

THOMAS SÖDING · BOCHUM

## DER SCHATZ IN IRDENEN GEFÄSSEN

*Der Kanon als Urkunde des Glaubens*

*Zum Gedenken an Erich Zenger*

Nach dem Matthäusevangelium beendet Jesus seine Gleichnisrede mit einem Bildwort: «So ist jeder Schriftgelehrte, der ein Jünger des Himmelreiches geworden ist, wie ein Hausvater, der aus seinem Schatz Neues und Altes hervorholt» (Mt 13,52).<sup>1</sup> Wer keine Angst vor Allegorien hat, darf den Schriftgelehrten mit Blick auf den Evangelisten deuten, der seinen Schatz mit seinen Lesern teilt. Dann wäre der Schatz das Wort Gottes selbst; das Neue ließe sich mit den «Geheimnissen der Gottesherrschaft» verbinden, die Jesus offenbart (Mt 13,11 par. Mk 4,11), und das Alte mit den ewig aktuellen Worten der Tora und der Prophetie, die Jesus nicht aufzulösen, sondern zu erfüllen gekommen ist (Mt 5,17–20). So betrachtet, findet sich bei Matthäus, der seit der Antike die Reihe der Evangelien und des Neuen Testaments eröffnet, ein versteckter Hinweis auf den Kanon der christlichen Bibel: seine Form und Funktion als Urkunde des Glaubens.<sup>2</sup>

### *1. Der Kanon im Fokus der Exegese*

Im 19. Jahrhundert war man sich auf der Linken und der Rechten einig: Die Exegese geht der Kanon nichts an. Denn die Bibelwissenschaft müsse sich mit der Entstehung und der ursprünglichen Bedeutung der alt- und neutestamentlichen Schriften befassen; die Heilige Schrift aber sei ein spätes Produkt des kirchlichen Lehramtes. Als Wortführer des liberalen Protestantismus warf sich William Wrede in Pose: «Keine Schrift des Neuen Testaments ist mit dem Prädikat ‹kanonisch› geboren. Der Satz: ‹eine Schrift ist kanonisch› bedeutet zunächst nur: sie ist *nachträglich* von den maßgebenden

*THOMAS SÖDING, geb. 1956, Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität Bochum seit 2008, Mitglied der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und verschiedener kirchlicher Gremien, darunter der Internationalen Theologenkommission, Forschungsschwerpunkte: Evangelien, Paulus, Ökumene.*

Faktoren der Kirche des 2. bis 4. Jahrhunderts – vielleicht erst nach allerlei Schwankungen im Urteil – für kanonisch *erklärt* worden. Wer also den Begriff des Kanons als feststehend betrachtet, unterwirft sich damit der Autorität von Bischöfen und Theologen jener Jahrhunderte. Wer diese Autorität in anderen Dingen nicht anerkennt – und kein evangelischer Theologe erkennt sie an –, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt.»<sup>3</sup> Das muss wie Musik in den Ohren ultramontaner Katholiken geklungen haben, die ihrerseits die Kompetenz der Bischöfe betonen, den Kanon zu definieren, aber daraus im Gegenteil den Schluss ziehen, die Exegese sei theologisch irrelevant und das *sola scriptura* der Reformation beruhe auf einer optischen Täuschung.<sup>4</sup>

Die Vatikanischen Konzilien sind einen anderen Weg gegangen. Das Erste stellt in seiner Dogmatischen Konstitution *Dei Filius* gegen die These, das Lehramt definiere, was die Heilige Schrift sei, eine umfassendere Glaubensaussage über das Alte und Neue Testament: «Die Kirche hält sie aber nicht deshalb für heilig und kanonisch, weil sie allein durch menschlichen Fleiß zusammengestellt und danach durch ihre Autorität gutgeheißen worden wären; genaugenommen auch nicht deshalb, weil sie die Offenbarung ohne Irrtum enthielten; sondern deswegen, weil sie, auf Eingebung des Heiligen Geistes geschrieben, Gott zum Urheber haben und als solche der Kirche selbst übergeben worden sind» (DH 3006).

Damit ist ein Weg gebahnt, den das Zweite Vatikanische Konzil in seiner Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* gegangen ist, allerdings nicht ohne die Offenbarung in umfassend katholischer Weise schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich zu verstehen.<sup>5</sup> Auch wenn der Text voller Spannungen ist, bringt doch insbesondere das Schlusskapitel VI über «Die Heilige Schrift im Leben der Kirche» viel Klarheit: Die Heilige Schrift ist, «eins mit der Heiligen Tradition», die «höchste Glaubensregel» der Kirche (DV 21) und muss von ihr deshalb als Maßstab und Richtschnur beherzigt, aber auch gelesen, gepflegt, verbreitet, gedeutet werden. Die Bibel ist nicht nur insofern ein Buch der Kirche, als das Lehramt im Dienst der authentischen Schrift-Interpretation in allen wesentlichen Fragen des Glaubens und der Sitte steht (und zwar nur in diesen, nicht in historischen, philologischen oder genuin exegetischen), sondern auch insofern, als es im Schoß der Kirche entstanden und von Anfang an für die Lektüre in der Gemeinschaft der Glaubenden bestimmt ist, mag sie auch noch erst im Wachstum, im Aufbruch, in der Entstehung begriffen sein.

Dieser offenbarungstheologische Ansatz ist von Joseph Ratzinger ausgearbeitet worden.<sup>6</sup> Er bringt noch stärker als die Texte des Konzils die Unterscheidung zwischen der Bibel Israels ein, die Jesus wie den ersten Christen als «Schrift» gegolten hat, und dem Neuen Testament, das zunächst nicht als Text-Buch gedacht ist, sondern in den Briefen, den Evan-

gelien, auch der Apostelgeschichte und der Johannesoffenbarung als Teil der urkirchlichen Glaubensgeschichte in der Nachfolge Jesu entsteht und dann erst gesammelt wird, um dem «Alten Testament» gegenübergestellt werden zu können.

Ratzingers Fundamentaltheologie der Offenbarung ist ökumenisch aussichtsreich, weil sie eine katholische Antwort auf die evangelische Frage geben kann, ob Traditionskritik am Maßstab der Schrift möglich ist.<sup>7</sup> Sie konvergiert auch mit neueren Arbeiten zur Geschichte der Kanonbildung<sup>8</sup>, in denen erstens die Bedeutung der Jüdischen Bibel für die Entstehung des neutestamentlichen Kanons viel stärker als früher gewichtet wird und zweitens die Kanonisierung als Prozess gesehen wird, der mit der Entstehung der Schriften und ihrer ersten Lektüre beginnt, über die gezielte Sammlung von Schriften führt, der die Ausgrenzung anderer entspricht, und bis heute nicht endet, wenn die Heilige Schrift im Gottesdienst verkündet und in der kirchlichen Lehre als Richtschnur angelegt wird.<sup>9</sup>

Wird aber der Kanon als ein Phänomen eminenter Rezeption gesehen, kann er die Exegese nicht kaltlassen – so wenig die Kanonisierung unabhängig von der Exegese, heißt: der genauen Lektüre und Deutung der biblischen Texte vorstellbar ist. Dem entspricht ein neu erwachtes Interesse an «kanonischer Exegese», deren Stärken und Grenzen von der Päpstlichen Bibelkommission 1993 unter der Ägide des damaligen Präfekten Joseph Ratzinger differenziert dargestellt worden sind.<sup>10</sup> Das methodische Konzept ist aber in vielerlei Hinsicht noch nicht ausgereift, weil viele Modelle «kanonischer Exegese» sowohl die Entstehungsgeschichte der Bibel als auch ihre historische Vernetzung relativieren. Beides widerspricht aber den vielstimmigen Selbstzeugnissen der christlichen Bibel, die an einer ganzen Reihe von Stellen auf die Bedingungen und Umstände, die Anlässe und Wirkungen ihrer Entstehung verweisen, mag auch vieles stilisiert und arrangiert sein.

Joseph Ratzinger orientiert sich deshalb an *Dei Verbum* 12. Dort wird der Exegese eine doppelte Aufgabe zuerkannt: zuerst den möglichst ursprünglichen Sinn der verschiedenen alt- und neutestamentlichen Schriften zu erschließen, dann aber mit nicht minderem Ehrgeiz nach dem Sinn der ganzen Schrift resp. der Schrift als Ganzer zu fragen. Dies setzt eine theologische Schriftauslegung voraus, ohne die es keine Theologie als Schriftauslegung geben könne. Das Jesusbuch des Papstes ist ein Paradebeispiel: Jesus muss von Gott her verstanden werden; das setzt voraus, die Evangelienüberlieferung programmatisch aus ihrem Zusammenhang mit dem theologischen Zeugnis der alttestamentlichen Schriften und dem Glauben der Urgemeinde heraus zu verstehen.<sup>11</sup>

Klassisch gehört die Geschichte des Kanons zu den Aufgabenfeldern der Einleitungswissenschaft. Die hat sich aber im 20. Jahrhundert meist auf die

Entstehungsgeschichte der einzelnen Schriften konzentriert, ohne die Faktoren der Kanonbildung und die Formen des Kanons zu beschreiben. Dafür ist nicht nur die zunehmende Spezialisierung der Exegese verantwortlich, sondern auch die Vorstellung, der Kanon gehöre ins Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte. Erst in letzter Zeit hat sich der Wind gedreht. Erich Zenger hat neue Maßstäbe gesetzt: Die von ihm entwickelte, herausgegebene und zu großen Teilen verfasste *Einleitung in das Alte Testament* handelt programmatisch vom Kanon, und zwar in den signifikanten jüdischen und christlichen Formen.<sup>12</sup> Diese kanonische Hermeneutik ist bei Zenger Ausdruck seines ausgesprochen theologischen Interesses an der Exegese des Alten Testaments, die über weite Strecken der neuzeitlichen Theologiegeschichte ein kümmerliches Schattendasein geführt und in der Väterzeit nur in der Perspektive der *interpretatio Christiana*, nicht aber als Heilige Schrift Israels Geltung erhalten hat, die *ante Christum natum* geschrieben worden ist und als Zeugnis der jüdischen Glaubensgeschichte auch für das Christentum grundlegend ist.<sup>13</sup> Auch wenn kritisiert werden dürfte, dass die theologische Betonung des Alten Testaments nicht gegen das Neue Testament, sondern nur mit ihm erfolgen kann, weil erst hier Jesus konkret wird, ist dieser Ansatz kanontheologisch und exegetisch wegweisend.

## 2. Faktoren der Kanonbildung

Aus denselben kontroverstheologischen Gründen, die zur Betonung bischöflicher Definitionsmacht bei der Festlegung des Kanons geführt haben, war die Forschung des 19. und großer Teile des 20. Jahrhunderts darauf fixiert, die Kanonbildung auf externe Faktoren zurückzuführen. Entscheidend sei die Auseinandersetzung mit Markion und der Gnosis gewesen. Tatsächlich hat der Streit über Orthodoxie und Häresie aber keine originäre, sondern eine katalytische Bedeutung gehabt. Denn Markion<sup>14</sup> wendet sich gegen das «Alte Testament», das in Rom und überall in der christlichen Welt hoch im Kurs stand; er beruft sich auf Paulus, dessen Autorität – nach den Turbulenzen, die er zu Lebzeiten ausgelöst hatte – von allen Wortführern geachtet wurde, wie Clemens Romanus und Justin, Ignatius und Irenäus aus den verschiedensten Himmelsrichtungen bezeugen. Gegen die Gnostiker und ihre Vorliebe für Apokryphen argumentiert Irenäus<sup>15</sup>, dass es ein festes Quartett von Evangelien gebe, die überall in Ansehen stünden, und findet, da er auf die Suche geht, sinnreiche Entsprechungen in der Natur und Geschichte, dass es gerade vier Evangelien sein müssen, keines mehr und keines weniger, gibt es doch vier Erdteile und Himmelsrichtungen (*haer.* III 11,8), haben doch Ezechiel (1,1–28) wie Johannes (Apk 4,6–8) vier Himmelswesen geschaut, die, einem Löwen, einem Stier, einem Men-

schen und einem Adler gleichend, vor dem Thron Gottes das immerwährende Trishagion singen (*haer.* III 11,8), und hat doch jedes Haus, als das die Kirche auf Erden gebaut ist (1Tim 3,15), vier Ecksäulen, die ihm Halt geben (*haer.* III 11,9).

Mit der Fixierung der älteren Forschung auf Kontroversen hängt auch die traditionelle Spätdatierung des neutestamentlichen Kanons auf das 4. Jahrhundert zusammen. In eine Schlüsselrolle rückt dann Athanasius mit seinem Osterfestbrief 367 n. Chr.<sup>16</sup> Tatsächlich waren im Neuen Testament bis zu dieser Zeit (und später noch) einzelne Schriften strittig, insbesondere die Johannesoffenbarung, die im Westen hoch, im Osten aber wenig geschätzt wurde, während umgekehrt der Hebräerbrief zwar im Osten, kaum jedoch im Westen beliebt war. Im Alten Testament geht der Streit über die *Hebraica veritas* bis zu Hieronymus und Augustinus.<sup>17</sup>

Dass Theologen sich auf die Streitfragen stürzen und dass Synoden zusammentreten, um in Zweifelsfällen Entscheidungen zu treffen, kann nicht überraschen. Altkirchliche Bischöfe stehen hier wie dort in der ersten Reihe. Aber auch wenn Konflikte die Blicke magisch an sich ziehen – der Prozess der Kanonisierung ist weitgehend in ruhigen Bahnen verlaufen. Auch wenn über Grenzfragen diskutiert wird, herrscht bei den größten Teilen der Bibel großes Einverständnis bei allen Beteiligten. Eine Medientheorie des Kanons zeigt das deutlich. Kanonlisten werden aufgestellt, wenn Bedarf herrscht. Schaut man aber auf die alten Handschriften, die um der Liturgie und Katechese willen gesammelt worden sind, zeichnet sich, sobald die Funde ein Bild abgeben, nur wenig Bewegung ab. Zwar sind die Zeugnisse aus dem 2. und 3. Jahrhundert meist fragmentarisch. Aber dort, wo erste Papyri und Pergamente die Zusammenstellung verschiedener neutestamentlicher Schriften erkennen lassen, sind es im Wesentlichen dieselben Zusammenhänge wie in den großen Pergamentausgaben der ganzen Bibel. Das Alte Testament wird von der Christenheit weit überwiegend griechisch gelesen, auch wenn man um das hebräische Original weiß.<sup>18</sup> So groß die markionitische Versuchung gewesen sein mag, das komplette Alte Testament zu verwerfen – es gibt in der großen Majorität der frühen Kirche keine Diskussion, auch nur eine einzige Schrift der Jüdischen Bibel auszusortieren; im Zweifel entscheidet man sich für den größeren Kanon der Septuaginta, aber nicht für eine Reduktion des (zunächst noch nicht so genannten) Alten Testaments oder eine eigene Kollektion von Schriften. Im Neuen Testaments bilden sich in der Handschriftenüberlieferung recht früh recht feste Textblöcke heraus: die vier Evangelien, das Corpus Paulinum und der «Apostolikos» mit der Apostelgeschichte und den «Katholischen» Briefen. Die Autorität von Paulus oder Johannes, Markus oder Matthäus, Lukas, Jakobus oder Petrus wird nicht in Frage gestellt; Markion ist nur die berühmte-berühmte Ausnahme von der Regel.

Dieses Phänomen erklärt sich nicht ohne den Einfluss großer Theologen und zentraler Gemeinden, Rom an der Spitze. Aber deren Praxis ist alles andere als Willkür. Sie erklärt sich vielmehr aus einer genauen Lektüre biblischer Schriften, getragen vom Vertrauen in ihre theologische Qualität. Wo immer man hinschaut – das Neue Testament ist ohne das Alte Testament schlicht undenkbar. Jesus hat sich – den Evangelien zufolge – als Prediger und Exeget hervorgetan; es gibt kaum eine Seite in den Paulusbriefen, auf denen nicht die Schrift zitiert wird; die Johannesoffenbarung ist nach den Sendbriefen eine große Collage alttestamentlicher Bilder.

Deshalb musste Markion, um das Alte Testament verwerfen zu können, das Neue Testament und auch die von ihm hoch geschätzten Paulusschriften verstümmeln. Die kanonische Bedeutung des Alten Testaments steht außerhalb der Debatte einer Kirche, die sich nicht von ihren jüdischen Wurzeln, nicht von Jesus und nicht von Paulus abschneiden will.

Aber auch die Kanonisierung der neutestamentlichen Schriften (wenn man so abstrakt reden darf) ist keine Überraschung. Matthäus schreibt das «Buch der Genesis Jesu Christi, des Sohnes Davids, des Sohnes Abrahams» (Mt 1,1), und lässt die Genealogie Jesu folgen, eine kurzgefasste Geschichte Israels (Mt 1,2-17); zuletzt sendet Jesus seine Jünger zur weltweiten Mission, damit sie taufen und lehren, «alles zu halten, was ich euch geboten habe» (Mt 28,19); das aber kann nur wissen, wer das Evangelium gelesen hat und im Gedächtnis behält. Markus schreibt den «Anfang des Evangeliums Jesu Christi» (Mk 1,1) in des Genitivs doppelter Bedeutung: des Evangeliums, das Jesus selbst verkündet hat, und des Evangeliums, das von Jesus kündigt. Lukas verspricht seinem Leser Theophilus (und allen, die sein Evangelium anschauen), eine zuverlässige Gesamtdarstellung der Geschichte Jesu, die der Substanz der Katechese dient (Lk 1,1-4). Johannes schreibt, dass er eine gezielte Auswahl der «Zeichen» Jesu getroffen habe, um den Glauben an Jesus als Messias und Gottessohn zu begründen, zu klären, zu vertiefen (Joh 20,30f.). In den überlieferten Briefen des Paulus wie des Petrus, pseudograph oder nicht, gibt der Verfasser zu verstehen, dass er als Apostel einen Brief schreibt, an die Kirche vor Ort, an die von Gott Geliebten (Röm 1,6f.), an die Gläubigen in der Diaspora (1Petr 1,1; vgl. 2Petr 1,1). Auch die anderen Briefe haben eine dezidiert kirchliche Adresse. Damit wird das Kommunikationsniveau definiert: Es geht um Gott und sein Wort, um die Kirche und den Glauben. Johannes von Patmos versieht seine Offenbarungsschrift, die er auf Geheiß des Menschensohnes selbst niederlegt hat (Offb 1,9-20), nicht nur mit einer Seligpreisung für alle Leser (Offb 22,7; vgl. 1,3), sondern auch mit einer Kanonformel, die den Text sakrosankt erscheinen lässt (Offb 22,18f.; vgl. Dtn 4,2; 13,1; 19,20).

Die Kanonisierung der vier Evangelien, der Apostelgeschichte und der Apostelbriefe, am Ende auch der Johannesoffenbarung lässt sich in erster

und entscheidender Hinsicht als Bejahung des Anspruchs verstehen, der von den neutestamentlichen Autoren selbst erhoben worden ist. Es ist ein Anspruch, der im Kern auf Jesus selbst zurückgeht, der das Evangelium der Gottesherrschaft verkündigt und deshalb Jünger in seine Nachfolge gerufen hat, die ihrerseits zu Boten Jesu werden sollten. Im Zuge dessen sind die neutestamentlichen Schriften entstanden – nicht als ursprüngliche *viva vox Jesu* oder als O-Töne apostolischer Missionspredigt, sondern als Dokumente der Erinnerung an Jesus und den Aufbau der Kirche, die, wie von Jesus verheißen, die kommende Gottesherrschaft erwartet.

### 3. Prozesse der Kanonisierung

Der Prozess der Kanonbildung hat dazu geführt, dass Schriften, die ursprünglich von Juden für Juden in Israel geschrieben wurden, auch von Heidenchristen als ihre Heilige Schrift gelesen worden sind. Der Kanonisierungsprozess hat gleichfalls dazu geführt, dass ein Brief, den Paulus an die Kirche in Thessalonich, in Korinth oder in Philippi gesendet hat, auch in Rom, in Ephesus, in Alexandria und andernorts gelesen wurde – und bis heute gelesen wird. Alle biblischen Schriften haben einen – mehr oder weniger genau zu definierenden – Zeitraum der Entstehung, entweder einen bestimmten Ort oder einen längeren Korridor der Abfassung. Alle Schriften haben bestimmte Umstände und Anlässe, Ziele und Adressaten. Zur Kanonisierung gehören aber der Austausch, die Verbreitung, die Anerkennung dieser Texte in anderen, weiteren, immer neuen Kreisen. Die biblischen Texte gewinnen in Israel, in der Kirche eine Lesergemeinde, die nicht ursprünglich im Fokus der Verfasser standen, die sich aber mit den originären Adressaten in Verbindung sehen, weil es zu ihnen eine überlieferungsgeschichtliche Verbindung gibt, die durch die Zugehörigkeit zum Judentum resp. zur Kirche gebildet wird.

Dieser Prozess ist ansatzweise von den biblischen Schriften selbst gesteuert, so wenn der – nach überwiegender Meinung nachgeahmte – Kolosserbrief ausdrücklich auch in Laodizea (das freilich nicht allzu weit entfernt liegt) gelesen werden soll (Kol 4,16) und die Kolosser aufgefordert werden, den Paulusbrief an die Laodizeer zu lesen (der verlorengegangen ist, von einigen aber mit dem Epheserbrief gleichgesetzt wird, dessen ursprüngliche Adresse, wie die alten Handschriften zeigen, nicht ganz sicher ist). Der Jakobusbrief ist an «die zwölf Stämme in der Diaspora» gerichtet, also an die ganze Kirche (oder wenigstens ihren judenchristlichen Teil), der Erste Petrusbrief an die Gläubigen, die als Fremde in der Diaspora leben (1Petr 1,1f.), der Zweite an all diejenigen, «die denselben Glauben empfangen haben» (2Petr 1,1). Johannes richtet seine Offenbarungsschrift in Briefform an sieben kleinasiatische Kirchen um Ephesus, die aber jeweils hören sollen, was «der

Geist den Gemeinden» – Plural! – sagt (Offb 2-3) und sich als Teil einer weltweiten Herausforderung sehen sollen (Offb 3,10). Schon Paulus weitet die Adresse des Ersten Korintherbriefes auf: «der Kirche Gottes, die in Korinth ist, den Geheiligten in Christus Jesus, den berufenen Heiligen mit allen, die den Namen unseres Herrn Jesus Christus an jedem Ort anrufen, ihrem und unsrem» (1Kor 1,2). Diese katholische Weite entspricht der paulinischen Ekklesiologie und erklärt sich ihrerseits aus dem universalen Heilswillen Gottes, dem «Ein für allemal» des Heilswirkens Jesu Christi (Röm 6,10). Paulus sieht die Kirche von Anfang an als eine Einheit, die sich vor Ort realisiert, und achtet deshalb vom ältesten Brief an darauf, dass die Verbindung zwischen den Ortskirchen nicht in Vergessenheit gerät (1Thess 2,14; vgl. 2Kor 8-9).

Der Prozess der kanonischen Rezeption geht aber weit über diese Ansätze hinaus. Im Alten Testament ist er, auf das Judentum bezogen, Teil einer Selbstdefinition führender Kreise um den wiedererrichteten Tempel von Jerusalem: Man bezieht sich auf die Weltgeschichte von der Genesis und auf die Geschichte des Gottesvolkes von Abraham an; man legt das Judentum für alle Zeit auf das fest, was durch Überlieferung und Exegese immer neu aktualisiert werden muss, aber auf den geschriebenen Text gestützt ist.<sup>19</sup> Nach 70 hat sich dieser Prozess in erweiterter Form wiederholt.

Auf das Christentum bezogen, ist die Annahme des Alten Testaments ein Bekenntnis zum einen Gott, eine Bejahung der Bibel Jesu, ein Ausdruck der Gemeinschaft zwischen Juden- und Heidenchristen; wer das Alte Testament als ersten Teil der christlichen Bibel liest, hat die Mahnung des Apostels Paulus beherzigt: «Nicht du trägst die Wurzel – die Wurzel trägt dich» (Röm 11,18).

Die Verbreitung neutestamentlicher Schriften im frühen Christentum ist ein Bekenntnis zum Christus Jesus, dessen Geschichte im Gedächtnis haben muss, wer sich zur Kirche zählt, eine Bejahung der apostolischen Predigt, ein Ausdruck der Gemeinschaft mit der Kirche des Anfangs, aber auch der geistlichen Verbundenheit mit den Juden; wer das Neue Testament als zweiten Teil der christlichen Bibel liest, hat die Seligpreisung zum Schluss der Johannesapokalypse auf die gesamte Bibel bezogen: «Selig, wer die Worte der Prophetie dieses Buches bewahrt» (Offb 22,7).

Der Sammlung und Verbreitung kanonisch werdender Schriften entspricht freilich die Ausgrenzung anderer, die nicht zu den Heiligen Schriften gezählt werden. Diese Ausgrenzung ist keineswegs mit einer Verwerfung, gar einem Verbot gleichzusetzen. Gewiss sind in der frühen Kirche gegen einige apokryphe Evangelien theologische Vorbehalte geltend gemacht worden, sie seien gnostisch. Aber viele Schriften haben auch außerhalb des Kanons einen starken Einfluss ausgeübt, sei es auf die Lehre, sei es auf die Frömmigkeit und Ethik. Jesus Sirach wird im Judentum nicht zum Kanon

gezählt, steht aber in höchsten Ehren, weil er programmatisch Weisheit und Gesetz aufeinander bezieht. Einige apokryphe Evangelien<sup>20</sup> haben, auch wenn sie ganz jung sind, die Volksfrömmigkeit geprägt: In keiner Krippe dürfen Ochs und Esel fehlen, auch wenn sie erstmals im (nicht kanonischen, sondern) apokryphen Matthäusevangelium aus dem 8. oder 9. Jahrhundert bezeugt sind (Kap. 14), mit allegorischem Bezug auf Jes 1,3: «Der Ochs kennt seinen Besitzer und der Esel die Krippe seines Herrn». Die Didache, die in einzelnen Kanonlisten der Antike aufgeführt wird, hat zwar letztlich die Anerkennung als Teil der Heiligen Schrift in keiner Kirche gefunden, aber mit ihren Mahlgebeten vom Brot, das «über die Berge verstreut war gebacken und ein Brot geworden ist» (Did 9,4), die eucharistische Ekklesiologie der Einheit als *communio* tief geprägt.

#### 4. Kriterien der Kanonisierung

Eine theoretische Diskussion, welche Schrift weshalb und welche weshalb nicht kanonisiert wird, ist in den antiken Texten nicht belegt. Kriterien können nur auf indirektem Wege gefunden und im Rückblick erkannt werden. Im Neuen Testament fällt das etwas leichter, weil es eine ganze Reihe von nicht-kanonischen Schriften gibt, deren älteste bis ins erste Jahrhundert zurückreichen, so dass ein Vergleich möglich ist; im Alten Testament fehlen für die Frühzeit gute Vergleichsmöglichkeiten, während seit der Makkabäerzeit jüdische Schriften überliefert sind, von denen einige in den Kanon aufgenommen worden sind, andere nicht – mit charakteristischen Unterschieden zwischen jüdischen und christlichen, hebräischen und griechischen Bibeln.

Im jüdischen Kanon spielt nach Flavius Josephus der Zeitfaktor eine entscheidende Rolle. In seiner Verteidigungsschrift gegen den Antisemiten Apion *Über die Ursprünglichkeit des Judentums*<sup>21</sup> rechnet der Historiker nicht nur dem Judentum zugute, dass es ein klar definiertes Corpus von 22 Büchern hat, «die mit Fug und Recht als göttlich gelten», sondern misst auch die Zeit, in der sie entstanden sind: «von Mose bis Artaxerxes», also vom Exodus bis zur Wiedererrichtung des Tempels und der Mauern von Jerusalem nach dem babylonischen Exil; die später erschienenen Büchern seien zwar gleichfalls wertvoll, hätten aber nicht dasselbe Gewicht, weil es danach «keine eigentliche Nachfolge der Propheten», also keine ununterbrochene prophetische Sukzession mehr gegeben habe (c. Ap. I 37–41). Schon aus diesem Grund konnte der hoch geschätzte Jesus Sirach nicht kanonisiert werden, während das Danielbuch, obgleich nach philologischer Analyse jung, wegen seiner Pseudepigraphie, in der es auf die Zeit Nebukadnezars datiert wird, akzeptiert werden konnte, wenn auch in der Jüdischen Bibel nicht bei den Propheten (deren Ensemble seit dem 3. Jahrhundert fix

gewesen sein dürfte), sondern unter den «Schriften». Ein Echo lässt sich in den rabbinischen Diskussionen hören, ob Schriften «die Hände verunreinigen». Gemeint ist: dass sie ein Heiligtum bilden und nur nach sorgfältiger ritueller resp. theologischer und moralischer Vorbereitung angefasst und gelesen werden dürfen. Die Diskussionen beziehen sich auf die «Schriften», z.B. das Hohelied und Kohelet (*mYad* 3,5), und dienen dazu, ihnen im Prinzip ebenso das Attribut der Heiligkeit zu verleihen wie der Tora und den Propheten. Zum Kriterium des Alters tritt das der Inspiration (*tYad* 3,14: «Das Hohelied verunreinigt die Hände, weil es im heiligen Geist gesagt ist») und des Inhalts (*mYad* 3,5: «Alle Schriften sind heilig, das Hohelied ist hochheilig»).

Die frühe Kirche kennt die Kanon-Dogmatik des Josephus nicht; sie hat keinerlei Interesse, die normative Anfangszeit von der Gegenwart abzugrenzen und an der Rettung der Tora, dem Bau des Tempels und der Sicherung Jerusalems festzumachen, sondern sieht die Fackel der Prophetie bis in die Zeit Jesu getragen, bis zu Zacharias und Elisabeth, Simeon und Hanna, Maria und Johannes dem Täufer. In der geschichtstheologisch ambitionierten Predigt des Stephanus liegt der Schwerpunkt auf dem Exodus; dort, wo nach Josephus ein Höhepunkt zu markieren ist, beim Tempelbau durch Salomo, sieht Stephanus – wie Lukas ihn reden lässt – den Kern des Problems: ein Vertrauen auf ein Haus aus Stein, ein Menschenwerk (Apg 7,47-52). Die große Glaubensprozession derer, die nach Hebr 11 von Jesus Christus angeführt wird und «nicht ohne uns» ans Ziel gelangen sollte, wie der christliche Verfasser schreibt, reicht von Adam bis zu den Makkabäern. Die Stammbäume Jesu lassen keine Lücke. Insofern ist es stimmig, dass sowohl alttestamentliche Bücher, die der Einleitungswissenschaft als «jung» gelten, wie die Weisheit Salomos oder Tobit, via Septuaginta zur *Biblia Christiana* gehören, als auch schon ihrem Titel nach neue Bücher wie Jesus Sirach und die Geschichte der Makkabäer.

Gleichwohl spielt der Zeitfaktor auch im Neuen Testament eine erhebliche Rolle. Paulus nennt sich in 1Kor 15,1-11 den «letzten» der Apostel (1Kor 15,8), der erst berufen wurde, nachdem der Auferstandene bereits «allen Aposteln» erschienen war (1Kor 15,7). Paulus hält in seiner Darstellung des Apostelkonzils fest, dass sein Apostolat von derselben Qualität wie das des Petrus sei und dass die drei Jerusalem Säulen, neben Kephas noch Jakobus und Johannes, ihm «die rechte Hand der Gemeinschaft gegeben hätten» (Gal 2,9). Diese Apostel im strengen paulinischen Sinn des Wortes sind die Gründer der Kirche – insofern sie als Architekten den Bau ausführen, dessen Fundament Gott selbst gelegt hat: Jesus Christus (1Kor 3,10-17). Nach der aufschlussreichen Bildverschiebung des Epheserbriefes bilden die «Apostel und Propheten» ihrerseits das Fundament der Kirche, dessen «Eckstein» Jesus Christus ist (Eph 2,20f.). Auf dieser Grundlage soll das Haus der

Kirche gebaut werden; es kann weiter und weiter gebaut werden, weil die Arbeit der Apostel und Propheten von «Evangelisten, Hirten und Lehrern» fortgesetzt wird – und zwar im Dienst an der Mündigkeit aller Christenmenschen (Eph 4,7-16).

Der neutestamentliche Kanon hat dieses Kirchenbild ratifiziert: Er versammelt Paulus- und Petruschriften, überdies einen Jakobus- und drei Johannesbriefe. Mit Matthäus und Johannes werden zwei Ur-Apostel, mit Markus und Lukas zwei Apostelschüler für die vier Evangelien verantwortlich gemacht. Dass die heutige Einleitungswissenschaft diese Angaben meist bezweifelt, bei den Briefen zwischen eigenhändigen und nachgeahmten unterscheidet und den Verfasser des Vierten Evangeliums nicht mit Johannes von Patmos identifiziert, kann nicht übersehen lassen, dass in derselben Zeit, da der Kanon gebildet, verteidigt und propagiert wird, auch die altkirchlichen Überzeugungen über die Verfasser der neutestamentlichen Schriften wachsen.

Freilich zeigen gerade die apokryphen Evangelien, dass die reine Berufung auf einen Apostel als – vielleicht nicht realen, aber doch idealen – Verfasser nicht ausreicht, sondern Orientierungsprobleme schafft. Wo neben den Evangelien nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes Evangelien nach Petrus und Thomas, Maria und allen Apostel, gar nach Judas auftauchen, braucht es Gründe, sie nicht den heiligen Evangelien gleichzusetzen. Die Debatten sind mit harten Bandagen, aber auch klaren Argumenten, doch nicht immer eindeutigen Fronten geführt worden.

Eine wichtige Rolle hat die Echtheitsfrage gespielt. Die Kirchenväter bezweifeln, dass wirklich einer der Apostel eines der apokryphen Evangelien selbst geschrieben habe. Wie quer die Argumente verlaufen können, beweist die Debatte über die Johannesoffenbarung. Wer wie Irenäus von Lyon für ihre kanonische Geltung eintritt (*adv. haer* 3,1s. 16,5.8), sieht den Vierten Evangelisten, den – inzwischen – alle für den Zebedäussohn Johannes halten, als Verfasser. Wer indes gegen die Johannesoffenbarung theologische Bedenken hat, bezweifelt die Identität der Verfasser, wie Dionysios von Alexandrien (nach Euseb., *h.e.* 7,25). Heute hat sich herausgestellt, dass die einen theologisch im Unrecht waren, wo sie philologisch Recht hatten, während die anderen theologisch richtig urteilten, wo sie philologisch irrten.

Neben die historischen Debatten (die nach den Regeln der damaligen Zeit geführt wurden) treten theologische. Vielen gnostischen Texten werfen die Sprecher der Mehrheit vor, dass sie zentrale Aussagen der Schriften Israels und Jesu sowie der ersten Apostel leugnen: die Einheit Gottes als Schöpfer und Erlöser, als Herr der Geschichte; die Inkarnation des Logos und die Gottessohnschaft des Menschen Jesus; das Wirken des Heiligen Geistes nicht nur im Raum der Kirche, sondern des Gottesvolkes Israel; die

Güte der Schöpfung; die Erwählung Israels; die eschatologische Heilsbedeutung des Todes Jesu; die Berufung der Kirche zur Mission; die Ethik der Freiheit; den Dienst der Bischöfe in der Nachfolge der Apostel; die Hoffnung auf die Auferstehung der Toten und das vollendete Reich Gottes. Die ersten Glaubensbekenntnisse, aus dem Neuen Testament selbst erwachsen und in der Liturgie der frühen Kirche gebildet, orientieren sich am Duktus und zentralen Aussagen der Heiligen Schrift, die sie trinitarisch strukturieren, wie dies nach Mt 28,18ff. in der Taufe vorgegeben ist. Doketismus und Körperfeindlichkeit, Markionismus und Weltflucht lassen sich mit der Schrift nicht vereinbaren. Gnostische Systeme, die nicht, wie Clemens von Alexandrien es auf paulinischen und johanneischen Spuren tut, den Glauben als die wahre Weisheit erhellen, sondern eine wie immer geartete Selbsterlösung propagieren, weil sie eine Anthropologie kennen, die nicht von der biblischen Fundamentalunterscheidung zwischen Gott und Welt geprägt ist, stoßen auf die Kritik derer, die sich von Mose und Matthäus, von den Psalmen und Paulus, von Jesaja und Johannes prägen lassen.

Schließlich ist die Akzeptanz und Verbreitung der Schriften ein Kriterium. Kein einziges apokryphes Evangelium ist mehr als nur in einer bestimmten Region bekannt geworden und beliebt gewesen. Die alttestamentlichen Schriften hingegen, die vier Evangelien mitsamt der Apostelgeschichte und die Apostelbriefe werden überall dort akzeptiert, zitiert und kommentiert, wo die Großen des christlichen Geistes die Stimme erheben oder zur Feder greifen und wo die Zentren des frühchristlichen Lebens entstehen, Ausnahmen bestätigen die Regel. In Syrien war lange Zeit die Evangelienharmonie des Tatian<sup>22</sup> beliebter als die kanonischen Jesusbücher, «durch» deren «vier» er sie als *Diatessaron* zusammengestellt hat. Die Pseudo-Clementinen lehnen Paulus als falschen Apostel ab (*Hom.* 17,19,3: «Wie werden wir dir glauben, auch wenn er dir erschienen ist? Wie aber kann er dir erschienen sein, wenn du erstrebst, was das Gegenteil seiner Lehre ist?»).<sup>23</sup> Judenchristen geraten – als Ebioniten – an den Rand der Kirche, weil sie aus der Christologie des Neuen Testaments aussteigen.<sup>24</sup>

Allerdings zählt nicht einfach die Mehrheit. Die Akzeptanz muss qualifiziert sein. Sie muss ein sicheres theologisches Fundament haben. Sie kann nur als Teil einer Glaubensgeschichte überzeugen, die sich in der Nachfolge Jesu verstehen lässt. Sie muss mit einem Bild der Kirche übereinstimmen, das die Universalität des Heilswillens Gottes mit der Konkretion des geliebten Glaubens verbindet.

Dafür bieten die kanonisierten Schriften selbst einen Ansatz. Der Grund für ihre weite Verbreitung besteht nicht in der Leichtigkeit ihrer Sprache oder der Eingängigkeit ihrer Parolen, sondern in ihrem Verständnis der Kirche und der Offenbarung. Die Paulusbriefe haben eine konkrete Adresse; aber für den Apostel ist die Kirche wesentlich eine, in der Einheit des Leibes

Christi mit vielen Gliedern lebendig; der Apostel selbst ist seinem Anspruch und seiner Wirkung nach nicht nur in einer einzelnen Gemeinde, sondern in der ganzen Kirche aktiv und akzeptiert, Konflikte eingeschlossen; das ist für Paulus ein wichtiges Ergebnis des Apostelkonzils (Gal 2,1-10). Bei Matthäus (Mt 28,16-20) und Lukas (Apg 1,8) folgen die Jünger einem universalen Sendungsauftrag; bei Markus ist er immerhin vorausgesetzt (Mk 14,9). Die «Katholischen» Briefe tragen ihren späteren Namen mit vollem Recht. Im Kern steht hinter dem Bild der einen Kirche der Glaube an den einen Gott, den einen Herrn, den einen Geist (1Kor 12,4ff.; Mt 28,19).

Erstaunlich ist nicht nur, dass der Anspruch allgemeiner Geltung in der ganzen Kirche direkt und indirekt erhoben, erstaunlich ist auch, dass er so oft akzeptiert worden ist. Beides wiederum ist nicht erstaunlicher, als dass die Christusgläubigen in all ihren unterschiedlichen Prägungen überhaupt beieinander geblieben und selbst in Konflikten immer wieder ernsthaft nach Einheit gesucht haben. Das ist ohne die gemeinsame Beziehung zu Jesus und die Zugehörigkeit zur einen Kirche, also ohne den Glauben an das Evangelium, wie immer er sich ausgedrückt hat, nicht zu erklären.

Diese Theologie der Kirche, in deren Kontext sich der Kanon bildet, hat sich im Leben der frühen christlichen Gemeinden konkretisiert. Paulus hat sich Zeit seines Lebens für den Kontakt mit Jerusalem, mit Petrus und Jakobus eingesetzt; er hat mit Missionaren wie Barnabas und Sosthenes zusammengearbeitet, die nicht von ihm abhängig sind; er hat einen möglichen Konflikt mit Apollos entschärft, indem er sich auf den Kern des apostolischen Dienstes bezogen hat (1Kor 3-4); er hat, getragen vom Vertrauen auf das Wirken des Heiligen Geistes, ein enges Netz an Mitarbeitern geknüpft, die in den Kirchen vor Ort und zwischen den Gemeinden das Wort Gottes teilten. Seine Schüler, unter denen Timotheus und Titus hervorragen, haben einen wichtigen Beitrag zur Aktualisierung der paulinischen Theologie geleistet; das ist, wenn die Exegese nicht irrt, auch durch die Nachahmung von Briefen geschehen, nicht weniger aber durch ihre Sammlung und Verbreitung. Die Entstehung der synoptischen Evangelien ist kein Verdrängungswettbewerb, sondern ein Prozess der Sammlung (Lk 1,1-4) und Auswahl (Joh 20,30f.), der prototypisch für die gesamte Kanonisierung ist. Das Johannesevangelium entsteht nicht, wie Franz Overbeck meinte<sup>25</sup>, um die Synoptiker aus dem Felde zu schlagen, sondern um sie, wie es Clemens von Alexandrien mit den Augen seiner Zeit gesehen hat<sup>26</sup>, hier und da vielleicht zu korrigieren, im ganzen aber zu ergänzen und zu vertiefen.

Will man die Prozesse systematisieren, kann man drei Kriterien herausfiltern.<sup>27</sup> Nach Eusebios müssen die kanonischen Schriften – er bezieht sich auf das Neue Testament – «wahr, echt und allgemein anerkannt sein» (*h. e.* III 25,1-7). «Wahr» heißt: orthodox; «echt» heißt: apostolisch; «allgemein anerkannt» heißt katholisch. Daneben sieht Eusebius eine ganze Reihe

theologisch problematischer Bücher, von denen einzelne wollen, dass sie kanonisch seien, aber auch viele gute und lesenswerte Bücher, die aber nicht – oder nicht sicher – in den Kanon gehören.

Sieht man die Prozesse der Kanonisierung, die von den biblischen Texten selbst gesteuert werden, als komplexes Ganzes, so lässt sich im Rückblick die Konsequenz von Entscheidungen verstehen. Dass die Jüdische Bibel sich auf die hebräischen Texte konzentriert, ist nicht der Ausdruck einer romantischen Ursprünglichkeitsidee, sondern letztlich die Entscheidung einer pharisäisch dominierten Reformbewegung, nach der Zerstörung des Tempels und der Stadt Jerusalem, das Judentum im Zeichen der Tora, der Prophetie und der Weisheit zu konsolidieren. Nachdem Hadrian den Bar-Kochba-Aufstand niedergeschlagen, Jerusalem dem Erdboden gleichgemacht und jüdisches Leben in Israel unmöglich zu machen versucht hat, ist die Bibel zum «portativen Vaterland» (Heinrich Heine) geworden.<sup>28</sup> Auch unabhängig von der Sprachenfrage werden apokalyptische Schriften nicht akzeptiert, die, mögen sie auch Henoch oder Baruch zugeschrieben sein, keine Heilsgeschichte Israels mehr zu erkennen scheinen; trotz der Pseudepigraphie werden auch die «Psalmen Salomos», die zeitgenössisch entstanden und im Original hebräisch sind, nicht als kanonische Schrift in Betracht gezogen.<sup>29</sup>

Umgekehrt erklärt sich das Interesse der Christen am griechischen Alten Testament.<sup>30</sup> Griechisch ist die Sprache des Paulus und der Evangelien. Koine ist die Sprache der Diaspora, die vom frühen Christentum nicht als Ort der Verbannung, fern von Jerusalem, beklagt, sondern als Feld der Mission beackert worden ist. Auch in den Kirchen und Gemeinden des lateinischen Westens, Rom eingeschlossen, ist während der frühen Jahrhunderte Griechisch die Sprache der Liturgie und der Katechese. An den «deuterokanonischen» Schriften, wie sie später genannt werden, hat die frühe Kirche ein starkes theologisches Interesse: Die Makkabäer zeigen ihr das Martyrium um des Bekenntnisses zu Gott willen; Jesus Sirach stellt ihnen eine theologisch fundierte, praktisch anwendbare Weisheitslehre vor Augen, die der des Jakobusbriefes gut entspricht; die Weisheit Salomos treibt die sapientiale Theologie in Regionen vor, die zum Wurzelgrund der neutestamentlichen Christus-Weisheit-Theologie werden<sup>31</sup>; Tobit wird zum Buch einer geistigen Pilgerschaft, die dem christlichen «Weg» (Apg 19,9) entspricht.

Im Urchristentum erfreuen sich zwar der Barnabasbrief und die Didache, der Hirt des Hermas und die Clemens-Briefe großer Beliebtheit. Ihre Orthodoxie steht außer Frage (auch wenn die Israel- und Schrifttheologie des Barnabasbriefes kritikwürdig ist). So wundert es nicht, dass mal die eine, mal die andere in einzelnen Kanonlisten auftaucht. Aber auf Dauer vermochten sie sich nicht durchzusetzen. Auch dafür gibt es plausible Gründe.

Clemens Romanus schreibt erkennbar nicht mit der Autorität eines Apostels, sondern als Sprecher einer von Aposteln geprägten Kirche; dass er nicht zur Generation der Gründer gehört, ist die Pointe des Briefes, den er nach Korinth geschickt hat, um dortigen Streit zu schlichten. Er spielt damit von vornherein in einer anderen Liga als die originalen und pseudepigraphen Briefe des Neuen Testaments. Ebenso kommen die Briefe des Ignatius oder des Polykarp, so orthodox und katholisch sie auch sind, für den Kanon nicht in Betracht, weil sie nicht apostolisch sind.

Der Hirt des Hermas, eine Sammlung prophetischer Visionen von Kirche und Welt, Himmel und Erde, wird im Canon Muratori, einem alten, aber z.T. merkwürdigen Verzeichnis so charakterisiert, dass sowohl seine Beliebtheit wie auch seine Ausgrenzung aus dem Kanon klar werden: «Den Hirten aber hat vor kurzem zu unseren Zeiten in der Stadt Rom Hermas verfasst, als auf dem Thron der Kirche der Stadt Rom der Bischof Pius, sein Bruder saß. Und deshalb sollte er zwar gelesen werden; aber öffentlich in der Kirche dem Volk verlesen werden kann er weder unter den Propheten, deren Zahl abgeschlossen ist, noch unter den Aposteln; denn er ist nach ihrer Zeit» (Z. 74–80).<sup>32</sup> Die Schrift ist zu jung; sie ist zeitgenössisch; sie ist nach der Zeit der Apostel verfasst. Sie wird zwar in der Liturgie gelesen, hat aber nicht denselben Rang wie die Propheten und Apostel, also die alt- und neutestamentlichen Schriften.

Das Kriterium zieht bei anderen Schriften nicht ohne weiteres. Die Didache beruft sich zwar auf die Zwölf Apostel, ist aber keine Schrift theologischer Verkündigung, sondern beschreibt eine Lebensordnung, die sich im Laufe der Zeiten immer wieder verändern muss und deshalb nicht in den Kanon gehört. Der Barnabasbrief scheint auf die Gründungszeit der Kirche zurückzugehen, zumal Barnabas sowohl in der Apostelgeschichte (Apg 14,4.14) als auch bei Paulus ein Apostel (1Kor 9,6; vgl. Gal 2,9) ist; in Zypern ist die Lokaltradition bis heute sehr stark. Eusebius hält den Brief, der weitgehend eine allegorische Auslegung der alttestamentlichen «Schrift» ist, wie den Hirten des Hermas und die Didache, aber auch Paulusakten und eine Petrusapokalypse für «umstritten», weil «unecht» (*h.e.* III 25,1–7). Dass die Differenzierung nicht nach den Maßstäben historisch-kritischer Forschung erfolgt, ist klar – aber ebenso, dass ein historisches und philologisches Bewusstsein im Horizont der Zeit entscheidend für die Kanonisierung geworden ist.

### 5. Formen des Kanons

Der Kanon ist, alt- wie neutestamentlich, kein monolithischer Block, sondern lange in Bewegung, auch innerhalb seiner (hier und da noch einmal verschobenen) Grenzen. Auf zwei Seiten zeigt sich dieser Prozess.

*Erstens:* Der Text der Bibel ist nicht in Stein gemeißelt, er fluktuiert ein wenig.<sup>33</sup> Die Originale sind verloren gegangen – so wie bei allen großen Werken der antiken Literatur und Philosophie. Die ältesten Handschriften sind fragile Papyri, die über Jahrhunderte verschwunden waren und erst durch die historisch-kritische Bibelforschung seit dem 19. Jahrhundert wieder das Licht der Welt erblickt haben: meist fragmentarisch, oft beschädigt, manchmal kaum zu entziffern.<sup>34</sup> Im Alten Testament haben erst die Qumran-Funde hebräische Handschriften aus vorchristlicher Zeit zu Tage gefördert. Der Strom der Überlieferung, aus dem die ältesten Handschriften des griechischen Alten und Neuen Testaments dank glücklicher Umstände herausgefischt werden konnten, ist stark, hat aber zu zahlreichen Wirbeln, Stauungen und Gegenströmungen geführt, weil es immer wieder Abweichungen in den Textversionen gibt, die mühsam rekonstruiert werden müssen und nicht immer sicher fixiert werden können. Die Unterschiede in den Textversionen des Alten Testaments sind teilweise erheblich, ohne dass immer schon klar wäre, dass die hebräische Überlieferung die ältere, die griechische die jüngere wäre. Im Neuen Testament beginnt das Projekt einer *Editio Critica maior* ein neues Licht auf die Textgeschichte zu werfen. Es soll, beginnend mit den Katholischen Briefen<sup>35</sup>, im wesentlichen alle Zeugen und Varianten dokumentieren und klassifizieren, die ein Text im Laufe der griechischen, aber auch der lateinischen, koptischen, syrischen Handschriftenüberlieferung gefunden hat. Auf einer Druckseite ist dann meist nur noch für eine einzige Text-Zeile Platz, während der komplette Rest der Seite für die Textzeugen vorgesehen ist. Der Aufwand lohnte kaum, ginge es nur um die Erschließung weiterer Quellen für die Rekonstruktion des Urtextes. Wenn aber Textgeschichte auch als Rezeptionsgeschichte verstanden wird, öffnet es weite Räume der Traditions Geschichte, die auch in den Varianten der Handschriftenüberlieferung das vitale Interesse an der Pflege, der Aktualität, auch der Interpretation des Schrifttextes zeigt.

*Zweitens:* Die Reihenfolge der Schriften variiert nicht unerheblich. Bekannt ist, dass es eine typisch jüdische und eine typisch christliche Form der Bibel Israels resp. des Alten Testaments gibt. Im Judentum ist der Dreiklang Tora – Propheten – Schriften dominant. Er entspricht einem Verständnis, dass die «fünf Bücher Mose» so etwas wie den Kanon im Kanon bilden, während die Propheten (worunter auch die Geschichtsbücher ab Josua zählen) die Ausleger der Tora sind und die «Schriften» das Leben mit dem Gesetz reflektieren, wie Ps 1 als Grundton vorgibt. Für die christliche Bibel ist hingegen seit der Antike typisch, dass die Propheten nicht in der Mitte, sondern am Ende stehen, so dass der erste Teil der Bibel zu einem Zeugnis der Hoffnung auf den Messias wird, und dass nach der Tora ein Ensemble von Geschichtsbüchern folgt, das nicht mit Esra und Nehemia endet, sondern nach den beiden Büchern der Chronik, die eigentlich schon den Abschluss

bilden<sup>36</sup>, noch die Makkabäerbücher stellt, die erzählen, wie Israel sich so entwickelt hat, dass die historischen Rahmenbedingungen der Geschichte Jesu sich abzeichnen.

Freilich zeigt ein genauerer Blick, dass beide Anordnungen nicht starr sind, sondern dass es lange Zeit verschiedene Varianten gibt, sowohl in den Listen als auch in den Codices und bis in die Phase der frühesten Bibeldrucke hinein, sowohl in jüdischen als auch in christlichen Traditionen.<sup>37</sup> Erich Zenger hat gezeigt, dass diese Differenzen nicht Ausdruck eines schwachen, sondern eines starken Kanonbewusstseins sind: Die Varianten erklären sich aus gezielten, theologisch engagierten Experimenten, die biblischen Schriften in einer Form zu präsentieren, da sie nicht nur als vereinzelte Texte, sondern als vielseitiges Buch Eindruck hinterlassen können.<sup>38</sup>

Zur Offenheit des alttestamentlichen Kanons gehören auch Auffälligkeiten des Neuen Testaments. Den berühmten Satz: «Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört hat und in keines Menschen Herz gestiegen ist, das hat Gott denen bereitet, die ihn lieben» (1Kor 2,9), zitiert Paulus als ein Wort der Heiligen Schrift – ohne dass man ihn dort fände. So bleiben nur drei Möglichkeiten: dass Paulus sich irrt; dass er frei zitiert (wie Matthäus wohl im Reflexionszitat Mt 2,23), vielleicht mit Jes 64,13 im Sinn; oder dass er aus einer apokryphen Schrift zitiert, wobei die koptische Version eines Jakob-Testaments oder eine Elia-Apokalypse Pate gestanden haben kann. In jedem Fall zitiert Judas *expressiv verbis* aus der Henochapokalypse (äthHen 1,9) so, als ob es sich um einen Teil der Schrift handle (Jud 14).

Im Neuen Testament gibt es gleichfalls verschiedene Ordnungen. Das gilt bis in die Stellungnahmen großer Theologen aus dem 4. Jahrhundert hinein, die sich christologisch sehr nahestanden und gewiss nicht der Ansicht gewesen wären, eine harte Konkurrenz auszufechten. Athanasius lässt in seinem Osterfestbrief auf die Evangelien zunächst die Apostelgeschichte mit den Katholischen Briefen folgen, um dann erst das Corpus Paulinum aufzuzählen und mit der Johannesoffenbarung den Abschluss zu bilden. Das entspricht der neutestamentlichen Chronologie; denn Paulus ist, wie er selbst schreibt, «der letzte» der Apostel (1Kor 15,5–8). In Gal 2,9 nennt er die Namen der drei «Säulen», die der Kirche in Jerusalem Halt geben: Jakobus, Kephas und Johannes. Das aber sind die überlieferten Namen der Verfasser Katholischer Briefe. (Der Judasbrief fehlt in der athanasischen Liste.) Der alexandrinische Kirchenvater präsentiert mithin einen Kanon, der in der Reihenfolge der Briefe erstens auf die Handschriftenüberlieferung reagiert, die nicht die Paulinen, sondern die Katholischen Briefe mit der «Apostelgeschichte» zusammenstellen, und zweitens Signale aufnimmt, die das Neue Testament sendet, gerade von der paulinischen Seite aus.

Gregor von Nazianz hingegen hat ungefähr zur selben Zeit die später klassisch gewordene Abfolge Evangelien – Apostelgeschichte – Paulinen –

Katholische Briefe, allerdings ohne die Apokalypse. Auch die Logik dieser Anordnung ist nachzuvollziehen: Die Apostelgeschichte endet in Rom; mit dem Römerbrief beginnt der Briefteil des *Corpus Paulinum*. Die heutige Exegese urteilt in ihrer großen Mehrheit, dass Paulus zuerst seine Briefe geschrieben habe, bevor die Katholischen Briefe verfasst worden sind. Paulus, auf den indirekt die Missionierung Kappadoziens zurückgeht, der Heimat Gregors, schreibt Briefe, die in die Gründungsphase der Kirche hineingehören, während die unter dem Namen des Petrus, Jakobus, Johannes und Judas kanonisierten, Fragen der Gemeindeentwicklung behandeln. In beiden Fällen wird der Kanon affirmiert. Die unterschiedlichen Arrangements signalisieren keine theologischen Widersprüche, sondern realisieren verschiedene Möglichkeiten, das Neue Testament als Ganzes zu präsentieren und dabei ekklesiologische Akzente zu setzen.<sup>39</sup>

Schwankungen gibt es auch innerhalb der Handschriftencorpora. Die Evangelien sind in der Antike nahezu ausnahmslos in der Reihenfolge der heutigen Bibeln geordnet; zweimal rückt Johannes an die zweite Stelle – offensichtlich, weil man zuerst die beiden als direkt apostolisch geltenden Schriften an die Spitze rücken wollte. Im *Corpus Paulinum* schwankt vor allem die Stellung des Hebräerbriefes – Ausdruck der Debatten über seinen kanonischen Rang.

## 6. Die Architektur des Kanons

Die Gliederungsvarianten, die sich beobachten lassen, sind nicht Anzeichen theologischer Willkür, sondern hermeneutischer Besonnenheit. Im Neuen Testament zeichnen sich die Verhältnisse besonders klar ab. Dass es sich auf «die Schrift» beziehen, die Bibel Israels, führt dazu, dass mit innerer Konsequenz – und in den antiken Handschriften ohne Ausnahme – das Alte Testament vor dem Neuen Testament steht. Es ist ein schwerer Irrtum von Friedrich Schleiermacher gewesen, dass eigentlich die Reihenfolge umgedreht werden müsse, so dass «das Alte Testament als Anhang dem Neuen folgte, da die jetzige Stellung nicht undeutlich die Forderung aufstellt, dass man sich erst durch das ganze Alte Testament durcharbeiten müsse, um auf dem richtigen Weg zum Neuen zu gelangen», während doch in Wahrheit allein in Christus der Sinn jener vorchristlichen Bücher sich erschließe.<sup>40</sup> Wer so denkt, ist ein idealistischer Theologe, der die Heilsgeschichte ausblendet, damit aber den Nerv der biblischen Gottesrede verletzt.

Ebenso ist die (bei allen Varianten schließlich doch typisch gewordene) Gliederung der *Biblia Hebraica* in die drei Teile «Tora» – «Propheten» – «Schriften» (vgl. Lk 24,44) Ausdruck einer theologischen Programmatik, die im frühen Judentum entwickelt worden und bis heute typisch geblieben ist. Ebenso gibt es Gründe, dass im «Alten Testament» der christlichen Bibel

schließlich die Propheten am Schluss stehen, während auf die «Fünf Bücher Mose» die Bücher der Geschichte und dann die der Weisheit folgen. Denn während erstens nach jüdischer Theologie die Propheten als Interpreten der Tora charakterisiert werden, sind sie in christlicher Theologie vor allem Visionäre des Messias – zumal nach Joh 12,41 der Evangelist erklärt, Jesaja habe «Jesu Herrlichkeit» geschaut. Während zweitens in der Jüdischen Bibel die Propheten nicht nur die «hinteren» meinen, deren Bücher gesammelt sind, sondern auch die «vorderen», deren Taten, Worte und Zeichen in der Geschichte Israels von der Landnahme bis zur babylonischen Gefangenschaft erzählt werden, ist für die Bibel der Kirche die Heilsgeschichte wesentlich, die alttestamentlich bis an die Schwelle der Zeit Jesu erzählt wird und neutestamentlich nach den Evangelien durch die sogenannte Apostelgeschichte fortgesetzt wird. Und während drittens die «Schriften» in der Bibel Israels das Leben mit der Tora exemplifizieren, gelten die Weisheitsbücher der christlichen Bibel, besonders der Septuaginta auch als Zeugen einer Sophia, deren Kreativität und Rationalität nach einer christologischen Interpretation schreit.

Ebenso ist im Neuen Testament die Spitzenstellung der Evangelien Ausdruck einer theologischen Entscheidung. Literarisch gesehen, sind die Paulusbriefe jünger. Auch in der Antike war das bekannt. Denn Markus, so war man überzeugt, hat erst nach dem Tode des Petrus seine Notizen verschriftlicht<sup>41</sup>; Johannes hat erst geschrieben, nachdem die Synoptiker erschienen waren<sup>42</sup>. Dennoch gibt es keine Kanonliste und keine Handschrift, in der nicht die Evangelien am Anfang stehen. Das liegt nicht an der theologischen Qualität der Evangelisten, die unbestritten ist, sondern daran, dass sie die Geschichte des Lebens, des Leidens und der Auferstehung, teils auch der Geburt Jesu erzählen, ohne die es gar kein Neues Testament gäbe. Es ist also nicht der Primat der Christologie vor der Ekklesiologie, der sich in Vorrang der Evangelien darstellt. Paulus selbst hat ihn geteilt. Rudolf Bultmann hat zwar geurteilt, aus 2Kor 5,16 («Christus» nicht mehr «dem Fleische nach kennen») spreche ein Desinteresse des Paulus am geschichtlichen Jesus.<sup>43</sup> Aber das ist ein Missverständnis. In Wahrheit zeigt nicht nur die Kreuzestheologie und nicht nur das Motiv der Armut (2Kor 8,9) und des Gehorsams (Phil 2,7; Röm 5), des Judeseins (Gal 4,4f.) und der Inkarnation (Röm 8,3) die Ausrichtung des Apostels an seinem Kyrios; es ist für ihn auch selbstverständlich, dass in Fragen des Glaubens (1Kor 11,23ff.), der Hoffnung (1Thess 4,13-18) und der Liebe (1Kor 7) das Wort Jesu ein ganz anderes Gewicht hat als selbst das des Apostels. Paulus hat die Evangelien nicht gekannt; aber er hätte ihrer Vorordnung ohne Zögern zugestimmt.

Ein starkes Signal setzt das Neue Testament auch dadurch, dass es vor die Briefe die Apostelgeschichte stellt – obwohl die als deutlich jünger gegolten hat und nach wie vor gilt. Die Vorordnung hat einen ekklesio-

logischen Sinn (der von nicht wenigen modernen Exegeten kritisch beäugt wird). Sie hält erstens den Primat der Geschichte vor der Deutung fest und den Primat der Mission vor der Gestaltung des Gemeindelebens; zweitens hält sie fest, dass zuerst in Jerusalem und Judäa und dann erst, nach der Zwischenstation Samaria, in der Welt der Völker, der Diaspora (Jak 1,1; 1Petr 1,1) das Evangelium verkündet worden ist, und zwar – ganz sicher stilisiert und akzentuiert – zuerst von Petrus, dem Sprecher der Zwölf, danach erst von anderen, besonders von Paulus. Dieser Primat Jerusalems, der Primat Petri und der Zwölf ist aber auch den Paulusbriefen vertraut, nicht im Sinne einer Unterordnung, sondern Gemeinsamkeit Gleichberechtigter, die nicht die Geschichte überspringt, sondern reflektiert, dass der Auferstandene zuerst Kephas und den Zwölf, dann auch Jakobus und «allen Aposteln», aber erst am Ende Paulus erschienen ist (1Kor 15,1-11).

Durch diese Anlage des Alten wie auch des Neuen Testaments – mit allen Variabilitäten – stellt sich, nachdem die Johannesoffenbarung als letztes Buch der Bibel akzeptiert war und der Bibel als ganzer einen Stempel aufgedrückt hat<sup>44</sup> – die christliche Bibel als eine große Erzählung dar, die von der ersten bis zur letzten Seite einen gewaltigen Spannungsbogen aufbaut.

Anfang und Ende sind genau aufeinander abgestimmt. Der erste Satz der Bibel lautet: «Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde» (Gen 1,1); das letzte Bild der Bibel wird mit der Vision eines «neuen Himmels und einer neuen Erde» eingeleitet (Offb 21,1; vgl. Jes 65,17; 66,22; 2Petr 3,13). Die Bibel beginnt mit dem Paradies (Gen 2) – und sie endet auch wieder mit einem Paradies, weil die Himmelsstadt Jerusalem in ihren Mauern einen Garten Eden birgt, dessen Lebensfülle den ersten geradezu noch übertrifft (Offb 22,1-5).

Freilich ist die Entsprechung nicht harmonisch, sondern dramatisch. Denn nach der Genesis werden Adam und Eva aus dem Paradies vertrieben (Gen 1), nach der Johannesoffenbarung hingegen strömen die Völker der Welt in die heilige Stadt, um ihre Gaben zu bringen und dort geheilt zu werden (Apg 21,24; 22,2). Weil es den Sündenfall gegeben hat, steht zwar im ersten Schöpfungsbericht siebenmal: «Siehe, es war sehr gut» (Gen 1,4.10.12.18.21.25.31), in der Schlusszene der Bibel aber: «Siehe, ich mache alles neu» (Offb 21,4). Gott muss alles «ganz neu» machen, weil die Menschen jenseits von Eden leben und nicht nur dem Tod unterworfen sind, sondern bei allem Eifer immer mehr Unheil um sich verbreiten.

Die Frage, wie dennoch alles wieder gut – und besser – werden kann, beantwortet das Neue Testament mit Jesus Christus, dessen Geschichte die vier Evangelien erzählen und die Apostelgeschichte wie die Apostelbriefe besprechen. Anfang und Ende der Bibel sind aus einem einzigen Grund miteinander verbunden: weil Jesus, so Paulus (Gal 4,4f.), in der Fülle der Zeit, «geboren von einer Frau», als Jude Mensch geworden ist und «unter dem Gesetz» gelebt hat, um die Menschen von dem Fluch zu befreien, dass

ihnen außerhalb des Paradieses der Tod der Sünde beschieden ist. Im Johannes-evangelium markiert der Prolog diesen christologischen Zusammenhang an drei Stellen. Er bezieht sich erstens auf die Genesis zurück: Mit denselben Worten wie die Septuaginta – «en arché» – geht er aber über das hinaus, was *am* Anfang war, zu dem hin, was *im* Anfang war, vor aller Zeit, und sich in der Schöpfung auswirkt: zum Logos (Joh 1,1). Zweitens bezieht sich der Johannesprolog auf die Menschwerdung: «Und der Logos ist Fleisch geworden und hat unter uns gewohnt» (Joh 1,14). Drittens öffnet er von der irdischen Gegenwart aus den Blick für die himmlische Zukunft, die schon begonnen hat: «Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen Gnade um Gnade» (Joh 1,16).

Durch die Komposition der christlichen Bibel werden beide Testamente klar unterschieden und eng verbunden.<sup>45</sup> Sie werden durch das Kommen Jesu unterschieden, weil er das Neue bringt, das in neue Schläuche gehört (Mk 2,22 parr.): sich selbst, den Sohn, der Gottes Herrschaft zu den Menschen bringt. Durch dasselbe Kommen Jesu werden sie aber auch verbunden. Denn Jesus verkündet den «Gott Abrahams und Gott Isaaks und Gott Jakobs» – bis zur Konsequenz der Auferstehungshoffnung (Mk 12,18-27 parr.). Er löst nach der Bergpredigt Gesetz und Propheten nicht auf, sondern erfüllt sie (Mt 5,17-20) – bis zur Bitte um das Kommen des Reiches Gottes und die Erfüllung seines Willens «wie im Himmel, so auf Erden» (Mt 6,9-13 parr. Lk 11,1-4). Die neutestamentlichen Schriften erwecken an keiner einzigen Stelle den Eindruck, die alttestamentlichen Schriften müssten fortgesetzt, verbessert oder ergänzt werden, weil sie unzureichend, vorläufig oder unvollkommen seien. Das Gegenteil ist der Fall. Das Selbstbewusstsein jüdischer Intellektueller der Zeit, eine Heilige Schrift und damit eine Urkunde ihrer Religion zu haben, wie es zum Beispiel Josephus in einer Verteidigungsschrift dokumentiert, hätten Paulus und Matthäus, Johannes und Lukas geteilt.

Wenn Maleachi das Alte Testament beschließt, endet der erste Teil der Heiligen Schrift mit der Verheißung, Elija werde wiederkommen, um «das Herz der Väter wieder den Söhnen und das Herz der Söhne wieder ihren Vätern zuzuwenden», so dass der Untergang von Israel abgewendet werden kann (Mal 3,23f.), weil die Tora gehalten werden (Mal 3,22), also die Verheißung des Neuen Bundes (Jer 31,31-34) verwirklicht werden wird. In den synoptischen Evangelien wird diese Verheißung auf das Kommen des Täufers bezogen, also indirekt christologisch interpretiert.

Das Neue Testament knüpft überall dort, wo das Matthäusevangelium den Anfang setzt, an die Geschichte Israels an, mehr noch: nimmt sie auf und bindet sie ein, weil der Evangelist die Genealogie Jesu rekapituliert, eine kurzgefasste Geschichte des Gottesvolkes von Abraham an (Mt 1,1-17). Das hat die Antike nicht übersehen. Clemens Alexandrinus zeigt sich (laut

Eus., h.e. VI 14,5ff) überzeugt, dass zuerst jene Evangelien geschrieben worden seien, die einen Stammbaum Jesu haben. Origenes bringt den Beginn des Matthäusevangeliums damit zusammen, dass der Evangelist «für Hebräer schreibt, die den aus Abraham und David erwarten» (comm. in Joh I 4,22). Ambrosiaster urteilt, das viergestaltige Evangelium habe mit Matthäus beginnen müssen, weil «er den Anfang mit der Verheißung selbst gemacht hat, d.h. bei Abraham, dem die Verheißung der Menschwerdung unseres Herrn Jesus Christus gemacht worden war» (quaest. 4). Allerdings lässt sich auch nicht übersehen, dass an der entscheidenden Stelle eine Lücke klafft: Jesus gehört nicht in die Kette menschlicher Zeugungen, sondern ist der Sohn der Jungfrau Maria, der Sohn Gottes kraft des Heiligen Geistes (Mt 1,18–23).

So wie das Alte Testament der christlichen Bibel mit einer Verheißung endet, so auch das Neue. «Amen, Komm, Herr Jesus!» ist der Schlusswunsch, den der Prophet Johannes stellvertretend für alle Gläubigen spricht (Offb 22,20). Die Kanonisierung der Johannesapokalypse führt dazu, dass das Neue Testament nicht mit einem der Briefe endet, der die Schwierigkeiten der Kirchengeschichte beleuchtet, sei es der Judas-, sei es der Dritte Johannesbrief, sondern den Blick für das große Thema Jesu weitet, das Reich Gottes, für die leuchtenden Bilder vollendeten Heiles, die den alttestamentlichen Propheten gezeigt worden sind, und für die ganze Schöpfung, ohne deren Vollendung auch die Erlösung der Gläubigen unvollständig bliebe.

Der große erzählerische Spannungsbogen, der die christliche Bibel zusammenhält, schafft Raum für eine schier überbordende Fülle von kleinen und großen Geschichten aus der Geschichte Israels und der Kirche, für Gebete und Reflexionen, für Kritik und Gegenkritik. Von Kain und Abel muss erzählt werden, aber auch von Abraham und Sara, von Mose und Mirjam, von Josua und Saul, von David und Jonathan, aber auch von Isebel und Batseba, von Ruth und Esther, von der babylonischen Gefangenschaft und der wunderbaren Befreiung, von Esra und Nehemia, vom Kampf und Martyrium der Makkabäer, dann von Petrus und Paulus, aber auch von Maria und Martha, Zacharias und Elisabeth. Ohne diese Fülle der Geschichten wäre die Bibel nicht das Buch der Bücher. Die Prophetie gehört dazu mit ihrer Leidenschaft für Gott und seine Gerechtigkeit, mit ihrer Kritik der Götzen, mit der Vorhersage des Gerichts als Katastrophe und eines Neuanfangs auf den Trümmern des Alten. Die Weisheit spielt ihre Rolle, nicht nur mit der reflektierten Alltagserfahrung, sondern auch mit dem Leiden Hiobs, der Skepsis Kohelets und den Spekulationen Salomos. Das Neue Testament stellt zu den Evangelien und zur Apostelgeschichte die vielen Briefe, die Paulus und seine Schüler an verschiedene Gemeinden aus unterschiedlichen Anlässen geschrieben hat, so dass ein farbiges Bild der Kirche im Aufbruch entsteht, und lässt die Katholischen Briefe folgen, die

mit dem Namen so unterschiedlicher Charaktere wie Jakobus, Petrus, Johannes und Judas verbunden sind, zweien der Zwölf Apostel und zweien der Brüder Jesu, bevor der Prophet Johannes seinem Auftrag nachkommt, in ein Buch zu schreiben, «was schnell geschehen muss» (Offb 1,1).

Durch diese Vielfalt der Perspektiven und Farben, der Ausschnitte und Panoramen wird erst deutlich, dass die Bibel Weltliteratur in des Wortes doppelter Bedeutung ist – und dass sie eben deshalb den universalen Heilsanspruch Gottes zu beschreiben vermag. Ohne die Einheit des großen Spannungsbogens brächen diese Geschichten auseinander. *Sub specie Dei* werden sie zusammengehalten und bilden *die* Bibel, das Buch der Bücher.

### 7. Funktionen des Kanons

Die Funktionen, die der Kanon in der Antike übernommen hat, übt er im Wesentlichen bis heute aus. Zum einen sind die Schriften des Alten und Neuen Testaments die höchste Autorität in allen Fragen der christlichen Lehre. Zum anderen sind sie die vorgesehenen Texte für die Verkündigung in der Liturgie.

Beide Funktionen sind in den biblischen Texten selbst angelegt, den neutestamentlichen offenkundiger als den alttestamentlichen. Folgt man den Signalen, die von den Texten ausgesendet werden, dient in erster Linie die alttestamentliche «Schrift» auch als ein Brief, ein Evangelium, eine Offenbarung der Katechese und ist selbst ein Dokument qualitätsvoller Lehre. Die biblischen Schriften sollen aber nicht nur das Wissen über Gott und Jesus Christus mehren, sondern auch mahnen und kritisieren, ermuntern und motivieren, trösten und aufrütteln. Sie verweisen auf die Gemeindeversammlung, in der Gottes Wort gefeiert wird. Die alt- und neutestamentlichen Schriften sind nicht nur die wichtigsten Quellen für die früheste Geschichte, sondern auch für die Theologie der Liturgie im Judentum und Christentum.

Paulus sagt *in genere* vom Alten Testament, der «Schrift», dass sie «zu unserer Belehrung verfasst» sei, «damit wir durch Geduld und durch den Trost der Schrift Hoffnung haben» (Röm 15,4). Um den Streit mit Apollos zu schlichten, der in Korinth ausgebrochen war, und die gemeinsame Basis der Verkündigung zu finden, stellt er den Grundsatz auf: «nicht über das hinaus, was geschrieben steht» (2Kor 4,6). Auch in seinen eigenen Schreiben tritt er als Lehrer auf – dessen Lehre der Klärung strittiger Fragen, der Vertiefung des Glaubens und dem Aufbau der Kirche dient.

Diese paulinische Sicht ist nicht isoliert. Das Matthäusevangelium ist ein Dokument der Lehre Jesu, so wie seine Jünger sie verstanden haben (Mt 28,16–20). Lukas hat sein Werk Theophilos gewidmet, um ihm die Zuverlässigkeit seiner Katechese vor Augen zu führen (Lk 1,1–4). Schon

Markus stellt den Lehrer Jesus vor Augen, der mit Gleichnissen und Streitgesprächen, mit der Schulung seiner Jünger und der Auslegung der Heiligen Schrift das «Geheimnis der Gottesherrschaft» (Mk 4,11) zur Sprache bringt.

Dass Paulus die didaktische Bedeutung der «alttestamentlichen» Schrift betont, steht ebenso wenig allein. Einerseits reagiert er auf die Bedeutung des Lehrens und der Lehrer von Mose bis zu den Weisen Israels. Andererseits hat er Schule gemacht. Im Ersten Timotheusbrief heißt es kurz und bündig: «Die ganze Schrift ist von Gott inspiriert und nützlich zur Lehre, zur Beweisführung, zur Zurechtweisung und zur Erziehung in Gerechtigkeit, damit der Mensch Gottes gerüstet sei, zu jedem guten Werk bereit» (1Tim 3,16f.). Die Lehre, die erteilt wird, dient der Erziehung, der Bildung im Glauben. Die Schrift kann diese Lehre erteilen, weil sie inspiriert ist.

Dass der Kanon die Sammlung der Texte ist, die in der Liturgie verkündigt werden, kann zwar nicht exklusiv verstanden werden, weil immer auch andere Schriften in Liturgien gelesen worden sind: Gebete und Legenden, Meditationen und Reflexionen. Aber sobald Lektionare nachweisbar sind, ist die Dominanz der kanonischen Schriften stark. Die Geschichte der frühjüdischen und urchristlichen Liturgie ist gut erforscht<sup>46</sup>, hat aber die großen Lücken in den Quellen nicht geschlossen, sondern ausgemessen.

Was zu finden ist, setzt sich nicht zu einem geschlossenen Bild zusammen, zeigt aber wichtige Facetten. Sowohl von Jesus als von Paulus wird erzählt, dass sie in der Synagoge beim jüdischen Gottesdienst aufgefordert werden, aus der Schrift zu lesen und zu predigen (Lk 4,16-21; Apg 13,14-48; 17,1-4.10f.). Das Buch Nehemia erzählt von einer großen Wort-Gottes-Feier, die zur Rekonstituierung des Volkes Israel nach dem babylonischen Exil gehört. Das ganze Gesetz des Mose, die komplette Tora, wird vor dem ganzen Volk Stück für Stück verlesen und von den Leviten ausgelegt, bis alle alles verstanden haben (Neh 8,1-12). Das ist die ideale Situation eines Synagogengottesdienstes. Die Liturgie gehört nach den Büchern Esra und Nehemia ebenso zu den Konstitutiva Israels wie der Bau des Tempels und die Befestigung Jerusalems.

Im urchristlichen Gottesdienst wird diese Praxis fortgeführt (vgl. 1Kor 14,26). Zum Gelesenen tritt der gebetete und gesungene Schrifttext: «Singt Gott in eurem Herzen Psalmen, Hymnen und Lieder, wie sie der Geist eingibt, denn ihr seid in Gottes Gnade» (Kol 3,16). «Lasst in eurer Mitte Psalmen, Hymnen und Lieder erklingen, wie der Geist sie eingibt» (Eph 5,19). Die «Psalmen» brauchen nicht nur die alttestamentlichen zu sein, sind aber wahrscheinlich mit gemeint. Die «Hymnen» treten hinzu, am ehesten Lieder wie die in den Paulusbriefen zitierten (Phil 2,6-11; Kol 1,15-20 et al.)

In der Gattungskritik der Evangelien gibt es die naheliegende Vermutung, dass der Gottesdienst ein «Sitz im Leben» für die Evangelien gewesen ist.

Schon im ältesten Paulusbrief steht zum Schluss: «Ich beschwöre euch beim Herrn: Lest diesen Brief allen Brüdern vor!» (1Thess 5,27). Der einzige Ort, an dem diese Verlesung geschehen sein kann, ist die Ekklesia, die Versammlung der Ortsgemeinde. Wenn er dort verlesen wurde, bedeutet das noch nicht, dass er denselben Rang wie die alttestamentliche «Schrift» hatte. Aber es öffnet sich eine Tür. Durch sie sind alle gegangen, die auf das Lesen gesetzt haben (vgl. Offb 1,3) und allmählich den Rang nicht nur der Bibel Israels, sondern auch der Evangelien und der Apostelschriften liturgisch gestaltet haben.

### 8. Geist und Buchstabe

Nach Jan Assmann übersteht kein Kanon auf Dauer das Feuer historischer Kritik.<sup>47</sup> Die Endgestalt eines kanonischen Textes lösche die Erinnerung an die Geschichte seiner Entstehung aus. Wo aber die Genese eines heiligen Textes erforscht werde, werde die Autorität des Textes zerstört.

Die Bibel beweist das Gegenteil. Wie es um den Koran bestellt sein wird, wenn er mit voller Wucht der historischen Kritik ausgesetzt werden wird, wird man abzuwarten haben. In der christlichen Theologie ist hingegen die Brisanz der historisch-kritischen Exegese für die kanonische Lektüre von Anfang an klar geworden.<sup>48</sup> Man kann auch von einer Krise des Schriftprinzips sprechen, wenn die Vielseitigkeit der Bibel immer stärker herausgearbeitet wird und die Orientierung an ihr immer schwieriger wird.<sup>49</sup> Doch der Kanon ist keineswegs zerstört. In der Ökumene, in der Liturgie, in der Katechese und Didaktik, in der Theologie erfährt er vielmehr eine Renaissance.

Dass die Bibel durch die kritische Forschung nicht nur in ihre Einzelteile zerlegt, sondern auch wieder zusammengesetzt wird, hat Gründe. Denn die Bibel verwischt die Spuren ihrer Entstehung nicht. Ihr ist vielmehr ein facettenreiches Bild der Genese eingezeichnet, das zwar seinerseits Gegenstand der historischen Kritik wird, aber in stilisierter Form die Geschichte ihres Werdens erzählt. Namen menschlicher Autoren werden genannt, Mose, David und die Propheten, Paulus und Petrus. Zeiten und Orte werden erwähnt, vom «Todesjahr des Königs Usija» (Jes 6,1) bis zum «Tag des Herrn» auf der Insel Patmos (Offb 1,9) und von der Walkerstraße in Jerusalem (Jes 7,3) bis zum römischen Ephesus zur Osterzeit (1Kor 16,8). Das erklärt, weshalb es im Judentum wie im Christentum immer ein Interesse an den Umständen der Abfassung, an der Person der Verfasser, an der Zeit der Entstehung gegeben hat und weshalb auch in einer kanonischen Exegese, die an theologischer Orientierung interessiert ist, die historische Ebene nie übersprungen werden kann.

Dass die Bibel auf allen ihren Seiten die Spuren ihrer bewegten Geschichte zeigt, hat wiederum seine Gründe. Augustinus, den das Zweite

Vatikanische Konzil leicht verkürzt, zitiert, schreibt: «Gott spricht durch Menschen nach Menschenart, weil er, so redend, uns sucht» (De civitate Dei XVII 6,2).<sup>50</sup> Danach ist die Bibel zu 100 % Menschenwort und zu 100 % Gotteswort. Es ist letztlich die Inkarnation des Logos, die diesen Gedanken ermöglicht. Der menschliche Faktor ist von ausschlaggebend göttlicher Bedeutung, der göttliche von ausschlaggebend menschlicher.

Diese Offenbarungstheologie ist biblisch tief verwurzelt. Besonders deutlich kommt das im Ersten Thessalonicherbrief zum Ausdruck, der vermutlich ältesten Schrift des Neuen Testaments. Paulus arbeitet hier die Dialektik der Offenbarung dadurch heraus, dass er die Menschlichkeit und Göttlichkeit des Evangeliums zusammenbindet. In einem Passus, in dem er sich von Propagandisten hehrer Werte absetzt, seien es christliche oder allgemein religiöse, philosophische, moralische, schreibt er einerseits: «Wie eine Mutter, die ihre eigenen Kinder pflegt, so zu euch hingezogen, haben wir es geschätzt, euch nicht nur am Evangelium Gottes Anteil zu geben, sondern an unserem eigenen Leben; denn ihr wart uns lieb geworden» (1Thess 2,7f.). Der Apostel muss und will glaubwürdig sein, weil man ihm das Evangelium abnehmen muss; er kann nur glaubwürdig sein, wenn er sein Leben vom Evangelium prägen lässt; er lässt sich vom Evangelium prägen, wenn er genau die Zuneigung zu den Menschen an den Tag legt, in der das Wort Gottes den Grund aller Hoffnung sieht: die Liebe zu denen, die an sich selbst scheitern müssen (1Thess 1,8ff.; 4,13–18; 5,9f.).

Andererseits aber schreibt Paulus im selben Zusammenhang: «Wir danken Gott unablässig, dass ihr das Wort der Botschaft Gottes von uns nicht als Wort von Menschen angenommen habt, sondern als das, was es wahrhaftig ist: als Wort Gottes, der in euch, den Gläubigen, wirkt» (1Thess 2,12f.). Der menschliche Faktor, den Paulus wenige Sätze zuvor betont hatte, ist nicht ausgeblendet, weil die Thessalonicher ja von ihm, dem Apostel, das Wort gehört und weil sie es, in denen Gottes Geist wirkt, angenommen haben. Aber die Herkunft dieses Wortes, die über seinen Inhalt und seinen Boten entscheidet, ist nicht menschlicher Natur. Paulus hat sich nicht ausgedacht, was er den Thessalonichern geschrieben hat – es ist ihm eingefallen: Gott hat es ihm offenbart. Im Wort des Apostels ertönt das Wort Gottes, weil Gott den Apostel erwählt und gesandt, beauftragt und bevollmächtigt hat, zu verkünden, was er durch Jesus Christus getan hat.

Auf einer anderen Sprachebene nähert sich der Zweite Petrusbrief dieser Dialektik: «Und so besitzen wir dieses prophetische Wort um so fester, und ihr tut gut, darauf zu achten wie auf eine Leuchte, die am finsternen Ort scheint, bis der Tag anbricht und der Morgenstern aufgeht in euren Herzen. Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung; denn niemals ist eine Prophetie vom Willen eines Menschen ausgegangen, sondern vom Heiligen Geist getragen haben Menschen von Gott gesprochen»

(2Petr 1,20f.). Sobald der «Tag anbricht», braucht niemand mehr eine Heilige Schrift. Aber solange es in der Welt Dunkelheit gibt, wird sie gebraucht: als Leuchte, die den Weg weist. Das Licht ist das Wort Gottes selbst.

### 9. Dialektik der Offenbarung

«Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen», schreibt der Apostel Paulus an die Korinther (2Kor 4,7)<sup>51</sup>, und denkt beim Schatz an das Evangelium Gottes, an die Verheißung der Versöhnung und an die Gegenwart des Erlösers Jesus Christus im Wort der Verkündigung, in der Person des Apostels und in der Kirche Gottes. Bei den irdenen Gefäßen aber denkt Paulus gleichfalls an die Kirche Gottes, in der es so viel Schwäche (1Kor 1,26ff.) und Schuld (1Kor 5-6; 2Kor 1) gibt; er denkt an seine eigene Person, der er als Apostel so verletzlich und verletzend sein konnte, so viele Misserfolge zu erleiden und Schläge zu erdulden hatte (1Kor 4,9-13; 2Kor 11,16-12,13), so oft an seine Grenzen gestoßen ist und an die anderer Menschen (2Kor 12,14-18); er denkt auch an die immer nur unvollkommenen Möglichkeiten, durch menschliche Sprache und menschliche Zeichen das Wort Gottes zu verdeutlichen (1Kor 13,8ff.).

Der Brief, in dem dieser Satz steht, ist selbst ein Dokument der Zerbrechlichkeit. Auch sein Original ist verlorengegangen. Er ist in einer tiefen Glaubenskrise der Gemeinde entstanden, die auch den Apostel erschüttert hat. Folgt man einer starken Strömung historisch-kritischer Forschung, ist der kanonische Text nicht aus einem Guss, sondern das Ergebnis einer redaktionellen Komposition, die verschiedene Schreiben, von Paulus aus verschiedenen Anlässen kurz nacheinander verfasst, zusammengefügt und um einen Passus ergänzt habe, der nicht von Paulus, sondern von fremder Hand stammen soll.

Paulus bleibt allerdings nicht beim Widerspruch zwischen der Kraft des Wortes Gottes und der Schwäche irdischer Medien stehen, sondern löst ihn auf. Der vollständige Satz heißt: «Wir haben diesen Schatz in irdenen Gefäßen, damit der Überfluss von der Kraft Gottes sei und nicht von uns» (2Kor 4,7). Diese Zielangabe führt ins Zentrum der paulinischen Apostolats-theologie.<sup>52</sup> Denn so sehr die Apostel Gesandte Christi sind, durch die Gott selbst mahnt, so sehr gilt: «Wir verkünden nicht uns selbst, sondern Christus als den Herrn, uns aber als eure Knechte um Jesu willen» (2Kor 4,5). Gerade um der Wahrheit des Evangeliums, seiner rettenden Macht und universalen Geltung willen muss im apostolischen Dienst beides zusammenkommen: Vollmacht und Demut, entschiedenes Eintreten für die Sache Gottes und klare Unterscheidung von den Interessen der Verkünder, unbedingter Einsatz der eigenen Person und offenes Eingeständnis der eigenen Fehler.

Das Ethos des Apostels ist aber theologisch begründet. Die paulinische Apostolatstheologie ist angewandte Christologie – und zwar sowohl kreuzestheologisch als auch pneumatologisch. Das «Wort vom Kreuz» (1Kor 1,18) prägt die Dialektik von Stärke und Schwäche, die der Zweite Korintherbrief entwickelt. «Wenn ich schwach bin, bin ich stark», sagt Paulus (2Kor 12,10), weil ihm Gott, seine Krankheiten und Misshandlungen vor Augen, geoffenbart hat: «Meine Kraft wird in Schwäche vollendet» (2Kor12,9). Das entspricht der Erkenntnis, die Paulus nach Damaskus im Blick auf den Gekreuzigten gewonnen hat: «Gekreuzigt aus Schwäche, lebt er doch aus Gottes Kraft» (2Kor 13,4; vgl. 1Kor 1,18–25). Der Heilige Geist aber ist es, der den Apostel inspiriert, das Wort Gottes zu sagen, so dass es verstanden und geglaubt werden kann.<sup>53</sup> Ohne den Geist gäbe es den Schatz nicht, nicht die irdenen Gefäße und nicht die dialektische Verbindung zwischen beiden.

Der Zweite Korintherbrief endet mit einem trinitarischen Gruß: «Die Gnade des Herrn Jesus Christus und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch» (2Kor 13,13). Das ist keine Information über das Wirken des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, sondern ein Segenswunsch, der durch den Glauben in Erfüllung geht. Im Schreiben wird der Segen erteilt; im Lesen wird er empfangen. Über räumliche und zeitliche Distanzen hinweg gelingt eine Verständigung – nicht über irgendetwas, sondern über Gott und sein Wort; eine Gemeinschaft entsteht – nicht aufgrund bestimmter Interessen, sondern aufgrund des Wirkens Gottes. Das leistet der Brief – nicht obwohl, sondern weil er so menschlich, so irdisch, so fragil ist. Das Wort von den irdenen Gefäßen wird nicht dementiert, sondern verifiziert.

Was Paulus sagt, lässt sich im Kern auf die gesamte Schrift übertragen. Sie ist nicht der Schatz selbst, sondern das irdene Gefäß. Aber sie birgt den Schatz, auf Papyrus und Pergamenten, die von Feder und Tinte gebildet werden. Das älteste Papyrusstückchen des Neuen Testaments, das mit der Ordnungsnummer 52 in der John Rylands Bibliothek Manchester liegt, enthält Bruchstücke dessen, was Jesus nach Joh 18,37 zu Pilatus sagt: «Du sagst, dass ich ein König bin, denn dazu bin ich geboren und in die Welt gekommen, um die Wahrheit zu bezeugen.» Größer könnte der Kontrast nicht sein. Gerade in ihrer Zerbrechlichkeit, ihrer Schwäche, ihrer Missverständlichkeit ist die Schrift auf menschliche Weise Zeugin des göttlichen Wortes und in aller Schwäche lässt sie die Stärke des Evangeliums zur Wirkung kommen.

## ANMERKUNGEN

<sup>1</sup> Zur Auslegung vgl. Peter MÜLLER, *Neues und Altes aus dem Schatz des Hausherrn (Vom rechten Schriftgelehrten) Mt 13,52*, in: Ruben ZIMMERMANN (Hg.), *Kompendium der Gleichnisauslegung*, Gütersloh 2007, 435–440.

<sup>2</sup> Im folgenden führe ich Überlegungen zur Genese und Hermeneutik des Kanons fort, die zusammengestellt sind in: Thomas SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur biblischen Theologie des Kanons* (QD 211), Freiburg – Basel – Wien 2005 (E-Book seit 2008).

<sup>3</sup> William WREDE, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897. (Die Seiten 7–80 sind wieder abgedruckt in: G. STRECKER [Hg.], *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* [WdF 367], Darmstadt 1975, 81–154, 85).

<sup>4</sup> Vgl. Daniel Bonifacius HANEBERG, *Versuch einer Geschichte der Offenbarung als Einleitung in's alte und neue Testament*, Regensburg <sup>2</sup>1882 (<sup>1</sup>1850).

<sup>5</sup> Vgl. Helmut HOPING, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung*, in: Peter HÜNERMANN – Bernd Jochen HILBERATH (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, vol. III, Freiburg – Basel – Wien 2005, 695–831.

<sup>6</sup> Joseph RATZINGER – Benedikt XVI., *Wort Gottes. Schrift – Tradition – Amt*, hrsg. v. Peter Hünermann und Thomas Söding, Freiburg – Basel – Wien 2005.

<sup>7</sup> Vgl. Theodor SCHNEIDER – Gunter Wenz (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I-III* (Dialog der Kirchen 7.9–10), Freiburg – Göttingen 1992–1998.

<sup>8</sup> Vgl. R.T. BECKWITH, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, Grand Rapids 1985; Hermann VON LIPS, *Der neutestamentliche Kanon* (Zürcher Grundrisse zur Bibel), Zürich 2004.

<sup>9</sup> So jedenfalls mein Vorschlag in: *Der Kanon des Alten und Neuen Testaments. Zur Frage nach seinem theologischen Anspruch*, in: Jean-Marie AUWERS – Henk Jan DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (BETHL CLXIII), Leuven 2003, XLVII–LXXXVIII.

<sup>10</sup> Vgl. PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, *Die Interpretation der Bibel in der Kirche* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 115), Bonn 1993.

<sup>11</sup> Joseph RATZINGER – Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth I: Von der Taufe im Jordan bis zur Verkündigung*, Freiburg – Basel – Wien 2007.

<sup>12</sup> Erich ZENGER et al., *Einleitung in das Alte Testament*, Stuttgart <sup>7</sup>2008, 12–59.

<sup>13</sup> Im neutestamentlichen Pendant (Martin Ebner – Stefan Schreiber [Hg.], *Einleitung in das Neue Testament*, Stuttgart 2008, 9–53) wird zwar gleichfalls eingehend und differenziert die Geschichte der Kanonisierung geschrieben; es fehlt aber die theologisch programmatische Verbindung mit der entstehungsgeschichtlichen Fragestellung; eine Verbindung zu suchen, führt dahin, die Kirche als Ort der Entstehung und der Lektüre, der Geltung und Verehrung des Neuen Testaments zu sehen (das nie ohne das Alte Testament gesehen werden kann), aber auch als Gegenstand der Kritik am Maßstab der Heiligen Schrift.

<sup>14</sup> Vgl. Thomas RUSTER, *Markion, ein radikaler Pauliner: sein Irrtum und seine Wahrheit*, in: Norbert KLEYBOLDT (Hg.), *Paulus. Identität und Universalität des Evangeliums*, Münster 2009, 105–122. Die überragende Bedeutung für die liberale Theologie des 19. Jahrhunderts spiegelt der Klassiker protestantischer Kulturgeschichte Adolf von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott* (<sup>1</sup>1921, <sup>2</sup>1924), Darmstadt 1985.

<sup>15</sup> Jacques FANTINO, *La théologie d'Irénée. Lecture des écritures en réponse à l'exégèse gnostique; une approche trinitaire* (CoF 180), Paris 1994.

<sup>16</sup> PG 26, 1436–1440.

<sup>17</sup> Vgl. Otto WERMELINGER, *Le Canon des Latins au temps de Jérôme et d'Augustin*, in: Jean-Daniel KAESTLI – Otto WERMELINGER (Hg.), *Le Canon de l'Ancien Testament. Sa formation et son histoire* (Le monde de Bible), Geneve 1984, 153–196; Ralph HENNINGS, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Gal 2,11–14* (VigChr S 21), Leiden 1994.

<sup>18</sup> Vgl. Mogens MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint* (JSOTS 206), Sheffield 1996.

- <sup>19</sup> Vgl. Daniel KROCHMALNIK, *Im Garten der Schrift. Wie Juden die Bibel lesen*, Augsburg 2006.
- <sup>20</sup> Vgl. Hans-Josef KLAUCK, *Apokryphe Evangelien. Eine Einführung*, Stuttgart 2002.
- <sup>21</sup> Vgl. Folker SIEGERT, *Über die Ursprünglichkeit des Judentums (contra Apionem) I-II*, Göttingen 2008; Dagmar LABOW, *Flavius Josephus «Contra Apionem». Einleitung, Text, textkritischer Apparat, Übersetzung mit Kommentar*, Stuttgart 2005.
- <sup>22</sup> Vgl. Emily J. HUNT, *Christianity in the Second Century: The Case of Tatian*, London 2003; Ulrich B. SCHMIDT, *Unum ex quattuor. Eine Geschichte der lateinischen Tatianüberlieferung*, Freiburg – Basel – Wien 2005. William L. Petersen, *Tatian's diatessaron. Its Creation, Dissemination, Significance and History in Scholarship*, Leiden u.a. 1994.
- <sup>23</sup> GCS 42, 240.
- <sup>24</sup> Viele zusammenfassende Hinweise zum gesamten Komplex bei Hans-Josef KLAUCK, *Die apokryphe Bibel. Ein anderer Zugang zum frühen Christentum* (Tria Corda 4), Tübingen 2008.
- <sup>25</sup> Franz OVERBECK, *Das Johannesevangelium*, hrsg. v. C.-A. Bernoulli, Tübingen 1911.
- <sup>26</sup> Nach Euseb., *h. e.* VI 14,): «Johannes habe als letzter, von seinen Schülern angespornt und vom Geist inspiriert, in der Erkenntnis, dass das Leibliche in den Evangelien schon dargelegt sei, ein pneumatisches Evangelium verfasst».
- <sup>27</sup> Gut zusammengestellt von Johanna RAHNER, *Gotteswort in Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens*, in: Susanne GILLMAYR-BUCHER et al. (Hg.), *Bibel verstehen. Schriftverständnis und Schriftauslegung* (Theologie Module 5), Freiburg – Basel – Wien 2008, 7–36, bes. 27ff.
- <sup>28</sup> Nach Peter SCHÄFER, *Geschichte der Juden in der Antike* [UTB 3366], Tübingen 2010, muss man auch die Abgrenzung zum dynamisch wachsenden Christentum als Faktor einrechnen. Doch in der Zeit zwischen 70 und 120 dürfte er recht klein gewesen sein.
- <sup>29</sup> Die frühjüdischen Schriften in griechischer Sprache sind eher auf christlichen denn auf jüdischen Traditionswegen erhalten geblieben; einen guten Überblick über die reiche Literatur Albert-Marie DENIS et coll., *Introduction à la littérature religieuse judeo-hellenistique, Pseudépigraphes grecs d'Ancien Testament* (SVTP 1), Turnhout 2000.
- <sup>30</sup> Vgl. Martin HENGEL – Roland DEINES, *Die Septuaginta als «christliche» Schriftensammlung, ihre Vorgesichte und das Problem ihres Kanons*, in: Martin HENGEL – Anna Maria SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum* (WUNT 72), Tübingen 1994, 182–284.
- <sup>31</sup> Profund, Andrej FEUILLET, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliennes* (EtB), Paris 1966.
- <sup>32</sup> Ausgabe: Hans LIETZMANN, *Das Muratorische Fragment und die Monarchianischen Prologie zu den Evangelien*, in: DERS. (Hg.), *Kleine Texte*, vol. I, Bonn 1902. Berlin 21933.
- <sup>33</sup> Fundamentaltheologisch reflektiert von Max SECKLER, *Problematik des biblischen Kanons und die Wiederentdeckung seiner Notwendigkeit*, in: *L'Interpretazione della Bibbia nella Chiesa*. Atti del Simposio promosso dalla Congregazione per la Dottrina della Fede Roma, settembre 1999, Città del Vaticano 2001, 150–177.
- <sup>34</sup> Einen Überblick geben Kurt und Barbara ALAND, *Der Text des Neuen Testaments. Einführung in die wissenschaftlichen Ausgaben und in Theorie wie Praxis der modernen Textkritik*, Stuttgart <sup>2</sup>1989 (<sup>1</sup>1982).
- <sup>35</sup> *Novum Testamentum Graecum. Editio Critica Maior*. Vol. IV: Die Katholischen Briefe, Stuttgart 2000–2007.
- <sup>36</sup> Vgl. Georg STEINS, *Die Chronik als kanonisches Abschlussphänomen. Studien zur Entstehung und Theologie von 1/2 Chronik* (BBB 93), Weinheim 1995.
- <sup>37</sup> Vgl. Stephen B. CHAPMAN, *The Law and the Prophets. A Study in Old Testament Canon Formation* (FAT 27), Tübingen 2000; Peter BRANDT, *Endgestalten des Kanons. Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel* (BBB 1319); Bonn 2001.
- <sup>38</sup> Vgl. Erich ZENGER, *Der Psalter im Horizont von Tora und Prophetie. Kanongeschichtliche und kanonhermeneutische Perspektiven*, in: AUWERS – DE JONGE (Hg.), *The Biblical Canons* (n. 9), 111–133.
- <sup>39</sup> Dass Martin Luther erstens den Hebräerbrief aus dem Corpus Paulinum löst und zweites den Jakobusbrief aus der Spitzenstellung der Katholischen Briefe verbannt, beruht dagegen auf Vorbehalten gegenüber ihren theologischen Positionen.
- <sup>40</sup> Friedrich SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, Zweite Auflage (1830/31) Erster und zweiter Band, hg. v. Rolf Schäfer, Berlin – New York 2008, § 132.

- <sup>41</sup> Die Tradition geht bis zu Papias von Hierapolis zurück, nach EUSEBIOS, *h.e.* III 39,15.
- <sup>42</sup> Klassisch ausgedrückt von Clemens Alexandrinus, nach EUSEBIOS, *h.e.* VI 14,7.
- <sup>43</sup> Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments* (1958), hg. v. O. Merk, Tübingen 1984, 293f.
- <sup>44</sup> Vgl. Thomas HIEKE – Tobias NICKLAS, «Die Worte der Prophetie dieses Buches. Offenbarung 22,6-21 als Schlussstein der Bibel Alten und Neuen Testaments gelesen (BThSt 62)», Neukirchen-Vluyn 2003.
- <sup>45</sup> Vgl. Giuseppe SEGALLA, *Teologia Biblica del Nuovo Testamento* (Logos 8/2), Torino 2006.
- <sup>46</sup> Vgl. J. SALZMANN, *Lehren und Ermahnen. Zur Geschichte des christlichen Wortgottesdienstes in den ersten drei Jahrhunderten* (WUNT 2/59), Tübingen 1994; Peter Wick, *Die urchristlichen Gottesdienste. Entstehung und Entwicklung im Rahmen der frühjüdischen Tempel-, Synagogen- und Hausfrömmigkeit*, Stuttgart 2003.
- <sup>47</sup> Jan ASSMANN, *Fünf Stufen auf dem Wege zum Kanon*, Münster 1999.
- <sup>48</sup> Vgl. Johann Salomo SEMLER, *Von freier Untersuchung des Canon*, vol. I-IV, Halle 1771-1775.
- <sup>49</sup> Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Die Krise des Schriftprinzips* (1962), in: DERS., *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. I, Göttingen 1979, 11-21.
- <sup>50</sup> CSEL 40, 2, 228.
- <sup>51</sup> Zur Auslegung vgl. Thomas SCHMELLER, *Der Zweite Korintherbrief I* (EKK), Neukirchen-Vluyn 2010 (im Erscheinen).
- <sup>52</sup> Zur theologischen Interpretation im Rahmen der paulinischen Apostolatstheologie vgl. Robert VORHOLT, *Der Dienst der Versöhnung. Studien zur Apostolatstheologie bei Paulus* (WMANT 118), Neukirchen-Vluyn 2008.
- <sup>53</sup> Vgl. Kurt ERLEMANN, *Die große Unbekannte*. Neukirchen-Vluyn 2010.