

Der Kanon ist der erste Kontext

Oder: Zurück an den Anfang!¹

Georg Steins

■ Wer sich in Deutschland mit „kanonischer“ Bibelauslegung beschäftigt, kann sicher sein, das Publikum zu polarisieren: Die einen werden diese Form der Bibellektüre begeistert als Neuansatz feiern, andere werden sich entrüsten oder gelangweilt abwenden. Was verbirgt sich hinter dem neuen Interesse am „Kanon“ in der gegenwärtigen Bibelwissenschaft? Wie verhält sich das Interesse am Kanon zu Formen der „historisch-kritischen“ Exegese und zur Vielfalt anderer Zugänge? Was trägt ein „kanonischer Zugang“ für die praktische Bibelarbeit aus? Der Autor des folgenden Beitrags hat sich in den letzten Jahren in zahlreichen Arbeiten intensiv mit der theoretischen Grundlegung und methodischen Ausgestaltung dieses (eigentlich gar nicht so neuen) Ansatzes der Bibellektüre beschäftigt.

Eine schwierige Diskussionslage

Wer in Deutschland über kanonische Bibelauslegung spricht und sich dafür einsetzt, muss zunächst einige Vorurteile und den ein oder anderen Verdacht zurückweisen: Es geht nicht darum, etablierte Standards der Exegese zu verlassen, gewissermaßen mit einer Rolle rückwärts das Zeitalter der kritischen Bibelwissenschaft zu beenden. Es geht auch nicht darum, offensichtliche Unterschiede zwischen biblischen Darstellungen einer Begebenheit (etwa der Passion Jesu in den vier Evangelien) zu leugnen und alles „dogmatisch“ zu plätten und zu glätten. Es geht auch nicht darum, die verwickelte Geschichte der Herausbildung unterschiedlicher Kanongestalten sowohl in der Antike wie auch in den gegenwärtigen Konfessionen zu übersehen. Es geht ferner nicht darum, die Methodenvielfalt zu beschneiden und durch eine einzige „richtige“ Methode zu ersetzen. Es geht schließlich auch nicht darum, ein dogmatisch-juridisches Konzept späterer Kirchengeschichte gewissermaßen in die Bibel hineinzuverlegen und den Gegenstand so

zu verfälschen. Und erst recht verbirgt sich in diesem neuen Zugang keine subtile und besonders hinterlistige Spielart des Antijudaismus, der das Alte Testament nur vom Neuen her liest und die Bibel des Judentums entwertet. So seltsam die Vorwürfe klingen, dies wird Vertreterinnen und Vertretern eines kanonischen Zugangs zur Bibel entgegengehalten. Als ob „kanonisch“ in der modernen Exegese ein Gegenbegriff zu „kritisch“ wäre und als ob die Promotoren dieses Zugangs den wissenschaftlichen Verstand verloren hätten!² Bedauerlicherweise erschweren solche Unterstellungen in der bibelwissenschaftlichen Diskussion in Deutschland die Wahrnehmung einer seit längerem geführten Debatte über Rahmenbedingungen der Bibelauslegung. Mich berührt es immer merkwürdig, wenn ich im Ausland über diese Dinge spreche und nicht auf Verdächtigungen und Abwehrreaktionen stoße, sondern Neugierde, Offenheit und Lernbereitschaft finde – und die Freude darüber, dass nun auch in der Bibelwissenschaft Fragen gestellt werden, die in den Kultur- und Literaturwissenschaften schon seit langem diskutiert werden.

Zwei, die zusammengehören: Kanon und Glaubensgemeinschaft

Die neue Rolle des Kanons in der Bibelwissenschaft ist nicht Teil eines einheitlichen hermeneutischen Programms und eines einzigen methodischen Ansatzes. Das signalisiert schon die Vielfalt der Begriffe: Es ist etwa die Rede vom „canonical approach“ (B. S. Childs; G. T. Sheppard; Ch. Seitz), vom „canonical criticism“ (J. A. Sanders), von

¹ Christoph Dohmen (Regensburg) zum 50. Geburtstag in freundschaftlicher Verbundenheit gewidmet.

² Vgl. dagegen die beiden anregenden Zeitschriftenhefte: Berliner Theologische Zeitschrift 22 (2005) Heft 2: „Kanon und Schriftauslegung“ und Zeitschrift für Neues Testament 6 (2003), Heft 12: „Kanon“ und die Beiträge zum Jubiläum von R. Rendtorff in: Kirche und Israel 20 (2005).

„kanonischer Auslegung“ (N. Lohfink; E. Zenger), „kanonisch-intertextueller Lektüre“ (G. Steins) oder „biblischer Auslegung“ (Ch. Dohmen); wahrscheinlich lassen sich noch mehr Variationen finden, die allesamt die Frage nach dem Neuen und Verbindenden dieser Ansätze hervorrufen.³

Hier kann die Erkenntnis weiterhelfen, dass diese „Wiederentdeckung des Bibelkanons“⁴ nicht allein in der Theologie und Bibelwissenschaft geschehen ist, sondern dass „Kanon“ eines der großen Themen gegenwärtiger Kulturwissenschaft ist. Das „Nachbeben“ dieser Neuorientierung ist noch zu spüren, wenn ein bekannter Literaturkritiker in Verbindung mit einem mächtigen Verlag schwergewichtige Literatur-Kanones in Kassettenform in den Buchmarkt drückt. Unter dem Stichwort „Kanon“ wird es möglich, die Funktion(en) biblischer Literatur für bestimmte Gruppen wahrzunehmen und zu erforschen. Ja, es gelingt jetzt wieder, eine Besonderheit der biblischen Literatur, die enge Verbindung von Bibel und Glaubensgemeinschaft(en), *in den Ansatz der Exegese* zu integrieren, nicht erst als zusaugen nachträgliches Anwendungsverhältnis.

Das ist eine folgenreiche Veränderung gegenüber einer „historisch-kritischen“ Bibelhermeneutik, die in der klassischen Ausgestaltung einerseits zwischen „Auslegung“ und „Anwen-

dung“ trennt und andererseits das Hauptaugenmerk auf die Autoren der biblischen Texte, die ältesten Quellen und die Rekonstruktion der Entstehungsbedingungen und der „Ursprungsbedeutung“ legt. Dieser Ansatz war eine Konsequenz des humanistischen Programms der „Rückkehr zu den Quellen“ und einer romantischen Autor- und Geniefixierung, läuft aber dem eigenartigen Formierungsprozess der biblischen Texte (und der Bibel insgesamt) zuwider: Denn die Bibel ist kein Reservoir durch spätere Zusätze verunstalteter Originalquellen, sondern von Anfang an das Lebensbuch von Glaubensgemeinschaften. Zugespielt formuliert: Biblische Texte werden nicht (durch einen viele Jahrhunderte später erfolgten Akt der kirchlichen Deklaration) zum Kanon gemacht (auch das Trienter Konzil hat im 16. Jh. nicht den katholischen Bibelkanon geschaffen, sondern nur älteste Überlieferung bestätigt und fortgeführt). Vielmehr entstehen sie als Kanon, d.h. als literarischer Niederschlag gemeinschaftlicher Gotteserfahrungen, die auch in späterer Zeit und unter anderen Umständen ihre religionsproduktive Kraft je neu entfalten. Die Geschichte der Glaubensgemeinschaften und die Formierung der Heiligen Schriften verlaufen parallel; in beiden wirkt ein und derselbe Heilige Geist, der auch dann die Auslegung weiterhin trägt, wenn der Vorgang der Ausformulierung der Heiligen Schriften abgeschlossen ist. Dass dieser Prozess des lebendigen Wachstums Heiliger Schriften einmal an ein Ende kommen muss (die Kanonisierung also den kanonischen Prozess abschließt), ist schon rein soziologisch verständlich: Jede Gemeinschaft kennt eine heiße Formierungsphase, die in der Regel nach krisenhaften Identitätsdiskussionen in eine Phase der Stabilisierung und der Identitätssicherung durch Traditionsfestschreibung übergeht. Der Kanonabschluss ist also als Akt der „Zensur“ (des Abschneidens und des Ausschlusses bestimmter Überlieferungslinien und Texte) nur unzureichend und deshalb irreführend beschrieben. Der Kanon hilft der Gemeinschaft, sich nach innen wie nach außen als eigene Größe darzustellen und so überhaupt erkennbar und attraktiv zu bleiben.⁵

³ Zu einer differenzierten Darstellung des Diskussionsstandes und zur grundlegenden Literatur vgl. Ch. R. Seitz, Art. Canonical Approach I. AT, Religion in Geschichte und Gegenwart 4. Auflage, Bd. 2, Tübingen 1999, 53–54; G. T. Sheppard, Art. Canon, Encyclopedia of Religion Vol. 3, New York 1987, 62–69; ders., Art. Canonical Criticism, Anchor Bible Dictionary Vol. 1, New York 1992, 861–866; G. Steins, Das Lesewesen Mensch und das Buch der Bücher. Zur aktuellen bibelwissenschaftlichen Grundlagendiskussion, Stimmen der Zeit 221 (2003), 689–699; ders., Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung, in: J.-M. Auwers / H.J. De Jonge (Hg.), The Biblical Canons (BETHL 163), Leuven 2003, 177–198; ders., Kanonisch lesen, in: E. Blum / H. Utschneider (Hg.), Lesarten der Bibel. Untersuchungen zur einer Theorie der Exegese des Alten Testaments, Stuttgart 2006, 45–64.

⁴ Vgl. M. Seckler, Über die Problematik des biblischen Kanons und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, Tübinger Theologische Quartalschrift 180 (2000), 30–53.

⁵ Vgl. die maßgebliche Definition des Neuansatzes bei B.S. Childs, The Canonical Shape of the Prophetic Literature, Interpretation 32 (1978), 46–55, hier: 47: „The shape of the biblical text reflects a history of the encounter between God and Israel. Canon serves to describe this unique relationship and to define the scope of this history by establishing an end to the process. It assigns a special quality to this particular segment of history which is deemed normative for all future generations of this community of faith. The significance of the final form of the biblical literature is that it alone bears witness to the full history of revelation.“

Diese Erkenntnisse sind theologisch nicht neu. Sie spielten aber in den letzten 200 Jahren in der Bibelwissenschaft keine Rolle, sondern waren bestenfalls ausgelagert in die Dogmatik und wurden dort nicht selten abgelegt und vergessen. Mit der neuen bibelhermeneutischen Kanondiskussion rückt also die Bibelwissenschaft wieder stärker in die Mitte der Theologie, oder besser formuliert: Sie definiert sich aus der Mitte der Theologie heraus und gewinnt ihr Selbstverständnis nicht zuerst durch profane Standards der Geschichtswissenschaft des späten 18. und des 19. Jh. Muss man betonen, dass diese Neupositionierung keine Absage an historische Forschung innerhalb der Bibelwissenschaften bedeutet?

Kanonisch lesen heißt also, Einheit und Ganzheit der Bibel (ohne dies literarisch und historisch zu pressen) als *nicht* beliebige Größe in den Ansatz der Exegese einzubringen.⁶ Der Kanon als Kontext verändert den Bibeltext (die Perikope, das Buch), weil *jeder* Kontext einen Einfluss auf den Text hat. Der Bibelkanon ist ein *privilegierter* Kontext; dieser Anspruch steckt schon im Begriff „Heilige Schrift“. Die Frage der Autorintention ist zurückzustellen; jede Bibelauslegung beginnt mit der je aktuellen Begegnung von Text und Lesenden/Lesegemeinschaft. Das ist der Ansatzpunkt aller exegetischen Überlegungen, will man nicht in einen pseudo-romantischen Ursprünglichkeitstauel verfallen. Damit liegt das Auslegungsbemühen in der Linie der biblischen Textentwicklung selbst, denn auch in ihr ging es gerade nicht darum, das Ursprüngliche festzuschreiben, sondern den Text für neue Erfahrungen zu öffnen und in der Textgestaltung aufzubereiten. Die ältere historisch-kritische Forschung hat immer wieder kopfschüttelnd vor dem mangelnden historischen Quellenwert der Bibeltexte gestanden und gemeint, im Interesse der Wahrheit der Überlieferung massiv eingreifen zu müssen. In den biblischen Texten ist jedoch das Historische schon längst auf das Überzeitlich-Grundsätzliche hin überschritten, weil nur so die Bedeutung dieser „alten“ Texte für je neue Gegenwarten möglich wird.⁷ Sonst wird Exegese zur antiken Quellenkunde. Keine Frage,

man kann die Bibeltexte so lesen, aber „Bibel“ als Lebensbuch von Glaubensgemeinschaften ist etwas anderes: Die „Öffnung“ der Vergangenheit für viele „Zukünfte“, die paradoxerweise einen abgeschlossenen Kanon als Anker der Identität braucht.⁸

Exegetische Beispiele

Wie wirkt sich diese hier nur sehr skizzenhaft angedeutete Verschiebung in den Grundlagen nun in der konkreten Arbeit an Bibeltexten aus? Das möchte ich nicht theoretisch abstrakt entwickeln, sondern an einer veränderten Lektüre eines klassischen Bibeltextes, der Anfangskapitel des Buches Genesis demonstrieren.⁹

Grundlegend ist die Einsicht, dass der Bibelkanon als der erste Kontext in der Auslegung zur Geltung zu bringen ist. Der „erste“ Kontext, nicht weil es sich um den ältesten Kontext handelte, sondern weil es sich um den für die Lektüre primären Zusammenhang handelt. Wer wissen will, worum es in der Bibel geht, muss zunächst beim gegebenen Zusammenhang bleiben. Das ist auch erst einmal der historische, weil nicht vom Betrachter rekonstruierte, sondern vorgefundene und als Verständniszugang wahrgenommene. Solche Überlegungen sind angesichts der „Rekonstruktionsfreude“ der üblichen historisch-kritischen Exegese nur schwer zu vermitteln. Aber hier liegt ein Teil des Problems des oft trotz eines hohen wissenschaftlichen Anspruchs sich aufdrängenden Verdachts der Beliebigkeit und der Subjektivität exegetischer Hypothesen. Kanonische Exegese tastet den Text gewissermaßen in seinen diversen kanonischen Kontexten ab, um ein Gefühl für die Sache zu bekommen. Ich

⁶ Vgl. dazu die berühmten Exegese-Paragrafen in der Dogmatischen Konstitution *Dei Verbum* Über die göttliche Offenbarung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Nr. 11–13).

⁷ Vgl. M. Seckler (s.o.).

⁸ Diesen Überlegungen widerspricht nicht die prekäre Antwort auf die Frage nach einem Zeitpunkt des Kanonabschlusses: Zunächst einmal ist das Faktum des Kanons historisch nicht zu leugnen. Das der Prozess nicht einlinig verlaufen ist und nicht zu einem einzigen universal akzeptierten Kanon geführt hat, ist eine historische Erkenntnis, aus der allein folgt, dass dies genauso zu akzeptieren ist. Der „canonical approach“ stellt das in Rechnung.

⁹ Vgl. die Beispiele und die theoretischen Überlegungen in: E. Ballhorn / G. Steins (Hg.), *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung. Beispiel-Exegese und Methodenreflexionen*, Stuttgart (im Druck).

möchte das an mehreren kurzen *Beispielen* demonstrieren und so die Leistungsfähigkeit des „kanonischen Lesens“ vorführen.

Dass die Bibel die Schöpfungsgeschichte am Beginn des Buches Genesis gleich zweimal erzählt, lernt jedes Kind schon im Religionsunterricht, vielleicht auch, dass die „Berichte“ in Gen 1,1-2,3 (fälschlicherweise bis V. 4a) und Gen 2,4 bis 3,24 aus ganz verschiedenen Epochen stammen. Gerhard von Rad behandelt die beiden Texte in seinem berühmten Genesiskommentar aus der Mitte des 20. Jh. darum nicht nacheinander, sondern in jeweils verschiedenen Kontexten. Diese Sicht ist so selbstverständlich geworden, dass ihre befremdliche Künstlichkeit gar nicht mehr gesehen wird. Hätte nicht vor der Trennung der Texte und ihrer Zuweisung an gänzlich unterschiedliche Herkunft die Wahrnehmung des Zusammenhangs, ihrer (gewiss differenzierten und komplexen) Einheit und Ganzheit zu erfolgen? Aber auch, wer sich über eine keineswegs unproblematische Entstehungshypothese den Schöpfungstexten nähert, steht vor der Frage nach der Deutung der *jetzigen* Textgestalt, also des Neben- und Nacheinanders. Handelt es sich um einen Unfall der Überlieferungsgeschichte? Wollte man beide Texte treu aufbewahren?

Die sorgfältige „kanonische“ Lektüre führt in eine andere Richtung. Sie setzt nicht mit der Erklärung der Differenzen ein, sondern nimmt die generell heruntergespielten Verbindungslinien wahr. Denn trotz aller Unterschiede gibt es vielfache Ähnlichkeiten, die zu einer „zusammenschauenden“ (nicht: zu einer vereinheitlichenden!) Lektüre anleiten. Das beginnt schon bei den Gottesbezeichnungen, die das seltene und auffällige „JHWH Elohim“ von Gen 2,4 an als differenzierte Fortführung der Gottesbezeichnung „Elohim“ aus Gen 1 erschienen lassen. Ich kann in diesem Rahmen nicht die vielen sprachlichen Berührungen nennen, will aber einige besonders markante Beispiele herausgreifen. Der Plural in der Gottesrede über die Menschenschöpfung in Gen 1,26 („Lasst uns Menschen machen ...“) ist immer wieder aufgefallen. Keine der gebotenen Erklärungen vermag wirklich zu

befriedigen, ob man nun annimmt, es handle sich um eine letzte Spur der Vorstellung eines himmlischen Rates, um einen Plural der Überlegung oder um einen Majestätsplural. Die Frage scheint letztlich nicht entscheidbar. Für die Lektüre hat der Plural in Gen 1,26 völlig unabhängig von einer möglichen Erklärung seiner Herkunft eine ganz andere Funktion: Es handelt sich nämlich um ein äußerst starkes intertextuelles Signal, denn in einem verwandten Zusammenhang, in dem auch über die „Gottesnähe“ des Menschen nachgedacht wird, findet sich erneut ein überraschender Plural, und zwar in Gen 3,22, wenn Gott nach dem so genannten „Sündenfall“ (der exegetisch differenzierter zu bewerten ist, als das in traditioneller Dogmatik geschieht) feststellt, „der Mensch ist geworden wie einer von uns“: Die erste Aussage Gottes über den Menschen und die abschließende Feststellung Gottes in Gen 1-3 lassen sich zusammen lesen: Das Wesen, das Gott darin ähnlich ist, dass es in der Welt seine gute Hirtensorge als Schöpfer und universaler König fortsetzen soll (das meint der so genannte „Herrschaftsauftrag“ Gen 1,28) ist zugleich das Wesen, das mit Freiheit und Verantwortung (biblisch gesprochen: mit der Fähigkeit, gut und böse zu erkennen) ausgestattet ist.

So ergibt sich inhaltlich eine komplexe Sicht des Menschen; formal entsteht der Eindruck, dass die beiden von der Exegese lange Zeit so stark in ihrer Unterschiedlichkeit wahrgenommen Texte vielleicht doch enger zusammen zu lesen sind und mehr als ein letztlich doch etwas unbefriedigendes redaktionelles Arrangement bilden. Der Eindruck würde noch verstärkt, wenn die vielen anderen Berührungspunkte ebenfalls berücksichtigt würden. Es ist also bedenklich, wenn in der immer noch landauf, landab vermittelten Methodenlehre die Prüfung der Einheitlichkeit des Textes und damit die Herausarbeitung von Differenzen so weit vorne steht, dass die Texte kaum mehr in ihrer komplexen Verweisstruktur wahrgenommen werden können.

Das Beispiel kann noch fortgeführt werden: Der erste „Schöpfungsbericht“ Gen 1,1-2,3 ist

durch viele Wiederholungen geprägt; zu den markantesten gehört die Formel „Gott sah, dass es gut war“, die gleich siebenmal vorkommt. Die Formel ist in sich verständlich als Charakterisierung der Schöpfung Gottes. Aber die tiefere Bedeutung von „gut“ erschließt sich erst im Fortgang der Lektüre. Gen 2 und 3 nehmen dieses Stichwort auf, jetzt in der oben schon zitierten Wendung vom „Erkennen von gut und böse“. Schließlich muss Gen 6,5 feststellen, dass „JHWH sieht, dass viel geworden ist das Böse des Menschen auf der Erde“. So steht also dem Blick und Urteil Gottes über seine Schöpfung das gegenteilige Urteil Gottes in Bezug auf den Menschen gegenüber. Wer diese Zusammenhänge auf verschiedene Hände verteilt und getrennt liest, verfehlt glatt die Pointe des Textes und verkennt die Textlogik, die sich noch weiter entfaltet (vgl. etwa Gen 8,21). Die Qualifizierung „gut“ von Gen 1 steht also in einem Zusammenhang mit dem moralischen Zustand der Welt; Natur und Gesellschaft werden hier nicht geschieden, sondern in einer einheitlichen Sicht erfasst. So überrascht es nicht, wenn dieser Zusammenhang an einer ganz anderen Stelle der Bibel wieder begegnet, und zwar in Jer 4: In diesem Kapitel wird in packenden Bildern ein dramatisches Geschehen beschrieben, eine kriegerische Katastrophe, verursacht durch den „Völkerwürger“ Nebukadnezar. Aber der Text bietet weit mehr als eine militärhistorisch interessante Darstellung. Die drohende und offenbar unausweichliche Niederlage wird als Folge des moralischen Versagens (d.h. der Unfähigkeit, „gut und böse zu erkennen“, vgl. Jer 4,14.18.22) beschrieben. Die Folge ist eine Umkehrung der Schöpfung: „Ich sah die Erde, und siehe: Tohuwabohu, und zum Himmel: Und er war ohne sein Licht“ (Jer 4,23ff, vgl. Gen 1,1ff). Die Zerstörung der moralischen Ordnung findet ihre Entsprechung in der Umkehrung der Schöpfung zur „Wüste“. Schritt für Schritt erhält die göttliche Qualifizierung der Schöpfung größeren Sinn.

Den voranstehenden kurzen Beispielen darf nicht zuviel aufgebürdet werden, aber sie lassen erahnen, dass es in einer kanonischen Lektüre

um eine intensive Wahrnehmung der innerbiblischen Intertextualität geht, die den Kanon als privilegierten Intertext begreift, der mehr ist als ein spätes Agglomerat von zufällig aus einem größeren Bestand ausgewählten und für verbindlich erklärten Büchern. Seine lektüresteuende Funktion ist nicht zu vernachlässigen; in ihm kommt zur Geltung, dass aus der Vielzahl der Überlieferungen und Texte eine „Heilige Schrift“ geworden ist.

Einige Folgerungen für Biblexegese und Bibelarbeit

„Kanonische Lektüre“ ist kein Methodenschritt *neben* den etablierten Methoden historisch-kritischer Exegese; diese haben innerhalb historischer Fragestellungen ihre Funktion; sie können und sollen nicht ersetzt werden. Ein kanonischer Zugang impliziert ein anderes Text- und Auslegungskonzept: Er nimmt ernst, dass die Texte der Bibel durch die Überlieferung ihrer ursprünglichen Kontexte entkleidet und in einen neuen, einen hoch komplexen literarischen Kontext eingebettet worden sind, der in einem *religiös-sozialen* Kontext einer Glaubensgemeinschaft steht. Dieser doppelte Zusammenhang ist naturgemäß „spät“, aber nicht beliebig, denn nur in ihm und durch ihn blieben und bleiben die Texte „in Geltung“, nicht durch die Hypothesenbildung der Exegeten! Wer diese Einsicht mit vollzieht, muss das etablierte Methodenprogramm umbauen, um so den kanonischen Charakter der biblischen Literatur von Anfang an zu berücksichtigen und die Lektüre als je aktuelle Begegnung mit dem Kanon als literarischer Einheit und Ganzheit (vgl. *Dei Verbum*) in den Mittelpunkt der exegetischen Überlegungen zu stellen.

Die Exegese bleibt damit auch historisch, aber sie hat vor allem dieser Begegnung zu dienen (u.a. durch intensive Arbeit daran, die Texte der Vergangenheit, die Zeugnisse einer untergegangenen Kultur lesbar zu halten). Aber es kommt auch die jeweilige Glaubensgemeinschaft stärker zu ihrem Recht, denn sie ist der Gegenpol des Kanons und in ihr entscheidet sich letztlich, welchen Sinn die Texte in den jeweiligen geschichtlichen Herausforderungen gewinnen.

Schließlich ist auch die hermeneutisch und methodisch wiedergewonnene Nähe zur klassischen jüdischen Exegese und zur patristischen Schriftauslegung hervorzuheben, für die immer der Kanon als „Spielfeld“ der Lektüre im Zentrum stand und die intertextuelles Lesen durch die Jahrhunderte praktiziert haben.

Für die praktische Bibelarbeit¹⁰ möchte ich in diesem Rahmen abschließend nur eine Anregung formulieren: Statt, wie es oft geschieht, sehr schnell in die Welt hinter dem Text einzutauchen, wäre es aller Anstrengung wert, sich mehr im Text und seinen kanonischen Kontexten zu bewegen. Die meisten Bibelausgaben bieten dazu hervorragende Hilfen. Ich bin immer wieder erstaunt, wieviel in einer Bibelgruppe entdeckt und erschlossen wird, wenn sie nur einmal konsequent die Verweisstellen am Rand (so zufällig sie oft auch zusammengestellt sein mögen) berücksichtigt. Damit fängt kanonisches Lesen an. Es sollte zur Selbstverständlichkeit werden!

¹⁰ Zur näheren Ausgestaltung einer kanonischen Methodik s. G. Steins, *Kanonisch lesen* und E. Ballhorn / G. Steins, *Der Bibelkanon in der Bibelauslegung* (s.o.).

Zusammenfassung

Der „kanonische Zugang“ verändert die grundlegenden Ansichten über den Text und über die Rolle der Glaubensgemeinschaft in der Lektüre; er nimmt dabei viele Einsichten moderner Text- und Literaturtheorien auf und integriert sie in die Exegese. In der kanonischen Bibellektüre wird der Bibelkanon in seiner Einheit und Ganzheit zur Geltung gebracht; kanonische Bibelauslegung bildet die Grundlage einer dezidiert theologischen Bibellektüre. Historische Untersuchungen zum Bibeltext sind damit nicht ausgeschlossen; sie werden in den theologischen Fokus integriert. Die kanonische Lektüre steht hermeneutisch und methodisch jüdischem und altkirchlichem Schriftverständnis und deren Praxis der Schriftauslegung nahe (vgl. BiKi Heft 4/2006).

Prof. Dr. Georg Steins



lehrt Exegese des Alten Testaments an der Universität Osnabrück. Seine Adresse lautet: Institut für Katholische Theologie, Schloßstr. 4, 49069 Osnabrück, E-Mail: georg.steins@t-online.de

Johannes der Täufer

Alle vier Evangelien beginnen ihre Erzählung vom öffentlichen Auftreten Jesu damit, dass er sich zu Johannes dem Täufer an den Jordan begibt, um sich taufen zu lassen. Sie schildern Johannes als Bußprediger, der z.Zt. des Herodes Antipas gelebt hat und von diesem hingerichtet wurde.

Beide, Johannes und Jesus, waren davon überzeugt, dass das Reich Gottes am Anbrechen ist, auch wenn sie diese Botschaft sehr unterschiedlich akzentuiert haben. Beiträge zur historischen Taufstelle am Jordan, zur frühjüdischen Täuferüberlieferung und zur Wirkungsgeschichte des Täufers runden das Heft ab.

Bibel heute Einzelheft € 6,-
Jahresabonnement € 22,-
(4 Ausgaben)

Bestellen Sie **Bibel heute** bei:



Katholisches Bibelwerk
e.V., Postfach 150365,
70076 Stuttgart,
bibelinfo@bibelwerk.de

