

Marlen Bidwell-Steiner/Karin S. Wozonig (Hg.)

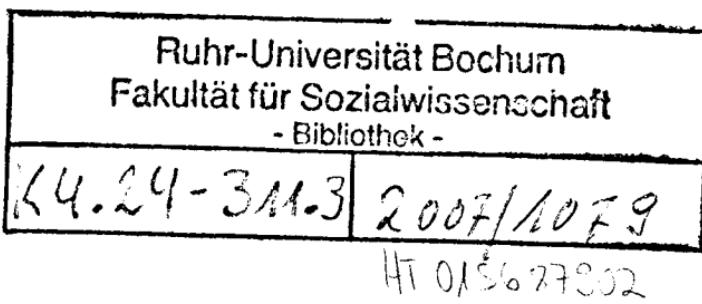
A Canon of Our Own?

Kanonkritik und Kanonbildung in den
Gender Studies

StudienVerlag

Innsbruck
Wien
Bozen

Die Herausgeberinnen danken folgenden Förderern für die Unterstützung: Bundesministerium für Bildung, Wissenschaft und Kultur in Wien, Stadt Wien (MA 7).



© 2006 by Studienverlag Ges.m.b.H., Erlerstraße 10, A-6020 Innsbruck
e-mail: order@studienverlag.at
Internet: www.studienverlag.at

Satz: Rosa Reitsamer
Umschlag: Gabi Damm

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlor- und säurefrei gebleichtem Papier.

Bibliografische Information Der Deutschen Bibliothek
Die Deutsche Bibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <<http://dnb.ddb.de>> abrufbar.

ISBN-10: 3-7065-4340-0
ISBN-13: 978-3-7065-4340-8

Alle Rechte vorbehalten. Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form (Druck, Fotokopie, Mikrofilm oder in einem anderen Verfahren) ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Inhaltsverzeichnis

Karin S. Wozonig

Dimensionen des Kanons 9

Christina Lutter

Vorwort 15

DISZIPLINIERTER RAUM

Aleida Assmann

Kanon und Archiv – Genderprobleme in der
Dynamik des kulturellen Gedächtnisses 20

Marlen Bidwell-Steiner

Kanonkritik zwischen Herrschaftsraum und
geschütztem Raum 35

Ilse Müllner

Der eine Kanon und die vielen Stimmen.
Ein feministisch-theologischer Entwurf 42

Hans-Uwe Lammel

Hippokrates, der medizinische Kanon und die Frauen 58

Kerstin Palm

Kanonisierungsweisen von Kanonkritik –
die Geschlechterforschung zu Naturwissenschaften
als Reflexionsmedium disziplinärer Kritikoptionen 76

Christa Binswanger

Shakespeares Schwestern, Medusen oder „Ich ohne Geschlecht“?
Zu weiblichem Schreiben, Kanon und feministischer
Literaturwissenschaft 90

ZWISCHENRAUM

Susanne Hochreiter

- „Das offene Netz möglicher Bedeutungen“.
Queere Positionen in der Debatte über den deutschsprachigen
Literaturkanon 104

Anna Babka

- ‘In-side-out’ the *Canon*.
Zur Verortung und Perspektivierung von postkolonialen
Theorien & Gendertheorien in der germanistischen
Literaturwissenschaft..... 117

Tatiana Barchunova

- A Library of Our Own?
Feminist Translations From English into Russian 133

Erzsébet Barát

- The importance of a discursal approach to
translation as an organized practice 148

Marina Blagojevic

- Canons and Contexts: Beyond fragmentation 159

Raluca Maria Popa

- Communist Women Speaking Internationally:
A Revision of the ‘East’/‘West’ Divide? 175

Karin Harrasser

- Cyberfeminismus. Träume von Modellierbarkeit 189

VERHANDELTER RAUM

Gabriele Griffin

- Women's and Gender Studies –
The Quintessential Subject in Process 202

Victoria Robinson

- Internal and External Shifts and Constraints
on Women's Studies and Gender Studies:
Implications For the 'Canon' 217

Therese Garstenauer

- The inevitability of a Canon in Women's and Gender Studies,
and what to do about it 228

Anna Temkina, Elena Zdravomyslova

- Gender and Women's Studies in Contemporary Russia 240

Veronika Wöhrer

- "Doing Feminism" and other Theoretical Interventions 254

Diana M.A. Relke

- Loose Canons: A Canadian perspective on feminist
power relations and knowledge production 266

- Die AutorInnen 275

Ilse Müllner

Der eine Kanon und die vielen Stimmen. Ein feministisch-theologischer Entwurf

Unter den Kanones der westlichen Kultur bildet der biblische einen Sonderfall. Anders als jener der Literaturwissenschaften oder der Philosophie ist er in seinem Umfang nicht immer wieder aufs Neue offen verhandelbar. Wie andere Kanones sind auch die biblischen Kanones an bestimmte Gemeinschaften gebunden.

Neben der Ablehnung des Kanons in seiner Gesamtheit oder der Infra-
gestellung seiner konkreten Grenzen wird auch innerhalb der feministi-
schen Theologie der Denkweg beschritten, den Kanon in seinem jeweils
festgesetzten Umfang zu bejahen und den Raum innerhalb dieser Grenzen
kritisch zu sichteten. Das ist der Weg, den der vorliegende Beitrag gehen
will. Das Hauptaugenmerk liegt auf der Polyphonie und Dialogizität des
biblischen Texts in Beziehung zur auslegenden Gemeinschaft.

1. Infragestellung kanonischer Autorität

I do not believe that any man ever saw or talked with God, I do not believe that God
inspired the Mosaic code, or told the historians what they say he did about woman
[...] (Stanton 1993: 12).

1895 beschrieb Elisabeth Cady Stanton so die hermeneutische Vorgabe der von ihr und anderen Frauen herausgegebenen *Woman's Bible*. Dieser Zugang zur christlichen Bibel steht im Kontext der Frauenrechtsbewegung und hatte sich zum Ziel gesetzt, biblische Argumente gegen die Gleichstellung von Frauen zu entkräften. Die Konsequenz aus der Einsicht in die fehlende Verbalinspiration war eine radikale Infragestellung des autoritativen Charakters der biblischen Schriften in Bezug auf Stellung und Rollen von Frauen.

Mit dieser Distanzierung von der Schrift als Autorität befindet sich die *Woman's Bible* in guter Gesellschaft. Etwa zur gleichen Zeit, 1897, schrieb William Wrede *Über Aufgabe und Methode der so genannten neutestamentlichen Theologie*:

Der Satz: „eine Schrift ist kanonisch“ bedeutet zunächst nur: sie ist nachträglich von den maßgebenden Faktoren der Kirche des 2. bis 4. Jahrhunderts – vielleicht erst nach allerlei Schwankungen im Urteil – für kanonisch erklärt worden. Wer also den Begriff des Kanons als feststehend betrachtet, unterwirft sich damit der Autorität von Bischöfen und Theologen jener Jahrhunderte. (zit. in Söding 2003: XLVIII)

Sowohl der/die inspirierte AutorIn als auch der/die inspirierte KanonisiererIn (merkwürdig, dass es dafür keinen Begriff gibt) stehen seitdem unter vielfältiger, nicht nur feministischer Kritik. Während postchristliche Denkerinnen die Texte ebenso wie das Konzept „Bibel“ als Bezugspunkt ablehnen, beziehen sich andere Theologinnen in vielfältiger Weise auf die Bibel als Kanon. Die Autorität herrschender Interpretationen wird dabei ebenso in Frage gestellt wie diejenige einzelner biblischer Text und auch die Grenzen des Kanons stehen zur Diskussion.

2. Historische, kanonische und feministische Auslegung

Der gegenwärtige methodische Pluralismus in der Bibelwissenschaft ruht auf einer etwa zweihundertjährigen Praxis historisch-kritischen Arbeitens. Diese hat die exegetische Landschaft in Europa und den USA maßgeblich geprägt und galt bis vor einigen Jahren als einzig legitimes Paradigma wissenschaftlichen Umgangs mit biblischen Schriften. Die historische Kritik als bibelwissenschaftlicher Zugang ist eine Frucht der Aufklärung. Sie distanziert sich von den Formen bis dahin geübter kirchlicher Schriftauslegung und konzentriert ihr Forschungsinteresse auf die Bibel als historisch gewachsenes Werk. Ihr Hauptaugenmerk gilt der Frage nach dem *Autorsinn* eines Texts. Dazu analysiert sie die biblischen Texte hinsichtlich ihres diachronen Gewordenseins, zieht außerbiblische Quellen zur Rekonstruktion der Geschichte des Volkes Israel heran und stellt die biblischen Texte so in ihren historischen Kontext. Damit hat die historische Kritik die geschichtliche Bedeutung des biblischen Textes betont und den Text der Bibel aus seiner Dienstfunktion für die dogmatische Theologie befreit.

Auch die historische Kritik nimmt die biblischen Texte als kanonische Texte wahr, ihr Fokus liegt aber auf den Einzeltexten in ihrer historischen Bedeutung. In den letzten Jahrzehnten ist in den biblischen Wissenschaften neue Aufmerksamkeit sowohl für die literarische Qualität der biblischen Texte wie auch für das Phänomen des Kanons gewachsen. Einzeltexte werden in ihrem kanonisch-textuellen Zusammenhang gesehen, der ein anderer

ist als der historische. Der kanonische Kontext hat seine eigene Chronologie, die nicht der historischen entsprechen muss. Jüngere Texte stehen in der Reihenfolge kanonischer Lektüre vor älteren Texten. So ist etwa die erste (jüngere) Schöpfungserzählung in Gen 1,1–2,4a vor die ältere Schöpfungserzählung in Gen 2,4b–3,24 gestellt. Dazu kommt die Beobachtung, dass nicht nur Bücher, sondern auch Buchgruppen komponierte Strukturelemente aufweisen, etwa die Psalmen oder das Zwölfprophetenbuch. Reihenfolge und übergreifende Kompositionsmerkmale auf der Ebene des vorliegenden kanonischen Texts wahr- und ernst zu nehmen ist ein Kennzeichen des *canonical approach*, der neben anderen Zugängen in den letzten Jahren an die Seite der historischen Kritik getreten ist.

Feministische Exegese ist – in Anknüpfung an einzelne Impulse wie die oben zitierte *Woman's Bible* von 1895 – seit den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts entstanden (ausführlich Schottroff/Schroer/Wacker 1995). Sie bedient sich der gesamten Bandbreite exegetischer Methoden, von historisch-kritischen und sozialgeschichtlichen über literaturwissenschaftlichen bis zu kanonischen Ansätzen. Entsprechend einer feministischen Hermeneutik werden die unterschiedlichen Ansätze allerdings in Bezug auf ihre Implikationen für die gender-faire Auslegung biblischer Texte (Fischer 2004) geprüft und gegebenenfalls modifiziert (z. B. Müllner 1999).

Neuere Arbeiten sprechen vor allem dann von Kanon, wenn es um die Analyse intertextueller Beziehungen geht (Brockmöller 2004 und Rakel 2003). Nicht die Autorität von Einzeltexten, sondern der Kanon als privilegierter Raum von Textverbindungen bestimmt den Zugang feministisch intertextueller Analysen.

3. Klassisch, heilig, kanonisch

Das Wort „Kanon“ wird von einem Stamm hergeleitet, der in mehreren altorientalischen Sprachen vorkommt, im Hebräischen z. B. als Nomen *qanah* mit der Bedeutung „Rohr“. Ein solcher Gegenstand diente als Messinstrument. Aus der wörtlichen Bedeutung hat sich eine übertragene entwickelt, aus deren Bedeutungsspektrum in unserem Zusammenhang vor allem der Kanon im Sinn des Maßstabs und der Norm relevant ist (Assmann 1992: 107).

Daraus leitet sich die heute als wörtlich wahrgenommene Bedeutung des Begriffs „Kanon“ ab. Er bezeichnet einen Bestand an Texten oder anderen kulturellen Artefakten, die für eine bestimmte Gemeinschaft von

besonderer Relevanz sind. Relevanz und Gemeinschaftsbezug sind die beiden zentralen Säulen des Kanonbegriffs. Es gibt keinen Kanon ohne Bezugsgruppe (Assmann 1992: 21; Steins 1995: 517). Umfang, Geltungsbereich und oft auch Auslegungsmaßstäbe des Kanons werden von einer Gemeinschaft bestimmt, die in Bezug auf das Textkorpus die Definitionsmacht hat. Umgekehrt hat der Kanon definitorische Funktion hinsichtlich der Gruppenmitgliedschaft: Nur wer sich zum Kanon bekennt, gehört zu dieser Gruppe (Bechmann 2005: 113). Diese zweifach definitorische Funktion in Richtung auf Text- und Gruppengrenzen macht den Kanon zu einem zentralen Faktor der Identitätsbildung von Gemeinschaften.

Über die Relevanz eines klassischen Texts geht der Geltungsanspruch, den eine Gruppe ihrem Kanon zuschreibt, hinaus. Ein klassischer Text hat zwar ebenfalls identitätsstiftende Funktion (*man* muss dieses oder jenes Werk gelesen haben). Der Umfang des klassischen Textkorpus unterliegt aber immer wieder neu der Bestimmung durch die Gemeinschaft. „Kanönbildungen im Zeichen von Klassik und Klassizismus sind grundsätzlich wandelbar. Jede Zeit hat ihren eigenen Kanon“ (Assmann 1992: 121).

Nach dieser Taxonomie fiele der philosophische oder literaturwissenschaftliche Kanon eher in die Kategorie der Klassik als in die des Kanons. Im theologischen Verständnis steht der Umfang des Kanons nicht immer wieder neu zur Disposition. Eine solche Diskussion führt gegebenenfalls zur Bildung neuer Gemeinschaften. Die letzte in hohem Maß folgenreiche Auseinandersetzung um die Kanongrenzen fand im 16. Jahrhundert statt und führte dazu, dass sich der Kanon der katholischen Kirche im Umfang von jenem der reformatorischen Kirchen unterscheidet. Die Differenzen beziehen sich ausschließlich auf den Bereich des Ersten oder Alten Testaments. Während die Kirchen der Reformation im Anschluss an Luthers Forderung nach der *veritas hebraica* nur jene alttestamentlichen Schriften als kanonisch ansehen, die hebräisch überliefert sind, hat die katholische Kirche die bis dahin geübte Praxis beibehalten und auf dem Konzil von Trient für verbindlich erklärt, auch die griechisch überlieferten Texte (etwa die Bücher Judit und Tobit,¹ aber auch griechischsprachige Zusätze zum Esterbuch) innerhalb des Kanons zu bewahren.

Die divergierenden Kanongestalten sind nicht zufällige Organisationen eines unterschiedlich umschriebenen Bücherbestandes, sondern prägen,

¹ Auch wenn der Text des Judit- bzw. Tobitbuchs griechisch überliefert ist, so ist doch nicht sicher, ob der griechische Text nicht auf hebräische oder aramäische Vorlagen zurückgreift. Für das Juditbuch vgl. Rakel 2003: 33-40, für das Tobitbuch vgl. Schüngel-Straumann 2000: 39f.

rezeptionstheoretisch gesehen, unterschiedliche Leseweisen des gesamten kanonischen Materials aus, und zwar durch eine veränderte Umschreibung der Bücherzahl, vor allem aber durch die spezifische Organisation des Stoffes (Steins 1999: 234).

Vom heiligen Text unterscheidet sich der kanonische in der Funktion. Sakrale Texte werden in geschützten Räumen rezitiert, kultisch verehrt, berührt etc. Als „eine Art sprachlicher Tempel“ (Assmann 1992: 94) gehört eine heilige Schrift in einen ebensolchen Raum.

Der heilige Text verlangt keine Deutung, sondern rituell geschützte Rezitation unter sorgfältiger Beobachtung der Vorschriften hinsichtlich Ort, Zeit, Reinheit usw. Ein kanonischer Text dagegen verkörpert die normativen und formativen Werte einer Gemeinschaft, die ‚Wahrheit‘. Diese Texte wollen beherzigt, befolgt und in gelebte Wirklichkeit umgesetzt werden. Dafür bedarf es aber weniger der Rezitation als der Deutung. (Assmann 1992: 94f)

Nun wäre es jedoch ein Kurzschluss, der Bibel entweder die Kategorie der Heiligkeit oder jene der Kanonizität absprechen zu wollen. Beide Kategorien werden biblischen Texten in unterschiedlichen Kontexten zugeschrieben. Im Konzept der Bibel als heiligem Text spielt die Liturgie eine größere Rolle als das Lesen. Allein der Präsenz des Wortes wird Wirksamkeit zugeschrieben, Auslegung ist nicht unbedingt nötig. Im Paradigma der Heiligkeit ist die Wirkung von Texten „zumindest partiell unabhängig vom Lesen und weitestgehend unabhängig vom Verstehen ihres Sinns“ (Kügler 2005: 131). So wird auch verständlich, warum jahrhundertelang die Bibel nicht in volkssprachlichen Übersetzungen zugänglich war.

4. Prozesse der Kanonisierung

Wenn die historische Kanonikritik die Kanonbildung dem 2. bis 4. nachchristlichen Jahrhundert zuweist, dann hat sie nur teilweise Recht. Tatsächlich entzündeten sich im Raum des Christentums die Diskussionen um den Bestand an verbindlich zu tradierenden Schriften im 2. Jahrhundert. Der Theologe Markion lehnte die jüdischen Schriften, die bis dato den selbstverständlichen Bezugspunkt des Urchristentums gebildet hatten, ab und forderte die Konzentration auf eine Auswahl christlicher Schriften, die später ins Neue Testament aufgenommen wurden. Seinem Anliegen, das

Jüdische aus dem Christentum zu tilgen, hat die Großkirche nicht entsprochen. Sie hat zunächst die jüdische Bibel als Altes Testament kanonisiert und eine Reihe von genuin christlichen Schriften als Neues Testament hinzugefügt. Erst um 400 ist der alttestamentliche Kanon um die griechischen Schriften erweitert worden. Für das Christentum ist also die historische Verortung einer Epoche der Kanondiskussion vom 2. bis 4. nachchristlichen Jahrhundert stimmig. Allerdings wird bei einer solchen Zuordnung übersehen, dass die christliche Kirche sowohl die Idee des Kanons als auch einen Bestand an Schriften bereits vom Judentum übernommen hat.

Noch vor der Festlegung des Kanonumfangs (im Judentum etwa 100 n.u.Z.) gab es einen kanonischen Prozess, der – je nach Definition – bis ins 7. vorchristliche Jahrhundert zurückreicht. Mit dem Deuteronomium entstand die Idee der verbindlichen Fixierung einer Tradition, die dann um 400 v.u.Z. zur Kanonisierung der Tora und im 2. vorchristlichen Jahrhundert zum Abschluss des prophetischen Buchkorpus geführt hat (Zenger 2004). Dieser kanonische Prozess gehört zum Verständnis des Kanons ebenso wesentlich hinzu wie sein durch die Kanonschließung festgelegtes Ergebnis.

Bereits im Verlauf dieses kanonischen Prozesses wird die Auslegung zur zentralen Forderung, die der Text an die Gemeinschaft stellt. Wenn der Prozess der Fortschreibung beendet worden ist und eine gegebenenfalls wörtliche Fixierung des Textbestands stattgefunden hat, kann die Traditionierung der Plausibilitätsstrukturen nur durch aktualisierende Auslegung erfolgen. Solche Vorgänge sind bereits innerbiblisch sichtbar. Ein herausragendes Beispiel ist das Buch Rut. Als „Vorform des halachischen Midrasch“ (Fischer 2001: 81–84) legt es die im 4. Jahrhundert wahrscheinlich bereits abgeschlossene Tora erzählerisch aus. Dabei befindet es sich im Widerspruch zu anderen Schriften dieser Zeit: In den Büchern Esra/ Nehemia (Esra 10; Neh 13) wird eine rigorose Politik gegen die Ehe von jüdischen Männern mit nichtjüdischen Frauen vertreten. Demgegenüber tritt das Rutbuch vehement für eine solche Ehe ein. Beide Positionen verstehen sich in Bezugnahme auf Stellen wie Num 22 oder Dtn 23,4–7 als Tora-Auslegungen.

Wie bereits die knappen Ausführungen zur Kanonentstehung deutlich machen, gehen historisch AutorInnenschaft, Redaktionstätigkeit und Kanonisierungsprozesse oft Hand in Hand. Die Kanondebatte der letzten Jahre hat neben anderen wichtigen Einsichten auch die Erkenntnis mit sich gebracht,

dass der Redaktionsprozess koextensiv zum Kanonprozess ist. [...] Die Bindung an die jüdische bzw. christliche Glaubensgemeinschaft tritt nicht nachträglich zur Bibel als Heiliger Schrift hinzu (etwa erst mit einem synodalen Kanonentscheid), die biblischen Schriften *werden* nicht erst zum Kanon, sondern sie entstehen *als* Kanon (Steins 2003: 180).

Damit findet nicht nur das Verfassen der Schriften, sondern auch die Redaktion, Kanonisierung und Interpretation im Rahmen patriarchaler Ordnungen und androzentrischer Symbolwelten statt. Die TrägerInnengruppen wählen bestimmte Äußerungen von im Volk Israels und im frühen Christentum praktizierter Religiosität aus, werten andere Formen ab und grenzen diese als für den JHWH-Glauben Israels und für das spätere Christentum illegitime Randerscheinungen aus.

5. Kanon und Zensur

Der Kanon entsteht nicht in einem machtfreien Raum. Jeder Kanonisierungsprozess zensiert und ist in dreifachem Sinn ein Ausschließungsprozess:

1. Er schließt bestimmte Texte und – sofern der Kanon schriftkonstituiert ist² – alle anderen kulturellen Artefakte aus.
2. Er schließt – durch die Begrenzung der privilegierten intertextuellen Bezüge – mögliche Bedeutungen der kanonischen Texte aus.
3. Er schließt jene Menschen(gruppen) aus, die sich nicht zu diesem Kanon bekennen.

Auch die Betonung der kanoninternen Vielstimmigkeit kann nicht darüber hinwegtäuschen, dass es Stimmen gibt, denen die Repräsentation im Kanon verwehrt ist. Um diesen Strömungen und Gruppen näher zu kommen, bedarf es der religionsgeschichtlichen Analyse. Sie fördert Göttinnenfiguren zu Tage, Segensformeln, in denen „JHWH und seine Aschera“ genannt sind, Gemeinden, die sich auf Thekla beriefen etc. Ein historischer

² Das ist nicht selbstverständlich. Auch Bauwerke können kanonische Struktur haben. „Der Tempel [der ägyptischen Spätzeit] ist nichts anderes als die dreidimensionale und monumentale Umsetzung eines Buchs, das alle Kennzeichen eines Kanons aufweist“ (Assmann 1992: 177).

Trugschluss wäre es allerdings, den biblischen Kanon als Männerwerk den frauenzentrierten Bildern und Texten außerhalb des Kanons gegenüberzustellen. Sowohl innerhalb als auch außerhalb des Kanons sind Texte und Bilder zu finden, die patriarchalen Produktionsbedingungen unterliegen und damit androzentrisch, oft auch misogyn geprägt sind. Wir können davon ausgehen, dass sowohl Frauen als auch Männer an der Entstehung dieser Artefakte mitgewirkt haben, dass Texte in gemischtgeschlechtlichen Erzählgemeinschaften entstanden sind. Zwischen der Präsenz von Frauen im Laufe des Produktionsprozesses und der Repräsentation von Frauen bzw. Männern besteht allerdings ein komplexes Verhältnis, das im Rückblick kaum eindeutig zu erhellen ist. Vom dargestellten Inhalt oder von Repräsentationsmodi auf weibliche oder männliche AutorInnenschaft zu schließen ist m. E. nicht möglich. Selbst wenn wir für einzelne Texte AutorInnenschaft plausibel machen könnten (für das Buch Rut wird diese Frage diskutiert), dann stünde diese Repräsentation dennoch nicht jenseits geschlechtsspezifischer Ungerechtigkeit.

6. Überschreiten der Kanongrenzen – wohin?

Eine *Gegenposition* [zu den Pastoralbriefen und den Haustafeln], wie die Thekla-Erzählung sie als Möglichkeit alternativer Lebensformen und Gemeindestrukturen für Frauen im frühen Christentum entwirft, kommt nicht in den Blick, wenn die patriarchalen und von machtpolitischen Interessen geleiteten Selektionsprinzipien der Alten Kirche unreflektiert übernommen werden und das Forschungsinteresse an den Kanongrenzen endet. (Wehn 2002: 69f)

Zu Recht weist Beate Wehn auf zweierlei hin:

1. Im Prozess von Kanonisierung und Kanonschließung geht es um Selektion.
2. Diese Selektion hat mit Macht zu tun und geschieht in einem patriarchalen System.

Wenn das Forschungsinteresse primär historisch ist, dann ist die Infragestellung der Kanongrenzen eigentlich selbstverständlich. Zur Rekonstruktion der frühchristlichen Frauengeschichte müssen die Kanongrenzen überschritten werden, da historische Rekonstruktion immer auf die Fülle der Quellen angewiesen ist, die ihr zur Verfügung steht. Wenn die Exegetin

sich primär als Historikerin versteht, dann wäre ein Ausschluss von Quellenmaterial aus dogmatischen Gründen absurd.

Was aber, wenn es nicht in erster Linie um historische Rekonstruktion geht, sondern um theologische und ethische Orientierung für gegenwärtige lesende Gemeinschaften? Wenn nicht die Frage nach dem Damals im Zentrum steht, sondern die nach dem Heute? Wie leben die höchst pluralen Gemeinschaften, die sich auf die christliche Bibel in ihren zwei Teilen berufen, in ihrer jeweiligen Gegenwart mit diesen Texten? Diese Differenzierungen sind bereits in den Anfängen feministischer Exegese wahrgenommen und beschrieben worden. Sie sind etwa in Elisabeth Schüssler Fiorenzas „Vier-Schritt“ als „Hermeneutik der Verkündigung“ und „Hermeneutik der kreativen Aktualisierung/Ritualisierung“ im Unterschied zur „Hermeneutik des Verdachts“ und zur „Hermeneutik der Erinnerung“ repräsentiert (Schüssler Fiorenza 1988: 49–58).

Es ist die Frage nach der Bedeutung der biblischen Texte für die Gemeinschaften und ihre heute in hohem Maß individualisierten Mitglieder, die das Thema der Kanongrenzen theologisch virulent macht. Vor diesem Hintergrund erhalten viele religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse neue Relevanz.

In Bezug auf die Bereiche außerhalb der Kanongrenzen sind viele Fragen zu stellen. Sie seien hier nur angedeutet, da dieser Text sich auf den Innenraum des Kanons konzentriert:

1. Auch außerhalb der Kanongrenzen existieren Texte, die „gut und nützlich zu lesen sind“ (so lautet das bekannte Diktum Martin Luthers zu den Apokryphen). Sie können sogar das Leben der Gemeinschaft maßgeblich prägen, wie etwa die zum Teil in den griechischen Makkabäerbüchern, zum Teil im Talmud erzählten Ereignisse, die das jüdische Chanukkafest betreffen – im TaNaK wird kein Bezug auf diese Ereignisse genommen. Andererseits gibt es kanonische Texte, die auch in ihrer jeweiligen Gemeinschaft verwurzelten Menschen kaum bekannt sind. Wie steht es um das Verhältnis von Kanonizität und lebensweltlicher Relevanz?
2. Das Außen und das Innen sind für die christlichen Gemeinschaften unterschiedlich. Zwar ist ein Kernbestand undiskutiert festgeschrieben – über die Tora am Anfang der jüdischen wie auch der christlichen Bibel ist nicht zu debattieren, ebenso wenig wie über die Evangelien des Neuen Testaments. Hat aber etwa das Buch Judit für katholische ChristInnen theologisch eine andere Bedeutung als für evangelische, in deren Kanon es aufgrund der griechischen Überlieferungsgeschichte nicht aufgenommen

men ist? „Dass es in hellenistischer Zeit eine Aktualisierung der Mose-figur durch eine biblische Frauen-gestalt wie Judit gibt, können zwar katholische Lektüren aufzeigen, für protestantische ist das dagegen irrelevant“ (Rakel 2003: 33).

3. Außerhalb der Kanongrenzen finden sich Zeugnisse religiöser Praktiken, die teilweise explizit von Texten im Kanon abgelehnt werden. In welches Verhältnis setzen sich ChristInnen der Gegenwart zu diesen Formen? Von der Zweiggöttin bis zu den Thekla-Akten – welche *theologische* Relevanz haben nichtkanonisierte (oder sogar in kanonischen Texten abgelehnte) Diskurse der Gemeinschaften, in deren Nachfolge sich christliche Gemeinden verstehen?

Diese Fragen führen innerhalb der feministischen Theologie zu unterschiedlichen Positionen. Manche Theologinnen räumen dem Überschreiten der Kanongrenzen eine hohe Priorität ein. Dabei sollen sowohl zu den biblischen Schriften gleichzeitig entstandene Texte in die theologische Reflexion einbezogen als auch das Leben von Frauen als heiliger Text verstanden werden. Pointiert formuliert Elisabeth Schüssler Fiorenza in ihrem Vorwort zum 1998 erschienenen Band der Zeitschrift *Concilium* mit dem Titel *Die heiligen Schriften der Frauen*:

Die Autorinnen vertreten die Meinung, daß ein kritisch-feministischer Zugang zu heiligen Schriften nicht innerhalb der Grenzen des geschriebenen Textes oder des Kanons verbleiben kann. Er muß vielmehr das text- und kanongebundene Paradigma überschreiten. [...] Das Ethos einer kritischen Feministischen Theologie der Befreiung ist inklusiv; deshalb kann sie sich nicht auf die kanonischen Schriften der Bibel beschränken, kann sie die Autoritätsansprüche androzentrischer Schriften der Traditionen nicht akzeptieren und sich auch nicht ausschließlich auf die Lehren der Bibel beziehen. (233f)

Wenn ich auch das inklusive Ethos der hier anklingenden Theologie teile, so ziehe ich doch in der Frage des Kanons andere Konsequenzen. *Erstens* meine ich, dass alle Schriften, mit denen wir es zu tun bekommen, androzentrisch sind und deshalb die Überschreitung der Kanongrenzen hinsichtlich des androzentrischen Rahmens keinen Ausweg darstellt. *Zweitens* sehe ich keine Theologie, die sich ausschließlich auf die Lehren der Bibel beziehe. Jeder Rückgriff auf die biblische Tradition bedeutet Transformation auf eine bestimmte Gegenwart und Gemeinschaft hin. „Ist doch jede Erinnerung, jeder Akt der Aneignung des Gewesenen ein Akt der Interpre-

tation und Übersetzung“ (Bongardt 2005: 152). *Drittens* ist das Verhältnis zu den kanonischen Texten m. E. im Sinn einer dialogischen Autorität zu entwickeln – ich werde darauf noch zurückkommen. Und *viertens* sehe ich in der Bejahung von Grenzen auch die Ermöglichung eines Raums – im Einklang mit dem hebräischen Begriff *g'bul*, der sowohl „Grenze“ als auch „Gebiet“ bedeutet. Grenzziehende Übereinkünfte in Gruppen bieten nicht zuletzt einen Schutz vor den Übergriffen der jeweils Mächtigen.

Aus diesen Gründen fällt mein Blick *von innen* auf die kanonischen Grenzen und den Text-Raum, den sie eröffnen. Damit schließe ich andere Texte und Bilder ebenso wenig wie die gelebte Geschichte von Frauen als Orte der Begegnung mit dem Göttlichen aus. Ich nehme zudem wahr, wie viel Anstößiges die Bibel erzählt. Manche Inhalte entsprechen nicht meiner theologischen Überzeugung, manche sind mir sogar zuwider. Dennoch ist der Kanon in seiner (jeweiligen) Gesamtgestalt denen, die sich als Teil einer der kanonorientierten Gemeinschaften verstehen, zur Auslegung aufgegeben. Die Ablehnung von einzelnen überlieferten Inhalten im Kontext einer aktuellen Auslegung widerspricht dem Kanonprinzip nicht. Die Texte sind unbedingt relevant, ihre Tradierung nicht beliebig – das Verhältnis der Auslegenden zum Text ist aber das des Gesprächs und nicht der Unterwerfung.

Das Entscheidende für eine paritätische und damit konfliktfähige Hermeneutik ist die Einsicht, dass die innerbiblische Pluralität und Dialogstruktur das Modell für unsere Beziehung zum Text sein darf und dass es deshalb verschiedene Vollzugsweisen der Normativität gibt, nicht nur die der Akzeptanz. (Bechmann 2005: 118)

7. Kanon, Gemeinschaft und Macht

Es steht außer Frage, dass der kanonische Prozess mit Kanonwerdung und Kanonschließung unter den machtförmigen Bedingungen real existierender Gemeinschaften stattfand und dass Frauen darin eine geringe Beteiligung zukam. „Als Waffe im Kampf gegen Ketzer und Juden“ (Söding 2003: LIIf) wurde die Bibel bald ebenso benutzt wie zur Marginalisierung von Frauen. Die machtförmig ausschließende und sogar lebensbedrohliche Realisierung dieses Verhältnisses von Text und Gemeinschaft ist ein schuldbeladener Teil des kanonischen Prozesses, den es zu reflektieren und als potentielle Gefahr bewusst zu halten gilt.

Im Zuge der „kanonischen Wende“ in der Theologie ist Theologinnen vielleicht noch einmal deutlicher ins Bewusstsein geraten, dass die Bibel ein Produkt dieser Gemeinschaften ist, in deren Tradition sie leben. Diesen Aspekt anzuerkennen kann aber nicht bedeuten, den kritischen Impuls, den die biblischen Schriften für die Gemeinschaft haben, wieder zurückzustellen. Gerade weil die Schriften gemeinschaftsabhängig entstanden, überliefert, kanonisiert und ausgelegt wurden und werden, bewahren sie den ihnen verbundenen Gemeinschaften gefährliche Erinnerungen. Kanonische Exegese ist Teil kirchen- und gesellschaftspolitischer Arbeit. Wenn sich die kirchliche Gemeinschaft als Auslegungsgemeinschaft konstituiert (vgl. die Konstitution des II. Vatikanischen Konzils *Dei Verbum*), dann hat Bibelauslegung immer auch kritisches Potential gegenüber den gelebten Realitäten: *Erstens* verhält sie sich in ihren Subjekten und Strukturen zu kirchlichen Machtverhältnissen sowohl kritisch als auch affirmativ. *Zweitens* ruft sie den kirchlichen FunktionsträgerInnen ebenso wie allen anderen Gemeindemitgliedern die biblischen Texte immer wieder als Korrektiv der kirchlichen Praxis in Erinnerung. Insofern ist es nachvollziehbar, dass kirchliche Hierarchien bestrebt sind, die Auslegung der Schriften zu regeln.

Kanonische Texte sind nämlich Machttext und aus diesem Grund kann man die Sinnpflege nicht allen überlassen, zumindest nicht, wenn die Gemeinschaft, der ein kanonischer Text zugehört, hierarchisch organisiert ist. Da kanonische Texte grundlegende Funktion für die Identitätsbildung der jeweiligen Gemeinschaft haben, sind sie Texte, an denen die Macht hängt. Deshalb spiegelt sich in der Struktur der Sinnpflege kanonischer Texte die Machtstruktur der zugehörigen Gemeinschaft mehr oder weniger direkt wider (Kügler 2005: 133).

Das bedeutet allerdings, dass die Relationen der Macht, die die historischen und gegenwärtigen interpretierenden Gemeinschaften prägen, Gegenstand einer hermeneutisch verantworteten Schriftauslegung sein müssen. Sich mit dem kanonischen Innenraum zu befassen enthält aber immer auch ein affirmatives Moment. Markierte Grenzen werden zwar analysiert und bewertet, letztlich jedoch nicht mehr in Frage gestellt. Feministische Schriftauslegung ist wie jede biblische Wissenschaft *auch* affirmativ gegenüber der Gemeinschaft und dem Kanon.

Andererseits ist auf Seiten der Bibeltheologie [und das gilt auch für kanonische Schriftauslegung] – auch wenn man sich dessen oft nicht genügend bewusst ist – mit der Entscheidung für den Kanon als Basis der eigenen bibeltheologischen Arbeit schon längst eine Entscheidung für die

selektive Sinnfestlegung der kanonschaffenden Interpretationsgemeinschaft gefallen. (Lohfink 2001: 30)

8. Dialogische Autorität

Mit dem Beharren auf dem geschlossenen Kanon ist weder philosophisch-hermeneutisch noch empirisch die Festlegung auf eine Bedeutung verbunden. Die Vielstimmigkeit liegt nicht nur in der Kontextualität der Auslegungen begründet, sondern beginnt schon bei der Frage nach dem kanonischen Text. Zwar ist der Umfang der jeweiligen Kanones festgelegt. Anordnung (Brandt 2001) und Textform liegen aber historisch in unterschiedlichen Variationen vor. In der katholischen Tradition gibt es keine klare Festlegung auf einen der Texte. Wenn die Konzilskonstitution *Dei Verbum* (22) bezüglich der Übersetzung in moderne Sprachen den Vorrang des Urtextes vor den alten Übersetzungen (Vulgata etc.) festschreibt, ist damit eher eine exegetische Aufgabe als eine definitive Festschreibung erfolgt.

As more and more alternative texts become known, such as the majority biblical text of Qumran, the text of the Septuagint, the text of the Old Latin, and so forth, the more the single authority of one biblical text can be put to the test. (De Troyer 2005: 156)

Als Beispiel sei nur die Darstellung der Frau Ijobs genannt. Die griechische *Septuaginta* bringt ihr als Partnerin Ijobs, die ebenso wie er ihre Kinder verloren hat, mehr Verständnis entgegen als die hebräische Version. Sie gibt ihr auch mehr textuellen Raum, indem sie ihr eine im Vergleich zur hebräischen Vorlage längere Rede in den Mund legt (Oberhänsli-Widmer 2003: 80). Beide Textversionen stehen in der jüdischen Tradition, auf die sich die christliche beruft. Die Pluralität der Versionen hält auch jenseits von hermeneutischen Grundsatzüberlegungen die Offenheit des Texts im Bewusstsein.

Nicht erst die Pluralität der Textversionen, sondern auch und gerade das Prinzip Kanon fordert Interpretation und setzt diese in seiner Realisierung auch frei. Dabei sind vor allem drei Beziehungskonstellationen für die Vielfalt der Interpretationen maßgeblich:

1. Der Text steht in immer neuen Beziehungen zu interpretierenden Gemeinschaften. Zwischen Text und Interpretationsgemeinschaften entsteht ein kontinuierlicher Dialog, in dessen Verlauf beide Seiten sich verändern.
2. Im Kanon finden Dialoge zwischen unterschiedlichen Texten statt. Darin eröffnen sich insofern immer neue Bedeutungspotentiale, als sich immer wieder neue Kontextualisierungen von Einzeltexten ereignen. Der Kanon gibt als privilegierter intertextueller Raum die Strukturen der Rezeption vor, schreibt aber keine Einzelbedeutungen fest.
3. Auch wenn der Kanon als *privilegierter* Bezugsrahmen intertextueller Bedeutungsfindung fungiert, so bleibt die Sinnstiftung nicht auf kanonische Texte beschränkt. „Der historische und geographische Kontext der kulturellen Kodes soll dabei berücksichtigt werden, nicht im Sinne einer Ausweitung des Kanons, sondern als sinnstiftendes Moment eben dieser kanonisierten Textwelt“ (Rakel 2003: 6).

Beide dialogischen Bewegungen sind spannungsreich. Der biblische Text kann als Partitur unterschiedlicher Stimmen gelesen werden, ohne dass eine einzelne Stimme dabei das Privileg der Deutungshoheit genießt. Was der russische Literaturtheoretiker Mikhail Bakhtin für die Romane Dostojewskis festgestellt hat, kann in modifizierter Weise über die biblischen Schriften ausgesagt werden (eine wesentliche Modifikation gilt allein der Tatsache, dass es sich nicht um AutorInnenliteratur, schon gar nicht um das Werk *eines* Autors handelt³). Bakhtin spricht von der *Dialogizität* im Werk Dostojewskis als einer Qualität, die die unterschiedlichen Perspektiven, ihre Stimmen und Werte nicht zu Gunsten einer übergeordneten Erzählstimme aufhebt. Dialogizität ist als zunächst intratextueller Begriff in die Intertextualitätsdiskussion eingeflossen (Steins 1999: 68ff). Mit dem Begriff der *Dialogizität* ist also keine – falsch verstandene – Harmonisierung, sondern sind gerade die Reibungspunkte zwischen Positionen und Wertungen benannt. Dialogische Texte sind solche, in denen nicht eine privilegierte Stimme die Kontrolle über die anderen hält, sondern freie Charaktere ihre Stimmen entfalten können. Nicht nur die in biblischen Texten kommunizierten Inhalte, sondern ebenfalls die sich in ihnen abzeichnenden Strukturen sind Maßstab für die christliche Theologie.

³ „Whatever the Bible is, it is not that, unless one wants to claim that the Holy Spirit is the polyphonic author of the Bible in the same way that Dostoevsky is the polyphonic author of *Karamazov*, then one has to admit that Bakhtin's categories must be used only in a heuristic way.“ (Newsom 1996: 297).

Synchron gehört die Pluralität von Gottes- und Menschenbildern ebenso wie von Wertvorstellungen zur Struktur des Kanons hinzu. Diachron sind es Fortschreibung und Auslegung, die als Strukturmerkmale des Kanons auch das christliche Selbstverständnis prägen. Biblisch zu argumentieren heißt dann nicht einfach, einen biblischen Text zu zitieren, sondern sich innerhalb der Polyphonie bewegen zu lernen. Vielstimmigkeit, Auseinandersetzungsbereitschaft und Konfliktfähigkeit müssten dann die Kirchen ebenso bestimmen wie den Text, auf dem sie stehen.

Literatur

- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München: Beck.
- Bechmann, Ulrike (2005): Bibel und Gewalt. Auf der Suche nach neuen Wegen im Umgang mit der heiligen Schrift. In: Joachim Kügler und Werner H. Ritter (Hg.): *Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel* (= bayreuther forum Transit 39). Münster: LIT. S. 105–122.
- Becker, Adele (2002): Mikhail Bakhtin and Biblical Scholarship. An Introduction. In: *Journal of the American Oriental Society*. 122, 2002. S. 130–131.
- Bongardt, Michael (2005): *Einführung in die Theologie der Offenbarung*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brandt, Peter (2001): *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (= BBB 131). Berlin, Wien: Philo.
- Brockmöller, Katrin (2004): „Eine Frau der Stärke – wer findet sie?“ *Exegetische Analysen und intertextuelle Lektüren zu Spr 31,10–31* (= BBB 147). Berlin, Wien: Philo.
- Concilium (1998) 34. Jg. H. 3: *Die heiligen Schriften der Frauen*.
- De Troyer, Kristin (2005): „And They Did So“. Following Orders Given by Old Joshua. In: Caroline Vander Stichele und Todd Penner (Hg.): *Her Master's Tools? Feminist and Postcolonial Engagements of Historical-Critical Discourse* (= SBL Global Perspectives on Biblical Scholarship 9). Atlanta: Society of Biblical Literature. S. 145–157.
- Fischer, Irmtraud (2001): *Rut* (= HThKAT). Freiburg/Br.: Herder.
- Dies. (2004): Gender-faire Exegese. *Gesammelte Beiträge zur Reflexion des Genderbias und seiner Auswirkungen in der Übersetzung und Auslegung von biblischen Texten*. Münster: LIT.
- Kügler, Joachim (2005): Der ungelesene Bestseller oder Warum man die Bibel nicht lesen muss. In: Ders. und Werner H. Ritter (Hg.): *Auf Leben und Tod oder völlig egal*.

- Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel* (= bayreuther forum Transit 39). Münster: LIT. S. 123–136.
- Lohfink, Norbert (2001): Alttestamentliche Wissenschaft als Theologie? 44 Thesen. In: Frank-Lothar Hossfeld (Hg.): *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie* (= QD 185). Freiburg/Br.: Herder. S. 13–47.
- Müllner, Ilse (1999): Handwerkszeug der Herren? Narrative Analyse aus feministischer Sicht. In: Erhard S. Gerstenberger und Ulrich Schoenborn (Hg.): *Hermeneutik – sozialgeschichtlich. Kontextualität in den Bibelwissenschaften aus der Sicht (latein)amerikanischer und europäischer Exegetinnen und Exegeten* (= Exegese in unserer Zeit – Kontextuelle Bibelinterpretationen 1). Münster: LIT. S. 133–147.
- Newsom, Carol (1996): Bakhtin, the Bible, and Dialogical Truth. In: *Journal of Religion*. 76, 1996. S. 290–306.
- Rakel, Claudia (2003): *Judit – über Schönheit, Macht und Widerstand im Krieg. Eine feministisch-intertextuelle Lektüre* (= BZAW 334). Berlin: Walter de Gruyter.
- Schottroff, Luise, Silvia Schroer und Marie-Theres Wacker (1995): *Feministische Exegese. Forschungserträge zur Bibel aus der Perspektive von Frauen*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- Schüngel-Straumann, Helen (2000): *Tobit* (= HTWKAT). Herder: Freiburg/Br.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth (2¹⁹⁸⁸): *Brot statt Steine. Die Herausforderung einer feministischen Interpretation der Bibel*. Freiburg/Schweiz: Edition Exodus.
- Söding, Thomas (2003): Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch. In: J.-M. Auwers und H.J. de Jonge (Hg.): *The Biblical Canons* (= BETL 163). Leuven: Leuven University Press. S. XLVII–LXXXVIII.
- Stanton, Elizabeth Cady (1993): Introduction. In: Dies.: *The Woman's Bible*. Boston: Northeastern University Press. S. 7–13.
- Steins, Georg (1995): *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (= BBB 93). Wien, Berlin: Philo.
- Ders. (1999): *Die „Bindung Isaaks“ im Kanon (Gen 22). Grundlagen und Programm einer kanonisch-intertextuellen Lektüre* (= HBS 20). Freiburg/Br.: Herder.
- Ders. (2003): Der Bibelkanon als Denkmal und Text. Zu einigen methodologischen Aspekten kanonischer Schriftauslegung. In: J.-M. Auwers und H.J. de Jonge (Hg.): *The Biblical Canons* (= BETL 163). Leuven: Leuven University Press. S. 177–198.
- Wehn, Beate (2²⁰⁰²): Art.: Bibel/Kanon/Apkryphe Literatur: b) Neues Testament. In: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.): *Wörterbuch der Feministischen Theologie*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus. S. 69–72.
- Zenger, Erich (5²⁰⁰⁴): Heilige Schrift der Juden und der Christen. In: Ders. u. a.: *Einleitung in das Alte Testament*. Stuttgart: Kohlhammer. S. 12–35.