

## „Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen“ –

Dargestellt am Beispiel von Offb 22,6–21 und anderen kanonrelevanten Texten

Thomas Hieke

### Lektüre von Offb 22,6–21

#### Der Stein des Anstoßes ...

„Ich bezeuge jedem, der die Worte der Prophetie dieses Buches hört: Wenn jemand ihnen etwas hinzufügt, dem wird Gott die Plagen zufügen, die in diesem Buch geschrieben stehen, und wenn einer (etwas) von den Worten des Buches dieser Prophetie wegnimmt, dem wird Gott seinen Anteil am Baum des Lebens und an der Heiligen Stadt wegnehmen, die in diesem Buch geschrieben stehen“ (Offb 22,18–19).<sup>1</sup>

Diese Verse am Ende der Offenbarung des Johannes klingen wie die überdimensionierte Schlussfanfare eines exzentrischen apokalyptischen Werks. Martin Luther hat große Probleme mit der „Offenbarung Sanct Johannis“ und bekennt in der Vorrede im Septembertestament von 1522: „An diesem Buch der Offenbarung Johannes laß ich auch jedermann seines Sinnes walten, will niemand an meine Meinung oder Urteil gebunden haben. Ich sage, was ich fühle. [...] Dazu dünkt mich das allzuviel, daß er so streng in Bezug auf solch sein eigenes Buch, mehr als irgendein anderes heiliges Buch (woran viel mehr gelegen wäre), befiehlt und drohet, wer etwas davon tue, von dem werde Gott auch tun, usw. Umgekehrt sollen selig sein, die da halten, das drinnen stehet, obwohl doch niemand weiß, was es ist, geschweige, daß ers halten sollte, und es eben so viel ist, als hätten wirs nicht, auch wohl viele edle Bücher vorhanden sind, die zu halten sind. [...] mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken ...“<sup>2</sup>.

Hat also der Seher Johannes übertrieben? Gibt es nicht wirklich wichtigere Bücher als seine Schrift voller überspannter Visionen? Nicht nur Martin Luther, sondern auch eine ganze Reihe von Kommentatoren haben ihre liebe Not mit Offb 22,6–21: Dieser Text wird bisweilen als „Chaos“<sup>3</sup> oder lediglich als Epilog apostrophiert.

#### ... ist zum Schlussstein geworden

Die Struktur der Perikope Offb 22,6–21 zeigt, dass der Sprecher der zitierten Sätze in der Logik des Textes der auferstandene Christus selbst ist. Offb 22,20 beginnt so: „Der dies bezeugt, sagt: Ja, ich komme bald.“ Das kann nur Christus sagen. Das „Bezeugen“ aber korrespondiert dem Anfang von 22,18 („Ich bezeuge ...“), so dass das

<sup>1</sup> Übersetzung: T. Hieke / T. Nicklas, „Die Worte der Prophetie dieses Buches“. Offenbarung 22,6–21 als Schlussstein der christlichen Bibel gelesen (BThSt 62), Neukirchen-Vluyn 2003, 21. Die folgenden Ausführungen beruhen auf den Ergebnissen dieser Studie.

<sup>2</sup> M. Luther, Die Schriftauslegung (Luther Deutsch. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart, hg. von K. Aland, Band 5), Berlin 1951, 61; Original: Weimarer Ausgabe Deutsche Bibel, Band 7, 404. – Vgl. auch T. Hieke / T. Nicklas, Worte (s. Anm. 1) 89.

<sup>3</sup> Vgl. G. Biguzzi, The Chaos of Rev 22,6–21 and Prophecy in Asia, in: Bib. 83 (2002) 193–210, und die dort (193) zitierten Kommentare.

„Ich“ mit Christus zu identifizieren ist.<sup>4</sup> Es ist also nicht der Autor (der Seher Johannes), der über sein Buch spricht, sondern Christus selbst sichert den Bestand der „Worte der Prophetie dieses Buches“ ab. Diese Beobachtung ist nicht unerheblich für das Gesamtverständnis.

Analoge Formulierungen finden sich im Buch Deuteronomium. In Dtn 4,2 ermahnt Mose das Volk: „Ihr sollt dem Wort, das ich euch gebiete, nichts hinzufügen, und von ihm nichts wegnehmen. Achtet die Gebote des Herrn, eures Gottes, die ich euch heute gebiete.“ Ähnlich lautet Dtn 13,1 (12,32 LXX): „Jedes Wort, das ich dir heute gebiete: Achte darauf, es zu tun. Du sollst ihm weder etwas hinzufügen, noch etwas von ihm wegnehmen.“ Diese Formel („nichts hinzufügen, nichts wegnehmen“) sichert den Umfang und Bestand des offenbarten Textes. Daher ist die Bezeichnung „Textsicherungsformel“<sup>5</sup> angebracht. Sie will davor warnen, durch Eingriffe in die Formulierung des Textes den Inhalt des Bundes zwischen JHWH und Israel zu manipulieren oder zu verfälschen.

Offb 22,18–19 verbindet die Formel mit einem Fluch: „Wenn jemand ... etwas hinzufügt, ... und wenn einer (etwas) ... wegnimmt“, dann wird Gott eine bestimmte Strafe verhängen bzw. diese Strafe wird (automatisch) eintreten. Eine derartige Textsicherung lenkt den Blick darauf, was nun genau abgesichert werden soll. In Offb 22,18 sind es „die Worte der Prophetie dieses Buches“. Diese offene Formulierung bedarf der Klärung – kann damit wirklich nur das Buch der Offenbarung des Johannes gemeint sein?

Die Wendung „Die Worte der Prophetie dieses Buches“ begegnet auffallend häufig in den 16 Versen der Schlussperikope Offb 22,6–21. Sieht man die einzelnen Belege durch, wächst der Eindruck, dass „diese Worte“ und „dieses Buch“ mehr sein müssen als das Buch der Apokalypse allein. Nach 22,7 wird der selig gepriesen, der die Worte der Prophetie dieses Buches *bewahrt*. Nach 22,9 ist jeder, der die Worte *bewahrt*, ein „Mitknecht“ (σύνδουλος) und damit auf der gleichen Ebene wie der Seher Johannes, der Engel und alle Propheten. Das griechische Wort für „bewahren“ (τηρέω) begegnet nicht nur in Offb, sondern auch in anderen Teilen der christlichen Bibel, um den Gehorsam gegenüber und die Einhaltung von bestimmten Texten zu bezeichnen: die Worte und Gebote Jesu (Mt 28,20; Joh 8,51; 1 Joh 2,3); das Gesetz des Mose (Apg 15,5); das Gesetz und die Gebote (Tob 14,9). Auf die Worte des Gesetzes zu hören und sie zu bewahren und zu befolgen, ist die zentrale Mahnung in Dtn 28,58–61 und 30,10. Von der christlichen Bibel her gibt es also eine ganze Reihe anderer Dinge und Texte, die zu „bewahren“ sind als nur das Buch der Offenbarung des Johannes. Niemand, auch nicht der Seher Johannes selbst, würde wohl behaupten wollen, dass die Befolgung („Bewahrung“) von Offb allein genüge, um „selig“ und auf einer Ebene mit dem Engel und den Propheten zu sein! Damit verweist schon die Verwendung des Wortes „bewahren“ auf einen breiteren Kontext, der im jeweils vorliegenden Kanon christlicher Schriften zu finden ist.

Einen weiteren Schlüssel erhält die Lektüre von der Textsicherungsformel selbst: 22,18 spricht von den Plagen, die in diesem Buch geschrieben stehen – da könnte man zunächst an die Plagen denken, die in Offb 9,18–20; 11,6; 15,1ff; 21,9 genannt

<sup>4</sup> Vgl. T. Hieke / T. Nicklas, *Worte* (s. Anm. 1) 69.

<sup>5</sup> Vgl. C. Dohmen / M. Oeming, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (QD 137), Freiburg/Br. u. a. 1992, 68–89. In der Literatur begegnet auch der missverständlichere Name „Kanonformel“. Vgl. auch T. Hieke / T. Nicklas, *Worte* (s. Anm. 1) 75. – Teile dieser Formel begegnen in Spr 30,6; Koh 3,14; Jer 26,2.

sind. Aber fast alle dieser „Plagen“ verweisen zurück auf das Alte Testament, vor allem auf die Plagen, mit denen Gott die Ägypter zur Zeit des Mose schlug (Ex 7–11), und auf Lev 26,21. Offb 22,19 ist noch eindrucksvoller: Der Vers nennt den Baum des Lebens und die Heilige Stadt. Der Baum des Lebens hat seinen literarischen Ursprungsort am Beginn der Bibel (Gen 2,9 und 3,22.24). Die Heilige Stadt ist das Hauptthema der kulminierenden Schlussvision der Johannes-Apokalypse (Offb 21,1–22,5). Damit rahmt die Textsicherungsformel von Offb 22,19 ein Textkorpus, das sich vom Baum des Lebens bis zur Heiligen Stadt, von Genesis bis Offenbarung, vom Anfang bis zum Ende der christlichen Bibel erstreckt. Wer die christliche Bibel als Einheit wahrnimmt, kann hier keinen Zufall sehen. Diese *literarische Klammer* legt den Kanon aber nicht in seinem detaillierten Umfang fest. „Kanon“ wird hier nicht als eine Liste von Schriften, sondern als Konzept verstanden, als Vorstellung eines begrenzten und göttlich legitimierten Textbestandes, der als Grundlage für eine Gemeinschaft derer dient, die sich mit den aufgezeigten und zu erwartenden positiven Lebensmöglichkeiten (Anteil am Baum des Lebens und an der Heiligen Stadt) identifizieren wollen.

Dennoch ist klar, dass es um *Heilige* Schriften geht – nach 22,19 unterliegt alles, was zwischen dem Baum des Lebens und der Heiligen Stadt liegt, der *Textsicherungsformel*, die durch ihre biblische Verwendungsweise als Instrumentarium ausgewiesen ist, geoffenbarte göttliche Weisungen und Texte in ihrem Bestand zu sichern. Die Textsicherungsformel von Offb 22,18–19 erhält dadurch höchstes Gewicht, dass ihr Sprecher Christus selbst ist. Diese Sanktionierung der Worte der Prophetie dieses Buches nur auf Offb zu beziehen, ist möglich, doch dann wirkt die Formel übertrieben und unangemessen. Geht man die in Offb 22,6–21 mehrfach belegte Wendung „die Worte der Prophetie dieses Buches“ im Einzelnen durch, so ist es genauso gut möglich, dahinter nicht nur Offb zu sehen, sondern einen größeren Textzusammenhang, der durch die Rückverweise auf Altes und Neues Testament als die christliche Bibel zu identifizieren ist. Die Eckpunkte dieses Kanons werden mit dem Baum des Lebens und der Heiligen Stadt zwei Mal benannt – der genaue Umfang ist, wie gesagt, offen. Das relativiert einmal mehr den Einwand, unterschiedliche Kanonformen (Anordnung) und Kanonbestände (Umfang) würden eine kanonische Auslegung unmöglich machen. Die hier durch kanonische Lektüre gewonnene Erkenntnis passt an sich für nahezu alle christlichen Kanonformen: Offb 22,6–21 ist der *Schlussstein* jeder christlichen Bibel, die mit Genesis beginnt und mit dem Buch der Offenbarung des Johannes schließt – und mindestens die Texte (und deren Kontexte) enthält, die Offb 22,6–21 für das Verstehen unbedingt voraussetzen.<sup>6</sup> Das Konzept, die *Kanon-Idee*, ist da – ihre genaue Realisierung hinsichtlich Anordnung und Umfang liegt nicht im Blickwinkel des Textes Offb 22,6–21.

In 22,9 werden diejenigen, die sich an die Worte der Prophetie dieses Buches halten, auf eine Ebene mit den Propheten, mit dem Seher Johannes und mit dem Engel gestellt: Alle sind „Mitknechte“. Um also in diesen Kreis zu gelangen, müssen die Leser „nur“ die Worte der Prophetie dieses Buches einhalten – dann sind sie Mitknechte wie die Propheten! Da aber diese Worte der Offenbarung Gottes *schriftlich* und *unversiegelt* (22,10) vorliegen, öffnet sich der Kreis möglicher Teilnehmerinnen

<sup>6</sup> Die Detailunterschiede zwischen einzelnen Kanonausprägungen (z. B. katholisch vs. protestantisch) sind zwar insgesamt nicht theologisch zu vernachlässigen, fallen aber für die zentrale These der hier vorgelegten Auslegung nicht ins Gewicht.

und Teilnehmer ins Universale:<sup>7</sup> Das Medium „Buch“ macht es möglich, da die Schriftform die raum-zeitlichen Grenzen menschlicher Rede und Verkündigung übersteigt. In dieser Konzeption wird das Buch zum Heilmittler, zum Schlüssel und Weg zur Gemeinschaft mit Gott. Das Buch, das nunmehr kaum noch mit Offb allein identifiziert werden kann, sondern den Kanon christlicher Heiliger Schriften umfasst, überschreitet Räume und Generationen – das Heil Gottes, „die Gnade des Herrn Jesus“ (22,21) kann nun wirklich mit allen sein, die sich an die Worte der Prophetie dieses Buches halten.

## Methodische Reflexion

Wie kommt man auf diese Auslegung? Sie spricht nicht von der Intention des Autors und unterstellt keinesfalls, eine historische Person am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. habe an eine christliche Bibel von Genesis bis zu ihrem eigenen Buch (der „Apokalypse“) gedacht. In dieser Zeit existierte kein „Neues Testament“, d. h. die christlichen Schriften waren noch nicht unter diesem Titel zusammengefasst. Damit gab es auch noch kein „Altes Testament“ als solches. Die Heilige Schrift der frühen Christen war die Hebräische Bibel – oder, aufgrund der Sprache, ihre griechische Übersetzung, die Septuaginta.

Muss daher die oben vorgeführte Exegese, die den christlichen Bibelkanon als primären literarischen Resonanzraum heranzieht, verworfen werden? In der Tat ist für die *historisch-kritische Erhebung der Entstehungsgeschichte* des Textes und der Intention des ursprünglichen Verfassers ein wie auch immer gearteter Kanon unerheblich. Die Frage ist jedoch, ob damit die exegetische Arbeit an einem Text beendet sein kann, der durch seine Positionierung und seine kontextuelle Überlieferung den Schluss der christlichen Bibel bildet.

Wenn man den Schluss der Offenbarung des Johannes (Offb 22,6–21) aus *kanonischer* Perspektive untersuchen will und dessen Rolle im Gesamtkontext „christliche Bibel“ – eben in dem Kontext, in dem er seit Jahrhunderten überliefert und gelesen worden ist/wird –, sehen will, ist ein *leserorientierter* Zugang unerlässlich. Von der Vielfalt dieser Zugänge, die nicht danach fragen, wie der Autor den Text schrieb, sondern wie der Prozess des Lesens (Lektüre) im Detail vor sich geht, ist wiederum eine *textzentrierte* Herangehensweise ratsam. Sie entspricht der Definition des vorausgesetzten Lesers im Sinne von Umberto Eco's „Modellleser“, „eine Art Ideal-Leser, den der Text nicht nur als Mitarbeiter vorsieht, sondern sich auch zu erschaffen versucht“<sup>8</sup>. Dieser ist nicht als empirische, reale Person zu verstehen, sondern ist als lite-

<sup>7</sup> Dieser Gedanke zeigt, dass damit auch der begrenzte Horizont des biblischen Autors und seiner Intention überstiegen ist. Keinesfalls ist es im Rückschluss möglich zu behaupten, der historische Verfasser von Offb habe die Gesamtheit der christlichen Heiligen Schrift, deren Abschluss Offb 22,6–21 nun faktisch ist, bereits im Blick gehabt und mit diesem Text umfassen wollen. Die hier verwendete text- und leserorientierte Methodik ist nicht darauf ausgelegt, Bewusstseinsprozesse eines Autors der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung zu erhellen. Erhellend werden sollen vielmehr die vom Text und seiner (neuen) Kontextualisierung als schlüssig und plausibel erlaubten, mitunter durch fassbare Textstrategien und -signale eingeforderten Lesevorgänge.

<sup>8</sup> U. Eco, *Im Wald der Fiktionen. Sechs Streifzüge durch die Literatur. Harvard-Vorlesungen* (Norton Lectures 1992–93), München 21999, 19. Ähnlich ders., *Lector in Fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten*, München – Wien 1987, 61–81. Diese Theorie des Lesers kommt, wie

raturwissenschaftliche Kategorie bereits in der Struktur des zu interpretierenden Textes verankert.<sup>9</sup> Es gilt also zu analysieren, welche Vorgaben der Text macht, um die Lektüre zu leiten, und welche Voraussetzungen bzw. Kompetenzen der Text vom Leser einfordert, um gelesen und verstanden werden zu können. Die Offenbarung des Johannes erschafft sich auch einen solchen Modellleser und setzt eine enzyklopädische Kompetenz voraus, näherhin die Kompetenz, Offb in konstanter intertextueller Beziehung zum Alten Testament zu lesen.<sup>10</sup>

Eine textzentrierte Perspektive erfordert eine klare Abgrenzung, welcher Text genau gelesen wird. Ein Leser der Offenbarung des Johannes wird bald merken, dass eine Lektüre des Buches *allein* nicht sehr weit führen wird. Zu viele Anspielungen und Echos rufen einen größeren Kontext wach und fordern vom Leser Kenntnisse anderer Texte ein.<sup>11</sup> Es ist eine Binsenweisheit, dass der Kontext entscheidend für das Verstehen eines Textes ist – daher macht es einen großen Unterschied, ob man Offb 22,6–21 nur als Schluss der Offb liest, oder ob man darin die Worte des aufgestandenen Christus am Ende der christlichen Bibel sieht. Die vorgelegte Interpretation von Offb 22,6–21 trägt damit der Tatsache Rechnung, dass dieser biblische Text als Text der christlichen Bibel überliefert und gelesen wird.

## Die Rolle des Bibelkanons in der Auslegung

### Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen

Das Programmwort „Biblische Texte als Texte der Bibel auslegen“ geht auf den berühmten jüdischen Religionsphilosophen und Bibelübersetzer Martin Buber (1878–1965) zurück.<sup>12</sup> Er formuliert es so:

„Biblische Texte sind als Texte der Bibel zu behandeln, das heißt: einer Einheit, die, wenn auch geworden, aus vielen und vielfältigen, ganzen und fragmentarischen Elementen zusammengewachsen, doch eine echte organische Einheit und nur als solche wahrhaft zu begreifen ist. Das bibelstiftende Bewußtsein, das aus der Fülle eines vermutlich weit größeren Schrifttums das aufnahm, was sich in die Einheit fügte, und in den Fassungen, die dieser Genüge taten, ist nicht erst mit der eigentlichen Zusammenstellung des Kanons, sondern schon lange vorher, in allmählichem Zusammenschluß des Zusammengehörigen, wirksam gewesen. Die Kompositionsarbeit war bereits ‚biblisch‘, ehe die erste Vorstellung einer bibelartigen Struktur erwachte; sie ging auf eine jeweilige Zusammenschau der verschiedenen Teile aus, sie stiftete Bezüge zwischen Abschnitt und Abschnitt, zwischen Buch und Buch, sie ließ den tragenden Begriff durch Stelle um Stelle klären, ließ die heimliche Bedeutung eines Vorgangs, die sich in der einen Erzählung nur eben leicht auftat, in einer andern sich voll erschließen, ließ Bild durch Bild und Symbol durch Symbol erleuchten. [...] Wir stehen hier erst am Anfang einer methodischen Erkenntnis. Es gilt

---

auch Eco selbst (Wald [1999] 27–28) betont, der des von W. Iser, *Der Akt des Lesers. Theorie ästhetischer Wirkung*, München 1984, 60–61, definierten „impliziten Lesers“ sehr nahe.

<sup>9</sup> Damit erübrigen sich geschlechtsspezifische Differenzierungen im Sinne einer inklusiven Sprache: „Leser“ ist hier eine Textfunktion oder Textstrategie, kein Wesen aus Fleisch und Blut.

<sup>10</sup> Vgl. D. Mathewson, *A New Heaven and a New Earth. The Meaning and Function of the Old Testament in Revelation 21.1–22.5* (JSNT.S 238), London – New York 2003, 31–32.

<sup>11</sup> Nur zwei Beispiele seien angeführt: Ohne den Rückgriff auf Jes 40,10; 62,11b LXX und Ps 27,4 LXX ist die Tiefendimension der Lohnverheißung und Vergeltung (in positiver wie negativer, motivierender wie warnender Hinsicht) in Offb 22,12 nicht verstehbar. Ohne den Blick auf Jes 11,1.10 und den daran hängenden messianischen Kontext ist die Selbstaussage Jesu, „ich bin der Wurzel spross“ (22,16), unverständlich (s. u.). Der Text spricht offensichtlich „in Abbriviatur“, in Abkürzungen, und setzt ein ungeheueres Vorwissen voraus.

<sup>12</sup> Vgl. G. Steins, *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, hier 183.

den Blick für diese Entsprechungen und Verknüpfungen und überhaupt für die Einheitsfunktion in der Bibel zu schärfen“.<sup>13</sup>

Schon lange vor einem „fixierten Kanon“ oder gar einer wie auch immer gearteten „lehramtlichen Entscheidung“ über Zugehörigkeit und Nicht-Zugehörigkeit von Schriften sammelten Menschen Heilige Schriften als solche, setzten sie zueinander in Beziehung und Kontext und schufen so – bewusst oder, vielleicht häufiger, unbewusst – neue Bedeutungsmöglichkeiten (Sinnpotentiale). Neue Sinnstiftungen entstanden und entstehen in der Lektüre, wenn Passagen aus unterschiedlichen Schriften aufeinander bezogen werden.

In einer nüchternen und rationalen Sprache und aus dem Blickwinkel der neuen Ansätze in der Literaturwissenschaft ist festzuhalten, dass die meisten biblischen Texte die längste Zeit ihrer Existenz und Rezeption oder sogar überhaupt nur als Teile eines größeren Ganzen, das „Bibel“ genannt wird, überliefert wurden. Daher ist es für einen leserorientierten und textzentrierten Zugang angemessen, biblische Texte in dem Kontext zu lesen (und damit auszulegen), in dem sie jetzt stehen. Weiterer Klärungsbedarf besteht darin, wie dieser Kontext aussieht, der je nach konkreter Bibelausprägung ein anderes Gesicht hat (s. u.).

### Der Kanon als privilegierter Intertext

Georg Steins fasst diese Überlegungen in das ebenfalls programmatische Wort vom biblischen Kanon als dem privilegierten Intertext.<sup>14</sup> Nicht nur vom Buch der Offenbarung des Johannes her, sondern von vielen anderen biblischen Texten wird deutlich, dass man für ein angemessenes Verstehen des Textes die Bezüge zu anderen Texten braucht: Biblische Texte zwingen zum Bibellesen; bisweilen ist mit Händen zu greifen, dass die Lektüre einer Perikope das Lesen anderer Texte voraussetzt oder zum mehrfachen Lesen im Lichte jeweils anderer, durch Analogien und andere Textsignale evozierter Passagen nötig.

Ein Gedankenexperiment: Man stelle sich einen Außerirdischen vor, der im Mittleren Westen der USA an einem einsamen Highway landet und ein Motelzimmer bezieht. Im Nachttisch findet er ein „Neues Testament“ und beginnt zu lesen: „Dies ist das Buch der Geschichte Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams“ (Mt 1,1). Am nächsten Morgen wird er einen Buchladen suchen, um Band I zu kaufen: Er will wissen, wer um alles in der Welt David und Abraham waren. Schon der erste Vers des Neuen Testaments zwingt seine Leser dazu, mit wichtigen Personen (und deren Geschichten und Vernetzungen) des Alten Testaments vertraut zu sein.

Texte im Lichte anderer Texte zu lesen, kann „Intertextualität“ im weitesten Sinne genannt werden. Auf die weit reichende Diskussion über diesen Begriff muss hier nicht eingegangen werden. Ein Grundgedanke von „Intertextualität“ besteht in der Beobachtung, dass Texte immer in Beziehung zu anderen Texten stehen, und dass dies nicht notwendigerweise nur auf der Ebene einer greifbaren Autor-Intention

<sup>13</sup> M. Buber, „Ein Hinweis für Bibelkurse“, in: M. Buber / F. Rosenzweig (Hg.), *Die Schrift und ihre Verdeutschung*, Berlin 1936, 310–315, hier 314–315.

<sup>14</sup> Vgl. G. Steins, *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (Herders Biblische Studien 20), Freiburg/Br. u. a. 1999, passim. Vgl. auch ders., *Bibelkanon* (s. Anm. 12) 196.

stattfindet. Natürlich können reale Autorinnen und Autoren bei der Abfassung ihrer Texte bewusst andere Texte zitieren oder auf sie anspielen. Doch „Intertextualität“ geht weit über diesen Kompositions- und Redaktionsprozess hinaus und erwartet die Kooperation der Leserinnen und Leser: Ihr Wissen und ihre Kenntnis anderer Texte beeinflusst den Lektüreprozess erheblich. Und vielfach erfordern die Texte selbst, anderes Wissens- und Textmaterial zur Hand zu haben, um dem fraglichen Text den entscheidenden Bedeutungsschub zu verleihen.

Von den Grundprinzipien der „Intertextualität“ her kann man jeden Text mit jedem in Beziehung setzen. Bisweilen wird dies in der Bibelarbeit auch getan: Man vergleicht etwa einen biblischen Psalm mit einem modernen Gedicht oder mit einem Popsong. Die Frage ist nur, ob das hilfreich ist, um den *biblischen* Text näher zu verstehen. Da das „Universum der Texte“ gewissermaßen endlos ist, braucht man für eine seriöse Intertextualitätsforschung einen Rahmen und eine Auswahl. In der Bibelwissenschaft kann der Kanon (genauer: seine je und je konkrete Ausprägung) aus vielerlei Gründen eine Art Leitplanke abgeben: Der Kanon ist der „privilegierte Intertext“, wobei „Intertext“ den Raum (und damit eine bestimmte Gruppe von Texten) markiert und absteckt, in dem intertextuelle Beziehungen notiert, ausgewertet und für die Interpretation fruchtbar gemacht werden.

In diesem Sinne ist der Begriff „Kanon“ ein literaturwissenschaftlicher, kein juridischer oder dogmatischer (lehramtlicher) Begriff.<sup>15</sup> Allerdings können diese Konnotationen nie ganz ausgeblendet werden, was die Verwendung des Begriffs „Kanon“ in der Diskussion schwierig macht.<sup>16</sup> Im literaturwissenschaftlichen Sinne geht es darum, ein Spektrum abzuzirkeln, innerhalb dessen man nach Zitaten und Analogien, Anspielungen und Echos sucht, um die Texte zueinander in Beziehung zu setzen. Martin Buber nennt das die „gewaltige Synoptik der Bibel“:

„Die hebräische Bibel will als Ein Buch gelesen werden, so daß keiner ihrer Teile in sich beschlossen bleibt, vielmehr jeder auf jeden anderen zu offen gehalten wird; sie will ihrem Leser als Ein Buch in solcher Intensität gegenwärtig werden, daß er beim Lesen oder Rezitieren einer gewichtigen Stelle die auf sie beziehbaren, insbesondere die ihr sprachidentischen, sprachnahen oder sprachverwandten erinnert und sie alle einander erleuchten und erläutern, sich miteinander zu einer Sinneinheit, zu einem nicht ausdrücklich gelehnten, sondern dem Wort immanenten, aus seinen Bezügen und Entsprechungen hervortauchenden Theologoumenon zusammenschließen. [...] Man betrachte von dieser Einsicht aus die sprachlichen Bezüge etwa zwischen Propheten und Pentateuch, zwischen Psalmen und Pentateuch, zwischen Psalmen und Propheten, und *man wird immer neu die gewaltige Synoptik der Bibel erkennen*“.<sup>17</sup>

## Gründe für die privilegierte Rolle des Kanons

### Das den Texten innewohnende Konzept „Kanon“

Das intertextuelle Netzwerk, das sichtbar wird, wenn biblische Texte miteinander in Beziehung gesetzt werden, und das von Martin Buber „die gewaltige Synoptik der Bibel“ genannt wird, zeigt, dass das Konzept von Kanon, wie dieser Begriff hier

<sup>15</sup> Vgl. auch die Unterscheidung von Kanon (1) und Kanon (2) bei G. Steins, *Bibelkanon* (s. Anm. 12) 189.

<sup>16</sup> Vgl. T. Hieke, *Neue Horizonte. Biblische Auslegung als Weg zu ungewöhnlichen Perspektiven*, in: *Zeitschrift für Neues Testament* 12 (2003) 65–76, hier 65.

<sup>17</sup> M. Buber, *Zur Verdeutschung des letzten Bandes der Schrift. Beilage zu „Die Schriftwerke“*, Köln–Olten 1962, 3 [Hervorhebung: T. H.]. Vgl. G. Steins, *Bibelkanon* (s. Anm. 12) 184.

verstanden wird, den biblischen Texten selbst und ihrem Überlieferungsprozess innewohnt.<sup>18</sup>

Die „Idee“ von Kanon, also vereinfacht gesagt das Speichern und Bewahren von Schriften, die einer Gottheit zugeschrieben werden und als göttliche Weisung oder Glaubensregel für eine Gemeinschaft von Glaubenden akzeptiert sind, ist ein Konzept, das viel älter ist als die biblischen Autoren.<sup>19</sup> Während der Begriff „Kanon“ selbst als Bezeichnung für Heilige Schriften nicht vor der Zeit der griechischen und lateinischen Kirchenväter in Gebrauch kam, wird aus ägyptischen und mesopotamischen Dokumenten deutlich, dass die Grundbausteine eines Konzepts von Kanon, also eine geschriebene autoritative Botschaft einer Gottheit, schon vor der biblischen Zeit gang und gäbe waren. Dieses Konzept eines Korpus göttlich legitimierter und autoritativer Schriftstücke, die sorgfältig bewahrt und überliefert werden müssen, hat die Gestaltwerdung der „Heiligen Schrift“ von ihren Anfängen an begleitet.

Die Bibel selbst zeigt Spuren dieser „Idee“ oder dieses „Konzepts“ von Kanon: In vielen Fällen werden ältere Texte neu gelesen und produktiv rezipiert sowie fortgeschrieben, um neuen Situationen und Bedürfnissen zu genügen. Das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ (1993), formuliert es so:

„Was der Bibel ihre innere und einzigartige Einheit verleiht, beruht unter anderem auf der Tatsache, daß die späteren biblischen Schriften sich oft auf die früheren stützen. Sie machen Anspielungen auf sie, indem sie diese wiederaufnehmen und aus ihnen – manchmal weit entfernt vom ursprünglichen Sinn – neue Sinn-Aspekte entwickeln, oder aber sie beziehen sich direkt auf ihn, sei es, um diesen Sinn zu vertiefen, sei es, um seine Erfüllung aufzuzeigen.“<sup>20</sup>

Dieser Vorgang der produktiven Rezeption<sup>21</sup> macht deutlich, dass die älteren Texte als wahr, hilfreich, göttlich, inspiriert, autoritativ – oder eben „kanonisch“ angesehen wurden. Besonders klar wird dies in den verschiedenen Weisen, wie das Neue Testament alttestamentliche Passagen zitiert oder auf sie anspielt. In vielen Fällen ist es entscheidend für das Verständnis, mit dem alttestamentlichen Hintergrund vertraut zu sein, um dem Text einen Sinn abzugewinnen.

In Offb 22,16 sagt Jesus über sich: „Ich bin die Wurzel und der Stamm Davids“ (EÜ), präziser ist die Übersetzung „Ich bin der Wurzelspross und der Nachkomme Davids“<sup>22</sup>. Was aber bedeutet die biologische Metapher „Wurzelspross“? Sie klingt banal, wie auch das bekannte Weihnachtslied „Es ist ein Ros' entsprungen“ banal klingen mag, solange man nicht den alttestamentlichen Hintergrund aktiviert. Das Wort Jesu spielt auf Jes 11,1.10 an: „Aus dem Baumstumpf Isais wächst ein Reis hervor, ein junger Trieb aus seinen Wurzeln bringt Frucht. [...] An jenem Tag wird es der Spross aus der Wurzel Isais sein, der dasteht als Zeichen für die Nationen; die Völker suchen ihn auf; sein Wohnsitz ist prächtig.“ Jes 11 ist die Verheißung einer Rettergestalt, die aus dem Hause Jesse / Isai, dem Vater König Davids, stammt; es ist die Ankündigung eines friedfertigen Herrschers, ausgestattet mit dem Geist des Herrn, er bringt wahre Gerechtigkeit, Recht und Frieden. Christinnen und Christen lesen seit jeher diese Jesaja-Verheißung auf Jesus hin. Die einzelne Wendung „Ich bin der Wurzelspross“ in Offb 22,16 ruft diese göttliche Verheißung eines endzeitlichen Retters wach und wendet sie auf Jesus an. Der Leser von Offb 22,16 muss diese Verheißung eines friedvollen Messias-Herrschers kennen, um dem Wort Jesu einen Sinn abzugewinnen.<sup>23</sup>

<sup>18</sup> Vgl. G. Steins, *Bibelkanon* (s. Anm. 12) 185.

<sup>19</sup> Vgl. R.I. Vasholz, Art. Canon, in: *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* (NIDOTTE) CD-ROM edition 2001.

<sup>20</sup> Päpstliche Bibelkommission, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (VApS 115), Bonn 1993, III. A. 1.

<sup>21</sup> Vgl. H. Link, *Rezeptionsforschung. Eine Einführung in Methoden und Probleme*, Stuttgart u. a. 1980, 86–89; C. Dohmen / G. Steins, Art. *Schriftauslegung*, in: *LThK* 9 (2000) 253–256; T. Hieke, *Die Genealogien der Genesis* (Herders Biblische Studien 39), Freiburg/Br. u. a. 2003, 327–328.

<sup>22</sup> Vgl. T. Hieke / T. Nicklas, *Worte* (s. Anm. 1) 19.

<sup>23</sup> Vgl. T. Hieke / T. Nicklas, *Worte* (s. Anm. 1) 58–59.



Wenige Worte vergegenwärtigen oft einen großen Kontext oder eine lange Geschichte. Ein ähnliches Beispiel dafür findet sich innerhalb des Alten Testaments selbst. Die Chronikbücher erzählen die gesamte biblische Geschichte nach – von Genesis bis 2 Könige, von der Schöpfung bis zur Eroberung Jerusalems durch die Babylonier. Der Anfang von 1 Chr klingt nun recht monoton: „Adam, Set, Enosch, Kenan, Mahalalel, Jered, Henoch, Metuschelach, Lamech, Noach, Sem, Ham und Jafet“ (1 Chr 1,1–4). Diese Namen fassen in aller Kürze mindestens die Kapitel 2 bis 5 des Genesisbuches zusammen. Die Kenntnis dieser Zusammenhänge wird zweifellos vorausgesetzt, denn nur von dorther wird klar, dass es sich jeweils um Vater und Sohn handelt, bis auf Sem, Ham und Jafet, die als drei Brüder die Söhne Noachs sind. Für die Verfasser der Chronikbücher hatten die Bücher Genesis bis 2 Könige, die sie so ausführlich aufgreifen, eine gewisse Autorität, sie wurden gleichsam als „kanonisch“ angesehen.

Eine ganze Reihe von Passagen der Bibel, besonders des Alten Testaments, erwähnen autoritative schriftliche Texte. Einige Beispiele seien genannt:

(1) Nachdem sich Gott dem Mose am Berg Sinai offenbart, verbindet Gott mit den Geboten den Auftrag: „Schreibe dir diese Worte auf, denn im Sinne dieser Worte schließe ich (hiermit) einen Bund mit dir und mit Israel“ (Ex 34,27).<sup>24</sup> Geschriebene Worte sind die Basis für die Bundesbeziehung zwischen JHWH und Israel.

(2) Mose übergibt sein Amt seinem Nachfolger Josua und ermutigt ihn, auf JHWH zu vertrauen. „Mose schrieb diese Weisung [Tora] auf und übergab sie den Priestern, den Nachkommen Levis, die die Lade des Bundes des Herrn trugen, und allen Ältesten Israels. Mose schrieb ihnen vor: In jedem siebten Jahr, in einer der Festzeiten des Brachjahres, beim Laubhüttenfest, wenn ganz Israel zusammenkommt, um an der Stätte, die der Herr auswählt, das Angesicht des Herrn, deines Gottes zu schauen, sollst du diese Weisung vor ganz Israel laut vortragen“ (Dtn 31,9–11). Die Tora wird somit als schriftliches Dokument angesehen, das der Gemeinschaft laut vorgelesen werden kann. – Allerdings ist die Bibel realistisch genug, um auch den Fall vorzusehen, dass das Volk damit scheitert, gemäß der göttlichen Weisung zu leben (vgl. Dtn 31,24–29).

(3) Das Buch Josua, das auf die Tora des Mose folgt, setzt in mehreren Versen die Existenz des *schriftlichen* Werkes des Mose voraus (vgl. Jos 1,7–8; 8,31; 23,6).

(4) Auch in 1 Kön 2,3, der Abschieds- und Mahnrede Davids auf dem Sterbebett für seinen Sohn Salomo, ist von den in der Tora des Mose niedergeschriebenen Ordnungen und Geboten die Rede. Wenn Salomo sie einhält, wird er Erfolg haben.

(5) Den Umgang mit der niedergeschriebenen Weisung Gottes in Verkündigung und Wortgottesdienst zeigt Neh 8: Der Priester und Schreiber Esra verliest die schriftliche Tora an die ganze Versammlung; Leviten, die einzeln beim Namen genannt werden, erklären die Worte Gottes dem Volk.

Die Bibel selbst betont also das Gewicht der *geschriebenen* Worte Gottes, besonders der Tora. Es geht bei diesen Passagen nicht um historische Einzelereignisse, und es wäre lächerlich, sich Josua mit einem Bündel Schriftrollen unter dem Arm vorzustellen, wie er – beständig in die Lektüre vertieft – das Land erobert. Es geht um das Paradigmatische: Die Bedeutung der Heiligen Schrift als *schriftliches Dokument* wird betont; die Leser werden aufgefordert, die Schriften zu lesen und danach zu handeln.

Die Bibel entstand also durch den Prozess, dass spätere Texte ältere Schriften interpretierten und sie dabei als „kanonisch“ ansahen. „In der Tat, seit ihren Anfängen ist die Bibel selbst Interpretation. [...] Während der ganzen Entstehungszeit der Bibel wurden die zu ihr gehörenden Schriften in vielen Fällen neu aufgenommen und neu interpretiert, um auf neue, unbekanntere Situationen Antworten zu geben“<sup>25</sup>. Mit anderen Worten: Heilige Schrift zitiert (oder spielt an auf) Heilige Schrift. Das Konzept

<sup>24</sup> Übersetzung: C. Dohmen, Exodus 19–40 (HThKAT), Freiburg/Br. u. a. 2004, 362.

<sup>25</sup> Päpstliche Bibelkommission, Interpretation der Bibel (s. Anm. 20) III. A. 3.

„Kanon“ wohnt den biblischen Texten von ihrem Entstehungsprozess her inne. Dies ist ein wesentlicher Grund dafür, den Bibelkanon in der Bibelauslegung heranzuziehen und dem größeren Rahmen, in dem die biblischen Texte zusammengestellt wurden, mehr Aufmerksamkeit zu schenken. Natürlich dachte nicht jeder biblische Autor immer und sofort daran, „Heilige Schrift“ zu schreiben – aber es ist entscheidend für die Interpretation seines Werks, dass es so lange überlebte, weil es eine Glaubensgemeinschaft als authentischen Ausdruck des offenbaren Glaubens ansah (und ansieht). Damit kommt eine zweite Größe in den Blick, die ganz eng mit der Idee des Kanons verbunden ist: die Gemeinschaft im Glauben und im Handeln (*community of faith and practice*).

### Die wichtigste Funktion des Kanons: Schaffung von Identität

Der Entstehungsprozess der Bibel ist eng mit den Traditionen und der Identität der Glaubensgemeinschaft verbunden, die für den Kanon verantwortlich zeichnet:

„Die Heilige Schrift steht in fortwährendem Dialog mit den Glaubensgemeinschaften: sie ist ja aus ihren Glaubenstraditionen hervorgegangen. Ihre Texte haben sich in der Beziehung zu diesen Traditionen entwickelt und andererseits zu ihrer Entwicklung beigetragen“<sup>26</sup>.

Einer der Pioniere der kanonischen Auslegung, Gerald T. Sheppard, formuliert es so: There is „a dialectical relationship between canon and community, between the formation of a scripture and the identification of the community of faith that treasures it. In sociological terms, a scripture may be considered a social contract between differing groups that assume a common purpose and status before God. While the context of a scripture establishes a restrictive framework in which religious interpretation takes place, the context itself is composed of the favored traditions of different groups, ordered in, at times, a remarkably unharmonized fashion.“<sup>27</sup>

Aus dieser Perspektive sieht man erneut, dass „Bibelkanon“ mehr ist als lediglich eine Liste von Schriften, die als „autoritativ“ erklärt werden. „Kanon“ beschreibt nicht zuerst Gestalt und Umfang einer Sammlung, sondern vor allem die *Funktion* der Texte für die darauf bezogene Glaubensgemeinschaft.

Ein weiterer Pionier der kanonischen Auslegung, James A. Sanders, fasst es so in Worte: „It is the nature of canon to be contemporized; it is not primarily a source book for the history of Israel, early Judaism, Christ, and the early church, but rather a mirror for the identity of the believing community which in any era turns to it to ask who it is and what it is to do, even today. The believing community, whether synagogue or church, can find out both what it is and what it ought to be by employing valid hermeneutic rules when reading the Bible. The believing community abuses the Bible whenever it seeks in it models for its morality but reads it with validity when it finds in the Bible mirrors for its identity“<sup>28</sup>.

Die Schaffung von Identität für die Glaubensgemeinschaft ist vielleicht die wichtigste Funktion des Kanons.<sup>29</sup> Die Kategorie der Identität betrifft nicht nur Fragen wie „Wer sind wir?“ und „Was sollen wir tun?“, sondern auch „Woher kommen wir?“. So ist etwa das Buch Genesis nahezu ausschließlich dem Aspekt gewidmet, Identität durch Herkunft zu beschreiben. Die durchgehende genealogische Linie von der Schöpfung (Adam) zu den zwölf Söhnen Jakobs/Israels ist ein Antwortversuch auf die Frage

<sup>26</sup> Päpstliche Bibelkommission, Interpretation der Bibel (s. Anm. 20) III. A. 3.

<sup>27</sup> G.T. Sheppard, Art. „canonical criticism“, in: Anchor Bible Dictionary 1 (1992) 862.

<sup>28</sup> J.A. Sanders, Torah and Canon, Philadelphia 1972, XV–XVI.

<sup>29</sup> Vgl. auch G. Steins, Bibelkanon (s. Anm. 12) 192: „Der Bibelkanon hat ‚Denkmalcharakter‘, er transportiert nicht Vergangenheit, sondern ‚erinnerte Zukunft‘, einen narrativen Entwurf der Identität der zugehörigen Glaubensgemeinschaft“.

„Wer sind wir, und wer sind die anderen?“ Die genealogischen Linien und Verzweigungen sind ganz eng mit den Erzählungen verknüpft, die das Entstehen Israels inmitten der Völkerwelt erklären wollen.

So, wie die Erzählungen und Listen der Genesis keine historischen Fakten transportieren, sondern die Frage nach der Identität Israels beantworten wollen, sind auch die langen Listen der Heimkehrer aus dem Babylonischen Exil im Buch Esra-Nehemia zu interpretieren (Esra 2; Neh 7): Diese Namen stehen für das „wahre Israel“; wer immer seine Abstammung auf diese Leute zurückführen kann, gehört „zu uns“. Die Botschaft dieser Listen besagt, dass das Volk Israel genauestens registriert ist und klar definiert ist, wer dazugehört und wer nicht. Hier wird besonders deutlich greifbar, wie schriftliche Texte das Bedürfnis nach Identität erfüllen.<sup>30</sup>

Identität ist aber nicht allein eine Sache von Listen, sondern konstituiert sich auch über gemeinsame Traditionen, Glaubensinhalte, Werte, Gesetze, Kultpraktiken usw. In der Antike überhaupt und in Israel im Besonderen wurden diese sozialen Codes, die eine Gesellschaft zusammenhalten, nicht in Form abstrakter politischer Dokumente wie Verfassungen, Manifesten und Statuten formuliert, sondern in Mythen und Erzählungen über wichtige Personen (wie z. B. Mose), verehrungswürdige und von Gott gesegnete Ahnen (wie z. B. Abraham) sowie über Personen, die keinen Platz in der Geschichte des von Gott erwählten Volkes erhalten (wie z. B. über Ismael, Esau, die Kanaaniter usw.). Selbst Israels Grundgesetz, die Tora, die Gebote und der Inhalt des Bundes mit Gott sind in eine durchgehende Narration vom Exodus bis zur Landnahme eingebettet. Die Aufgabe dieser Narration ist nicht die Wiedergabe historischer Ereignisse, sondern die Gesamtentwicklung der Identität des Volkes Israel. Die Suche nach Identität war die Triebfeder dafür, immer wieder die Traditionen und Gesetze der Gemeinschaft aufzuschreiben. Das entstehende Korpus von Schriften gab allmählich eine verlässliche Basis für den Zusammenhalt der Gesellschaft ab – eine Basis, die letztlich das Überleben Israels in aller Verfolgung, Diaspora und Zerstörung des zentralen Heiligtums ermöglichte. Kanon und Glaubensgemeinschaft stehen also in einem wechselseitigen und dialektischen Verhältnis.

Mittlerweile sind mindestens zwei verschiedene Glaubensgemeinschaften erwähnt worden: Juden und Christen. Da nun das Konzept „Kanon“ untrennbar mit einer Glaubensgemeinschaft verbunden ist und es mindestens zwei<sup>31</sup> verschiedene solcher Gemeinschaften gibt, bleibt keine andere Schlussfolgerung übrig als anzunehmen, dass sich die Idee „Kanon“ nicht als eine einzige, alles umfassende Sammlung von Texten manifestiert. Für jede Glaubensgemeinschaft nimmt der Kanon eine unterschiedliche Gestalt an – bei gleichzeitiger Gemeinsamkeit von Grundkonstanten. Für die Klärung der Begrifflichkeit sei vorgeschlagen, „Kanon“ für das allgemeine Konzept zu reservieren, während die konkrete Ausprägung des Kanons innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, also die konkrete Gestalt in Anordnung und Umfang von Schriften, als „Bibel“ bezeichnet wird. So ergeben sich z. B. die sinnvolle Rede von der jüdischen und der christlichen Bibel oder Bezeichnungen wie „Lutherbibel“ usw.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. T. Hieke, Die Bücher Esra und Nehemia (NSK-AT 9/2), Stuttgart 2005, 82–83.

<sup>31</sup> Die vorsichtige Rede von „mindestens zwei“ will Raum lassen für die Bei-, Gleich- oder Unterordnung von Glaubensgemeinschaften wie den Samaritanern und den verschiedenen christlichen Konfessionen und Denominationen.

## ***Bibeln als materielle Konkretisierungen des Kanons***

### **Die jüdische Bibel (TaNaK)**

Die Endgestalt der jüdischen Bibel ist durch die dreiteilige Struktur aus Tora, Nebi'im und Ketubim (TaNaK) charakterisiert. Die besondere Beziehung der drei Teile zueinander wird aus bestimmten Texten, die sie zu einem Ganzen verknüpfen, deutlich<sup>32</sup>.

(1) Dtn 34,10–12 betont die Überordnung der Tora: Wenn Mose mit der Tora identifiziert wird, besagt der Satz „niemals wieder ist in Israel ein Prophet wie Mose aufgetreten“, dass der folgende Teil, eben die „Propheten“, zur Tora des Mose in Beziehung steht und ihr untergeordnet ist. Auch wenn viele prophetische Texte in der Entstehungsgeschichte vor der Tora geschrieben wurden, legt doch Dtn 34,10–12 nahe, dass die prophetischen Bücher im Lichte der Tora zu lesen sind.

(2) Jos 1,7–8 ist das Pendant zu Dtn 34,10–12. Josua ist als Nachfolger des Mose die erste wichtige menschliche Person in den „Vorderen Propheten“ – so ist er zugleich der erste exemplarische Torastudent, der über die Weisung Gottes nachsinnen soll bei Tag und bei Nacht, wie Gott Josua ermutigt.

(3) Am Ende der prophetischen Literatur verweist Mal 3,22–24 einerseits zurück auf die Propheten, indem die eschatologische Wiederkehr des paradigmatischen Propheten und Wundertäters Elija angekündigt wird. Andererseits werden der Wert und das Gewicht der Tora des Gottesknechtes Mose herausgestellt und erinnert.

(4) Der Anfang des dritten Teils (Ketubim/Schriften) knüpft mit Psalm 1 bedeutsame Fäden zu den anderen genannten Passagen: „Wohl dem Mann ... der seine Freude hat an der Tora JHWHs“ (Ps 1,1–2). Wieder steht die Tora über allem als Quelle der Freude und des Erfolgs. Die Formulierungen von Jos 1,7–8 begegnen in Ps 1 nahezu wörtlich wieder. Damit sind die beiden Teile „Propheten und Schriften“ einander parallel gestellt – und beide sind zugleich der Tora untergeordnet.

### **Die Entstehung der christlichen Bibel (Altes und Neues Testament)**

Aus historischer Sicht sind Tora und Nebi'im/Propheten zuerst als zweigeteilte Einheit entstanden. Eine Reminiszenz an dieses Stadium findet sich im Neuen Testament, das normalerweise vom „Gesetz und den Propheten“<sup>33</sup> oder von „Mose und den Propheten“<sup>34</sup> spricht, um die Heilige(n) Schrift(en) Israels zu bezeichnen. Wenn jemand nun weitere Bücher als „Heilige Schrift“ bzw. als kanonisch geltend hinzufügen möchte, besteht die eine Möglichkeit darin, einen dritten Teil zu bilden (Ketubim/Schriften)<sup>35</sup>. Der dritte Teil ist wie der zweite jeweils dem ersten Teil, der Tora,

<sup>32</sup> Vgl. dazu u. a. S.B. Chapman, *A Canonical Approach to Old Testament Theology? Deuteronomy 34:10–12 and Malachi 3:22–24 as Programmatic Conclusions*, in: HBT 25 (2003) 121–145 (mit Verweisen auf weitere Literatur).

<sup>33</sup> Mt 5,17; 7,12; 11,13; 22,40; Lk 16,16; 24,44; Joh 1,45; Apg 13,15; 24,14; 28,23; Röm 3,21.

<sup>34</sup> Lk 16,29,31; 24,27,44; Apg 26,22; 28,23.

<sup>35</sup> Zum Folgenden vgl. u. a. C. Dohmen, *Der Kanon des Alten Testaments. Eine westliche hermeneutische Perspektive*, in: I.Z. Dimitrov / J.D.G. Dunn / U. Luz / K.-W. Niebuhr (Hg.), *Das Alte Testament als christliche Bibel in orthodoxer und westlicher Sicht (WUNT 174)*, Tübingen 2004, 277–297; S.B. Chapman, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation (FAT 27)*,

zu- und untergeordnet, so dass die Gesamtausprägung des Kanons als „toraorientiert“ bezeichnet werden kann.

Eine Alternative ergibt sich insofern, wenn der zweite Teil durch das weitere Einfügen von Schriften sehr stark erweitert wird. Die meisten Texte werden zwischen den Vorderen Propheten und den Schriftpropheten einsortiert; das Rutbuch und das Buch der Klagelieder werden aufgrund bestimmter Anfangs- oder Schlusswendungen (Rut 1,1: „Zur Zeit, als die Richter regierten ...“) bzw. ihres Inhalts (Klage über die in Jer 52 geschilderte Zerstörung Jerusalems) anderen „prophetischen“ Schriften beigesellt. Die Septuaginta vertritt dieses Arrangement. Auf diese Weise werden die Prophetenbücher und -schriften gleichsam zum Deutehorizont des Ganzen, das unter einer prophetisch-eschatologischen Perspektive steht.

In christlicher Leseweise erscheint dann die gesamte Bibel als „Prophetie“, wie das aus dem berühmten Anfang des Hebräerbriefes deutlich wird: „Viele Male und auf vielerlei Weise hat Gott einst zu den Vätern gesprochen durch die Propheten“ (Hebr 1,1).

Während das Christentum die griechische Bibel, die Septuaginta, bevorzugte und damit auch die prophetische Leseweise, blieb das Judentum bei der Toraperspektive ihres dreiteiligen Kanons. So wurde die zweiteilige Basis aus Tora und Propheten in vielerlei Hinsicht ganz unterschiedlich erweitert, so dass sich deutliche Unterschiede in Umfang und Struktur zwischen jüdischer und christlicher Bibel zeigen. Hinzu treten im Verlauf der Geschichte die Unterschiede aufgrund der konfessionellen Aufspaltung zwischen katholischer und protestantischer Kanonausprägung.

### Doppelte Hermeneutik

Ein Vergleich von Struktur und Umfang des christlichen Alten Testaments und dem jüdischen TaNaK zeigt, dass beide „Bibeln“ zwar einen gemeinsamen Grundstock an Text teilen, aber nicht identisch sind. Die Texte der jüdischen Bibel begegnen vollständig im ersten Teil der christlichen Bibel, allerdings in einer abweichenden Anordnung. Diesen Unterschieden korrespondiert eine andere Leseweise, zumindest in einigen Fällen. Dass Christen und Juden die gleichen Texte je unterschiedlich lesen, ist möglich, weil die Bedeutung eines Textes nicht an der Intention des historischen Autors allein hängt. Ein Text kann grundsätzlich neue Sinnpotentiale für neue Leserinnen und Leser in neuen Kontexten entwickeln.

Wäre es nicht so, dann könnten Christen nicht die Verheißungen der jüdischen Bibel im Lichte des gekommenen und wiederkommenden Jesus Christus lesen. In fast allen Fällen, in denen das Neue Testament Passagen aus dem Alten Testament zitiert, entsteht im neuen Kontext der Rede und Erzählung von Jesus Christus eine neue Bedeutung, die vom „ursprünglichen“ Verständnis in seinem ursprünglichen Kontext abweicht.

Wenn sie das Alte Testament lesen, tun Christen dies unter zwei hermeneutischen Perspektiven: Aufgrund der *Prä-position* des Alten Testaments *vor* dem Neuen lesen sie zuerst das Alte Testament für sich, d. h. im Grunde ohne eine spezifisch christliche Sicht. Damit aber bekommen sie den Hintergrund, der für das Verstehen des

Neuen Testaments nötig ist. Bei der Lektüre der Reden und Erzählungen von Jesus Christus im Neuen Testament sind christliche Leserinnen und Leser immer wieder zurückverwiesen auf das Alte Testament, das sie nun im Lichte der Verkündigung, des Leidens, Sterbens und der Auferstehung Jesu Christi neu lesen.<sup>36</sup> Beide Leseweisen sind keine Alternativen, die sich gegenseitig ausschließen, sondern ein hermeneutisches Diptychon, das eine dialektische Verbindung erfordert – ein Vorgang, der stets vertiefender Diskussion bedarf.

### *Biblische Auslegung*

(1) Die Verschiedenheiten zwischen der jüdischen Bibel und den christlichen Bibeln (die konfessionellen Unterschiede zwingen zum Plural) spielen nicht nur dann eine Rolle, wenn man eine Druckausgabe biblischer Texte erstellen will. Der Kontext eines Texts ist entscheidend für seinen Verstehensvorgang, und so ist es stets notwendig zu reflektieren, auf der Basis welcher Bibel man auslegt. Biblische Auslegung, wie sie hier verstanden wird, ist der Versuch, biblische Texte in ihren Kontexten zu verstehen, d. h. als Teile einer Gesamtheit, die als Bibel *einen* Text bildet (die Bibel als *ein* Buch).

(2) In der konkreten methodischen Arbeit am Text liegt der Schwerpunkt dann zum einen auf einer ausführlichen Strukturanalyse (Beschreibung der Textindividualität), zum anderen auf der Aktivierung des Sinnpotentials, das sich durch die Einspielung der durch entsprechende Hinweise im Untersuchungstext (*Hypertext*) eingeforderten Kontexte (*Hypotexte*) ergibt. Dabei ist nicht nur der Bezug zu einem anderen Text/Kontext zu notieren, sondern vor allem zu fragen, welchen Sinnzuwachs der vorliegende Text (im eingangs erwähnten Beispiel Offb 22,6–21) durch die intertextuelle Relation gewinnt. Erneut ist die am *Modelleser* orientierte Perspektive zu beachten: Es wird nicht danach gefragt, ob dem historischen Autor oder möglichen historischen Erstlesern diese Textbeziehungen bewusst und klar waren und was sie sich dabei gedacht haben könnten. Es wird vielmehr danach gefragt, welche Voraussetzungen der Text einfordert, um verstanden zu werden, welche Informationen aus den Bezugstexten (*Hypotexten*) unabdingbar sind und welche Sinnerweiterung der *Hypertext* durch diese Informationen erfährt – letztlich auch, wo die Grenzen einer solchen intertextuellen Lektüre liegen. Dabei muss der herangezogene kontextuelle Rahmen schon aus praktischen Gründen begrenzt sein – für den „biblischen“ Text Offb 22,6–21 wird daher als privilegierter und primärer Kontext die christliche Bibel Alten und Neuen Testaments herangezogen. Dabei zeigt sich auch, dass ohne diesen privilegierten Kontext ein angemessenes Verstehen von Offb 22,6–21 nicht möglich ist. Außerkanonische Texte werden vom *Hypertext* Offb 22,6–21 nicht unmittelbar evoziert. Das stellt natürlich nicht in Abrede, dass religionsgeschichtliche, literaturhistorische und andere Fragestellungen sehr wohl über die Grenzen des Kanons hinausgreifen müssen und die dabei herangezogenen Quellen durchaus zu einer

<sup>36</sup> Vgl. dazu C. Dohmen, *Das Konzept einer doppelten Hermeneutik*, in: ders./G. Stemmerger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Stuttgart u. a. 1996, 211–213. Siehe auch das Dokument der Päpstlichen Bibelkommission, „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“ (VApS 152), Bonn 2001, und dazu: C. Dohmen (Hg.), *In Gottes Volk eingebunden. Jüdisch-christliche Blickpunkte zum Dokument der Päpstlichen Bibelkommission „Das jüdische Volk und seine Heilige Schrift in der christlichen Bibel“*, Stuttgart 2003.

weiteren Erhellung des biblischen Untersuchungstextes – z. B. aufgrund seines historischen, sozialen oder religiösen Hintergrunds – beitragen. Das Verstehen eines (biblischen) Textes ist kein abgeschlossener Vorgang.

(3) Für diesen Weg der intertextuellen Bibelauslegung ist es unabdingbar, die genaue Gestalt der konkret vorliegenden „Bibel“ zu reflektieren, also nach dem Umfang und der Anordnung zu fragen, die das Konzept „Kanon“ konkret werden lassen („Kanonausprägung“). Hinzu kommt als zweite Säule der Blick auf die Glaubens- und Auslegungsgemeinschaft, die der Träger dieser Kanonausprägung ist und daher ihre Identität bezieht. Diese Auslegungsgemeinschaft ist ein entscheidender Garant dafür, dass Bibelauslegung nicht in Willkür ausartet oder sich Einzelne des biblischen Textes bemächtigen, um ihre Interessen – welcher Art auch immer – durchzusetzen. Es ist letztlich die Auslegungsgemeinschaft als *community of faith and practice*, die bestimmt, ob und inwieweit sich welche Auslegungen (normativ) auf die praktische Lebensgestaltung auswirken.<sup>37</sup>

(4) Der „Kanon“ als literaturwissenschaftlicher Begriff materialisiert sich in der konkreten Gestalt und im Umfang der „Bibel“ einer Gemeinschaft – damit entsteht (immer noch unter literaturwissenschaftlichen Gesichtspunkten) ein großer Kontext, ein privilegierter Intertext. Innerhalb dieses Rahmens stehen nahezu alle Texte miteinander in Beziehung und interagieren miteinander – immer auf der Ebene des Lesers als Modellleser. Diesen Prozess der gegenseitigen Bezüge und Analogien sowie der Lektüre eines biblischen Textes im Lichte von anderen Texten gilt es wissenschaftlich zu reflektieren: Wie lässt sich die textinterne Lenkstrategie „Modellleser“ beschreiben? Aufgrund welcher Berührungen (Analogie, Terminologie, Motivik usw.) sind Texte zueinander in Bezug zu setzen? Welche (neuen) Sinnpotentiale treten dann zu Tage? Wo liegen die Grenzen der Interpretation?

(5) Der Kanon – oder nun differenzierter: die konkrete Bibel, die zur Auslegung ansteht – dient als geeignete Leitplanke für intertextuelle biblische Studien. Zu erwarten ist ein tieferes Verständnis der biblischen Texte als Teil der Bibel als *Ein Text*. Der Bibelkanon als literaturwissenschaftlicher Textraum ist somit für die Bibelauslegung von entscheidender Bedeutung.

---

<sup>37</sup> Vgl. T. Hieke, *Neue Horizonte* (s. Anm. 16) 73–74.