

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

6. Jahrgang

1990

Heft 2

Die ungleiche Bibel: Das Problem der deuterokanonischen Schriften

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die häufig aufgestellte These, die gespaltene Christenheit wäre wenigstens durch das gemeinsame Fundament der einen Bibel verbunden, stimmt nicht in Hinblick auf die sog. deuterokanonischen (= dtk.) Schriften. Nicht nur die Anerkennung dieser Schriften, sondern sogar ihr Umfang ist umstritten. Da nämlich im Westen seit der Synode von Papst Damasus im Jahre 382 und den afrikanischen Synoden (393, 397, 419) der atl. Kanon feststand¹, der auch von Innozenz I. in seinem Brief an den Bischof von Toulouse² (405), vom *Decretum pro Jacobitis* des Konzils von Florenz und vom Konzil von Trient³ übernommen und sanktioniert wurde, ebenso Hieronymus mit seinem Plädoyer für die *veritas hebraica*, d.h. für den von der Schule von Jabne um 90 n. Chr. festgelegten hebräisch erhaltenen Kanon, eine klare Alternative vorschlug, ergibt sich in der »westlichen« Zählung der Umfang der dtk. Schriften klar aus der Differenz zwischen diesem AT und dem Kanon der Juden. Zum dtk. Komplex gehören infolgedessen: Weish, Sir, Jdt, Tob, 1 u. 2 Makk, Bar (mit Bar 6 = Brief des Jeremia), ferner die Zusätze von Est (10,4–16,24) und Dan (Gebet des Asarja und Lobgesang der drei Jünglinge: 3,24–90; Geschichte über Susanna, die Baalpriester und den Drachen: Kap. 13 u. 14).

Gegen diesen klaren Befund schwankt jedoch der Umfang der dtk. Schriften außerhalb des »westlichen«, d.h. von den genannten Entscheidungen und von Hieronymus geprägten Bereichs: Einmal war im Altertum von den Juden nicht

¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte I 3 a 2, hrsg. v. M. Schmaus – L. Scheffczyk – M. Seybold), Freiburg 1990, – 136ff. – Zur Lit. siehe ferner: M. Jugie, *Histoire du Canon de l'AT dans l'Eglise Grecque et l'Eglise Russe*, Paris 1890-Leipzig 1974; C. Julius, *Die griechischen Danielzusätze und ihre kanonische Geltung*, Freiburg 1901; S. Z. Leiman (Hrsg.), *The Canon and Masorah of the Hebrew Bible*, New York 1974; A. Loisy, *Histoire du Canon de l'AT*, Paris 1890; A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient*, Freiburg 1929; E. W. E. Reuß, *Geschichte der Schriften des AT*, Braunschweig ³1890; A. Sand, *Kanon. Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum* (HDG I 3 a 1), Freiburg 1974; A. C. Sundberg, *The Old Testament of the Early Church*, Chicago 1964.

² Vgl. Ziegenaus 133.

³ Vgl. ebd. 201f, 218f.

allgemein die Festlegung von Jabne anerkannt: Die Geltung von Est war bei ihnen anfänglich umstritten, ebenso laut Epiphanius die von Weish und Sir; Eustathius v. Antiochien setzt die jüdische Anerkennung von Weish, Chrysostomus und die Apostolischen Konstitutionen sogar die von Bar und der Dialogus Timothei et Aquilae die von Jdt voraus. Origenes führt in seinem Verzeichnis des jüd. Kanons auch Bar, den Brief des Jer und Makk an, Isidor weiß von der früheren Geltung von Weish. Im 3. und 4. Jh. hatte sich also noch kein einheitlicher jüd. Kanon durchgesetzt⁴. Aber auch der Umfang der Septuaginta (= LXX) stand nicht eindeutig fest: Umfaßte sie 1 u. 2 Makk, 1 u. 4 Makk, 1/2/3 Makk oder alle vier Makk, auch die Oratio Manasse (= OrMan) und alle Dan-Zusätze (Antiochener Schule!)? Auch Est wurde nicht von allen Vätern akzeptiert. Bei Klemens von Al. und Origenes und in der äthiopischen Kirche war ein verhältnismäßig breiter Kanon anerkannt⁵. Wenn sich nun der Umfang der dtk. Schriften aus der Differenz zwischen der von den Christen im allgemeinen rezipierten LXX und dem jüd. Kanon ergibt, variiert er je nach den genannten Voraussetzungen. Diese Unklarheiten über den Umfang des dtk. Komplexes traten auch im Westen auf, sobald man auf den griechischen LXX-Text zurückgriff. Das war bei den Humanisten der Fall und bei den Reformatoren, die häufig unter den Apokryphen (wie sie die dtk. Schriften nennen) auch 3. u. 4. Makk und OrMan anführten⁶. Doch setzte sich auch in der reformatorischen Theologie meistens die Zählung nach der westlichen Tradition abzüglich des jüdischen Kanons durch. Im Osten bleibt jedoch der Umfang weiterhin umstritten.

I. Die Bedeutung der dtk. Schriften

Das genannte Problem der ungleichen Bibel wird in der Theologie mit dem Hinweis heruntergespielt, es handle sich um zweitrangige Schriften. Die Bezeichnung »deuterokanonisch« impliziert eine solche Degradierung. Der Terminus wurde zwar erst durch Sixtus von Siena († 1599) eingeführt⁷, doch begegnet eine gewisse Abwertung vielleicht schon bei Justin⁸ und dann bei Origenes, insofern als sie diese Schriften zwar für voll kanonisch hielten, aber für unbrauchbar in der Kontroverse mit den Juden. Hieronymus dagegen lehnt die Kanonizität dieser Schriften vollends ab und prägt die häufig zitierte Formel, daß sie »zur Auferbauung des Volkes, aber nicht zur Bekräftigung kirchlicher Lehren«⁹ gelesen werden dürften. Sie werden als pseudepigraphisch und als fabulae disqualifiziert. Die Geschichte der Abwertung sei im nächsten Abschnitt ausführlich behandelt; für

⁴ Vgl. ebd. 168f.

⁵ Vgl. ebd. 169, 175f, 114ff.

⁶ Vgl. ebd. 212. – Natürlich gab es auch im Mittelalter neben dem Maßstab: Differenz zwischen westl. Tradition und jüd. Kanon, Hieronymus, eine allerdings schwächere LXX-Tradition, die an der von Hieronymus revidierten lat. Übersetzung anknüpfte. Ein solcher Zusammenhang zeigt sich bei der Verwendung von 3 Esr.

⁷ Vgl. Loisy 221f.

⁸ Vgl. Dial. c. Jud. Tr., c. 71.

⁹ PL 28, 1307f.

den Augenblick sollen die Feststellungen genügen, daß einmal eine gewisse Vernachlässigung und Degradierung des dtk. Komplexes verständlich ist, aber zum anderen die Tradition in der Mehrheit und die genannten kirchlichen Instanzen nichts von einer Abwertung erkennen lassen.

Diese Schriften sind für Kirche und Theologie von großer Bedeutung, z.T. von größerer als viele der sog. protokanonischen Bücher. Ihre Bedeutung liegt einmal darin, daß ohne sie eine heilsgeschichtliche Konzeption in starke Bedrängnis käme. Nach jüdischer Sicht nämlich endet der Kanon mit der Rückkehr aus der Gefangenschaft; insofern konnte noch Est rezipiert werden. Der Kanon ist von Esra geschaffen worden. Wenn jedoch die Christen die Heilsgeschichte auf Jesus Christus als ihren Höhepunkt einmünden lassen, können sie eine Unterbrechung der Heilsgeschichte bis zu 500 Jahren nicht akzeptieren. Mit der Anerkennung der dtk. Schriften bzw. – genauer – mit der Ablehnung der jüdischen Sicht steht und fällt praktisch auch die Möglichkeit der auf Jesus Christus hinführenden Heilsgeschichte.

Den dtk. Schriften kommt ferner eine enorme Bedeutung wegen ihrer eschatologischen Aussagen zu. Während das frühe Judentum die Frage nach dem Weiterleben post mortem fast völlig außer acht ließ (Ausnahme: Dan 12,2; Jes 25,8) und einen innerweltlichen Ausgleich annahm, wird in den dtk. Schriften der Blick über die Todesgrenze hinaus gelenkt: die Verfolgungen der Gesetzestreuen in der Makkabäerzeit weckten Zweifel am diesseitigen Ausgleich. Dem König Antiochus wird das göttliche Gericht angedroht, während die makkabäischen Brüder überzeugt sind, ins »unvergängliche Leben« einzugehen (vgl. 2 Makk 7,35f; 6,23.26). Die Seelen der gemarterten Gerechten werden als in »Gottes Hand« geglaubt (Weish 3,1–9). Auch Dan 3,86 meint vielleicht, im griechischen Horizont gelesen, die Geister der Verstorbenen. Das Weiterleben nach dem Tod wird also sowohl mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele als auch mit dem der Auferstehung verdeutlicht. 2 Makk 12,38–45 empfiehlt ferner das Gebet für Verstorbene. Die dtk. Schriften bilden hier eine Brücke zum NT¹⁰.

Hebräisches und griechisches Denken werden schließlich häufig als Gegensätze gesehen. Unter dieser Voraussetzung gilt dann die Assimilation hellenistischen Denkens zur Entstehungszeit der dtk. Schriften als Abfall vom Genuin-Jüdischen und als seine Verfremdung. Könnte man jedoch diesen Prozeß nicht ebenso als Ausdruck einer legitimen, im geistigen Leben notwendigen kontinuierlichen Entwicklung deuten? Das Judentum konnte sich nach Alexander nicht dem Einfluß des Hellenismus versperren, ohne in ein geistiges Ghetto zu geraten; es mußte sich damit auseinandersetzen. Im Sinn der Kontinuität als lebendige Tradition, als Treue zur Vergangenheit und Offenheit für neue Fragestellungen, ist daran zu erinnern, daß im zweiten vorchristl. Jh. die Makkabäer, wie gerade 2 Makk zeigt,

¹⁰ Die Frage ist berechtigt, ob die jüdische Religiosität durch die Distanzierung von den dtk. Schriften und damit auch von der Jenseitshoffnung nicht verarmte. Die Denker der Aufklärung kritisierten stark diesen Ausfall: vgl. E. Hirsch, *Geschichte der neueren evangelischen Theologie I*, Gütersloh ⁵1975, 333. Auch E. Stein bedauerte, daß ihre gläubige Mutter nicht an ein Leben nach dem Tod glaubte: *Werke IX* 60.

um die Bewahrung des Vätererbes – Gesetz (kein Schweinefleisch), Tempeldienst – kämpften, aber damit durchaus den Gedanken an das postmortale Gericht, an unvergängliches Leben und Auferstehung verbinden konnten. Gegen den Verfremdungsverdacht und im Sinn der Kontinuität spricht auch das Verhalten, den Schöpfungsgedanken, zu dem das griechische Denken keinen Zugang fand, nicht zu eliminieren, sondern fortzuentwickeln. So findet sich in 2 Makk 7,28 die klassische Formel der Schöpfung »aus dem Nichts«. Diese vertiefte Schöpfungsauffassung bildet dann die Voraussetzung für den Auferstehungsglauben (vgl. 2 Makk 7,9.14) und die geschilderte Ausfaltung der Eschatologie.

Aber auch das Paradebeispiel für den Gegensatz zwischen griechischer Dualität (von vergänglichem Leib und unsterblicher Seele) und der hebräischen Einheitsauffassung vom Menschen (so daß konsequenterweise auch der Ganztod eintritt) wird der vollen Wirklichkeit nicht gerecht. Auch das griechische Denken kannte vor dem 5. vorchristlichen Jh. keine Dualität¹¹ und das jüdische Denken blieb nicht monolithisch und starr, sondern sah sich vor Fragen gestellt, für deren Beantwortung der griechische Seelenbegriff Hilfen bot.

Unter dem Aspekt der Heilsgeschichte, der Eschatologie und der Vermittlung des Glaubens bei seiner Begegnung mit anderen Kulturen kommt den dtk. Schriften – natürlich nicht allen in gleicher Weise – eine besondere Bedeutung zu. Eine durch die Bezeichnung »deuterokanonisch« suggerierte Abwertung ist weder sachlich noch durch die Anordnung dieser Schriften innerhalb der LXX gerechtfertigt, wo sie nicht am Schluß, sondern mitten unter den protokanonischen stehen. Auch kann sie sich nicht auf die genannten kirchlichen Entscheidungen stützen; das Tridentinum betont sogar, daß alle Bücher des Kanons *pari pietatis affectu ac reverentia* von der Kirche angenommen werden¹².

II. Die Entstehung der beiden Kanonauffassungen: Theorien und Wirklichkeit

Die entschiedene Anerkennung der vollen Kanonizität der dtk. Schriften durch das Tridentinum und ihre Leugnung durch die Reformatoren verstärkten seit dem 17. Jh. das Bemühen, den Ursprung der beiden Kanonauffassungen zu eruieren. Für die katholische Position sprach die Tradition des Abendlandes, die im Grunde nur von östlich beeinflussten Theologen, wie z.T. von Rufin und vor allem von Hieronymus, in Frage gestellt wurde. Die reformatorischen Theologen konnten gewichtige Stimmen aus dem Osten – darüber im nächsten Abschnitt mehr – für die Ablehnung der dtk. Texte anführen. Die katholische Position war jedoch durch eine seit Cassiodor und Rupert von Deutz bekannte Äußerung verunsichert, derzufolge die Konzilien von Nizäa und Chalcedon einigen der dtk. Schriften kanonische Autorität verliehen hätten¹³. Nach Sixtus von Siena († 1599) hätten die

¹¹ Vgl. H. Sonnemanns, *Seele-Unsterblichkeit-Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie*, Freiburg 1984, 318.

¹² Vgl. Maichle 24.

¹³ Vgl. Ziegenaus 150, 194.

ersten Väter diese Bücher noch nicht für kanonisch gehalten¹⁴. Thomas Stapleton († 1592) scheint anzunehmen, daß einige Schriften erst durch die kirchliche Kanonisierung göttlich geworden seien¹⁵. Auch die Auffassung Bossuets († 1704), das NT und die frühen Kanonlisten (z. B. die Melitos; darüber später) hätten nur protokanonische Schriften angeführt, und die Kirche habe sich bis zu Trient Zeit gelassen, endgültig über den Kanon zu befinden, konnte die katholische Position kaum stärken¹⁶. Genebrard (1599) nahm dagegen je eine Kanonisation unter Esrau, unter Eleasar (als die 72 Übersetzer nach Ägypten gesandt wurden) und unter Schammai und Hillel (Makk!) an, so daß der LXX-Kanon auch für die Juden verbindlich war. Nach Richard Simon († 1712) ist der hebräische Kanon zwar unter Esra abgeschlossen worden, doch hätten die dtk. Schriften später hohes Ansehen erlangt und seien bei den hellenistischen Juden sogar für inspiriert gehalten worden. Von diesen hätte der Westen den Kanon übernommen, so daß er eine echte Tradition bezeuge.

Die reformatorische und anglikanische Seite hob das Fehlen jedes Zitats aus diesen Schriften im NT – ein schon von Wiclif vorgetragenes Argument – und die kleineren Kanonlisten von Melito von Sardes, der Synode von Laodizea und Gregor von Nazianz u. a. hervor. Der hebräische Kanon sei ferner unter Esra bei der Großen Synode sanktioniert worden. Jedoch gerieten auch diese Theorien immer mehr in Bedrängnis¹⁷: Semlers Schüler Corrodi († 1793) fand Zitate aus den Apokryphen = dtk. Schriften im NT; die Gleichstellung der Versammlung von Neh 8–10 mit der Großen Synode (die erst im 2. nachchristl. Jh. erwähnt werde) wurde erschüttert. Der Anglikaner Grabe († 1711) und Semler († 1791) nahmen ein jüdisches Synedrium in Alexandrien an, das die LXX kanonisiert habe; Semler formulierte die Hypothese vom Alexandriner Kanon. Aber sogar die angeblich klaren Sprachgrenzen wurden bestritten: De Wette (1819) und Bleek (1853) sahen die LXX auch in Palästina verbreitet. So führte die historische Forschung durchaus zu einer Annäherung der Positionen, wobei allerdings die einzelnen Theorien stark hypothetischen Charakter trugen.

Genauere Einblicke, z.T. erst nach den Entdeckungen der Qumranrollen, bestätigten den geschilderten Forschungstrend und erbrachten folgende Ergebnisse: Bei den Juden gab es eine Gradualität der Kanonizität von Büchern. Sie waren aufgeteilt in »Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriftsteller (= die anderen von den Vätern überkommenen Bücher)«, wie es der griechische Übersetzer von Sir formuliert. Die geringste Normativität kam der letzten Gruppe zu, deren Umfang noch nicht geklärt war¹⁸. Der erste hebräische Kanon wurde erst zwischen 90 und 95 n. Chr. von der Schule von Jabne festgelegt. Vorher gab es also besonders im Hinblick auf den offenen Kreis der dritten Gruppe, der »anderen Bücher«, weder einen hebräischen noch einen Alexandriner = LXX-Kanon und

¹⁴ Vgl. Loisy, 221 f.

¹⁵ Vgl. ebd. 219 f.

¹⁶ Vgl. ebd. 223–228.

¹⁷ Zum ganzen vgl. Sundberg 9–79; Ziegenaus 227 ff.

¹⁸ Vgl. Sand 29–39; Ziegenaus 65–69 (mit weiterer Literatur).

somit auch kein Problem ob ihres verschiedenen Umfangs. Wegen der geringen Kanonizität eines Teils der »anderen Bücher« erübrigte sich praktisch jeder Streit um den Umfang der dritten Gruppe. Übrigens sprach man auch in Palästina griechisch und verwandte die LXX. Es gab also keine klaren Sprachgrenzen.

Vor der Entscheidung von Jabne kannte also das Judentum einen größeren Kreis von mehr oder weniger anerkannten religiösen Schriften. Die Zahl überschritt sogar den Umfang der (späteren) LXX und umfaßte z.T. auch später sog. Apokryphen. Als Beleg dienen die Zeugnisse der Qumransekte: J. E. Eybers¹⁹ stellt für den Zeitraum 130 v. Chr. bis 70 n. Chr. für die um 130 v. Chr. sich vom Judentum Absondernden fest, daß wahrscheinlich alle Bücher des späteren hebräischen Kanons – Est wird nicht genannt – in hohem Ansehen standen; ferner wohl auch Sir und Tob, das Jubiläenbuch, Henoch und der griechische Brief des Jeremia. Als Zeugnis für den größeren Kreis angesehenen Bücher vor Jabne dient auch das NT mit vielen Apokryphenverweisen wie Hebr 11,37; Mt 23,29ff; Apg 7,51; 2 Tim 3,8; 1 Thess 2,14f; Jud 9,14²⁰. Deshalb irrt, wer vermutet, Jesus oder die Apostel hätten nur den hebräischen Kanon gekannt.

Die Christen konnten den hebräischen Kanon der Schule von Jabne schon deshalb nicht übernehmen, weil sie sich um das Jahr 90 schon vom Judentum getrennt hatten. Vor allem konnten sie die Motive bei der Festlegung dieses Kanons nicht akzeptieren: Ein Motiv war nämlich die nach der Zerstörung Jerusalems verständliche Besinnung auf das Vätererbe, zu deren Zweck man eine klar umrissene Schriftensammlung schuf. Jüngere und griechisch verfaßte Texte und ebenso Berichte über politische Kollaborationen mit fremden Mächten (vgl. 1 Makk 12,1–23; Est 11,1) wurden verpönt. Ferner wollte man sich von der Apokalyptik, von der entstehenden Gnosis und vom Christentum abgrenzen.

Die antichristliche Stoßrichtung der Kanonbegrenzung ist durch klare Angaben belegbar²¹. Wie stark bei der Ablehnung der dtk. Schriften (neben und nach der Ablehnung der Apokalyptik, der griechischen Abfassung usw.) das antichristliche Motiv mitwirkte, ist aufgrund fehlender Urkunden schwer zu sagen. Bei Justin findet sich ein Nachhall von offensichtlich intensiven Kontroversen. In c. 71 des Dialogs mit dem Juden Tryphon erwähnt Justin, daß jüdische Lehrer die LXX nicht anerkennen würden, sondern eine eigene Übersetzung anfertigen. Dann schreibt er wörtlich: »Ihr (= die Juden) sollt wissen, daß sie aus der Übersetzung, welche die Ältesten bei Ptolemäus (= γροφάς) hergestellt haben, viele Schriften vollständig entfernt haben, in denen klar bewiesen wird, daß von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und sterbe. Da mir bekannt ist, daß alle eures Volkes jene Schriftstellen ablehnen, so lasse ich mich nicht auf Untersuchungen darüber ein, sondern will über jene Schriftstellen diskutieren, welche bei euch noch anerkannt werden.« Justin diskutiert dann aus dem gemeinsam anerkannten Buch Jes 7,14.

¹⁹ Some Light on the Canon of the Qumran Sect, in: Leimann, 23–36.

²⁰ Vgl. zur Stellungnahme des Origenes: Ziegenaus 48f.

²¹ Vgl. Ziegenaus 68f.

Justin weiß also bereits von Schriften (= γροαφαί; fragwürdige Übersetzung in der Bibliothek der Kirchenväter: Schriftstellen), die von den Juden abgelehnt und von den Christen christologisch ausgelegt wurden. Auch Hippolyt vermutet, daß die Susannageschichte wegen des unrühmlichen Verhaltens der beiden Ältesten von den Juden unterdrückt werde²²; er selbst verteidigt diese Geschichte als Bestandteil seiner Bibel und kommentiert sie.

Sind nun tatsächlich dtk. Schriften von den Juden wegen christologischer Assoziationen nicht in den Kanon gelangt? Natürlich war die Absicht, den Christen Beweisstellen aus der gemeinsamen Bibel zu entwenden, nicht das einzige und wahrscheinlich auch nicht das vorrangigste Motiv für die Ablehnung der dtk. Bücher. Auch fehlen alle konkreten Angaben, sowohl für die Zeit der Wende zum 2. Jh. als auch für später, weil die Christen in der Regel (wie schon Justin) in Kontroversen mit Juden diese Schriften nicht mehr benützten. Doch darf vermutet werden, daß gerade in der Zeit der harten Auseinandersetzung²³ zwischen Juden und Christen von ca. 70 bis 130 das dtk. »Arsenal« verwendet worden ist, nämlich Bar 3,38 (Die Weisheit »erschien auf Erden und verkehrte mit den Menschen«), Weish 2,12–20 (»Laßt uns dem Gerechten nachstellen...«), auch Sir 24,3–22²⁴. Wenn Isidor von Sevilla im 7. Jh. behauptet, Weish sei wegen 2,12–20 nicht in den Kanon gelangt, kann dieses Motiv schon im 1. Jh. gegolten haben. Justin bestätigt in dem angeführten Zitat durchaus eine solche Vermutung.

Ein Nachtrag ist noch anzubringen: Da vor der Entscheidung von Jabne der Kanonumfang nicht geklärt war und sich diese nur auf den hebräischen Kanon bezog, ist verständlich, daß der Umfang der LXX gewisse Variationen aufwies (z. B. bezüglich 3 u. 4 Makk, OrMan).

III. Die Weichenstellung des Eusebius von Caesarea

Für den gesamten Westen der ersten drei Jhe. gilt, daß auch die dtk. Bücher als inspirierte Schrift verstanden wurden und darüber hinaus sogar einige andere (wie das Henochbuch) in hoher Achtung standen. Auch wenn nicht jeder Schriftsteller alle dtk. erwähnt, steht doch fest, daß sie die – am Rand noch unscharfe – LXX bzw. ihre Übersetzungen als AT verstanden haben und keiner den jüdischen Kanon vertrat, obwohl man von den Divergenzen wußte. Dasselbe gilt auch für den Osten, für Griechenland und Kleinasien, obwohl hier die geringe literarische Hinterlassenschaft zu einer Zurückhaltung im Urteil mahnt – das Problem des atl. Kanons Melito von Sardes sei noch ausgeklammert –, und vor allem bei Klemens von Alexandrien, der sogar eine gewisse Unbekümmertheit in der Verwendung der »Apokryphen« zeigte²⁵. Erst bei Origenes wird das Problem des ungleichen Kanons auch als Frage unter Christen literarisch greifbar.

²² Vgl. Daniel-Kommentar I 14.

²³ Vgl. Ziegenaus 68f.

²⁴ Vgl. ebd. 168.

²⁵ Vgl. Ziegenaus 70–77.

Julius Africanus schrieb um 240 einen Brief an Origenes²⁶. Dieser habe ein Zitat aus der Susannageschichte gebracht und dabei offensichtlich übersehen, daß die Erzählung unecht sei. Sie bringe zudem zwei Wortspiele, die den griechischen Ursprung belegen; die Geschichte über die Baalpriester und den Drachen sei äußerst unglaubwürdig. Diese Passagen fänden sich nicht im jüdischen Danieltext.

Origenes hält Julius entgegen, daß die Susannaerzählung »in jeder Kirche Christi in Gebrauch« sei²⁷. Auf die Hexapla verweisend, in der er alle Textunterschiede zwischen der hebräischen Bibel, der LXX und anderen Übersetzungen gekennzeichnet hat, zeigt Origenes seine überlegene Schriftkenntnis: Nicht nur an den genannten Stellen aus Dan, sondern auch beim Lobgesang, bei Est, bei Tob und Jdt, also »in vielen anderen Büchern« gebe es Differenzen²⁸. Die Susannaerzählung sei wegen des schmachvollen Verhaltens der Ältesten aus Dan entfernt worden.

Besonders aufschlußreich sind die z.T. ironischen Ausführungen von c. 8: »Ist es also an der Zeit, wenn uns ein solcher Sachverhalt (= Differenzen zwischen LXX und jüdischer Bibel) bewußt wird, die in den Kirchen verwandten Exemplare abzuschaffen und den Brüdern zu befehlen, die bei ihnen verwandten heiligen Bücher für ungültig zu erklären, zu den Juden jedoch hinzukriechen und sie so weit zu bringen, daß sie uns an deren Stelle die unverfälschten und nicht erdichteten Texte geben? Wenn die Vorsehung in den heiligen Schriften allen Kirchen Christi die Auferbauung geschenkt hat, kümmerte sie sich dann nicht um die um einen hohen Preis Erkauften, um die, für die Christus gestorben ist, den Gott, der doch die Liebe ist, nicht schonte, obwohl er Sohn war, sondern den er für uns alle dahingab, damit er uns mit ihm alles schenke (vgl. Röm 8,32)? Bedenke einmal, ob es nicht gut sei, sich des Wortes zu erinnern: 'Versetze nicht die ewigen Grenzsteine, die deine Vorfahren hingesetzt haben.'²⁹ In c. 9 schreibt Origenes, daß er sich mit besonderer Intensität der LXX zugewandt habe, damit die Kirchen einen verlässlichen Text hätten (»damit ich nicht den Kirchen das Profil der Münzprägung zu verwischen scheine«) und die Christen in der Disputation mit Juden über die Textunterschiede Bescheid wüßten; deshalb ziehe er bei Kontroversen nur die Aussage des hebräischen Textes heran.

Origenes verteidigt also stark den Text der LXX und ihre Tradition. Die LXX und somit die von ihm genannten dtk. Bücher seien bei den Kirchen in Geltung, und niemand dürfe die von den Vätern gesetzten Grenzmarken versetzen. Die Kirche brauche sich den Kanon nicht von den Juden geben lassen, denen Origenes zudem Textmanipulation vorwirft. Bei aller Eindeutigkeit seines Standpunktes läßt er sich bei Disputationen herbei, nur Texte des hebräischen Kanons heranzuziehen.

Der Umschlag zugunsten des hebräischen Kanons trat, wenn man einmal von Julius Africanus absieht, erst bei Eusebius († 339) ein. In seiner Kirchengeschichte

²⁶ Vgl. Sources Chr. 302, 514–521.

²⁷ Ebd. 524; 522: »Die in den Kirchen innerhalb Daniel gebrauchte Susannaerzählung«.

²⁸ Vgl. ebd. 562, 526.

²⁹ Ebd. 532.

zeigt er allgemein starkes kanongeschichtliches Interesse. In Bezug auf das AT nimmt er zwar nie formell gegen die LXX Stellung, betreibt aber Desinformation. So fällt auf, daß er den Brief des Julius Africanus erwähnt, der die Susannageschichte für »unecht und erdichtet« hält, aber nur von der Tatsache einer ausführlichen Antwort des Origenes berichtet, nichts aber vom Inhalt seiner Argumentation³⁰. Eusebius bietet dann ein von Origenes erstelltes Verzeichnis der heiligen Bücher des Alten Testaments³¹. Es umfasse nach der Überlieferung der Hebräer 22 biblische Bücher, »entsprechend der Zahl der hebräischen Buchstaben«. Dann werden die 22 protokanonischen Bücher aufgezählt, und zwar jeweils mit griechischer Transkription des hebräischen Buchtitels, jedoch mit dem Unterschied, daß bei Jer auch die Klgl und der Brief (des Jeremia) und statt des übersehenen Zwölfprophetenbuches »die Geschichte der Makkabäer« erwähnt werden. Obwohl sich inhaltlich dieses Verzeichnis nicht mit dem hebräischen Kanon deckt, erwecken die Zahl 22 und die vielen Hinweise auf die Hebräer den Eindruck, Origenes hätte diesen Kanon vertreten. Jedoch der – von Eusebius unkorrekt wiedergegebene – Briefwechsel mit Julius Africanus, das Hexapla-Unternehmen und die Verwendung der dtk. Bücher in den übrigen Schriften lassen keinen Zweifel an der Einstellung des Origenes aufkommen. Das Verzeichnis will nicht den Kanon wiedergeben – dann wäre es höchst oberflächlich und ungenau –, sondern einen zahlensymbolischen Vergleich: Wie die göttliche Weisheit bei den Juden aus 22 Büchern erkannt wird, so die menschliche Weisheit aus 22 Buchstaben. So haben dieses Verzeichnis auch die Philokalisten verstanden³².

Ferner gibt Eusebius das Verzeichnis der »22 Bücher des Alten Testaments« bei Josephus Flavius wieder³³. Die späteren Bücher würden nach Josephus »nicht des gleichen Glaubens gewürdigt«, und »niemand (habe) es gewagt, etwas hinzuzufügen, abzustreichen oder umzustellen«. Damit stellt sich Eusebius nicht nur gegen die These der Christen, die Juden hätten Texte manipuliert, sondern plädiert für den besseren Erhalt des hebräischen Textes im Vergleich zu dem der LXX. Schließlich überliefert Eusebius eine Notiz über Melito von Sardes († ca. 180).

»In seiner Schrift 'Auszüge' gibt Melito sogleich in der Einleitung ein Verzeichnis der anerkannten Schriften des Alten Testaments. Ich halte es für notwendig, es hier aufzuführen. Es lautet also: 'Melito entbietet Grüße seinem Bruder Onesimus. Da du in deinem Eifer für unsere Lehre mich wiederholt gebeten hast, Auszüge aus dem Gesetze und den Propheten, soweit sie unseren Erlöser und unseren Glauben betreffen, zu erhalten, und gewünscht hast, genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen, komme ich gerne dem Wunsche nach; denn ich kenne deinen Glaubenseifer und deine Wißbegierde und weiß, daß du in deinem Kampfe um das ewige Heil und in deiner Sehnsucht nach Gott diese Kenntnis allem weit vorziehst. Da ich in den Orient gereist und an den Schauplatz der Predigten und Taten gekommen bin und über die Bücher des

³⁰ Vgl. Hist. eccl. VI 31.

³¹ Vgl. ebd. VI 25,1f.

³² Vgl. Ziegenaus 78f.

³³ Hist. Eccl. III 9,5–10,5.

Alten Testamentes genaue Erkundigungen eingezogen habe, so teile ich dir die Bücher im folgenden mit. Die Namen derselben sind: die fünf Bücher Moses, nämlich Genesis, Exodus, Numeri, Leviticus und Deuteronomium, (ferner) Jesus, Sohn des Nave, die Richter, Ruth, vier Bücher der Könige, zwei Paralipomena, die Psalmen Davids, Salomons Sprüche oder Weisheit, Ekklesiastes, das Hohe Lied, Job, die Propheten Isaias und Jeremias, das Zwölfpropheten-Buch, Daniel, Ezechiel, Esdras. Aus diesen Schriften gebe ich in sechs Büchern Auszüge.'«

Dieser Text wird in der Geschichte bis zur Gegenwart immer in dem Sinn interpretiert, daß Melito ein Zeuge für die Geltung des jüdischen Kanons schon in der frühen Kirche sei; es fehlen nämlich alle dtk. Schriften (und aus unbekanntem Gründen Est). Sicher war Eusebius ein Anhänger des hebräischen Kanons, wie schon aus der unkorrekten Darstellung des atl. Kanons des Origenes und aus der Tatsache hervorgeht, daß seine drei Kanonlisten nur den kleineren bringen und er sich jeweils auf die Juden als Gewährsleute beruft. Vertrat jedoch auch Melito den hebräischen Kanon? Bei näherer Hinsicht gibt nämlich der Text einige schwierige Fragen auf.

In der Einleitung spricht Eusebius vom »Verzeichnis der anerkannten Schriften des Alten Testaments« (= τῶν ὁμολογουμένων τῆς Παλαιᾶς Διαθήκης γραφῶν). Eusebius denkt somit an eine Liste der zwischen Juden und Christen unumstrittenen Schriften (= Homologumena) des AT, wobei er den Begriff des AT eindeutig im literarischen Sinn (als Sammlung von Büchern) versteht. Während sich jedoch die Termini Homologumena bzw. Antilegomena oder Notha (= unecht) bei Eusebius im allgemeinen auf den innerkirchlichen Konsensgrad³⁴ beziehen, d. h. der Bezweifler der Kanonizität ein kirchlicher Christ ist, berücksichtigt hier Eusebius auch die Juden. Während im Melito-Text dann gewünscht wird, »genau die Zahl und Reihenfolge der alttestamentlichen Bücher kennenzulernen«, und später von Erkundigungen über die »Bücher des Alten Testaments« gesprochen wird, spricht der Urtext vom μαθεῖν τὴν τῶν παλαιῶν βιβλίων ἀκριβείαν (was nicht mit alttestamentlichen Büchern übersetzt werden darf) und von τὰ τῆς παλαιᾶς διαθήκης βιβλία (= Bücher des alten Bundes = Bücher der Juden). Παλαιὰ Διαθήκη hat zwar in der Einleitung des Eusebius klar einen literarischen Sinn, aber kaum bei Melito. Es wäre eine überraschend frühe Bezeugung von διαθήκη als Buchsammlung und setzte das Bewußtsein vom Neuen Testament im literarischen Sinn voraus. Unnik³⁵ stellt fest: He does not say: this is the Old Testament, but: these are books of the παλαιὰ διαθήκη.

Wenn man bedenkt, daß vor (Polykarp!) und nach (Methodius!) Melito dtk. Schriften in Kleinasien in hoher Geltung waren, daß dieser bzw. Onesimus sich wohl nicht über die Schrift der Christen im unklaren waren und sich bei dem harten Gegensatz zwischen Juden und Christen kaum bei Juden erkundigt hätten, daß man allgemein (wenigstens Justin, Hippolyt und Origenes) von Textmanipulation

³⁴ Vgl. Hist. eccl. VI 25,8–10; III 25,1–7: 1 Petr gilt z. B. als allgemein anerkannt, während 2 Petr umstritten ist.

³⁵ W. C. van Unnik, Ἡ καινὴ διαθήκη – a problem of the early History of the canon, in: Suppl. Nov. Test 30 (Leiden 1980, 164).

nen der Juden sprach, daß auch später Origenes mit der Hexapla klare Kenntnisse über den jeweiligen Bibeltext ermöglichen wollte, dürfte sich Melito nicht nach dem für die Christen gültigen Kanon erkundigt haben, sondern nach dem der Juden, um sich bessere Voraussetzungen für die Kontroverse zu schaffen. Man muß Unnik³⁶ zustimmen: The need Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs. Melito und Origenes sind also keine Zeugen für die ursprüngliche Identität von hebräischem und christlich-atl. Kanon.

Welche Gründe bewegen Eusebius zu dieser praktischen Anerkennung des hebräischen Kanons? Obwohl konkrete Einzelinformationen fehlen, wird man einmal seinen auch in anderen Bereichen (Stellung zu Nizäa!, Kirchenpolitik) feststellbaren Irenismus nennen dürfen, der nur das Gemeinsame, die Homologumena, hervorhob. Dann eine gewisse Distanzierung vom LXX-Text. Wie Barthélemy³⁷ bemerkt, hebt Eusebius allein im Psalmenkommentar 34 mal hervor, daß der Text des Symmachus klarer sei als die LXX.

Auf alle Fälle hatte die Darstellung des ersten Kanonhistorikers eine starke Resonanz gefunden, ob nun eine der Listen oder Kombinationen aus Melito und Origenes übernommen wurden. Eusebius hat mit seiner Darstellung der – wie es schien – objektiven Tatsachen starken Eindruck auf die Nachwelt gemacht. Einmal ist hier die Kanonliste des Amphilochius von Ikonium († nach 394) zu nennen³⁸, ferner sind wahrscheinlich die Angaben des Gregor von Nazianz³⁹, Cyrills von Jerusalem⁴⁰ und der Synode von Laodizea von Eusebius beeinflusst, weniger sicher ist ein Einfluß auf den Osterfestbrief des Athanasius⁴¹. Besonders stark ist jedoch die Nachwirkung auf Hieronymus und somit auf die westliche Theologie.

Die Humanisten entdeckten erneut die Angaben des Eusebius zum Kanon und beeinflussten die Reformatoren⁴². Als Beispiel für die Nachwirkung sei der *Tractatus de libris canonicis* von Johannes Dietenberger († 1537), eines anerkannten katholischen Theologen der Reformationszeit, genannt⁴³: Beim Traditionsbeweis führt er die Kanonverzeichnisse von Hieronymus, Melito, Origenes (ohne Makk, mit Zwölfprophetenbuch) und Josephus Flavius, ferner von Rufin, Augustin, Johannes Damascenus, Isidor, Innozenz I. und der Synode von Karthago an. Demnach sind gerade die ältesten Listen (Melito, Origenes; ferner Josephus Flavius) über die fragwürdige Information des Eusebius bekannt: J. Dietenberger nennt Melito »vetustissimus doctor«, der um 140 gelebt habe (in Wirklichkeit † ca. 180). Den Brief Melitos und die Liste des Origenes hat er über Eusebius kennengelernt⁴⁴. Wenn, wie im Abschnitt II gezeigt wurde, Sixtus von Siena, Thomas

³⁶ Ebd.

³⁷ Eusèbe et »les autres«, in: *Études d'histoire du texte de l'Ancien Testament*, Fribourg 1978, 180.

³⁸ Vgl. PG 37, 1593–1598; Ziegenaus 101.

³⁹ Vgl. PG 37, 472ff; Ziegenaus 99ff.

⁴⁰ Vgl. Ziegenaus 94f.

⁴¹ Vgl. ebd. 96ff.

⁴² Vgl. Ebd. 213.

⁴³ Vgl. U. Horst, *Das Verhältnis von Heiliger Schrift und Kirche nach Johannes Dietenberger*, in: *ThPh* 46 (1971) 223–247; Ziegenaus 214f.

⁴⁴ Vgl. J. Dietenberger, *Phimostomus scripturariorum* (Corp. Cath. 38), Münster 1985, 101.

Stapleton und Bossuet die Auffassung vertraten, die dtk. Schriften hätten nicht vom Anfang an als kanonisch gegolten: Für diese Ansicht ist Eusebius der Urheber⁴⁵.

IV. Der Grad der Anerkennung der deuterokanonischen Schriften

Eusebius und Hieronymus gelang es nicht, der kirchlichen Tradition zuwider, dem jüdischen Kanon zum Durchbruch zu verhelfen. Doch ist damit – gerade in Hinblick auf die östlichen Kirchen – noch nicht der Umfang der dtk. Schriften im westlichen Verständnis (Differenz zwischen westlicher, offizieller Tradition und jüdischem Kanon) gesichert.

Entgegen dem jüdischen Kanon, der Auffassung des Hieronymus und den reformatorischen Theologen ergibt nämlich die östliche Tradition einen komplexeren Befund, der nun thesenförmig dargelegt werden soll:

1. Die von den Anhängern des jüdischen Kanons angeführten Traditionszeugen haben tatsächlich ein umfangreicheres AT: Die von Eusebius überlieferte Liste des Origenes (der aber die dtk. Schriften anerkannte) bringt auch den Brief des Jeremia und die »Geschichte der Makkabäer«. Das entgegen früheren Annahmen erst nach 600 entstandene, der Synode von Laodizea (um 360) übereignete Verzeichnis führt »Bar und Briefe« an. Auch Cyrill von Jerusalem nennt unter den 22 Büchern des AT »ein Buch Jer zusammen mit Bar, Kgl und einem Brief«. Zudem darf bei Est und Dan die Übernahme des gesamten LXX-Textes vermutet werden.⁴⁶

2. Bei den Verzeichnissen muß auch die konkrete Verwendung der Bibel geprüft werden: Bei der Erforschung des Kanons werden die Verzeichnisse häufig als die einzigen Angaben eines Autors ausgewertet. Bei der Durchsicht des gesamten Schrifttums fällt dagegen auf, daß Cyrill von Jerusalem Weish als »Schrift« bezeichnet und Bar, den Brief des Jeremia, Dan-Teile und Sir zitiert. Auch bei Gregor von Nazianz werden entgegen der Listenangabe Bar, Jdt, Sir, Weish, 2 Makk (Predigt zum Text der makkab. Märtyrer!) z.T. ausdrücklich als »Schrift« qualifiziert verwendet; der Dan-Text schließt selbstverständlich die LXX-Zusätze ein. Die gleiche Divergenz zwischen Liste und Gebrauch läßt sich bei Amphilochius von Ikonium feststellen, der Bar, Sir und Weish als »Schrift« zitiert. Auch Basilius (Weish, Sir, Bar, Tob, Est-Schluß), Gregor von Nyssa (Weish, Sir, Bar) und Asterius (Predigt auf Susanna!) gebrauchen dtk. Schriften. Vom Gesamtschrifttum und vom Kanonverständnis der Region her können die Listenangaben nicht als einziges Zeugnis anerkannt werden. Entgegen den Angaben der Listen waren in Kappadokien praktisch alle dtk. Schriften anerkannt. Ferner bleibt zu fragen, ob – wie im letzten Abschnitt zur Liste des Origenes vermerkt wurde – die Zahl 22 dem Kanonumfang oder mehr einer Zahlensymbolik gilt⁴⁷.

⁴⁵ Zudem erbrachte die Forschung, daß das Verzeichnis der Synode von Laodizea erst nach 600 (und nicht um 360, so daß es nicht mehr als frühes Zeugnis gelten kann) verfaßt wurde; vgl. Ziegenaus 99.

⁴⁶ Vgl. Eusebius, Hist. eccl. VI, 25, 1f; Ziegenaus 78, 99, 94.

⁴⁷ Zum Einzelbeleg vgl. Ziegenaus 99–103, 94f; zu Antiochus vgl. ebd. 154.

3. Die Bezeichnung »Lesebücher« kann nicht als grundsätzliche Ablehnung der dtk. Schriften oder sogar als Zustimmung zum jüdischen Kanon ausgelegt werden. Athanasius († 373) bietet im Osterfestbrief von 367 eine Liste der kanonischen Bücher und zudem von »den Vätern bestimmte« Lesebücher für Katechumenen: Weish, Sir, Est, Jdt, Tob. Auch hier ist im Sinn der letzten Punkte zu beachten, daß Athanasius in der Liste Bar und den Brief des Jeremia anführt, im übrigen Schrifttum die »Lesebücher« klar für inspirierte Schrift hält und für die Folgezeit in Alexandrien keine Minderbewertung festzustellen ist: Didymus hält Weish, Bar, den Lobgesang und »Susanna« aus Dan, Sir, Tob und vielleicht Est 14 für inspiriert; Cyrill von Alexandrien Weish, Bar, Dan 13, Sir. Beide sind Anhänger der LXX, da sie 3 Esra, Didymus auch OrMan als inspiriert betrachten⁴⁸. Übrigens ist zu berücksichtigen: Die Bestimmung zur »Leseschrift« bedeutete die Anerkennung ihrer besonderen Eignung und ihre Verwendung im Katechumenunterricht (in dem viele protokanonische Bücher nicht benützt wurden), während die Einordnung unter die Apokryphen ihre Degradierung und eine höchstens private Verwendung besagen würde.

4. Reihenfolge und Umfang der Codices lassen nichts von einer Abwertung der nicht im jüdischen Kanon befindlichen Schriften erkennen. Der Codex Vaticanus umfaßt folgende atl. Schriften: Gen, Ex, Lev, Num, Dtn, Jos, Ri, Rut, 1–4 Kön, 1 u. 2 Chr, 1 u. 2 Esra, Ps, Spr, Koh, Hld, Ijob, Weish, Sir, Est, Jdt, Tob, Zwölf Propheten, Jes, Jer, Bar Klgl, Brief des Jeremia, Ez, Dan. Es fehlen nur Makk. – Der Codex Sinaiticus weist Lücken auf, doch belegt er: ... 1 u. 2 Chr, 1 u. 2 Esra, Est, Tob, Jdt, 1 u. 4 Makk (ohne 2 u. 3 Makk), Jes, Jer, Klgl, Zwölf Propheten, Ps, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir, Ijob. – Der Codex Alexandrinus: bis 1–4 Kg identisch mit Vaticanus, dann: 1 u. 2 Chr, Zwölf Propheten. Jes, Jer, Bar, Klgl, Brief des Jeremia, Ez, Dan, Est, Tob, Jdt, 1 u. 2 Esra, 1–4 Makk(!), Ps, Ijob, Spr, Koh, Hld, Weish, Sir. Nach den ntl. Büchern steht Ps; diese Anfügung dürfte eine geminderte Geltung ausdrücken. Der Codex enthält auch OrMan.⁴⁹

5. Die Ergänzung des jüdischen Kanons: Epiphanius und Johannes Damascenus. – Epiphanius zeigt sich in mehreren Kanonlisten als Anhänger des jüdischen Kanons (von Gen bis Est, d. h. bis zur Rückkehr aus der babyl. Gefangenschaft). Doch ist Epiphanius, wie Th. Zahn urteilt⁵⁰, »keineswegs gesonnen, seine griechische Bibel preiszugeben und sich auf den hebräischen Kanon zu beschränken. Aber ebensowenig spricht er sich über diesen Unterschied offen aus, sondern täuscht sich und seine Leser darüber hinweg«. Er hängt nämlich an den Kanon des AT oder des NT noch Weish und Sir an. Mit Jer verbindet er Klgl, den Brief des Jeremia und Bar⁵¹. Epiphanius betont die Symbolik der Zahl 22. – Johannes Damascenus übernimmt eine der Einteilungen des Epiphanius⁵².

⁴⁸ Zum Beleg vgl. Ziegenaus 96ff.

⁴⁹ Vgl. ebd. 124f.

⁵⁰ Geschichte des ntl. Kanons II, Erlangen 1890/92.

⁵¹ Vgl. GCS 25, 191f; GCS 37, 369f; PG 43, 277ff. 244f; Ziegenaus 103–107.

⁵² Vgl. ebd. 155.

6. Die Apostolischen Kanones / Apostolischen Konstitutionen und die Antiochener Kirche kennen (wie schon zwei der genannten Codices) einen umfangreicheren Komplex dtk. Schriften als der Westen. Can. 60 der Apostolischen Kanones (8. Buch der Apostol. Konstitutionen) führen in der Liste nach der einen Lesart⁵³ 3 Makkabäerbücher und nach der anderen⁵⁴ Jdt, 4 Makk und 5 Bücher Salomos (also mit Weish und Sir) auf. Der benützte atl. Kanon der Konstitutionen ist wiederum umfassender: Bar und Brief, Tob, Weish, Jdt, Dan-Teile⁵⁵. Von den Theologen der Antiochener Schule, wobei von Theodor von Mopsvestia wegen seiner Eigenwilligkeiten hier abgesehen sei, erkennt Johannes Chrysostomus⁵⁶ († 407) Tob, Sir, Weish, Jdt, alle umstrittenen Dan-Teile, Bar, Est-Schluß an und erwähnt die makkabäischen Bücher (wohl drei Bücher). Theodoret nennt 3 Makk, Bar, Brief des Jeremia, Dan 3,24–90 und Dan 14, Sir, Weish und Jdt.⁵⁷ Die LXX der Antiochener hatte also den größten Umfang.

7. Die hier nicht vollständig dargestellte, in der Folgezeit noch verworreneren Vorstellung vom atl. Kanon versuchte eine Synode von Konstantinopel, das sog. 2. Trullanum (692), das in der griechischen Kirche als ökumenisches Konzil gilt, zu klären: Es benannte Autoritäten, nämlich u. a. die Apostolischen Kanones (aber nicht die Apostol. Konstitutionen), die Synoden von Laodizea und Karthago, die Lehren des Athanasius, Gregor von Nazianz und Amphiloichius. Die Synode hat zu wenig berücksichtigt, daß sich gerade diese Autoritäten in Kanonfragen widersprechen. So haben in der Folgezeit die einen sich auf die Synode von Karthago oder die Apostolischen Kanones, andere aber, besonders nach dem Eindringen reformatorischer Ideen in die griechische und russische Kirche, auf Gregor von Nazianz oder die Synode von Laodizea berufen. Es wurde gezeigt, daß bei allem Unterschied dieser Autoritäten der christliche Osten nicht für den jüdischen und reformatorischen Kanon vereinnahmt werden kann. Freilich ist damit trotz der Anerkennung der Synode von Karthago noch nicht der westliche Umfang von dtk. Schriften rezipiert. Hier muß die Ostkirche ihre Position klären.

Im Westen deckt sich das AT immer mit der am Rand unscharfen LXX-Tradition. Der Canon Mommsenianus aus der Mitte des 4. Jhs.⁵⁸ belegt schon den dtk. Kanon des Papstes Damasus und der Synode von Karthago. Der energische Einsatz des Hieronymus für den hebräischen Kanon blieb zwar nicht ohne Nachwirkung, zumal den Bibelhandschriften meistens die Vorreden des Hieronymus beigegeben wurden, doch waren sowohl in der kirchlichen Praxis als auch bei den großen Theologen der Scholastik (Albert, Bonaventura, Thomas) die dtk. Bücher voll anerkannt⁵⁹. Erst im ausgehenden Mittelalter und durch die Humanisten, die an der Tradition vorbei wieder bei Hieronymus, dem *vir trilinguis*, und bei

⁵³ Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons II 191ff.

⁵⁴ M. Metzger, Sources Chrétiennes 320, 336. 308.

⁵⁵ Vgl. Ziegenaus 108f.

⁵⁶ Vgl. ebd. 110f; L. Dennefeld, Der atl. Kanon der Antiochener Schule, Freiburg 1909, 29–39.

⁵⁷ Vgl. Ziegenaus 114ff.

⁵⁸ Vgl. Ziegenaus 129.

⁵⁹ Vgl. Ziegenaus 191–198.

Eusebius anknüpften, wurde die Kanonfrage erneut aktuell⁶⁰. Die Reformatoren entschieden sich für den jüdischen Kanon. Das Problematische dieser Entscheidung dürfte aus diesen Ausführungen klar geworden sein. Natürlich war diese Entscheidung durch reformatorische Lehrinhalte mitbestimmt, etwa die Ablehnung von 2 Makk wegen des Gebets für die Verstorbenen.

V. Die ungleichen Bibelausgaben

Die Reformatoren haben die Apokryphen, wie sie mit Hieronymus die dtk. Schriften nannten, ohne Bezifferung und durch einen Zwischenraum vom hebräischen Kanon abgehoben am Ende des AT abgedruckt. Luthers Famulus Johannes Lonicer verfuhr bereits 1524 so, indem er an den Schluß seiner griechischen LXX-Ausgabe stellte: Tob, Jdt, Bar, Brief des Jeremia, Gebet des Asarja, Lobgesang, 3 Esr, Weish, Sir, Susanna, Bel und Drache, 1–3 Makk; die Est-Teile blieben beim kanonischen Text⁶¹. Die Anfügung an den Schluß entspringt einem kanontheologischen Vorentscheid der Reformatoren, der durch keinen LXX-Codex gedeckt ist. 1545 übernahm die Lutherbibel⁶² den Komplex der Apokryphen im abendländischen Verständnis (d. h. ohne: 3 u. 4 Esra, 3 u. 4 Makk), jedoch mit OrMan. Die King James Version von 1611 umfaßt dagegen 3 Esra, 4 Esra, Tob, Jdt, den Est-Schluß, Weish, Sir, Bar mit Brief, alle Dan-Teile, die OrMan, 1 u. 2 Makk. Im Vergleich zur LXX fehlen zwar zusätzliche Makk-Schriften, kommt aber 4 Esra hinzu. Diese Anfügungen an den Schluß besagen zweifellos eine Abwertung.

Obwohl in der Folgezeit die Achtung vor den Apokryphen noch mehr schwand, besonders bei holländischen Reformierten und englischen Puritanern, wurden Anträge, diese Texte in Bibelausgaben nicht mehr abzdrukken, nicht angenommen. Gelegentlich ging man sogar außerhalb des anglikanischen Bereichs über den Umfang der Lutherbibel hinaus (3 Makk, 3 u. 4 Esra⁶³), doch ließ man auch die Apokryphen in Bibeldrukken weg und strich sie aus der werktäglichen Leseordnung⁶⁴. Insgesamt jedoch wirkten die Lutherbibel und die King James Version stabilisierend und ordnend, wenn auch gewisse Abweichungen weiter vorkamen. Einige Beispiele – ohne einen systematischen Anspruch – sollen die Problemlage illustrieren.

H. Menge⁶⁵ orientiert sich an der Lutherbibel (Jdt, Weish, Tob, Sir, Bar mit Brief, 1 u. 2 Makk, Est und alle Dan-Zusätze, OrMan), ebenso G. Blail⁶⁶. »Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen« (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985) beginnt bei den Apokryphen (mit OrMan, Dan-Teile

⁶⁰ Vgl. ebd. 198–204.

⁶¹ Vgl. Ziegenaus 211 f.

⁶² Vgl. ebd. 233.

⁶³ Vgl. Weimarer Bibel v. 1644; Zürcher Bibel von 1712; Niederländische Ausgabe von 1637.

⁶⁴ Vgl. Ziegenaus 225.

⁶⁵ Die Apokryphen, Stuttgart o. J.

⁶⁶ Die Apokryphen. Die Schriften zwischen Altem und Neuem Testament, Stuttgart 1988.

vom protokanonischen Buch getrennt) mit einer neuen Seitenzählung. Sie gelten als Verbindungsschriften zwischen den kanonischen Büchern des Alten und des Neuen Testaments. Das Kommentarwerk »Die Botschaft des Alten Testaments« (Calwer Verlag Stuttgart) bringt 1972 in zwei Bänden auch die Apokryphen (übersetzt und ausgelegt von H. Lamparter), jedoch nur in »angemessener Auswahl«. Die Bände berücksichtigen Sir, Weish, Tob, Jdt, Bar u. Brief und – als Anhang – den Lobgesang. Somit fehlen die übrigen Dan-Teile, Est-Schluß, 1 u. 2 Makk. Über die Auswahlkriterien, etwa in Hinblick auf 2 Makk, ließe sich streiten.

Die Zwingli- oder Zürcher Bibel: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments (Zürich 1955) bringt zwischen AT und NT die Apokryphen mit eigener Seitenzählung, und zwar 1 u. 2 Makk, Jdt, Tob, Sir, Weish, somit fehlen: Bar, Brief des Jeremia, Dan- und Est-Teile.

The New annotated Bibel with the Apocrypha (New York-Oxford 1973) bringt die Apokryphen nach dem NT in der mehrfach revidierten Übersetzung von 1611, und zwar 3 u. 4 Esra, Tob, Jdt, Zusätze zu Est, Weish, Sir, Bar, Brief, alle Dan-Teile, OrMan, 1 u. 2 Makk. Dieselben Texte bringt The new English Bible with Apocrypha (New York-Oxford 1976, Study Edition), ebenso B. M. Metzger⁶⁷.

Die Differenzpunkte in den genannten Werken betreffen also den Umfang der Apokryphen, ihre Stellung (nach AT oder nach NT) und auch ihre Wertung (z. B. OrMan nur als Anhang oder voll integriert). Aber sogar der Begriff »apokryph« ist mehrdeutig. So bringt H. F. D. Sparks (The apocryphal Old Testament, Oxford 1984) keine »dtk.« Texte, sondern Schriften wie Henoch, Martyrium des Jesaja, während R. H. Charles und D. Litt⁶⁸ diese unter die pseudepigraphischen einreihen und bei den Apokryphen 3 Esr (also ohne 4 Esr), 1–3 Makk, Tob, Jdt, Sir, Weish, Bar und Brief, OrMan, alle Zusätze zu Dan und Est-Schluß bringen. Angesichts aller Differenzen multiplizieren sich die Schwierigkeiten, wenn man ökumenische Bibeln herausgeben will.

Wenn eine solche Ausgabe ein Glaubensbuch und nicht nur eine Zusammenstellung der jeweils in den verschiedenen christlichen Konfessionen maßgeblichen Bücher sein sollte, mußte eine ökumenische Bibel alle in den Konfessionen maßgeblichen Bücher und nur diese enthalten, andernfalls würden einige Bücher nur für eine Konfession gelten bzw. einige kanonische Bücher der anderen wegfallen. Schwierig sind unter diesen Voraussetzungen gemeinsame Ausgaben zwischen Katholiken, Orthodoxen (solange diese den Umfang ihres Kanons nicht klären), Anglikanern und den Reformierten zwinglischer Deszendenz (Zürcher Bibel). Am ehesten gelingt eine solche Ausgabe zwischen Katholiken und Lutheranern: Nach der Lutherbibel gelten zwar die Apokryphen nicht als voll

⁶⁷ An introduction to the Apocrypha, New York-Oxford ³1969. Metzgers Behauptung (S. 8), the Assembly at Jamnia merely ratified what the most spiritually sensitive souls of Judaism had been accustomed to regard as holy Scripture, ist allerdings fragwürdig, denn es gab kontroverse Standpunkte (etwa in bezug auf Hld, Koh, Est) und eigene Auswahlkriterien, die mit der spirituellen Tradition Israels nichts zu tun hatten.

⁶⁸ The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, Oxford 1913 – ⁶1973, 2 Bde.

kanonisch, wie bei den Katholiken, doch stehen sie in der Bibel: ein nicht zu übersehender Tatbestand!

Diese Ausgabe liegt vor: Die Bibel im heutigen Deutsch. Die Gute Nachricht des Alten und Neuen Testaments mit den Spätschriften des Alten Testaments (Deuterokanonische Schriften/Apokryphen), Stuttgart 1982. Sie ist gemeinsam verantwortet von den katholischen und evangelischen Bibelwerken der Bundesrepublik, der Deutschen Demokratischen Republik, der Schweiz und Österreichs. Bei den »Spätschriften«, die zwischen AT und NT eingereiht wurden, wird die Seitenzählung vom atl. Text weitergeführt⁶⁹.

Die Bezeichnung »Spätschriften des Alten Testaments« ist jedoch problematisch: Es ist ein »Mogel-Titel«: Aus dem Genitiv und der weiterlaufenden Seitenzählung könnte man zunächst folgern, es handle sich um vollwertige Schriften des AT, die eine späte Entstehungszeit verbindet. Doch sind die Schriften zu einem eigenen Komplex zusammengefaßt und von den übrigen abgehoben. Obwohl die Anordnung an sich nichts über die Kanonizität einer Schrift besagen muß – die Kanongeschichte kennt durchaus verschiedene Reihungen –, muß betont werden, daß die dtk. Bücher in der LXX und Vulgata ohne irgendeine abwertende Bemerkung unter den übrigen Schriften stehen und der Verweis an den Schluß bei den Reformatoren eine Abwertung bedeutete. Unklar ist ferner die Benennung »Spätschriften«. Sollte darunter nur ein chronologisches Kriterium gemeint sein, ist einzuwenden, daß Sir kaum später als Dan sein dürfte⁷⁰; die ersten Schriften des AT wie Gen und Dtn gehören auch nicht zu den frühesten. Die Entstehungszeit einer Schrift ist für die Reihung von tertiärer Bedeutung. Sollte aber die Benennung eine Qualitätsbezeichnung und einen Abfall vom »Ideal« (wie bei Spätklassik, Spätromantik) einer Epoche besagen, wäre es eine vom Tridentinum her nicht statthafte Abwertung. Aber auch die Klammer »(Deuterokanonische Schriften/Apokryphen)« ist nicht exakt: Nach katholischem Verständnis hat nämlich »deuterokanonisch« eine quantitative Bedeutung und besagt den Umfang der innerkatholisch vollwertigen, »nach außen« aber nicht verwendbaren Schriften. Durch die Herausnahme aus den vollkanonischen Büchern und die Schrägstrichverbindung mit den Apokryphen könnte »deuterokanonisch« eine qualitative Bedeutung erhalten, d. h. eine Abwertung. Warum nicht »kanonisch/apokryph«?

Doch muß der Redlichkeit halber vermerkt werden, daß im Nachwort (S. 300) – wird es gelesen? – klargestellt wird, daß zur Zeit der Entstehung des NT die Spätschriften zu den heiligen Schriften des Judentums in der griechisch sprechenden Welt gezählt und von der Urchristenheit »zusammen mit allen Schriften des Alten Testaments als ihre Heilige Schrift übernommen« wurden, am Ende des 1. Jhs. n. Chr. jüdische Schriftgelehrte – »auch in Abgrenzung gegen die Christen« – den Kanon auf die Hebräische Bibel beschränkt haben, die katholische und die

⁶⁹ Wenn auch die OrMan erscheint, ist das insofern unproblematisch, weil sie im »Anhang« steht und auch die unter Sixtus V und Clemens VIII gedruckten Vulgataausgaben im Anhang OrMan, 3 u. 4 Esr (extra seriem canonicorum librorum!) abdrucken.

⁷⁰ Vgl. B. M. Metzger (Anm. 67) 9; im Nachwort zu dieser ökumenischen Bibelausgabe (S. 301) wird dies auch zugestanden.

orthodoxe Kirche diese Schriften als »vollwertigen Bestandteil des Alten Testaments« betrachten und erst Luther die Abwertung vorgenommen habe. Wenn diese historische Feststellung allgemein ökumenischen Konsens findet, warum hält man dann noch an der Ordnung der Lutherbibel fest?

Ökumenisch bedeutsam sind dieser Befund und dann die Tatsache, daß die Synode von Karthago, die inhaltlich mit der Synode unter Papst Damasus, dem Brief von Innozenz I, mit den Konzilien von Florenz und Trient übereinstimmt, auch vom Trullanum II anerkannt wird und die Lutherbibel in Bezug auf den Umfang der umstrittenen Bibel mit dieser westlichen Tradition harmonisiert.