

Jürgen van Oorschot

KANN ERINNERUNG NORMATIV SEIN ODER WERDEN?

Orientierungen eines Alttestamentlers in der Debatte zum biblischen Kanon

Normative Erinnerung – zu diesem Tagungsthema haben sie einen Alttestamentler eingeladen, der wissenschaftlich wesentlich in Marburg geprägt wurde. Und dieser hat das Tagungsthema mit einem Fragezeichen versehen. Kann Erinnerung normativ sein oder normativ werden? Was bedeutet es eigentlich, wenn dies geschieht? In welcher Weise verändert sich dann Erinnerung? In welchem Verhältnis stehen also Normativität und Erinnerung? Dies soll in einem ersten Überlegungsgang zusammen mit einem kritischen Blick auf die sog. Erinnerungskultur befragt werden. Daran anschließend möchte ich unter der Überschrift »Die Renaissance des Kanonischen« exemplarisch eine Position der alttestamentlichen Debatte zur Rolle des Kanon in der Exegese markieren und kritisch beleuchten. Im dritten Teil werden einige wenige Einsichten und aufgeworfene Fragen zu den Kanonisierungsprozessen benannt werden. Dieser Grenzgang zwischen der historischen Forschung und systematischer Reflexion mündet in thesenartige Folgerungen für ein (evangelisches) Verständnis von Kanon und Exegese. Dass ich mich nicht nur als Philologe und Historiker verstehe, dürfte damit indirekt angeklungen sein.

1. Normativität und Erinnerung

Kann Erinnerung normativ sein oder normativ werden? Handelt es sich dabei nicht um eine *contradictio in adiecto*? Kaum zufällig stand mit den Arbeiten von Johann Salomo Semler die Problematisierung eines inspirierten und im Wortlaut gesicherten Kanons am Anfang einer sich wandelnden Exegese biblischer Schriften. In seiner vierbändigen »Abhandlung von freier Untersuchung des Canons«, die zwischen 1771 und 1775 erschien, betont er schon im einleitenden ersten Paragraphen, dass der Kanon eine

»bloße historische Sache« sei, die mit den üblichen historischen Methoden befragt werden müsse.¹ Und diese historische Betrachtung lässt für Semler schon erkennen, dass der christliche Kanon sowohl in seinem Umfang als auch in seiner Auslegung ganz unterschiedlich verstanden wurde.² Ein schlichter Rekurs auf *den* Kanon ermöglicht also weder formal noch inhaltlich eine Beantwortung der Frage nach Normativität und Autorität.

Fragt man nach dem Verhältnis von Erinnerung und Normativität, so kann man damit auch nach der Verortung der Exegese im Ganzen der Theologie fragen. Wie versteht sich eine philologisch-historische Exegese mit ihrer Dekonstruktion kanonischer Sonderwelten und ihrer literarischen und historischen Differenzierung von Texten als theologische Disziplin und damit beteiligt an der Suche nach der Gültigkeit und Wahrheit der christlichen Rede von Gott sowie deren Einheit? Eine vorab reklamierte Gültigkeit von Wahrheitsansprüchen, eine Spezialhermeneutik nur für kanonische Texte und eine besondere Welt heiliger Texte kann diese Art der Exegese jedenfalls nicht *a priori* fixieren.

Bevor wir in einem späteren Abschnitt auf diese Fragen zurückkommen, lassen sie mich an dieser Stelle zunächst noch einmal auf die Leitbegriffe dieser Tagung eingehen: Normativität und Erinnerung. Was leistet der Begriff Erinnerung im Zusammenhang einer Debatte um Normativität und Kanon?

Blickt man in die Wissenschafts- und Philosophiegeschichte zurück, so wird der Begriff von Platon bis Descartes breit in der Metaphysik verwendet. Seit der Auseinandersetzung von Gottfried Wilhelm Leibniz mit dem Sensualismus John Lockes wird der metaphysische Erinnerungsbegriff auch mit der menschlichen Subjektivität, dem Individuum und der Geschichte verbunden. In seiner Monadenlehre wird die platonische Anamnesisvorstellung neu gedeutet, wobei nun die Erfahrung die Einheit von Individuum, Geschichte und Sein stiftet. Bacon und Diderot weisen nachfolgend der Erfahrung das Feld der Geschichte zu. Hier ist nicht der Ort, den weiteren Lauf der Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte zur Verwendung des Begriffs über Hegel, Droysen, Dilthey, Schelling, Nietzsche, Freud, Kierkegaard, Bergson u.a. nachzuzeichnen. Kennzeichnend ist dabei jedoch durchgängig, dass der Begriff der Erinnerung als ein individuelles Vermögen verstanden wird. So formuliert etwa Droysen: »Die historische Forschung setzt die Reflexion voraus, daß auch der Inhalt unseres Ich

¹ *Johann Salomo Semler*: Abhandlung von freier Untersuchung des Canons (Nachdruck des programmatischen Teils der Erstfassung, Halle 1771 [1-128] H. Scheible), § 2,15 (= Semler I, 1771, 5).

² Ebd.

ein vermittelter, gewordener, ein historisches Resultat ist. Die erkannte Tatsache der Vermittlung ist die E. (ἀνάμνησις).³ Dilthey führt zusätzlich den Begriff des Erlebnisses ein und unterscheidet damit zwischen dem Erlebnis als erstem Gegebenen historischer Erkenntnis und der Erinnerung als der Ermöglichung des Zusammenhangs zwischen den Erlebnissen. Noch bei Gadamer sind Behalten, Vergessen und Erinnern Ausdruck der geschichtlichen Verfasstheit des Menschen. Wir könnten die Reihe fortführen mit Bergson, nach dem Erinnerung die Kontinuität einer Person aussagbar macht. Bloch versteht Erinnerung als Verbindung von Vergangenheit und Zukunft im denkenden Subjekt. In all diesen Debatten wird Erinnerung deutlich anders verstanden, als es der inflationäre Gebrauch des Begriffs in den letzten Jahrzehnten suggeriert.⁴

In Wissenschaft, Feuilleton und Politik dominiert die von Maurice Halbwachs geprägte und von Jan Assmann popularisierte Vorstellung einer *Mémoire collective*, eines kollektiven Gedächtnisses.⁵ Analog zur individuellen Gedächtnisleistung wird hier vom kommunikativen und kulturellen Erinnern einer Gemeinschaft oder eines Volkes gesprochen, so als könne man die dabei stattfindenden Vorgänge und Medien gleichsam individualpsychologisch verstehen und beschreiben. Die Anwendung individueller Rede- und Denkformen auf Kollektiva führt, wie wir schon an Texten des Zweiten Jesajabuches oder im Psalter sehen können, zu großer Eindringlichkeit und Verstehbarkeit. Die Gemeinschaft wird als Handelnde, Klagende oder Erinnernde sichtbar. Sie tritt gleichsam wie ein Jakob vor unsere Augen. Zugleich steht diese Metaphorik jedoch immer in der Gefahr, komplexe Zusammenhänge zu simplifizieren, Verantwortlichkeiten zu verschleiern und eine unangemessene Erwartungshaltung aufzubauen.

Erinnerung ist an Erfahrung geknüpft und setzt Teilhabe an Geschichten und Geschichte voraus. Prozesse der Vereinbarung gemeinsamer Erinnerungsgehalte bedürfen der kommunikativen Verständigung darüber, was als gemeinsame Identität und Tradition zu verstehen ist. Auch für die Identifizierung mit Gehalten oder Symbolen der Erinnerung ist Kommuni-

³ Johann Gustav Droysen: Grundriss der Historik (1858), § 1 M = Historik, hg. Rudolf Hübner (1960), 325.

⁴ Insgesamt vgl. dazu den Artikel »Erinnerung« von C. v. Bormann, in: HPhWb 2, 636-643. Auch die naturphilosophische Fassung des Erinnerungsdiskurses verbleibt bei einem individuellen Verständnis von Erinnerung.

⁵ Aus der Fülle der Veröffentlichungen hier nur Maurice Halbwachs: La mémoire collective (1939), Paris 1950 (deutsche Übersetzung: Das kollektive Gedächtnis, Frankfurt a.M. 1985) und Jan Assmann: Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992.

kation unabdingbar.⁶ In überschaubaren Gemeinschaften sind demnach Abläufe kommunikativen Erinnerens vorstellbar – in den segmentierten Gesellschaften unserer Tage nicht. Wenn im Rahmen mancher Facetten der bundesdeutschen sog. Erinnerungskultur um den Holocaust die Forderung erhoben wird, wir dürften in der Erinnerung an diese Ereignisse nicht nachlassen, so begegnet darin das eben Gemeinte. Die Forderung ist so plastisch, als würde mir gesagt, ich solle meinen 1996 verstorbenen Vater nicht vergessen; und ist ebenso unangemessen, da ich mit Jahrgang 1957 weder eine direkte noch indirekte eigene Erinnerung an irgendeine Geschichte der Judenvernichtung habe. Ich erinnere die Lektüre von Eugen Kogons Buch »SS-Staat«⁷ als meine erste, vermittelte Begegnung mit diesen Geschehnissen. Erinnern kann ich sie nicht.

Ich wende das noch einmal ins Grundsätzliche: Ich plädiere aus den genannten und anderen Gründen für einen Verzicht auf die inflationäre Verwendung des Erinnerungs- und Gedächtnisbegriffs in wissenschaftlicher Rede zu kollektiven Zusammenhängen von Überlieferung, Traditionsbildung oder -abbruch, Geschichtsschreibung oder Geschichtskonstruktion. Diese und andere Begrifflichkeiten erfassen nach meiner Ansicht angemessener, was auch in unserem Zusammenhang gemeint ist. Der Untertitel der Tagung signalisiert mit »Der biblische Kanon zwischen Tradition und Konstruktion« genau dies.

Unsere Ausgangsfrage ist demnach so zu stellen: Kann Überlieferung, Tradition und deren Interpretation normativ sein oder werden, wenn zugleich unstrittig ist, dass alle drei historisch, kulturell und sozial relational sind? Welcher Begriff von Normativität lässt sich mit einer als derart relational erkannten Größe wie etwa einem biblischen Kanon verbinden und welche Praxis des Erinnerens entspricht ihr?

2. Die Renaissance des Kanonischen

Auf dem Hintergrund dieser Aufgabenstellung mag es auf den ersten Blick auffällig erscheinen, dass ausgerechnet aus dem Bereich der Exegese seit den 1990er Jahren mehrfach eine Renaissance des Kanonischen angestoßen wurde. Tagungen, Monographien und Themenhefte in Zeitschriften zu

⁶ Der Prozess der Identifikation ist bei Jan Assmann die Art und Weise der Eingliederung Nachgeborener in ein – erfahrungsunabhängiges, die lebenden Generationen transzendierendes – kollektives Gedächtnis. Auch dafür ist jedoch festzuhalten, dass auch die Identifikation in einer Gemeinschaft der Kommunikation bedarf.

⁷ Eugen Kogon: *Der SS-Staat. Das System der deutschen Konzentrationslager* (1946), München 2006.

einer theologischen Kanondebatte sind überaus zahlreich und berühren, die christlichen Konfessionen und die theologischen Disziplinen übergreifend, unterschiedliche, teilweise auch gegenläufige Fragestellungen rund um den Kanon.⁸ Breit und analog zu unserer Tagung wird dabei immer wieder der theologische, normative Anspruch des Kanons in seiner Spannung zum historischen Phänomen »Kanon« debattiert. Ein zweiter Diskussionsstrang rankt sich um das Stichwort eines biblischen Kanons oder einer (gesamt)biblischen Theologie – angestoßen etwa durch Gerhard von Rad, Walther Zimmerli und Hartmut Gese, fortgeführt von Peter Stuhlmacher, Bernd Janowski, Christoph Dohmen, Thomas Söding (um nur einige Protagonisten zu nennen), verbunden mit dem Ansatz einer kanonischen Lektüre bei Brevard S. Childs, erneut anders akzentuiert durch Rolf Rendtorff und Georg Steins. Neuerdings werden diese Diskurse durch die Aufnahme rezeptionsästhetischer und anderer kulturwissenschaftlicher Ansätze ergänzt, wie es etwa der Sammelband »Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion« aus dem Jahr 2012 dokumentiert.⁹ Gelegentlich wird die Auseinandersetzung mit Forderungen nach einer grundsätzlichen Suspendierung alles Kanonischen verbunden, wie sie etwa auf dem Hintergrund des Blumenberg'schen Lobs der Pluralität oder der mosaïschen Unterscheidung von Assmann erhoben werden.¹⁰ Nun haben wir hier weder den Raum noch wäre es sinnvoll, auch nur die wichtigsten der Ansätze vorzustellen. Ich will mich vielmehr darauf beschränken, anhand eines Protagonisten aus meiner Sicht zentrale Perspektiven und Einsichten darzustellen und auf unsere Fragestellung zu beziehen.

In dieser Weise im Zentrum steht bei Brevard S. Childs die Frage nach der Normativität des Kanons. In seinem programmatischen Aufsatz »Interpretation in Faith« aus dem Jahr 1964 hält er der gängigen historisch-kritischen Exegese die methodische Gleichschaltung biblischer Texte mit aller sonstigen Literatur sowie die Suspendierung der theologisch-normativen Frage vor.¹¹ In einem recht instruktiven Überblicksartikel zur kanonhermeneutischen Debatte seit Gerhard von Rad hat Jörg Barthel die vier Dimensionen der sich bis zu seiner zweibändigen »Biblical Theology of the

⁸ Vgl. etwa die Auflistung bei *Michael Becker* und *Jörg Frey* (Hg.): *Qumran und der biblische Kanon*, BThSt 92, Neukirchen-Vluyn 2009, 6ff.

⁹ *Eve-Marie Becker / Stefan Scholz* (Hg.): *Kanon in Konstruktion und Dekonstruktion. Kanonisierungsprozesse religiöser Texte von der Antike bis zur Gegenwart*, Berlin / New York 2012.

¹⁰ *Thomas Söding*: *Einheit der Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, QD 211, Freiburg 2005, 18-31.

¹¹ *Brevard S. Childs*: *Interpretation in Faith*, *Interpretation* 18 (1964), 432-449.

Old and New Testament« 1992 entwickelnden Hermeneutik so umrissen: (1) »Die Bibel als Kanon zu lesen, bedeutet für Childs zunächst, sie in ihrer normativen *Funktion* für die Glaubensgemeinschaft (»community of faith and practice«) zu lesen.« (2) Dies führt »zur Privilegierung der *Endgestalt* (»final shape«) des Kanons als des eigentlichen Gegenstandes und Kontextes der Auslegung.« (3) »Die Endgestalt aber weist ihrerseits zurück auf die Wirksamkeit des kanonischen Bewußtseins schon in der *Genese* des Kanons«, des kanonischen Prozesses. (4) Der Kanon hat eine referentielle Funktion als »Zeugnis für die Wirklichkeit Gottes«. ¹²

Jenseits aller kritischen Rückfragen, die man diesem Konzept und seiner Realisierung entgegen bringen kann, scheint mir für unseren Zusammenhang bemerkenswert, dass Childs die Frage der Normativität biblischer Kanones nicht ohne den Rekurs auf die jeweilige Glaubensgemeinschaft thematisiert. Sie sind es, die in ihrer religiösen Praxis auf bestimmte biblische Texte zurückgreifen und auf andere nicht. Aus dieser Einsicht gilt es jedoch deutlich radikaler Folgerungen zu ziehen, als Childs dies tut. Auch und gerade wenn er die Bibel nicht primär als historische Quelle, sondern als Glaubenszeugnis lesen möchte ¹³, so verweisen auch diese Zeugnisse auf konkrete Zeiten, konkrete Orte und entsprechende soziokulturelle Zusammenhänge. Zeugnisse und Quellen sind aus diesen Zusammenhängen heraus zu verstehen und diese Bemühung kann nicht allein auf die Endgestalt eines Kanons begrenzt bleiben, wie Childs dies faktisch tut. Eine solche Anforderung ist aus meiner Perspektive sowohl methodisch als auch theologisch zu stellen. Methodisch wird nur so die vielgestaltige Genese der biblischen Überlieferung sowie die Herausbildung autoritativer Textwelten bis hin zu den unterschiedlichen Kanones verständlich. Theologisch verdichtet sich konkrete Weltwirklichkeit in den biblischen Zeugnissen und verweist als solche auf die Wirklichkeit Gottes. Scheut man davor zurück, die Diesseitigkeit der biblischen Textwelten konsequent in den Blick zu nehmen, so droht gerade diese referentielle Funktion der Bibel flach und blutleer zu werden.

Dies gilt auch für das Spannungsfeld von Einheit und Disparität des Kanons. Der jeweilige Kanon einer jüdischen oder christlichen Glaubensgemeinschaft ist eine formal und inhaltlich vielgestaltige Größe, die nicht auf *eine* Theologie, Anthropologie oder Kosmologie reduziert vorliegt. Die

¹² Jörg Barthel: Die kanonhermeneutische Debatte seit Gerhard von Rad. Anmerkungen zu neueren Entwürfen, in: Bernd Janowski (Hg.): Kanonhermeneutik. Vom Lesen und Verstehen der christlichen Bibel, Theologie interdisziplinär 1, Neukirchen-Vluyn 2007, 1-26, hier 7.

¹³ Brevard S. Childs: Die Theologie der Einen Bibel I, Freiburg i.Br. 1994, 125.

Einheit liegt vielmehr jenseits der Texte und des Kanons. Die Vielgestaltigkeit des Kanons hält die Frage nach einer referentiellen Einheit offen und stellt diese je neu dem Ausleger und der Glaubensgemeinschaft.¹⁴

Eines wird anhand dieser Überlegungen deutlich: Stellt man theologisch die Frage nach der Normativität des Kanons, so weitet ein historisches Kanonverständnis den Blick. Textüberlieferungen und heilige Schriften gilt es mit Bezug auf die sie nutzenden und interpretierenden Gemeinschaften zu betrachten. Exegetische Methodik und Schrifthermeneutik müssen in diesem weiteren Horizont bedacht werden. Auch eine andere Blickverengung älterer historisch-kritischer Exegese wird damit verhindert. Versteht man Tradierung und Aneignung autoritativer Texte als einen lebendigen Prozess in einer Religionsgemeinschaft, wie es uns etwa die redaktionsgeschichtliche Arbeit zum Alten Testament seit den 1980er Jahren breit vorgeführt hat, dann lässt sich eine historische Rückfrage fokussiert auf *eine* Entstehungssituation oder *einen* Autor nicht mehr aufrecht erhalten. Jede Neuaneignung und -verwendung der Texte demonstriert deren semantische Offenheit und Mehrdeutigkeit und dokumentiert zugleich, dass die Spuren der je verschiedenen Kontextualisierungen den Textwelten anhaften und am Ende Eingang in einen Kanon finden.¹⁵ Wer den so vorliegenden Kanon verstehen will, wird demnach von ihm selbst auf seine Geschichte zurückverwiesen.¹⁶

3. Einsichten zur Genese autoritativer Texte und Prozessen der Kanonisierung

Haben wir mithin den Kanon nicht ohne seine Geschichte, so liegt für den Exegeten die Vermutung nahe, dass uns die Erforschung dieser Geschichte auch Einsichten zu einer differenzierten Verhältnisbestimmung von Normativität im Verhältnis zu Überlieferung, Tradition und Kanon vermittelt. Dazu im Folgenden drei Schlaglichter – als Auswahl aus einer deutlich breiteren Debatte.

¹⁴ In gleicher Richtung, jedoch stärker auf die Publikationen Childs bezogen auch Barthel (s. Anm. 12), 12f.

¹⁵ Barthel (s. Anm. 12, 14) sieht die Texte darin zusätzlich »partiell dekontextualisiert« (anders noch einmal 15). Angemessener scheint es mir jedoch, von einer je neuen Kontextualisierung zu sprechen. Damit wird auch das Missverständnis eines dann doch wieder kontextlosen Kanons von Beginn an vermieden.

¹⁶ Auch die Assmann'sche Spielart der Ausblendung aller vorkanonischen Stufen (»Mit der Endgestalt ist das geschichtliche Werden des Textes vergessen.«; *Jan Assmann: Fünf Stufen auf dem Weg zum Kanon*, Münster 1998, 14) überzeugt demnach nicht.

3.1 Die Fortschreibung autoritativer Texte und der Prozess der Kanonisierung

Mit dieser semantischen Unterscheidung soll hier der Versuch unternommen werden, irritierende Befunde etwa in der Auswertung der Qumranliteratur zu fassen, die sich zu den unterschiedlichen Psaltereditionen und zu Textfragmenten aus Höhle 4 zur Tora ergaben.¹⁷ Die Irritation entsteht zum einen auf dem Hintergrund der in den vergangenen zwanzig Jahren publizierten unterschiedlichen Psalmenhandschriften. Dadurch ist nun dokumentiert, dass es zwischen dem 2. vorchristlichen und dem 1. nachchristlichen Jh. eine Vielzahl unterschiedlicher, umlaufender Psalmeneditionen gab. Wie ist dieser Befund zu interpretieren? Seit der Publikation der Psalmenrolle aus der 11. Höhle von Qumran durch Sanders variieren hier die Versuche einer angemessenen Erfassung der vorliegenden Überlieferungssituation. Liegt mit 11QPs^a eine eigenständige Psalterausgabe vor? Diese These wurde alsbald wieder fallen gelassen, da der Text keine Spuren der Entstehung oder Verwendung in einer Gemeinschaft aufweist. Dokumentiert die Überlieferungssituation, dass wir bis ins 1. nachchristliche Jh. hinein noch mit einem nicht fixierten Bestand im vierten und fünften Buch des Psalters zu rechnen haben? So lautete lange eine Schlussfolgerung Sanders, verbunden mit der entsprechenden These, dass es erst nach dem ersten jüdischen Krieg zu einer Stabilisierung des Bestands der Ketubim gekommen sei. Spätestens die Debatte um den Charakter der lange sog. Synode von Yavne um 90 n. Chr. macht deutlich, wie einlinig und schablonenhaft die Deutungsraaster teilweise waren. Anerkannt ist mittlerweile, dass eine uns ausschnittsweise bekannte Debatte in Yavne um das Hohelied und Kohelet als Teil des jüdischen Kanons klar zu trennen ist von einem Prozess der Kanonisierung. Sanders hat in diesem Zusammenhang die etwas missverständliche Differenzierung zwischen dem kanonischen Prozess und einem Prozess der Kanonisierung eingeführt.¹⁸ Präziser scheint es mir, zwischen der Fortschreibung und Tradierung autoritativer Texte und dem Prozess der Kanonisierung zu unterscheiden. Letzterer markiert Stufen der Nutzung und Anerkennung von Texten in einer

¹⁷ Vgl. zu den Psalmeneditionen die zahlreichen Publikationen von *Peter W. Flint*, u.a.: *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms*, StTDJ 17, Leiden 1997.

¹⁸ Gemeint ist mit dem kanonischen Prozess wohl die sukzessive Herausbildung eines Bewusstseins für Texte mit besonderer Autorität und einem in der Vergangenheit und Gegenwart noch nicht ausgeschöpften Potential. Verstanden werden kann der Terminus allerdings auch in der Weise, dass ein Kanon vorliegt und der Prozess des Umgangs mit diesem erfasst werden soll.

Religionsgemeinschaft als für die eigene Identität sowie Selbst- und Fremdverständigung zentral. Der erste Sachverhalt benennt die vorauslaufenden und parallel weiter zu findenden Vorgänge, dass Texte in einer Gemeinschaft Autorität gewinnen, sei es im Kult, in der Rechtspraxis, in der Erzähltradition, in gedanklicher Synthese beginnender theologischer Reflexion o.a.

Dass die Prozesse, die wir dabei versuchen zu erfassen, komplexer und partiell parallel abliefen, machen auch die Debatten um Fragmente aus der 4. Höhle von Qumran deutlich, die unter dem Label »Reworked Pentateuch« firmieren. So werden dort an einer Tora, die bereits seit dem 4. oder 3. Jh. v. Chr. kanonisiert vorliegt, ausführliche Zusätze und inhaltliche Harmonisierungen vorgenommen. Findet hier Arbeit am biblischen Text statt (»reworked scripture«) oder wird auf der Grundlage eines schon feststehenden biblischen Textes neue parabiblische Literatur verfasst? Ab wann oder in welchen Zusammenhängen ist es sinnvoll, die Bezeichnung »biblisch« oder »scripture« überhaupt zu verwenden?

Diese und andere Fragen, die sich ebenso auf dem Hintergrund der LXX-Forschung stellen lassen und die von den Fachleuten mit einer Fülle, die ordnende Debatte zu Kanon und Normativität verwirrenden Details versehen werden könnten, mögen an dieser Stelle genügen. Diese Befunde fordern heraus. Sie nötigen zu stärkerer Differenzierung, begrifflich wie sachlich. Wir müssen mit Ungleichzeitigkeiten rechnen, d.h. mit dem Nebeneinander unterschiedlicher Lebens- und Glaubenswelten, auf die unsere Textwelten noch einmal differenziert reagieren.

3.2 Kanonisch und nichtkanonisch – Kriterien zur Identifikation heiliger Schrift

Eine der Herausforderungen lässt sich mit der schlichten Frage fassen: Wie sind autoritative Texte zu identifizieren? Woran lässt sich also ablesen, ob wir einen Text vor uns haben, der in der tradierenden Gemeinschaft als autoritativ angesehen und entsprechend verwendet wurde?

Eine entsprechende Diskussion wurde in der Qumranforschung seit den 1960er Jahren geführt. 2003 hat Peter W. Flint dazu neun Kriterien vorgeschlagen, die partiell auch über die Qumranliteratur hinaus nutzbar sind.¹⁹ Ich stelle ihnen diese Kennzeichen als Beispiel eines Versuchs vor,

¹⁹ Peter W. Flint: *Scriptures in the Dead Sea Scrolls: The Evidence from Qumran*, in: *Shalom M. Paul u.a. (Hg.): Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honour of Emanuel Tov*, VT.S 94, Leiden 2003, 269-304.

heilige Schrift(en), »scripture«, formal und inhaltlich zu identifizieren. Dafür benennt Flint in Qumrankontexten folgende:

(1) *Aussagen im Text selbst, die auf anerkannte Autoritäten hinweisen*: So kann mit einer Zitationsformel oder durch die direkte Nennung eines Propheten bzw. göttlicher Rede Anspruch und Vertrauenswürdigkeit des Gesagten dokumentiert werden.

(2) *Hinweise auf die Inspiration des Textes*: So kann darauf verwiesen werden, dass die Texte auf Prophezeiung zurückgehen oder dass ein (König) David seine Psalmen »durch Prophetie« verfasste.

(3) *Implizite Verweise auf göttliche Autorität*: Wenn die Tempelrolle sich als ein neues Deuteronomium darstellt und dieses überbietend noch in direkter Gottesrede formuliert, oder wenn die Botschaften des 1. Henochbuches durch Engel mitgeteilt werden, dann wird damit deren besondere Autorität hervorgehoben.

(4) *Davidische Überschriften*: Ein Sonderfall schon genannter Kennzeichen ist die Inanspruchnahme davidischer Verfasserschaft - analog auch andere pseudepigraphische Techniken.

(5) *Anzahl der Manuskripte*: Die Häufigkeit, in der ein Buch in einer Gemeinschaft als Abschrift vorliegt, kann auch ein Hinweis auf die Bedeutung und Autorität des Textes sein. Allerdings können auch eine Vielzahl anderer Gründe hier eine Rolle spielen, so dass dieses Kriterium nur bedingt tauglich ist. So bekommen wir mit dem Spitzenreiter in der Häufigkeit der Manuskripte in Qumran, dem Psalter mit 36 Handschriften, wohl eher eine Aussage zu Frömmigkeit und Kultus, als zu einer über die Bücher Exodus (17) und Leviticus (14) hinausreichenden Autorität.

(6) *Übersetzungen*: Auch das Vorkommen von Übersetzungen kann auf Bedeutung und zugemessene Autorität hinweisen, ohne dass dabei andere Gründe ausgeschlossen werden können.

(7) *Pesharim und Kommentare*: Beginnt die Kommentierung eines Textes, so weist dies sowohl auf eine gewisse Fixierung seines Wortlauts, als auch auf seine Autorität hin. Interpretative Klarheit wird nun über den Kommentar hergestellt und nicht mehr durch eine Arbeit am Text selbst.

(8) *Zitierte oder indirekt angespielte Texte bzw. Bücher*: So finden wir alttestamentlich die Übernahme eines prophetischen Textes als nicht gekennzeichnetes Zitat bzw. als Kompilation verschiedener Textpassagen.

(9) *Abhängigkeit jüngerer Texte*: Beziehen sich jüngere Werke dezidiert auf ältere Bücher, so dokumentieren sie dadurch deren Bedeutung und damit möglicherweise auch die ihnen religiös-theologisch zuerkannte Autorität.

Diese Kriteriologie unternimmt einen Versuch, unsere deskriptiven Instrumente in der Erfassung heiliger Schriften zu verbessern. Ich habe

ihnen damit nur einen Ausschnitt aus einer umfänglicheren Debatte vorgeführt, die in dieser Weise im Bereich der Qumranforschung geführt wird.²⁰

3.3 Sammlung, Komposition, Redaktion – alttestamentliche Spuren zur Existenz und zum Umgang mit autoritativen Texten

Nun bringt jedoch auch die alttestamentliche Forschung in den letzten 30 Jahren zunehmend Einsichten hervor, die uns die Existenz und die verschiedenen Arten des Umgangs mit Texten zeigen, denen eine religiös-theologische Autorität zuerkannt wird. Hier ist vor allem die redaktionsgeschichtlich ausgerichtete Prophetenforschung zu nennen, die mit Arbeiten zu den Anfängen und der Entwicklung der Amos- und Hoseaüberlieferung immer auch nach den Gründen für das Potential von Prophetenüberlieferung gefragt hat, das sich nicht in der Zeit einer Erstverkündigung erschöpft. Worten wird Bedeutung zuerkannt, weil sie Bedeutung hatten und sich im schlichten Sinn des dtr Wahrheitskriteriums aus Dtn 18 als wahr erwiesen, da ihre Aussagen eintrafen.²¹

Ist bei diesen Untersuchungen schlicht aus der Pragmatik abzuleiten, dass die gesammelten, in Kompositionen zusammengestellten und ergänzten Prophetenworte aktuelle oder potentielle Bedeutung für die Trägerkreise hatten, so wird in den komplexeren redaktionellen Vorgängen der Entwicklung der Prophetenbücher dann auch direkt ablesbar, was Autorität der Texte bedeutet. So finden wir etwa in Jes 56-66 Textgruppen, die auf reine Fortschreibung zum Deutero- und dann auch Großesajabuch zurückgehen, Kombinationszitate aus älteren Jesaja- bzw. Deuterocesajastellen, die neu zusammengefügt und durch eigene Ergänzungen erweitert werden. Der so im Stile früher Schriftgelehrsamkeit entstandene Text kann als Gottesrede mit der Botenformel eröffnet werden. Ein gutes Beispiel dazu liefert etwa Jes 60.²²

²⁰ Vgl. zur Literatur und einführend zu den Handschriften der biblischen Schriften in Qumran *Armin Lange*: Handbuch der Textfunde vom Toten Meer, Bd. 1: Die Handschriften biblischer Bücher von Qumran und den anderen Fundorten, Tübingen 2009.

²¹ Vgl. die Arbeiten von Otto Kaiser, Odil Hannes Steck, Reinhard Georg Kratz, Jürgen van Oorschot, Jacques Vermeylen, Konrad Schmid, Ulrich Berges u.a.m. – dazu s. *Ulrich Berges*: Jesaja 40-48, HThKAT, Freiburg i.Br. 2008, 25-73.

²² Es finden sich längere *wörtliche Zitate* von 49,18a in 60,4a, von 49,22b in 60,4b und von 49,26b in 60,16b. Daneben werden *Einzel motive* in kürzeren Anspielungen aufgenommen – so die Aufrufe aus 51,17 und 52,1 in 60,1aa, Jahwes bzw. das Kommen seiner *kabod* aus 40,5 und 51,9 in 60,1aβ.2, das Kommen der Völker aus 55,5a in 60,3, das Motiv der Verherrlichung aus 55,5b in 60,7b.9b.13b, der Dienst

Ein vielleicht weniger bekanntes Exempel für diese Art von Anspielung an und Zitation von bereits schriftlich vorliegender religiöser Überlieferung bietet uns das sog. 3. Gottesknechtslied in Jes 50,4-9. Ohne auf die umfangreichen Debatten zu diesem Text einzugehen, möchte ich sie nur auf die Textanspielungen und -aufnahmen hinweisen, mit denen der Verfasser hier einen Ebed als prophetische Idealgestalt vorführt.

Zunächst fällt in traditionsgeschichtlicher Hinsicht auf, dass der Abschnitt den Knecht ausschließlich als Propheten vorführt. Anders als in den ersten beiden Ebed-Jahwe-Liedern fehlen die königlichen Züge. Darüber hinaus zeigt ein Vergleich der Beschreibung dieses prophetischen Knechtes mit anderen Prophetengestalten, dass fast durchgängig eine Überbietung anderer Propheten geboten wird, die vor allem im Gespräch mit der Figur Jeremia profiliert wird.²³

So gehört die »geübte Zunge« und das דָּבָר aus Jes 50,4a zur festen Ausrüstung eines Propheten.²⁴ Bemerkenswert ist allerdings, dass der Ebed »den Müden ein Wort zu antworten weiß« (V.4a). Im Jeremiabuch nämlich begegnet gerade diese Formulierung - $\text{לֹא יָדַעְתִּי דָבָר}$ »ich weiß nicht zu reden« - als Einwand, den der Prophet bei seiner Berufung erhebt (Jer 1,6). Derartige Einsprüche gehören zum festen Bestand der Prophetenberufungen und tauchen entsprechend wieder bei der prophetisch gezeichneten Mosegestalt in Ex 4 auf.²⁵ Er ist ein Mann schwerer Zunge bzw. ein Mann ohne Worte.²⁶ Anders der vorbildliche Ebed! Er empfängt nach Jes 50,4b sein Wort am Morgen - ganz wie ein Prophet Ezechiel in Ez 12,8.²⁷ Im Unterschied zu diesem fällt auf ihn allerdings nicht der Schatten des Gerichts. Es gibt für ihn keine Zeiten des Verstummens (Ez 3,26 und 33,22f). JHWH teilt sich ihm an jedem Morgen mit. Und auch die Kennzeichnung

der fremden Könige für Zion aus 49,23 in 60,10a β , der Wechsel einer Zeit des Gerichts mit einer des Heils aus 54,7f. in 60,10b u.v.a.m.

²³ Vgl. die Untersuchung von *Renate Brandscheidt*: Gotteszorn und Menschenleid, Trierer Theolog. Studien 41, Trier 1983, bes. 287-294 zur »Klage des Mittlers« im Jer-Buch und den parallel in Jes 50,4-9 bezeugenden Motiven.

²⁴ Jer 1,9 - Jahwe gibt ein דָּבָר in den Mund des Propheten (vgl. Dtn 18,18!) - Ez 3,27; 24,27 und 33,21f.

²⁵ Ex 4,10: $\text{לֹא אִישׁ דְּבָרִים אֲנִי גַם מִתְמוּלִי גַם מִשְׁלֹשׁ גַם מֵאֵז דְּבַר אֱלֹהִים אֲנִי.$
 $\text{כִּי כְבִד־פִּה וְכִבְדִּי לְשׁוֹן אֲנִי.$

²⁶ Wenn hier auch keine Prophetenberufung vorliegt, so knüpft 50,4 mit der Darstellung der Ausrüstung des Ebed doch daran an. Auf eine eigene Berufungsdarstellung kann der Verfasser verzichten, da er die ersten beiden EIL voraussetzt und auf dem Hintergrund von 40,3aa.6-8* formuliert. 50,4-9 nimmt trotzdem Elemente auf, die in derartigen Berufungen begegnen, um sie neu zu interpretieren. Vgl. die Anspielungen in V.4aa auf 42,1ba (49,4ba-50,8b).

²⁷ Zur prophetischen Rede am Morgen vgl. Ez 24,18.

als Gottes לְמוֹדֵי signalisiert eine außerordentliche Nähe zu JHWH. Andere Propheten begegnen höchstens als Schüler ihrer prophetischen Meister.²⁸ Nun muss jedoch auch dieser besondere Prophet leiden. Wie ein Jeremia wird er angefeindet²⁹, ohne sich diesem Geschick zu entziehen. Auch eine solche Parallelität kommt nicht ohne das Element der Überbietung daher. Weiß das Jeremiabuch von seinem Namenspatron eindrückliche Klagen und Anklagen wiederzugeben³⁰, die sog. Konfessionen Jeremias, so geht das dritte Ebedlied von der Schilderung der Not direkt in das Vertrauensbekenntnis über. Klage oder gar Anklage Gottes suchen wir umsonst. Selbst eine Bitte um die Abwendung der Not unterbleibt. Aufnahme und Überbietung vorgefundener Motive lassen sich anhand von 50,7 erneut eindrücklich beobachten. Aus dem Ezechiel- und Jeremiabuch kennt der Verfasser die Rede von JHWH, der seinen Propheten gegen feindliche Angriffe wappnet. »Wie ein Diamant, härter als Fels mache ich deine Stirn; fürchte dich nicht vor ihnen [...]« – so spricht Gott.³¹ In Jes 50 ist es der Knecht selbst, der sein »Angesicht wie einen Kieselstein macht«. Die angeführten Beobachtungen belegen zusammen mit weiteren Querverbindungen zum Bild des Propheten Jeremia³² nicht nur die These von der prophetischen Idealgestalt, die uns mit dem dritten Ebedlied vorgestellt wird, sondern zeigen zugleich, wie dieses Bild mit Anspielungen und Zitaten erzeugt wird.

Ich will es bei diesen Hinweisen belassen, die deutlich machen, wie vielfältig die Phänomene auf dem Weg hin zu einem kanonischen Schrifttum sind, die uns verdichtet in den Literaturen des Alten Testaments entgegen kommen. Ihre vertiefte Erfassung – so meine These – bereichert nicht allein die historische Deskription zu autoritativen Texten und Prozessen der Kanonisierung. Sie schärft auch den Blick für die systematische Aufgabenstellung.

²⁸ Jes 8,16.

²⁹ Jer 11,19; 12,3; 15,10.15f; 18,20f (20,12).

³⁰ Vgl. besonders Jer 15,10; 20,7-9 (12,1f) und Ez 2,8 mit seiner Aufforderung an den Propheten: »Sei nicht widerspenstig (vgl. Jes 50,5), wie das Haus der Widerspenstigkeit.«

³¹ Ez 3,8f. und mit anderen Bildern Jer 1,18 bzw. 15,20.

³² Vgl. weiter das Vertrauensbekenntnis des Ebed in Jes 50,8f mit Jer 11,22; 12,3; 15,20f; 17,14.18; 18,21f und 20,11.13.

4. Folgerungen für ein (evangelisches) Verständnis von Kanon und Exegese

1. *Selbstanspruch der Texte und Umgang mit den Texten*: Es ist zwischen den Texten und ihrer Pragmatik, ergo: zwischen dem Selbstanspruch der Texte und dem Umgang mit ihnen, zu unterscheiden. Eine ganze Reihe der aufgeführten Kriterien zeigt, wie die Verfasser der Schriften selbst die Autorität ihrer Texte zum Ausdruck bringen und steigern wollen. Ob dieser Anspruch in der eigenen Gemeinschaft und/oder außerhalb ihrer auch Anerkennung findet, zeigt sich an ihrer faktischen Rezeption. Werden sie abgeschrieben und somit erhalten, vervielfältigt und somit verbreitet? Geschieht dies in den eigenen Kreisen oder finden wir diese Texte oder Bücher auch in anderen Kreisen, Gegenden, Sprachräumen usw.? Dieselbe Breite an Fragen lässt sich auch mit Blick auf die Rezeption der Inhalte und Sprachmuster stellen: Werden diese Texte zitiert, mit (prophetischen) Gestalten der eigenen Tradition in Verbindung gebracht oder als Gotteswort charakterisiert?

2. *Historischer und systematischer Differenzierungsbedarf*: Die dichotome Einteilung der Überlieferung in kanonisch und nichtkanonisch, *scripture* und *literature*, erweist sich angesichts unserer Kenntnisse etwa zum qumranischen Umgang mit Bestandteilen der Ketubim als nicht differenziert genug.³³ Auch die Abgrenzung zwischen im Wortlaut feststehender Schrift und bearbeiteter Schrift ist partiell fließend (Vanderkam). Genauso wenig lässt sich die Vorstellung von Inspiration und Offenbarung durchgängig als ein altes, abständiges Phänomen festhalten. Es gibt sehr wohl Kreise, in denen auch zeitnah formulierte Texte als inspiriert gelten können.³⁴ Weiter ist zwischen der Autorität eines Textes in literarischer Hin-

³³ So lässt sich aus dem Umgang der Qumranüberlieferungen mit den biblischen Büchern feststellen, dass sie eine Gruppe von Texten mit größerer Autorität (Tora; Jes; Dodekapropheten; Ps) von einer mit geringerer Autorität unterschieden (Jos-Kö; Jer; Ez; Dan); vgl. *Julio Trebolle*: A ›Canon within a Canon‹: Two Series of Old Testament Books Differently Transmitted, Interpreted, and Authorized, *RdQ* 19/75 (2000), 383-399; *George J. Brooke*: ›The Canon within the Canon‹ at Qumran and in the New Testament, in: *Stanley E. Porter / Craig A. Evans* (Hg.): *The Scrolls and the Scriptures. Qumran Fifty Years After*, *JSPSup* 26, Sheffield 1997, 242-266; *James Claire Vanderkam*: Questions of Canon Viewed Through the Dead Sea Scrolls, in: *McDonald u.a.* (Hg.): *The Canon Debate*, Peabody (Mass.) 2002, 91-109. Auch im Umgang mit den Ketubim zeigt sich dies.

³⁴ Diese Frage spielt etwa bei der Einschätzung des Status von Ez eine Rolle. Setzt die Abfassung eines Pseudo-Ezechiel bereits die kanonische Anerkennung des Ez-Buches voraus? – vgl. *Claire Vanderkam* (s. Anm. 33), 92.

sicht und einer religiös-theologischen Autorität zu unterscheiden.³⁵ Die Genese der Literaturen des alten Israel sowie des frühen Judentums liefert unterschiedliche Beispiele einer Ursache für Verschriftung (Kult; Recht; Weisheit; Narration), für Sammlung und Komposition, für die Zuweisung von Autorität (Dtn; Prophetenworten) oder für die Erstellung eines Kompromisstextes (Tetrateuch und Dtn) und anderer Phänomene neben und hin auf den Kanonisierungsprozess. *Die Vielgestaltigkeit der Befunde ist über die Rede von kanonisch/nichtkanonisch hinaus begrifflich abzubilden. Gradmesser ist die im Gebrauch sich spiegelnde Autorität, bezogen auf zu beschreibende soziokulturelle Kontexte.*³⁶

3. *Die Unterscheidung von historischer und theologischer Aufgabe:* Die normative Dimension lässt sich nicht durch den Rekurs auf eine Kanongestalt bestimmen. Nimmt man das Anliegen einer kanonischen Lektüre auf und orientiert sich an der normativen Funktion des Schrifttums für eine Glaubensgemeinschaft, so lässt sich daraus mit Blick auf die jüdische Bibel bzw. das Alte Testament keine Privilegierung eines final shape begründen. Unabhängig davon, welche Kanongestalt damit als Gegenstand der heutigen Exegese bestimmt wird, stellt dies nur eine zeitliche und lokale Momentaufnahme dar, aus der weder theologisch noch historisch normative Schlüsse abgeleitet werden können. Die heute zu beantwortende Frage nach Norm und Wahrheit kann nicht durch die historisch betrachtet beliebige Fixierung eines solchen Ausschnitts beantwortet werden. Dies lässt sich weder dadurch begründen, dass einem bestimmten Geschichtsprozess eine besondere theologische Dignität verliehen wird (Childs)³⁷, noch dadurch, dass in der Bibel selbst »das Historische schon längst auf das Überzeitlich-Grundsätzliche hin überschritten« angesehen wird, »weil nur so die Bedeutung dieser ›alten‹ Texte für je neue Gegenwart möglich wird«

³⁵ Diskutiert wird diese Frage etwa angesichts des Rückbezugs von 4Q179 auf Thr 4. Man kann die These aufstellen, dass die Metaphern der Vorlage im Sinn des Rückgriffs auf einen literarisch exemplarischen Text rezipiert werden, da dieser Rückbezug sich deutlich von demjenigen auf Jes-Texte unterscheidet.

³⁶ Zu arbeiten ist demnach an einer Topographie von Verbindlichkeit, Autorität und Kanonisierung in der frühjüdischen und dann auch frühchristlichen Welt der Überlieferung. Ein Sonderproblem stellt dabei der Umgang mit Zitaten dar.

³⁷ *Brevard S. Childs: Introduction to the Old Testament as Scripture*, 1980, 75f. Die dortige Begründung »The significance of the final form of the biblical text is that it alone bears witness to the full history of revelation« verleiht dem Prozess der Sammlung, Selektion und Redaktion der autoritativen Texte im frühen Judentum eine theologische Qualität, die dann auf einem bestimmten Stadium fixiert wird und genau diesen Text aus anderer Überlieferung als heilige Schrift heraushebt.

(Steins).³⁸ Ersteres ist eine beliebige Setzung, welche die Vieldeutigkeit und die Vielgestaltigkeit der Literaturgeschichte und Kanonisierungsprozesse überspringt. Letzteres spielt einen historistischen Geschichtsbegriff ein, um eine so verstandene Geschichte dann als theologisch irrelevant zu suspendieren.

4. *Rezeption impliziert Selektion*: Auch unter rezeptionsästhetischem Blickwinkel lässt sich eine Anhaftung von Normativität nicht begründen. Anders als es Argumentationen im Bereich kanonischer Lektüre immer wieder nahe legen, wirken die biblischen Texte nicht als kanonische Gesamtheit. *Rezeptionsvorgänge sind Selektionsvorgänge*. Die konfessionsspezifische Wirksamkeit der biblischen Überlieferung bietet dafür ebenso Beispiele wie etwa die Rezeption des Hiobbuches.³⁹

5. *Exegese als wissenschaftliche Kontextualisierung*: Die Positionierung in den zur Debatte stehenden Fragen wird entscheidend auch durch das jeweilige Verständnis von Exegese und ihrer Aufgabe mitbestimmt. Insofern möchte ich abschließend mein Verständnis an dieser Stelle markieren und damit zugleich meine Antwort auf die Ausgangsfrage einer Zuordnung von Überlieferung, Tradition, Interpretation zu Normativität und Wahrheit geben.

Zwei Missverständnisse von Exegese gilt es aus meiner Sicht zurückzuweisen. Zum einen greift eine philologisch-historische Sicht von Exegese zu kurz, die ihre Aufgabe ausschließlich in der objektiven Erhebung von Sprachbefunden, historischen und sozialen Kontexten, oder Autorenintentionen sieht. In Reinkultur findet sich diese Sicht heute weniger, umso häufiger dient sie jedoch als Kontrastfolie. Dies gilt auch im Fall eines anderen Missverstehens von Exegese, wie es etwa Georg Steins wissenschaftlich und popularisiert im katholischen Kontext vertritt. Dabei grenzt er Exegese klar von Kirche als Gemeinschaft und Institution ab: »Sinnfindung/-festlegung mit normativem Anspruch ist keine Aufgabe der Exegese als Wissenschaft, sondern der *community of faith and practice* bzw. der für solche Orientierungsleistung zuständigen Instanzen.«⁴⁰

³⁸ *Georg Steins*: Der Kanon ist der erste Kontext, BiKi (2) 2007, 116-121, hier 118.

³⁹ *Gabrielle Oberhänsli-Widmer*: Hiob in jüdischer Antike und Moderne. Die Wirkungsgeschichte Hiobs in der jüdischen Literatur, Neukirchen-Vluyn 2003.

⁴⁰ *Georg Steins*: Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung, in: *Jean-Marie Auwers / Henk Jan De Jonge* (Hg.): *The Biblical Canons*, BETL 163, Leuven 2003, 177-198, hier 195. Kritisch referiert auch *Jörg Barthel* (s. Anm. 12), hier 20-25, diesen Ansatz. Mit ihm teile ich Kritik und alternative Positionierung.

In beiden Positionen scheint mir eine Verkürzung vorzuliegen. Die Spannung, mit der es Exegese als verstehender Neuaneignung eines Textes genauso zu tun hat, wird nach je einer Seite hin aufgelöst. Ich plädiere demgegenüber für ein Verständnis der Exegese als einer Gestalt der Kontextualisierung. Sie nimmt eine verantwortete Rezeption, Interpretation, und »Aneignung« des Textes unter wissenschaftlichen Bedingungen vor. Als *wissenschaftliche* Kontextualisierung vollzieht sie sich methodisch kontrolliert, auf intersubjektive Verständigung angelegt, Vorverständnisse und Ausgelegtheiten kritisch befragend. Gerade indem sie diese Aufgabe wahrnimmt, leistet sie ihren Beitrag in einem kirchlichen und auch kulturell-gesellschaftlich lebendigen Umgehen mit der eigenen Tradition und Gegenwart. Diese Spezifika setzen sie von anderen Kontextualisierungen (Gottesdienst, Frömmigkeit, Lebensgestaltung, Kirchenleitung) ab, ohne dass sie damit jenseits solcher Rezeptionsvorgänge stände. Erneut führen uns die Überlegungen also auf die *praxeologische Dimension eines (evangelischen) Kanon- und nun Exegeseverständnisses*. Weiterführend wäre zu fragen, wie und in welcher Weise diese unterschiedlichen pragmatischen Momente auch in ein evangelisches Kanonverständnis integriert werden können, das ergänzend zum Gottesdienst als dem Ort »des gesamtgemeindlichen Weitergebens des Zeugnisses vom Ursprungsgeschehen des Glaubens und der Glaubensgemeinschaft« (Herms)⁴¹ andere Orte zu benennen weiß. Für die Kanonisierungsprozesse des Alten Testaments jedenfalls spielt Theologie und Schriftgelehrsamkeit auch eine Rolle.

⁴¹ *Eilert Herms*: Die Heilige Schrift als Kanon im »kanon tes paradoseos«, in: *Bernd Janowski* (Hg) (s. Anm. 12), 69-98, hier 87.