: ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, Neukirchen 1991.

²⁴ Vgl. ebd. 105.

²⁵ Vgl. ebd. 118.

²⁶ Vgl. ebd. 58f.; 123.

mit einfachhin einer Einstellung zu den Völkern, den Sündern in Israel etc.; auch werden im Prophetenkorpus nach wie vor viele verschiedene Themen behandelt. Dem Michabüchlein wird seine Überschrift nicht genommen, die den Michatext ins 8. Jhdt. v. C. datiert und in Juda verortet. Aber die verschiedenen Prophetentexte, die zum großen Teil doch wieder um ähnliche Themen kreisen, werden zusammengestellt und zu einem Gesamtkorpus verbunden. Dadurch wird das Spezifische der Einzelbücher eingefügt in eine situationsübergreifende Gesamtbotschaft.

Was bedeutet das? Die von Steck beobachteten redaktionellen, zunächst also noch textproduktiven Eingriffe signalisieren einen umfassenderen textrezeptiven Vorgang. Einzelne Prophetenbücher werden in Israel gesammelt, ihrer historischen Situation in gewisser Hinsicht entnommen und in einen neuen, literarischen und so situationsüberhobenen Kontext gefügt. Die kanonbildende Textrezeption schlägt sich noch textproduktiv nieder. Die Zusammenghörigkeit der Texte wird im Text selbst notiert. Sie gehört jetzt zum Text selbst, ist ihm nicht äußerlich.

Die Sammlung von hinteren Propheten wird später noch erweitert um die sogenannten Geschichtsbücher oder vorderen Propheten zu einem großen Korpus „Nebiim“/Propheten. Dieses wird in der Endkomposition eingefasst durch Jos 1 am Anfang und Mal 3 am Ende. In Jos 1 sagt Gott nach dem Tod des Mose zu Josua: „Sei nur mutig und stark und achte genau darauf, daß du nach der Tora handelst, die dir mein Knecht Mose geboten hat!“ (Jos 1,7). Am Ende in Mal 3 heißt es: „Gedenkt der Tora meines Knechtes Mose, die ich ihm geboten habe am Horeb über ganz Israel“ (Mal 3,22). Das ganze Prophetenkorpus aus der nachmosaischen Geschichte Israels und den hinteren Propheten soll als eine Einheit gelesen werden, und zwar als eine auf die vorangehende Tora des Mose hingeorordnete Einheit. Die Forderung, dieses Korpus als Einheit zu lesen, ist nicht von außen an die Texte herangezogen, sondern durch die oben zitierte Inklusion im Text selbst verankert. Sie wurde im Rahmen der Korpusredaktion in den Text selbst eingetragen, der dadurch zum Teil eines größeren Ganzen geworden ist.

2.3 Das Zueinander von Gesetz und Propheten sowie Evangelium und Apostolos als hermeneutische Vorgabe

Die Einzelschriften der Bibel werden bei der Kanonisierung zu größeren Corpora zusammengefügt: die Tora, das Prophetenkorpus, das Corpus Paulinum, der Psalter. Die Zusammenfügungen sind oft, wie beim Prophetenkorpus, im Text selbst markiert. Die Rahmung des Prophetenteils in Jos 1 und Mal 3 markiert aber nicht nur die Korpusgrenzen, sondern ordnet das Prophetenkorpus gesamthaft der Tora zu.²⁷ Die Kanonisierung der Prophe-

²⁷ Vgl. N. Lohfink, Moses Tod, die Tora und die alttestamentliche Sonntagslesung, in: ThPh 71 (1996) 481–494; E. Zenger [u.a.], Einleitung in das Alte Testament, Stuttgart³ 1998, 22–35.

ten, die später erfolgt als die Kanonisierung der Mose-tora, geschieht auf die Mose-tora hin. Kanonisierung fügt also nicht nur Schriften zusammen, sondern ordnet sie auch einander zu, schafft innere Struktur und Hierarchien. Nach der Kanonisierung der vorderen und hinteren Propheten werden noch mehr Schriften in den Kanon aufgenommen: Weisheitsschriften, Einzelerzählungen etc. Sie werden zunächst alle dem Prophetenteil zugeordnet. Die Psalmen gelten zunächst auch als Prophetenschrift Davids. Auch das Buch Daniel wurde zunächst, wie etwa die Septuaginta zeigt, unter die Propheten eingereiht. Später werden die Psalmen zum Kern der übrigen Schriften „Ketubim“, die die Synagoge hinter die Propheten als Teil 2b ihrer Bibel ordnet. Wir Christen ordnen diese sogenannten Weisheitsschriften und Einzelerzählungen meist zwischen vordere und hintere Propheten und behalten so eine prinzipielle Zweiteilung „Gesetz und Propheten“ bei. So nennt ja auch das Neue Testament meist das heutige Alte Testament: „Gesetz und Propheten“ oder „Mose und die Propheten“. Die Zweiteilung zeigt sich auch in der liturgischen Praxis der Synagoge, die die Prophetenlesung der Toralesung kommentierend nachordnet. Bei aller inneren Variabilität der Bücheranordnung im Prophetenteil bleibt doch diese grundsätzliche Zweiteilung: Mose-tora einerseits, Propheten andererseits. Wie die Tora, so handeln die Prophetenschriften von den verschiedensten Themen: die vorderen Propheten vom auserwählten Volk, die hinteren Propheten von Israel und den Völkern, die Weisheitsschriften von Individualethik, Messianismus usw. Indem dieses Prophetenkorpus zwar nicht von den Samaritanern und Sadduzäern, wohl aber von Pharisäern, Qumranleuten und den Christen der Mose-tora zur Seite gestellt wird, erfährt diese eine bestimmte Auslegung. Ihre Themen werden hier interpretierend weitergeführt.

Für die Christen endet der Prozeß der Kanonisierung heiliger Schriften nicht mit der Zusammenstellung von Gesetz und Propheten. Zu den frühesten Schriftstücken des neu entstehenden Christentums gehörten die Briefe des Paulus. Sie waren wie die Orakel des Micha ursprünglich zeit-, orts- und adressatengebunden, aber die Römer lasen auch bald die Korintherbriefe, die nach der Autorenintention Pauli gar nicht für sie waren, und die Korinther lasen den Römerbrief. Indem die Kirche die eigentlich situationsgebundenen Briefe Pauli sammelt und immer wieder liest, enthebt sie sie gewissermaßen der ursprünglichen Situation. Mit den Briefen Pauli geht es wie einst mit den einzelnen Propheten. Einerseits bleibt die damalige spezielle Überschrift „an die Galater“ stehen, die Situationsgebundenheit der Polemik dieses Briefes wird nicht aufgehoben. Aber der Brief wird mit anderen Briefen in ein umfassenderes Corpus Paulinum zusammengefügt, das nun über den damaligen historischen Kontext hinaus einen neuen literarischen, nämlich kanonischen und situationsüberschreitenden Interpretationskontext bildet. Der Brief muß zunächst wegen der Überschrift „an die Galater“ als Gelegenheitsschreiben in die damalige Situation an jene Adressaten gelesen werden. Er ist situationell polemisch. Dies ist die historische

Auslegung. Im literarischen Kontext des Kanons bilden das Corpus Paulinum und die Gesamtbibel den Interpretationskontext. Hier ist die unpolemische Systematik des Römerbriefs am Portal des Corpus Paulinum für die kanonisch-theologische Auslegung des Galaterbriefs hochrelevant. Die Kirche sammelte also die Paulusbriefe, wie Israel einst die Prophetenschriften. Wie aber Israel im Alten Testament, ordnet die Kirche ihre neutestamentlichen Schriften nicht chronologisch, sondern in kanontheologischer Absicht. Die älteren Paulusschriften kommen hinter das Basisdokument des „viergestaltigen Evangeliums“ (Irenäus, Adv. Haer. III 11,8). Vier Evangelien werden als Jesusgeschichte und Jestora wie ehemals die Mosegeschichte und Mosetora vorangestellt, dann folgen die nachgeordneten Corpora. Wie das Alte Testament Gesetz und Propheten umfaßt, so das Neue Testament Evangelium und Apostelteil oder „Apostolos“. Dazu muß die Apostelgeschichte vom Lukasevangelium sogar abgetrennt werden. Der Apostelteil in sich selbst verfolgt vor allem das Ziel, den von Markion so betont herausgehobenen Paulus mit den Jerusalemer Aposteln Petrus, Jakobus und Johannes zusammenzubinden.²⁸ Das tut die Apg mit ihrem ersten Petrus- und folgenden Paulusteil, dies tut die Verbindung des Corpus Paulinum mit den katholischen Briefen der Jerusalemer Apostel. Wie die Zuteilung des Prophetenteils zur Tora als Basistext im Alten Testament eine hermeneutische Vorgabe ist, so auch die Zuordnung des Apostolos zum Basistext des Vierevangeliums im Neuen Testament. Die liturgische Praxis der Kirche, die Evangelien und Epistolar als Bücher in der Prachtentfaltung unterscheidet, ebenso die Epistelverlesung durch den Lektor und die feierlichere Evangelienproklamation durch den Diakon, unterstreicht die Zuordnung. Das so dem Alten nachgebaute Neue Testament schließt mit dem israelitischen Stammbaum Jesu in Mt 1, einem Abriss der Geschichte Israels, an das Alte Testament an. Das Neue Testament aus Evangelium und Apostel will also, daß der Hörer Beziehungen zu den Texten in Gesetz und Propheten herstellt.

Indem Israel und die Kirche die biblischen Einzelschriften und Briefe nicht einfach nur lose zusammenstellen, sondern zu größeren Korpora zusammenbinden und diese wiederum zu einem komplexen Gesamtgefüge mit deutlich erkennbarer Architektur vereinen, haben sie die Gesamtbibel als eine in sich differenzierte Einheit rezipiert: Gesetz und Propheten, Evangelium und Apostolos. So will sie nun gelesen werden. In ihrem Gesamtkontext muß jeder einzelne Text gelesen werden. Die Kirche hält die Einheit von Altem und Neuem Testament für die Ur-Kunde der göttlichen Offenbarung, die als *norma normans non normata* höchste Autorität genießt. Ein einzelner Satz, ja auch ein ganzes Einzelbuch der Hl. Schrift ist nur, sofern es im gesamtbiblischen Kontext ausgelegt wird, normativ im Sinne der ka-

²⁸ Vgl. D. Trobisch, Die Endredaktion des Neuen Testaments (NTOA 31), Fribourg/Schweiz 1996.

nonisierenden Kirche. Theologisch ist der Gesamtkanon (mit seiner inneren Struktur) der Kon-Text, in dem ein biblischer Text theologisch zu interpretieren ist und an der obersten Normativität des Gesamtkanons partizipiert.²⁹ Ein Einzelzitat aus Kohelet oder einem Psalm über Möglichkeit oder Unmöglichkeit eines Lebens nach dem Tod ist noch nicht die Meinung der Bibel zum Thema. Die ist erst gegeben, wenn die Bibel ausgeredet hat: von der Genesis bis zur Apokalypse; diese Normativität ist dann aber auch wirklich gegeben.

3. Vom Begriff zur Anschauung: „Gott, Israel und die Völker“ in kanonischer Lektüre

Was heißt das nun konkret? Wir haben ja bisher nur einen operationalisierbaren Kanonbegriff und damit zusammenhängend den Begriff einer Biblischen Theologie erarbeitet, die normative Theologie und nicht Religionsgeschichte sein soll. Da aber Begriffe – nach Kant – ohne Anschauung blind sind, wollen wir uns nun der konkreten Anschauung zuwenden.

Die Tora handelt im wesentlichen von der Konstitution Israels als Gottes besonderes Eigentumsvolk. In diesem Gesamtthema sind vielerlei Einzelthemen versammelt, die in den verschiedenen folgenden Schriften des Gesamtkanons weiter bedacht werden. Die hinteren Propheten bedenken – neben vielen anderen Themen wie Kult und soziale Gerechtigkeit – vor allem das Verhältnis Gott-Israel-Völker. Der Psalter meditiert die Figur Davids (Psalmüberschriften!). Die Weisheitsbücher behandeln viele Fragen individueller Ethik und Etikette. Eine Biblische Theologie, die kanonisch sein will, die den Zusammenhang der vielfältigen Zeugnisse im Kanon bedenken will, kann z. B. durch Tora und Propheten, Evangelium und Apostolos hindurch der Frage nachgehen, wie der Gott Israels sein heiliges Volk zuerst aus einer Nation konstituiert und durch diese dann aus allen Völkern. Eine kanonische Bibeltheologie kann auch die einzelnen Organe des Gottesvolkes bedenken: den Tempel und seinen Kult etwa. Das mosaische Wüstenzelt wird dann ausgelegt in Salomos Tempel, in den Äußerungen der Propheten zu Gebet und Kult, in der Tempel- und Opfertheologie der Evangelien und der Apostelbriefe. Kanonisch wird eine Biblische Theologie immer dann sein, wenn sie eine Frage nicht nur innerhalb einer Schrift oder ausgewählten Schriftengruppe bedenkt, sondern im Zusammenhang aller kanonischen Schriften. Als anschauliches Beispiel, wie das mannigfaltige Zeugnis der Schriften im kanonischen Zusammenhang gelesen werden kann, wähle ich

²⁹ Vgl. N. Lohfink, Irrtumslosigkeit, 173f.: „Sobald ein Wort, ein Satz, ein Buch aus dem Ganzen der Schrift herausgenommen und in sich isoliert wird (vielleicht noch unter geistesgeschichtlicher Bezugnahme auf Zeit und Umwelt, aber jedenfalls nicht unter Bezugnahme auf die Schrift als ganze), ist keine Garantie der Irrtumslosigkeit mehr da.“ Ebd. 180: „Praktisch wird man erst in der Biblischen Theologie beim irrumslosen Schriftsinn ankommen. Gemeint ist dabei die aus biblischen Einzeltheologien resultierende biblische Gesamttheologie.“

die Frage: „Wie konstituiert Gott sein Volk aus Israel und den Nationen?“³⁰.

Die Mosetora handelt am Anfang von der Erschaffung der Welt und der Menschheit und davon, wie diese Menschheit insgesamt in Sünde und Gewalt verfällt. In Gen 12 beginnt Gott aus dieser verdorbenen Menschheit heraus Abraham zu berufen, um sich aus diesem ein heiliges, erwähltes Volk zu schaffen. Durch Isaak und Jakob, der den Beinamen Israel erhält, entsteht aus den 12 Söhnen Jakobs das Zwölfstämmevolk Israel, das in der ägyptischen Sklaverei zum großen Volk wird, von Gott befreit und am Sinai als sein heiliges und auserwähltes Volk konstituiert wird. Die Tora wird zur Konstitution dieses heiligen auserwählten Volkes. Mit dem Tod des Mose am Jordan am Ende der Tora ist das Volk konstituiert. Es kann seine Geschichte nach der Gründungsphase außerhalb des gelobten Landes nun innerhalb des Landes beginnen.³¹

Wozu hat Gott sich dieses auserwählte Volk konstituiert? Interessiert ihn die verdorbene Restmenschheit überhaupt noch? Bei der Berufung Abrahams hatte Gott den Zweck der Auserwählung des besonderen Volkes aus den anderen Völkern genau angegeben: „Ich werde dich zu einem großen Volk machen, dich segnen und deinen Namen groß machen. Ein Segen sollst du sein. ... Durch dich sollen alle Geschlechter der Erde Segen erlangen“ (Gen 12,3). Israel soll zum ausgesonderten, zum geweihten Sakrament, zum Segen für den Rest der Völker werden. Diese selbe Verheißung wird noch fünf Mal über die ganze Vätergeschichte verteilt wiederholt werden.³² Sie ist der Grund für die Konstitution Israels im weiteren Verlauf der Tora.

Nachdem die Tora also Israel als Gottes erwähltes Volk konstituiert hat, kommentiert das hinzugefügte Prophetenkorpus in seinem ersten, geschichtlichen Teil: Israel hat in seiner Sonderrolle als Eigentumsvolk Gottes seinerseits versagt. Das Prophetenkorpus sagt in seinem zweiten, dem prophetischen Teil: Israel wurde dafür von seinem Gott vermittlels der Heidenvölker bestraft, aber es geht auf eine Wende zu, in der es gesammelt wird und die Heiden gerichtet werden. Dabei werden sich viele Heiden dem auserwählten Volk und seinem Gott anschließen. Dieser Anschluß von Heiden an das alte Gottesvolk interpretiert die Verheißung an Abraham: Durch Israel sollen alle Völker Segen erlangen. Die Tora hatte noch offengelassen, was der durch Israel vermittelte Segen für die Völker bedeuten solle. Das Prophetenkorpus stellt klar: es wird in der Zukunft ein Gottesvolk geben, das international ist, ein Gottesvolk aus Israel und den Völkern, eine Gemeinschaft, die nicht national sein wird, sondern international, catholica. Soweit der erste Teil der Bibel, das Alte Testament. Das aus Evangelium und

³⁰ Vgl. dazu: G. Lohfink, Braucht Gott die Kirche?. Zur Theologie des Volkes Gottes, Freiburg im Breisgau 21998.

³¹ N. Lohfink, Moses Tod, 482f.

³² Gen 12,3; 18,18; 22,18; 26,4; 28,14.

Apostolos zusammengesetzte Neue Testament führt den Gedanken weiter und interpretiert die Geschichte Jesu und der Urkirche als konkrete Realisierung der alttestamentlichen Vorausentwürfe.

Das Evangelium zeigt den Messias, wie er die Botschaft von der *basileia*, der Herrschaft Gottes über Israel verkündet. Jetzt, so sagt er, tritt Gott seine Herrschaft über Israel an und stellt sein Volk wieder her. Der Messias sammelt symbolisch zwölf Apostel als Anfang der Sammlung des Zwölfstämmevolkes. Wie die Tora die Konstitution Israels als Segensmittel für alle Völker zeigte, so will das Evangelium von der Rekonstitution, der Wiederherstellung Israels als Sakrament für alle Völker handeln. Aber der Messias scheitert. Israel läßt sich nicht sammeln. „Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt“ (Mt 23,37).

Wie einst bei den vorderen Propheten versagt das auserwählte Volk. Es bleibt nur ein messianischer Rest um die zwölf symbolischen Vertreter des Zwölfstämmevolkes, die zwölf Apostel. Israel läßt sich nicht sammeln und bringt den Messias mit Hilfe der Heiden um. Jesus hatte eine Zeitlang für diesen Fall im Weinberggleichnis die Strafe Gottes gegen Israel angekündigt: Nach der Tötung der Knechte (das sind die Propheten) und des Sohnes (das ist der Messias) wird der Besitzer des Weinbergs den Pächtern den Weinberg wegnehmen (Mt 21,33–46). Gott müßte nach dem Mord am Sohn Israel verwerfen. Aber Gott läßt sein Messiasprojekt durch den Mord nicht scheitern, sondern erweckt den Messias vom Tod. Der Auferstandene trägt dem symbolischen heiligen Rest der elf Apostel, die sich sofort wieder zum Zwölferkollegium vervollständigen, die universale Heidenmission auf. Sie war von vornherein das Ziel der Sendung des Messias, zu dem nach seiner Geburt die Weisen aus dem Orient kamen (Mt 2), den Simeon als „Licht zur Erleuchtung der Heiden“ pries (Lk 2,32). Die von den Propheten angekündigte Zeitenwende mit der Bekehrung der Heiden zum Gott Israels soll einsetzen, obwohl die Sammlung Israels nur teilweise gelungen war. Sie blieb fragmentarisch um den symbolischen Zwölferkreis herum, der die Hoffnung auf die Sammlung des ganzen Zwölfstämmevolkes ausdrückt. Wie die Tora die Entstehung des erwählten Volkes darstellt, so das Evangelium das Scheitern seiner Wiederherstellung und die Konstitution eines symbolischen messianischen Restes Israels, der zum Kristallisationspunkt der Völkerwallfahrt, der Heidenmission werden soll.

Der Apostelteil des Neuen Testaments, vor allem die Apostelgeschichte und das Corpus Paulinum handeln nun von dieser Frage: Die Kirche ist zugleich international aus allen Völkern, also *catholica*, und zugleich bleibend auf ihren israelitischen Zwölfstämme-kern, die Apostel, verwiesen, *apostolica*. Wie geht es konkret zu, daß die Kirche aus Juden und Heiden, als *apostolica et catholica*, entsteht? Wie ist das Verhältnis von israelitischem Kern und herankommenden Heidenchristen zu bestimmen? Wie kommen die

Heiden an den Segen Abrahams? Durch Gesetz oder Glauben?, fragt Paulus. Durch die Beobachtung der Mosestora, oder indem sie durch den Glauben an die Auferstehung des Messias in den Glauben Abrahams eintreten, der (vor Erlaß des Gesetzes) schon an Gottes Auferweckungsmacht glaubte.³³ In welchem Verhältnis steht die Kirche aus Juden und Heiden zu dem nicht messianisch gewordenen, aber weiter durch die Geschichte gehenden Gottesvolk (Röm 9–11)? Eine andere Frage, die das vierfache Evangelium aufwirft, aber nicht beantwortet, ihre weitere Behandlung vielmehr dem Apostelteil überläßt, ist diese: Wenn Gott die Ermordung des Messias nicht bestraft und die Kommunikation mit Israel deswegen nicht abbricht (Mt 21, 33–46), sondern sogar durch Christi Auferweckung und den Beginn der Heidenmission Israel weiter in Dienst nimmt, wie hat Gott selbst die Hinrichtung des Messias gewertet? Darauf sagen der Hebräerbrief und andere Apostelschriften: Er hat sie behandelt wie einen liturgischen Kommunikationsakt im Alten Testament. Er hat die ganz und gar profane Hinrichtung, die zunächst nur ein Verbrechen der Verantwortlichen Roms und Israels war, wegen der Selbsthingabe des Hingerichteten angenommen wie eine Liturgie, wie einen Kommunikationsakt zwischen Gott und Israel, wie ein Opfer im Tempel.

4. Zusammenfassung

Childs hat recht. Biblische Theologie muß den Kanon als hermeneutische Vorgabe akzeptieren. Childs hat das oft postuliert, aber selbst nie wirklich getan, weil er keinen brauchbaren, reflektierten Kanonbegriff hat. Der Kanon markiert nicht nur eine Außengrenze, sondern auch eine innere Zuordnung von Texten. Biblische Theologie, verstanden als kanonische Auslegung, ordnet ihren Stoff nicht chronologisch, sondern kanonisch. Es ist nicht Aufgabe einer Biblischen Theologie, die biblischen Texte in eine chronologische Ordnung ihrer Genese zu bringen, wobei sich dann, produktionsästhetisch gesehen, nur spätere Texte auf frühere beziehen können, nie aber umgekehrt. Und so kommen wir wieder zurück zu einer Einsicht, die der hl. Thomas von Aquin vor 750 Jahren so formuliert hat: „Bei den Büchern der Heiligen Schrift muß man eine doppelte Ordnung betrachten: die erste nach der Zeit, in der sie geschrieben wurden, die andere nach der Disposition, in der sie in der Bibel angeordnet sind.“³⁴

Ein Kanon ist die literarische Verständigungsbasis einer ihn als normativ rezipierenden Gemeinschaft über ihren religiös-theologischen Glauben. Wer „Kanon“ sagt, sagt „rezipierende Kirche“³⁵, sagt „Normierungswille

³³ Röm 4, 17–24; Gal 3, 14; Hebr 11, 19.

³⁴ In libris Sacrae Scripturae duplex ordo consideratur, unus scilicet temporis quo scripti fuerunt, et alius dispositionis quo in Biblia ordinantur (In Io. Ev., exp. Prol. Hier.)

³⁵ Hier liegt auch das Hauptproblem bei einigen neueren Versuchen, eine rezeptionsästhetische Hermeneutik mit einer dezidiert lutherischen Kanontheorie zu verbinden: U. H. J. Körtner, *Der*

der rezipierenden Gemeinschaft“, sagt „rezeptionsästhetische Literaturwissenschaft“. So gesehen, ist ein reflektierter und ernstlich durchgeführter „canonical approach“ sicher der Weg zu einer neuen, diesmal theologischen und normativen, nicht religionsgeschichtlich-deskriptiven Biblischen Theologie.

Das konkrete Beispiel für eine Bibellektüre, die den Kanon als hermeneutische Vorgabe akzeptiert, hat gezeigt, daß in der kanonisch gelesenen Bibel das Gottesvolk schon vom Alten Testament her als einstmals international, als künftige *catholica* vorentworfen ist. Diese Internationalität des Gottesvolkes bleibt aber zurückgebunden an eine unaufhebbare Israelverwiesenheit – nicht nur auf die Person des Juden Jesus, sondern jener Israeliten, die den bleibenden Kern der Kirche ausmachen und im Zwölferkreis repräsentiert sind. Die Katholizität, d. h. Internationalität der Kirche, ist an ihre Apostolizität, d. h., Israelverwiesenheit, zurückgebunden – und zwar unauflöslich, wie der Zusammenhang der beiden Testamente unauflöslich ist. Wo Bibeltheologie als gesamtkanonische getrieben wird, können wichtige Themen der Theologie, die teilweise über Jahrhunderte vergessen waren, aber im verbindlichen Kanon festgeschrieben blieben, wieder zum Vorschein kommen. Dazu gehört z. B. der Zusammenhang von Internationalität und bleibender Israelverwiesenheit der Kirche als *catholica et apostolica*.

inspirierte Leser, Göttingen 1994; R. Leonhardt/M. Rösel, Reformatorisches Schriftprinzip und gegenwärtige Bibelauslegung, in: ThZ 56 (2000) 298–324. Beide Versuche sind sehr interessant und bieten wichtige Einsichten, kranken aber an bestimmten Voraussetzungen des Luthertums. Die Rezeptionsgemeinschaft (Israel, dann Synagoge und Kirche), die den Kanon hervorgebracht hat, wird zu sehr ausgeblendet (zugunsten eines Prinzips – „was Christum treibt“ – vgl. Körtner, 106 f., Leonhardt/Rösel, 299 f.; 304), und es wird postuliert, die kanonischen Texte (woher sie ihm auch zukommen mögen) implizierten einen „inspirierten Leser“ (Körtner, 112; Leonhardt/Rösel, 320). Kanonische Texte sind jedoch öffentliche und normative Texte einer Lesegemeinschaft. Der implizierte ideale Rezipient ist nicht wie beim modernen Roman ein Individuum in seiner Stube, sondern die zuhörende Rezeptionsgemeinschaft bei ihrer liturgischen Versammlung (Dtn 31, 10 f.: „In jedem siebten Jahr, in einer der Festzeiten des Brachjahres, beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der Herr auswählt, das Angesicht des Herrn, deines Gottes zu schauen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen.“ Vgl. Neh 8! Kol 4, 16: „Wenn der Brief bei euch vorgelesen worden ist, sorgt dafür, daß er auch in der Gemeinde von Laodizea bekannt wird, und den Brief an die Laodizener lest auch bei euch vor!“ Offb 1, 3: „Selig, wer diese prophetischen Worte vorliest und wer sie hört.“). Der Kanonisationsprozeß hat selbst die wenigen für nichtöffentliche Zwecke verfaßten Schriften präzise zu Schriften für öffentliche Verlesung in der Textgemeinschaft gemacht: Ein noch so frommes Einzelseelchen ist nicht der erste Adressat und implizierte Rezipient des kanonischen Bibeltextes. Die Rezeptionsästhetik, für die die Bibel gemacht ist, ist zuerst eine kollektive. Sie impliziert nicht einen inspirierten Leser, sondern das inspirierte Israel, die inspirierte Kirche. Außerdem schließt nur der so von der kanonisierenden Rezeptionsgemeinschaft her gedachte und bestimmte Bibelkanon aus, daß eine „inspirierte“ Einzelperson, die bei Jeremia Christum nicht getrieben findet, wohl aber bei z. B. Rilke, jenen aus dem Kanon verstößt und diesen aufnimmt.