

DER ABSCHLUSS DES ALTTESTAMENTLICHEN KANONS UND SEINE BEDEUTUNG FÜR DIE KANONISCHE SCHRIFTAUSLEGUNG

ACHIM BUDDÉ, BONN

Wie lange hält der Kanon dieser Belastung noch stand? In steigendem Maße gilt der biblische Kanon als hermeneutische Grundlage für die Schriftauslegung. Auf dem Fundament seiner Aussageabsicht werden umfassende Systeme errichtet. Weil die Vorgänge seiner Entstehung und Vollendung aber historisch schwer greifbar sind, tritt an die Stelle der Recherche oft die Spekulation: „Was hat man sich bei der Erstellung des Kanons gedacht?“ – Aber läßt sich eine bewußte und allgemein verbindliche Gestaltung des Kanons überhaupt belegen? Bevor aus einer vermeintlichen Intention der 'Kanonmacher' Konsequenzen für Lehre und Liturgie angemahnt werden, müßte das Fundament dieser Forderungen durch nüchterne Quellenforschung abgestützt werden.

Sich einem Einzeltext *von der Gesamtheit des Kanons her anzunähern* und damit dem endredigierten Korpus der Heiligen Schriften eine Bedeutung für die Interpretation seiner Teile zuzumessen, die weit über das übliche Maß an traditioneller Kontextanalyse und Kompositionskritik hinausgeht, halte ich für sehr fruchtbar und ertragreich¹.

Allerdings entzündeten sich an der konkreten Textarbeit Fragen grundsätzlicher Art: Besteht der zuweilen vertretene Anspruch des *canonical approach* zu Recht, die wahrhaft angemessene Methode der Interpretation zu sein und daher der historisch-kritischen Methode, die sich völlig verrannt habe, den besseren Weg vor Augen zu stellen?

Unser Thema ist im folgenden ein Teilbereich der Reflexion über die kanonische Auslegung: das *Kanonverständnis*, das ihr zugrundeliegt. Wird die Rolle des hermeneutischen Generalschlüssels, die der Kanon heute spielen soll, auch von den Umständen seines geschichtlichen Werdens getragen? Es soll hier nicht um die hohe Einträglichkeit einer kanonisch-exegetischen Textarbeit gehen, sondern um die letzte Phase der Entstehung des Kanons und um die dort auftretenden Randunschärfen seines Bestandes. Denn von diesen scheinbar nicht sehr bedeutenden Rändern her ergeben sich doch gewichtige Anfragen, denen eine umfassende Theorie, wie namentlich B. S. Childs sie entwickelte, gewachsen sein müßte. Werden hingegen diese Anfragen nicht berücksichtigt, läuft man Gefahr, die hinter der kanonischen Endgestalt stehende Intention zu überschätzen².

¹ Anstoß zu den vorliegenden Überlegungen gab die kanonische Auslegung einiger ausgewählter Texte in einem Seminar im Rahmen des Studienjahres an der Dormition Abbey bei Prof. M. OEMING.

² Beispiele für die Rekonstruktion sehr umfangreicher Absichten hinter der kanonischen Komposition geben E. ZENGER bezüglich des kompositorischen Aussagewillens des alttestamentlichen Gesamtkanons (vgl. z. B.: DERS., Das Erste Testament. Die jüdische Bibel und die Christen [Düsseldorf 41995] 162-184) und N. LOHFINK bezüglich der Jesaja- und Psalmenexegese (vgl. z. B.: DERS. / E. ZENGER, Der Gott Israels und die Völker. Untersuchungen zum Jesajabuch und zu den Psalmen [Stuttgart 1994] = SBS 154).

A: PROBLEME DER KANONTHEORIE B. S. CHILDS'

Kernstück der Theorie Childs' ist sein Plädoyer für den Endtext der Heiligen Schrift als der für das kirchliche Verständnis maßgeblichen Fassung. Die Schlüssigkeit dieses Ansatzes erläutert er im einleitenden Abschnitt seiner 'Introduction'³: Einmal ist der Endtext vollständiger als jedes Entwicklungsstadium, das hinter ihm liegt. Hatten einzelne Bestandteile schon einen hohen Grad an Verbindlichkeit, so erfüllt die Kanonisierung gegenüber diesen Entwicklungsstufen die Funktion einer kritischen Kontrolle. Dadurch, daß die einzelnen Textstücke 'ausgelesen', nebeneinandergestellt und erweitert werden, erhalten sie ihren eigentlichen Wert. Möglicherweise entsprechen sie erst im neuen Kontext der Meinung der gläubigen Tradentengemeinschaft. Childs wertet diese Vorgänge nicht als Verfälschung, sondern als Reifungsprozeß. Daher sei es falsch, sich durch den Endtext nur auf seine Vorstufen verweisen zu lassen und diese akribisch zu rekonstruieren. Vielmehr dienen alle Kenntnisse über die Entwicklung eines Textes einzig dazu, das Endergebnis besser zu verstehen. Zwar lasse die Rekonstruktion etwaiger Vorstufen die Aussageabsicht eines Redaktors klarer hervortreten. Aber nur inklusive dieser letzten Korrekturen oder Harmonisierungen entfalte der Text die volle Wirkung⁴ in der Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk. Endtextexegese heißt Childs zufolge aber auch, den Text so in Nutzung zu nehmen, wie es ihm ursprünglich zuge-dacht ist, nämlich nicht als zufälliges Schriftgut, sondern als eine Größe mit normativer Funktion im Leben einer Gemeinschaft⁵. Diese Normativität, die sich unter anderem im *liturgischen Gebrauch* niederschlägt, gehört zum Text dazu und ist deshalb für sein Verständnis unabdingbar. Stärker als bis dahin üblich rückt Childs somit die 'Community of Faith'⁶ ins Blickfeld, die in ihren Dokumenten von ihrer Heils- und Offenbarungsgeschichte mit Gott Zeugnis ablegt.

Und so zählt Childs eine Reihe von Vorteilen auf, die die 'kanonische Annäherung' mit sich bringt. Ziel aller Überlegungen ist die Rehabilitation des Endtextes als Ausgangs- und Zielpunkt jeder Deutung. Im Zusammenhang unserer Überlegungen reicht es aber nicht aus, die unbestreitbaren Vorteile dieser Methode oder ihre Praktikabilität darzulegen. Der Anspruch Childs' nämlich geht weiter. Deshalb lautet die wichtigere Frage: Worin liegt laut Childs die zwingende Notwendigkeit begründet, die kanonische Endgestalt als 'Generalschlüssel' jeder Auslegung zu betrachten? Childs selbst spricht ja von einer Offenbarungsgeschichte Gottes mit seinem Volk, einem Prozeß also, der die Schriften hervorbrachte, fortschrieb und begrenzte: „There is no 'revelation' apart from the experience of historical Israel.“⁷ Wie begründet Childs, daß nun ausgerechnet die Jüngstgestalt maßgeblich für das Verständnis einer Offenbarung sein soll, die sich doch prozessual vollzogen hat? Abgelehnt wird die Rolle der Kirche als unfehlbare 'Warentesterin', die das Schriftgut auf einer ihm äußerlichen Güteskala einordnete und dann nur das für ihren Geschmack Beste in die Dose gab und konservierte ('Bonduelle-System'). Dann nämlich bestünde der Wert der Schriften vor allem darin, der

³ B. S. CHILDS, Introduction to the Old Testament as Scripture (London 1979).

⁴ Vgl. a. a. O. 76.

⁵ Vgl. a. a. O. 73.

⁶ A. a. O. 74.

⁷ A. a. O. 71.

Meßlatte (κανὼν τῆς ἀληθείας) der Kirche entsprochen zu haben. Und eine kirchenkritische Inanspruchnahme biblischer Texte wäre von vornherein ausgeschlossen. Andererseits soll aber das 'Offenbarungspaket' auch nicht verbalinspiert vom Himmel gefallen sein. So muß Childs das exakte Ergebnis der Kanonisierung derart in seinem Entstehungsprozeß verankern, daß es als dessen logisch notwendige und nur so mögliche Folge erscheint. Eben das tut er auch.

Der kanonische Prozeß sei eben keine äußere Bestätigung, sondern liege „in der Geschichte der Schriften selbst“⁸. „The canonical process was (...) an integral part of the literary process“⁹, welcher also ohne diesen Abschluß nicht mehr er selbst sei. Der Kanon hat sich also nicht nur *faktisch* selbst zugeschnürt, vielmehr *mußte* er sich auf genau diese Weise zuschnüren, weil er nur so seinem innersten Anliegen gerecht werden konnte.

Eine wesentlich differenziertere Sicht bieten Dohmen/Oeming, zumal Oeming auch schon früher darauf hinwies, daß Childs Prozeß und Endprodukt allzu glatt mit dem Wort 'Kanon' zusammenfaßt und dadurch auf eine klare Unterscheidung verzichtet!¹⁰. Im Gegensatz zu Childs betonen Dohmen/Oeming nun, daß dem kanonischen Prozeß „ja von sich aus keine Sachlogik in Richtung auf Abschließung eignet“¹¹. Vielmehr handele es sich bei diesem „genialen Gedanken“ der dtn-dtr Schule, nämlich Fortschreibung unter dem leitenden Aspekt der *Konzentration* zu vollziehen, durchaus um einen „qualitativen Sprung“¹². Zahlreichen Spuren des Konservierens und der Fortschreibung werden im zitierten Buch andere zugesellt bzw. gegenübergestellt, die zeigen, daß die „konservativ-abgrenzende Tendenz“¹³ zur Schließung des Kanons im AT selbst schon deutlich angelegt ist. Passagen in Dtn 13 und 31 sowie Koh 12 belegen dies.

Dennoch: Diese dtn-dtr Idee einer Schließung des Kanons bleibt zunächst eine unter vielen Tendenzen, die in der Bibel aufspürbar sind. Wer oder was verhalf dieser Idee zum Durchbruch? Warum errang sie im Laufe der Geschichte allgemeine Anerkennung? Wird hier nicht implizit eine neue „innere Sachlogik“ vorausgesetzt, nämlich die vom Auftreten dieses Trends zu seiner konsequenten Durchführung? Und warum soll der geniale Gedanke dieser Schule noch heute eine normative Funktion haben, wenn der Fortschreibungsprozeß auch genauso gut anders hätte weiterlaufen können?

So tritt der konkrete Abschluß des kanonischen Prozesses, den Dohmen/Oeming als 'Kanonisierung' bezeichnen, für unsere Überlegungen in den Mittelpunkt. Dies soll keineswegs den Blick auf den jahrhundertelangen kanonischen Prozeß als die „Basis für die spätere Fixierung“¹⁴ verstellen. Umgekehrt entsteht aber bei zu starker Konzentration auf den Prozeß leicht der Eindruck, er sei völlig geradlinig in sein Ergebnis eingemündet – sei es nun im

⁸ So C. DOHMEN / M. OEMING, *Biblischer Kanon - warum und wozu? Eine Kanontheologie = Quaestiones Disputatae* 128 (Freiburg 1992) 13.

⁹ CHILDS, *Introduction* 77f.

¹⁰ M. OEMING, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad* (Stuttgart ²1987) 202.

¹¹ DOHMEN/OEMING, *Kanon* 93.

¹² Vgl. ebd.

¹³ Ebd.

¹⁴ A. a. O. 92.

Sinne Childs' als „ein tief im Schrifttum selbst wurzelndes Bewußtsein“¹⁵ (also als innere Sachlogik) oder als früh eingebrachte Idee, die einfach so genial war, daß sie sich allgemein durchsetzte. Diese Geradlinigkeit müßte jedoch historisch unter Beweis gestellt werden, wenn eine darauf fußende Kanontheorie geschichtlich und *erst so* auch dogmatisch ernst genommen werden will. Deshalb soll im Anschluß an bereits vorhandene Forschungen¹⁶ gerade dieser letzte Schritt unter die Lupe genommen werden.

Und noch etwas: Es versteht sich von selbst, daß jemand, der die Fixierung der Endgestalt zu einem zentralen Wesensmerkmal der Offenbarungsschriften erhebt, von dieser Endgestalt konkrete Vorstellungen hat. Wenn „unbestreitbar [ist], daß dieser Prozeß [...] zu einem definitiven Abschluß kam, so daß 'kein Häkchen und kein Jota' mehr geändert werden durften“¹⁷, dann müßte der Text auch bis auf Häkchen und Jota genau auf uns überkommen sein. So geht Childs wie selbstverständlich vom masoretischen Text als verbindlicher Letztgestalt aus, was er am Ende seiner 'Introduction' knapp erläutert¹⁸.

Tatsächlich aber ist diese Frage alles andere als geklärt: Nicht nur über Häkchen wird gestritten, ganze Bücher werden von manchen Tradentenkreisen dazugerechnet, von anderen abgelehnt. Die Deuterokanonien/Apokryphen bilden da nur das für uns augenfälligste von vielen Beispielen.

B: DER ABSCHLUSS DES KANONS

I. DER ABSCHLUSS DES KANONS IM JUDENTUM

Dem Neutestamentler Kurt Aland „scheinen manche Aussagen mancher Alttestamentler über den alttestamentlichen Kanon von vornherein fragwürdig. Welchen Kanon meinen sie, wenn sie Ausführungen über seine Gültigkeit machen?“¹⁹. Childs meint, wie bereits erwähnt, den masoretischen Text und legt diesen seiner 'Introduction' zugrunde. Demgemäß behandelt er auch nicht in gewohnter Einleitungsmanier die Quellen und Redaktionsschichten in historischer Folge, sondern jeweils ein ganzes Buch nach dem anderen. Das Inhaltsverzeichnis seiner Einleitung entspricht in Umfang und Reihenfolge weitestgehend dem Tenach. Seine Entscheidung für *diesen* Umfang liegt darin begründet, daß er die Schließung des hebräischen Kanons im wesentlichen vor den Auftritt des Christentums datiert²⁰. Das 'Konzil' von Jabne

¹⁵ B. S. CHILDS, *Biblische Theologie und christlicher Kanon*. In: *JBTh* 3 (1988) 13-27, hier 13.

¹⁶ Vgl. u. a. *Jahrbuch für Biblische Theologie* 3 (1988): *Zum Problem des Biblischen Kanons (Lit.)* sowie A. ZIEGENAUS, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (Freiburg 1990) = *Handbuch der Dogmengeschichte* Bd. 1, Faszikel 3a(2).

¹⁷ DOHMEN/OEMING, *Kanon* 93.

¹⁸ CHILDS, *Introduction* 660-671.

¹⁹ K. ALAND, *Das Problem des neutestamentlichen Kanons*. In: E. KÄSEMANN (Hrsg.), *Das Neue Testament als Kanon, Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion* (Göttingen 1970) 134-158, hier 137.

²⁰ Vgl. CHILDS, *Introduction* 655.

habe mit einem Abschluß des Kanons nichts zu tun, sondern verfestige nur längst vorher gefallene Entscheidungen²¹. Und wenn die Kirche später die LXX zur Richtschnur gemacht habe, dann sei das eine Entfernung vom bereits akzeptierten pharisäischen Kanon gewesen²². Childs betrachtet seine Neuerung somit als Rückkehr zum Ursprung.

Viele Wissenschaftler sind in diesem Punkt vorsichtiger. So hält Hübner die Annahme, daß „nach der Intention der damals an der Entscheidung von Jamnia Beteiligten die Frage definitiv entschieden werden sollte“, noch für „unbestreitbar“²³. Er räumt aber ein, daß sie mit diesem Vorhaben letztlich gescheitert seien²⁴. Ist für Childs also die Kanonisierung zur Zeit von Jabne längst gelaufen, siedelt sie Hübner wenigstens der Absicht nach doch in dieser Periode an.

Die neuere Forschung aber zweifelt sogar daran. Stemberger²⁵ nimmt die Quellenlage über die in Jabne gefallenen Entscheidungen genau in Augenschein und kommt zu dem Ergebnis, daß sich über Intention, Verlauf und Ergebnis weit weniger nachweisen läßt, als gemeinhin für selbstverständlich gehalten wurde: „Ebensowenig wie das Faktum einer ‘Synode’ ist ein in der Zeit von Jabne durch die Rabbinen erfolgter verbindlicher Abschluß des biblischen Kanons zu belegen“²⁶. Das beginnt Stemberger zufolge bei terminologischen Ungenauigkeiten. Im gesamten rabbinischen Schrifttum gibt es kein Äquivalent für das Wort „Kanon“ im üblichen Sinn²⁷. Nach der Mischna²⁸ verwenden die Rabbinen in der Schul-Diskussion über die Heiligkeit von Büchern und anderen Dingen den Ausdruck ‘die Hände verunreinigen’. Mit diesem Terminus „ist eine besondere Sakralität gemeint, die nicht unbedingt auch die Kanonizität einschließt“²⁹. Sicherlich seien Texte, die die Hände verunreinigen, auch kanonisch, aber umgekehrt können die gleichen Bibeltexte zum Beispiel im Rahmen eines Gebetes auch wiedergegeben werden, ohne daß sie gleich die Hände verunreinigen³⁰. Daß es sich bei den in Yad III,5 herangezogenen Auseinandersetzungen um eine Kanondebatte etwa im Sinn einer kirchlichen Synode gehandelt habe, ist wohl ausgeschlossen. „Von einer endgültigen Entscheidung kann hier keine Rede sein. Die Diskussion geht noch lange weiter und wird später auch auf andere Bücher ausgedehnt“³¹. Demnach war der jüdische Kanon ebenso wie der christliche nach der Zeit von Jabne noch Schwankungen ausgesetzt³².

In diesem Zusammenhang erfordert auch die Vorstellung eine Korrektur, nach dem Fall Jerusalems seien die Rabbinen sofort die einzige verbliebene Richtung innerhalb des Judentums gewesen. Wann immer sie eine Entscheidung in Fragen des Kanons getroffen haben mögen, die Durchdringung des gesamten Judentums mit ihren Vorstellungen wird noch einmal

²¹ Vgl. ebd.

²² CHILDS, *Biblische Theologie* 20.

²³ H. HÜBNER, *Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum*. In: JBTh 3 (1988) 147-162, hier 151.

²⁴ Vgl. ebd.

²⁵ G. STEMBERGER, *Jabne und der Kanon*. In: JBTh 3 (1988) 163-174.

²⁶ A. a. O. 163.

²⁷ Vgl. a. a. O. 166.

²⁸ mYad III, 5.

²⁹ STEMBERGER 173.

³⁰ Vgl. a. a. O. 168.

³¹ Ebd. 173.

³² Vgl. ZIEGENAUS, *Kanon* 127.

Jahrhunderte gedauert haben³³. Mit anderen Worten: Nicht nur haben die Rabbinen noch lange nach dem ersten Jahrhundert über die 'Kanonizität' einzelner Schriften diskutiert, auch die Verbindlichkeit etwaiger Entscheidungen mußte erst langsam wachsen.

So erscheint in neuem Licht, was Childs über den hebräischen Kanon schreibt: „The 'council' of Jamnia in the first century AD had nothing to do with its closing“³⁴; und man möchte Jepsen recht geben, wenn er sagt, daß die Kirche den jüdischen Kanon nicht übernommen hat, schon weil es „in der Zeit Jesu und der Loslösung der christlichen Gemeinde vom Judentum den jüdischen Kanon in seiner abgeschlossenen Form noch nicht gab“³⁵. Von Campenhausen formuliert den gleichen Sachverhalt positiv, daß nämlich „die Kirche mehr als hundert Jahre lang mit dem Judentum ein und denselben 'Kanon' besessen“³⁶ hat. Dabei muß jedoch sein Kanonbegriff in Rechnung gestellt werden, der weder eine scharfe Trennungslinie noch einen förmlichen Abschluß enthält³⁷.

Wir haben es also in jener Zeit mit einem „den Juden und Christen gemeinsamen, im Vergleich zu später verhältnismäßig großen Kreis von Schriften mit mehr oder weniger starker kanonischer Geltung“³⁸ zu tun und nicht mit einem alexandrinischen und einem palästinischen Kanon, die reflex gegeneinander ins Feld geführt worden wären³⁹. Wenn dann im Judentum Bestrebungen einsetzten, diesen Pool genauer einzugrenzen, und später auch zum Erfolg führten, haben sich jedenfalls „die Christen nicht auf den jüdischen Kanon umgestellt“⁴⁰.

Zusammenfassend kann man sagen: Aus einem weiteren Kreis der „vom palästinensischen Judentum gebrauchten Heiligen Schriften stellte sich die frühe Kirche selber ihren Kanon alttestamentlicher Schriften zusammen“⁴¹.

Man ist also von einer gemeinsamen Basis aus unterschiedliche Wege gegangen, und demnach ist „das 'AT' [...] somit nicht nur im Gegenüber zum 'NT' und als Teil der gesamten christlichen Bibel, sondern auch als klar umrissener Kanon ein Werk der Kirche“⁴². Anders läßt sich die „Mannigfaltigkeit der christlichen Kanonformen“⁴³ ebenso schlecht erklären wie die Tatsache, daß „wohl keine altchristliche Kanonliste [...] genau den Umfang des jüdischen Kanons hatte“⁴⁴. Dazu kommt es erst zur Zeit der Reformation.

³³ Vgl. STEMBERGER 173f.

³⁴ CHILDS, Introduction 665.

³⁵ A. JEPSEN, Sammlung und Kanonisierung des AT. In: RGG³ Bd. 1, Sp. 1123-1126, hier Sp. 1125.

³⁶ H. v. CAMPENHAUSEN, Aus der Frühzeit des Christentums, Studien zur Kirchengeschichte des ersten und zweiten Jahrhunderts (Tübingen 1963) 155.

³⁷ Vgl. ebd.

³⁸ ZIEGENAUS, Kanon 67.

³⁹ Vgl. ebd.

⁴⁰ A. a. O. 110.

⁴¹ H. J. SIEBEN, Die Kontroverse zwischen Bousset und Leibniz über den alttestamentlichen Kanon des Konzils von Trient. In: JBTh 3 (1988) 201-214, hier 213.

⁴² ZIEGENAUS, Kanon 68.

⁴³ A. JEPSEN, Kanon und Text des Alten Testamentes. In: ThLZ 74 (1949), Sp. 65-74, hier Sp. 69.

⁴⁴ A. a. O. Sp. 70.

Das Phänomen der Kanonisierung des Alten Testaments in der Alten Kirche ist kaum ohne den Blick auch auf das Neue Testament zu erfassen, weil sich gerade dort die Reflexion über die Abgrenzung des heiligen Schrifttums entzündete.

II. FRÜHE CHRISTLICHE KANONLISTEN

Wie der Jahrhunderte währende kanonische Prozeß im Rahmen der jüdischen Glaubensgemeinschaft im Mittelalter zu einem Ende gekommen ist, das ist uns bis in die kleinsten Häkchen hinein bekannt. Man muß sich aber vergegenwärtigen, daß zur Zeit dieser Schlußphase der kanonische Prozeß im Christentum längst auf einer anderen Schiene weiterlief, und daß deshalb die jüdische Version für Christen nicht automatisch Gültigkeit beanspruchen konnte. Allenfalls hätte sich die Christenheit einvernehmlich zu ihr bekennen können. Was sie stattdessen tat, ist Gegenstand der folgenden Ausführungen. Die Literatur zu diesem Thema ist erstaunlich übersichtlich, und die wenigsten Autoren, die die Alte Kirche in ihre Argumentation einbeziehen, gehen dabei kritisch in die Quellen. Dafür kommen viele von ihnen bei aller beanspruchten wissenschaftlichen Neutralität zu einem Ergebnis, das mit ihrem konfessionellen Standort konvergiert.

Die folgende Darstellung baut auf die gründlichen historischen Recherchen Ziegenaus' auf, gelangt gegebenenfalls aber aufgrund desselben Befundes zu einem anderen Ergebnis. Allerdings kann die erfrischend unkontrollierte Entwicklung des Kanons der Kirche im Rahmen dieser kleinen Studie nicht im einzelnen aufgezeigt werden, weder chronologisch, noch lokal geordnet. Für unsere grundsätzlichen Überlegungen genügt es hingegen völlig, einige exemplarische Phänomene herauszugreifen, und ansonsten die unüberschaubare Vielfalt der Überlieferung im Hinterkopf zu behalten.

Die frühesten Zeugnisse für die Vorstellung von 'Heiliger Schrift' sind die zahlreichen Zitationen in der spätalttestamentlichen, zwischentestamentlichen und frühchristlichen Literatur, einschließlich des Neuen Testaments, die sich auf ältere Texte beziehen (z.B. 2 Chr 36; Tob 13; 1QpeshHab; Mt 1). Besondere Redeeinleitungen (z. B. „es steht geschrieben“) weisen auf die Sakralität der Schriften hin. Ein ganzes Korpus heiliger Schriften ist aber frühestens dann faßbar, wenn Listen überliefert sind, die allerdings auch noch keine Garantie für ein reflexives Bewußtsein von Kanonizität im später gebräuchlichen Sinne geben. Als im Rahmen der Reformation die Kanonfrage aufgeworfen wurde, bestand die historische Begründung für den jeweils vertretenen Textbestand vor allem in der Nennung von Autoren der einen oder anderen Kanonliste, die sich in den Quellen ausfindig machen ließen. So tat es beispielsweise Leibniz in der Diskussion mit Bousset, als er unter anderem Meliton von Sardes, Origenes, Athanasius, Kyrill von Jerusalem und Gregor von Nazianz anführte⁴⁵, und Sieben attestiert ihm: „Es handelt sich bei den beigebrachten Belegen, die bis zur Schwelle des 5. Jahrhunderts

⁴⁵ Vgl. SIEBEN 210.

reichen, um ausdrückliche Stellungnahmen zur Frage nach dem Umfang des alttestamentlichen Kanons, also um Äußerungen, denen großes Gewicht zukommt⁴⁶. Wir werden sehen.

Von Campenhausen sieht die Frage nach einer verbindlichen Liste der Heiligen Schriften „erstmalig durch Meliton von Sardes aufgegriffen und beantwortet“⁴⁷, wie auch Kümmel zuvor schon in der Liste des Meliton ein Indiz für das ausgeprägte Bewußtsein erblickte, daß die Offenbarungsurkunde eine feste Grenze haben müsse⁴⁸. Übrigens zieht er Meliton unbekümmert für ein Kanonbewußtsein auch in bezug auf das Neue Testament heran, obwohl eine Liste nur für das Alte überliefert ist.

Diese vielfältig dienstbar gemachte Liste des Meliton ist durch die Feder des Eusebius von Caesarea auf uns gekommen⁴⁹ und enthält die Schriften des jüdischen Kanons, jedoch ohne das Buch Esther. Das bloße Vorhandensein einer solchen Liste besagt aber noch nichts über den damaligen Stand der Kanondebatte. Denn Meliton zählt seinem Bruder Onesimus die Schriften auf, weil dieser in seinem „Eifer für unsere Lehre (ihn) wiederholt gebeten“⁵⁰ hatte. Man kann dies so interpretieren, daß die Anfrage des Onesimus und die ‘Forschungsreise’ Melitons ganz im Dienste der Auseinandersetzung mit den Juden standen. Meliton hätte seine Erkundigungen dann nicht eingeholt, um einen eigenen Kanon zu erstellen, sondern lediglich, um zu wissen, worauf er sich gegenüber Juden in theologischen Debatten berufen könne⁵¹. Der hier erstmalig auftretende Begriff ‘Altes Testament’ bezeichnet also womöglich gar nicht den alttestamentlichen Kanon der Kirche, sondern diejenigen Bücher, die im Alten Bund in Gebrauch sind. „He does not say: this is the Old Testament, but: these are the books of the παλαιὰ διαθήκη.“⁵² Aber selbst wenn Meliton ein Verfechter des hebräischen Kanons gewesen wäre, bliebe immer noch zu fragen, welchen Einfluß er damit auf den Rest der Kirche gehabt hätte. Ob seine Liste, wenigstens in seinem Wirkungsfeld, als verbindlich betrachtet wurde, läßt sich historisch nicht greifen.

Ähnlich steht es mit anderen Autoren. Klemens von Alexandrien hält offenbar die LXX für inspiriert⁵³, aber es ist nicht klar, ob er damit auch den Umfang der griechischen Übersetzung meint, und wenn ja, welchen er kannte. Zumindest stehen auch 3 und 4 Esra und Henoch bei ihm in hohem Ansehen⁵⁴. Origenes, dessen Kanonliste ebenfalls von Eusebius überliefert ist⁵⁵, beschreibt den Kanon der Hebräer inklusive Makk und Ep Jer, aber ohne das Dodekapropheton; sein tatsächlicher Gebrauch geht aber ohne Unterschiede in der Zitationsweise weit über seine Liste hinaus.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ H. V. CAMPENHAUSEN, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968) 79.

⁴⁸ Vgl. W. G. KÜMMELE, Heilsgeschehen und Geschichte (Marburg 1965) 247.

⁴⁹ E. SCHWARTZ (Hrsg.), Eusebius, Kirchengeschichte (Leipzig⁵ 1955), Abschnitte IV 26, 12ff. auf S. 164.

⁵⁰ H. KRAFT (Hrsg.), Eusebius von Caesarea, Kirchengeschichte (Darmstadt 1967) 227.

⁵¹ So ZIEGENAUS, Kanon 75.

⁵² UNNIK, nach ZIEGENAUS, Kanon 75. Er bezieht sich auf h.e. IV, 26, 14: τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (SCHWARTZ 164).

⁵³ Stromata 1, 22, GCS Clemens Alexandrinus 2, 92f.

⁵⁴ Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 76.

⁵⁵ H.e. VI, 25, 1f (SCHWARTZ 244f).

Bei Eusebius zeigt sich zum ersten Mal das Interesse an einer normativen Sammlung. Er behandelt das Thema recht wissenschaftlich und spürt unterschiedlichen Kanontraditionen nach, indem er fragt, welche Schriften wo heiliggehalten wurden. Aber auch die apostolische Herkunft ist ein Kriterium. Und weil es Eusebius an „Kraft zur Gesamtwürdigung aller Aspekte“, die sich zuweilen widersprechen, mangelt, zählt er beispielsweise Apk mal zu den Homologumena, also dem engsten Kreis heiliger Schriften, ein andermal zu den Büchern, die verworfen werden⁵⁶. Der erste kanonhistorische Versuch eines Kirchenmannes bleibt also ohne klares Ergebnis, und Eusebius selbst „ist sich bewußt, daß diese Diskussion noch nicht zu einem endgültigen Abschluß gekommen ist“⁵⁷.

Kyrrill von Jerusalem zählt im Rahmen seiner Katechesen, die er Mitte des vierten Jahrhunderts gehalten haben soll, ebenfalls die Bücher des Alten Testaments auf. Allerdings unterscheidet sich seine Liste⁵⁸ inhaltlich von der des Eusebius. Gemeinsam haben sie hingegen die Gesamtzahl von 22 Schriften, denn diese Analogie zur Anzahl der Buchstaben im hebräischen Alphabet war ausdrücklich von Bedeutung⁵⁹, offenbar sogar wichtiger als die genaue Zusammensetzung.

Ein Zeitgenosse Kyrrills, Amphilochios von Ikonion, gibt gewissenhaft alle Zweifel und Uneinigkeiten wieder, die ihm über die Gestalt des Kanons bekannt sind, z. B.: „Manche rechnen auch noch Esther hinzu“⁶⁰. Dieser und ähnliche Sätze hindern ihn allerdings nicht, am Ende den Schluß zu ziehen: „Dies ist wohl der unfehlbarste Kanon der von Gott eingegebenen Schriften“⁶¹. Ein solches Urteil macht deutlich, daß der Kanon für ihn keine literarische Größe ist, deren Inhalt man nach Buch und Buchstaben genau definieren müßte.

Von herausragender Bedeutung ist der 39. Osterbrief des Athanasius von Alexandria⁶². Er gilt gemeinhin als frühester Beleg unserer heutigen Kanonliste und als Schlußmarke für den altkirchlichen Entscheidungsprozeß; entweder als autoritative Definition durch die griechische Kirche⁶³, oder zumindest als wegweisende Form, die sich langsam, aber geradlinig durchgesetzt habe⁶⁴. Aber wie im Falle Melitons muß auch hier gefragt werden: Welche Bedeutung mißt Athanasius selbst seiner Liste bei? Und welcher Erfolg war seinem Anliegen beschieden?

Athanasius war Bischof in Alexandria, dem seinerzeit neben Antiochia wichtigsten Zentrum des kirchlichen Lebens und der Theologie. Er hatte lange Jahre der Verbannung hinter sich

⁵⁶ Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 89.

⁵⁷ K.-H. OHLIG, Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche (Düsseldorf 1972) 278.

⁵⁸ Catechesis V,35 (PG 33,497-502).

⁵⁹ Vgl. nur h.e. VI,25,1 (SCHWARTZ, S. 244).

⁶⁰ E. OBERG, Das Lehrgedicht des Amphilochios von Ikonion. In: JbAC 16 (1973) 67-97. Der zitierte Vers 298 auf S. 95.

⁶¹ Vers 318f., ebd.

⁶² PG 26,1436-42.

⁶³ Vgl. KÜMMEL 240.

⁶⁴ Vgl. nur H.BRAUN, Hebt die heutige neutestamentlich-exegetische Forschung den Kanon auf? In: E. KÄSE-MANN (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon, Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion (Göttingen 1970) 219-232, hier 200; oder auch A. ZIEGENAUS, Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie. In: Münchner Theologische Zeitschrift 29 (1978) 264-283, hier 267.

und lieferte sich seit Beginn seiner Amtszeit Kämpfe mit den politisch bevorteilten arianischen Gegnern des Konzils von Nicäa. Seine orthodoxe Linie sollte sich erst nach seinem Tod mit der Unterstützung des Kaisers Theodosius durchsetzen. Es ist also durchaus fraglich, ob eine Verlautbarung dieses Bischofs im Jahre 367 in der ganzen östlichen Kirche wohlwollende Aufnahme fand. Für das Neue Testament hat sich seine Liste zwar am Ende durchgesetzt, daß er aber nicht Vollender, sondern *Vorreiter* ist, zeigt sich daran, daß, neben den meisten seiner Zeitgenossen im Osten, selbst sein Mitstreiter Gregor von Nazianz einen Kanon ohne Apk verwendet⁶⁵! Für das Alte Testament hat der Alexandriner dagegen in keinem Teil der Kirche Erfolg gehabt. Er vertritt einen hebräischen Kanon ohne Esther⁶⁶, dafür mit Baruch, der Epistel des Jeremias und den Daniel-Fragmenten⁶⁷. Das entspricht weder der protestantischen, noch der katholischen Liste der Gegenwart⁶⁸. Wer immer heute also Athanasius aufgrund seines Neuen Testamentes als Autorität in Kanonfragen zitiert, anerkennt ihn meist für die andere Hälfte seiner Liste schon nicht mehr⁶⁹.

Aber wollte Athanasius überhaupt eine für alle Christen aller Zeiten verbindliche Liste erstellen? Ziegenaus vermutet, daß er eher beabsichtigte „für Alexandrien und Ägypten, den Nährboden apokryphen Schrifttums, den Gebrauch apokrypher Schriften (zu) unterbinden“⁷⁰. So verstanden wäre die konkrete Formulierung des Athanasius eine Reaktion auf kirchenpolitische Umstände seiner Zeit: eine Anordnung, die zunächst nur dort greifen soll, wo sie nötig ist, und wo die Kirche ihm als ihrem Vertreter diese Autorität zubilligt. Das geht mit dem Urteil Alands einher: „Was Athanasius in seinem 39. Festbrief verkündet, faßt er als für Ägypten verbindlich auf“⁷¹.

Diese Beispiele sollten gezeigt haben: Die Kanonlisten der Alten Kirche, und stammten sie aus der Feder noch so hoher Würdenträger, erlauben keinen direkten Schluß auf *den* Kanon der Kirche.

III. SYNODALBESCHLÜSSE

Einen wesentlich höheren Grad an Verbindlichkeit beinhalten die (wenigen) Synodalbeschlüsse zu diesem Thema. Ihnen eignet von Natur aus ein höchstmöglicher Grad an Wirkung in ihrer Region (spätestens, wenn eine gewisse Phase der Rezeption überstanden ist) und darüber hinaus durch Bekanntmachungen an andere Provinzen auch Beachtung durch den Rest der

⁶⁵ Vgl. B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament, Its Origin, Development, and Significance* (Oxford 1987) 212.

⁶⁶ Wie auch alle kleinasiatischen Listen Esther herauslassen. Vgl. JEPSEN, *Kanon*, Sp. 68.

⁶⁷ PG 26, 1437.

⁶⁸ Nicht einmal der koptischen, s.u.

⁶⁹ Oder anders: Das von DOHMEN/OEMING vorgeschlagene, fingierte Vorwort zur Bibel aus der Feder des Athanasius würde dieser vielleicht geschrieben haben können, aber er hätte es jedenfalls keiner der heute in Umlauf befindlichen Ausgaben der Bibel voranstellen mögen. Vgl. DOHMEN/OEMING, *Kanon* 117.

⁷⁰ ZIEGENAUS, *Kanon* 98.

⁷¹ ALAND 149.

Kirche. Wenn es heißt, "die maßgeblichen Entscheidungen über den Umfang des alt- und neutestamentlichen Kanons wurden bekanntlich auf altkirchlichen Synoden getroffen"⁷², deutet bereits der Plural an, daß es auch auf synodaler Ebene verschiedene Stränge der Entscheidungsfindung gab, die nie im Rahmen eines gesamtchristlich verbindlichen Konzils auf einen Nenner gebracht wurden⁷³.

1. DER WESTEN

Im Westen verlief die Entwicklung verhältnismäßig glatt, zumal der Kreis verwendeter Schriften in Afrika schon um 200 faktisch feststand. Er bezog die Deuterokanonon mit ein, allerdings „ist angesichts der noch nicht reflektierten Kanonfrage eine gewisse Stufung der Normativität möglich“⁷⁴. Von daher mußte Augustin, der auf drei nordafrikanischen Synoden (Hippo 393, Karthago 397 und 419) die Frage mitverhandelte, nicht wirklich Neues erarbeiten, sondern nur das festlegen, was ohnehin schon Gemeingut war. Lediglich der Hebräerbrief wird wider besseres Wissen um seine Unechtheit aus Achtung vor der östlichen Tradition zusätzlich aufgenommen. Es handelt sich dabei um Randunschärfen, die nach der Auffassung der afrikanischen Kirche zu beheben seien: „Canon [...] definitum esse oportebat“⁷⁵. Äußerer Anlaß für diese Bemühungen mag der Druck von seiten der Manichäer gewesen sein.

Eine überraschend undogmatische Note erhalten die Ereignisse im Lichte einer anderen Äußerung Augustins⁷⁶: „Bei den kanonischen Schriften wird man nachstehender Regel folgen: Diejenigen, welche von allen katholischen Kirchen akzeptiert werden, stellt man denen voran, welche einige (Kirchen) nicht akzeptieren“. Obwohl Augustin also einen definierten Kanon in Afrika für nötig hält, geht er selbstverständlich davon aus, daß andere Kirchen je andere Korpora besitzen. Je mehr Menschen also ihren Glauben in einer Schrift ausgedrückt finden, desto höher ist ihr Rang.

Es entwickelt sich offenbar ein Bewußtsein, daß der Kanon zwar eine Grenze haben soll, daß diese aber nicht überall dieselbe sein muß. Bücher, die Euseb und Athanasius unter jüdischem Einfluß 'die Draußenstehenden' nennen, können anscheinend ohne diesen Einfluß in Karthago 397 unterschiedslos als kanonisch mitaufgezählt werden⁷⁷.

Ebenso wie in Karthago lehnt sich auch eine römische Synode unter Papst Damasus hinsichtlich der Deuterokanonon und der Apokalypse an westliche Traditionen an, bezieht aber den Hebräerbrief aufgrund seiner Stellung im Osten mit ein⁷⁸. Auch diese offizielle Stellung-

⁷² H.-G. LINK, Der Kanon in ökumenischer Sicht. In: JBTh 3 (1988) 83-96, hier 91.

⁷³ Vgl. H. DIEM, Das Problem des Schriftkanons. In: E. KÄSEMANN (Hrsg.), Das Neue Testament als Kanon (s. o. Anm. 64) 159-174, hier 160.

⁷⁴ ZIEGENAUS, Kanon 73.

⁷⁵ A. a. O. 137f.

⁷⁶ De doctrina christiana II,8,12. Übersetzung nach: H. P. RÜGER, Das Werden des christlichen Alten Testaments, in: JBTh Bd. 3 (1988) 175-189, hier 188.

⁷⁷ Vgl. RÜGER 185f.

⁷⁸ Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 133.

nahme hat einen äußeren Anlaß. Gesucht wird „eine Klärung in Hinblick auf (...) priszillianische Verwirrungen“⁷⁹. Die römischen Entscheidungen stellen damit eine weitere Etappe auf der afrikanischen Schiene dar, die im 16. Jahrhundert in die Konzilsentscheidung von Trient mündet, die möglicherweise den lateinischen Textbestand, mindestens aber den Umfang der Vulgata zum autoritativen Kanon erklärt⁸⁰. Wiederum steht eine Anfechtung im Hintergrund, diesmal durch den Protestantismus.

Ohne das ‘Wunder des Kanon’ für den Großteil der Schrift in Frage stellen zu wollen, drängt sich doch der Eindruck auf, daß dort, wo es um die exakte Umgrenzung geht, meist ein äußerer Umstand die Entscheidung provoziert oder forciert hat. Daß solche Entscheidungen auch im Rahmen der vollen kirchlichen Gemeinschaft unterschiedlich ausfallen konnten, macht die Sache nicht einfacher.

2. DER OSTEN

Ein frühes Zeugnis für das Bestreben, die Kanonfrage auch im Osten auf synodaler Ebene zur Sprache zu bringen, sind die Akten jener Versammlung, die im Jahre 363 in Laodicea stattgefunden hat. Ihr 59. Kanon untersagt ausdrücklich die Verlesung ‘unkanonischer’ Schriften im Gottesdienst. Allerdings hält die Forschung den folgenden can. 60, der eine Auflistung des Kanons beider Testamente liefert, für eine spätere Hinzufügung⁸¹. Überhaupt divergieren auch die späteren kleinasiatischen Kanonlisten untereinander. Obwohl doch ein hohes Problembewußtsein in Laodicea nachweisbar ist, bleiben der Inhalt und die Durchsetzungskraft der dort gefaßten Beschlüsse unsicher.

Ein letzter, aber nur vermeintlich endgültiger Versuch der Klärung wurde von den Vätern des II. Trullanums (691-692) unternommen – eines Konzils, das sich als Ergänzung zum fünften und zum sechsten Ökumenischen Konzil verstand. Wer sich jedoch von dieser Versammlung, die immerhin die höchste kirchenrechtliche Instanz darstellt, die sich überhaupt zur Kanonfrage äußerte, eine klärende Rolle versprach, muß enttäuscht feststellen, daß das genaue Gegenteil der Fall ist: Hier wurden en bloc und ohne genaue inhaltliche Angabe sowohl die Werke des Athanasius als auch die Beschlüsse der nordafrikanischen Bischöfe gutgeheißen⁸²; und nur, wer in den Werken des einen und in den Akten der anderen die Kanonlisten nachschlägt, stellt fest, daß diese sich glattweg widersprechen.

Metzger verleitet dies zu der Annahme, die Väter hätten wohl selber nicht gewußt, was genau sie da alles mitbeschlossen⁸³. Da diese Ungereimtheit der Aufmerksamkeit der Teilnehmer

⁷⁹ A. a. O. 136.

⁸⁰ H. DENZINGER (Hrsg.), *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Freiburg 1965) 364f., nr. 1501-1505.

⁸¹ Vgl. METZGER 210.

⁸² Vgl. a. a. O. 216.

⁸³ Vgl. ebd.

entgangen ist, stand die Kanonfrage offenbar nicht im Mittelpunkt des Interesses⁸⁴. Für die Annahme, es sei der Wille des II. Trullanum gewesen, die Anordnungen des Athanasius als für Ägypten verbindlich zu erklären und gleichzeitig die Gültigkeit der afrikanischen Liste für dort anzunehmen, gibt es ebensowenig Anhaltspunkte wie für die entgegengesetzte Interpretation. Eines aber ist sicher: Die Kanonfrage blieb im Osten mit kirchlicher Duldung offen, ob dies nun aus Nachlässigkeit und Desinteresse oder mit Absicht geschah. Und auch in den sich langsam anbahnenden Auseinandersetzungen zwischen der griechischen und der lateinischen Kirche spielte die Frage nach dem Umfang der Heiligen Schrift keine Rolle, bis sie sich innerhalb der westlichen Christenheit, wiederum im Rahmen umfassenderer Streitigkeiten, entzündete.

Denn das nächste Datum der Entscheidungsfindung wäre dann schon das gebildete, aber völlig neuartige Verlangen protestantischer Theologen, den Umfang des hebräischen Textes für maßgeblich zu halten, bzw. als Gegenreaktion auf katholischer Seite das Konzil von Trient. Dieses hatte natürlich alles Recht, für den Bereich der lateinischen Kirche die große Einheitlichkeit der Tradition festzustellen und als verbindliche Regelung zu erneuern. Aber für diejenigen Kirchen, die in Treue zu ihrer eigenen Tradition einen etwas anderen Kanon heilig halten, kann die Entscheidung von Trient nicht zwingend sein.

So stehen sich im 16. Jahrhundert, wie auch in der Diskussion zwischen Leibniz und Bousset, unversöhnliche Positionen gegenüber. Beide können sich mit Recht darauf berufen, im Rahmen eines langwierigen Grenzziehungsprozesses bereits zuvor vertreten worden zu sein. Dieser aber war nie zu einem allgemein anerkannten Ergebnis gekommen; und deshalb gibt es bis heute, nicht nur in Mitteleuropa, höchst verschiedene Vorstellungen darüber, was in den Kanon gehört.

IV. DIE HEUTIGE SITUATION

Damit wären die wichtigsten Stationen der Entwicklung abgeschritten. Jedesmal, wenn ein Ergebnis greifbar schien, tauchten Fragen auf: „Wer sagt das?“, „Was will er damit sagen?“ und wichtiger noch: „Was hat er eigentlich zu sagen?“. Die Antwort mußte häufig offenbleiben, denn der Sachverhalt ist alles andere als geklärt. Und die heutige Vielfalt in der Praxis, die eben darüber Zeugnis gibt, soll nun kurz skizziert werden.

Der protestantisch-katholische Konflikt steht für uns im Vordergrund. Und es zeigte sich bereits, daß der lateinische Westen verhältnismäßig geradlinig, aber keineswegs völlig widerspruchsfrei, die deuterokanonischen Schriften in seinen Kanon einbezog, daß aber auch die protestantische Position für sich in Anspruch nehmen kann, schon früher einmal von Einzelnen vertreten worden zu sein. Die Einheitsübersetzung weist im Vorwort darauf hin, daß manche Schriften des Alten Testaments von protestantischer Seite ‘apokryph’ genannt und der Bibel nicht zugerechnet werden, nennt sie aber selber ‘deuterokanonisch’. Dies besagt, daß sie

⁸⁴ Vgl. ZIEGENAUS, Kanon 158.

zwar in gewisser Hinsicht zweitrangig, aber jedenfalls kanonisch sind, weshalb sie in der römisch-katholischen liturgischen Leseordnung auch unterschiedslos verlesen werden. Die handelsüblichen Lutherbibeln enthalten diese, nun 'Apokryphen' genannten Schriften zumeist im Anhang, in der Liturgie jedoch tauchen sie regulär nicht auf.

Die Orthodoxie hat diese Frage nur insofern geklärt, als daß sie einräumt, daß auch das II. Trullanum mehrdeutig bleibt, weil es sich gar „nicht speziell mit dem Kanon der heiligen Schrift beschäftigte“⁸⁵, und toleriert daher unterschiedliche Umfänge. So autorisierte die griechische Kirche eine Bibelausgabe, die außer den Deuterokanonen auch 2 Esra und 3 Makkabäer enthält⁸⁶, und in Rußland wird dem gleichen Umfang noch 3 Esra hinzugesellt⁸⁷.

Die arabischsprachige Orthodoxie verwendet die unter protestantischer Regie herausgegebenen Bibeln, ergänzt sie allerdings durch ein Zusatzheft, das diejenigen Bücher enthält, die in der protestantischen Version 'weggelassen' wurden.

Eine besondere Kuriosität bildet die Kirche von Äthiopien⁸⁸. Deren Bibel verfügt neben einigen Lücken⁸⁹ über eine unübersichtliche Anzahl von Schriften, die über unseren gewohnten Korpus hinaus als heilig gelten. Ziegenaus nennt 3 Esra, die Apokalypse des Esra, Paralipomena des Baruch, die Himmelfahrt des Jesaja, das (äthiopische) Henochbuch, das Jubiläenbuch und den Hirt des Hermas⁹⁰ und bezweifelt, daß es in der äthiopischen Kirche überhaupt ein Bewußtsein für das Problem der Abgrenzung des Kanons gebe. Möglicherweise ist dies ein weiteres Indiz dafür, daß eine genaue Grenze des Kanons nur dann festgelegt wurde, wenn es einen äußeren Anlaß gab. Ein solcher hätte dann in Äthiopien eben gefehlt, und erst der Kontakt zu anderen kirchlichen Gemeinschaften brachte diese Problematik ins Land.

Die ostsyrische Kirche vertritt einen Kanon ohne Judasbrief und Apokalypse⁹¹.

Wenigstens Erwähnung finden sollte auch der Umstand, daß die Gattung der Vollbibel, die für uns so selbstverständlich ist, daß sie unsere Vorstellung davon, was eine Bibel ist, maßgeblich prägt, im orientalischen Raum weithin unbekannt war und lange auf die großen, prachtvollen Kodizes in den Zentren des kirchlichen Lebens und der Finanzkraft beschränkt blieb. Der erste Druck von (arabischen) Vollbibeln fällt ins letzte Jahrhundert und unter die Schirmherrschaft der lateinischen Kirche, ist also von der Idee her ein spätes Importgut.

⁸⁵ Vgl. V. VELLAS, Die Heilige Schrift in der griechisch-orthodoxen Kirche. In: P. BRATSIOTIS (Hrsg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht = Die Kirchen der Welt Bd. 1 (1970) 122.

⁸⁶ Vgl. ALAND 137.

⁸⁷ Vgl. ebd.

⁸⁸ Vgl. BRAKMANN, Art. Axomis. In: RAC Supplement Bd. 1, besonders Sp. 782-788 (Literatur).

⁸⁹ Es fehlen: Esr und Neh, 1. und 2. Makk, Apk. Nach ZIEGENAUS, Kanon 160.

⁹⁰ Vgl. ebd.

⁹¹ Vgl. ALAND 143.

C: ERGEBNISSE

I. DIE BEDEUTUNG DES BEFUNDES FÜR DEN ABSCHLUSS DES KANONS

Wie konnte es der Kirche eigentlich unterlaufen, daß sie in einer Frage, die doch ihr theologisches und liturgisches Leben und damit ihr Selbstverständnis so entscheidend prägt, die Antwort derart in der Schwebe ließ? So mag man sich in Anbetracht des vorliegenden Befundes fragen. Aber diese Frage ist völlig aus der Perspektive der Gegenwart gestellt, und an eine Vergangenheit, für die man unser heutiges Problembewußtsein nicht einfach voraussetzen darf. Es kann wohl als ein spezifisch neuzeitliches und (west-) europäisches Phänomen angesehen werden, daß dem genauen Wortlaut und exakten Umfang der Heiligen Schrift ein solcher hermeneutischer Stellenwert zuerkannt wurde. Die neuzeitliche Debatte über den Kanon der Heiligen Schrift brachte die unterschiedlichsten Positionen hervor: angefangen bei der antithetischen Gegenüberstellung von Schrift und Tradition bis hin zur Vereinnahmung der Schrift durch die lehramtlichen Instanzen. Allen Theorien ist dabei gemeinsam, daß sie von einem klaren literarischen Ergebnis des Kanonisierungsprozesses ausgehen. Nur von dieser Prämisse her werden die frühen Quellen und Zeugnisse seiner Entstehung wahrgenommen und beurteilt. Versucht man, zumindest methodisch, diese Prämisse wegzulassen, läßt sich die oben formulierte Frage auch umgekehrt stellen: Wieso auch hätte die Kirche die Schwerstarbeit der Kanonangleichung unternehmen sollen? Erstaunlich ist dann eher die Tatsache, daß man sich überhaupt um die Angleichung der Schriftenkorpora bemüht hat, und weniger darin, daß dies nicht bis zum weltweiten Abschluß und bis zur Registrierung des Buchstabenbestandes durchgeführt wurde. Tatsächlich scheint es so zu sein, daß dem, was mit Dohmen/Oeming als Kanonisierung bezeichnet werden soll, kein besonderer Wert zuerkannt wurde – es sei denn, dieser hätte sich in konkreten Auseinandersetzungen und zur Lösung bestimmter Fragen erwiesen. Das war jedoch lange Zeit nicht, und später auch lange nicht überall der Fall. In diese Einsicht fügt sich auch die Theorie Assmanns, daß sich die Grenze eines Kanons immer an einer konkreten Konfliktfront der sozialen und geschichtlichen Wirklichkeit zurechtschleift: „Schismatische Polarisierungen des kulturinternen Typs sind es, die einen Kanon formen“⁹². Angesichts der seinerzeit schon stattlichen territorialen Ausdehnung des Christentums erscheint es mir jedoch undenkbar, daß überall gleichzeitig die doch je anderen Auseinandersetzungen zu den gleichen Grenzen geführt haben könnten. Daß sich dies tatsächlich nicht so zugetragen hat, zeigen unter anderem die oben schon vorgestellten Geschehnisse um den Hebräerbrief und um die Apokalypse: Aufgrund ‘schismatischer Polarisierungen’ war ersterer im Westen verpönt und im Osten beliebt, letztere genau umgekehrt. Erst nach langer Zeit, als sich die Wogen geglättet hatten, die je vor Ort den Anstoß zu dem Unbehagen gegeben hatten, konnte man sich um des Anderen und um der Einheitlichkeit willen mit den ‘unkanonischen’ Werken versöhnen. Wie die Auflistung der

⁹² J. ASSMANN, Das kulturelle Gedächtnis, Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen (München 1992) 125. Assmann geht in seinem Buch grundsätzlich der Frage nach, auf welche Weise und in welchen Strukturen eine Gemeinschaft ihr konstitutives Gedankengut tradiert. Einer der Abschnitte beschäftigt sich in diesem Zusammenhang mit dem Phänomen des Kanons.

verschiedenen heute gebräuchlichen Kanones zeigte, war der vereinheitlichende Trend in vielen Fällen am Ende aber doch nicht stark genug.

Um es zugespitzt zu formulieren: Einen definitiven Abschluß des kanonischen Prozesses und eine verbindliche Grenzziehung, die deutlich zwischen drinnen oder draußen unterschiede, hat es für die Christenheit als ganze nicht gegeben!

II. DIE BEDEUTUNG FÜR DIE KANONISCHE ANNÄHERUNG

Childs zufolge ist die Letztgestalt des biblischen Textes der hermeneutische Schlüssel und der exegetische Ausgangspunkt zur Erschließung seines Sinnes. Ein 'canonical approach' mit diesem Anspruch ist allerdings mehr als eine Methode neben anderen oder zu ihrer Ergänzung; er fordert Konsequenzen für Glauben und Lehre und fußt selbst wiederum auf dogmatischen und kirchenrechtlichen Voraussetzungen.

Eine zwingende Voraussetzung für 'kanonische Annäherung' als das verbindliche hermeneutische Prinzip ist, daß es einen Kanon im dafür notwendigen Sinne, d.h. mit einer literarisch fest umrissenen Grenze, gibt. Dem Umstand, daß heute de facto die gleichen heiligen Texte, die es zu verstehen gilt, in verschiedenen Kanones zusammengestellt sind, kann man auf zweierlei Weise begegnen:

1) Childs entscheidet sich bezüglich des Textes und des Umfangs des alttestamentlichen Kanons für den masoretischen Text. Ebenso ließe sich aber auch jeder andere Kanon zum Ausgangspunkt der Exegese machen. Hier wie dort würde dabei einfachhin vorausgesetzt, daß allein das ausgewählte Korpus des Kanons dem innersten Anliegen der Schriften gerecht würde. Es droht ein Zirkelschluß: Denn was den Texten inhaltlich entspricht, läßt sich induktiv schlecht erschließen, weil man den hermeneutischen Schlüssel, den man sich damit erarbeiten wollte, für diese Arbeit schon bräuchte. Anders gesagt: Wollte jemand heute den wahren Kanon zum Zwecke des authentischen Textverständnisses rein inhaltlich aus dem in der frühen Kirche greifbaren Material begründen, müßte er sich eingestehen, daß er für seine Erforschung der Texte eigentlich noch keine Grundlage hat. Die These, daß der Kanon sich seine Grenze selbst gesetzt habe, hilft uns also nicht herauszufinden, wo diese Grenze liegt.

Allenfalls könnte man *eine* beliebige Form des Kanons als gegeben betrachten und dabei darauf vertrauen, daß es die 'richtige' ist. Diese Notwendigkeit aber durch die bloße Postulierung des masoretischen Textes zu erfüllen ist auch für Sanders ein „immenses Problem“⁹³.

2) Die andere Möglichkeit besteht darin, die verschiedenen Kanones als gleichwertig hinzunehmen⁹⁴. Dann aber kann *der* Kanon nicht mehr hermeneutischer Generalschlüssel sein, zumindest nicht, wenn man ihn, wie Childs es tut, als *literarische Größe* begreift. Inwiefern ein *inhaltlich* verstandener Kanon dies leisten könnte, ferner, wie man einen solchen

⁹³ J. A. SANDERS, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia 1987) 166.

⁹⁴ So schlägt SANDERS an gleicher Stelle vor: "One must keep in mind all the texts and all the canons and all the communities" (a. a. O. 167).

formulieren könnte und wer das könnte, das sind andere Themen, die noch weiter in die Ekklesiologie hineinragen und nicht mehr in die Fragestellung dieser Studie gehören.

III. WELTKANON?

Ich möchte an dieser Stelle betonen, daß mit den obigen Ergebnissen nichts über den Wert einer kanonischen Annäherung bei der Interpretation und Exegese von Einzeltexten gesagt ist und daß ferner die Erträge einer engeren und weiteren Kontextanalyse sowie der Kompositionskritik meines Erachtens weitaus reicher sind, als sich im allgemeinen Bewußtsein bislang niedergeschlagen hat. Auch inhaltliche Motive für die jeweiligen Grenzziehungen und Zusammenstellungen der Heiligen Schrift sollen keineswegs in Frage gestellt werden.

An der Stelle allerdings, wo die Methode der 'kanonischen Annäherung' zur einzigen den Schriften angemessenen erhoben und gegen die 'traditionelle' historische Kritik ins Feld geführt wird, handelt es sich für mein Empfinden um die dogmatische Überfrachtung eines historischen Prozesses, der, wie wir sahen, von dieser seiner Bedeutung nichts ahnte, und der viel zu unklar verlief und endete, als daß er diese Rolle spielen könnte. Das verständliche Verlangen nach einer festen Größe, die allen zum gemeinsamen Ausgangspunkt für die theologische Diskussion innerhalb der Exegese, aber auch zwischen den Konfessionen werden könnte, vermag „ein irgendwie magisch geartetes Kanonverständnis“⁹⁵ ebensowenig zu stillen, wie die Lehre von der Verbalinspiration oder der bloße Verweis auf die päpstliche Lehramtsfunktion.

Es bleibt das Fazit, daß sich die überzeitliche und überörtliche Botschaft Gottes in verschiedenen Teilen der Welt unterschiedlich ausdrücken muß, wenn sie überall dasselbe sagen will. Dazu gehört eben auch, daß der Kanon in den Kirchen der Welt unterschiedliche, aber jeweils angemessene Formen erhielt. Er erhielt sie im Rahmen einer umfassenden Inkulturation, die nicht im Widerspruch zur weltweit empfundenen kirchlichen Gemeinschaft stehen muß. Dies zeigt sich schon daran, daß es sowohl Fälle voller kirchlicher Gemeinschaft trotz unterschiedlicher Kanones gibt, als auch von Trennung trotz gemeinsamen Kanons.

Ich komme abschließend zu meinem Ergebnis: wir haben und wir brauchen keinen Weltkanon; ebensowenig, wie einen Weltkatechismus⁹⁶. Stattdessen könnte die Einsicht wiedergewonnen werden, daß sich die ersehnte Gemeinschaft nicht in Form eines greifbaren Dokumentes erstellen lassen wird, sondern nur im ständigen Prozeß der Auseinandersetzung und im Lebensvollzug, der jeden im Anderen seinen eigenen Glauben wiedererkennen läßt.

⁹⁵ A. SAND, Kanon, Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum (Freiburg 1974) 88 = Handbuch der Dogmengeschichte Bd. 1, Faszikel 3a(1). Das Zitat bezieht sich auf v. CAMPENHAUSEN.

⁹⁶ Dies gelte unbeschadet der Tatsache, daß es zum Beispiel für die lateinische Kirche sinnvollerweise sowohl einen Kanon als auch einen Katechismus gibt.