

Der Schriftkanon im ökumenischen Dialog

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Der »Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« hat sich nach dem Abschluß der Studien über die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts grundlegenden und grundsätzlichen Fragen des Glaubens und der Theologie zugewandt. Hierzu gehört zweifellos der Problemkreis: Kanon – Schrift – Tradition. Die seit 1986 zu dieser Thematik gehaltenen Referate und die 1992 verfaßte gemeinsame Erklärung liegen nun vor¹. Da nach wie vor ein Dissens in Hinblick auf den Umfang der Schrift besteht², gehören dieser Umfang, die Entstehung des Kanons und die Frage nach der bei seiner Bildung wirksamen Kräfte zu den zentralen Themen des ökumenischen Dialogs. Die Thematik »Schriftautorität und Schriftauslegung« soll nach Auskunft der Herausgeber einem weiteren Band vorbehalten werden. Gliederungsmäßig sei hier nun so verfahren, daß zuerst zur kanongeschichtlichen Problematik, wie sie sich hier darstellt, nach den einzelnen Referaten und dann zur gemeinsamen Erklärung Stellung bezogen werden soll.

I. Die kanontheologische Problemlage

Im ersten Beitrag »Der Kanon des hebräischen Alten Testaments« arbeitet O. H. Steck historische Materialien für eine ökumenische Perspektive heraus. Hier seien nur die Ausführungen über den dritten Teil des AT behandelt, weil in diesem Komplex der Kanon der LXX bzw. der Katholiken und jener der Juden bzw. der Reformationskirchen divergieren. Steck lehnt zurecht eine Synode von Jamnia um 100 ab, nimmt aber ebenso an, daß »erst am Ausgang des 1. Jh.s n. Chr.« (25) der dritte Kanonteil formiert wurde. Die klare und bewußte Abgrenzung erfolgte also zu dieser Zeit. Als Grund für diese im Vgl. zur LXX restriktive Abgrenzung nennt Steck eine antiapokalyptische Tendenz, ferner eine gegen die Christen und Judenchristen und ihre Schrift gerichtete Tendenz, zumal diese die LXX benützten, dann die Betonung der hebräischen Ursprache und schließlich auch den zeitlichen Rahmen der heiligen Geschichte, die sich zwischen Mose und Esra ereignet hat und deshalb angeblich frühere Bücher (Henoch!) und spätere nicht mehr in Betracht kommen ließ. Steck nimmt an, daß zu den »übrigen Schriften« des Siraziden auch das Sirachbuch gehört habe (22) und die Juden in der Praxis einen im Vergleich zur Kanontheorie breiteren

¹ W. Pannenberg – Th. Schneider (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (mit Beiträgen von K. S. Frank, H. Fries, W. D. Hausschild, M. Hengel, W. Kasper, B. Lohse, R. Slenzka, O. H. Steck, P. Walter, G. Wenz), Freiburg 1992. – Der enge innere Konnex der Themen »Kanon«, »Schrift« und »Tradition« wird nicht verkannt, doch sei hier vor allem das Kanon-Problem beleuchtet.

² Vgl. A. Ziegenaus, Die ungleiche Bibel: Das Problem der deuterokanonischen Schriften: FkTh 6 (1990) 85-102.

Kanon (29) benützt haben. Schließlich erklärt Steck, daß das Formalargument der *veritas hebraica* nicht mehr sticht (31f), denn die meisten der umstrittenen Schriften waren in hebräisch bzw. aramäisch abgefaßt.

Hinsichtlich des verschiedenen Schriftenbestands des hebräischen Kanons und der LXX bzw. der Reformationskirchen und der Katholischen Kirche stellt Steck einmal fest, daß »keine Übereinstimmung« (11) herrsche; ferner macht er auf das Problem der verschiedenen Textgestalten aufmerksam (32). Dann verweist er auf die Gemeinsamkeiten »der jüdischen(!) Kanonperspektiven der LXX und der hebräischen Bibel« in Bezug auf den Ausschluß der apokalyptischen, der übrigen breiten hellenistisch-jüdischen Literatur und der Qumrantexte und stellt fest, daß die Kanondifferenzen nicht übertrieben werden sollten. Des näheren bedeute der Unterschied:

»Wer sich auf den Schriftenbestand der LXX stützt, kann sich auf dogmatische Festlegungen, auf großkirchliche Entwicklungen seit der Alten Kirche und auf die LXX-Verwendung im Neuen Testament beziehen; er behält die Verbindung zum hellenistischen Judentum der Antike.

Wer sich auf den Schriftenbestand der hebräischen Bibel stützt, behält die Verbindung zum klassischen Judentum und seiner bis heute weitergetragenen, engeren Kanon-Fixierung; auch er kann sich auf altkirchliche Positionen sowie auf die Bestandteile palästinensischen Judentums im Neuen Testament beziehen« (31).

Zweifellos ist im Vergleich zu früheren Kontroversen eine gewisse Annäherung der Positionen gelungen: Die Ablehnung des Arguments der *veritas hebraica*, das schon bei Hieronymus nicht recht überzeugt³, und die Anerkennung, daß der Überschuß der LXX-Schriften nicht in der jüdischen Diaspora, gleichsam an der Peripherie, sondern in Palästina seinen Ursprung hat, belegen die Annäherung. Steck spricht von »jüdischen Kanonperspektiven der LXX«, hält die Differenzen für geringfügig, so daß es sich letztlich um keinen Unterschied in der Sache, sondern nur um eine Frage des Standorts handelt.

Doch stößt man dann bei genauerer Lektüre des zitierten Textes auf massive Qualifizierungen, in denen die konträren Standpunkte von früher wieder aufzuleben scheinen. Wer sich auf den Schriftenbestand der LXX stützt, könne sich »auf dogmatische Festlegungen« beziehen – ist aber die rabbinische Entscheidung des ersten Jahrhunderts n. Chr. nicht auch so etwas wie eine dogmatische Festlegung? – und »auf großkirchliche Entwicklungen seit der Alten Kirche«. Meint Steck mit dieser Bemerkung, daß ursprünglich in der Großkirche der hebräische Kanon gegolten habe und erst später die Überschuß-Schriften rezipiert worden seien? Diese Auffassung ist wohl nicht zu halten, denn in den ersten drei Jahrhunderten war in der Kirche der LXX-Kanon in Geltung, der – abgesehen von Julius Africanus – erst durch Eusebius in Frage gestellt wurde⁴; Melitos Liste gibt nur den jüdischen, nicht den christlichen Kanon wieder! Steck nennt ein Motiv für die Ablehnung des Kanons der

³ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Freiburg 1990 (HdD 3a 2) 144.

⁴ Vgl. Ziegenaus, *Die ungleiche Bibel* 91–96.

LXX: ihren Gebrauch durch die Christen. Die tatsächliche Lage war härter: gerade einige der später so genannten deuterokanonischen Schriften ließen sich seitens der Christen bestens im Kampf gegen die Juden verwerten: So Bar 3,38 (»Die Weisheit erschien auf Erden und verkehrte mit den Menschen«), Sir 24,3 – 22 und vor allem Weish 2,12–20 (»Laßt uns dem Gerechten nachstellen ... er prahlt, Gott sei sein Vater... Ist der Gerechte wirklich Gottes Sohn...«). Auch wenn für diese Zeit jedes Quellenmaterial fehlt, darf man annehmen, daß die Christen, die das Weisheitsbuch kannten und verwandten⁵, gerade diese Stelle den Juden entgegenhielten. So liegt die Vermutung nahe, daß bei der Ausgrenzung der deuterokanonischen Schriften nicht nur ein allgemeines Ressentiment gegen die bei den Christen benutzte LXX eine Rolle spielte, sondern die Ablehnung zentraler christlicher Lehrelemente.

Schon diese Überlegung kann zur Skepsis gegenüber Stecks Ansicht führen, daß die Differenzen »nicht übertrieben« werden sollten und es sich nur um verschiedene »jüdische Kanonperspektiven« handle. Die Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts vorgenommene Eingrenzung war eine Stellungnahme sowohl gegen jüdische als auch gegen christliche Positionen. Nicht gering sind die Differenzen etwa in Bezug auf die Eschatologie. Während im hebräischen Kanon die Frage nach der postmortalen Existenz fast völlig außer acht blieb (Ausnahmen: Dan 12,1; Jes 25,8; entsprechende Tendenzen in einigen Psalmen) und der irdische Ausgleich angenommen wurde, wird in den deuterokanonischen Schriften der Blick über die Todesgrenze hinaus gelenkt. Die Verfolgungen der Gesetzstreuen weckten Zweifel am innerweltlichen Ausgleich. Dem König Antiochus wird das göttliche Gericht angekündigt, während die makkabäischen Brüder überzeugt sind, ins »unvergängliche Leben« einzugehen (vgl. 2 Makk 7,35f; 6,23. 26). Die Seelen der gemarterten Gerechten werden in »Gottes Hand« geglaubt (vgl. Weish 3,1–9). Auch Dan 3,86 meint wohl⁶ die Geister der Verstorbenen (vgl. auch Tob 13,1f; Jdt. 16,17). Das Weiterleben nach dem Tod wird 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 und 2 Makk 15,12–14 kennt das Gebet Verstorbener für die bedrängten Juden. Wer diese Schriften mit denen des hebräischen Kanons vergleicht, kann durchaus von einer Schwerpunktverlagerung in eschatologischer Hinsicht sprechen. Auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben dies erkannt und nicht zuletzt deswegen diese Schriften abgelehnt.

Steck sieht den Schriftenbestand der hebräischen Bibel als Brücke zum »klassischen Judentum«. Hier stellt sich die Frage, mit welcher Begründung die – wie angenommen wurde – Zeit bis Esra als klassisch und die folgende als Abfall von diesem Ideal gelten kann⁷. Ist hier überhaupt eine auf Jesus Christus hinzielende

⁵ Vgl. J. Vildrez, Sabiduría (Nueva Biblia Española. Sapienciales V, Barañain 1990, 110f.

⁶ Vgl. K. Koch, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte; Bd. II: Exegetische Erläuterungen, Kevelaer 1987, 117.

⁷ Den Ausfall der Unsterblichkeitsidee haben z. B. Denker der Aufklärung an der jüdischen Religiosität stark bemängelt (Vgl. E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie I, Gütersloh⁵ 1975, 333). Ist nicht die Entwicklung der beiden vorchristlichen Jahrhunderte in dieser Hinsicht und als Vorbereitung des Auferstehungsglaubens als christlicher Zentrallehre positiv zu werten?

Heilsgeschichte vorstellbar, wenn diese jahrhundertlang unterbrochen und dann im Neuen Bund wieder aufgenommen worden wäre? Für Josephus mag ein solcher Abbruch der »prophetischen Sukzession« (28) unproblematisch gewesen sein – ist er es aber auch für Christen? Auch ist zu fragen, ob eine Kultur, die sich einer Entwicklung und einer Begegnung mit fremden Kulturen, konkret: mit dem Hellenismus, verschlossen hätte, nicht erstarrt? Aus allen diesen Überlegungen kann die Frage nach dem Kanonumfang nicht heruntergespielt werden.

M. Hengel (unter Mitarbeit von Roland Deines) behandelte: Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung« und das Problem ihres Kanons (34–127). Hengel ist beizupflichten, daß es eine klar abgegrenzte jüdische Schriftensammlung von kanonischer Geltung in griechischer Sprache, also einen »alexandrinischen Kanon« (eine Hypothese des 18. u. 19. Jh.s) nie gegeben hat und der Gebrauch der LXX durch die Christen so alt ist wie die Kirche selber – wie auch die Hellenisten (Stephanus!) in Jerusalem griechisch-sprechende Synagogen hatten (36f). Ausführlich wird dann die Übersetzungslegende der LXX (und ihre Anreicherung) dargestellt, die die inspirierte Qualität der LXX beweisen will. Durch die Legende, die allmählich zu der Behauptung einer wunderbaren Übersetzung aller Bücher der hebräischen Schrift führte, ferner durch die Form des Codex, der den Christen die Aneinanderreihung mehrerer Bücher erlaubte, durch die Berufung der Juden auf den hebräischen Kanon bzw. auf andere Übersetzungen, sei die LXX allmählich zum christlichen AT aufgerückt, doch fehlte nach wie vor eine klare Umgrenzung des Umfangs der LXX, wie auch der verschiedene Bestand der alten Codices belege. So richtig diese Feststellungen sein mögen, besagen doch die Übersetzungslegende und die Anerkennung der LXX als AT der Christen noch nichts über den Umfang dieses Kanons: Dieser aber war schon bei Clemens Romanus und Justin im Westen, bei Polykarp und Athenagoras in Kleinasien bzw. Griechenland und Clemens Alexandrinus weiter als der hebr. Kanon.

Können nun die Kanonlisten zu einer Klärung des Umfangs des AT führen? Hengel beschreibt »die frühesten Kanonlisten«. Hier werden die Listen des Melito, des Origenes (bei der Auslegung von Ps 1), des Athanasius, der Synode von Laodizea und Cyrills von Jerusalem aufgezählt und zudem ist mehrmals von Hieronymus und seinem Kampf für die *veritas hebraica* die Rede. Diese Listenaufzählung ist unbefriedigend: Obwohl der Beitrag der LXX und ihrem Kanon, also dem Verlauf seiner Festigung, gilt, werden fast nur die Vertreter des kleineren Kanons genannt, der dem rabbinischen nahesteht. M. a. W.: Der Kanon der Synode von Karthago wird nur in einer Fußnote gewürdigt, ebenso der Canon Mommsonianus (70). Völlig außer acht bleiben die Synode von Rom unter Damasus, der Brief von Papst Innozenz I. an Bischof Exsuperius, can. 60 der Apostolischen Kanones der Apostolischen Konstitutionen⁸. Die Listen von Karthago, Damasus und Innozenz stimmen mit jenen der Konzilien von Florenz und Trient überein. Ferner wird zu wenig berücksichtigt, daß in den von Hengel genannten Listen zwar weniger Schriften als in denen von Karthago usw. genannt sind, aber meistens mehr als im hebräischen Kanon.

⁸ Vgl. Ziegenaus, Kanon 108f.

Auch wird von Hengel nicht die Differenz zwischen den Listen und dem faktischen Kanon bedacht: Bei der Durchsicht des gesamten Schrifttums der genannten Autoren fällt auf, daß Cyrill von Jerusalem Weish, Bar, den Brief des Jeremia, Sir und Dan-Teile und Gregor von Nazianz (entgegen der Listenangabe) Bar, Jdt, Sir, Weish und 2 Makk (Predigt zum Text der makkabäischen Märtyrer!) z.T. ausdrücklich als »Schrift« verwendet. Ähnliches gilt bei Amphilochius von Ikonium⁹. Auch für Kleinasien ist vor und nach Melito ein umfangreicheres AT in Verwendung¹⁰. So stellt sich die Frage, ob die »kleineren« Listen nicht doch mehr einem apologetischen Zweck dienten (um in den Kontroversen mit Juden recht zu zitieren) als einem dogmatischen, d.h. der internen Glaubensbegründung. Vor allem aber ist wenigstens zweifelhaft, ob die Liste Melitos den Umfang des AT der Christen klären will oder nicht eher die Voraussetzungen für die Kontroverse mit den Juden schaffen wollte¹¹. Man darf zurecht fragen, ob (trotz des Briefwechsels zwischen Julius Africanus und Origenes) das innerchristliche Problem in Bezug auf den alttestamentlichen Kanon nicht erst Eusebius geschaffen hat. In mehrfacher Hinsicht sind Hengels Ausführungen zu den »früheren Kanonlisten« kritisch zu hinterfragen.

Dieser seiner Vorliebe für den hebräischen Kanon entspricht nun auch der Versuch, die »Zweitrangigkeit« der nicht im hebräischen Kanon enthaltenen Schriften nachzuweisen (74–78). Tatsächlich werden manche der »deuterokanonischen« Schriften seltener zitiert. Doch was besagt dieser Umstand in Hinblick auf die Kanonizität einer Schrift? Wer bedenkt, daß die deuterokanonischen Schriften und Zusätze in den Codices nicht, wie bei einer protestantischen Bibel, als geschlossener Komplex an das AT angehängt waren, sondern irgendwo (bei den Weisheitsbüchern, bei den Geschichtsbüchern) unter den übrigen Schriften zu stehen kamen, wird keinen Rangunterschied zwischen den Büchern feststellen können. Eine seltenere Zitierung kann ferner auch von der Rücksicht auf jüdische Leser oder Kontrahenten abhängen: Man vergleiche nur die häufige Verwendung von Schriften, die im hebräischen Kanon fehlen, durch Clemens Romanus (oder auch im kurzen 2. Clemensbrief) und die seltene Verwendung in der Dialogschrift Justins, der sich bewußt nur auf »gemeinsame« Schriften stützen will. Auch gilt zu bedenken, daß manche der sog. deuterokanonischen Schriften mehr verwandt wurden als protokanonische. Welches Gewicht legt Epiphanius in den Listen auf Weish und Sir¹²? Die Verwendung von Weish, Sir, Est, Jdt und Tob als Leseschrift für die Katechumenen bedeutet in gewisser Weise sogar eine Aufwertung dieser Bücher in Alexandria, wo Athanasius eine pragmatische Lösung der Probleme festlegte¹³. Die Häufigkeit der Verwendung einer Schrift besagt nicht viel über ihren kanonischen Charakter!

In den weiteren Ausführungen legt Hengel die allmähliche Entstehung der jüdischen LXX und der christlichen mit ihren zusätzlichen Schriften dar. Die Aufnahme

⁹ Vgl. ebd. 100f.

¹⁰ Vgl. ebd. 73ff.

¹¹ Vgl. Ziegenaus, Die ungleiche Bibel 91–96.

¹² Vgl. Ziegenaus, Kanon 103–107.

¹³ Vgl. ebd. 96ff.

von Kohelet, Daniel und Esther beruhe auf einem »historischen Irrtum« (96), die Kirche könnte »ohne Not« (114) mit weniger Schriften auskommen als der hebräische Kanon umfaßt, aber auch Jdt und Tob würde gut in diesen Kanon passen (97), und auch einige der schließlich nicht in die LXX aufgenommenen Schriften hätten in diesen Kanon gepaßt. Sicherlich, das sei Hengel zugegeben, ist die Entscheidung, warum gerade diese Schrift und jene nicht in den endgültigen Kanon gelangte, nicht voll einsichtig zu machen, und muß irgendwo die Grenzlinie gezogen werden, aber die Gründe, die zur Abgrenzung des hebräischen Kanons führten (Sprache, anti-hellenistische und antichristliche Tendenz, hohes Alter, Ende der prophetischen Sukzession) sind für eine heilsgeschichtliche Sicht von Offenbarung, die auf Jesus Christus und das NT hinführt, schwer akzeptabel. Warum die Entscheidung der Juden zu Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts annehmen und die der Christen ablehnen? Zur Zeit der Entstehung des NT gab es zwar noch keinen abgeschlossenen Kanon, aber »Schrift« deckt sich nicht mit dem hebräischen Kanon¹⁴ und umfaßt mehr Bücher. Insofern kann man die Kanonfrage (abgesehen vom Inhalt: Eschatologie!) nicht offen halten oder als sekundär abtun.

»Zur altkirchlichen Kanongeschichte« nimmt K. S. Frank Stellung (128–155). Er hebt gerade für die ntl. Kanonbildung die Bedeutung der *viva vox* und der *regula fidei* hervor. Insgesamt stand ihm für diese Thematik (Kanonbildung beider Testamente in der Alten Kirche!) zu wenig Raum und wohl auch zu wenig Zeit für die Vorbereitung zur Verfügung. In Hinblick auf den ntl. Kanon fehlen fast völlig die östliche Theologie (Die Episode mit Serapion [147f] ist kein Ersatz!), etwa die Tradition Alexandriens (in Hinblick auf die katholischen Briefe!), dann eine detaillierte Darlegung der Kanonkriterien, zu der die ebenfalls übergangene Diskussion über den Verfasser des Hebräerbriefes interessante Aspekte hätte liefern können, ferner die Bedeutung Tertullians und schließlich die lehramtlichen Entscheidungen des 4./5. Jahrhunderts (Synoden, amtliche Schreiben).

Völlig unbefriedigend sind die Ausführungen zum atl. Kanon der Alten Kirche. Wenn Frank Melitos Liste als Verzeichnis des christlichen AT versteht (133f), befindet er sich zwar im Einklang mit sehr vielen Historikern, obwohl Unniks Einwände stärkere Berücksichtigung verdienten: The need Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs¹⁵. Daß das Kanonverzeichnis der Synode von Laodizea vielleicht aus späterer Zeit datiert, wird nicht vermerkt. Bei Origenes (134) wird nur die Liste zur Erklärung von Ps 1 erwähnt, als ob sie das AT des großen Alexandriners wäre, ohne Erwähnung des Briefes an Julius Africanus (klarer: M. Hengel im vorhergehenden Beitrag, S. 71). Zu den Apostolischen Kanones wird wörtlich bemerkt: »Sie fügen Esther und Esdra vor den Psalmen ein (gleiche Ordnung wie Epiphanius). Die atl. Bücher sind, ›verehrt und heilig«. Von der Weisheit Sirachs heißt es: Die jungen Leute sollen sie auswendig lernen, was an den Osterfestbrief des Athanasius erinnert« (138). Nicht erwähnt wird, daß die Kanones drei Makkabäerbücher

¹⁴ Als »Schrift« galten nicht nur Henoch (Jud 14), sondern auch die 1 Kor 2,9; 9,10 genannten Stellen und einige, wo von Propheten gesprochen wird: Mt 23, 35; Hebr. 11,37; Apg. 7,51; dazu Origenes: vgl. Ziegenaus, Kanon 48 f.

¹⁵ W. C. van Unnik, Ἡ καὶ τῆ δὲ ἀρχαῖα – a problem in the early History of the canon: Suppl. Nov T 30 (Lei 1980) 164.

nennen (nach der Textvorlage Zahns¹⁶), und M. Metzger¹⁷ in seiner textkritischen Ausgabe sogar vier Makkabäerbücher, Jdt, und fünf Bücher Salomons, also mit Sir und Weish, anführt. Aus der unangemessenen Darstellung des sicher komplizierten Epiphanius von Salamis sei nur ein Satz angeführt: »Die Weisheit Salomos und Sirachs meldet er als »umstritten« an (138). An der betreffenden Stelle¹⁸ heißt es jedoch, die Bücher seien bei »ihnen« (= den Juden!) umstritten.

P. Walter behandelt »Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage« (156–168). Erasmus versucht, wie Walter klar herausstellt, seine historischen und philologischen Erkenntnisse in Bezug auf die Autorschaft und die im Altertum angezweifelte Kanonizität einer Schrift dadurch theologisch zu verarbeiten – was allerdings nicht recht gelingt –, daß er einerseits die Autorität der Kirche in Kanonfragen betont, andererseits aber die nie umstrittenen Bücher des AT und des NT für höher hält.

B. Lohse greift nun das für einen ökumenischen Arbeitskreis wichtige Thema auf: Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons (169–194). Luther habe in seinen früheren Vorlesungen seit 1513 die Apokryphen (kath.: = deuterokanonischen Bücher) durchaus herangezogen, auch in Lehrfragen. Erst im Streit mit Eck um das Fegfeuer wird 2 Makk abgelehnt, weil es nicht im hebräischen Kanon stünde und erst von der Kirche in den Kanon aufgenommen sei. Die Fegfeuerlehre könne also nicht aus der Schrift bewiesen werden. Auch Karlstadt lehne die Apokryphen als »Schrift« ab. Luther binde die Kanonizität nicht so sehr an die Verfasserschaft als an den Inhalt. Wie Luthers Vorreden zu den Apokryphen zeigen, lehnt er bei einer allgemein positiven Einstellung vor allem 2 Makk ab. »Infolgedessen ist es letztlich eine Sachkritik, die bei Luther zu einer Reserve gegenüber den alttestamentlichen Apokryphen führt« (191).

Lohses korrekte Darstellung gibt allerdings Anlaß zu einigen Nachfragen: Wenn in der Druckanordnung Hebr, Jak, Jud und Offb ohne Numerierung als Anhang angefügt, aber ab 1600 von der lutherischen Orthodoxie aufgewertet und voll integriert wurden, warum könnte dieser Schritt nicht auch bei den atl. Apokryphen geschehen (vgl. 185, Anm. 50), zumal es doch beim heutigen historischen Wissensstand schwer einleuchtet, warum die reformatorischen Kirchen eine Entscheidung der Rabbiner Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts für wichtiger nehmen als die der Kirche. Dies dürfte umso leichter fallen, wenn es stimmt – worüber allerdings noch zu diskutieren wäre! –, daß für Luther die Grenzen des Kanons nicht endgültig festgelegt worden sind und der Kanon im Alten und auch im Neuen Testament »nach seinen Rändern hin« offen ist. Allerdings schreibt Lohse: »... nicht festgelegt worden ist und auch nicht festgelegt werden kann« (191). Ist also der Kanon und die Schrift eine undefinierbare Größe? Nicht vermerkt wird von Lohse das in ökumenischer Hinsicht bedeutsame Ergebnis, daß die Reformatoren beim Apokryphenkomplex

¹⁶ Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons II (Erlangen 1890/92) 191ff.

¹⁷ SourcesChr 336, 308.

¹⁸ Panarion 8,6 (GCS 25, 191f); vgl. Ziegenaus, Kanon 105; Epiphanius zählt ferner zu Jer (mit Klgl) noch »seine Briefe« und Bar.

einige Schriften (3 u. 4 Makk; 3 u. 4 Esra) ausgegrenzt haben und somit der rezipierte Apokryphenteil mit dem deuterokanonischen Teil identisch ist (Ausnahme: Gebet Manasses).

W.-D. Hausschild stellte sich das Thema: Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation (195–231). Hausschild befaßt sich nicht ausdrücklich mit der Kanonfrage, doch die restriktive Sicht von *traditio* zugunsten des *sola scriptura*-Prinzips impliziert die – historisch nicht verifizierbare – These von der Selbstbegründung und Selbstbeglaubigung der Schrift. Im Gegensatz zum Mittelalter erhält nur die Tradition der alten Kirche eine günstige Wertung. Wenn aber der *consensus quinquesaecularis* betont wird, wäre zu fragen, was dieser Konsens in Hinblick auf den Kanon bedeutet, da kein Kirchenvater außer Hieronymus (und wohl Eusebius) den hebräischen Kanon ausdrücklich vertreten hat¹⁹, oder – umgekehrt – von Julius Africanus abgesehen in den ersten drei Jahrhunderten überall ein großer Kanon im Gebrauch war, falls man sich darauf einigen könnte, daß Melitos Liste nicht das christliche AT wiedergeben wollte.

G. Wenz behandelt dann »die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie« (232–288). Im ersten Abschnitt wird die Interdependenz von Kanon, Tradition und Heiliger Schrift in der katholischen Lehre dargestellt. Wenz findet die auch von katholischen Theologen anerkannte Suffizienz der Schrift nicht gewahrt, wenn wenigstens in einem Punkt, nämlich bei der Bestimmung des Kanons, in materialer Hinsicht die kirchliche Tradition als »Autorisierungsinstanz der Schrift« (240) fungiert. Damit würde möglicherweise dem Lehramt eine Interpretationsbefugnis zuerkannt, die eine traditions- und amtskritische Berufung auf die Schrift unterbinden kann. Die reformatorische Position des ausschließlichen *Sola-Scriptura*-Prinzips wollte dagegen jede menschliche Einflußnahme bei der Festlegung und Auslegung der Schrift ausschalten und betonte die *claritas scripturae* und die *Autopistie*: Die Schrift bezeuge sich selber und lege sich selber aus. Wenz mag einerseits mit seiner energisch verfochtenen These recht haben, daß die Frage nach dem Quantitativen, dem Umfang der Bibel von den Reformatoren als sekundär betrachtet wurde und deshalb die Grenzen am Rande offen seien. Wenn »Schrift« und Kanonizität durch das »Christum treiben« begründet und daran gemessen wird, genügt im NT eigentlich schon ein einziges Buch – etwa Gal – und die übrigen Bücher bieten nur eine – letztlich überflüssige – Wiederholung. Andererseits scheint Wenz die im *Sola-Scriptura*-Prinzip verborgene Dynamik zu verkennen, die zu einer klaren Fixierung des Kanons hindrängte. Ob die Entwicklung, die in der hugenottischen *Confessio de Foy* (1559) und in der *Confessio Belgica* (1561) zu detaillierten Kanonlisten führte, nicht Ausdruck dieser inwendigen Dynamik ist? Das seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sich verstärkende historische Beweisverfahren (Qualifizierung einer Schrift – *Homologumenon* oder *Antilegomenon* – in der Alten Kirche, Verfasserfrage) steht doch in einem Widerspruch zur Position Luthers von der *claritas* und *Autopistie* und

¹⁹ Entweder waren einige der sieben deuterokanonischen Schriften rezipiert oder Dan und Est hatten die Zusätze oder die Liste differierte vom konkreten benutzten Kanon.

übernimmt tatsächlich eine kirchliche Position (mit dem Ziel der Klärung des Kanonumfangs) – nur eben der Alten Kirche –, ebenso wurde mit der Entscheidung der Reformatoren für den hebräischen Kanon ein klar umrissener Kanon übernommen und deshalb der LXX-Überschuß in den Anhang getan. Im dritten Abschnitt wird die Kanonfrage aus der modernen kritischen Perspektive erörtert (Semler, Ergebnisse der Kanonforschung, Notwendigkeit der Begründung des Kanons). Wenz referiert die katholische Position, daß für die Identität und Definitivität des Kanons »die dogmatische Annahme einer einheitsstiftenden Funktion kirchlicher Autorität alternativlos« (269) sei. Der konfessionelle Dissens bezieht sich tatsächlich auf die unterschiedliche Sicht des Verhältnisses von Schrift einerseits und Kirche/Tradition andererseits. Gegen H. Diem, der von der Selbstdurchsetzung nicht nur der *res scripturae*, sondern auch des Kanons spricht, führt Wenz den historischen Befund an, daß in Hinblick auf die Evangelien und das *Corpus Paulinum* zwar von einer Selbstdurchsetzung gesprochen werden kann, aber nicht in Hinblick auf Hebr und einige katholische Briefe: »Die Vereinheitlichung und der schließliche Abschluß des Kanonisierungsprozesses verdankt sich zweifellos kirchlichem Dekret« (273). Wenz stellt ferner mit Ebeling fest (274), daß ein klar umrissener, in seinem Umfang nicht mehr diskutierbarer Kanon bedeutet, daß »der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden (ist), denn er gründet sich dann auf der Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung«²⁰. Wenz will aber nicht die Prämissen reformatorischer Dogmatik (274) preisgeben. Er verfolgt nun seinerseits, in Auseinandersetzung und Abhebung von H. Braun und G. Kümmel, die Linie, daß er das Verhältnis des chronologischen Formalkriteriums (= Nähe zum ursprünglichen Offenbarungsgeschehen, insofern sei der Kanonentscheid der alten Kirche anzuerkennen) zum Sachkriterium (= Gottes Heilshandeln in Jesus Christus) näher zu bestimmen versucht. Zu diesem Sachkriterium gehören die Normativität des geschichtlichen Jesus und die Auferstehung (wohl gegen Braun?), ferner die Ursprungszeugen als die notwendigen Subjekte der Erinnerung an Jesus (= Formalkriterium) und die selbsttätige Erinnerung Jesu durch den Geist, so »daß im Jesus-Zeugnis der Bezeugte in der Kraft des göttlichen Geistes sich selbst lebendig zu bezeugen vermag« (286). In diesem Rahmen sieht Wenz keine theologische Notwendigkeit für eine »definitive Umgrenzung des Kanons«. Er läßt allerdings die Möglichkeit der Kanonrevision offen, jedoch dürfe der Kanon »keiner äußeren Reglementierung unterworfen werden« (287).

Wenz besticht durch die klare Nennung der Probleme. Mit seiner Position der offenen Kanongrenzen (Revision möglich, aber keine Reglementierung!) kommt er dem Ergebnis der modernen Forschung, die eine Beteiligung der Kirche beim Kanonisierungsprozeß nicht ausschließen kann, und damit auch einer katholischen Position entgegen, bleibt aber letztlich dem reformatorischen Ansatz treu. Wenn Kanonizität »Maßgeblichkeit« bedeutet, besagt dann eine unbestimmte Maßgeblichkeit nicht einen Widerspruch? Wenn Wenz für einen Teil des ntl. Kanons die Selbst-

²⁰ Zu hinterfragen wäre allerdings, was Ebeling hier unter »frühkatholisch« versteht: Historisch betrachtet, fand diese Lehrentscheidung zwischen ca. 200 und 400 statt – oder erst auf ökumenischen Konzilien.

durchsetzung behauptet und für den anderen den kirchlichen Entscheid gelten lassen will, so trifft diese Feststellung für die Zeit nach 200 zu. Um 150 waren jedoch auch die später unumstrittenen Bücher heftig umstritten. Wie wäre sonst ein Markion, der nur zehn Paulusbriefe und ein amputiertes Lk-Ev. anerkennt, ein Diatessaron oder das antimontanistische Ressentiment gegen johanneisches Schrifttum zu verstehen? Müßte man nicht auch für den Kernkanon einen kirchlichen Entscheid annehmen? Nicht berücksichtigt wird das Verhältnis von Kanon und »Schrift« (als inspiriert wie das AT galten »ntl.« Bücher erst ab dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts!). Das Problem sei nur angedeutet: Entweder ist das NT nicht »Schrift« – dann wäre der Kanon insofern offen, nicht nur nach vorne, sondern auch rückwärts, d.h. auf die Ergebnisse der kritischen Exegese (Quellenschriften) und den vier Evangelien könnte leicht ein fünftes zur Seite treten, als Überevangelium – oder aber es ist »Schrift«, dann sind frühere Quellen und Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese nur Erklärungshilfen für die kanonische Schrift.

H. Fries referierte über »Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie« (289–314). Fries betont mit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (2. Vaticanum) die Inspiration. Dadurch, daß der gesamten Kirche Irrtumslosigkeit zuerkannt wird, wird eine isolierte Betrachtung des Lehramts überwunden. Ferner streift Fries die Thematik von Schrift und Tradition – Traditionskritik seitens der Schrift – Suffizienz der Schrift. In acht Thesen nimmt er zur Kanonfrage Stellung: I.) Eine Revision der kirchlichen Entscheidung ist nicht möglich. II.) Obwohl die Frage nach der Heilsrelevanz einer Schrift berechtigt ist, dürfe die – protestantischerseits verschieden bestimmte! – These vom Kanon im Kanon nicht zu einer Einschränkung des Reichtums der gesamten Schrift führen. III.) Die Kanonbildung sei offen für die inhaltliche Suffizienz der Schrift. IV.) Die Inspiration ist der Grund für die Kanonizität einer Schrift; insofern schafft nie die Kirche Schrift. V.) Die Bildung des Kanons und die Kriterien dafür werden beleuchtet. VI.) Fries referiert zustimmend mit einigen Zusatzfragen K. Rahners Vorschlag, Inspiration und Kanonbildung so zu verstehen, daß Gott die Urkirche in ihrer qualitativ einmaligen Funktion, d.h. als maßgeblich, und damit indirekt die in ihr entstandene Schrift begründet habe. Die Anfragen, die Fries anfügt, machen aber m. E. den Vorschlag Rahners letztlich unbrauchbar. VII.) Ein Verstehen der Schrift steht im Zusammenhang mit der Kirche. VIII.) Die Autorität der Kirche bei der Kanonbildung bleibt auch nachher als Auslegungsautorität erhalten. – Der globale Überblick über die katholische Position, die Fries gibt, hätte allerdings noch stärkerer Differenzierungen bedurft: Z.B. darf zu recht der Kanon im Kanon den Reichtum der Schrift nicht einengen, aber gibt es nicht eine Einheit der Schrift, auch im katholischen Verständnis?

R. Slenczka behandelt »Schriftautorität und Schriftkritik« (315–334). Die Schriftautorität wird, wie Slenczka einleitend bemerkt, seitens der im ökumenischen Dialog häufig betonten Verschiedenheit der Traditionen in Frage gestellt, weil dabei die Wahrheitsfrage ausgeklammert wurde. Schriftautorität ist die Wirkung, die von Gottes Wort ausgeht; wird diese Sicht aufgegeben, tritt die Gemeinde an die Stelle des Wortes Gottes. Schriftkritik ist also nicht die Kritik an der Schrift, sondern Kritik

der Schrift an Mensch und Kirche. Die Situation sei jedoch so, daß das Schriftprinzip zwar grundsätzlich anerkannt würde, aber dann viele Voraussetzungen aufgestellt werden, unter denen die Schrift Wort Gottes sein kann. Es geht Slenczka um die richterliche Funktion des Wortes Gottes, vor dem alle Christen stehen. Allerdings wird das Problem der rechten Schriftauslegung in diesem Zusammenhang leider nicht thematisiert.

W. Kasper erörterte »Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive« (335–370). Nach wie vor ist nach Kasper zwischen den Konfessionen umstritten, ob die kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition mit einer Irreversibilität definierter Dogmen vereinbar ist. Kasper stellt dann drei geschichtliche Modelle der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition heraus. Da beide nicht getrennt werden können, ist es nach Kasper das Ziel des ökumenischen Bemühens, »die wesentlichen Anliegen der Reformation in kritischer wie schöpferischer Weise wieder ins Ganze des Tradierungsprozesses zu integrieren und so zu einer gegenseitigen Bereicherung und zu einer versöhnten Einheit in der Vielfalt zu kommen« (369).

II. Die gemeinsame Erklärung

Angesichts der durchaus nicht immer harmonistischen Einzelbeiträge wird der Leser neugierig, welche Ergebnisse in der gemeinsamen Erklärung festgehalten werden. Es scheint, daß bei der Darlegung des geschichtlichen Befunds nicht unbedingt auf die vorausgegangenen, den Kanonhistoriker nicht immer überzeugenden Beiträge zurückgegriffen wird.

Bei den geschichtlichen Beobachtungen zur Kanonfrage (374–385) wird anerkannt, daß bei der »pharisäischen« Kanonbildung religionspolitische Überlegungen eine Rolle gespielt hätten (Abgrenzung gegen apokalyptische Gruppen, gegen Diasporajuden mit der LXX, die zur Bibel der Christen wurde). Von der LXX wird einerseits gesagt, daß manche ihrer Bücher in Palästina übersetzt wurden, doch sei andererseits die Aufwertung der deuterokanonischen Bücher zur »bevorzugten Erbauungsliteratur« in Alexandrien und anderen Zentren des Diasporajudentums erfolgt. Diese Feststellung ist zu pauschal, denn die genannten deuterokanonischen Texte standen z.T. auch in Palästina in hohem Ansehen. Weitere Angaben zur Geschichte der Kanonbildung sind nur z.T. richtig, m. a. W.: auch umstritten oder falsch. So scheint die Rede von einem »Dreierkanon« bei den katholischen Briefen problematisch, denn z.B. 2 Joh war eng mit 1 Joh verbunden. In Hinblick auf den atl. Kanon sind auf S. 379f die Behauptungen, Melito (vgl. oben S. 202), die Synode von Laodizea (als wäre can 60 sicher aus dem Jahr 360) und Hilarius würden den hebräischen Kanon vertreten, äußerst ungenau, ebenso die Behauptung, Athanasius unterscheide deutlich die kanonischen Bücher der hebräischen Sammlung von jener Gruppe zusätzlicher Schriften des Septuagintakanons, die aber ebenfalls im kirch-

lichen Unterricht verlesen werden sollen. Das hier angenommene AT des Athanasius divergiert in mehrfacher Sicht (Bar, Brief des Jer, Dan-Fragmente, ohne Est!) vom hebräischen Kanon! Ungenau ist auch der Satz (nach dem Hinweis auf das Verzeichnis des Konzils von Florenz): »Die Frage nach dem Umfang des Kanons ... und nach der genaueren Abgrenzung der kanonischen von den deuterokanonischen Schriften wurde dennoch in der Theologie vor Trient nicht völlig einheitlich beantwortet.« Sicher herrschte eine gewisse Unklarheit, aber das Florentinum betont von allen Schriften die Inspiration!²¹ Die Aussagen über Trient, das keine Wertung unter den einzelnen Schriften vorgenommen hat, sind unpräzise, ebenso überrascht die Erwähnung der Synode von Konstantinopel (1642), als wäre sie die einzige Stimme aus dem Bereich des griechischen Ostens. Sicherlich kann in Kürze nicht die gesamte Kanongeschichte rekapituliert werden, aber die Stimmen zugunsten des hebräischen Kanons bzw. einer unterschiedlichen Gewichtung von proto- und deuterokanonischen Schriften werden einseitig hervorgehoben.

Interessant sind die Folgerungen (383ff): Beiden Kanongestalten wird zugestanden, »ursprünglich jüdischem ... Wurzelboden entwachsen« zu sein. Deshalb soll den deuterokanonischen Büchern eine »Brückenfunktion« zwischen den allgemein rezipierten Büchern des hebräischen Kanons und dem NT zuerkannt werden. Daß diese Schriften eine Brückenfunktion haben, da nach christlicher Auffassung die Heilsgeschichte bzw. die prophetische Sukzession nicht abgebrochen wurde, sondern auf Jesus Christus hinführt, ist nicht zu bestreiten; doch bleibt zu beachten, welche Qualität man diesen Brücken-Schriften konkret zuweist:

»Als praktische Konsequenz schlagen die ›Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible‹, die 1987 vom römischen ›Sekretariat für die Einheit der Christen‹ und den Vereinigten Bibelgesellschaften verabschiedet wurden, vor, daß künftig die Vollbibeln alle Bücher des Septuaginta-Kanons enthalten, wobei die deuterokanonischen Bücher (und Buchteile) als gesonderter Block vor dem Neuen Testament stehen sollten. Eine solche Anordnung würde in der Tat beiden Traditionen angemessen Rechnung tragen. Außerdem benutzen diese Richtlinien bevorzugt statt des in unterschiedlichem Sinn gebrauchten und deshalb mißverständlichen Wortes ›apokryph‹ die Benennung ›deuterokanonisch‹. Die Bezeichnung ›deuterokanonisch‹ kann vermutlich am ehesten in allen Konfessionen die wünschenswerte Eindeutigkeit in der Kennzeichnung derjenigen Schriften gewährleisten, die in der Septuaginta-Fassung zusätzlich zu den Büchern der ›hebräischen Bibel‹ überliefert sind.«

Im anschließenden Abschnitt wird das Postulat aufgestellt, daß neben der Kanongeschichte auch »der gottesdienstliche Schriftgebrauch nach der Perikopenordnung des Kirchenjahres verstärkte Beachtung finden« solle. Unter den verschiedenen Anfragen und Anregungen begegnet aber nicht der eindeutige Wunsch, es mögen auch die deuterokanonischen Schriften in der Leseordnung berücksichtigt werden, wie es

²¹ DS 1334: Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur autorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt; die deuterokan. Schr. erscheinen bei der folgenden Aufzählung mitten unter den protokanonischen!

in der katholischen Kirche (Eucharistie, Brevier, Benediktionale) der Fall ist. Dem kritischen Leser stellt sich die Frage, ob die einheitliche Benennung der betreffenden Schriften als »deuterokanonisch« mehr ist als ein äußerer Etikettenwechsel. Im katholischen Verständnis gelten die deuterokanonischen Texte für inspiriert und besitzen deshalb gleiche Qualität wie die protokanonischen. Genau betrachtet will die Bezeichnung auch nur den Überschuß der LXX im Vergleich zur hebräischen Bibel ausdrücken. Die vorgeschlagene Anordnung erbringt allerdings nichts und bleibt höchst problematisch: Einmal wird die traditionelle Septuaginta-Ordnung der Griechen und der Vulgata durchbrochen, ferner müßten Dan- und Est-Teile aus dem Septuagintakontext herausgenommen werden und schließlich ist die Stellung der in manchen Bibelausgaben, aber nicht von Trient angeführten Schriften ungeklärt²²; man hätte dann eventuell zwei Anhänge! Wenn die genannten Schriften, die gleichrangig unter den übrigen stehen, aus ihrem angestammten Platz herausgenommen und an den Schluß des AT gestellt werden, bedeutet das eine für die katholische Sicht untragbare Abwertung²³, wie auch die Reformatoren mit dem Verweis in den Anhang eine Minderbewertung zum Ausdruck bringen wollten. Daß die vorgeschlagene Anordnung beiden Traditionen angemessene Rechnung trage, ist schlichte falsch: Sie ist identisch mit der Bibel der Reformatoren!

Ein weiteres Problem stellt sich hinsichtlich der Einheit der Schrift. Zurecht wird festgestellt, daß »die schließlich kanonisierten Schriften unter sich und in sich durchaus unterschiedliche Überlieferungsgestalten« mit unterschiedlichem Gewicht repräsentieren.

Zu diesem Problem des biblischen Pluralismus wird gesagt: »Lösen läßt sich das mit der historischen Tatsache des Kanonprozesses gegebene Problem seiner sachlichen Kontinuität und Identität weder durch Annahme einer formal-autoritativen Instanz, welche die Einheit des Kanons und die Gewißheit seiner Kanonizität gleichsam schriftextern und von sich aus gewährleisten sollte, noch dadurch, daß man den Kanon in unhistorisch-fundamentalistischer Weise geschichtlichen Zusammenhängen entnimmt« (389).

Hier stellt sich eine wichtige Frage: Kann aus der partiellen Verschiedenheit der einzelnen kanonischen Bücher, auch des NT, das Recht zu einem Pluralismus abgeleitet werden, so daß die Konfessionalisierung biblisch gerechtfertigt wäre? Begründet diese Verschiedenheit höchstens das »Modell der versöhnten Verschiedenheit« oder erlaubt sie auch eine Einheitsschau der biblischen Bücher? Hier rächt sich, daß bei dem geschichtlichen Aufriß die Kanonentwicklung des zweiten Jahrhunderts zu wenig reflektiert wurde. Man hätte dann bemerkt²⁴, daß beim Kanonisierungsprozeß die verschiedenen theologischen Positionen der Einzelschriften nicht übersehen wurden – Markion, Tatian mit seinem Diatessaron, der römische Presbyter

²² Vgl. Ziegenaus, *Die ungleiche Bibel*, 99ff: Es handelt sich um das Manassegebet, 3 und/oder 4 Makk, 3 und/oder 4 Esra.

²³ Auch wenn in der Septuaginta die Reihenfolge z.T. variiert, sind die deuterokanonischen Schriften voll integriert.

²⁴ Vgl. A. Ziegenaus, *Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie*: MThZ 28 (1978) 279 f.

Gaius verwiesen klar auf die Unterschiede –, aber die Alte Kirche dann alle diese Reduktionen ebenso wie ein pluralistisches Nebeneinander abgelehnt und in der Vielheit die Einheit gesucht hat. Diese sollte keine Uniformität, sondern eine spannungsvolle Einheit sein. Eine solche Einheitsschau ist jedoch nicht »schriftextern«, wie es im Zitat genannt wird, sondern führt die Einheitsforderung jeder Einzelschrift, von denen keine einen Pluralismus duldet, auf der Ebene des ntl. Kanons durch. Wie sich der Kanon und der Terminus »Neues Testament« nicht aus den Einzelschriften selber ableiten lassen, so auch die Einheit des NT nicht. Sie gründet im Glaubensbewußtsein der Kirche, das sowohl den Maßstab für die Aufnahme der Einzelschriften in den Kanon als auch für die Interpretation auf Einheit hin gebildet hat und bildet.

Wegen des vorrangigen Interesses dieser Abhandlung an Kanonfragen sei auf weitere Ausführungen der »Gemeinsamen Erklärung« zu Themen wie Tradition, Lehramt oder Schriftauslegung verzichtet. Gewisse erfreuliche Annäherungen in Hinblick auf Kanonbildung, Umfang des Kanons und Tradition sind zu begrüßen, doch bleiben letztlich – hinter den komplizierten Versöhnungsversuchen – die alten Grenzen bestehen: Gehören Schrift, Tradition und Lehramt innerlich so zusammen, daß bei der Herausnahme eines der Faktoren die beiden anderen und der Kanon nicht mehr bestimmt werden können, oder wird die Schrift als sich selbst durchsetzende so herausgehoben, daß Tradition und Lehramt gleichsam etwas äußerlich Hinzukommendes darstellen, wobei die Begründung des Kanons und seines Umfangs letztlich offen bleiben muß?

Was den alttestamentlichen Kanon betrifft, muß man wohl fragen, ob nicht eine stärkere oder sogar völlige Anerkennung der deuterokanonischen Schriften möglich gewesen wäre, weil einmal von Julius Africanus und Hieronymus (und vielleicht von Eusebius) abgesehen in den ersten Jahrhunderten kein eindeutiger Vertreter des hebräischen Kanons unter den Christen zu finden ist, weil Melito und andere in diesem Zusammenhang Zitierte wohl nicht als Vertreter des hebräischen Kanons gelten können, weil zugegeben wird, daß auch die Septuaginta einer jüdischen Tradition entspringt und nicht nur in der Diaspora entstanden ist und bei der Festlegung des rabbinischen Kanons auch antichristliche Motive eine Rolle spielten, weil wohl auch den Protestanten mit der These vom offenen Kanon nicht recht wohl sein kann (obwohl sie sich mit dieser These nicht grundsätzlich gegen die Anerkennung der deuterokanonischen Schriften als gleichberechtigt stellen können). Von der Kanongeschichte her lassen sich auf alle Fälle mehr Gründe zugunsten des Septuagintaüberschusses anführen als es tatsächlich geschehen ist.