

Der biblische Kanon als Herausforderung

Die Frage nach der Ganzheit und Einheit der Bibel in der Exegese und ihre Bedeutung für die Systematische Theologie

Die seit den 80er Jahren verstärkt geführte Debatte um die vielfältigen Formen der Schriftauslegung bündelt sich mittlerweile in der Frage nach der Einheit und Ganzheit der christlichen Bibel.¹ Damit ist die Problematik eines Kanons heiliger Schriften berührt, der nicht nur im Interessensfeld der Exegese, sondern auch der Systematischen Theologie liegt. Die kritische Rezeption des sog. *canonical approach* von Brevard S. Childs hat auch auf die seit den 80er Jahren diskutierte Frage zu antworten versucht, ob der Exeget denn Theologe sein müsse oder als reiner Literaturwissenschaftler arbeiten könne. Damit wird in der Exegese das Problem gesehen, ob sich die wissenschaftlich-methodische Suche nach dem Sinn der Texte der Heiligen Schrift nicht einer sachfremden Kategorie kirchlicher Bevormundung unterwerfe, wenn sie die Kanonizität der Bibel reflektiert. Denn die Zugehörigkeit eines Textes zur Bibel als Heiliger Schrift ist mit seiner Kanonisierung gegeben. Thomas Söding betont, dass die Einheit der Bibel nicht einfach nur kanonisch vorausgesetzt werden kann, sondern sich auch sachlich aus der Lektüre der Texte ergeben muss.² Würde dieses Vorhaben scheitern, wäre die Einheit der Schrift nur durch einen kirchlichen Willensakt formal verfügt, aber nicht der Sache nach aufweisbar. Söding verweist besonders auf die Einheit Gottes als Vorgabe der Schrift und auf die Einheit des Gottesvolkes, um von daher die Einheit der Bibel zu begründen. Aber wie ist diese Einheit näherhin beschaffen, und welche Fragen stellt sie uns?

1 Vgl. dazu Thomas Sternberg (Hg.), *Neue Formen der Schriftauslegung?* (QD 140), Freiburg 1992; Frank-Lothar Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg 2001; Peter Hünemann und Thomas Söding (Hg.), *Methodische Erneuerung der Theologie. Konsequenzen der wieder entdeckten jüdisch-christlichen Gemeinsamkeiten* (QD 200), Freiburg 2003; Ulrich Busse (Hg.), *Die Bedeutung der Exegese für Theologie und Kirche* (QD 215), Freiburg 2005; Thomas Söding, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* (QD 211), Freiburg 2005.

2 Vgl. Söding, *Einheit*, 14. Das trifft sich mit den Intentionen von Dohmen, Frankemölle, Steins, Zenger u.a.

1 Der Kanon und die Spannung zwischen Gebundenheit und Offenheit des Textes

Die Kanonfrage wird klassischerweise in der Fundamentaltheologie oder Dogmatik, näherhin in der Theologischen Erkenntnislehre, behandelt. Denn es geht dabei ja um nichts Geringeres, als um das normative Fundament kirchlicher Lehre und Praxis. Nun wurde schon im Umfeld des Vatikanum II und in der nachkonziliaren Theologie deutlich vor Augen gestellt, dass das Werden des Kanons selbst schon ein Traditionsgeschehen in den christlichen Gemeinden ist, sodass eine ökumenische Annäherung in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition möglich wurde. Denn wenn der Prozess der Kanonisierung als solcher ein geschichtlicher und kirchlicher Prozess ist, dann kommt die Tradition als Weitergabe des Glaubens an das Wort Gottes nicht erst nachträglich ins Spiel, sondern ist schon in der Schriftwerdung selber präsent. Hier gewann in der Dogmatik der Begriff der Rezeption zusehends an Bedeutung. Das Traditionsgeschehen ist ein Rezeptionsgeschehen, denn nur was von den Gemeinden angenommen und dann weitergegeben wird, kann das kirchliche Leben über die Generationen hinweg prägen. Rezeption kann verstanden werden als »ein letztlich nicht gezielt steuerbarer geschichtlicher Prozess der Annahme oder Ausscheidung von Lehren, die sich auf lange Sicht als zur Kirche passend oder eben nicht passend erweisen.«³ Zu diesem Rezeptionsvorgang gehört bezogen auf die Bibel, dass durch die Kanonisierung der sich entwickelnden Sammlung der Schriften ein Fundament geschaffen wird, das nicht einfach auf der gleichen Ebene wie die nachfolgende Tradition steht. Der Glaube der frühen Kirche wird so, wie er sich schriftlich manifestiert hat, zur Grundlage des folgenden kirchlichen Lebens. Hier wird das Prinzip der Apostolizität des Glaubens und der Kirche grundgelegt, das helfen soll, die Autorität der Hl. Schrift zu stützen. Aber es fehlt noch eine Dimension, ohne die weder der Gedanke der Apostolizität noch der des Kanons auskommen können, wollen sie nicht zur Ideologie werden: das Phänomen der Inspiration. Wären diese Texte, wie die Kirche insgesamt, nicht vom Hl. Geist inspiriert, könnte nicht davon die Rede sein, dass uns in der Bibel das Wort Gottes begegnet. Würde man den Gedanken der Inspiration fallen lassen, dann müsste man zu der Folgerung kommen, dass die Kirche sich selbst das Fundament ihres weiteren Wirkens gelegt hat, ja dass sich in der Bibel nur menschliche Worte finden lassen, es sich aber nicht um das Wort Gottes handeln könne.

Die systematische Theologin Johanna Rahner hat in einer kritischen Anfrage die Frage nach dem Kanon und der Einheit der Bibel unter die Alternative gestellt: »Kanonische und/oder kirchliche Schriftauslegung?«⁴

3 Ralf Miggelbrink, Einführung in die Lehre von der Kirche, Darmstadt 2003, 178.

4 Johanna Rahner, Kanonische und/oder kirchliche Schriftauslegung? Der Kanon und die Suche nach der Einheit, ZKTh 123 (2001) 402–422.

Dort schreibt sie: »In der Form, in der sie (i.e. die Diskussion um die theologische Wertigkeit historisch-kritischer Biblexegese und ihrer Ergebnisse, E.D.) in den letzten Jahren geführt wird, fällt eine zunehmend apologetische Differenzierung zwischen dem durch die historisch-kritische Methode Erreichbaren und der Auslegung der Bibel als *heiliger* Schrift ins Auge.«⁵ Dabei werde die Kanonizität als Unterscheidungsmerkmal biblischer Literatur ins Spiel gebracht, und es werde auf den Zeugniskarakter des Kanons als des verbindlichen Erbes der ersten Generationen Bezug genommen. Hier sieht Johanna Rahner die Gefahr, dass mit dem Rekurs auf die Kanonizität kaum mehr eine Eigenschaft des biblischen Textes selbst intendiert ist, sondern eher eine Kategorie, die das Verhältnis von bestimmten Lesern zu diesen Texten beschreibt. Es zeigt sich, dass in der exegetischen Debatte verstärkt rezeptionsästhetische Fragestellungen Eingang gefunden haben, die sich damit befassen, ob der Sinn und die Bedeutung bestimmter Texte nicht in entscheidender Weise durch deren Rezipienten geformt werden. Wenn aber der Sinn eines Textes erst im Hörer oder im Leser entsteht – verliert dann der Text nicht jede sperrige Vorgegebenheit, wird er zum Opfer exegetischer Willkür?

Christoph Dohmen hat schon Anfang der 90er Jahre darauf hingewiesen, dass der *canonical approach* von Childs, Sanders u.a. nicht unkritisch übernommen werden dürfe, weil dieser übersehe, dass zwei Ebenen unterschieden werden müssten: die Ebene der einzelnen Texte als Teil der Literatur, die nur mit literaturwissenschaftlichen Methoden ausgelegt werden können, und die Ebene der Texteinheit, insofern diese Texte im Kanon zusammengefasst sind. Diese Einheit werde nur im Blick über die Einzeltexte verständlich und verweise dabei auf die Rezeptions- bzw. Traditionsgemeinschaft des Kanons.⁶

Bei den verschiedenen methodischen Zugängen der Exegese ergibt sich unter diesem Gesichtspunkt u.a. eine Aktualität intertextueller Auslegung, die den Beziehungen zwischen den Texten nachspürt. Viele Bibeltexte können sich als »Texte im Text« erweisen, wenn sie sich aus mehreren Schichten zusammensetzen. Sie haben oft eine Nachgeschichte innerhalb der Bibel, werden neu aufgegriffen und weitergeführt. Dies hat auch mit einer produktiven Rezeption zu tun, wie sie der jüdischen Schriftauslegung ebenfalls nicht fremd ist. Dohmen plädierte damals schon für einen »relationalen Pluralismus« der Auslegungsarten, in der keine Methode verabsolutiert werden darf, sondern Komplementarität gefordert ist.⁷

5 Rahner, Schriftauslegung, 402.

6 Vgl. Christoph Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn. Möglichkeiten und Grenzen neuerer Zugänge zu biblischen Texten, in: Thomas Sternberg (Hg.), Neue Formen der Schriftauslegung?, Freiburg 1992, 13–74, 29f.

7 Vgl. Dohmen, Vom vielfachen Schriftsinn, 66f.

Was aber ist mit dem Vorwurf Johanna Rahners, dass die Rolle der Rezipienten überschätzt wird? Hier ist darauf zu verweisen, dass selbst ein unverdächtigster Zeuge wie Johannes Paul II. betonte, dass die Texte der Hl. Schrift nicht eindeutig, sondern vieldeutig sind. Der Papst betonte, dass diejenigen, die meinen, jedes Wort der Bibel müsse eine absolute Bedeutung haben, weil es vom absoluten Gott stamme, eine falsche Vorstellung von der Absolutheit Gottes haben. Die Frage nach dem Ursprung der Hl. Schrift in Gott konfrontiert mit einer Vielfalt, nicht mit Eindeutigkeit.⁸ Die Texte der Bibel sind Gottes Wort, aber im menschlichen Wort und Zeugnis. Beides gehört »unvermischt und ungetrennt« zusammen. So hat es auch die Offenbarungskonstitution des Vatikanum II »Dei Verbum« entfaltet. Damit ist eine Einheit in Unterschiedenheit gegeben: Die eine Hl. Schrift konfrontiert mit dem Wort Gottes im menschlichen Wort. Auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission aus dem Jahr 1996 plädiert für einen Methodenpluralismus, aber es wird festgestellt, dass die Hl. Schrift eben authentisch nur in der Gemeinschaft der Kirche und unter besonderer Berücksichtigung des Lehramtes ausgelegt werden kann. Das setzt den Glauben der Rezipienten voraus.

2 Einheit in Vielfalt: Die Beziehung zwischen Offenbarung, Hl. Schrift und Tradition

Auch in der Rezeptionsästhetik wird darum gerungen, dass man mit einem Text nicht einfach machen kann, was man will. Natürlich bindet der Text eine bestimmte Interpretation, er impliziert aber auch eine Offenheit, er ermöglicht mehrere Deutungsmöglichkeiten. Diese Erkenntnis ist auch in der Dogmenhermeneutik bekannt, weil Lehrsätze der Kirche ebenfalls einer Rezeptionsgeschichte ausgesetzt sind. Damit ist das Wagnis der Deutung immer wieder neu gestellt und das Ringen um deren Kriterien.

Der kanonische Zugang in der Exegese erinnert die Dogmatik daran, dass die Kirche offensichtlich nicht der Versuchung erliegen war (und ihr niemals erliegen darf!), die Bibeltexte zu harmonisieren, z.B. eine Evangelienharmonie zu erstellen, wie sie von manchen in den ersten Jahrhunderten n.Chr. gewünscht wurde. Vielmehr bekannte sie sich dazu, die Vielfalt und Sperrigkeit des biblischen Zeugnisses bestehen zu lassen. Möglicherweise besteht auch darin ein Ausweis der Inspiriertheit des biblischen Kanons, dass er nicht geglättet und harmonisiert werden kann, sondern spannungsvoll bleibt.⁹ Auch die Dogmen der ersten Jahrhunderte versuchen, dem Zeugnis der Bibel gerecht zu werden, und treiben den Deutungsprozess der Hl. Schrift voran, ohne ihn stillstellen zu können. Die Vielfalt, die Sperrigkeit und Uneindeutigkeit des Textes bleiben, und trotzdem beansprucht er eine Verbindlichkeit, die von der Kirche festgestellt wird, weil sie ihn als Gottes Wort im Menschenwort bezeugt. Hier befinden wir uns nur dann nicht in einem hermeneutischen Zirkel, wenn ausgewiesen werden kann, dass der Kanonisierungsprozess nicht nur Produkt menschlicher Rezeptionsinteressen, sondern auch göttlicher Inspiration ist, dass im menschlichen

8 Vgl. Ansprache von Johannes Paul II., in: *Päpstliche Bibelkommission*, Die Interpretation der Bibel in der Kirche (VApS 115), Bonn 1993, 13.

9 Vgl. dazu auch *Hans-Joachim Sander*, Die kritische Autorität der Exegese für die Dogmatik. Theologie im Zeichen einer prekären Differenz über die Hl. Schrift, in: *Busse*, Die Bedeutung der Exegese, 38–75, 59f.

Wort das unverfügbare Wort Gottes hörbar wird und sich durchsetzt. Das Werden des Kanons ist ganz und gar von Gott und von den Glaubenden her getragen. Diese beiden Pole gehören »unvermischt und ungetrennt« zusammen und stehen für eine spannende Beziehung zwischen dem sprechenden Gott und dem angesprochenen Menschen.

2.1 Die zweigeteilte Einheit der Bibel als Herausforderung zum jüdisch-christlichen Dialog

Die Frage nach der Einheit der Bibel betrifft nicht nur das Faktum, dass viele Schriften in der Hl. Schrift wie in einer Bibliothek zusammengefasst sind, sondern vor allem ihre Zweigeteilttheit von Altem und Neuem Testament. Karl Lehmann hat die Rede von der »zweigeteilten Einheit der christlichen Bibel«¹⁰ aufgegriffen und betont, dass darin die Spannung von Kontinuität und Diskontinuität zwischen Judentum und Christentum liege.¹¹ Damit ist unmittelbar der christlich-jüdische Dialog berührt. Schon Johannes Paul II. hat auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel.«¹² Der Dialog zwischen Christentum und Judentum entspricht also dem Dialog zwischen Altem und Neuem Testament, aber nicht als eine Größe der Vergangenheit, sondern als eine Größe der Gegenwart, weil die zweite Dimension des Dialogs der heutige Dialog mit dem lebendigen Judentum ist. Die besondere, einzigartige Nähe zwischen Christen und Juden spiegelt sich im Kanon der christlichen Bibel. Wenn es die christliche Bibel nur als »erweiterte Neuausgabe« der Bibel Israels gibt, dann muss das Neue Testament, das eben nicht als eigenes Buch im Gegenüber zum Alten Testament begriffen werden kann, immer vom Alten Testament her verstanden werden, dann ist damit eine Lese- und Deutungsrichtung vorgegeben.¹³ Damit sind spannende hermeneutische Fragen gestellt, die auch der Dogmatik manche Nuss zu knacken geben und nicht leicht zu beantworten sind.

Wer die Schrift liest, kommt in Berührung mit dem Volk Israel. Von Jesus dem Christus zu künden, bedeutet, von der Erwählungs- und Bundesgeschichte Israels zu erzählen, ohne die Jesus in seiner Bedeutung nicht zur Sprache gebracht werden kann. Das Neue Testament kann ohne das Alte Testament nicht gedeutet werden, so

10 Christoph Dohmen und Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart 1996, 12.

11 Vgl. Karl Lehmann, *Das Alte Testament als Offenbarung der Kirche*, in: Hossfeld (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift?*, 279–288, 279.

12 Vgl. das Zitat bei Wilhelm Breuning, *Positive Beispiele christlich-jüdischer Zusammenarbeit in jüngeren katholischen Dokumenten*, in: Ders., *Dogmatik im Dienst an der Versöhnung* (hg. v. Erwin Dirscherl), Würzburg 1995, 159–173, 165.

13 Vgl. Lehmann, *Das Alte Testament*, 279.

wie eine Pflanze ohne Wurzeln zum Austrocknen verurteilt wäre.¹⁴ Davon zeugen etwa die Genealogien des Mt-Evangeliums, die nicht von Ungefähr am Anfang des Kanons der neutestamentlichen Schriften stehen. Davon zeugen die Abendmahls-traditionen, die das Thema des Bundes (Mk, Mt) bzw. des Neuen Bundes (Lk, Paulus) aufgreifen und damit an den Sinaibund bzw. an die jeremianische Bundeserneuerung erinnern, die schon im Alten Testament gegeben ist.¹⁵ Die neutestamentlichen Autoren sind bemüht, das, was sie über Jesus sagen, von der Bibel Israels her zu legitimieren.

Den christlichen Kanon in der Einheit von Altem und Neuem Testament zu erkennen bedeutet, sich der Frage zu stellen, dass der erste¹⁶ und größere Teil unserer Hl. Schrift zugleich heilige Schrift einer anderen Religion ist: des Judentums. Das Alte Testament ist ebenso Gottes Wort wie das Neue Testament, aber es ist uns zugleich auf rätselhafte Weise entzogen. In der Exegese wird davon gesprochen, dass das Alte Testament eine doppelte Rezeption kennt, eine christliche und eine jüdische.¹⁷ In der heutigen Theologie und kirchlichen Lehre wird darum gerungen, wie dies zu bewerten ist. Kann das Alte Testament einen Sinn und eine Bedeutung haben, auch wenn es nicht im Lichte des Christusgeschehens gelesen wird?¹⁸ Hier hat die Rede Johannes Pauls II. vom ungekündigten Bund Israels Stellung bezogen. Wenn der Bund mit Israel ungebrochen ist, ist dieser dann nicht ein eigener Heilsweg? Wohlgemerkt: Eine solche Frage stellt sich für uns Christen nur hinsichtlich des Judentums, weil hier ein besonderes Verhältnis gegeben ist, das Paulus in Röm 9–11 reflektiert. Israel ist die Wurzel, die uns Christinnen und Christen trägt. Damit ist ein asymmetrisches Verhältnis ausgesagt. Wir können nicht von der Kirche als Volk Gottes sprechen, ohne zu berücksichtigen, dass Israel bleibend das erwählte Volk Gottes ist, auch wenn es einen anderen Weg geht.

Hier wird die rezeptionsorientierte Leseweise am deutlichsten vor Augen gestellt: Es gibt die jüdische und die christliche Leseweise. Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört (Ps 62,62) oder: Einmal hat Gott gesprochen, zweimal habe ich es ge-

14 Vgl. *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), *Päpstliche Bibelkommission*, Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel, Bonn 2001 (VApS 152), Nr. 84.

15 Vgl. dazu *Erich Zenger* (Hg.), *Der Neue Bund im Alten*. Zur Bundestheologie der beiden Testamente, Freiburg 1993; *Josef Wohlmuth*, *Eucharistie. Feier des neuen und ewigen Bundes*, in: *Ders.*, *Im Geheimnis einander nahe*, Paderborn 1996, 156–175, bes. 165ff.

16 Erich Zenger hat hier u.a. mit seiner Rede vom »Ersten Testament« entscheidende Impulse gegeben.

17 Vgl. *Christoph Dohmen* (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden*. Christlich-jüdische Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission »Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel«, Stuttgart 2003.

18 Vgl. hierzu *Hans-Hermann Henrix*, »Die jüdische Messiasoffnung ist nicht vergeblich«. Ein theologischer Vermerk von Gewicht, in: *Dohmen*, *In Gottes Volk eingebunden*, 51–62.

hört.¹⁹ Es kommt ein Verhältnis zwischen Zweien zur Sprache, das auf spannungsvolle Weise mit dem Phänomen der Einzigkeit zu tun hat. In der Frage nach dem einen Wort Gottes in der Bibel zeigt sich das eine Wort Gottes in der Unterschiedenheit von jüdischer und christlicher Zeugenschaft.

2.2 Das Offenbarungsgeschehen in der Spannung von Gottes Wort im Menschenwort

Aber ist nicht auch die Aussage, dass es sich beim Zeugnis der ganzen Hl. Schrift, bei der Einheit in Unterschiedenheit von Altem und Neuem Testament, wahrhaft um Gottes Wort im Menschenwort handelt, eine einheitliche Perspektive, die von einer spannenden Beziehung zwischen Gott und Mensch zeugt, die eine reiche Pluralität an Deutungsmöglichkeiten aus sich entlässt? Die Offenheit und Uneindeutigkeit des Textes geben ja gerade der Deutung und d.h. der freien Glaubensentscheidung des Menschen Zeit und Raum. Ließe der Text keine Deutungsmöglichkeit, dann wäre keine freie Antwort möglich, sondern nur wissendes Abnicken einer zwingenden Eindeutigkeit. Gott gibt uns den Zeitraum der Deutung, damit wir verantwortlich entscheiden können, ob wir uns von Gott ansprechen und beanspruchen lassen wollen. Christliche und jüdische Tradition gehen davon aus, dass das Wort Gottes nur in menschlicher Vermittlung gegeben ist. Im Denken des jüdischen Philosophen Emmanuel Levinas führte das zu der These: Die Offenbarung geschieht durch diejenigen, die diese Offenbarung empfangen. Die Offenbarung Gottes kann nur greifbar werden durch die Zeuginnen und Zeugen, die diese Nähe Gottes in der Zeit weiterhin zur Sprache bringen und in einer Praxis der Nachfolge, der Liebe und Verantwortung leben. Levinas sagt, dass die Inspiration der Bibel sich dort bewährt, wo wir vom Heiligen Text her für den Nächsten geöffnet werden. Gibt es dieses Zeugnis der Nähe Gottes nicht mehr in der Zeit, dann kann, wie Karl Rahner es schon formulierte, der Hl. Geist von uns Menschen ausgelöscht werden. Wenn dies aber die Qualität der Bibel für uns ist, Gottes Wort im Menschenwort zu sein, dann stellt sich die Frage, wann und wie dies reflex zu Bewusstsein kommt und welche Bedeutung dieses Bewusstsein dann für den Prozess der Verschriftung der Offenbarung erhält.

Wie kommt es, dass sich aus einer breiten Vielfalt von Schriften gerade dieser neutestamentliche Kanon herausbildet, wie er besonders durch Markion provoziert worden ist? Das Phänomen, dass sich an verschiedenen Orten bestimmte Schriften in der Rezeption als allgemein anerkannte herausbilden, wird als ein möglicher Ausweis göttlicher Inspiration verstanden, weil dieser Vorgang ja nicht systematisch geplant worden ist. Ein universales kirchliches Lehramt gibt es im 2. und 3. Jahrhundert noch nicht, als die entscheidenden Weichen für den neutestamentlichen

19 Letztgenannte Variante ist die Übersetzung von Erich Zenger, Was die Kirche von der jüdischen Schriftauslegung lernen kann, in: *Dohmen*, In Gottes Volk eingebunden, 109–120.

Kanon gestellt werden. Das aber wäre nur ein sehr formales Argument. Ein anderes Argument ist die Verwendung der Schriften im Gottesdienst der Gemeinden, der als Geschehen im Hl. Geist verstanden wird. Und schließlich geht es um die Sache: Die Durchsetzung der Schriften aufgrund ihrer Aussagen, die aus der Sicht der Gemeinden das Wesentliche des christlichen Glaubens berühren. Doch es gibt noch einen weiteren Auslöser.

Markion hat im 2. Jh. n.Chr. die Kirche vor allem durch seine Idee, die Bibel Israels nicht länger als Hl. Schrift der Christen anzuerkennen, dazu herausgefordert, sich der Kanonfrage zu stellen. Er hat die Kanonidee nicht geboren, sondern von der Bibel Israels adaptiert und damit die Kirche herausgefordert, »ihren eigenen, neuen, zweigeteilten Kanon hervorzubringen.«²⁰ Für Jesus und die frühen Christen ist die Bibel Israels inspirierte Schrift und Fundament des Glaubens. Daher hat die alttestamentliche Exegese verstärkt danach gefragt, was den Kanon der Bibel Israels historisch, inhaltlich und formal ausmacht. Die Frage nach der endgültigen Kanonisierung des Alten Testaments führt uns frühestens in die Zeit gegen Ende des 1. Jh., wenn nicht gar des 2. Jh. n.Chr. zurück²¹ und zeigt, dass es in dieser Zeit eine noch näher zu untersuchende Wechselwirkung zwischen jüdischer und christlicher Kanonisierung und Schriftauslegung gegeben hat. Entscheidend ist, dass die Kanonfrage jüdisch wie christlich an die Frage geknüpft ist, ob und inwiefern die Offenbarung Gottes, die in der Geschichte des Volkes Israel und Jesu Christi geschieht, insofern als abgeschlossen angesehen werden kann, dass sie in einer abschließenden Form verschriftet zu werden vermag. Hier kommt im jüdischen Kanon von Dtn 34 her dem Tod des Mose eine besondere Bedeutung für die Offenbarung der Tora zu, »denn nicht das biologische Ende des Menschen Mose ist hier von Interesse ... sondern das alles Entscheidende ist hier der Tod des Offenbarungsmittlers, weil allein er äußeres Ende und inneren Abschluß der durch ihn vermittelten Offenbarung darstellt.«²² Der Tod des Mose gilt in dieser Komposition als Geburt des Pentateuch. Damit ist die Kanonidee im engeren Sinne gegeben, denn hier ist der Übergang vom kanonischen Prozess zur Kanonisierung greifbar. Die Tora ist zum Fixpunkt der Offenbarung geworden und wird literarisch als Offenbarung qualitativ von anderen Texten abgesetzt. Es kommt zur Aussage der Unvergleichlichkeit in Dtn 34,10, die auf die Vorrangstellung der Tora zielt und von daher die anderen Kanontexte »Propheten« und »Schriften« als Fortschreibung versteht. Die »Kanonformel« von Dtn 13,1 lautet: Du sollst nichts hinzufügen und nichts wegnemen.²³

Hier ergeben sich Analogien, denn für die christliche Tradition endet die Offenbarung in Jesus Christus mit dem Tod des letzten Auferstehungszeugen, also mit dem Tod der Apostel. Damit wird der apostolischen Zeit eine besondere, unvergleichliche Bedeutung hinsichtlich des Ab-

20 Dohmen/Stemberger, *Hermeneutik*, 144.

21 Vgl. Erich Zenger, *Heilige Schrift der Juden und der Christen*, in: Ders. u.a., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart 2004, 12–33. 23f. 27f.; Günter Stemberger, *Hermeneutik der jüdischen Bibel*, in: Dohmen/Stemberger, *Hermeneutik*, 23–132. 75f.; Dohmen/Stemberger, *Hermeneutik*, bes. 147–154; *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz*, *Das jüdische Volk*, 33, bes. Anm. 29.

22 Christoph Dohmen und Manfred Oeming, *Biblischer Kanon, warum und wozu? Eine Kanontheologie* (QD 137), Freiburg 1992, 65.

23 Vgl. Dohmen/Oeming, *Biblischer Kanon*, 67f.

schluss des Offenbarungsgeschehens in Jesus Christus für alle kommenden Zeiten zugesprochen. Die Kriterien und leitenden Gedanken für eine Kanonisierung der Hl. Schrift werden aus dem Judentum übernommen; aber bei aller Kontinuität kommt es unter der Perspektive einer verstärkten christologischen Hermeneutik schließlich zur Trennung vom Judentum, die jedoch nicht dazu führt, das Alte Testament als Wort Gottes und Offenbarungsurkunde gering zu schätzen oder aus dem christlichen Kanon zu entfernen. Es bleibt Urkunde, Basisdokument aller christlichen Verkündigung, zumal Jesus als Jude den Gott Israels verkündigt.²⁴

Der Kanonisierungsprozess ist zutiefst ein Verschriftungsprozess. Es wird immer betont, dass das Christentum keine Schriftreligion sei – sicher ist, dass das Christentum nicht ausschließlich, aber eben doch auch Schriftreligion ist. Denn in der Schrift wird das Christusgeschehen ebenso bezeugt wie das Handeln Gottes in der Geschichte Israels. Ein Text, eine Schrift hat eine andere Qualität als das gesprochene Wort. Die Verschriftung bedeutet in einer Hinsicht eine Fixierung, die Festlegung eines Geschehens oder eines unmittelbaren Sprechens. Aber auf der anderen Seite bewahrt sie auch die Offenheit, die Vielschichtigkeit und Spannungsgeladenheit der gesprochenen Sprache und des darin bezeugten Offenbarungsgeschehens und lässt es noch spürbar werden. Insofern ist auch die Schrift alles andere als etwas Totes und Fixiertes, sondern in ihrer Uneindeutigkeit und Vieldeutigkeit von einer letzten Offenheit geprägt, die nach den Rezeptionen ruft. Der Text der Hl. Schrift fordert uns zur Deutung heraus, er erfordert eine (Glaubens-)Entscheidung. In der Vieldeutigkeit der Schrift erreicht uns das eine Wort Gottes so, dass es jeden Menschen auf einzigartige Weise ansprechen kann: Einheit geschieht in der Vielfalt.

Wer die christliche Bibel liest, kommt in Berührung mit dem Wort Gottes, mit Israel und mit der Kirche, in der sie zur kanonischen Grundlage geworden ist. Die Kirchenväter provozierten mit der Aussage, dass nur derjenige die Schrift verstehen kann, der sie in demselben Geist liest, in dem sie geschrieben wurde. Damit wurde die Bedingung des rechten Verständnisses der Hl. Schrift an die Gabe des Hl. Geistes, wie er in der Taufe verliehen wird, gebunden. Natürlich war hier auch das antike hermeneutische Prinzip berührt, dass Gleiches nur durch Gleiches erkannt werden kann. Ein Wort Gottes, das sich dem Wirken des Hl. Geistes verdankt, kann nur von jenen verstanden werden, die auch vom Hl. Geist berührt sind. Die Inspiration steht hier für eine Öffnung des Menschen und der Schrift auf Gott und den Nächsten hin, ohne die es nicht möglich wäre, von Gottes Wort zu sprechen. Der Hl. Geist steht für die Öffnung auf jenen unendlichen Gott hin, von dem her mir der Sinn der Schrift erschlossen wird und der mich in die Verantwortung für den Nächsten

24 Vgl. *Dohmen/Stemberger, Hermeneutik*, 14.

stellt.²⁵ Öffnung bedeutet auch Bindung. Das Doppelgebot von Gottes- und Nächstenliebe bezeugt, dass der Text der Bibel auf die Beziehungen zu Gott und zum anderen Menschen zielt, in die wir eingebunden sind. Der Mensch und die Hl. Schrift sind, wie die Kirche, keine geschlossenen Systeme, sondern offen für die Unendlichkeit Gottes und seiner Wahrheit. Der Hl. Geist öffnet die Schrift, die Hörenden und Lesenden auf jene Bedeutung hin, die in jeder Zeit und in jedem Menschen anderes anzielen kann. Die eine Schrift kann alle erreichen, synchron (in der jeweiligen Zeit) und diachron (über die Zeiten hinweg), auf unterschiedliche Weise. Daher ist das Rezeptionsgeschehen der Bibel ein Geschehen im Hl. Geist, der Einheit in der Vielheit/Unterschiedenheit wirkt, der Gemeinschaft ermöglicht, ohne dass die Einzigkeit jedes einzelnen Menschen darunter leidet. Auch wer als Ungläubiger die Hl. Schrift liest, kommt auf rätselhafte Weise mit Gottes Wort in Berührung. Die vielschichtige Bindung dieses Textes an Gott will der Kanon bezeugen.

Dr. *Erwin Dirscherl* ist Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

25 Vgl. *Erwin Dirscherl*, *Grundriss Theologischer Anthropologie. Die Entscheidung des Menschen angesichts des Anderen*, Regensburg 2006, 109–155.