

DER BIBLISCHE KANON

Geschichte und Theologie*

Von Thomas Söding, Wuppertal

1. Fragestellung

Die Exegese richtet seit zweihundert Jahren ihren Ehrgeiz darauf, in dem einen Buch der Heiligen Schrift möglichst viele Bücher zu entdecken. Sie unterscheidet nicht nur zwischen Paulus und Petrus, Johannes und Matthäus, zwischen Jeremia und Ezechiel, Amos und Hosea; sie unterscheidet auch zwischen einem ersten, einem zweiten und vielleicht noch einem dritten Jesaja; sie differenziert zwischen Paulus und seiner Schule; sie macht einen Unterschied zwischen dem Seher auf Patmos und dem Vierten Evangelisten. Sie geht auf weite Expeditionen ins Reich der Philologie, um verschiedene Formen und Gattungen in den biblischen Schriften zu eruieren; sie korreliert Situationen und Strukturen, Intentionen und Rezeptionen; sie hat den Ehrgeiz, nicht an der Oberfläche der Texte zu bleiben, sondern, so gut es geht, Schicht für Schicht abzutragen, um die Genese der biblischen Bücher zu rekonstruieren und bis zu ältesten Überlieferungen vorzudringen. Der Prozess der Differenzierung ist ungeschlossen und prinzipiell unabschließbar.

Es ist das Charisma der Exegese, die Vielseitigkeit der Bibel vor Augen zu stellen. Keine andere Disziplin der Theologie kann ihr diese Arbeit abnehmen. Sie muss aber getan werden. Denn erstens gerieten, wo man nur nach dogmatischer Richtigkeit und pastoraler Nützlichkeit fragte, Texte und Traditionen, die unangepasst und unzeitgemäß scheinen, allzu schnell in den Schatten; die Exegese nutzt ihr kritisches, auch ihr traditionskritisches Potential gerade dann im Interesse von Theologie und Kirche, wenn sie sich zur Anwältin der vergessenen und verdrängten Seiten in der Bibel macht. Zweitens gehört es zur Weisheit der Kirche, als Urkunde ihres Glaubens keinen Katechismus, keine theologische Formelsammlung, auch keinen *Codex Iuris Canonici* erkannt zu haben, sondern die atemberaubende Gottes- und Weltgeschichte, die mit Adam und Eva beginnt

* Ausgearbeitete Fassung eines Vortrages am 18. Mai 2005 an der Facoltà teologica dell'Italia settentrionale, Milano. Den Kollegen, besonders Roberto Vignolo, sei für den intensiven Gedankenaustausch herzlich gedankt.

und trotz des Sündenfalls im himmlischen Jerusalem endet, weil Gottes Sohn Mensch geworden ist, um in seinem Leben, seinem Sterben und seiner Auferstehung für alle einzutreten. Diese Geschichte, die in der Bibel erzählt wird, ist unerschöpflich – und zwar nicht nur, weil sie von immer neuen Menschen immer neu ausgelegt wird, sondern weil sie vom „lebendigen und wahren Gott“ (1 Thess 1,9) handelt. An dieser Meistererzählung immer neue Seiten zu entdecken, ist eine theologische Leistung ersten Ranges, die von der Exegese erbracht wird.

Freilich fragt sich, ob die Exegese bei all ihrem Interesse an Differenz auch Sinn für Identität aufbringt.¹ Das Zweite Vatikanum hat der katholischen Bibelwissenschaft, die zu intensiver philologischer und historischer Arbeit angehalten wird, aufgetragen, mit „nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift“ zu achten (Dei Verbum 12). Ist das ein Widerspruch? In welchem Verhältnis stehen Genese und Geltung? In welcher Vielfalt und Einheit? Kommt der theologische Anspruch des Kanons im selben Maße zum Ausdruck, wie seine Geschichte hermeneutisch neutralisiert wird? Höhlt umgekehrt die Entdeckung seiner Entstehung seine Geltung aus? Oder ist es gerade die Rekonstruktion seiner Genese, die seine Normativität verstehen lässt? Synchronisch gewendet: Drängt die innerkanonische Vielfalt über die Grenzen des Kanons hinaus, um zu seiner Auflösung zu führen? Fordert sie einen „Kanon im Kanon“? Oder ist es gerade die nicht unbegrenzte, aber große Vielstimmigkeit, die den biblischen Kanon vor einem babylonischen Sprachengewirr bewahrt und ihm die pfingstliche Verständlichkeit einstiftet?²

2. Das Spektrum der Debatte

Die Ansichten über die richtige Antwort gehen weit auseinander. Häufig wird ein Widerspruch zwischen der Geschichte und der Theologie des Kanons gesehen. *Jan Assmann*, der Ägyptologe, der

1 Die Diskussion ist, jedenfalls im englisch- und deutschsprachigen Raum, äußerst kontrovers, ob die Frage der Einheit überhaupt eine genuin biblische sei; cf. J.-M. Auwers – H. J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003; J. Barton (ed.), *Die Einheit der Schrift und die Vielfalt des Kanons* (BZNW 118), Berlin 2003; M. McDonald (ed.), *The Canon Debate. On the Origins and Formation of the Bible*, Peabody/Mass. 2002.

2 Die Frage stellt sich nicht nur exegetisch, aber biblisch-theologisch doch mit einzigartigem Nachdruck; cf. Chr. Helmer (ed.), *One Scripture or many? Canon from Biblical, Theological and Philosophical Perspectives*, Oxford 2004.

herausragende Arbeiten zur Kulturgeschichte des Kanons vorgelegt hat³, vertritt die These, historische Kritik sei über kurz oder lang das Ende eines jeden Kanons heiliger Schriften; denn mit der normativen Endgestalt sei das geschichtliche Werden dem Vergessen anheimgegeben; die Wahrheitsfrage werde von der analytischen Wissenschaft nicht gestellt; Inspiration sei zwar ein Gegenstand geistesgeschichtlicher Betrachtung, nicht aber ein Kriterium methodischer Textarbeit.⁴ Gilt die Diastase zwischen Geschichte und Theologie auch für den biblischen Kanon? Fordert die Überzeugung seiner Inspiration die Einschränkung seiner Kritik? Formuliert er einen Wahrheitsanspruch, der sich wissenschaftlicher Aufklärung entzieht?

Die hermeneutische Debatte scheint dem weithin zu folgen. Der finnische Neutestamentler *Heikki Räisänen* wendet gegen eine theologische Orientierung der Exegese ein⁵, sie verstoße gegen das hermeneutische „Fair Play“⁶; jedes Interesse an kanonischer Orientierung führe zu einer offenen oder sublimen Abwertung anderer, nicht-kanonischer Texte; wolle die Exegese sich selbst treu bleiben, müsse sie der Theologie den Abschied geben. Im 19. Jh. hatte *William Wrede* im Kanon nur die späte Entscheidung von Bischöfen gesehen, die zwar sachlich begründet erscheine, den Exegeten aber kalt lassen müsse, wenn er – vorurteilsfrei und objektiv – sich an seine Aufgabe begeben, die religiöse Welt der Texte zu erschließen.⁷ Umgekehrt hatte eine ultramontane Spielart der Neuscholastik den Kanon gleichfalls nur als Entscheidung des kirchlichen Lehramtes beurteilt, daraus aber die Schlussfolgerung gezogen, die Exegese sei die Magd der Dogmatik, weil die *dicta probantia* den wesentlichen

3 Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München 1992, pp. 87-129. 293-301; cf. A. – J. Assmann – Chr. Hardmeier (eds.), Schrift und Gedächtnis. Archäologie der literarischen Kommunikation I, München 21993; A. – J. Assmann (eds.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München 1987; J. Assmann – B. Gladigow (eds.), Text und Kommentar. Archäologie der literarischen Kommunikation IV, München 1995.

4 Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon, Münster 1998.

5 Beyond New Testament Theology, London 1990; Neutestamentliche Theologie? Eine religionswissenschaftliche Alternative (SBS 186), Stuttgart 2000; Reading the Bible in the global village (Global Perspectives in Biblical Scholarship 1), Atlanta, Ga. 2000; Challenges to Biblical Interpretation (BIS 59), Leiden 2001.

6 Der Titel der ihm gewidmeten Festschrift bringt die gute Absicht zum Ausdruck: I. Dunderberg (ed.), Fair Play. Diversity and Conflicts in Early Christianity (NT.S 103), Leiden 2002.

7 Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie, Göttingen 1897. Wiederabdruck der pp. 7-80 bei G. Strecker (ed.), Das Problem der Theologie des Neuen Testaments (Wege der Forschung, 367), Darmstadt 1975, pp. 81-154.

Lehrgehalt der Bibel präsentierten.⁸ In der breiten Öffentlichkeit wie in vielen fachwissenschaftlichen Foren wird die „kanonische“ Exegese mit einer synchronischen Betrachtung des biblischen Endtextes gleichgesetzt. Die „Atomisierung“ der Bibel, die der historisch-kritischen Exegese vorzuwerfen sei, solle dadurch überwunden werden, dass auf diese Weise die Einheit der Schrift in den Vordergrund gerückt werde, an der ihre Verbindlichkeit hänge. Der Vorwurf der Harmonisierung lässt dann nicht lange auf sich warten.⁹ Muss die Exegese ihr philologisches Ethos verraten, wenn sie theologisch mitreden will? Muss sie vor der Umwelt der Bibel, vor ihrer langen Entstehungsgeschichte, ihren literarischen Spannungen und historischen Umständen, ihren theologischen Unterschieden die Augen verschließen, wenn sie das Alte und das Neue Testament als Kanon lesen will?

Die Extreme berühren sich, weil auf der einen wie der anderen Seite ein ungeschichtliches Theologieverständnis vorliegt, das entweder affirmiert oder kritisiert wird. Das Grundproblem ist die Verhältnisbestimmung von Offenbarung und Geschichte. In diesem Horizont lässt sich das Verhältnis von Gotteswort und Menschenwort, von Evangelium, Schrift und Kirche bestimmen.

Folgt man dem *canoncial approach*, den *Brevard S. Childs* unternommen hat¹⁰, kommt man aus dem Dilemma noch nicht heraus. Er propagiert zwar programmatisch die Theologie der *einen* Bibel, will ihre Kohärenz aber dadurch erhellen, dass er komplementäre „Strukturmomente“ biblischer Theologie herausarbeitet: im Alten Testament auf der Basis des Endtextes, wie er von der *Biblia Hebraica* (ohne Berücksichtigung der Septuaginta) strukturiert werde; im Neuen Testament hingegen in einem traditionsgeschichtlichen Zugriff. Den hermeneutischen Bezugsrahmen spannt die reformierte Bundestheologie. Sie erlaubt es Childs zwar, die Theozentrik als die Leitperspektive der ganzen Bibel zu erkennen und die Wahr-

8 Texte bei *G. Schneemann*, *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Freiburg i.Br. 1881.

9 Wichtige Stimmen zur kontroversen Diskussion aus Deutschland sammelt *F.-L. Hossfeld* (ed.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (QD 185), Freiburg - Basel - Wien 2001.

10 *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, London - Philadelphia 1992 (Deutsche Übers.: *Theologie der einen Bibel I-II*, Freiburg - Basel - Wien 1994. 1996); vorher: *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia 1970; *Old Testament Theology in a Canonical Context*, Philadelphia - London 1985; *The New Testament as Canon*, Philadelphia - London 1985; cf. *Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht*, in: *Ch. Dohmen - Th. Söding* (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente. Positionen Biblischer Theologie* (UTB 1893), Paderborn 1995, pp. 29-34.

heitsfrage als Frage nach der göttlichen Wirklichkeit zu stellen; beide Testamente werden dadurch eng verklammert. Aber es fehlt die heilsgeschichtliche Dynamik.

In der katholischen Theologie hingegen wurde eine konstruktive Verbindung von Offenbarung und Geschichte unter großen Mühen in der Zeit der beiden Vatikanischen Konzilien angebahnt. Die Offenbarungskonstitution „*Dei Verbum*“ bereitet das neue Arbeitsfeld, das Papier der Päpstlichen Bibelkommission über „Die Interpretation der Bibel in der Kirche“ von 1993 fährt eine erste Ernte ein.¹¹ Wort Gottes und Heilige Schrift werden nicht identifiziert, aber untrennbar verknüpft; die Wahrheit der Schrift wird nicht als dogmatische Richtigkeit, sondern – ohne jeden antidogmatischen Affekt – als Heilswahrheit verstanden. Dass Gott diese Wahrheit durch Menschen nach Menschenart offenbart, wird mit Augustinus nicht als Widerspruch, sondern als Konsequenz des Gottseins Gottes erkannt, der, wie Augustinus schreibt, „indem, er so redet, uns sucht“ (De Civitate Dei XVII 6,2).¹²

Auf evangelischer Seite liegen bedeutende Arbeiten lutherischer Theologen vor, die auf unterschiedliche Weise den Faktor der Geschichte betonen und mit der Theologie ins Gespräch bringen.¹³ Am engsten berührt sich mit dem offenbarungs-geschichtlichen Ansatz von *Dei Verbum* die große Theologie von *Ulrich Wilckens*¹⁴; sie verzichtet darauf, einen „Kanon im Kanon“ ins Spiel zu bringen, weil sie erkennt, dass dies unweigerlich zu einer unhistorischen, doktrinären Bibeltheologie führte, gäbe sie sich auch noch so „fortschrittlich“; sie erkennt den dreieinen Gott als den gemeinsamen

11 Cf. G. Angelini (ed.), *La Rivelazione attesta. La Bibbia fra Testo e teologia*. FS. Card. C.M. Martini (Quodlibet 7), Milano 1998

12 Deus „per hominem more hominum loquitur, quia et sic loquendo nos quaerit.“ (PL 41, 537; CSEL 40, 2, 228).

13 Bedeutsam sind der traditions-geschichtliche Ansatz von *P. Stuhmacher* (Biblische Theologie des Neuen Testaments. Vol. I: Grundlegung. Von Jesus zu Paulus, Göttingen 1991. Vol. II: Von der Paulusschule zur Johannesoffenbarung, Göttingen 1995), der rezeptions-geschichtliche von *H. Hübner* (Biblische Theologie des Neuen Testaments. Vol. I: Prolegomena; Göttingen 1990. Vol. II: Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte, Göttingen 1993. Vol. III: Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilogomena, Göttingen 1995; Evangelische Fundamentaltheologie. Göttingen 2005) sowie der offenbarungsgeschichtliche von *F. Hahn* (Theologie des Neuen Testaments. Vol. I: Die Vielfalt des Neuen Testaments. Theologiegeschichte des Urchristentums. Vol. II: Die Einheit des Neuen Testaments. Thematische Darstellung, Tübingen 2002).

14 Theologie des Neuen Testaments. Vol. I/1: Geschichte des Wirkens Jesu in Galiläa, Neukirchen-Vluyn 2002 (darin das Programm des gesamten Werks). Vol. I/2: Jesu Tod und Auferstehung und die Entstehung der Kirche aus Juden und Heiden, Neukirchen-Vluyn 2003. Vol. I/3 enthält in zwei Unterbänden die Geschichte der Theologien des Neuen Testaments (Neukirchen-Vluyn 2005).

Einheitspunkt beider Testamente, aber unterscheidet davon genau die Frage, welche Gottesbilder in den verschiedenen Texten und Traditionen des Neuen und des Alten Testaments gezeichnet werden; sie sieht beides offenbarungsgeschichtlich verbunden, weil derselbe Gott, wie es im Auftakt des Hebräerbriefes heißt, „vielfach und vielfältig einst zu den Vätern gesprochen hat durch die Propheten, in dieser Endzeit aber zu uns gesprochen hat durch den Sohn“ (Hebr 1,1s.).

Diesem offenbarungsgeschichtlichen Kanonverständnis gehört die Zukunft, denn es entspricht dem Offenbarungsverständnis der Bibel selbst. Es muss freilich mit der Theologie der Heiligen Schrift vermittelt werden; hier liegt die Bedeutung des Mailänder Projektes, eine Theologie des Buches – *Scriptura secundum scripturas* – zu entwickeln, die den Kontakt mit der Literatur-, der Geschichts- und Kulturwissenschaft sucht, aber an derjenigen Theologie festhält, die in der Schrift selbst bezeugt ist.¹⁵

3. Der Ansatz schriftgemäßer Hermeneutik

Richard Schaeffler hat in drei Bänden „Philosophische Einübung in die Theologie“¹⁶ minutiös den Nachweis geführt, auf welche Weise eine absolute Wahrheit, die Wahrheit Gottes, überhaupt Gegenstand menschlicher Erfahrung und menschlichen Zeugnisses werden könne, sodass sie Glauben zu wecken imstande sei, welche traditionsbegründende und traditionskritische Relevanz in diesem Zusammenhang die Schriftwerdung des Zeugnisses gewinne und welche Konsequenzen daraus für die Auslegung zu ziehen seien, die durch die ihr anvertrauten Texte selbst und durch das Ethos des Verstehens bestimmt ist, die jeweils neuen Hörer und Leser mit seinem Anspruch vertraut zu machen und zu jener Neuheit des das ganze Leben bestimmenden Denkens zu führen, von der Paulus im Römerbrief (12,1s.) spricht.

Die Exegese kann das dadurch neu eröffnete Gespräch weiterführen, wenn sie das Zeugnis der Schrift selbst zu Wort bringt. In diesem hermeneutischen Projekt geht es – immer auch, aber – nicht

15 Cf. La teologia del libro: *Teologia* 26/2 (2001), esp. *R. Vignolo*, *Scriptura secundum Scripturas*. Sulla teologia del Libro: introduzione ad un Seminario di Studi, ib., pp. 120-128.

16 Vol. I: Zur Methode und theologischen Erkenntnislehre. Vol. II: Philosophische Einübung in die Gotteslehre. Vol. III: Philosophische Einübung in die Ekklesiologie und Christologie, Freiburg - München 2004.

nur um die Inhalte, die Gegenstand einer Biblischen Theologie werden können, sondern ebenso um eine Theologie der Bibel selbst; diese Schrift-Theologie versucht, die Art und Weise des menschlichen Glaubenszeugnisses zu verstehen, das sich der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments eingeschrieben hat, und zwar so, wie es in der Bibel selbst explizit oder implizit zur Sprache kommt. Das Ziel schriftgemäßer Hermeneutik besteht darin, die theologischen Begriffe, die zur Interpretation der Schrift herangezogen werden, aus der Schrift selbst abzuleiten.

Die hermeneutische Debatte wird von Begriffen der Einheit und Wahrheit, der Geschichte und der Offenbarung, der Inspiration und Verbindlichkeit der Heiligen Schrift beherrscht, die im Paradigma jeweils aktueller Dogmatik entwickelt sind und darin im Regelfall eine hohe Konsistenz aufweisen. Die Aufgabe der Exegese wäre es aber, hermeneutisch nicht sogleich die Metaebene fundamentaltheologischer Reflexion zu erklimmen, sondern die Ebene der Texte selbst zu betreten und danach zu suchen, was sie über sich selbst, ihren Anspruch, ihre Sprache, ihre Verantwortung, ihren Dienst am Wort Gottes sagen.¹⁷

Hartmut Gese, der evangelische Alttestamentler, hat als Aufgabe der Exegese beschrieben, den biblischen Text so zu verstehen, „wie er verstanden sein will, d.h. wie er sich selbst versteht“.¹⁸ Dies dürfte nicht nur auf den *sensus textus* bezogen werden, sondern müsste auch für das den Texten eingeschriebene Verständnis ihrer selbst als Offenbarungsquellen gelten. Wichtige Hinweise geben explizite Reflexionen über den Zusammenhang zwischen dem Zeugnis, den Zeugen und dem Bezeugten, dem dreieinen Gott, der sich selbst bezeugt. Den Kontext dieser Explikationen bildet ein eng geflochtenes Netz von Querverweisen und Fortschreibungen, von Rezeptionen und Traditionsbildungen, die den kanonischen Prozess vom Entste-

17 Einige Aspekte habe ich behandelt in: „Mitte der Schrift“ – „Einheit der Schrift“. Grundsätzliche Erwägungen zur Schrifthermeneutik, in: W. Pannenberg - Th. Schneider (eds.), *Verbindliches Zeugnis III: Schriftverständnis und Schriftgebrauch* (Dialog der Kirchen 10), Göttingen - Freiburg et al. 1998, pp. 43-82; Die Schriftinspiration in der Theologie des Westens. Neutestamentliche Anmerkungen, in: U. Luz et al. (eds.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums in Neamt vom 4.-11. September 1998* (WUNT 130), Tübingen 2000, pp. 169-205; Kriterien im Neuen Testament für eine Theologie des Alten Testaments, in: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999*, Città del Vaticano 2001, pp. 232-265.

18 *Hermeneutische Grundsätze der Exegese biblischer Texte* (1986), in: id., *Alttestamentliche Studien*, Tübingen 1991, pp. 249-265: p. 249.

hungsursprung der biblischen Schriften an in wesentlichen Phasen und Resultaten verstehen lassen.¹⁹

Die schriftgemäße Hermeneutik setzt die Methoden gegenwärtiger Exegese voraus; sie steigt nicht aus der Theologiegeschichte aus, sondern entspricht heutigem Problembewusstsein, wie es sich im Lauf der Zeit entwickelt hat. Aber sie schafft doch eine neue Möglichkeit, im aktuellen Diskurs das Zeugnis der Schrift einzubringen.

Das Schlüsselproblem, das Verhältnis von Offenbarung und Geschichte, prägt die hermeneutische Theologie der Heiligen Schrift. Dass Gott als „Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs“ (Ex 3) in der Geschichte handelt; dass er durch Jesus Christus die Zeit erfüllt, indem er seine Herrschaft nahekommen lässt (Mk 1,14s.); und dass er seinen Geist aussendet, Menschen zum Zeugnis Gottes zu bewegen (Apg 2), sind fundamentale Daten biblischer Offenbarungstheologie. Zu klären, wie sich dies der Heiligen Schrift einschreibt, die Gottes Handeln bezeugt, ist die Aufgabe schriftgemäßer Schrift Hermeneutik.

In ihrer Perspektive lassen sich nicht ohne weiteres alle Grenzen des Kanons bestimmen, wohl aber, dass der Kanon der Kirche ein Phänomen eminenter Schriftrezeption ist, wesentlich gesteuert von Signalen, die von den biblischen Texten ausgesendet werden.²⁰ Die Unterscheidung der beiden Testamente ist darin ebenso angelegt wie ihre untrennbare Zusammengehörigkeit, der Primat der Tora im Alten Testament analog wie der Evangelien im Neuen Testament, die Mittellage der alttestamentlichen Geschichtsbücher genau so wie der neutestamentlichen Apostelgeschichte, die Schlussposition der Propheten in der Septuaginta nicht anders als die der Johannesoffenbarung in der christlichen Bibel.

Unter dieser Voraussetzung darf gefragt werden, welchen Stellenwert die Geschichte in der Selbstdarstellung der biblischen Schriften unter dem Aspekt ihrer Genese und ihrer Geltung hat.

19 Cf. meine Arbeit: *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons* (QD 211), Freiburg - Basel - Wien 2005.

20 Das habe ich zu zeigen versucht in: *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch*, in: J.-M. Auwers – H. J. de Jonge (eds.), *The Biblical Canons* (n. 2), pp. XLVII-LXXXVIII.

4. Die Genese des Kanons im Spiegel der Heiligen Schrift

Die Bibel verwischt die Spuren ihrer Entstehung nicht. Sie werden Teil des kanonischen Gedächtnisses. Das ist spezifisch biblisch; es entspricht dem biblischen Offenbarungsverständnis.

(1) Das Neue Testament

Besonders im Neuen Testament werden vielfach Umstände, Anlässe, Bedingungen und Voraussetzungen genannt.

Das deutlichste Beispiel liefert Lukas. Im Proömium seines Evangeliums spricht er von den „vielen“, die bereits vor ihm über die „Ereignisse, die unter uns zur Erfüllung gekommen sind“, berichtet haben und ihrerseits auf das Zeugnis derer zurückgehen, die „Augenzeugen und Diener des Wortes geworden sind“ (Lk 1,1-4).²¹ Lukas ordnet sich in eine Überlieferungskette ein, die auf die Zwölf Apostel zurückgeht; er gibt zu erkennen, dass er keinen unmittelbaren Zugang zu Jesus hat, aber dennoch, weil er historisch-biographische Forschung unter kritischer Würdigung der bisherigen Jesusgeschichten treibt, eine neue, umfassende, gültige Darstellung geben kann, die der Katechese die nötige Grundlage liefert. Das Johannes-evangelium nennt zum Schluss seines Nachtrages erstens den „Jünger“, der „dies bezeugt und aufgeschrieben hat“ und zweitens, in der 1. Person Plural, die Herausgeber, die wissen und dafür einstehen, dass „sein Zeugnis wahr ist“ (21,24).²² Dasselbe betonte „Wir“ findet sich zu Beginn des Ersten Johannesbriefes – mit dem Pathos der Augen- und Ohrenzeugen, das durch die Erfahrungen des Lieblingsjüngers – und seines Kreises? – gedeckt ist (1Joh 1,1-4). Der Seher Johannes gibt Ort und Zeit seiner Offenbarung an, den „Tag des Herrn“ auf Patmos, wo er um des Wortes Gottes willen in der Verbannung saß (Apk 1,9s.). Paulus nennt in seinen Briefen nicht nur Namen und Adresse. Er teilt seine Besuchspläne mit; er bezieht sich auf mündliche und schriftliche Anfragen aus seinen Gemeinden; er

21 Zur literaturwissenschaftlichen Analyse cf. *L. Alexander*, *The Preface to Luke's Gospel. Literary Convention and Social Context in Luke 1.1-4 and Acts 1.1* (MSSNTS 78). Cambridge 1993.

22 Weniger auskunftsfreudig sind Matthäus und Markus. Der Erste Evangelist könnte sich freilich im Bilde des „Hausvaters“ widerspiegeln, der aus seinem Schatz „Neues und Altes hervorholt“ (Mt 13,52); cf. meinen Beitrag: „Lehret sie, alles zu halten, was ich euch aufgetragen habe“ (Mt 28,20). Bemerkungen zum theologischen Anspruch des Matthäusevangeliums, in: R. Kampling (ed.), „Dies ist das Buch ...“ *Das Matthäusevangelium – Interpretation – Rezeption – Rezeptionsgeschichte*. FS H. Frankemölle, Paderborn 2004, pp. 21-48. Markus redet wenigstens einmal direkt seine Leser an (Mk 13,14: „Der Leser verstehe“).

sendet Grüße, redet von seinen Mitarbeitern, spricht innerkirchliche Konflikte an, bittet um Unterstützung und organisiert die Lektüre seiner Schreiben. Seine apostolischen Schreiben sind mitten im Leben der Kirche situiert, geprägt von der Mission und vom Glaubensleben vor Ort. In den Briefen der Paulusschule ist dies nicht wesentlich anders – bis hin zur Bitte, Timotheus möge den „Mantel“ des Paulus und seine „*Biblia*“ (sein „Altes Testament“) sowie die „Pergamente“ (vermutlich neutestamentliche Schriften) nicht vergessen (2Tim 4,13)²³. Selbst der Hebräerbrief, der keinen Absender und keine Adressaten hat, bezieht sich im Schlussteil auf Timotheus (Hebr 13,23) und schlägt so eine Brücke von Italien aus (Hebr 13,24) zur Paulusschule (in Ephesus). Der Zweite Petrusbrief verweist sogar auf die Verklärung (2Petr 1,14-19), um aus der Erinnerung an das Jesusgeschehen die Glaubwürdigkeit der jesuanisch-christologischen Eschatologie abzuleiten.

Entscheidend ist nicht so sehr, ob die Angaben, die in der Bibel gemacht werden, von der heutigen Einleitungswissenschaft verifiziert werden können, sondern dass sie gemacht werden. Dadurch wird in der Bibel selbst signalisiert, dass die Heilige Schrift kein vom Himmel gefallenes Buch ist, nicht die Kopie eines himmlischen Originals, wie sich der Koran präsentiert, sondern ein geschichtliches Glaubenszeugnis, das die Spuren seiner Entstehung trägt und zeigt.²⁴ Gleichzeitig aber wird signalisiert, dass nicht nur das *homo factus est* ein geschichtliches Ereignis von theologisch grundlegender Bedeutung ist, sondern davon abhängig und darauf bezogen kraft des Geistes auch die apostolische Ursprungszeit der Kirche. Durch die Apostelgeschichte wird dieser Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche in lukanischer Perspektive erschlossen und der Komposition des Neuen Testaments eingepreßt.²⁵ Die Exegese kann mit ihrer philologisch- und historisch-theologischen Methodik aufklären, dass es sich um theologisch interessierte Geschichtsbilder handelt, die

23 So *A.J. Hultgren*, I-II Timothy, Titus, Minneapolis 1984, 143. Auf das Alte Testament deutet die „Bücher“ wie die „Pergamente“ jedoch *L. Oberlinner*, Pastoralbriefe: Zweiter Timotheusbrief (HThK.NT XI 2/2), Freiburg - Basel - Wien 1995, 173s.

24 Cf. zu diesem Unterschied *J. Gnilka*, Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt, Freiburg - Basel - Wien 2003, pp. 37-70.

25 In genau dieser heilsgeschichtlichen Perspektive sind die neutestamentlichen Schriften im Prozess kanonischer Rezeption angesehen und herausgestellt worden – mit einer deutlichen Tendenz, bei Schriften, die es offenlassen, besonders den Evangelien, den Rückbezug zu den Aposteln zu betonen. Wichtige Wegmarken setzen die Evangelienüberschriften, die älter sind, als häufig angenommen wird; cf. *M. Hengel*, Die Evangelienüberschriften: Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philologisch-Historische Klasse 3 (1984).

ihrerseits traditionsgeschichtliche Voraussetzungen haben, und ansatzweise kann die Bibelwissenschaft eruieren, *weshalb* sie sich ausgebildet und Wirkung gezeitigt haben.²⁶

(2) Das Alte Testament

Im Alten Testament sind es vor allem die Prophetenbücher, die Zeit und Stunde festschreiben, Ort und Anlass.

„Im Todesjahr des Königs Usija“ (also 739 v. Chr.) sieht Jesaja „den Herrn“ und erfährt seine Berufung (Jes 6,1-13). An Jeremia ergeht das Wort des Herrn (Jer 1,3) „zur Zeit des Königs Jojakim von Juda, des Sohnes Joschijas, bis das elfte Jahr des Königs Zidkija von Juda, des Sohnes Joschijas, zu Ende ging, als im fünften Monat Jerusalem in die Verbannung ziehen musste“ (also im Zeitraum von 641 bis 586 v. Chr.). „Am fünften Tag des vierten Monats im dreißigsten Jahr, als ich unter den Verschleppten am Fluss Kebar lebte, öffnete sich der Himmel, und ich sah eine Erscheinung Gottes“, beginnt Ezechiel sein Buch (Ez 1,1) und fügt noch hinzu (Ez 1,2): „es war im fünften Jahr nach der Verschleppung des Königs Jojachin“ (also 592 v. Chr.) Auch bei Hosea (1,1), Amos (1,1: „... zwei Jahre vor dem Erdbeben“), Micha (1,1), Zephanja (1,1), Haggai (1,1) und Sacharja (1,1.7; 7,1) werden Datierungen vorgenommen, die es erlauben, heute noch ziemlich präzise Jahreszahlen zu errechnen.

Den Zeit- entsprechen Ortsangaben: das Heiligtum von Bethel bei Amos (Am 4,4), die Wasserleitung an der Walkerstraße bei Jesaja (Jes 7), der Jerusalemer Tempel bei Jeremia (Jer 7), der Fluss Kebar (der Euphratkanal zwischen Babylon und Nippur) bei Ezechiel (Ez 1,1), Nebukadnezars Palast bei Daniel (Dan 1,6), Ninive bei Jona, das Haus des Joschija bei Sacharja (Sach 6,10). Klar sind auch die Adressen: Israel, Ephraim, Juda, Jerusalem, Könige, Priester, Propheten, das ganze Volk, die Gola, die Zurückgebliebenen, die Diaspora-Juden, die Proselyten, die Völker – nie alle auf einmal, sondern alles zu seiner Zeit. Selbst das Schreiben wird zum prophetischen Akt erklärt, sei es in der dramatischen Geschichte der Bücherverbrennung und prophetischen Rekonstruktion durch Jeremia und

26 Die Pseudepigraphie verdient unter dieser Rücksicht eine Neubewertung, die sich von der neuzeitlichen Fixierung aufs Urheberrecht löst und stattdessen die antike Stilbildung berücksichtigt, dass nicht falsche Tatsachen vorgetäuscht werden sollen, sondern mit offenen Karten gespielt wird, um Tradition zu bilden, die auf den Apostel selbst zurückgeht (1Kor 4,17) und seine Erinnerung stellvertretend gegenwärtig halten; cf. G. Theissen, Neues Testament, München 2002, pp. 82-85, Tertullians Verteidigung gegen Markion: „Es darf als Werk des Lehrers angesehen werden, was seine Schüler publiziert haben“ (adv. Marc. IV 5,4), wird durch Iamblichos gestützt (vit. Pyth. 198).

Baruch (Jer 36; cf. 45,1-5), sei es in einfacheren Aufforderungen an den Propheten, das Geschaute, Gehörte und Gesagte durch die Schriftform der Nachwelt zu überliefern (Jer 30,2; Hab 2,2; cf. Dan 7,1; 12,4).

Diese Konkretionen – gerade wenn sie im Einzelfall imaginiert sein mögen – verweisen auf ein spezifisch alttestamentliches Verständnis der Propheten: dass sie nicht nur, wie später im Judentum betont, Ausleger der Tora oder, wie später im Christentum akzentuiert, Vorboten des Messias seien, sondern auch Zeit-Zeugen, imstande, die Zeichen der Zeit zu deuten und die aktuelle Bedeutung des Gotteswortes zu erhellen. Dem entspricht im Grundzug das Prophetenbild der alttestamentlichen Geschichtsbücher, die ihrerseits erzählen, aus welchen Anlässen und in welchen Situationen nicht nur Jesaja und Jeremia, sondern auch Nathan, Elija und Elischa prophetisch gewirkt haben.

Die Weisheitsliteratur ist zwar von Haus diejenige, die am zeitlosesten und internationalsten sein sollte. Im Alten Testament wird sie aber historisiert. Von Ijob heißt es, er lebe „im Lande Uz“ (Ijob 1,1), womit vielleicht Arabien gemeint ist. Viele Psalmen werden David in den Mund gelegt, nicht wenige in den Überschriften biographisch situiert – von der Flucht vor Saul bis zur Sünde mit Bathseba²⁷; ein Psalm erinnert an die Trauer „an den Strömen von Babylon“ (Ps 137; cf. Ez 3,15; Klgl 3,48); andere Psalmen erklingen auf der Wallfahrt zum „Hause des Herrn“ in Jerusalem (Ps 122-134) und beim „Weihrauchopfer“ (Ps 38,1; 70,1). Die Sprichwörter sind

27 „Als er vor seinem Sohn Abschalom floh“ (Ps 3,1), „...das er dem Herrn sang wegen des Benjaminsers Kusch“ (Ps 7,1), „an dem Tag, als ihn der Herr aus der Gewalt all seiner Feinde und aus der Hand Sauls errettet hatte“ (Ps 18,1 par. 2Sam 22,1), „zur Tempelweihe“ (Ps 30,1), „als er sich vor Abimelech wahnsinnig stellte und dieser ihn fortjagte und er ging“ (Ps 34,1; cf. 1 Sam 21), „als der Prophet Nathan zu ihm kam, nachdem sich David mit Bathseba vergangen hatte“ (Ps 51,2; cf. 1Sam 12), „aus der Zeit, als die Philister ihn in Gat ergriffen“ (Ps 56,1; cf. 1Sam 21,11s.), „als er vor Saul in die Höhle floh“ (Ps 57,1; cf. 1Sam 22,1; 24,1), „als Saul hinschickte und man das Haus bewachte, um ihn zu töten“ (Ps 59,1; cf. 1Sam 19,11), „als er mit den Aramäern Mesopotamiens und den Aramäern von Zoba kämpfte und als Joab umkehrte und die Edomiter im Salztal schlug, zwölftausend Mann“ (Ps 60,2; cf. 2Sam 8,3.13), „... als er in der Wüste Juda war“ (Ps 63,1; cf. 1Sam 23,14), „als er in der Höhle war“ (Ps 142,1). Die alttestamentliche Exegese hat sich zunächst darauf konzentriert, diese Angabe als sekundär zu erweisen: erst allmählich, im Rahmen „kanonischer“ (tatsächlich: synchronischer) Psalmexegese, wird die redaktionelle Bedeutung jener Notizen erkannt, die aber nicht nur für ihre kanonische Rezeption interessant, sondern, viel umfassender, starke Signale einer geschichtstheologischen Deutung aussenden. Zu Ps 51 cf. E. Zenger, in: F.-L. Hossfeld – id., Psalmen 51-100 (HThK.AT), Freiburg - Basel - Wien 2000, p. 49.

„Salomo, dem König von Israel“ zugeschrieben (Prov 1,1).²⁸ Das Buch Jesus Sirach enthält den Namen des (sonst unbekannt) Verfassers (Sir 50,27; 51,30); die Übersetzung, die dessen Enkel angefertigt hat, wird indirekt datiert (nach dem „achtunddreißigsten Jahr des Königs Euergetes“ [prol. 7], also nach 132 v. Chr.).

Diese zurückhaltende, aber durchgreifende Historisierung stimmt mit dem alttestamentlichen Weisheitsdenken insofern überein, als es – jedenfalls in seiner kanonisch gewordenen Form – erstens, soweit erforderlich, in den Horizont des Jahweglaubens eingeholt wird und deshalb zweitens nicht allgemeinste Lebenserfahrungen notiert, sondern jene, die *sub specie Dei* typisch für das Gottesvolk sind. Dem entspricht, dass geschichtliche Themen und Erfahrungen von der Weisheitsreflexion Israels genau bedacht werden – in der breiten Spanne zwischen dem „Lob der Väter“, das der Siracide anstimmt (Sir 44-50), bis zu den Meditationen über Gottes milde Vorsehung in der Sapiencia Salomonis (Sap 8,19 - 19,22).

Die Tora wird im Kanon als „Gesetz des Mose“ vorgestellt.²⁹ Nach Ex 34,27 ergeht Gottes Forderung an Mose: „Schreib diese Worte auf!“ Das bezieht sich unmittelbar auf die Bundesurkunde mit dem Kern der Zehn Gebote³⁰, wird aber ausgeweitet. Nach Dtn 31,24 hat Mose es – am Tage seines Todes – „vollendet, die Worte dieser Tora bis zum Ende in ein Buch zu schreiben“ (cf. Dtn 31,9 sowie 1,5), bevor er den Leviten befiehlt, „das Buch der Tora“ neben die Bundeslade zu legen.³¹ Die Erzählung vom Tod des Mose in Dtn 34 – Einfallstor der Pentateuchkritik, aber Eingangstor zur Kanonisierung – erinnert das Gewesene und erläutert das Geschriebene: Mose wird als „Prophet“ gerühmt, „wie keiner je wieder in Israel aufgetreten ist“ (Dtn 34,10). Der Zeitpunkt dieser Feststellung ist offen. Auf der Ebene des abgeschlossenen Buches lässt er sich indirekt bestimmen. Er liegt vor der Erfüllung der Verheißung, die Gott nach Dtn 18,15 Mose gibt, dass er „aus der Mitte deiner Brüder einen Propheten wie dich senden“ werde. Vor diesem Zeitpunkt bleibt es beim Gesetz des Mose, das den Exodus kodifiziert. So wird es zu

28 Im Fall des „Kohelet“, des Hohenliedes und der Weisheitsschrift soll die salomonische Verfasserschaft erschlossen werden.

29 1Kön 2,3; 2Kön 23,25; 2Chron 30,16; Esr 7,6; Neh 8,1; Tob 6,13; 7,13; Bar 2,2; Dan 9,11.13; 13,3; 13,62 - Lk 2,22; Joh 7,23; Act 13,38; 1Kor 9,9; Hebr 10,28.

30 Cf. *Ch. Dohmen*, Exodus 19-40 (HThK.AT), Freiburg - Basel - Wien 2004, pp. 372s.

31 Differenzierte Aufarbeitung durch *P.R. Scalabrini*, *La Scrittura secondo il Deuteronomio, ovvero il libro per i tempi moderni*: Teologia 26 (2001) 155-184. Wichtige Impulse geben auch *Ch. Dohmen – M. Oeming*, *Biblischer Kanon – warum und wozu?* (QD 137), Freiburg - Basel - Wien 1992, pp. 54-68.

Beginn der Geschichtsbücher festgehalten, wenn Josua von Gott verpflichtet wird, sich „nach der ganzen Tora“ zu richten, „die mein Knecht Mose dir befohlen hat“, und sich dazu an das „Buch dieser Tora“ zu halten, „um nach all dem zu handeln, was darin geschrieben steht“.³²

Ähnlich wie im Neuen Testament ordnen sich wesentliche Texte des Alten Testaments historisch und geographisch ein. Nach dem Urteil historisch-kritischer Exegese handelt es sich vielfach um Konstruktionen; desto deutlicher ist der redaktionelle Gestaltungswille, den Schriften einen Ort in der Geschichte des Gottesvolkes zu geben. Dies führt – ganz anders als es die Konsequenz des Historismus wäre – nicht zu einer Relativierung, sondern ist die Bedingung der Möglichkeit kanonischer Geltung, weil das in den Schriften selbst vorausgesetzte Offenbarungsverständnis greift, dass Gott in der Geschichte sein Wort sagt und seinen Willen manifestiert. Im Unterschied zum Neuen Testament konzentriert sich das Alte Testament nicht auf den eschatologischen Kairos, sondern auf den langen Weg Gottes mit seinem Volk durch die Zeiten.

5. Die normative Ursprungszeit

„Alles hat seine Zeit“ (Koh 3,1) – auch die Entstehung der Heiligen Schrift. Es gilt nicht das mythische „was niemals war und immer ist“ (Sallust, *De diis et mundo* 4,4), sondern das *hic et nunc* des Wortes Gottes. Der Hebräerbrief, der freilich die unbedingte Gewissheit nicht ans geschriebene, sondern ans gesprochene Wort knüpft, betont das „Heute“ (Hebr 1,5; 5,5 [Ps 2,7]; 3,7-19; 4,7 [Ps 95,7-11]), das keine zeitlose Wahrheit bezeichnet, sondern eine dauernde Gültigkeit und je neue Aktualität dessen, was Gott einmal gesagt hat und das deshalb immer gilt.

Der biblische Kanon umschreibt den Zeitraum, in dem er entstanden ist, und kennzeichnet ihn theologisch: neutestamentlich durch den eschatologischen Kairos, den Jesus Christus heraufführt, alttestamentlich als Zeit der Verheißung, zu der Gott in Jesus sein definitives Ja spricht (2Kor 1,20). Von dieser christlichen Hermeneutik muss eine jüdische unterschieden werden, die nicht von der heilsgeschichtlichen Dramatik des Christusgeschehens, verstanden

³² Keine direkten Verfasserangaben, keine Zeit- und Ortsbestimmungen enthalten demgegenüber die Geschichtsbücher – mit Ausnahme Nehemias (Neh 1,1). Nach Tob 12,20 fordert Raphael die Beteiligten auf, „was geschehen ist, in einem Buch aufzuschreiben“.

als Selbstoffenbarung Gottes, geprägt ist, sondern die Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft, den zweiten Exodus, als Wende von der Zeit der Prophetie zur Zeit der Exegese betrachtet.

a) Die epochale Wende

Das Neue Testament bezieht sich zwar in nahezu allen seinen Büchern auf die „Schrift“ zurück, stellt sie aber gerade dadurch als sein Gegenüber heraus. An keiner Stelle wird auch nur ansatzweise deutlich, dass die neutestamentlichen Schriften entstanden seien, das Alte Testament zu ergänzen oder fortzuschreiben³³ – obgleich der alttestamentliche Kanon, jedenfalls in seiner Septuaginta-Version, noch nicht ganz abgeschlossen ist.³⁴ In den neutestamentlichen Schriften finden sich Kommentare des Alten Testaments, Typologien und Allegorien; geprägt sind sie aber allesamt durch den Bezug auf Jesus Christus. Sein Kommen kennzeichnet Paulus als Zeitenwende (Gal 4,4) – so wie Jesus das Kommen der Basileia, das er mit seiner Verkündigung, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung bewirkt, als Erfüllung des Kairos verstanden hat (Mk 1,15).

Der Einschnitt, den „das Kommen Christi“ (Gal 3,24) setzt, ist radikal. So stark die Verheißung ist – die Erfüllung geschieht im Übermaß; Jesus – die narrative Dramatisierung der Hoheitstitel in allen Evangelien zeigt es – passt sich nicht den noch so großen Hoffnungen an, die in Israel von der Heiligen Schrift genährt worden sind, sondern ist auf eine eschatologisch-neue, ureigene Weise der Messias, der Menschen- und der Gottessohn.³⁵ Alle Schriftgelehrsamkeit, sagt Paulus, zerbricht, weil sie mit Gottes eschatologischer Tat konfrontiert wird, am Kreuz (1Kor 1,20) – und kann nur dann zur wahren, zur törichten Weisheit Gottes verwandelt werden, wenn nicht allein Jesus an der „Schrift“ gemessen, sondern immer zugleich die „Schrift“ im Lichte Jesu Christi neu verstanden wird – was, so der Apostel, die Heilige Schrift Israels am besten wisse (1Kor 1,31:

33 Allerdings erachtet es *J. Schreiner* (Theologie des Alten Testaments [NEB.AT.E 1], Würzburg 1995, pp. 99-102) für richtig, von einer „Fortschreibung“ des Alten Testaments im Neuen Testament zu reden. Das könnte nur dann richtig sein, wenn dem Begriff ein deutlich anderer Sinn unterlegt wird als derjenige, den die Exegese eingeführt hat, um Redaktionsprozesse literaturwissenschaftlich präziser zu beschreiben. Wesentlich differenzierter ist *J. Schreiner*, *Das Alte Testament verstehen* (NEB.AT.E 4), Würzburg 1999.

34 Cf. *M. Hengel*, *Die Septuaginta als „christliche“ Schriftensammlung, ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, in: id. - A.M. Schwemer (eds.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, pp. 182-284.

35 Nach Lukas sind es Simeon (Lk 2,29-32) und Hanna (Lk 2,36ss.), die gerade das erkennen – so wie Marias Magnifikat (Lk 1,46-55) ein einziger Lobgesang auf die grundstürzende Neuheit des eschatologischen Heilshandelns Gottes ist.

Jer 9,22s.). Dass nicht nur Tod und Auferweckung, sondern ebenso die Reich-Gottes-Verkündigung und die Menschwerdung Jesu diesen unbedingten Neuanfang schöpferischer Heilsvermittlung setzt, lässt sich den Evangelien entnehmen und ist der Grund; weshalb sie überhaupt geschrieben sind. Mit derselben Folgerichtigkeit wird vom Römer- wie vom Hebräerbrief betont, Jesus sei „ein für allemal“ gestorben (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10); es kann keine Wiederholung, keine Ergänzung geben, weil Gott in Jesus Christus nicht unter Vorbehalt, sondern aus unbedingter Liebe und nicht an einem Objekt, sondern als er selbst gehandelt hat, definitiv zum Heil der ganzen Welt (Röm 8,31-39).

Die eschatologische Wende spiegelt sich in der Unterscheidung beider Testamente. Sie konstituiert auch ihren Zusammenhang. Er liegt nicht nur darin, dass Jesus selbst mit größtem Nachdruck die Schrift zitiert, z.B. im Doppelgebot der Gottes- und der Nächstenliebe (Mk 12,28-34 parr.), und dass die Sprache des Neuen Testaments zutiefst alttestamentlich geprägt ist. Das älteste Glaubensbekenntnis, 1Kor 15,3-5, hält fest, dass Jesu Tod und Auferweckung *secundum scripturas* geschehen seien: insofern in Kontinuität zu Gottes Heilshandeln an seinem Gottesvolk, als es ein und derselbe Gott ist, der sich offenbart, und ein und derselbe Heilswille, der sich verwirklicht – freilich gerade dadurch, dass Gott eschatologisch Neues schafft.

b) Die Entstehung des Neuen Testaments „in Christo“

Das Neue Testament entsteht – dem Selbstzeugnis seiner Schriften nach geurteilt – nicht schon zur Zeit Jesu, sondern in der apostolischen Ursprungszeit der Kirche.³⁶ Paulus schreibt *als* Apostel der Ekklesia, die er vor Ort antrifft; er schreibt in der Phase, die seiner Erstverkündigung mehr oder weniger direkt folgt, aber in seiner Wahrnehmung noch zur apostolischen Gründungszeit der Kirche (cf. 1Kor 3,10-18) gehört. Die Briefe der Paulusschule führen an die Schwelle des Überganges zur nachapostolischen Zeit bis zum nahen Tod des Apostels (2Tim).³⁷ Der Hebräerbrief führt die Kirche in

36 Zur Geschichte der Kanonisierung cf. H. von Lips, Der neutestamentliche Kanon (Zürcher Grundrisse zur Bibel). Zürich 2004.

37 Zu den ekklesiologischen Dimensionen dieser pseudepigraphen Positionierung cf. meinen Beitrag: Geist und Amt. Übergänge von der apostolischen zur nachapostolischen Zeit, in: Th. Schneider - G. Wenz (eds.), Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. Vol. I: Grundlagen und Grundfragen (Dialog der Kirchen 12), Freiburg - Göttingen 2004, pp.189-263.

einer kritischen Phase des Umbruchs an den Anfang zurück, um sie durch eine vertiefte Katechese, durch „bessere Theologie“⁴³⁸, für den Marathonlauf des Christseins zu rüsten. Die „katholischen“ Briefe sprechen gezielt die Probleme dieser Zeit an: sei es Anfeindung von außen (1Petr), sei es Nachlässigkeit (Jak), seien es Auseinandersetzungen um den rechten Glauben (2 Petr; 1-3 Joh; Jud). Markus schreibt den „Anfang des Evangeliums Jesu Christi“ (Mk 1,1) und bricht abrupt ab, da mit den Erscheinungen des Auferstandenen die Geschichte der nachösterlichen Nachfolge beginnen würde; er redet direkt die Leser an, die „verstehen“ sollen, was Jesu apokalyptische Zuspitzung der Basileia-Botschaft gegenwärtig – d.h. wohl angesichts der Jüdischen Kriege und der Zerstörung Jerusalems – besagt: Nüchternheit und Wachsamkeit, Skepsis gegenüber den Unheilspredigten, Hoffnung auf die Wiederkunft des Menschensohnes (Mk 13,14). Matthäus zeigt mit seinem Evangelienbuch (Mt 1,1) paradigmatisch, woran sich die von Jesus Christus in alle Welt ausgesandten Jünger bis an Ende aller Zeiten halten können, wenn sie „auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ taufen und die Getauften „lehren, alles zu halten, was“ Jesus ihnen „geboten hat“ (Mt 28,18ss.). Lukas bezieht sich auf die Katechese seiner Zeit (Lk 1,4), die – nimmt man die Abschiedsrede des Paulus in Milet zum Maß (Act 20,17-38) – doppelt sorgfältig zu geschehen hat, weil es aus dem Kreis der Presbyter Irrlehrer geben wird (Act 20,30) und weil das Wort Gottes auch nach dem Tode des Paulus seine Gnadenwirkung entfalten soll, die Kirche „aufzubauen und das Erbe in der Gemeinschaft der Geheiligten zu verleihen“ (Act 20,32). Johannes wendet sich an diejenigen, die „nicht sehen und doch glauben“ (Joh 20,29; cf. 20,30s.) – und zwar in der Zeit, in der die Jünger ihren Sendungsauftrag erfüllen, den der Auferstandene ihnen gegeben hat (Joh 20,21ss.).

Auf ein Ende der Zeit, in der nach dem Neuen Testament das Neue Testament entstanden ist, gibt es nur indirekte Hinweise. Die Väter werden auf den Tod der Apostel verweisen. Das kommt nicht von ungefähr. Eine wichtige Grenze markiert Paulus, wenn er in 1Kor 15,1-11 betont sich selbst als „letzten“ der Apostel bezeichnet, der zu einem Zeitpunkt berufen worden ist, an dem eigentlich die Zeit apostolischer Sendung durch den Auferstandenen bereits abgelaufen war. Eine Schlüsselstellung nimmt das Apostelkonzil ein. Denn die Koinonia mit den Jerusalemer „Säulen“, besonders mit

Petrus (Gal 2,1-11; cf. Act 15), begründet nicht nur die Anerkennung des Paulus und seines Völkerapostolates, sondern führt mit Jakobus, Petrus und Johannes auch die Gestalten ein, deren (pseudepigraphische) Briefe in den Kanon aufgenommen worden sind.³⁹ Der kanonische Prozess steht in der Wirkungsgeschichte des paulinischen Apostolatsverständnisses, dass entscheidend die Sendung durch den Auferstandenen sei zur Verkündigung des Evangeliums. Das Neue Testament wird als apostolische Ursprungsliteratur ausgewiesen.⁴⁰

Damit ist im Prinzip klar, dass das Neue Testament nicht ewig weiter wachsen kann und es Unterschiede gibt zwischen kanonischer Ursprungsliteratur und aufbauender, gleichfalls wichtiger und geistgewirkter Glaubenszeugnisse, die aber dadurch gekennzeichnet sind, dass sie auf das apostolische Fundament gegründet werden (cf. 1Kor 3,10-18). Der fragliche Zeitraum wird durch die Apostelgeschichte eingegrenzt: Der paulinische Aufenthalt in Rom, der von Anfang an im Schatten seines Martyriums steht, zeigt, dass die Grundlagen geschaffen sind, den Sendungsauftrag des Auferstandenen zu erfüllen, seine Zeugen zu sein „in Jerusalem und ganz Judäa, in Samarien und bis ans Ende der Welt“ (Act 1,8).

Die zeitliche Nähe steht im Interesse der sachlichen, die ihrerseits eine personale voraussetzt. Entscheidend ist durchweg das Gedächtnis Jesu Christi, sei es in der sakramentalen Form der Eucharistie (1Kor 11,23-26), in der sich der auferstandene Gekreuzigte selbst vergegenwärtigt, sei es in Form der Katechese, der Verkündigung, des Gebetes, der Reflexion. Hier schlägt die lukanische Apostolats-theologie durch, die in den Zwölf die Garanten der Kontinuität vor- und nachösterlicher Evangeliumsverkündigung sieht. Allerdings ist das authentische Christuszeugnis nicht auf sie beschränkt (wie in der Apostelgeschichte Stephanus, Philippus, Barnabas und Paulus zeigen). Der entscheidende Faktor ist vielmehr der Heilige Geist. Lukas hat ihn stark als die vorwärtsdrängende Kraft der Mission gesehen. Das Johannesevangelium überliefert in den Abschiedsreden als Jesusworte die Parakletsprüche (Joh 14,16.26; 15,26; 16,7.14). Sie handeln davon, dass der Heilige Geist, als „Geist der Wahrheit“ (Joh

39 Judas stellt sich als „Bruder des Jakobus“ vor; die Identität des Sehers Johannes mit dem Vierten Evangelisten ist in den Diskussionen des 2., 3. und 4. Jh. gerade von denen betont worden, die für die Kanonisierung eingetreten sind.

40 Dies erklärt das Interesse bereits des 2. Jh., die Nähe von Markus zu Petrus und von Lukas zu Paulus auszuweisen, das Matthäus- und das Johannesevangelium aber von Aposteln geschrieben sein zu lassen – wie immer die historischen Hintergründe in heutiger Perspektive erscheinen.

14,17; 15,26; 16,13), die Jünger, die in der Welt bleiben, dadurch trösten und stärken wird, dass er sie „alles lehren und an alles erinnern wird“, was Jesus ihnen „gesagt“ hat (14,26).⁴¹ Nur aus diesem Grund, aber ganz in dieser Kraft können die Jünger Zeugnis ablegen von dem, was Jesus gesagt hat (Joh 15,27). Diese johanneische Sicht darf nicht verallgemeinert werden; sie ist auch nicht explizit zur Schriftinspiration hin entwickelt. Aber sie ist doch nicht nur auf den johanneischen Kreis eingeengt, sondern auf alle Jünger Jesu bezogen und bietet deshalb einen starken Anhaltspunkt dafür, von den neutestamentlichen Schriften insgesamt zu sagen, dass sie „in Christus“ entstanden seien.

c) Die Entstehung des Alten Testaments „ante Christum natum“

Für Paulus und Johannes, den Hebräer- und den Ersten Petrusbrief, für die gesamte synoptische Jesustradition ist die Heilige Schrift Israels von ungebrochener Aktualität. Nach der Bergpredigt darf kein Iota und kein Häkchen vom Gesetz fortgenommen werden (Mt 5,19); Jesus sagt nach Joh 10,35: „Die Schrift kann nicht aufgelöst werden“. Paulus schreibt den Römern: „Alles, was zuvor geschrieben ward, ist zu unserer Belehrung geschrieben, damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben“ (Röm 15,4); es ist „uns zur Warnung“ aufgeschrieben (1Kor 10,11) und im ganzen „um unsretwillen“ (1Kor 9,9s.; 10,11). Der Zweite Timotheusbrief erklärt: „Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert“ (2Tim 3,16).⁴² Der Zweite Petrusbrief mahnt (1,20f): „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung; denn niemals ist eine Prophetie vom Willen eines Menschen ausgegangen, sondern vom Heiligen Geist getrieben haben Menschen von Gott gesprochen.“

Dass sich die Christen, ob aus den Juden, ob aus den Heiden, direkt angesprochen wissen durch das Wort der Heiligen Schrift, ist in der Identität Gottes mit sich selbst begründet, seiner Verheißungstreue, der die Präexistenz Jesu Christi entspricht (1Pet 1,10ss.). Deshalb spricht die Aktualität der Schrift nicht gegen ihre Historizi-

41 Cf. *J. Zumstein*, *Kreative Erinnerung. Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (ATHANT 84), Zürich 2004, pp. 47-64.

42 Der Satz ist bis in die Übersetzung hinein umstritten. Dass die „ganze Schrift“ (d.h. das Alte Testament in seiner Gesamtheit) gemeint ist, begründet jetzt nach *J. Whitlock*, *Schrift und Inspiration. Studien zur Vorstellung von inspirierter Schrift und inspirierter Schriftauslegung im antiken Judentum und in den paulinischen Schriften* (WMANT 98), Neukirchen-Vluyn 2002.

tät, sondern setzt sie voraus. Es ist für das Neue Testament wesentlich, dass die Heilige Schrift Alten Testaments „vorankündigt“ (Röm 1,2), „voraussagt“ (Röm 9,29 [Jes 1,9]; cf. Apg 1,16; Hebr 4,7) und „vorhersah“ (Gal 3,8; cf. Act 2,31), also aus der Vergangenheit, vor dem Kommen Jesu Christi, sich zu Wort meldet und gerade deshalb Gehorsam heischt. Paulus ordnet die Entstehung der Schrift dem Erwählungshandeln Gottes an Israel zu (Röm 3,1s.) und begründet die Aktualität für die Christen (1Kor 9,10; 10,11; Röm 4,23s.; 15,4; cf. 2Tim 3,16s.) darin, dass in der Schrift Gottes Wort zu hören ist, der durch sein christologisches Gnadenhandeln Israel und die Kirche von innen heraus verbindet. Der Hebräerbrief arbeitet mit dem eschatologischen Erfüllungsmotiv; da die Vollendung noch aussteht, durch Jesus Christus aber verbürgt ist, dokumentiert die „alttestamentliche“ Schrift zweierlei: dass Israel (wie die Kirche) auf dem Weg ist und dass Gott seine Verheißung nicht ohne die Gemeinschaft der Christen realisieren wollte (Hebr 11).

Die Entstehungszeit des Alten Testaments ist nach dem Neuen Testament (das im allgemeinen den Gedanken nicht entfaltet und im einzelnen unterschiedlich akzentuiert) durch zweierlei entscheidend geprägt: Erstens ist es *ante Christum natum* entstanden – nicht ohne Christus, den es vielmehr bezeugt und von dessen Geist die Propheten nach 1Petr 1,10 inspiriert sind, aber deutlich unterschieden von den Schriften, die sich im Kern auf Jesus beziehen und dann zum Neuen Testament werden. Diese Unterscheidung führt aber nicht im mindesten zu einer Abwertung, sondern ist gerade die Voraussetzung bleibender Geltung. Zweitens ist die Bibel Israels durch die Erwählung Israels geprägt, den Bundesschluss am Sinai und die Führung des Volkes durch Gott. Vom Neuen Testament her ist in Christus nicht nur die Schöpfung vorausgesetzt, sondern auch die Geschichte der Erzeltern, der Exodus, die Gesetzgebung, das Wirken der Propheten, die Entwicklung der Weisheit, das Gebet des Psalters. Diese Theologie der Heilsgeschichte, die einer Theologie der Heiligen Schrift entspricht, führt nicht zur Relativierung des Christusevangeliums, sondern ist die *conditio sine qua non*, es als eschatologisches Heilsgeschehen gemäß den Schriften zu verstehen.

Beide Eckpunkte, die Verwobenheit des Textes mit der Geschichte Israels und die Entstehung der – alttestamentlichen – Bibel vor dem Kommen des Messias, sind jüdisch-christliche Gemeinsam-

keiten. Dennoch besteht ein Unterschied. Nach Flavius Josephus⁴³ sind alle biblischen Bücher (des „Alten Testaments“) in der Zeit von Mose bis Artaxerxes geschrieben; denn nur bis Esra gehe die Kette prophetischer Sukzession (Ap. 1,29.37-41).⁴⁴ Konsequenzen sind zum einen das Phänomen der alttestamentlichen und frühjüdischen Pseudepigraphie, die alle kanonischen Schriften in den Zeitraum bis zur Wiedererrichtung des Zweiten Tempels datiert, andererseits der Ausschluss der deuterokanonischen Septuagintaschriften aus dem jüdischen Kanon. Der Bogen, den die hebräischen Geschichtsbücher schlagen, reicht bis in die Zeit Esras und Nehemias; die Chronik, die den Schluss des Masoretischen Kanons bildet, endet mit dem Entschluss des Kyros, den Wiederaufbau des Tempels zu gestatten.⁴⁵ Haggai, Sacharja und Maleachi, die letzten Schriftpropheten, handeln vom Wiederaufbau und der Reinigung des Tempels.⁴⁶

Diese zeitliche Begrenzung kennt das Neue Testament nicht. Zwar wird bis in den Stammbaum Jesu hinein die herausragende Bedeutung des Babylonischen Exils gewürdigt (Mt 1,17). Auch die grundlegende Bedeutung der Tora und der Propheten duldet keinen Zweifel. Sie wird in der Stephanusrede betont, während Paulus im pisidischen Antiochien von Mose über die Richter zu David geht, um dann gleich zum messianischen Davidssohn zu springen (Act 13,17-23). Aber im Neuen Testament ist Johannes der Täufer – verstanden als der Elija, den Maleachi zum Schluss des Zwölfprophetenbuches ankündigt – eine Gestalt des von Gott gewollten Überganges (cf. Lk 16,16; Act 13,24). Im Hebräerbrief schließt die große Prozession der Glaubenden, die mit Abel beginnt, nicht ohne die jedenfalls indirekte Erwähnung der Makkabäer (Hebr 11). Nicht der zeitliche Abstand ist die Pointe neutestamentlicher Schriftthermeneutik, sondern die Spannungseinheit beider Testamente.

43 Cf. *St. Mason*, Josephus on Canon and Scriptures, in: M. Sæbø (ed.), *Hebrew Bible/Old Testament. The History of Its Interpretation. Vol. 1: From the Beginnings to the Middle Ages (until 1300), Part 1: Antiquity*, Göttingen 1996, pp. 217-235.

44 Der Gedanke ist nicht aus der Luft gegriffen, sondern durch Ps 74,9; Sach 13,2-6; Dan 3,38 Th; 1Makk 4,46; 9,27; 14,41; syrBar 85,3 vorbereitet, wird aber hier – wohl nicht erstmalig – kanonhermeneutisch gewendet. Abgesichert wird er später durch das „Dogma“, der Geist der Prophetie sei erloschen; cf. tSota 13,2. „Seitdem Haggai, Sacharja und Maleachi, die letzten Propheten gestorben sind, ist der heilige Geist von Israel gewichen. Aber trotzdem ließ man sie die Himmelsstimme hören“.

45 Cf. *G. Steins*, Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik (BBB 93), Weinheim 1995

46 Jesus Sirach schließt das Lob der Väter nicht mit Nehemia (49,13), sondern fügt noch den Hohenpriester Simeon (218-292 v. Chr.) an (Sir 50,1-21). Schon das grenzt ihn aus dem Masoretischen Kanon aus – während es kein Grund wäre, ihn nicht in den christlichen Kanon aufzunehmen.

6. Schriftgemäße Schriftauslegung

Da der Kanon die Spuren seiner Entstehungszeit nicht verwischt und sich auch in dieser Hinsicht als Gotteswort in Menschenwort erweist, erklärt sich, weshalb es von allem Anfang an – jeweils mit den Methoden der Zeit – Bibelexegese auch als Textkritik, als Frage nach der Genese, als Philologie und historische Forschung gegeben hat. Die These, der Kanon löse sich auf, wenn er kritisiert werde, ist beim biblischen Kanon im Ansatz falsch, weil der Bibeltext kein papierner Papst ist, sondern schriftliches Zeugnis der *viva vox evangelii*.

Schon im Neuen Testament ist ein breites Spektrum literarischer, allegorischer und typologischer Exegese des Alten Testaments zu erkennen. Jüdische wie christliche Schriftauslegung bewegen sich im Spannungsfeld von Text und Kommentar; beide räumen der Tradition, verstanden als lebendige Schriftauslegung, eine wesentliche Bedeutung ein; beide sehen das Ziel der Schriftauslegung nicht schon in der Erklärung philologischer und historischer Phänomene erreicht, sondern in einem Verstehen, das zur Partizipation an dem Leben führt, dessen Begründung und Ausrichtung die Texte beschreiben. Die *Biblia Judaica* verlangt eine Auslegung, die darauf aus ist, den jeweils zur Zeit und am Ort verbindlichen, prinzipiell unendlichen Sinn festzustellen, der an die sprachlichen Zeichen gebunden ist.⁴⁷ Die *Biblia Christiana* hingegen ist durch die Spannungseinheit der beiden Testamente eschatologisch bestimmt (in der Dialektik von Heilsgegenwart und Heilszukunft); deshalb muss die Auslegung darauf aus sein, das in Jesus Christus Fleisch gewordene Wort Gottes zu erkennen, das die Heilige Schrift bezeugt.

Die christliche Exegese ist als Wissenschaft des Bibeltextes die zentrale theologische Disziplin. Denn der inspirierte Text enthält, so *Dei Verbum*, das Wort Gottes (DV 24). Deshalb solle das Studium der Heiligen Schrift („*Sacrae Paginae studium*“), wie es mit einem Wort Leo XIII. heißt (Providentissimus Deus: Ench. Bibl. 114), „gleichsam die Seele der ganzen Theologie“ (*anima Sacrae Theologiae*) sein (DV 24; OT 16). Nach *Josef Ratzinger* besitzt dieses Wort „für die Systemgestalt der katholischen Theologie eine geradezu revolutionierende Bedeutung“.⁴⁸ Denn es zielt darauf, die neuscho-

47 Cf. G. Stemberger, Die Schriftauslegung der Rabbinen, in: Christoph Dohmen – id., Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des christlichen Alten Testaments, Stuttgart 1996, pp. 75-109, p. 79.

48 Kommentar zu *Dei Verbum*: LThK.E 13 (1967) 498-528.571-581: p. 577.

lastische Gleichsetzung von Theologie und zeitloser Philosophie aufzulösen, nimmt die Parole *ad fontes* auf, integriert historisches Denken in die theologische Reflexion und sucht den Geist *im* Buchstaben. Die Theologie insgesamt muss, wie *Hans Urs von Balthasar* es aufgrund der Inkarnation des Logos gesagt hat, „die Sprache des Fleisches“ lernen⁴⁹, um das Wort Gottes hören und verstehen zu können. Die Exegese ist die Vorarbeiterin, wenn sie den Kanon als historischen Text, als Buch aus vielen Büchern, als Buch der Geschichte des Gottesvolkes liest.

So notwendig aber aufgrund des Zeugnisses, das die Schrift selbst ablegt, die Schriftauslegung grundlegend als historisch-philologische Exegese sich zu vollziehen hat, so prekär wird das Verhältnis, wenn in der Bibelforschung ein Geschichtsbegriff und Textverständnis leitend werden, die wesentliche Dimensionen, die sie in der Schrift gewonnen haben, negiert. Das war zu Beginn der historisch-kritischen Exegese im Zeichen des Deismus und Historismus der Fall; es ist gegenwärtig das Problem einer radikalen Rezeptionsästhetik. Zwar kann die Geschichtlichkeit der Heiligen Schrift und die Vielfalt ihrer Bedeutung entdeckt werden, nicht aber eine normative Ursprungszeit und die Verbindlichkeit des in dieser Zeit ergangenen Zeugnisses. Da aber in der Philosophie der Rationalismus rationalisiert⁵⁰, in der Geschichtswissenschaft der Historismus historisiert⁵¹ und in der Literaturwissenschaft der Konstruktivismus dekonstruiert worden ist⁵², sind die Chancen einer fundamentaltheologischen Verantwortung biblischer Hermeneutik zu Beginn des 21. Jh. deutlich gestiegen.

Es bleibt freilich die Entdeckung der neueren Exegese, dass die Darstellung sowohl der Ereignisgeschichte als auch der Entstehungsgeschichte der Bibel in der Heiligen Schrift eine Konstruktion ist, die oftmals in Spannung zu den wissenschaftlich zu rekonstruierenden Fakten steht. Es ist der Fehler ultramontaner Exegese, die Differenz nicht wahrhaben zu wollen, und es ist der Fehler radikaler Bibelkritik, aus ihr die Destruktion des Kanons abzuleiten. Es ist die Chance kanonischer Exegese, die auf historische Kritik und philologische

49 Theologik, Bd. 2: Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985, pp. 225-255.

50 Cf. *P. Ricœur*, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000. Die Arbeit markiert einen erheblichen Gedankenfortschritt gegenüber dem großen Vorgänger: *Temps et Récit*, Paris 1983-1985. Während der Autor dort die narrative Kraft des Historiographen in den Vordergrund gerückt hatte, widmet er sich jetzt stärker der Wahrheitsfrage, die davon bestimmt sei, was der Fall war.

51 *F. Jaeger – J. Rüsen*, *Geschichte des Historismus*, München 1992.

52 Cf. *M. Martínez – M. Scheffel*, *Einführung in die Erzähltheorie*, München ⁵2003 (¹1999).

Differenzierung nicht verzichtet, aber in den hermeneutischen Zirkel des Verstehens hineinkommen will, der von den Bibeltexten selbst angestoßen wird, einen kritischen Blick auf diese kanonischen Konstruktionen zu werfen: sie kann sie historisch einordnen und dadurch theologisch verstehen – auch unter dem Aspekt der Wirkung, die sie gezeitigt haben. Die Konstruktionen beruhen auf Auswahl und Stilisierung. Aber sie bieten gerade diejenigen perspektivischen Ausschnitte und Durchblicke, die von dem, geprägt sind, was die Heilige Schrift in der Zweiheit ihrer Testamente, der Geschichte ihrer Genese und der Vielfalt ihrer Schriften von Gottes Offenbarung bezeugt.

Paulus erklärt im Zweiten Korintherbrief, auf seinen gesamten apostolischen Dienst blickend: „Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen“ (2Kor 4,7). *A fortiori* gilt dies für den Text der Heiligen Schrift. Die Exegese muss größte Bescheidenheit üben, wenn sie – mit ihren historischen und philologischen Methoden – diese Gefäße untersucht. Aber in dieser Bescheidenheit liegt der größte Dienst, den sie dem Evangelium leisten kann.

Summary

The often assumed dichotomy between historical-critical and canonical exegesis can be bridged by the biblical concept of revelation. The canon of OT and NT does not obscure the traces of its development but integrates them into salvation history. Proper understanding of either the canon as revelatory or its development as historical are incomplete one without the other.