

Einführung: »Kanon« oder »Bibel« – was liegt zur Auslegung an?

Unter den methodologischen Schlagworten »kanonische Auslegung«, »kanonisch-intertextuelle Lektüre«, »canonical approach« oder »canonical criticism«¹ ist die Bibelwissenschaft schon eine gehörige Wegstrecke vorangekommen. Allerdings unterscheiden sich die Konzepte in bedeutsamen Punkten, sodass eine gemeinsame Linie hinsichtlich dessen, was »kanonische Auslegung« ist, noch nicht greifbar scheint, ebenso wenig ein Konsens darüber, was »Kanon« für die Exegese bedeutet und welche Bedeutung ihm zukommt. Die Kontroversen sollten aber nicht den Blick dafür verstellen, dass gewisse Grundoptionen (meist in Abgrenzung von »klassischer«, historisch-kritischer Exegese formuliert) gemeinsam sind. Bisweilen ist es allein der Begriff »Kanon«, der manche stutzig oder sogar misstrauisch macht: Bemächtigt sich hier die Dogmatik oder eine unbestimmte Art von »Kirchlichkeit« (im pejorativen Sinne) der Exegese, die sich in den vergangenen hundert Jahren mühsam davon frei geschwommen hat?

»In der Exegese kann »Kanon« nur als literarischer Begriff verstanden werden, der den ersten und privilegierten Kontext markiert, in dem ein biblischer Text verstanden wird.«

Das sei ferne. In der Exegese kann »Kanon« nur als *literarischer* Begriff verstanden werden, der den ersten und privilegierten Kontext² markiert, in dem ein biblischer Text verstanden wird. Es ist der Raum, der für intertextuelle Verknüpfungen primär herangezogen wird. Nicht immer jedoch gelingt es, die in dem polyvalenten und vieldeutigen Wort »Kanon« mitschwingenden Konnotationen und Assoziationen aus systematisch-theologischer Sicht auszuklammern. Daher könnte man sich fragen, ob man diesen Begriff für die Bezeichnung einer bibelwissenschaftlichen Methode nicht besser vermeidet. Ein anderer, weitaus gewichtiger Grund dafür besteht darin, dass der Terminus »Kanon« eine Idee und ein

Konzept bezeichnet: die Vorstellung eines begrenzten und göttlich legitimierten Textbestandes als Grundlage für eine Glaubensgemeinschaft. Der geschichtliche Befund zeigt, dass sich dieses entscheidende, Religionen und Kulturen prägende Konzept mitunter sehr unterschiedlich ausprägt(e). Es gibt unterschiedliche Realisierungen des Kanons in Judentum und Christentum,³ wobei sich trotz aller Unterschiede konstante Grundstrukturen zeigen lassen. Konkrete Kanonausprägungen können mit dem Begriff »Bibel« bezeichnet werden (vgl. »Hebräische Bibel«, »jüdische Bibel«, »christliche Bibel«, »Lutherbibel« etc.). Fragt man nun danach, was zur Auslegung ansteht, dann ist es nicht »der Kanon«, sondern die jeweilige Bibel: Ausgelegt werden immer nur konkrete Texte in konkreten Kontexten. Es muss eine Entscheidung am Anfang getroffen werden, die bislang zu selten reflektiert wird⁴, welche Kanonausprägung, also welche »Bibel«, der Auslegung zugrunde liegt: Beispiele wären die jüdische Bibel (TaNaK), die griechische Bibel (Septuaginta), verschiedene christliche Arrangements usw.⁵ Von diesen Überlegungen her erscheint es hilfreicher, für die hier vorzustellende Methode den Begriff »biblische Auslegung« zu wählen.

Grundoptionen der biblischen Auslegung

Die Grundlinien der »biblischen Auslegung« können hier nur knapp skizziert werden.⁶ Ihr Ziel ist das Verstehen biblischer Texte in ihrem jeweiligen Kontext. »Text« wird dabei als eine aus ihrer primären unmittelbaren Sprechsituation herausgelöste Sprechhandlung angesehen, die für eine zweite Sprechsituation gespeichert wird. Texte haben eine sprechsituationsüberdauernde Stabilität.⁷ Das heißt aber zugleich, dass Texte durch den Vorgang der Speicherung (Verschriftung) von

göttliche Intervention zu sehen (*Passivum divinum*: »aus der wurde gezeugt/geboren«, griech. *ex hēs egennēthē*). Die Frauen stehen dafür, dass die Erwartungshaltungen und Planungen der Menschen (der Männer?) immer wieder durchbrochen werden und allein Gottes Handeln die Lösung bringt. Gott ist und bleibt frei in seinem Handeln. Literarisch findet das seinen Niederschlag in einer »Strategie der Entautomatisierung der Heilsgeschichte«. ²¹ Sichtbar wird das für Leser, die die Abbeviatur der Genealogie des Matthäus-Evangeliums auflösen und den gesamt-biblischen Kontext einspielen.

Das Markusevangelium für Leser des Matthäusevangeliums

Das Matthäusevangelium endet mit der Aufforderung des auferstandenen Jesus an seine elf Jünger, alle Menschen zu lehren, was er ihnen geboten habe (Mt 28,20). Wenn einem Leser die Frage kommt, was der Inhalt dessen sei, was Jesus geboten habe, hat er zwei Möglichkeiten: Er kann im Matthäusevangelium selbst zurückblättern und die Worte Jesu nachlesen. Dann ist das Matthäusevangelium eine Endlosschleife, in der der Leser am Ende auf den Anfang bzw. das ganze Buch zurückverwiesen wird. ²² Die biblische Auslegung hat noch eine andere Deutemöglichkeit: Man kann mit der Lektüre des *Markusevangeliums* fortfahren, denn es ist ja das »Evangelium Jesu Christi, des Sohnes Gottes«. ²³ Der Anfangsvers des Markusevangeliums weckt die begründete Vermutung, dass der folgende Text (auch) das enthält, was Jesus Christus gelehrt und geboten hat. Im Blickwinkel der biblischen Auslegung wirkt der Übergang von Mt 28,20 zu Mk 1,1 wie die Einladung, den Inhalt des in Mt 28,20 Gebotenen nicht nur im Matthäus-, sondern auch im folgenden Markusevangelium zu suchen.

Der Begriff »Evangelium« ist dabei dem Leser des Markusevangeliums, der vorher das Matthäusevangelium gelesen hat, bereits als etwas vertraut, das *Jesus* verkündet hat. Laut der Summarien Mt 4,23-25 und 9,35, die die Bergpredigt und die damit eng zusammenhängenden Heilungswunder rahmen (»Wort und Tat«), verkündet Jesus »das Evangelium vom Reich (Gottes)«. »Evangelium« ist damit bereits vor ²⁴ Mk 1,1 als ein zu verkündender und verkündeter Inhalt bekannt. Es han-

delt sich um eine frohe Botschaft für die Armen (Mt 11,5 mit dem Verb *euaggelizomai* unter Rückgriff auf Jes 40,9; 52,7 und vor allem 61,1), das Evangelium wird vor dem Beginn der Endzeit und ihrer Nöte allen Völkern verkündet werden (Mt 24,14) – und wo immer es verkündet wird, wird man an die unbekannte Frau denken, die Jesus in Betanien für sein Begräbnis im Voraus salbte (Mt 26,13). ²⁵ Der Leser des Markusevangeliums, der das Matthäusevangelium kennt, assoziiert bereits in Mk 1,1 mit »Evangelium« den Inhalt der christlichen Verkündigung in enger Verbindung mit dem Reich Gottes. Bestätigt wird dies durch Mk 1,14-15 (s.u.).

Die Verbindung von »Jesus Christus« und »Sohn Gottes« ist ebenfalls bekannt. Bei Matthäus sind es immer andere, die dieses Epitheton über Jesus aussagen: der Teufel bei der Versuchung (Mt 4,3.6), die Dämonen (8,29), die Jünger (14,33), Petrus beim Messiasbekenntnis (16,16), ²⁶ der Hohepriester beim Verhör (26,63), die Spötter unter dem Kreuz (27,40.43); der Hauptmann und seine Männer (27,54). Gerade letzteres Bekenntnis, das nicht mehr durch ein Schweigegebot Jesu verhüllt wird, hat dem Leser bereits gezeigt, dass es wahr ist: Jesus *ist* der Sohn Gottes. Dieses Bekenntnis ist jedoch permanentem Zweifel ausgesetzt – noch am Ende des Matthäusevangeliums hatten einige Jünger Zweifel (Mt 28,17), der im Text nicht aufgelöst wird. Dieser Passus macht den Leser sensibel für die im folgenden Markusevangelium mehrfach begegnenden Szenen, in denen es den Jüngern schwer fällt, das Tun und die Botschaft Jesu nachzuvollziehen ²⁷ – somit werden auch eigene Identifikationen ermöglicht. Obwohl doch die Lektüre des gesamten Matthäusevangeliums hinter ihm liegt, könnte dem Leser der Zweifel an der Person Jesu offen bleiben (Mt 28,17) – und daher beginnt ja die Geschichte Jesu Christi noch einmal von *Anfang* an (*archē* in Mk 1,1).

- 1 Anfang des Evangeliums Jesu Christi, des Sohnes Gottes:
- 2 Wie geschrieben steht in dem Propheten Jesaja: »Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her; der soll den Weg für dich bahnen.
- 3 Eine Stimme ruft in der Wüste: Bereitet den Weg des Herrn! Ebnet ihm die Straßen!«,
- 4 so trat Johannes der Täufer in der Wüste auf ...

Was nun in *Mk 1,2-3* folgt, wirkt auf den Leser

des Matthäusevangeliums wie die Frage eines Lehrers, der mit einem Rätselspruch den Stoff der vergangenen Lektionen abfragt: Von wem ist hier die Rede? Dazu werden unter Rückgriff auf »ur-alte Prophetie«²⁸ Texte aus der Heiligen Schrift auf eine Vorläufergestalt appliziert, die fest im biblischen Kontext verankert wird – und damit auch das folgende Geschehen, das somit in das Licht des göttlichen Heilsplans getaucht wird. Weiterhin wird die Aufmerksamkeit des Lesers durch das Rätsel gefordert: Der Leser des Matthäusevangeliums hat ein *déjà-vu*-Erlebnis und weiß die Antwort: So, wie es in Mk 1,2 heißt, hat *Jesus selbst* in Mt 11,10 über Johannes den Täufer gesprochen. Durch diesen Rückverweis ist die Identifizierung mit Johannes dem Täufer gewährleistet und wird durch das Zitat aus Jes 40,3LXX, mit dem Johannes auch in Mt 3,3 verbunden wird, bestätigt. Die Fortsetzung in Mk 1,4, »so trat Johannes der Täufer auf«, ist dann keine Überraschung mehr.

Bei der *Taufe Jesu* ist das »Problem«, dass der Sohn Gottes selbst sich bei Johannes taufen lässt, bereits durch die Darstellung im Matthäusevangelium »gelöst« (Mt 3,14-15), so dass hier die Frage nicht mehr aufkommt. Auch die Versuchung Jesu bei Mk 1,12-13 klingt für einen Leser des Matthäusevangeliums wie eine erinnernde Abbréviation des in Mt 4,1-11 geschilderten Ereignisses.

Mk 1,14a erwähnt die Gefangennahme des Täufers, dessen Ende der Leser des Matthäusevangeliums bereits kennt. Er weiß hier schon, dass Johannes enthauptet wird. Es überrascht ihn nicht, dass der Täufer als Vorläufer so rasch die Szene verlässt, um sie für das Auftreten Jesu frei zu machen. In Mk 6,14-16 wird Johannes bereits als tot vorausgesetzt – auch kein Problem für einen Leser des Matthäusevangeliums. Für ihn ist der in Mk 6,17-29 nachgeholte Bericht über das Ende des Johannes gleichsam eine Erinnerung (jedoch eine notwendige Aufklärung für die, die nur das Markusevangelium kennen).

Mk 1,14 Nachdem Johannes (ins Gefängnis) überliefert worden war, ging Jesus wieder nach Galiläa; er verkündete das Evangelium Gottes 15 und sprach: Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!

Das programmatische Wort, mit dem Jesus seine Verkündigung im Markusevangelium beginnt

(Mk 1,14-15), ist dominiert von den zentralen Stichworten »Evangelium« und »Reich Gottes« – diese Verbindung aber kennt der Leser des Matthäusevangeliums bereits aus Mt 4,23 und 9,35, den Rahmenversen der Bergpredigt und der Heilungswunder (s.o.). Die Verkündigung Jesu und der Inhalt der Glaubensbotschaft werden in den Chiffren »Evangelium« und »Reich Gottes« zusammengefasst. Was aber ist der Inhalt dieser »Abbréviationen«? Kennt man nur das Markusevangelium, bleibt das zunächst eine offene Frage, die im Verlauf des Textes durch die Schilderung von Jesu Predigt, seinem heilenden Handeln, von Passion, Sterben und Auferstehen beantwortet wird. Für den Leser des Matthäusevangeliums ist dies jedoch schon bei der Lektüre von Mk 1,14-15 klar: Bei den Stichworten »Evangelium« und »Reich Gottes« klingt bereits das gesamte Matthäusevangelium (und darin vor allem die Bergpredigt und die Heilungen, also Mt 4-9) und dessen Botschaft nach. Für den Leser des Matthäusevangeliums ist der programmatische Satz Mk 1,14-15 eine Bestätigung und Affirmation des bereits Gelesenen.

In dieser Weise könnte man fortfahren, die Leseperspektive dessen zu analysieren, der das Matthäusevangelium im Kopf hat und mit diesem Wissen an das Markusevangelium herangeht.²⁹ Dieses Vorhaben würde sicher zu einer Art »Kommentar« anwachsen und kann hier nicht weiter verfolgt werden. Die knappe Skizze zu Mk 1,1-15, die gewiss noch vertieft werden könnte, sollte aber gezeigt haben, dass dieses Unterfangen durchaus lohnend ist und neue Horizonte öffnet. Es läuft der üblichen Wahrnehmung zuwider: Aus der Sicht der Textentstehung gibt es an der »Markuspriorität« nichts zu rütteln, d.h. entstehungsgeschichtlich ist das Markusevangelium das älteste der synoptischen Evangelien. Auch in der gottesdienstlichen Verkündigung, die von der Fragmentierung in Lesejahre und Perikopen gekennzeichnet ist, wird das Markusevangelium so nie wahrgenommen. Das sind freilich keine Argumente gegen die Reflexion der Lektüre des Markusevangeliums aus der Sicht des Matthäusevangeliums.

Ganz abwegig ist dieser Ansatz auch deswegen nicht, weil diese Vorgehensweise in einem anderen Literaturbereich häufig kaum reflektiert als selbstverständlich angesehen wird: bei der Identifizie-

zung und Lektüre von Fragmenten christlicher Apokryphen. Die Rekonstruktion nur fragmentarisch erhaltener apokrypher Texte bzw. ihr Verständnis ist z.T. nur aufgrund von Einträgen aus kanonischen Texten möglich.³⁰ Hier sind von leserorientierten Zugängen wie der hier skizzierten biblischen Auslegung sowohl ein höheres Reflexionsniveau als auch neue Perspektiven zu erwarten.³¹

Was predigt Paulus in seiner Mietwohnung am Ende der Apostelgeschichte? Den Römerbrief!

Noch zwei Beispiele, von denen das zweite bereits monographisch ausgearbeitet wurde, seien angedeutet. Die biblische Auslegung kann besonders bei Übergängen und Endpositionen neue Horizonte erschließen. Das gilt auch für den »offenen Schluss« der Apostelgeschichte (Apg 28,16-31).

28 ... Treffend hat der Heilige Geist durch den Propheten Jesaja zu euren Vätern gesagt:

26 Geh zu diesem Volk und sag: Hören sollt ihr, hören, aber nicht verstehen; sehen sollt ihr, sehen, aber nicht erkennen. 27 Denn das Herz dieses Volkes ist hart geworden und mit ihren Ohren hören sie nur schwer und ihre Augen halten sie geschlossen, damit sie mit ihren Augen nicht sehen und mit ihren Ohren nicht hören, damit sie mit ihrem Herzen nicht zur Einsicht kommen, damit sie sich nicht bekehren – und ich werde sie heilen. 28 Darum sollt ihr nun wissen: Den Heiden ist dieses Heil Gottes gesandt worden. Und sie werden hören!

29 ... 30 Er blieb zwei volle Jahre in seiner Mietwohnung und empfing alle, die zu ihm kamen. 31 Er verkündete das Reich Gottes und trug ungehindert und mit allem Freimut die Lehre über Jesus Christus, den Herrn, vor.

In dem Zitat des Verstockungsauftrags von Jes 6,9-10³² laufen bestimmte Linien zusammen, denn in allen vier vorausgehenden Evangelien taucht dieses Zitat auf: bei den Synoptikern als Begründung für die Rede in Gleichnissen (Mt 13,14-15; Mk 4,11-12; Lk 8,10), bei Johannes in einer Rede Jesu darüber, dass »die Juden« nicht an ihn glauben (Joh 12,40). Damit endet die Apostelgeschichte mit der komplexen Problematik um Christen aus Juden und Heiden und das Verhältnis zwischen Juden und Christen. *Eigentlich* schien diese grundlegende Frage schon auf dem Aposteltreffen in Apg 15 behandelt *und gelöst* – sie ist aber zentrales Thema des *folgenden Römerbriefes*.

Dies gilt auch und besonders, wenn anzunehmen ist, dass der Indikativ Futur im letzten Satz des Verstockungsauftrags in der Septuagintafassung eine Wendung zum Heil (»– und ich werde sie [dennoch] heilen«; so auch Mt 13,15; Joh 12,40) darstellt, die konzeptuell in die Apostelgeschichte übernommen wird.³³ Der lukanische Paulus zeigt damit am Ende der Apostelgeschichte einen – wenn auch verborgenen – Heilsweg Gottes für die Juden auf. Diese Tendenz entspricht ganz dem Anliegen des historischen Paulus im Römerbrief, wo er um die Rettung »Israels« ringt.

Die offene Frage am Ende der Apostelgeschichte ist die nach dem Inhalt dessen, was Paulus in seiner Mietwohnung als »Reich Gottes« und »Lehre über Jesus Christus mit Freimut« verkündete. Aus der Leserperspektive der biblischen Auslegung gehört nun nicht viel Phantasie dazu um anzunehmen, dass dieser Inhalt mit dem identisch ist, was Paulus (vorher) an die Christen in Rom in einem Brief schrieb.³⁴ Insofern »endet« die Apostelgeschichte eigentlich nicht, sondern lädt direkt zur Lektüre des folgenden Römerbriefes ein. Vom Schluss der Apostelgeschichte her stößt der Bibelleser nicht unvorbereitet auf die Grundproblematik des Römerbriefes. Paulus sieht sich zum Apostel der Heiden ausersehen (Röm 1,5), und so stellt sich für ihn die Frage nach dem Heil: »Denn ich schäme mich des Evangeliums nicht: Es ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt, zuerst den Juden, aber ebenso den Griechen« (Röm 1,16). Es sind gerade diese Wendung »zuerst den Juden« und damit die Frage nach der Gültigkeit »des Gesetzes«, die für Paulus Anlass zu umfangreichen und tiefgehenden Ausführungen werden. Aus der Perspektive der biblischen Auslegung beginnt diese Fragestellung aber nicht im Römerbrief, sondern schon in den Evangelien, etwa an den Punkten, wo das Verstockungs zitat aus Jes 6,9-10 auftaucht, um die Problematik des Verstehens der Rede vom Reich Gottes und damit der Grundbotschaft Jesu sowie der Notwendigkeit der Entscheidung für ihn zu thematisieren.³⁵ Die Linien werden am Ende der Apostelgeschichte gebündelt und auf den Römerbrief hingelenkt. All diese Beobachtungen notieren nicht Intentionen irgendwelcher Autoren oder Kompositoren des Kanons, sondern erfolgen deutlich auf der Ebene des Lesers, dem die christliche Bibel vor Augen steht und der offen ist für »die gewaltige Synoptik der Bibel«.³⁶

Offb 22,6-21 als Schlusstein der christlichen Bibel

Der Schlussabschnitt der christlichen Bibel, Offb 22,6-21, findet in Beiträgen und Kommentaren relativ wenig Beachtung. Er gilt meist »nur« als Epilog der Apokalypse des Johannes. Unsicherheit besteht u.a. in der Frage, wer der jeweilige Sprecher der Zeilen ist. Dazu kann eine Reflexion des Lektürevorgangs in einem synchronen Ansatz größere Klarheit schaffen.³⁷ Man stellt fest, dass die Sprecherrolle mitunter wie bei einem Rätsel zunächst offen bleibt, dass dann aber ab einem bestimmten Punkt der Leser Gewissheit darüber erhält, dass hier Christus spricht. Durch den markanten Satz »Siehe, ich komme bald«, den nur der auferstandene und wiederkommende Jesus Christus sprechen kann, wird der Sprecher eindeutig identifiziert. Dem Leser bleibt dann nichts anderes übrig, als zum Ausgangspunkt seiner Vermutung zurückzukehren, diese zu revidieren und den Text erneut unter dem Eindruck des identifizierten Sprechers zu lesen. So ist beispielsweise in Offb 22,6 durchaus unklar, wer hier spricht. Eine erste Vermutung wäre der *angelus interpres* von 21,9, doch der Satz »Siehe, ich komme bald« in 22,7a macht deutlich, dass Christus spricht. 22,6 muss neu gelesen werden. Ebenso ist es bei 22,10-12: In 10a steht eine neue Redeeinleitung ohne Nennung des Sprechers. Vermutet man wieder, dass der vorherige Sprecher Subjekt ist, also der Engel, so wird man in 12 noch einmal durch den Satz »Siehe, ich komme bald« belehrt, dass ab 22,10 erneut Christus spricht. Durch Ernstnehmen der Sprecheridentifizierungen durch den leitwortartigen Satz und der Redeeinleitungen lassen sich die verschiedenen Sprecher in Offb 22,6-21 klar zuordnen – wenngleich man mitunter zu mehrmaligem Lesen gezwungen ist.

Der Text Offb 22,6-21 zwingt ferner zum Bibellesen. Zahlreiche Andeutungen verweisen auf Texte des Neuen und des Alten Testaments zurück, wobei das Einspielen der angespielten Texte für die Sinnkonstituierung notwendig ist. Offb 22,6-21 spricht in Abbrüchigkeit und verlangt

die Auffüllung aus einem anderen Reservoir. Als ein Beispiel sei die Aussage Jesu »Ich bin der Wurzelspross« in 22,16 genannt: Ohne den Hintergrund von Jes 11,1.10 und den damit verknüpften messianischen Kontext ist dieser Satz banal oder unverständlich. Implementiert man aber die messianische Erwartung von Jes 11, die ja auch an anderen Stellen der christlichen Bibel rezipiert wird (vgl. Sir 47,22; Röm 15,12; Offb 5,5), in Offb 22,16, wird der Satz zu einer christologischen Spitzenaussage.

Sodann sind zwei auffällige Motive in 22,14.19 zu nennen, deren anderweitige Bezeugung von ihrem Ort her signifikant ist: Der *Baum des Lebens* ist zunächst ein Rückverweis auf Offb 2,7, aber auch dort kommt der Text nicht ohne den Bezug auf den Anfang der christlichen Bibel im Buch Genesis (Gen 2,9; 3,22.24) aus. Das zweite Motiv ist *die Heilige Stadt*: Sie ist das himmlische Jerusalem der großartigen Schlussvision der Offb (21,9-22,5). Beide Motive werden in 22,14 und 19 verkoppelt. Dadurch entsteht – in der Leserperspektive – eine *literarische Klammer von Gen bis Offb*, vom ersten bis zum letzten Buch der christlichen Bibel.

Die Motive »Baum des Lebens« und »Heilige Stadt« markieren den Anfang und das Ende von Schriften, die besondere göttliche Autorität und göttlichen Schutz genießen. Das verdeutlicht die eng damit verbundene *Textsicherungsformel* in 22,18-19: Das Wegnehmen von oder Hinzufügen zu dem gesicherten Bestand (vgl. Dtn 4,2; 13,1; Koh 3,14; ferner Jer 26,2 / LXX: 33,2; Spr 30,6) stellt der Sprecher unter die strenge Strafe des Ausschlusses vom Heil. Zusätzliches Gewicht erhält diese Sanktion durch die Identität des Sprechers: Es ist Jesus Christus selbst, denn die Einleitung in 22,18a »Ich bezeuge jedem« korrespondiert deutlich dem Satz in 20a »Er, der dies bezeugt, spricht: Ja, ich komme bald«. Letzteren Satz kann nur Christus sprechen, und somit ist er es auch, der »dies bezeugt«. Damit hat die Textsicherungsformel durch ihren Sprecher Jesus Christus ungeheures Gewicht und wirkt als Absicherung des Wortbestandes der Offenbarung des

»All diese Beobachtungen notieren nicht Intentionen irgendwelcher Autoren oder Kompositoren des Kanons, sondern erfolgen deutlich auf der Ebene des Lesers, dem die christliche Bibel vor Augen steht und der offen ist für die gewaltige Synoptik der Bibel«.

Johannes reichlich überdimensioniert. Aus der Leserperspektive lässt sich allerdings die Textsicherungsformel auch auf etwas anderes beziehen als nur das Buch Offb: In den wenigen Versen von Offb 22,6-21 begegnet mehrfach die Wendung »diese Worte« (22,6) bzw. »die Worte der Prophetie dieses Buches« (22,7.9.10.18.19). Bei näherer Betrachtung der kontextuellen Einbettung dieser Wendung drängt sich der Eindruck auf, dass es nicht nur um die Apokalypse des Johannes geht, sondern um die gesamte verschriftete göttliche Offenbarung, so dass sich »die Worte der Prophetie dieses Buches« durchaus auf die christliche Bibel beziehen lassen. Die oben erwähnte literarische Klammer durch die Motive »Baum des Lebens« (Gen 2) und »Heilige Stadt« (Offb 21) unterstützt diese Leseweise erheblich.

Auch die Seligpreisung dessen, der »die Worte der Prophetie dieses Buches einhält« (griech. *tēreō*) in 22,7 spricht für diese Deutung, denn es ist nicht einzusehen, dass allein Offb alle göttlichen Weisungen beinhaltet, deren Einhaltung zur Seligkeit führt. Vielmehr verweist die Verwendung des Wortes *tēreō* in Verbindung mit Worten oder Geboten auf zahlreiche andere Stellen in der christlichen Bibel zurück. Schließlich stellt sich der Engel in 22,9 mit dem Seher Johannes (»du«), allen Propheten und allen, die die Worte dieses Buches halten, auf eine Stufe: Alle sind Mitknechte (griech. *syndouloi*) vor Gott. Um in diesen Kreis zu gelangen, muss man die Worte dieses Buches einhalten – die Offenbarung Gottes aber liegt, wie 22,10 betont, *schriftlich* und *unversiegelt* vor, so dass durch das Medium »Buch« der Kreis der möglichen Teilnehmerinnen und Teilnehmer ins Universale steigt. Die Schriftform übersteigt alle Grenzen der Verkündigung von Raum und Zeit. »Dieses Buch« wird zum Schlüssel und zum Weg der Gemeinschaft mit Gott – so ist es kaum mehr angemessen, darin »nur« die Offenbarung des Johannes zu sehen, sondern es liegt näher, die vom Baum des Lebens bis zur Heiligen Stadt reichende christli-

»Durch die Beteiligung je neuer Leserinnen und Leser an der Sinnkonstituierung entstehen durch deren neue Kontexte immer wieder andere Interpretationsmöglichkeiten, die es am Text zu verifizieren gilt.«

»Man kann nicht alles mit einem Text beweisen oder machen.«

che Bibel damit zu identifizieren (ohne dass damit deren Umfang und Abfolge im Sinne des »Kanon« in allen Details fixiert wäre). Das Heil Gottes, »die Gnade des Herrn Jesus« kann nun wirklich mit allen sein, die sich an die Worte der Prophetie dieses Buches halten.

Unter diesen Beobachtungen, die längst die Begrenztheit historischer Autoren und Kompositoren übersteigen, erweist sich Offb 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel. Hier wird das Konzept des universalen Heilswillens Gottes formuliert, der für alle gilt, die sich an die Worte der Prophetie dieses Buches halten, wobei »dieses Buch« die gesamte voraus liegende christliche Bibel umfasst, deren Lektüre wiederum für das angemessene Verstehen von Offb 22,6-21 unabdingbar ist.

Ermutigung zum Bibellesen

An vier Beispielen wurde angedeutet, welche neuen Horizonte »biblische Auslegung« am Neuen Testament aufzeigen kann. Vieles müsste noch weiter ausgearbeitet und vertieft werden, wobei aber die Analyse aufgrund der Kontextvernetzung und der Notwendigkeit, im Grunde immer »alles« mit im Blick zu haben, leicht die Ausmaße eines Zeitschriftenbeitrags übersteigt.

Zugleich sei betont, dass der Vorgang der biblischen Auslegung prinzipiell nie abgeschlossen ist. Durch die Beteiligung je neuer Leserinnen und Leser an der Sinnkonstituierung entstehen durch deren neue Kontexte immer wieder andere Interpretationsmöglichkeiten, die es am Text zu verifizieren gilt. Auch das Ausloten textimmanenter Strukturen und Strategien (»Modell-Leser«) ist nie zu Ende, da andere Konstellationen und Fragestellungen je neuer konkreter Leserinnen und Leser mitunter auch neue, im Text verankerte Signale zu Tage fördern.

Diese Gedanken sind eine Ermutigung zum Bibellesen und Bibelverstehen. Eine solche Bibellektüre ist auch ohne vertiefte historisch-kritische

Vorkenntnisse möglich.³⁸ Schließlich geht es um Sinnvermutungen und Interpretationen von Leserinnen und Lesern, die ihre jeweilige Perspektive in den Rezeptionsvorgang und die Sinnkonstituierung einbringen. Voraussetzung ist dabei, dass man nicht den Anspruch erhebt, den »einzigsten wahren Sinn« erheben zu wollen oder herausfinden zu wollen, »was der Autor damit sagen wollte«. Man kann vielmehr zunächst beobachten und reflektieren, was Leserinnen und Leser in einem Text sehen und wie der Text seinen Modell-Leser (jetzt als textimmanentes Konzept) durch Einforderung von Vorwissen und der Kenntnis anderer Texte formt. Aufgabe der wissenschaftlichen biblischen Auslegung ist es, derartige Vorgänge kritisch-reflektierend zu begleiten, Interpretationsvorschläge zu sammeln und gegeneinander abzuwägen.

Ausklang: Die Grenzen der Interpretation

Kann man mit Goethe und der Bibel *alles* beweisen, wie meine geschätzte Deutschlehrerin mit Augenzwinkern zu sagen pflegte? Die biblische Auslegung, wie sie hier skizziert wird, könnte dem Verdacht ausgesetzt sein, hier breche sich eine ungezügelter Entdeckerlust Bahn, die mit einem Text »alles machen« könne. Dem ist jedoch entgegenzuhalten, dass es einerseits durchaus Freude bereiten kann, am Neuen Testament immer wieder neue Facetten und Sinnmöglichkeiten zu entdecken – warum soll Bibellektüre keine Freude bereiten? Wenn aber andererseits »Entdeckerfreude« negativ (im Sinne von Willkür) gemeint ist, muss abschließend gezeigt werden, dass biblische Auslegung Grenzen kennt. Man kann nicht alles mit einem Text beweisen oder machen.

Die Diktion ist an sich schon verräterisch: Wer etwas mit einem Text beweisen oder »machen« will, will ihn gar nicht auslegen, sondern gebrauchen, schlimmstenfalls missbrauchen. Gegen seinen Gebrauch (und Missbrauch) kann sich ein Text nicht wehren. Für die interessengeleitete »Verwendung« biblischer Texte zum »Beweis« bestimmter Auffassungen lassen sich zahllose Bei-

spiele in Vergangenheit und Gegenwart anführen. In diesen Fällen geht es aber nie um Auslegung (Interpretation), sondern um Gebrauch oder Missbrauch.³⁹ Dem Text wird dann kein eigenes Recht zugestanden, sondern er ist Mittel zum Zweck, Argumentationsmaterial für bestimmte Interessen.

Davon ist »Auslegung« grundsätzlich zu unterscheiden. Die Auslegung oder Interpretation gesteht dem Text ein eigenes Recht zu und sucht – fast wie bei einer menschlichen Person, die unbedingt zu respektieren ist – nach den ureigenen Aussagen dieses Textes, die er in Kooperation mit seinem Kontext und der Welt der Leserinnen und Leser treffen kann. Dieser Respekt vor dem Text gebietet es, Interpretationsvorschläge am Text selbst zu verifizieren.⁴⁰ Deckt der Text (an welchen Stellen, mit welchen Signalen, Strukturen, etc.) die vorgeschlagene Lektüre noch? Steht die Interpretation im Einklang mit dem Kontext, oder wird durch Isolierung (Perikopisierung) der Text nur »einseitig« wahrgenommen?⁴¹ Ist die Grenze zum Gebrauch überschritten, weil die Interessen der Leser zu dominant wurden? Biblische Auslegung hat hier ein großes Aufgabenfeld der Prüfung und Reflexion.

Ein weiteres Kriterium, das Grenzen der Interpretation aufzeigt, ist die Auslegungsgemeinschaft. Biblische Auslegung ist nicht Sache eines Einzelnen, der in Aufbietung seines gesamten Wissens und seiner subjektiven Rationalität »den« Sinn des Textes »herausfindet« und ihn in einem Kommentar oder einer Lehrentscheidung »festlegt«, sondern ein offener Prozess, der seine Kontrolle durch den gegenseitigen Austausch von Lektürevorgängen und Sinnkonstituierungen erfährt. Biblische Auslegung lebt vom Diskurs und entspricht damit dem Paradigma der Wissen-

schaftlichkeit von Verifizierung und Falsifizierung im gegenseitigen, öffentlichen und nachvollziehbaren Austausch.⁴²

Die Auslegungsgemeinschaften können dabei sehr unterschiedlich strukturiert sein (ein Bibelkreis, ein akademisches Seminar, ein Kongress von Bibelwissenschaftlerinnen und -wissenschaftlern, eine Bischofskonferenz, eine

»Biblische Auslegung lebt vom Diskurs und entspricht damit dem Paradigma der Wissenschaftlichkeit von Verifizierung und Falsifizierung im gegenseitigen, öffentlichen und nachvollziehbaren Austausch.«

Synode, eine christliche Konfession usw.). Im Austausch der Interpretationsvorschläge wird – sofern keine sekundären Gebrauchsinteressen hereinspielen – deutlich werden, welche Sinnkonstituierungen noch textgemäß (und allgemein nachvollziehbar) sind und welche nicht. Die Auslegungsgemeinschaft als *community of faith and practice* bestimmt letztlich, ob und in wie weit sich welche Auslegungen (normativ) auf die praktische Lebensgestaltung auswirken. Die biblische Auslegung zielt damit auch nicht primär auf Applikation und Anwendung der Texte,⁴¹ sondern zuerst auf ihr Verstehen im biblischen Kontext, auf die Reflexion möglicher Lesevorgänge und Sinnkonstituierungen der mehrdimensionalen Texte. Dazu gibt es methodisch wie inhaltlich stets neue Horizonte zu beschreiben.

Anmerkungen

- ¹ Eine umfassende Aufarbeitung der Diskussion nimmt monographische Ausmaße an. Es seien nur einige neuere Sammelbände genannt, z.B. F.-L. Hossfeld, (Hrsg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg/Br. 2001; L.M. McDonald/J.A. Sanders (Eds.), *The Canon Debate*, Peabody, MA 2002; H.J. de Jonge/J.M. Auwers (Eds.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003.
- ² Vgl. dazu grundlegend und maßgeblich G. Steins, *Die »Bindung Isaaks« im Kanon* (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre (HBS 20), Freiburg/Br. 1999, 99 u.ö., sowie seinen Beitrag im Sammelband *»The Biblical Canons«* (n.1).
- ³ Vgl. dazu die grundlegende Studie von P. Brandt, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 131), Berlin 2001.
- ⁴ Ist es selbstverständlich, dass neutestamentliche Exegese immer von der neuesten Auflage des »Nestle-Aland« ausgeht? Suggestiert etwa eine solche Selbstverständlichkeit, hier hätte man »den Urtext« des Neuen Testaments in Reinform und könnte gar eine Jahrhunderte lange Textgeschichte überspringen? Ist man sich bewusst, dass »Nestle-Aland« ein Produkt des 20. Jahrhunderts ist, ein »Codex«, wie er vorher so nie bestanden hat? Damit soll in keiner Weise die herausragende Leistung und der gewaltige Fortschritt einer kritischen Ausgabe des Neuen Testaments in Frage gestellt werden – und es ist nur vernünftig, von dieser Ausgabe her die wissenschaftliche Exegese zu beginnen. Es soll nur in Erinnerung gerufen werden, dass die Entscheidung für eine bestimmte Textgrundlage eine bewusste ist und reflektiert werden sollte.
- ⁵ Problematisch erscheinen Mischformen in den Übersetzungen, wenn etwa die katholische Einheitsübersetzung eine Zusammenstellung aus der Übersetzung des maso-

retischen Texts (MT) in Septuaginta-Abfolge mit eingestreuten, nur in der Septuaginta enthaltenen Texten ist, wobei die vom Konzil von Trient 1546 an der Vulgata festgelegte Auswahl der kanonischen Bücher zugrunde gelegt wurde.

- ⁶ Vgl. die Anwendung am Beispiel der Genealogien des Buches Genesis in T. Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (HBS 39), Freiburg/Br. 2003. Methodische Darlegung und Textarbeit werden in folgender Studie zu Offb 22,6-21 verbunden: T. Hieke/T. Nicklas, »Die Worte der Prophetie dieses Buches« Offb 22,6-21 als Schlussstein der christlichen Bibel gelesen (Biblich-Theologische Studien 62), Neukirchen-Vluyn 2003.
- ⁷ Vgl. zu dieser Definition von Text K. Ehlich, *Text und sprachliches Handeln. Die Entstehung von Texten aus dem Bedürfnis nach Überlieferung*, in: A. Assmann/J. Assmann/C. Hardmeier (Hrsg.), *Schrift und Gedächtnis. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation*, München 1983, 24-43: 32-39.
- ⁸ Vgl. u.a. T. Veijola, *Text, Wissenschaft und Glaube. Überlegungen eines Alttestamentlers zur Lösung des Grundproblems der biblischen Hermeneutik*, *Jahrbuch für Biblische Theologie* 15 (2000) 313-339: 330; U.H.J. Körtner, *Spiritualität ohne Exegese? Pneumatologische Erwägungen zur biblischen Hermeneutik*, *Amt und Gemeinde* 53 (2002) 41-54: 51.
- ⁹ Vgl. Steins, *Bindung*, 85-94; R. Scoralick, *Gottes Güte und Gottes Zorn. Die Gottesprädikationen in Exodus 34,6f. und ihre intertextuellen Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (HBS 33), Freiburg/Br. 2002.
- ¹⁰ *Biblische Auslegung arbeitet – schon von ihrer Zielvorgabe, dem Verstehen biblischer Texte im Kontext der Bibel, her – vornehmlich intertextuell: Sie beschreibt die Text-Text-Relationen, die zwischen dem Untersuchungstext (Hypertext) und den bezogenen Texten (Hypotexten) bestehen und wertet die beobachteten Analogien interpretatorisch aus: Welchen Einfluss haben die Hypotexte auf den Hypertext? Welches neue Gesamtbild ergibt sich? Wie werden die Hypotexte aufgrund ihrer Rezeption in einem anderen (»neuen«) Text anders bzw. neu gelesen?*
- ¹¹ Vgl. U. Eco, *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur*, München 1999, 18-19. Ein solcher Modell-Leser besitzt nach U. Eco, *Grenzen der Interpretation*, München 1992, 148, »die Art von Kompetenz, die ein bestimmter Text postuliert, um ökonomisch interpretiert zu werden.« Bei H. Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart/Berlin/Köln 1980, 86-89, begegnet der problematischere Begriff »idealer Leser«.
- ¹² Daher ist »er« nicht »maskulin«. Eine Differenzierung in »Leser/in« wäre irreführend.
- ¹³ Eco, *Im Wald*, 122-123.
- ¹⁴ Zur Begründung der Übersetzung »Buch der Geschichte« vgl. T. Hieke, *BIBLOS GENESEOS. Mt 1,1 vom Buch Genesis her gelesen*, in: H.J. De Jonge/J.-M. Auwers (Eds.), *The Biblical Canons* (BETHL 163), Leuven 2003, 635-649.
- ¹⁵ Diese Beobachtung impliziert die Entscheidung für »die griechische christliche Bibel« als den privilegierten Kontextrraum. Vgl. die Option für den sog. »Septuaginta-Kanon« bei Hieke/Nicklas, *Worte*, 113-124.
- ¹⁶ Die Septuaginta ist in Gen 5,1a wörtlich so zu übersetzen: »Dies ist das Buch der Entstehung (oder: Geschichte

te) der Menschen (oder: Menschheit) ...«. An Stelle von »Adam« im masoretischen Text steht in der Septuaginta der Genitiv Plural *anthrōpōn*, der wohl am besten mit »Menschheit« zu übersetzen ist.

¹⁷ Der Rückverweis auf Abraham führt auch in die so genannte »Urgeschichte«, also vor Gen 12 zurück, da Abraham eng in das gesamte genealogische System der Genesis eingebunden ist. Auch die Wendung *biblos genešōs* in Mt 1,1 verweist auf Gen 5,1 und auf Gen 2,4LXX zurück.

¹⁸ Vgl. dazu weiterführend den Exkurs über die Frauen in der Genealogie Jesu bei Hieke, Genealogien.

¹⁹ Vgl. u.a. B. Teuwens, Die Frauen in der toledot/genealogie des Evangeliums nach Matthäus (Mt 1,1-25), Wort und Antwort 42 (2001) 111-114; 112-113.

²⁰ Vgl. H. Frankemölle, Matthäuskommentar 1, Düsseldorf 1999, 142.

²¹ R. Oberforcher, Die jüdische Wurzel des Messias Jesus aus Nazaret. Die Genealogien Jesu im biblischen Horizont, in: M. Öhler, (Hrsg.), Alttestamentliche Gestalten im Neuen Testament, Darmstadt 1999, 5-26: 20.

²² U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus (Mt 26-28) (EKK I/4), Düsseldorf und Zürich/Neukirchen-Vluyn 2002, 455, nennt das im Anschluss an Moisés Mayordomo-Marín eine »Selbstkanonisierung« in nuce: Das matthäische Buch enthalte die Gebote Jesu, welche als Evangelium vom Reich allen Völkern zu verkündigen seien. Luz sieht hier einen Hinweis auf dem Weg zum neutestamentlichen Kanon.

²³ Grammatikalisch kann der Genitiv *Iēsou Christou* sowohl als Evangelium *des Jesus Christus* als auch als Evangelium *über/von Jesus Christus* interpretiert werden. In beiden Fällen ist der Anschluss an Mt 28 sinnvoll. – Die textkritisch unsichere Wendung *h̄ȳiou theou*, »Sohn Gottes«, wird hier als Bestandteil des auszulegenden Textes angesehen.

²⁴ Dieses »vor« ist nicht zeitlich-textgenetisch aufzufassen, sondern bezieht sich auf die biblische Anordnung der Evangelien.

²⁵ Ein praktisches Arbeitswerkzeug, das neben den Belegen im Kontext auch die synoptischen Parallelen liefert und so – unter diachronem, textgenetischen Aspekt – Rezeptions- und Redaktionsprozesse zeigt, aber auch – unter synchronem, »gesamtbiblischen« Aspekt – den Blick für intersynoptische Lektürevorgänge schärft, ist die »Synoptische Konkordanz«: P. Hoffmann/T. Hieke/U. Bauer, Synoptic Concordance, 4 Bände, Berlin/New York 1999-2000.

²⁶ Ferner die göttliche Stimme aus der Wolke bei der Verklärung: »mein geliebter Sohn«, Mt 17,5.

²⁷ Vgl. dazu u.a. K. Scholtissek, »Augen habt ihr und seht nicht und Ohren habt ihr und hört nicht?« (Mk 8,18). Lernprozesse der Jünger Jesu im Markusevangelium, in: C. Niemand (Hrsg.), Forschungen zum Neuen Testament und seiner Umwelt. Festschrift für Albert Fuchs (Linzer philosophisch-theologische Beiträge 7), Frankfurt am Main 2002, 191-222.

²⁸ Der erwähnte Prophet Jesaja steht hier als allgemeine Chiffre für »uralte Prophetie«. Da bedeutet es für die Lektüre kein großes Problem, dass Mk 1,2 eigentlich ein Mischzitat aus Mal 3,1 und Ex 23,20 ist und erst in Mk 1,3 aus Jes 40,3LXX zitiert wird.

²⁹ Diese Leseweise steht im programmatischen Gegensatz zum Anliegen von B. van Iersel, Markuskommentar,

Düsseldorf 1993, 60, der bewusst das Markusevangelium *ohne* Vorwissen aus dem Matthäusevangelium liest. Eine solche Perspektive ist ebenfalls begründet und legitim, vor allem, da sie am Anfang des Kommentars klar herausgestellt wird. Methodisch hat der hier skizzierte leserorientierte und textzentrierte Lektüreeansatz viel mit dem Konzept B. van Iersels (vgl. dort S. 55-60) gemeinsam.

³⁰ Dies zeigt am Beispiel des sog. »Petrusevangeliums« T. Nicklas, Ein »neutestamentliches Apokryphon«? Zum umstrittenen Kanonbezug des sog. »Petrusevangeliums«, VigChr 56 (2002) 260-272.

³¹ Ich danke meinem Kollegen T. Nicklas, Regensburg, für die Einsichtnahme in sein Habilitationprojekt mit dem Arbeitstitel »Christliche Apokryphen: Praxis eines hermeneutischen und methodischen Programms am Beispiel des sog. »Egerton-Evangeliums«.

³² Vgl. M. Karrer, »Und ich werde sie heilen«. Das Verstockungsmotiv aus Jes 6,9f. in Apg 28,26f., in: M. Karrer/W. Kraus/O. Merk (Hrsg.), Kirche und Volk Gottes, FS J. Roloff, Neukirchen-Vluyn 2000, 255-271.

³³ Vgl. Karrer, Verstockungsmotiv, 271.

³⁴ Vgl. dazu K.-W. Niebuhr, Exegese im kanonischen Zusammenhang: Überlegungen zur theologischen Relevanz der Gestalt des neutestamentlichen Kanons, in: H.J. De Jonge/J.-M. Auwers (Eds.), The Biblical Canons (BETHL 163), Leuven 2003, 557-584: 568.

³⁵ Wo auch die indikativische Heilswende der Septuagintafassung zitiert wird (Mt 13,15; Joh 12,40; Apg 28,27), ist der Aspekt der (geheimnisvollen) Rettung *Israels* durch Gott bereits angesprochen, so dass sich die Ausführungen des Paulus dazu im Römerbrief (v.a. Röm 9-11) wie eine theologische Aufgipfelung und Lösung lesen lassen.

³⁶ Diese Wendung von M. Buber, Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu »Die Schriftwerke«, Köln/Olten 1962, 3, die er auf die Bezüge zwischen Propheten und Pentateuch, zwischen Psalmen und Pentateuch, zwischen Psalmen und Propheten der hebräischen Bibel hin formuliert, darf getrost auch auf die christliche Bibel übertragen werden und als Einladung zur leserorientierten »biblischen Auslegung« verstanden werden.

³⁷ Vgl. zum Folgenden: Hieke/Nicklas, Worte, v.a. 108-112.

³⁸ Vgl. S. Alkier, Fremdes Verstehen – Überlegungen auf dem Weg zu einer Ethik der Interpretation biblischer Schriften, ZNT 11 (2003) 48-59: 53-54.

³⁹ Den Unterschied zwischen Interpretieren und Benutzen von Texten faltet Eco, Grenzen, 47-48, aus. Trotz der Skepsis von Alkier, Fremdes Verstehen, 52, scheint mir doch diese Unterscheidung hilfreich und auch durchführbar zu sein.

⁴⁰ Darum muß ein Text als Parameter seiner Interpretationen dienen«, so Eco, Grenzen, 51. Vgl. auch die Darlegungen zum Respekt gegenüber dem biblischen Text von Alkier, Fremdes Verstehen, 50-52. Alkier nennt das Ernstnehmen eines Textes als Äußerung eines Anderen das »Realitätskriterium« der Exegese.

⁴¹ »Die Pluralität des Kanons ... schützt vor ideologischer Ausschachtung des Kanons, einer dogmatischen Belegstellenexegese, die einzelne Texte oder Textstellen zur Begründung der eigenen eindeutigen Position heranzieht«, so Alkier, Fremdes Verstehen, 58.

⁴² Alkier, Fremdes Verstehen, 53, spricht vom »Sozieta-

kriterium« und betont mit Recht, dass es dabei nicht um gleich-gültige Beliebigkeit geht, sondern um ein »Gemeinsam lernen«.

- ⁴³ Das heißt nicht, dass biblische Auslegung »wirkungslos« im Blick auf gesellschaftliche und politische Verhältnisse sei oder sein müsse. Mit Alkier, *Fremdes Verstehen*, 54-55, ist zu unterstreichen, dass die gewählte Hermeneutik, Methodik, Thematik und Fragestellung der Exegese auf ihre gesellschaftliche Wirkung hin zu befragen sei. Alkier nennt dies das »Kontextualitätskriterium«.

