

Armin D. Baum

Wie begründen wir die Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons?

Vier evangelikale Modelle im Vergleich

Während evangelikale Theologen sich in der Ablehnung eines aufklärerischen Kanonverständnisses einig sind, begründen sie die Abgrenzung des biblischen Schriftenkanons in ganz unterschiedlicher Weise. Das Konzept eines Kanons im Kanon wird in der evangelikalen Theologie (weitgehend) verworfen. Als kanonisch gelten nicht nur bestimmte theologische Inhalte frühchristlicher Schriften, sondern die Schriften insgesamt. Nach evangelikaler Überzeugung enthalten die heiligen Schriften nicht nur Gottes Wort, sondern sind Gottes Wort. Dieses Schriftverständnis ist ein Erbe der alten Kirche und der Reformation. Zur Begründung der Grenzen dieses Schriftenkanons bedienen sich evangelikale Theologen jedoch ganz unterschiedlicher Argumente. Diese Vielfalt rührt daher, dass die Vertreter eines evangelikalen Schriftverständnisses verschiedenen theologischen Traditionen angehören. Neben reformierten und lutherischen Theologen gibt es auch solche, die einem an Augustin orientierten katholischen Ansatz nahe stehen.

Die im Einzelnen sehr vielfältigen Antworten auf die Frage, wie die Abgrenzung des biblischen Kanons zu begründen sei, lassen sich vier übergeordneten Modellen zuordnen. Für die Abgrenzung des Schriftenkanons beruft man sich auf eine verbindliche Entscheidung der Kirche (1.), auf das Zeugnis des Heiligen Geistes (2.), auf ein historisches (3.) oder auf ein historisch-inhaltliches Urteil (4.). Nicht selten werden zwei oder drei dieser Argumentationsmodelle miteinander verknüpft. In diesen Fällen ergibt sich die Zuordnung einer Position zu einem der vier Grundmodelle daraus, welches Argument den Ausschlag gibt. Bis heute lässt sich beobachten, dass römisch-katholische Autoren das erste Modell vertreten, während protestantische Theologen sich einer der drei anderen Positionen zuordnen lassen. Evangelikale Theologen finden sich interessanterweise unter den Vertretern aller vier Positionen.

Bei der Auswahl der befragten Autoren konnte selbstverständlich in keiner Hinsicht Vollständigkeit angestrebt werden. Allerdings sind die in der alten Kirche und der Reformationszeit erfolgten Weichenstellungen zum Verständnis der gegenwärtigen Diskussion unerlässlich. Daher kommen neben zeitgenössischen

Theologen auch einige an der Kanondebatte beteiligte Autoren aus der alten Kirche und der Reformationszeit zu Wort¹.

1. Die ekklesiologische Begründung der Kanongrenzen

Die Kanonentscheidung der Kirche übernehmen Theologen in der Überzeugung, diese sei als solche entweder unfehlbar (1.1) oder quasi-unfehlbar (1.2). Die erste Variante dieser ekklesiologischen Begründung ist die klassische römisch-katholische Position. Die zweite Variante wird von evangelikalen Theologen vertreten und kommt dem römischen Standpunkt nahe.

1.1 Die katholische Variante

1.1.1 Augustinus

Häufig wird als erster Vertreter der katholischen Position der Kirchenvater Augustinus (354–430) genannt. Er habe den 393 n. Chr. in Hippo beschlossenen Kanon als verbindlich betrachtet². Augustin hat sich nicht in einer zusammenhängenden Abhandlung, sondern nur in verstreuten Einzelbemerkungen zum neutestamentlichen Schriftenkanon geäußert. Seine wichtigste Stellungnahme findet sich in seiner Schrift *De doctrina christiana*: Der Christ soll „hinsichtlich der kanonischen Schriften der Autorität der (möglichst) größeren Zahl katholischer Kirchen folgen, unter denen vernünftigerweise jene sind, die gewürdigt wurden, Sitz eines Apostels zu sein und (deren) Briefe zu empfangen. Er wird daher hinsichtlich der kanonischen Schriften diesen Maßstab festhalten, dass er diejenigen, welche von allen katholischen Kirchen angenommen werden, denen vorzieht, welche einige nicht annehmen“³. Anschließend zählt Augustin 27 neutestamentliche Bücher auf. *Die Kanongrenzen sollte sich Augustin zufolge jeder Christ von der Mehrheit der führenden Gemeinden vorgeben lassen.*

Bemerkenswert ist, dass Augustin bereit war, den Kanon der kirchlichen Mehrheit auch dann zu übernehmen, wenn er persönlich der Ansicht war, einer Schrift komme kein kanonischer Rang zu. So war er (ab 396/97) überzeugt, die Weisheit Salomos stamme von Sirach, und stufte sie damit als Pseudepigraphon ein. Obwohl Augustin pseudepigraphische Schriften sonst als kanonunfähig betrachtete, urteilte er in diesem Fall anders: Nachdem die Weisheit „einmal der Aufnahme unter die kanonischen Bücher gewürdigt“ worden sei, müsse sie auch

1 Einige wertvolle Anregungen verdanke ich Prof. Dr. J. van Bruggen (Apeldoorn) und Drs. A. Hahn (Wrocław).

2 Siehe z. B. R. Hennings, *Der Briefwechsel zwischen Augustinus und Hieronymus und ihr Streit um den Kanon des Alten Testaments und die Auslegung von Galater 2,11–14*, VigChr.S 21, Leiden: Brill, 1994, S. 201–207.

3 *Doctr. chr.* II 8,12 (CCL XXXII, 39,9–20 Martin).

weiterhin „unter die prophetischen Bücher gezählt werden“⁴. Die Mehrheitsmeinung der Kirche überwiegt hier alle historischen Einwände.

Ähnlich hat bereits Origenes gelegentlich argumentiert. Gegen einen kritischen Einwand des Julius Africanus, der mit historischen Argumenten die Historizität und Kanonizität der Susannageschichte des griechischen Danielbuches bestritt, argumentierte Origenes: „Hat die Vorsehung, die durch die heiligen Schriften allen Kirchen Christi Auferbauung gibt, etwa nicht für die Sorge getragen, die für einen Preis erkaufte wurden“⁵. Zur Bekräftigung zitierte er Dtn 19,14: „Du sollst die ewigen Grenzen nicht verändern, die deine Vorfahren festgelegt haben“⁶.

Eine vergleichbare Haltung gegenüber dem neutestamentlichen Kanon dürfte das Mittelalter hindurch vorherrschend gewesen sein. Die Frage nach den Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons und ihrer Begründung stand im Vergleich zur altkirchlichen Zeit und zur Epoche der Reformation ganz im Hintergrund der theologischen Diskussion. Der Schriftenkanon des Neuen Testaments wurde im Wesentlichen in der Form, in der man ihn von der alten Kirche empfing, als Autorität anerkannt⁷. Debatten über den Umfang des Schriftenkanons konzentrierten sich auf das Alte Testament⁸.

In der Reformationszeit stütze man sich auf römischer Seite in der Auseinandersetzung mit dem protestantischen Schriftprinzip in immer dogmatischerer Weise auf die Autorität der Kirche. Johannes Eck betonte 1525 unter Berufung auf Augustin, die Kanonizität der biblischen Bücher sei erst durch die Anerkennung seitens der Kirche zustande gekommen. „Die Schrift ist ohne die Kirchenautorität nicht gültig“. Die Makkabäerbücher und die vier Evangelien seien kanonisch, weil die Kirche sie für kanonisch erklärt habe. Nach Juan de Torquemada (um 1450) ist die Kirche bei der Festlegung der Kanongrenzen vom Heiligen Geist geleitet worden; daher sei ihre Entscheidung irrtumslos. Dass das Matthäusevangelium von Matthäus verfasst und Offenbarung sei, ergibt sich laut Ambrosius Catharinus (1520) nur aus dem irrtumslosen Urteil der Kirche. Und für Johannes Cochlaeus (1523) ist die Kirche der Schrift nicht unter-, sondern übergeordnet⁹.

4 *Doctr. chr.* II 8,13. Zum Kanonkonzept des Augustin siehe ausführlicher A. D. Baum, *Pseudepigraphie und literarische Fälschung im frühen Christentum*, WUNT II/138, Tübingen: Mohr, 2001, S. 108–109.118–123.142–147.

5 1 Kor 6,20; 7,23.

6 *Ep. Afric.* 8 (SC CCCII, 532,1–13 de Lange); vgl. Prov 22,28; 23,10.

7 J. Leipoldt, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig: Hinrichs, 1907/08, II, 3–4.

8 Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, HDG I3a2, Freiburg: Herder, 1990, S. 191–201.

9 Siehe E. Mühlenberg, „*Scriptura non est authentica sine autoritate ecclesiae* (Johannes Eck)“, *ZThK*, 97 (2000): S. 183–209, hier S. 184–184.186–187 (zu Johannes Eck); S. 189–190 (zu Juan de Torquemada); S. 190–191 (zu Ambrosius Catharinus); S. 194–199 (zu Johannes Cochlaeus).

1.1.2 Das Konzil von Trient

Von besonderer Bedeutung für das Kanonverständnis der römisch-katholischen Kirche sind die expliziten Aussagen, die das Konzil von Trient nach zweimonatiger Debatte am 8. April 1546 mit 24 Ja-Stimmen, 15 Nein-Stimmen und 16 Enthaltungen in einem Dekret über die Annahme der heiligen Bücher und der Überlieferung traf¹⁰. Das Dekret beginnt mit der Feststellung, das Konzil akzeptiere und verehere „mit dem gleichen Gefühl der Dankbarkeit und der gleichen Ehrfurcht alle Bücher sowohl des Alten als auch des Neuen Testaments, da der eine Gott Urheber von beiden ist“¹¹. Daran anschließend hielt es das Konzil für nötig, „diesem Dekret ein Verzeichnis heiliger Bücher beifügen zu sollen, damit keinem ein Zweifel kommen könne, welche es sind, die von diesem Konzil angenommen werden“¹².

Wie der weitere Wortlaut des Dekrets zeigt, verwarfen die Konzilsväter auch die Meinung, der Hebräerbrief stamme nicht von Paulus oder textkritisch unsichere Passagen wie Joh 7,53–8,11 oder Mk 16,9–20 seien apokryph: „*Wer aber diese Bücher nicht vollständig mit allen ihren Teilen, wie sie in der katholischen Kirche gelesen zu werden pflegen und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, als heilig und kanonisch anerkennt und die vorher erwähnte Überlieferung wissentlich und absichtlich verachtet: der sei mit dem Anathema belegt*“¹³.

Die so formulierte Position kann sich zwar mit einem gewissen Recht auf Augustin berufen, ist aber wesentlich statischer. Die historische Argumentation, die Augustin zugunsten der kirchlichen Mehrheitsmeinung angeführte hatte, tritt im Trienter Dekret ganz in den Hintergrund. Bemerkenswert ist immerhin, dass der Bischof von La Cava in die Diskussion das Argument einbrachte, maßgebend für die Abgrenzung des Kanons sei in seinen Augen nicht die Autorität der Kirche, sondern die apostolische Herkunft seiner Schriften¹⁴.

Auch der vom württembergischen Reformator Johannes Brenz (1499–1570) nur wenige Jahre später eingeschlagene Weg der Kanonabgrenzung war, obwohl er sich auf das Urteil der Gesamtkirche berief, mit Sicherheit nicht im Sinne des Konzils. Brenz forderte 1552 im Württembergischen Bekenntnis (*Confessio Vir-*

10 Vgl. u. a. I. Lønning, *Kanon im Kanon: Zum dogmatischen Grundlagenproblem des neutestamentlichen Kanons*, FGLP 10, München: Kaiser, 1972, S. 178–187, und Ziegenaus, *Kanon*, S. 218–220.

11 Zitiert nach H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*. Hg. P. Hünermann, Freiburg: Herder, ³⁷1991, Nr. 1501.

12 Vgl. die Darstellung des Diskussionsgangs bei A. Maichle, *Der Kanon der biblischen Bücher und das Konzil von Trient: Eine quellenmäßige Darstellung*, FThSt 33, Freiburg: Herder, 1929, S. 10–76.

13 DH 1504.

14 Maichle, *Kanon*, S. 23–24, zitiert ihn mit den Worten: *Evangelio Ioannis non credo, quia ab ecclesia sit receptum, sed quia Ioannis est.*

tembergica), dass nur diejenigen Schriften als kanonisch gelten dürften, die in der Kirche von Anfang an einhellig anerkannt worden waren¹⁵. Damit schied er sämtliche Antilegomena aus dem Kreis der kanonischen Schriften aus, auch die etwa von Eusebius als echt betrachteten¹⁶. Selbst ein Konzil könne ihnen keine kanonische Geltung zusprechen¹⁷. Die Normativität der Homologoumena ergab sich für Brenz daraus, dass sie in der Kirche niemals umstritten waren.

1.1.3 Nikolaus Appel

Der katholische Theologe Nikolaus Appel hat 1964 in seinem Buch *Kanon und Kirche* neben einer Darstellung und Kritik unterschiedlicher Kanonbegründungen auch seine eigene Position dargestellt. Appel betrachtet die durch die Bischöfe des 3. und 4. Jh.s getroffene Kanonentscheidung als für die Kirche absolut verbindlich¹⁸. Besonderes Gewicht legt er bei der Begründung dieser Annahme auf das Wirken des Heiligen Geistes. In den altkirchlichen Bischöfen, die als Menschen nur eine relative Gewissheit über die Kanongrenzen erlangen konnten, habe „die unfehlbare Leitung und das unfehlbare Bezeugen des Heiligen Geistes ... ein unfehlbares Geführtwerden und ein unfehlbares Hörenkönnen“ bewirkt (S. 359–360). So begründet Appel den Glauben an einen absolut geschlossenen Kanon mit dem Bekenntnis zur „Unfehlbarkeit einer situationsbedingten kirchlichen Entscheidung“ (S. 331–332). *Die alte Kirche habe „eine unfehlbare, quantitative Grenze gezogen“*. Der Textbestand der kanonischen Bücher sei durch diese altkirchliche Entscheidung jedoch nicht festgelegt worden (S. 364).

1.1.4 Karl-Heinz Ohlig

Gründlicher als viele andere ist Karl-Heinz Ohlig 1972 den Kriterien nachgegangen, an denen sich die alte Kirche bei der Abgrenzung des neutestamentlichen Schriftenkanons orientiert hat. Auf dieser Grundlage hat er die umfassendere Frage *Woher nimmt die Bibel ihre Autorität?* beantwortet. Ausgangspunkt für die Frage nach den Grenzen des Schriftenkanons ist nach Ohlig die Erfahrung des

15 *Sacram scripturam vocamus, eos Canonicos libros veteris et novi Testamenti, de quorum autoritate in Ecclesia nunquam dubitatum est*; zitiert nach M. Brecht und H. Ehmer, *Confessio Virtembergica: Das Württembergische Bekenntnis 1552*, Holzgerlingen: Hänssler, 1999, S. 162; vgl. Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 128.

16 Vgl. A. D. Baum, „Der neutestamentliche Kanon bei Eusebios (*hist. eccl.* III.25.1–7) im Kontext seiner literaturgeschichtlichen Arbeit“, *ETHL*, 73 (1997), S. 307–347, hier S. 337–342.

17 Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 129.

18 *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, KKTS 9, Paderborn: Bonifacius, 1964, S. 120; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenzahl zitiert. Vgl. ders., „The New Testament Canon: Historical Process and Spirit's Witness“, *TS*, 32 (1971): S. 627–646.

Predigthörers, dass er „von der fordernden Autorität des Herrn“ getroffen wird¹⁹. Diese geistliche Erfahrung erweise aber nicht einzelne Sätze oder Bücher der Bibel als Wort Gottes, sondern zunächst nur die apostolische Überlieferung als Ganze²⁰. Erst in einem zweiten Schritt entstehe die Frage nach der Abgrenzung der mit dieser Erfahrung verbundenen Schriften vom anderen Schrifttum der Christenheit (S. 112).

Voraussetzung für Ohligs Kanonbegründung ist die Überzeugung, dass der Umfang des neutestamentlichen Kanons heute nicht aus anderen Gründen anerkannt werden kann als aus denen, die zu seiner Bildung geführt haben (S. 16). Das Recht der Kanonabgrenzung sei in altkirchlicher Zeit nicht dem einzelnen Christen, sondern der Kirche als Ganzer zuerkannt worden (S. 112.114). Diese gesamtkirchliche Grenzziehung erfolgte nicht durch eine willkürliche autoritative Entscheidung, sondern war an konkreten Kriterien orientiert, die die Kirche aus ihren Schriften selbst ableitete (S. 27).

Als die beiden wichtigsten altkirchlichen Kanonkriterien identifiziert Ohlig die Fragen nach der Apostolizität und nach der Orthodoxie einer Schrift (S. 40). Allerdings habe die alte Kirche unter dem Kriterium der Apostolizität nicht verstanden, dass jede von einem Apostel an eine christliche Gemeinde gerichtete Schrift notwendigerweise inspiriert sein müsse (S. 158). Aus Galater 2,11–14 und den Aussagen der katholischen Dogmatik zur päpstlichen Unfehlbarkeit leitet Ohlig ab, dass die Kirche auch eine Aussage des Apostels Petrus nur dann anerkennt, wenn dieser als Vorsitzender des Apostelkollegiums spricht. „Wer aber wollte behaupten, dass eine Gelegenheitsschrift (wenn Petrus eine verfasst hätte) immer ‚ex cathedra‘ geschrieben sei und nicht einen weniger verbindlichen Grad an Verpflichtung habe? ... Das bloße Faktum apostolischer Echtheit kann niemals allein schon Kanonizität begründen“ (S. 158, Anm. 44). Darum lasse sich die kanonische Geltung der neutestamentlichen Schriften nicht uneingeschränkt auf die authentischen Äußerungen der Apostel gründen (S. 157). Vielmehr habe sich die Kanonizität der apostolischen Lehre bereits in der alten Kirche daran entschieden, ob sie mit der bereits normativen Theologie der gesamten Urkirche übereinstimme. Schon die alte Kirche habe vor allem die Antilegomena nicht allein aufgrund ihrer Verfasserschaft, sondern erst nach einer Prüfung ihres Inhalts als kanonisch anerkannt²¹. Diese Kombination eines historischen mit einem inhaltlichen Kriterium führte dazu, dass in urkirchlicher Zeit Schriften wie der erste Clemensbrief – obwohl sie möglicherweise älter waren als die Johannesapokalypse und der zweite Petrusbrief – nicht in den Kanon aufgenommen wurden – „eine Erkenntnis, die durchaus auch heute nachvollzogen werden kann“ (S. 145–146).

19 *Zum Verhältnis von Schriftkanon, Kirche und Jesus*, Patmos Paperbacks, Düsseldorf: Patmos, 1970, S. 112; im Folgenden nur mit Seitenangaben im Haupttext zitiert.

20 *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, KBANT, Düsseldorf: Patmos, 1972, S. 313.

21 *Die theologische Begründung*, S. 170–197.

Den katholischen Standpunkt in der Kanonfrage stellt Ohlig nicht grundsätzlich in Frage, obwohl er sich erheblich vorsichtiger zu ihm bekennt, als dies etwa Appel tut. Er erkennt an, dass „die Kanonfestlegung der Kirche quasi-dogmatischen Charakter“ hat²². Die kirchliche Kanonrezeption sei verpflichtend (S. 134). Der Umfang des Schriftenkanons könne nicht mehr in Frage gestellt werden (S. 14). Seine Überzeugung, die Kanonkriterien der alten Kirche seien auch für die heutige Begründung der Grenzen des Schriftenkanons konstitutiv, kann Ohlig mit diesem Standpunkt verbinden, *weil sich in seinen Augen kein Konflikt zwischen den traditionellen Kanongrenzen und der modernen Grenzziehung aufgrund der in der alten Kirche gültigen Kanonkriterien ergibt*.

Das Urteil, nicht jede einem Apostel oder Apostelschüler zugeschriebene Schrift habe allein aufgrund der Identität ihres Autors als kanonisch gegolten, führt Ohlig nebenbei zu der Überzeugung, dass die Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) oder der ‚unechte‘ Markusschluss nur dann als unkanonisch zu betrachten wären, wenn sich nachweisen ließe, dass sie nicht mehr aus der urkirchlichen Zeit stammen (S. 152).

1.1.5 Anton Ziegenaus

Zu einem ähnlichen Ergebnis gelangt Anton Ziegenaus. Von besonderer Bedeutung ist für ihn die in seinen Aufsätzen aus den Jahren 1978 und 1985 mehrfach wiederholte These, *ohne eine verbindliche kirchliche Entscheidung könne es keinen Kanon geben*. Wo verneint wird, dass der Kanon auf einer kirchlichen Entscheidung ruht, „verlieren die Begriffe ‚Kanon‘ und ‚Neues Testament‘ ihre theologische Bedeutung ... Die These Luthers von der Selbstbegründung der Schrift impliziert die Konsequenz der Auflösung der Schrift“²³. Wer die Kirche nicht als maßgebende Instanz für die Abgrenzung und Auslegung des Schriftenkanons anerkenne, könne keinen Grund für die Annahme eines Kanons nennen²⁴. Viele kontroverstheologische Fragen ließen sich auf kanontheologische Vorentscheidungen zurückführen²⁵.

Wie Ohlig geht Ziegenaus davon aus, dass die Kanongrenzen sich in der Gegenwart nur im Rückgriff auf die altkirchlichen Kanonkriterien begründen ließen. Er bedauert es, dass man auf das Kriterium der Orthodoxie in der neuzeitlichen Auseinandersetzung um den Kanon weithin verzichtet habe²⁶. Die theologische Uneinheitlichkeit im Neuen Testament sei „nur relativ und situationsbe-

22 *Die theologische Begründung*, S. 313.

23 „Die Kanonbildung als Grundlage theologischer Schriftinterpretation“, *Veritatis Catholicae*, FS L. Scheffczyk, Hg. A. Ziegenaus u. a. Aschaffenburg: Pattloch, 1985, S. 203–225, hier S. 211; vgl. S. 216–217.

24 „Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie“, *MThZ*, 29 (1978): S. 264–283, hier S. 277.282.

25 „Die Bildung des Schriftkanons“, S. 266.

26 *Kanon*, S. 245.

dingt“. So wie die alte Kirche im Zuge der Abgrenzung gegenüber den Irrlehrern in der neutestamentlichen, alttestamentlichen oder biblischen Theologie die Einheit der Lehre gesucht habe²⁷, sei es auch Aufgabe des heutigen Theologen, „die Einheitsforderung der biblischen Autoren“ ernst zu nehmen, anstatt einem theologischen Pluralismus das Wort zu reden²⁸.

1.2 Die evangelikale Variante

Einige protestantische Theologen, die die Annahme eines prinzipiell geschlossenen Kanons mit der katholischen Position teilen, begründen diese auf etwas andere Weise.

1.2.1 David G. Dunbar

Der amerikanische Evangelikale David G. Dunbar geht von der Überzeugung aus, Gott habe sich exklusiv in der Anfangszeit der Kirche offenbart, kanonische Qualität könne daher nur einer prinzipiell begrenzten Zahl von Schriften eignen, die das Werk Christi und die apostolische Tradition dokumentieren.

Das ausschlaggebende Kanonkriterium der alten Kirche sei die Frage gewesen, welche Schriften sich durch ihre allgemeine Verwendung als für die Entstehung der Kirche grundlegend erwiesen hätten. Theologische und historische Kriterien seien erst nachträglich zur Begründung eines bereits auf dieser Basis existierenden Schriftenkanons herangezogen worden. Darum könnten nachträgliche Urteile über die Echtheit oder den Inhalt einzelner neutestamentlicher Bücher nicht als Argumente für eine Verkleinerung des Kanons dienen. Und selbst die Entdeckung einer echten Apostelschrift böte keinen Anlass, über eine Erweiterung des Kanons nachzudenken.

Ebenso wie Dunbar die protestantische These von einem wenigstens theoretisch offenen Kanon zurückweist, indem er den Kanon als in seinen traditionellen Grenzen verbindlich und autoritativ bezeichnet, lehnt er allerdings Appels These von einer unfehlbaren Kanonentscheidung der Kirche ab. Die Überzeugung, dass der Kanon definitiv geschlossen ist, „is founded upon the presupposition of divine sovereignty in human history and the life of the church ... There is no claim here to ecclesiastical infallibility in the strict sense, yet there is great assurance to be drawn from the widespread judgment of the early Christians that this group of writings comprises the authoritative teachings of the apostles“²⁹. Angesichts dieser Aussagen bleibt der Eindruck, dass Dunbar die Kanonentscheidung der alten Kirche aufgrund der *providentia Dei* als quasi-unfehlbar betrachtet³⁰.

27 *Kanon*, S. 252.

28 „Die Kanonbildung“, S. 215.

29 „The Biblical Canon“, *Hermeneutics, Authority and Canon*, Hg. D. A. Carson und J. D. Woodbridge, Grand Rapids: Zondervan, 1986, S. 279–360, hier S. 356–360.

30 So interpretiert ihn und verwandte Positionen mit guten Gründen M. J. Sawyer, „Evangelii-

1.2.2 Peter Beyerhaus

In noch unzweideutigerer Weise hat sich der Tübinger Missionswissenschaftler Peter Beyerhaus 1996 im ersten Band seiner Missionstheologie mit dem Titel *Er sandte sein Wort* geäußert. Er unterscheidet aufgrund des biblischen Konzepts der Heilsgeschichte zwischen der apostolischen Anfangszeit, in der inspirierte Dokumente entstehen konnten, und der davon qualitativ unterschiedenen Zeit der anschließenden Kirchengeschichte³¹. Seine Erwägungen zu den Grenzen des neutestamentlichen Schriftenkanons und ihrer Begründung entfaltet er in direkter Antithese zu einem „Kanon-Positivismus“, der die im Neuen Testament enthaltenen Schriften unreflektiert als normativ anerkennt (S. 296). Dabei setzt er voraus, dass die altkirchliche Rezeption des Kanons nicht Antwort „auf eine senkrecht von oben kommende Stimme des Heiligen Geistes“ gewesen sei, sondern sich anhand konkreter historischer und theologischer Kriterien vollzog³². *Die heutige Christenheit* ist nach Beyerhaus allerdings nicht aufgefordert, aufgrund entsprechender Kriterien zu einem eigenen Urteil zu gelangen, sondern *hat die altkirchliche Abgrenzung als „endgültigen Akt“ zu betrachten, der „unter Beistand des Heiligen Geistes“ erfolgt ist* (S. 255–256). Darin, dass seit dem 4. Jh. ein 27 Bücher umfassender Kanon in allen Konfessionen Anerkennung gefunden hat, „darf man einen hervorragenden formalen Beweis für die Inspiriertheit aller biblischen Schriften erblicken“. Die Wirkung des Geistes im altkirchlichen und ökumenischen Konsens der Kirchen interpretiert Beyerhaus im Licht von Apk 2,7.11.17.29; 3,6.13.22 („Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden sagt“) und Apg 15,28 („Es hat dem Heiligen Geist und uns gut geschienen“) (S. 305–306). Darum sei es der Kirche grundsätzlich verwehrt, den Umfang des Schriftenkanons durch Zusätze oder Abstriche zu verändern (S. 306–307).

1.2.3 Roger Nicole

Roger Nicole begründet 1997 die Abgrenzung des neutestamentlichen Schriftenkanons mit der Beobachtung, dass nahezu die gesamte Christenheit unter der Leitung Gottes denselben Kanon akzeptiert. Wer nach dem Umfang des Kanons fragt, erhält eine schlichte Antwort: „Ask any Christian community“³³. Zwar habe die alte Kirche dieses Kriterium nicht verwendet, sie sei aber aufgrund ihrer zeitlichen Nähe zu Jesus und den Aposteln zu einer zutreffenderen Abgrenzung in der Lage gewesen als die Kirche der Gegenwart. Da die gesamtkirchliche

cals and the canon of the New Testament“, *GTJ*, 11 (1991): S. 29–52, hier S. 31.37.

31 *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission*, Bd. I, *Die Bibel in der Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1996, S. 255–256.296; im Folgenden in Klammern im Haupttext zitiert.

32 *Er sandte sein Wort*, S. 306, unter Verweis auf 1 Joh 4,1.

33 „The Canon of the New Testament“, *JETS*, 40 (1997): S. 199–206, hier S. 205; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenangabe zitiert.

Aufnahme eines zusätzlichen Buches höchst unwahrscheinlich sei, sei der Kanon so gut wie geschlossen. Nicole beschließt seine Überlegungen mit dem Satz: „So maybe *the Bible's table of contents is more ,inspired' than was thought at first*“ (S. 206). Das Inhaltsverzeichnis unseres heutigen Neuen Testaments gilt als quasi-inspiriert. Ähnlich wie Dunbar und vor allem Beyerhaus scheint auch Nicole die kirchliche Kanonabgrenzung letztendlich als quasi-unfehlbar zu betrachten.

1.3 Einwände gegen die ekklesiologische Begründung

An die ekklesiologische Kanonabgrenzung sind wenigstens vier Anfragen zu richten.

1.3.1 Die Fehlbarkeit der Kirche

Lässt sich die Unfehlbarkeit der die Kanongrenzen bestimmenden Kirche überzeugend belegen? Protestantische Theologen lehnen eine Berufung auf ein unfehlbares Urteil der Kirche in aller Regel ab³⁴. *Als unfehlbar könnte ein theologisches Urteil der Kirche nur gelten, wenn ihr dieselbe Lehrautorität zukäme, die Jesus für sich selbst beansprucht³⁵ und den Aposteln verliehen hat³⁶*. Aber die Kirche wirkt keine apostolischen Zeichen³⁷, die ihre apostolische Autorität belegen könnten. Und Jesus hat ihr zwar die Leitung durch den Heiligen Geist verheißen³⁸, aber keine geistgewirkte Unfehlbarkeit. Daher ist die Lehre der Kirche – anders als die der Apostel Jesu³⁹ – nicht uneingeschränkt Gottes Wort. Läuft nicht auch die oben skizzierte evangelikale Position trotz ihrer expliziten Abgrenzung gegenüber der genuin katholischen letztendlich auf die Annahme kirchlicher Unfehlbarkeit im Prozess der Kanonabgrenzung hinaus? Wird nicht die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist so stark betont, dass dem Konsens der Kirche letztlich das Prädikat der Irrtumslosigkeit verliehen wird⁴⁰?

34 Th. Zahn, *Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche*. Vortrag auf der lutherischen Pastorkonferenz zu Leipzig am 2. Juni 1898 gehalten, Leipzig: Deichert, 1898, S. 51.61; G. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche und ihrer Verkündigung als theologisches Problem: Drei Vorlesungen*, SGV H. 207/208, Tübingen: Mohr, 1954, S. 52. Zahn und Käsemann warnen einhellig vor „der römischen Kirche, welche sich selbst vergöttert“ (*Die bleibende Bedeutung*, S. 48) bzw. vor „dieser Vergötzung der Kirche“ (*Das Neue Testament als Kanon: Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwärtigen Diskussion*, Hg. ders., Göttingen: Vandenhoeck, 1970, S. 382).

35 Mt 24,35; Joh 5,24.

36 Lk 10,16; Gal 1,11–12; siehe J. Wenham, *Jesus und die Bibel: Autorität, Kanon und Text des Alten und Neuen Testaments* (engl. 1972), Holzgerlingen: Hänssler, 2000, S. 68–72.

37 Mt 10,1; Röm 15,18–19.

38 Joh 16,13.

39 Gal 1,11–12; 1 Thess 2,13.

40 Sawyer, „Evangelicals“, S. 46. Ebeling, *Die Geschichtlichkeit der Kirche*, S. 51: „Wenn sowohl der Umfang des Kanons als auch der Sinn seiner Kanonizität schlechthin außerhalb

1.3.2 Die *providentia Dei*

Dieser Einwand gilt in abgewandelter Form auch gegenüber jenen, die die absolute Unverrückbarkeit der traditionellen Kanongrenzen mit der *providentia Dei* begründen. Denn wie lässt sich die Identifizierung der *providentia Dei* mit der mehrheitlichen oder sogar einheitlichen Kanonabgrenzung der Kirche begründen? „Das Urteil Gottes über den Kanon lässt sich nicht einfach aus der Geschichte der Kirche und ihres Kanons ablesen“⁴¹. *Es gibt keine unabhängigen Kriterien, anhand deren sich die providentia Dei mit ausreichender Sicherheit für bestimmte historische Entwicklungen in Anspruch nehmen ließe*⁴².

1.3.3 Die Kanonkriterien der Alten Kirche

Dunbar begründet die These, die heutige Kirche dürfe die Kanongrenzen nicht anhand historischer und inhaltlicher Kriterien überprüfen, mit der These, diese hätten auch in altkirchlicher Zeit keine Rolle gespielt. Wie verhält sich diese Behauptung zur in 2 Thess 2,2 ausgesprochenen Aufforderung, sich nicht durch nur scheinbar vom Apostel stammende Briefe erschüttern zu lassen? Wird damit nicht vorausgesetzt, dass die Gemeinde zur Identifizierung der für sie normativen Schriften zwischen echten und unechten Briefen zu unterscheiden hatte? Wie verhält sich Dunbars These zur lobenden Erwähnung der Juden von Beröa, die laut Act 17,11 die Predigt des Apostels anhand ihrer heiligen Schriften überprüften? Und hat nicht auch Paulus (implizite) Aussagen seines Apostelkollegen Petrus aufgrund inhaltlicher Kriterien als falsch zurückgewiesen (Gal 2,11–16)? *In frühchristlicher Zeit hat man durchaus aufgrund sachlicher Kriterien zwischen inspirierten und menschlichen Büchern unterschieden.*

1.3.4 Der Bibeltext und die Kirche

Wenn die altkirchliche Entscheidung über den Kanon des Neuen Testaments (aufgrund der *providentia Dei*) als verbindlich zu gelten hat, müsste dies nicht ebenso für den altkirchlichen Text des Neuen Testaments gelten? Wie wollte man begründen, dass Gott zwar die altkirchliche Sammlung der heiligen Schriften zu einem unfehlbaren oder unüberbietbaren Resultat gelenkt hat, der Mehrheitstext derselben Kirche aber nicht unter seiner besondere Fürsorge stand⁴³?

jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden; denn er gründet sich dann auf die Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung“.

41 Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 51.

42 Sawyer, „Evangelicals“, S. 45; vgl. G. Wainwright, „The New Testament as Canon“, *SJTh*, 28 (1975): S. 551–571, hier S. 562: „such an appeal is easily extended into support for the whole of ‚doctrine as it has developed““.

43 Vgl. G.M. Burge, „A Specific Problem in the New Testament Text and Canon: The Woman Caught in Adultery (John 7:53–8:11)“, *JETS*, 27 (1984): S. 141–148, hier S. 148.

Wer das Votum der Kirche zu Joh 7,53–8,11 für fehlbar hält, wird auch ihre Kanonentscheidung für irrtumsfähig halten.

Allerdings, bedeutungslos ist die Kanonentscheidung der (alten) Kirche für den evangelischen Christen, der nach den Kanongrenzen fragt, keineswegs. Wer die verbindlichen Schriften der Christenheit lesen will, richtet sich natürlich zunächst (und in der Regel für immer) nach der von der Kirche getroffenen Auswahl, die im Neuen Testament vorliegt. Und dieser kirchliche Kanon geht in seinem Grundbestand auf das historische Wissen der frühesten christlichen Gemeinden zurück. Das Inhaltsverzeichnis des Neuen Testaments hat für den modernen Christen daher nicht nur einen praktischen, sondern auch einen hohen historischen Wert. Nur kann es nicht als das quasi-unfehlbare Werk einer quasi-unfehlbaren kirchlichen Entscheidung gelten, das grundsätzlich allen noch so begründeten Anfragen entzogen ist.

2. Die pneumatologische Begründung der Kanongrenzen

Gegen die katholische Position, die durch das Mittelalter hindurch bis in die Kreise der Reformatoren⁴⁴ und ihrer Vorläufer⁴⁵ dominierte, regte sich vor allem unter den Leitfiguren der Reformation Widerspruch.

2.1 Varianten der pneumatologischen Begründung

2.1.1 Johannes Calvin

Johannes Calvin (1509–1564) wies den Anspruch, der Umfang des neutestamentlichen Schriftenkanons werde durch eine verbindliche Bestimmung der Kirche festgelegt, deutlich zurück. In seiner *Institutio* stellte er der Kanonentscheidung der Kirche (IV 9,14) die „innere Überführung durch den Heiligen Geist“ (I 8,6) gegenüber (I 7,1–3)⁴⁶. Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes zog Calvin außerdem allen vernünftigen Argumenten vor, die bei der Kanonabgrenzung eine Rolle spielen könnten. Es sei nicht angebracht, die Heilige Schrift „einer Beweisführung und Vernunftgründen zu unterwerfen“ (I 7,5). Es sei eine Torheit zu glauben, „der Schrift auf dem Wege des Disputierens ihre Glaubwürdigkeit sichern zu können“. Denn „das Zeugnis des Heiligen Geistes ist besser als alle Beweise“ (I 7,4). Die Heilige Schrift „trägt ihre Beglaubigung in sich selbst“ (I

44 Vgl. Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 104–120, über Andreas Bodenstein von Karlstadt.

45 Vgl. zu Erasmus von Rotterdam Leipoldt, *Geschichte*, II, S. 13–32, und P. Walter, „Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage“, *Verbindliches Zeugnis*, Bd. I, *Kanon – Schrift – Tradition*, Hg. W. Pannenberg und Th. Schneider, DiKi 7, Freiburg: Herder, 1992, S. 156–168.

46 *Unterricht in der christlichen Religion = Institutio christiana religionis*. Übers. von Otto Weber, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, ³1984.

7,5). Calvin forderte seine Leser auf: „Lies den Demosthenes oder den Cicero, lies Platon oder Aristoteles oder welche du auch aus der ganzen Schar lesen magst. Sie werden dich – das gestehe ich – wundersam anlocken, ergötzen, bewegen, hinreißen. Aber wenn du dann zur Heiligen Schrift kommst, so ergreift sie dich – ob du willst oder nicht – so lebendig, dringt so tief ins Herz, setzt sich so im Innersten fest, dass vor der Gewalt dieser Eindrücke die Kraft jener Redner und Philosophen fast verschwindet. Man kann eben spüren, wie ein göttlicher Hauch die Schrift durchweht, wodurch sie alle menschliche Kunst, alle menschlichen Gaben weit übertrifft“ (I 8,1).

Bei der Deutung dieser Sätze sind mehrere Faktoren zu beachten. Calvin hatte im ersten Buch seiner *Institutio* angekündigt, er „übergehe jetzt vieles, weil ich an anderer Stelle auf diese Dinge zurückkommen muß“ (I 7,5), dieser Ankündigung jedoch in den folgenden Büchern nirgends entsprochen. Man wird sich daher hüten müssen, die Kapitel I 7–8 als vollständige Stellungnahme zur Kanonfrage zu deuten.

Zweitens schreibt Calvin den Vernunftgründen bei der Begründung der Kanongrenzen durchaus eine gewisse, wenn auch untergeordnete, Funktion zu: Wenn wir „einmal die Schrift in ihrer Einzigartigkeit gegenüber anderen Büchern in Ehrfurcht und ihrer Würde entsprechend angenommen haben, dann werden Erwägungen, die nicht ausreichen, die Gewißheit um die Schrift in unserem Herzen einzupflanzen, sehr brauchbare, geeignete Stützen (zur Bestätigung) sein!“ (I 8,1). In diesem Zusammenhang ist davon die Rede, dass Gott seine Propheten, allen voran Mose, durch Wunder und Weissagungen als seine Boten beglaubigt hat (I 8,5–8). Die auf das Alte Testament gemünzte Frage, „wer uns denn beweisen könne, daß die Schriften, die unter dem Namen des Mose und der Propheten gehen, auch wirklich von ihnen stammten“, beantwortete Calvin mit einem Hinweis auf die Zuverlässigkeit der jüdischen Überlieferung (I 8,9). Und neben diesen historischen Argumenten war für den Reformator auch von Bedeutung, „wie sehr alle Teile untereinander übereinstimmen“ (I 8,1).

Abgesehen von diesen grundsätzlichen Ausführungen hat sich Calvin kaum zur Kanonizität einzelner neutestamentlicher Bücher geäußert. In den Vorreden zu seinen neutestamentlichen Kommentaren kam er immerhin gelegentlich, wenn auch nur sehr knapp, auf die historischen und theologischen Argumente zu sprechen, die für die kanonische Anerkennung etwa des Jakobus- oder des zweiten Petrusbriefes relevant sind⁴⁷. Deutlicher lässt sich jedoch an seinem Umgang mit der Perikope von der Ehebrecherin (Joh 8,1–11) beobachten, wie der Reformator im konkreten Einzelfall seine Entscheidung für oder gegen die Zugehörigkeit eines Textes zum biblischen Kanon begründet hat. Bevor er sich an die Ausle-

47 *Iohannis Calvini in Epistolas Novi Testamenti Catholicas Commentarii*, Halle: Gebauer, 1832, S. 77–78 (zum 2 Petr), 167 (zum Jak), 208 (zum Jud). Siehe dazu ausführlicher T. H. L. Parker, *Calvin's New Testament Commentaries*, Grand Rapids: Eerdmans, 1971, S. 69–78: „The New Testament Canon“, bes. S. 72–75.

gung dieses Abschnitts machte, wies Calvin zunächst darauf hin, dass dieser zwar in der griechischen Kirche unbekannt war, von den lateinischsprachigen Gemeinden aber als Teil des Johannesevangeliums gelesen wurde. Anschließend stellte er fest, die betreffende Perikope enthalte „nichts, was apostolischem Geist widerspräche“. Seine Folgerung lautet, es gebe keinen Grund, sich diesen Text nicht zu Nutze zu machen⁴⁸. Für seine Entscheidung, die Ehebrecherinnenperikope als Teil des Johannesevangeliums und des neutestamentlichen Kanons auszulegen, berief Calvin sich an dieser Stelle demnach nicht auf ein inneres Zeugnis des Heiligen Geistes, sondern bediente sich (text-) historischer und inhaltlicher Argumente. Natürlich kann man zu Recht hervorheben, wie oberflächlich Calvins kanonkritische Hinweise selbst im Rahmen seiner eigenen Zeit waren⁴⁹. Aber die (geringe) Qualität seiner Beweisführung sollte nicht vergessen lassen, dass der Reformator sich in der konkreten Diskussion um die Kanonizität einzelner Schriften und Schriftteile nicht einfach auf das Zeugnis des Heiligen Geistes berufen, sondern historisch und theologisch argumentiert hat. Allerdings sind Calvins Ausführungen zu fragmentarisch, als dass sich aus ihnen eine vollständige und ganz einheitliche Position zur Kanonbegründung gewinnen ließe.

2.1.2 Die *Confessio Gallicana*

Weniger kompliziert liegen die Dinge in den reformierten Bekenntnisschriften. In Artikel vier der *Confessio Gallicana* aus dem Jahre 1559 heißt es: „Wir erkennen diese Schriften als kanonisch und als ganz gewisse Regel unseres Glaubens nicht so wohl (oder nicht so sehr) vermöge des Übereinkommens und der Zustimmung der Kirche, als vermöge des Zeugnisses und der inneren Überführung des Heiligen Geistes, welcher sie uns von anderen kirchlichen Schriften unterscheiden lehrt“⁵⁰. Diese knappe Formulierung legt die Deutung nahe, dass es sich bei der inneren Überführung durch den Heiligen Geist um das ausschlaggebende (und exklusive) Kriterium zur Bestimmung der Kanongrenzen handelt. Ob und inwiefern bei der Abgrenzung des Schriftenkanons sachliche Urteile von Bedeu-

48 *Johannes Calvins Auslegung des Johannes-Evangeliums*. Übers. von M. Trebesius und H. Chr. Petersen, Johannes Calvins Auslegung der Heiligen Schrift Bd. 14, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1964, S. 208.

49 Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 35.

50 Zitiert nach W. Niesel, *Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München: Kaiser, 1938, S. 67,10–15.

tung sind, bleibt völlig offen⁵¹. Insofern stimmt diese Position nicht mit der differenzierteren von Calvin in seiner *Institutio* vertretenen überein⁵².

2.1.3 Karl Barth

Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes spielt in der Kanondebatte bis heute eine wichtige Rolle. Sehr deutlich bezeichnete Karl Barth (1886–1968) zunächst in einem Aufsatz über „Das Schriftprinzip der reformierten Kirche“⁵³ und später in seiner *Kirchlichen Dogmatik* die Kanongrenzen als relativ. Das menschliche Hören der göttlichen Offenbarung sei, einschließlich der Bestimmung der Kanongrenzen, der Möglichkeit des Irrtums nicht entzogen⁵⁴. Darum sei eine Verkleinerung oder Erweiterung des Schriftenkanons grundsätzlich möglich⁵⁵. „Und was wissen wir ... ob im Sande Ägyptens nicht noch Dinge auf uns warten, angesichts derer es vielleicht ... nicht einmal die römische Kirche verantworten könnte, sich auf den Begriff eines geschlossenen Kanons dogmatisch festgelegt zu haben“ (I/2, S. 529–530).

Eine solche Veränderung der Grenzen des Schriftenkanons könne allerdings nur durch einen kirchlichen Akt erfolgen. Um einen solchen herbeizuführen, müssten die, die eine solche Grenzverlagerung wünschten, „sich getrauen, *den Heiligen Geist der Schrift als des Wortes Gottes zum Zeugen für die Notwendigkeit dieser Absicht anzurufen* und sie müssten sich getrauen, zu erwarten, dass dieser Heilige Geist auch der übrigen Kirche im selben Sinn sein Zeugnis geben werde“ (I/2, S. 671–672). Im Anschluss an Calvin hat Barth damit als Hauptkriterium das innere Zeugnis des Heiligen Geistes genannt und es ausdrücklich bedauert, dass die von Calvin erwähnten sekundären Gründe in der Folgezeit dem wirklichen Grund übergeordnet worden seien (I/2, S. 595–597). Solange eine kirchliche Neudefinition der Kanongrenzen ausbleibt, habe der Christ Offenbarung und Gotteswort „da zu erwarten, wo die Kirche laut ihrer bisherigen Ent-

51 Etwa F. W. Grosheide, *Algemeene Canoniek van het Nieuwe Testament*, Amsterdam: van Bottenburg, 1935, S. 17–28: „Geen Notae Canonicitatis“, betont allerdings, es komme dem Menschen grundsätzlich nicht zu, anhand bestimmter *notae canonicitatis* über die Kanonizität eines Buches zu entscheiden. Auch die Kirchenväter, die in diesem Sinne Kanonkritik betrieben, hätten sich verfehlt. Gegenüber dem Göttlichen gebühre dem Menschen allein Glaube und Anbetung.

52 Vgl. auch Artikel V des 1561 von Guy de Bray verfaßten Niederländischen Glaubensbekenntnisses (*Confessio Belgica*): „Diese Bücher allein erkennen wir als heilig und kanonisch an ...; und zwar ... weil der Heilige Geist in unseren Herzen bezeugt, daß sie von Gott sind ... (*quod Spiritus Sanctus in cordibus nostris testetur a Deo projectos esse*)“; lat. Text zitiert nach Niesel, *Bekennnisschriften*, S. 121,2–9.

53 *ZZ*, 3 (1925): S. 215–245.

54 *Die Lehre vom Wort Gottes. Prolegomena zur kirchlichen Dogmatik*, Die kirchliche Dogmatik I/1–2, 2 Bde, Zürich: Theologischer Verlag, ⁹1975, I/2, S. 526–527; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenangabe zitiert.

55 „Das Schriftprinzip“, S. 222.

scheidung sie gefunden hat“ (I/2, S. 530–531)⁵⁶. Eine bekennnismäßige Festlegung der Textgestalt des Neuen Testaments durch die Kirche hielt Barth allerdings für verfehlt (I/2, S. 673).

2.1.4 Hermann Diem

Noch detaillierter als Barth hat sich Hermann Diem (1900–1975) zur Kanonfrage geäußert⁵⁷. Diem geht von der Überzeugung aus, die Heilige Schrift sei vorbehaltlos zur historischen Untersuchung freizugeben (S. 4). Historische Ergebnisse über die Entstehung des Kanons könnten allerdings nicht zur Begründung seiner Abgrenzung dienen. Denn die altkirchliche Rezeption der Evangelien sei nicht „unter dem Gesichtspunkt des historischen Quellenwertes zur Rekonstruktion der Geschichte Jesu“ erfolgt. Und ebenso wenig lasse sich aus der Geschichte des Kanons „ein bestimmtes theologisches Ausscheidungsprinzip entnehmen“ (S. 5–6). Vielmehr habe sich der Schriftenkanon „einfach selbst durchgesetzt“⁵⁸.

Auch heute verließen sich die protestantischen Kirchen darauf, „daß ihr Wort sich durch den Heiligen Geist im Glauben des Hörers selbst als wahr bekundet“ (S. 8). Die Grenzen des grundsätzlich offenen Kanons finden daher darin ihre Bestätigung, *dass „er sich weiterhin predigen läßt und weiterhin die Zustimmung des Glaubens in der Antwort der Kirche findet“* (S. 13). Falls ein das Neue Testament auslegender Theologe die Überzeugung gewinnt, ein bestimmtes Buch lasse sich nicht predigen, könne er der Kirche eine Reduktion des bisherigen Kanons vorschlagen (S. 13–14). Ebenso hält Diem es für theoretisch denkbar, „daß die Kirche sich durch neue Schriftfunde veranlaßt sehen würde, ihren Kanon zu erweitern“ (S. 16). In beiden Fällen wäre das ausschlaggebende Kriterium für die kirchliche Entscheidung die Frage, ob die betreffende Schrift sich predigen lässt (S. 23)⁵⁹.

56 Ähnlich argumentiert E. Achtemeier, „The Canon as the Voice of the Living God“, *Reclaiming the Bible for the Church*, Hg. C. E. Braaten und R. W. Jenson, Grand Rapids: Eerdmans, 1995, S. 119–130, die sich in ihrer Kanondeutung an Calvin und Barth anschließt. Bemerkenswert ist ihre Klage über die Entwertung des Kanons in der innerkirchlichen Diskussion: „the frustration that one experiences in trying to carry on that debate apart from any common recognition of a canon for the church is sometimes almost overwhelming“ (S. 120).

57 Zunächst 1952 in einem Beitrag über *Das Problem des Schriftkanons*, ThStud 32, Zürich: Evangelischer Verlag, 1952, zur von Barth herausgegebenen Reihe *Theologische Studien* und bald darauf in einem Aufsatz über „Die Einheit der Schrift“, *EvTh*, 13 (1953): S. 385–405, sowie im Kanonkapitel seiner *Dogmatik: Ihr Weg zwischen Historismus und Existenzialismus*, Theologie als kirchliche Wissenschaft: Handreichung zur Einübung ihrer Probleme Bd. 2, München: Kaiser, 1955, S. 171–196: „Der Kanon der Heiligen Schrift“. Aus der Arbeit von 1952 wird im Folgenden nur unter Angabe der Seitenzahl im Haupttext zitiert.

58 *Dogmatik*, S. 179.

59 Vgl. zum Ganzen G. C. Chapman, „Ernst Käsemann, Hermann Diem, and the New Testament Canon“, *JAAR*, 36 (1968): S. 3–12.

2.1.5 James M. Sawyer

Eine jüngere Stellungnahme in diesem Sinne stammt von dem evangelikalen Theologen James M. Sawyer, der sich 1991 zur Kanonfrage geäußert hat. Seiner Ansicht nach sind die (mutmaßlichen) Kanonkriterien der alten Kirche erst nachträglich (*a posteriori*) angewandt worden⁶⁰. Daraus scheint er zu folgern, dass diese von der Kirche nachträglich angewandten inhaltlichen und historischen Argumente in der gegenwärtigen Diskussion keine Rolle spielen können. Im Anschluss an Charles A. Briggs betrachtet er das Verhältnis des einzelnen Menschen zum neutestamentlichen Schriftenkanon biographisch. Die Anerkennung des kirchlichen Kanons vollziehe sich in drei Schritten. Zunächst werde der einzelne mit einem menschlichen Zeugnis über die Heiligkeit der Schrift konfrontiert. In einem zweiten Schritt erfahre er bei der Lektüre dieser Schrift, daß sie einen Einfluss auf seine Seele ausübt. Und drittens *überzeuge ihn das Zeugnis des Heiligen Geistes vom Umfang des Kanons und führe ihn (in aller Regel) dahin, dem Konsens der Kirche zuzustimmen*⁶¹. Da die Kanongrenzen sich bei Berufung auf dieses subjektive Element nicht mit letzter Sicherheit bestimmen ließen, bleibe der Kanon grundsätzlich offen. Kein Christ dürfe in einem absoluten Sinn auf die bestehenden Kanongrenzen festgelegt werden. Zur Festsetzung neuer Kanongrenzen sei aber eine einheitliche Entscheidung der römisch-katholischen und der reformatorischen Kirchen erforderlich⁶².

2.2 Einwände gegen die pneumatologische Begründung

Es fällt auf, dass eine Reihe der oben zitierten Autoren sich mit wichtigen Argumenten gegen die von ihnen vertretene Position, wie sie etwa der lutherische Kanonspezialist Theodor Zahn in seinem inhaltsreichen Vortrag über *Die bleibende Bedeutung des neutestamentlichen Kanons für die Kirche* vorgetragen hat⁶³, nicht auseinandergesetzt hat.

2.2.1 Die Grenzen des Geistzeugnisses

Ohne Frage kennt das Neue Testament ein *testimonium Spiritus Sancti internum* bzw. *arcanum*. Die deutlichste Belegstelle findet sich in Röm 8,16: „Der Geist selbst zeugt mit unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind“⁶⁴. Seit der Aufklärung haben einige Theologen ein solches Wirken des Heiligen Geistes rundweg

60 „Evangelicals“, S. 37–38.

61 „Evangelicals“, S. 50; ähnlich S. J. P. K. Riekert, „Critical research and the one Christian canon comprising two Testaments“, *Neotest.*, 14 (1981): S. 21–41, bes. S. 22–26.

62 „Evangelicals“, S. 50.

63 *Die bleibende Bedeutung*, S. 1–61.

64 Vgl. Act 2,37; 16,14.

bestritten⁶⁵. Theologen, die derartige rationalistische Verkürzungen des Evangeliums ablehnen, haben allerdings auf die *Grenzen des Geistzeugnisses* hingewiesen. *Das Zeugnis des Heiligen Geistes bezieht sich den Aposteln zufolge auf die Gotteskindschaft* (und die zentralen Aussagen des Evangeliums). Für die Frage, ob die Johannesoffenbarung, der erste Clemensbrief oder der Philemonbrief inspiriert sind und daher zum neutestamentlichen Kanon gehören oder nicht, ist der Kirche kein untrügliches Zeugnis des Heiligen Geistes verheißen⁶⁶.

2.2.2 Die Bedeutung der menschlichen Vernunft

Der menschlichen Vernunft kommt im christlichen Leben eine große Bedeutung zu. Einen Schriftgelehrten forderte Jesus auf: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben ... mit deinem ganzen Verstand“ (Lk 10,27). Auch im Umgang mit der göttlichen Offenbarung spielt der Verstand eine wesentliche Rolle⁶⁷. Daher lässt sich die Unterscheidung zwischen inspirierten und menschlichen Aussagen nicht jenseits vernünftiger Beobachtungen und Argumente aufgrund geistlicher Eindrücke durchführen.

John Wenham hat in diesem Zusammenhang an eine Erfahrung John Bunyans erinnert. Diesem war in einer Glaubenskrise ein hilfreicher Satz in den Sinn gekommen, den er zweifelsfrei für einen Bibelvers hielt: „Denke an die vorigen Geschlechter und siehe: hätte je einer Gott vertraut und wäre zu Schanden geworden?“ Erst nach längerer intensiver Suche fand er ihn in Sir 2,10–11⁶⁸. Sein ungeprüfter geistlicher Eindruck erwies sich hinsichtlich der Kanongrenzen als unzutreffend.

Ähnlich kann es jedem ergehen, der sich bei der Auslegung einer Bibelstelle auf seine subjektiven Eindrücke verlässt. Um einen Text möglichst objektiv auszulegen, muss er sich einer durchdachten Methode bedienen. Wer sich dem verschließt, öffnet der theologischen bzw. geistlichen Willkür Tür und Tor⁶⁹. Selbstverständlich ist auch eine methodisch verantwortete Bibelauslegung auf den Beistand des Heiligen Geistes angewiesen. Aber das Wirken des Geistes macht das

65 Siehe beispielsweise H. S. Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Hg. G. Alexander, 2 Bde, Frankfurt: Insel, 1972, II, S. 579–580: „Es sind wohl einige neuere Fanatici gewesen, die sich ein Gefühl vom Worte Gottes und dessen rechtem Verstande angemaaßt haben ... Man richtet auch bey der Art Leuten mit Gründen nichts aus, die so süße und stoltze Träume von sich selbst haben, daß ihnen ein inneres göttliches Licht, als ein Wegweiser in alle Wahrheit, beywohne“.

66 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 36; H. Ridderbos, *Begründung des Glaubens: Heilsgeschichte und Heilige Schrift* (niederl. 1955), Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, S. 20.50.54.57.

67 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 34: „Die Offenbarungen des Geistes sind in der Regel Antworten auf die Fragen des unter Gebet und Arbeit um Licht ringenden Menscheistes“.

68 Wenham, *Jesus und die Bibel*, S. 151.

69 Vgl. D. A. Carson, *Exegetical Fallacies*, Grand Rapids: Baker, 1984, S. 12–14.

methodische Arbeiten nicht überflüssig. Geist und Methode, Glauben und Denken gehören zusammen. *Ein vernunftloser (bzw. unvernünftiger) Umgang mit der Offenbarung führt in den geistlichen Subjektivismus.*

Das gilt auch für die Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons. Es wäre interessant, einmal zu überprüfen, wie eine Gruppe von Christen, die möglichst wenig über die traditionellen Grenzen und die Geschichte des biblischen Kanons wüsste, aufgrund geistlicher Eindrücke über die Kanonzugehörigkeit der Bücher Chronik, Esther, Hiob, Sirach, Tobit, Henoch, Hebräer, Philemon, Hermas usw. urteilen würde. Höchstwahrscheinlich fände man ohne vernünftige Kriterien keinen Konsens. Außerdem werden sachliche Argumente in der Auseinandersetzung mit Mitchristen wie den amerikanischen Geistlichen benötigt, die kurz nach dem 1968 auf Martin Luther King verübten Attentat dafür plädierten, Kings im April 1964 verfassten „Letter from a Birmingham Jail“ ins Neue Testament aufzunehmen⁷⁰.

2.2.3 Das Geistzeugnis in der Kanongeschichte

Die Vertreter einer pneumatologischen Kanonabgrenzung gehen teilweise ausdrücklich davon aus, historische und inhaltliche Kriterien hätten in der Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons (ursprünglich) keine Rolle gespielt. Darum seien sie auch heute irrelevant. Diese Einschätzung ist historisch unhaltbar⁷¹. Die verfügbaren Zeugnisse lassen im Gegenteil erkennen, *dass man die Kanonabgrenzung in der alten Kirche so gut wie nie unter Berufung auf ein inneres Zeugnis des Heiligen Geistes begründet hat*⁷². Vielmehr haben die Kirchenväter ihre Meinungen über die Zugehörigkeit eines Buches zum Kanon mit ganz konkreten historischen und theologischen Argumenten untermauert. Man hielt nur Schriften für kanonfähig, die man als apostolisch, alt, orthodox usw.

70 Berichtet bei B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford: Clarendon, 1987, S. 271. Auch nach E. Schweizer, „Kanon?“, *EvTh*, 31 (1971): S. 339–357, hier S. 350, ist es „nicht einmal von vornherein auszuschließen, daß eine moderne Schrift noch eingefügt würde“.

71 Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 32: „Jene reformierte Theorie ignoriert ... die gesamte Geschichte des neutestamentlichen Kanons ... Ein unmittelbares, d. h. nicht durch die Tätigkeit und Entwicklung der Kirche vermitteltes Gottesurteil, welches dem Kanon den Stempel seines göttlichen Ursprungs aufgedrückt habe, ist eine Fiktion“.

72 Reimarus, *Apologie*, II, S. 579–580: „Allein die Kirchenväter waren solche Phantasten nicht daß sie eine ich weiß nicht welche geistliche Empfindung, Geruch oder Gefühl, von der Theopneustie zum Grunde ihrer Wahl legten“. Sehr zugespitzt formuliert auch W. Neuser, „Calvin und der Calvinismus“, *Die Lehrentwicklung im Rahmen der Konfessionalität*, Hg. C. Andresen, HDThG Bd. 2, Göttingen: V&R, 1980, S. 243–245: „Diese Lehre ist eine reformatorische Neuschöpfung“. In den von Ohlig, *Die theologische Begründung*, S. 54–309, zusammengetragenen Kanonkriterien der alten Kirche kommt das *testimonium internum* nicht vor.

einstufte⁷³. Auch die literarische Echtheit eines Buches galt als notwendiges Kanonkriterium⁷⁴.

Bereits Paulus hat zur Identifizierung der echten Offenbarung die Anwendung historischer und inhaltlicher Kriterien empfohlen. Von den Thessalonichern forderte er, zwischen echten und gefälschten Apostelbriefen zu unterscheiden (2 Thess 2,2). Und den Galatern gegenüber betonte er, auch die Botschaft eines Apostels und sogar eines Engels müsse am wahren Evangelium gemessen werden (Gal 1,8–9). Käme es bei der Identifizierung der Offenbarung allein auf das innere Zeugnis des Heiligen Geistes an, hätte sich die Christenheit bereits in neutestamentlicher und altkirchlicher Zeit der falschen Instrumente bedient.

2.2.4 Der Heilige Geist und die Textkritik

Von den Vertretern einer pneumatologischen Kanonabgrenzung müsste das Zeugnis des Heiligen Geistes um der Konsequenz willen auch für die Textkritik in Anspruch genommen werden. Die etwa von Barth getroffene grundsätzliche Unterscheidung zwischen Kanonkritik und Textkritik wird nicht begründet. In beiden Fällen geht es um die Frage nach der exakten Abgrenzung der schriftlichen Gestalt der Offenbarung, einmal auf der Ebene eines einzelnen Buches und zum andern auf der Ebene einer Büchersammlung. Kaum jemand wird jedoch dafür plädieren, über die Echtheit des längeren Markusschlusses (Mk 16,9–20), der Perikope von der Ehebrecherin (Joh 7,53–8,11) oder des westlichen Textes der Apostelgeschichte – geschweige denn der zahllosen kleinen und kleinsten Textvarianten – unter Berufung auf das Zeugnis des Heiligen Geistes zu urteilen⁷⁵.

Allerdings, bedeutungslos ist das Wirken des Heiligen Geistes bei der Identifizierung der kanonischen Schriften keineswegs. Viele Menschen machen die Erfahrung, dass durch eine (Evangelisations-) Predigt Gott selbst durch sein Wort unabweisbar zu ihnen spricht. Nur lässt sich diese Erfahrung nicht beliebig für einzelne Bücher (und Verse) abrufen.

3. Die apostolische Begründung der Kanongrenzen

Für viele protestantische Theologen lässt sich der Umfang des neutestamentlichen Schriftenkanons weder durch eine Entscheidung der Kirche (1), noch einfach durch ein Zeugnis des Heiligen Geistes (2) begründen. Einige wenige Theologen wollen sich bei der Kanonabgrenzung an einer Kanonentscheidung der Apostel orientieren.

73 Ohlig, *Die theologische Begründung*, S. 54–309; F. F. Bruce, *The Canon of Scripture*, Downers Grove: Inter Varsity, 1988, S. 255–269.

74 Baum, *Pseudepigraphie*, S. 99–148: „Die Rezeption pseudepigrapher Bücher durch ihre Leser“.

75 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 46; Wenham, *Jesus und die Bibel*, S. 150–151.

3.1 Varianten des apostolischen Ansatzes

3.1.1 Die *Constitutiones apostolorum*

Aus altkirchlicher Zeit ist eine Schrift mit dem Titel *Constitutiones apostolorum* erhalten geblieben, die vorgibt, durch Clemens Romanus im Namen der Apostel auf dem so genannten Jerusalemer Apostelkonzil (Act 15) verfasst worden zu sein. Sie enthält *eine von den Aposteln sanktionierte Liste des neutestamentlichen Kanons*. Darin heißt es: „Unsere Bücher aber, das sind die des Neuen Testaments, sind die vier Evangelien ..., 14 Briefe des Paulus, einer des Jakobus, drei des Johannes, einer des Judas, zwei des Petrus, zwei des Clemens, und die Konstitutionen ... sowie unsere, der Apostel Taten“⁷⁶. Mit dieser Liste sollten die Leser vor gefälschten und häretischen Schriften geschützt werden. Da es von den Aposteln stammen sollte, beanspruchte dieses Kanonverzeichnis absolute Verbindlichkeit.

3.1.2 Charles Hodges und Benjamin B. Warfield

Im 19. Jh. führten einige amerikanische Protestanten die traditionelle Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons auf eine unfehlbare Kanonentscheidung der Apostel zurück⁷⁷. Dieses historische Argument wurde vor allem von zwei am Princeton Seminary lehrenden Presbyterianern vertreten. Charles Hodges beantwortete 1872 im ersten Band seiner *Systematischen Theologie* die Frage nach den Grenzen des neutestamentlichen Kanons mit dem knappen Hinweis, *nur solche Bücher, die von den Aposteln verfasst oder sanktioniert worden seien, seien als kanonisch anzuerkennen*. Hodges nahm offenbar an, dass sich dies für alle 27 Bücher des Neuen Testaments zeigen lasse⁷⁸.

Etwas ausführlicher hat Benjamin B. Warfield (1851–1921) diesen Standpunkt 20 Jahre später in seinem Aufsatz „The Formation of the Canon of the New Testament“ begründet. Warfield zufolge haben die Apostel den von ihnen gegründeten Kirchen nicht nur 39 alttestamentliche Bücher, sondern auch 27 neutestamentliche Schriften als verbindliche Norm auferlegt. „The principle of canonicity was not apostolic authorship, but imposition by the apostles as ‚law‘“. Diese apostolische Autorisierung sei, obwohl sie erst im Laufe der Zeit von der ganzen

76 *Const. app.* VIII 47,85 (I, 592,2–9 Funk). Für Text und Übersetzung vgl. ausführlicher Baum, *Pseudepigraphie*, S. 214–215. Für weitere ähnliche Texte siehe Th. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Erlangen: Deichert, 1888/90, II, S. 180–193: „Angebliche apostolische Verordnungen über den Kanon“.

77 Einige katholische Vertreter eines ähnlichen Ansatzes nennt B. Brinkmann, „Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche“, *Scholastik*, 33 (1958): S. 208–233, hier S. 210–213.

78 *Systematic Theology*, Bd. I (1872), Grand Rapids: Eerdmans, 1975, S. 153.

Kirche anerkannt wurde, noch vor dem Ende des 1. Jh.s erfolgt, sobald die Johannesoffenbarung schriftlich vorlag⁷⁹.

3.2 Einwände gegen den apostolischen Ansatz

3.2.1 Orthodoxie und Lüge

Gegen diese nicht erst im 19. Jh. entwickelte Argumentation hat man besonders in der Aufklärung mit Recht eingewandt, eine Approbation der neutestamentlichen Bücher sei noch nicht von den Aposteln, sondern allenfalls von ihren nicht-inspirierten Nachfolgern vorgenommen worden⁸⁰. Ein unter göttlicher Leitung erstelltes Verzeichnis kanonischer Schriften habe es nie gegeben. Die Sammlung der kanonischen Schriften sei erst nach dem Tod der Apostel geschehen⁸¹. Die *Apostolischen Konstitutionen* entstanden gegen Ende des 4. Jh.s. Das von ihnen gebotene Kanonverzeichnis stellt einen groben Anachronismus dar, insofern die darin enthaltenen Schriften zur Zeit des Apostelkonzils noch nicht geschrieben waren. *Bei den apostolischen Kanonverzeichnissen der alten Kirche handelt es sich um fromme Fälschungen*. Sie wurden in der Überzeugung verfasst, ein frommer Zweck wie die Abwehr unorthodoxer Schriften heilige das Mittel einer historischen Lüge. Sie werden heute von niemandem mehr als literarisch echt betrachtet⁸².

3.2.2 Die historischen Zeugnisse

Die wenigen frühen Hinweise auf eine Sanktionierung nichtapostolischer Schriften durch die Apostel verdienen kein uneingeschränktes historisches Zutrauen und betreffen keineswegs alle einer solchen Autorisierung bedürftigen Bücher. Eusebius berief sich für die Mitteilung, Petrus habe die Verlesung des Markusevangeliums in den Kirchen gutgeheißen, auf Papias von Hierapolis und Clemens von Alexandrien⁸³. An anderer Stelle berichtete der Kirchenhistoriker, der Apostel Johannes habe die drei älteren Evangelien, nachdem sie ihm vorgelegt worden seien, akzeptiert und ihre Wahrhaftigkeit bezeugt⁸⁴. Die Angabe über das Mar-

79 „The Formation of the Canon of the New Testament“ (1892), *The Inspiration and Authority of the Bible*, Hg. S. G. Craig, Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1948, S. 411–416, hier S. 415–416. Warfields Aufsatz über „The Canonicity of Second Peter“, *The Selected Shorter Writings of B. B. Warfield*, Bd. II, Hg. J. Meeter, Philadelphia: Presbyterian, 1976, ist im deutschen Fernleihverkehr nicht erhältlich.

80 Reimarus, *Apologie*, II, S. 528. 563.

81 *D. Joh. Salomo Semlers Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 4 Bde, Halle: Hemmerde, 1771–1775, II, Vorrede [xiv].

82 Siehe Baum, *Pseudepigraphie*, S. 170–173.

83 *H.e.* II 15,1–2: Petrus soll „die Schrift für die Lesung in den Kirchen bestätigt haben“ (GCS IX/1, S. 140 Schwartz).

84 *H.e.* III 24,7: Johannes „nahm sie, wie man berichtet, an und bestätigte ihre Wahrheit“

kusevangelium ist historisch wahrscheinlich, die über die drei Synoptiker erscheint wenigstens möglich. Für den Hebräer-, den Judas-, den Jakobusbrief und die Apostelgeschichte liegen jedoch – abgesehen von den apostolischen Kanonverzeichnissen – keinerlei Nachrichten über eine apostolische Anerkennung vor. *Eine apostolische Approbation ist nur für einzelne nichtapostolische Schriften des Kanons wahrscheinlich.* Meines Wissens wird diese Argumentationsvariante daher heute nicht mehr vertreten.

4. Die historisch-theologische Begründung der Kanongrenzen

Eine vierte Gruppe von Theologen begründet den Umfang des Schriftenkanons anhand historischer und (zumeist zugleich) theologischer Kriterien⁸⁵.

4.1 Varianten der historisch-theologischen Begründung

4.1.1 Martin Luther

Martin Luther (1483–1546) war – im Anschluss an Augustin – davon überzeugt, eine heilige Schrift könne nicht irren⁸⁶. Auch hat er – wie Calvin – ausdrücklich mit einem Zeugnis des Heiligen Geistes gerechnet. Luther schreibt, der Heilige Geist wirke im menschlichen Herzen Gewissheit über die Seligkeit⁸⁷. Der Heilige Geist bestätige Gottes Wahrheit im Herzen⁸⁸. Allerdings nahm Luther das innere Zeugnis des Heiligen Geistes, im Unterschied zur oben (Abschnitt 2) dargestellten reformierten Position, nicht als exklusives oder auch nur hauptsächliches Instrument zur Bestimmung der Grenzen des Schriftenkanons in Anspruch, sondern ging in dieser Frage einen anderen Weg.

(GCS IX/1, S. 246 Sch.); vgl. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, I, S. 941–950: „Ursprung der Evangeliensammlung“, und neuerdings Th. K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, WUNT Bd. 120, Tübingen: Mohr, 1999, S. 192–207: „Die Sammlung mehrerer Evangelien und die Johanneische Schule“.

85 Vgl. P. Althaus, *Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik*, Gütersloh: Bertelsmann, 1972, S. 150–167: „Der Kanon des Neuen Testaments“, hier S. 163–164. Vor allem Pedersen, „Die Kanonfrage“, S. 89, möchte aufgrund einer Analyse neutestamentlicher Aussagen zeigen, „daß eine ... Feststellung des Kanons noch immer auf einer dialektischen Kombination historischer und theologischer Kriterien beruhen muß“.

86 W XVI, Sp. 2160; siehe dazu A. Buchholz, *Schrift Gottes im Lehrstreit: Luthers Schriftverständnis und Schriftauslegung in seinen drei großen Lehrstreitigkeiten der Jahre 1521–28*, EHS XXIII Bd. 487, Frankfurt: Lang, 1993, bes. S. 237–240: „Die autoritative Dimension“.

87 W VIII, Sp. 599–560.

88 W VIII, Sp. 670. Darauf haben u. a. P. Althaus, „Gehorsam und Freiheit in Luthers Stellung zur Bibel“ (1927), *Theologische Aufsätze*, Gütersloh: Bertelsmann, 1929, S. 140–152, hier, S. 141, und Appel, *Kanon und Kirche*, S. 28–29, hingewiesen.

In den Vorreden zu seinem Septembertestament (1522) unterschied Luther innerhalb des Neuen Testaments zwischen primär und sekundär kanonischen Schriften. Die der ersten Gruppe bezeichnete er als die Hauptbücher, von denen er vier Schriften des traditionellen Kanons unterschied. Allerdings schied er den Jakobus-, den Judas-, den Hebräerbrief und die Johannesoffenbarung nicht endgültig aus dem Kanon aus⁸⁹, sondern rückte sie von den Hauptbüchern ab, indem er sie gegen jede Überlieferung ans Ende des Neuen Testaments stellte und auf eine Nummerierung verzichtete⁹⁰. Diese Unterscheidung begründete er anhand inhaltlicher und historischer Kriterien.

Historisch forderte Luther von einer kanonischen Schrift, dass sie von einem Apostel verfasst und von der alten Kirche einhellig anerkannt wurde. Das historische Kriterium der kirchlichen Anerkennung führte Luther gegen alle vier von ihm kritisierten Schriften ins Feld⁹¹. Als hinreichendes Ausschlusskriterium kann Luther die Uneinigkeit der alten Kirche aber nicht betrachtet haben, denn sonst hätte er auch die Kanonizität des ebenfalls lange Zeit umstrittenen zweiten Petrusbriefs (oder der kleinen Johannesbriefe) in Zweifel ziehen müssen. Dieses erste historische Kriterium funktioniert offenbar nur in Kombination mit mindestens einem weiteren Kanonkriterium.

Das zweite historische Kanonkriterium Luthers besteht in der apostolischen Abfassung einer Schrift. An anderer Stelle betonte Luther, die Lehre der Apostel sei durch ihre Wunder bestätigt worden⁹². Die Apostel hätten nicht als Menschen geredet⁹³. Diesem zweiten Kriterium wird nach Luther ebenfalls keine der vier von ihm kritisierten Schriften gerecht⁹⁴. Das könnte dahin gedeutet werden, dass Luther im Grunde allenfalls (echte) Apostelschriften als kanonisch anzuerkennen bereit war. Dass dies nicht der Fall ist, ergibt sich jedoch daraus, dass er das Markus- und das Lukasevangelium sowie die Apostelgeschichte ohne weiteres als kanonisch anerkannte, obwohl er diese Bücher nicht auf apostolische Verfasser zurückführte.

89 Anders A. Sand, „Die Diskrepanz zwischen historischer Zufälligkeit und normativem Charakter des neutestamentlichen Kanons als hermeneutisches Problem“, *MThZ*, 24 (1973): S. 147–160, hier S. 157: „Erst als Luther mit dieser Wertung zugleich einen neuen Kanon schuf, indem er die für seine Kirche normativen Schriften reduzierte dadurch, daß seine Wertung zugleich eine Eliminierung zur Folge hatte, schritten die Konzilsväter ein“; vorsichtiger Lønning, *Kanon im Kanon*, S. 72–160, der die Frage für unentscheidbar hält.

90 Vgl. W. G. Kümmel, „Luther und das Neue Testament“, *Reformation und Gegenwart*, MThSt, Marburg: Elwert, 1968, S. 1–11, hier S. 7.

91 Siehe *Luthers Vorreden zur Bibel*, Hg. H. Bornkamm, Furche-Bücherei Bd. 238, Hamburg: Furche, 1967, S. 175,23–24 (Hebr, Jak, Jud, Apk); 177,1–2 (Jak); 179,12–14 (Jud); 180,14 (Apk); vgl. W IX, Sp. 1746 und W IX, Sp. 1750 (Jud).

92 W XI, Sp. 1910; W XIX, Sp. 620.

93 W VIII, Sp. 823–824; W XI, Sp. 1004.

94 *Vorreden*, S. 175,24–176,6 (Hebr); S. 178,7–22 (Jak); S. 179,8–12 (Jud); S. 179,21–180,5 und S. 181,28–35 (Apk); zu Jak und Jud siehe auch W XI, Sp. 345; W XII, Sp. 578; W XII, Sp. 581; W XIX, Sp. 119–120; zu Jud siehe weiterhin W IX, Sp. 1753.

Inhaltlich befragte Luther die neutestamentlichen Bücher im Blick auf ihre Orthodoxie und ihre Christuszentriertheit. In der „Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae“ aus dem Jahre 1522 wird zunächst theologisch gegen die Episteln des Jakobus eingewandt, „daß sie stracks wider S. Paulum und alle andre Schriften den Werken die Rechtfertigung gibt“⁹⁵. Auch der Hebräerbrief verfehlt in den Augen Luthers das inhaltliche Kriterium der Orthodoxie. Die Epistel habe „einen harten Knoten, daß sie im 6. und 10. Kapitel stracks verneinet und versaget die Buße den Sündern nach der Taufe; und im 12. spricht, Esau habe Buße gesucht und doch nicht gefunden, welches wider alle Evangelia und die Episteln S. Pauli ist“⁹⁶. Dagegen gilt die Apokalypse Luther als orthodox⁹⁷, und dies schein auch für den Judasbrief der Fall zu sein.

Luthers bekanntestes Kanonkriterium lautete, auf die Epistel des Jakobus angewandt, „daß sie will Christenleute lehren, und gedenkt nicht einmal in solch langer Lehre des Leidens, der Auferstehung, des Geistes Christi ... Auch ist das der rechte Prüfstein, alle Bücher zu tadeln, wenn man siehet, ob sie Christum treiben oder nicht“⁹⁸. Auch die Johannesoffenbarung predigt Christus nach Luthers Urteil nicht klar und rein⁹⁹. Der Hebräer- und der Judasbrief scheinen diesem Kriterium Luthers genügen zu können.

Aus der Summe dieser vier Einzelkriterien ließe sich, unter Beachtung ihres unterschiedlichen Gewichts, folgendes Gesamtkriterium ableiten: *Die Schrift eines Apostelschülers kann nur dann als (primär) kanonisch gelten, wenn sie zugleich christuszentriert und orthodox ist.* Luthers Votum gegen die Zugehörigkeit des Judasbriefs zu den neutestamentlichen Hauptbüchern folgt allerdings nicht dieser Regel, da der Reformator diesem Brief in den wenigen Sätzen, die er ihm gewidmet hat, weder theologische Fehler noch einen Mangel an Christuszentriertheit vorwirft. Möglicherweise ist die aus den vier Einzelkriterien gewonnene Gesamtregel also nicht ganz korrekt. Oder Luther hatte gegenüber dem Inhalt dieses kurzen Briefes doch gewisse Vorbehalte, die er nicht ausführlich entfaltet hat. Oder ist er mit diesem Buch nicht ganz konsequent verfahren? Wahrscheinlich lässt sich dieses Problem nicht definitiv aufklären.

	Hauptbücher	Hebr	Jak	Jud	Apk
Einheitliche Anerkennung	+/-	-	-	-	-
Apostolischer Verfasser	+/-	-	-	-	-
Orthodoxie	+	-	-	(+)	+
Christuszentriertheit	+	+	-	(+)	-

95 Vorreden, S. 177,7–19.

96 Vorreden, S. 176,7–15.

97 Vorreden, S. 180,19–25.

98 Vorreden, S. 177,20–178,3.

99 Vorreden, S. 180,19–25.

In einigen Formulierungen seiner Vorreden geht Luther allerdings noch einen Schritt weiter als die bisher formulierte Grundregel erkennen lässt. Eine dieser Formulierungen betrifft die Johannesoffenbarung, die Luther in der entsprechenden Vorrede seines Septembertestaments von 1522 nicht als das Werk eines Apostels gelten ließ¹⁰⁰. In der Fassung von 1530 hielt er die Frage, ob die Apokalypse vom Apostel Johannes verfasst sei, dagegen offen¹⁰¹. Sein Urteil, die Apokalypse könne nicht zu den Hauptbüchern des Neuen Testaments gerechnet werden, scheint davon unabhängig zu sein. Offenbar hatte Luther keine grundsätzlichen Bedenken, auch eine von einem Apostel verfasste Schrift als sekundär kanonisch einzustufen, wenn er Einwände gegen ihren Inhalt hatte. Diese Beobachtung findet in einem pointierten Spitzensatz Luthers zum Jakobusbrief eine Bestätigung: „Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenn’s gleich S. Petrus oder S. Paulus lehrete. Wiederum, was Christum predigt, das ist apostolisch, wenn’s gleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte“¹⁰². Das Adjektiv ‚apostolisch‘ wird hier nicht in personaler, sondern in inhaltlicher Hinsicht verwendet¹⁰³. Der zweite Satz erinnert an Schriftstellen wie Joh 19,19–22 und vor allem Joh 11,49–52. Der erste Satz zeigt, dass in den Augen Luthers auch Apostel unkanonische bzw. kanonunwürdige theologische Aussagen machen können. Danach ist das oben formulierte Gesamtkriterium, das Luther zur Identifizierung primär und sekundär kanonischer Schriften anwandte, um ein Element zu erweitern. Schriften von Apostelschülern *und Aposteln* können nur dann als (primär) kanonisch gelten, wenn sie zugleich christuszentriert und orthodox sind.

4.1.2 Johann David Michaelis

Der namhafteste und wohl auch konsequenteste Vertreter der Ansicht, nur (echte) Apostelschriften seien kanonisch, war der Philosophieprofessor Johann David Michaelis (1717–1791). Michaelis lehnte in seiner *Dogmatik* ein „von allen andern Beweisen unabhängig(es)“ Zeugnis des Heiligen Geistes als Kanonkriterium ab¹⁰⁴. Die Kanonkriterien sind seiner Überzeugung nach vornehmlich historischer Art. Seine kanontheologische Position, die er im ersten Band der seit 1750 in mehreren Auflagen gedruckten *Einleitung in die göttlichen Schriften des Neuen Bundes* entfaltete, lässt sich in zwei Grundthesen zusammenfassen.

Erstens hielt Michaelis die Inspiration einer Schrift für die entscheidende Bedingung ihrer Kanonizität¹⁰⁵. Weil inspirierte Autoren ihre Bücher „unter dem

100 *Vorreden*, S. 179,21–28.

101 *Vorreden*, S. 181,28–35.

102 *Vorreden*, S. 178,3–6.

103 Vgl. Zahn, *Die bleibende Bedeutung*, S. 17–18; W. Maurer, „Luthers Verständnis des neutestamentlichen Kanons“, *Die Verbindlichkeit des Kanons*, FuH Bd. 12, Berlin: Luthertisches Verlagshaus, 1960, S. 47–77, hier S. 62–63.

104 Tübingen: Frank und Schramm, ²1789, S. 67.

105 *Einleitung*, I, S. 71; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenzahl zitiert.

Beystand des heiligen Geistes“ verfassten, „der sie vor jenen Irrthümern bewahrte, so oft sie es nöthig hatten“, ist nach Michaelis ein auf inspirierte Schriften begrenzter Kanon irrtumslos (I, S. 85). Nicht inspirierte Schriften seien dennoch nicht unbrauchbar, „wenn sie nur so, wie sonst gute historische Schriften glaubwürdig sind“¹⁰⁶.

Zweitens betrachtete Michaelis *persönliche Apostolizität des Autors als notwendige Bedingung für die Inspiration und damit für die Kanonizität einer Schrift*. Er konnte nicht erkennen, „wie man die Folgerung gültig machen will: der und der begleitete einen Apostel als Gehülfe auf seinen Reisen, also sind seine Bücher inspirirt“ (I, S. 89). Daher bestand das alles entscheidende Kanonkriterium, mit dem Michaelis die urchristlichen Schriften überprüfte, in der Frage: „sind sie ächt, und wirklich von dem Apostel, dem sie zugeschrieben werden?“ (I, S. 78). Aus diesem Grund seien das Markus- und das Lukasevangelium, obwohl sie von den Aposteln Petrus und Johannes gebilligt worden sein mögen, nicht als kanonisch anzuerkennen¹⁰⁷. Der Jakobusbrief sei nur kanonisch, falls er nicht vom Halbbruder Jesu, sondern von einem der beiden gleichnamigen Apostel stammt¹⁰⁸. Und der Hebräerbrief sei nur normativ, falls er aus der Feder des Apostels Paulus geflossen ist (I, S. 79). Dieser historische Ansatz hatte unmittelbare Konsequenzen: „Weil der Brief Judä und die Offenbarung Johannis mir zweifelhaft sind, führe ich aus ihnen in der Dogmatik keine Beweisstellen an“¹⁰⁹.

4.1.3 Theodor Zahn

Der Lutheraner Theodor Zahn (1838–1933) hat sich 1898 in einer – im Vergleich zu seinen umfangreichen Arbeiten zur Kanongeschichte – äußerst knappen Schrift zur Bestimmung des Umfangs des neutestamentlichen Schriftenkanons geäußert. Sie war in erster Linie der vehementen Auseinandersetzung mit der reformierten Kanonbegründung gewidmet. Seinen eigenen Standpunkt formulierte Zahn im Anschluss an Luther. Er betrachtete die Urteile des Reformators über die von ihm kritisierten Schriften zwar durchgehend als unzutreffend, hielt es aber für unzulässig, eine geistliche und historische Kritik der neutestamentlichen Schriften grundsätzlich als unberechtigt zu verwerfen¹¹⁰.

Bemerkenswert ist, wie Zahn das von anderen Theologen bestrittene Recht zur kritischen Beurteilung der neutestamentlichen Bücher aus diesen selbst ableitete, speziell aus den paulinischen Briefen (1 Thess 5,21; 1 Kor 12,3–11; 1 Kor 14,29): „gerade gegenüber solchen Äußerungen, welche sich selbst für inspiriert ausgeben und von Anderen dafür gehalten werden, ist nach Paulus die Kritik eine

106 Zitiert nach W. G. Kümmel, *Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme*, OA III/3, München: Alber, ²1970, S. 84–85.

107 *Dogmatik*, S. 78.

108 Angeführt nach Kümmel, *Das Neue Testament*, S. 85–86.

109 *Dogmatik*, S. 77.

110 *Die bleibende Bedeutung*, S. 54–55; im Folgenden im Haupttext nur mit Seitenzahl zitiert.

ganz besonders heilige Pflicht ... Die Pflicht der von Paulus geforderten Kritik besteht für uns gegenüber jedem geistlichen Lied, für welches Aufnahme in unser Gesangbuch gefordert wird, jedem Katechismus, der eingeführt werden soll, jeder Predigt, die wir hören ... Die Pflicht solcher Kritik besteht auch gegenüber den Schriften des Neuen Testaments, und es ist eine arge Abweichung von der gesunden apostolischen Lehre, wenn man meint, daß die Schriften des Neuen Testaments darum, weil sie der Kirche für inspiriert gelten, über die jetzt in Rede stehende Kritik von vornherein erhaben seien. Denn gerade die in eminentem Sinne inspirierte Rede des Propheten bedarf nach Paulus vor aller anderen Rede dieser Kritik. Niemand kann auch bestreiten, daß diese Pflicht für die Kirche bestand und von ihr ausgeübt wurde während der Jahrhunderte, in welchen der Kanon in der Bildung begriffen war. Aber diese Pflicht lebt wieder auf, so oft die Frage nach der richtigen Abgrenzung des Kanons aufs neue an die Kirche herantritt, wie es in den Tagen der Reformation geschehen ist“ (S. 44–46).

Maßgeblich für die Begründung der Grenzen des Schriftenkanons ist nach Zahn „eine ernstliche Forschung nach dem wirklichen Ursprung der heiligen Schriften“ sowie „die auf den Inhalt der Schriften gerichtete Kritik“ (S. 50). Zahn hat in seiner neutestamentlichen Einleitung sämtliche 27 Schriften des traditionellen Kanons als literarisch echte Produkte der apostolischen Zeit eingestuft¹¹¹. Ebenso hat er in seiner neutestamentlichen Theologie keine theologischen Widersprüche zwischen den neutestamentlichen Autoren identifiziert¹¹². Wahrscheinlich war auch dies eine wesentliche Voraussetzung dafür, dass er den neutestamentlichen Schriftenkanon in seinen traditionellen Grenzen anerkannt hat. Die Feststellung eines theologischen Widerspruchs hätte eine Verkleinerung des Schriftenkanons erzwungen: „Wer von dem Evangelium, wie es Paulus gepredigt und entwickelt hat, im Glauben durchdrungen ist, kann nicht gleichzeitig sich vor dem Jakobusbrief als einem für ihn und die ganze Kirche maßgebenden Gotteswort beugen, solange er diesen dahin versteht, daß Jakobus in der centralen Frage nach dem Weg zur Gerechtigkeit und Seligkeit das Gegenteil von dem lehrt, was Paulus gelehrt hat“ (S. 52–53)¹¹³. Allerdings betrachtete Zahn die traditionelle Kanonabgrenzung als zutreffend, *da in seinen Augen alle 27 Bücher aus der apostolischen Zeit stammen und orthodox sind*.

111 U. Swarat, *Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker*, TVGMS Bd. 342, Wuppertal: R. Brockhaus, 1991, S. 404.

112 *Grundriß der Neutestamentlichen Theologie*, Leipzig: Deichert, 1928.

113 Vgl. J. I. Packer, *God has Spoken*, Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1979, S. 123 = *Wie Gott vorzeiten geredet hat ... Inspiration und Irrtumslosigkeit der Schrift*, Telos Theologie, Bad Liebenzell: VLM, 1988, S. 137: „Würden sich Paulus und Jakobus wirklich widersprechen, wäre Luthers Haltung zu verteidigen, denn der inspirierende Geist Gottes widerspricht sich selbst nicht“; ähnlich H. Stadelmann, *Grundlinien eines bibeltreuen Schriftverständnisses*, Wuppertal: R. Brockhaus, ³1996, S. 51–56: „Kritische Äußerungen Luthers zur Schrift“, hier S. 55–56.

4.1.4 Herman Ridderbos

Obwohl Herman Ridderbos seinen Ansatz in der reformierten Tradition im Anschluss an Johannes Calvin entfaltet, betrachtet er im Unterschied zu anderen calvinistischen Theologen nicht das innere Zeugnis des Heiligen Geistes als ausschlaggebendes Kanonkriterium. Vielmehr kombiniert er historische und inhaltliche Kriterien, wobei er allerdings die echten Apostelschriften von einer inhaltlichen Bewertung ausnimmt.

Weil das Neue Testament gegenüber dem apostolischen Wort nicht zur Nachprüfung, sondern zur Unterordnung auffordere, hält Ridderbos den Nachweis historischer Apostolizität für ein ausreichendes Kanonkriterium¹¹⁴. Die von Zahn angeführten Belegstellen für die Notwendigkeit einer inhaltlichen Überprüfung des prophetischen Wortes (1 Thess 5,21; 1 Kor 14,29) ließen sich nicht auf die Apostel anwenden (S. 45). Als jeder inhaltlichen Kritik grundsätzlich entzogen hätten nicht nur die Zwölf samt Paulus zu gelten, sondern auch andere kirchenbegründende Persönlichkeiten wie Jakobus (Gal 1,19) oder Andronikus und Junias (Röm 16,7) (S. 45.50). Lediglich die Kanonizität der Schriften der übrigen, nicht-apostolischen Autoren der apostolischen Zeit sei durch einen Vergleich ihres Inhalts mit dem der von Aposteln verfassten Bücher zu bestimmen (S. 51.71). Insoweit überprüft Ridderbos die Kanonabgrenzung historisch und theologisch: *Bücher sind kanonisch, wenn sie entweder von einem Apostel stammen oder von einem Apostelschüler stammen und sich als orthodox erweisen.*

4.1.5 R. Laird Harris

In einer wiederum etwas anderen Ausprägung vertritt der Alttestamentler R. Laird Harris die Ansicht, die Kanonizität einer Schrift hänge ausschließlich von der Identität ihres Verfassers ab. *In der alten Kirche seien nur Schriften als kanonisch anerkannt worden, die entweder eigenhändig oder mit Hilfe eines Mitarbeiters durch einen der zwölf Apostel oder Paulus verfasst worden waren.* Daher will Harris nur solche Bücher als kanonisch akzeptieren, für die sich dies wahrscheinlich machen lässt¹¹⁵. Im Unterschied zu Michaelis erkennt er darum auch jene Schriften als normativ an, die aus der Feder eines Apostelschülers geflossen sind. Zwar könne eine Schrift, deren Inhalt nicht mit dem Evangelium übereinstimme, nicht kanonisch sein. Aber wie Michaelis und wohl auch Ridderbos hält Harris es für ausgeschlossen, dass einem geistbegabten Apostel (oder Apostel-

114 *Heilsgeschiedenis en Heilige Schrift van het Nieuwe Testament: Het gezag van het Nieuwe Testament*, Kampen: Kok, 1955 = *Begründung des Glaubens: Heilsgeschichte und Heilige Schrift*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, S. 44.

115 *Inspiration and Canonicity of the Bible: An Historical and Exegetical Study*, Grand Rapids: Zondervan, 1957, S. 284–294, hier S. 284–286.294; im Folgenden mit Seitenangabe im Haupttext angeführt.

mitarbeiter) unorthodoxe Aussagen unterlaufen (S. 293–294), so dass ein inhaltlich-theologisches Kriterium praktisch nicht in Kraft tritt.

4.1.6 John Wenham

Eine ähnliche Position vertritt der Brite John Wenham (1913–1996) in seinem erstmals 1972 erschienenen Buch *Christ and the Bible*. Auch er gesteht Luther grundsätzlich das Recht zu, die Kanongrenzen in Frage zu stellen¹¹⁶. Dieses Recht ergebe sich daraus, dass die Grenzen des Kanons auf einem Zusammenspiel objektiver und subjektiver Faktoren beruhen. Der objektiven Lehre Jesu und der Apostel stehe die subjektive Rezeption derselben durch die Kirche gegenüber (S. 185). *Eine Schrift, in der sich ein theologischer Irrtum nachweisen lässt, kann nach Wenham keinen Platz im Kanon beanspruchen* (S. 189)¹¹⁷. Eine Revision der Kanongrenzen ist Wenham zufolge daher zwar unwahrscheinlich, aber nicht unmöglich. Jeder Generation sei es aufgegeben, die Kanongrenzen erneut zu überprüfen (S. 164–166).

Wenham betrachtet diese Position trotz ihrer Offenheit als ausreichende Basis für einen auf die Heilige Schrift gegründeten christlichen Glauben (S. 166–168). Im Übrigen seien absolute Beweise grundsätzlich weder in historischen noch in theologischen Fragen zu erbringen. „The human intellect, even when renewed by the Holy Spirit, cannot know with absolute certainty“ (S. 192). Und selbst wenn es im Zuge einer Kanonrevision zur Ausscheidung etwa des Jakobusbriefs käme, wäre dies zwar schmerzlich aber kein substantieller theologischer Verlust (S. 193).

4.2 Anmerkungen zur historisch-theologischen Begründung

Aus der Sicht vieler Wissenschaftler würde der neutestamentliche Schriftenkanon bei Zugrundelegung des Kriteriums der Orthodoxie erheblich zusammenschrumpfen. Wer beispielsweise mit W. G. Kümmel in der Bußlehre des Hebräerbriefs, dem Glaubensbegriff der Pastoralbriefe, dem Zwischenreich der Apokalypse und der Erlösungslehre des zweiten Petrusbriefs einen sachlichen Widerspruch zur zentralen Christusverkündigung des Neuen Testaments erkennt¹¹⁸, müsste die betreffenden Schriften als Ganze aus dem Kanon ausscheiden. Ähnliche Folgen hätte es für einige Schriften, wenn man das Kriterium der Abfassung durch einen Apostel oder Apostelmitarbeiter aufgrund der von Kümmel oder U. Schnelle vertretenen Ergebnisse der neutestamentlichen Einleitung auf den

116 *Jesus und die Bibel*, S. 189; im Folgenden nur mit Seitenangabe im Haupttext zitiert.

117 Vergleichbar mit der von Wenham vertretenen Position ist die von E. E. Ellis formulierte Bereitschaft, den zweiten Petrusbrief, falls er sich als literarische Fälschung erwiese, aus dem Kanon auszuschließen; *The Making of the New Testament Documents*, Biblical Interpretation Series 39, Leiden: Brill, 1999, S. 294 Anm. 306.

118 „Notwendigkeit und Grenze“, S. 257–258.

Schriftenkanon anwenden würde¹¹⁹. Aber dieser Sachverhalt braucht uns im Rahmen unserer Fragestellung nicht weiter zu interessieren.

4.2.1 Kanon und Dogma

Ein zentraler Einwand gegen das stark von Luther geprägte Modell der Kanonbegründung stammt von Vertretern einer katholischen Kanonkonzeption. Es fällt unter das von Ziegenaus geäußerte Urteil, *mit der Annahme eines offenen Kanons verliere die Kirche ihre normative Basis für die Entscheidung kontroverstheologischer Fragen*¹²⁰. Diesen Einwand würden wahrscheinlich auch Vertreter der evangelikalischen Variante der ekklesiologischen Kanonabgrenzung gegen das historisch-theologische Modell vorbringen.

Dagegen ist daran zu erinnern, dass die Kirche in den ersten sechs Jahrhunderten ihrer Geschichte in verschiedenen Regionen und Gemeinden Schriftensammlungen mit unterschiedlichem Umfang als kanonisch betrachtet hat. So galt der Hebräerbrief zwar seit frühester Zeit in Alexandrien als heilige Schrift, besaß aber im Westteil der Kirche bis etwa zur Mitte des 4. Jh.s keinen kanonischen Rang¹²¹. Andererseits galt der Barnabasbrief Männern wie Clemens von Alexandrien und Origenes als heilige Schrift¹²². Und der Hirte des Hermas genoss in Teilen der Kirche bis ins 3. und 4. Jh. kanonisches Ansehen¹²³. Trotzdem war die Kirche in den ersten Jahrhunderten in der Lage, auf der Basis ihres offenen bzw. divergierenden Kanons solide Urteile zu weitreichenden theologischen Fragen wie der Trinitätslehre und der Christologie abzugeben. Weiterhin liegen bis heute in vielen Sprachen nur unvollständige Bibelübersetzungen vor. Wirklich problematisch ist dies vor allem in den Fällen, in denen auf zentrale Bücher (wie z. B. Genesis oder Exodus) oder sogar auf das gesamte Alte Testament verzichtet wurde.

Im Übrigen lebt die Christenheit – wie bereits erwähnt – im Blick auf den Umfang des griechischen Textes des Neuen Testaments ganz selbstverständlich mit einem unsicheren Rand. Der so genannte westliche Text der Apostelgeschichte, den bis heute Forscher wie M. É. Boismard, A. Lamouille¹²⁴ und É. Delebec-

119 Für eine Übersicht siehe A. D. Baum, „Die Einleitung ins Neue Testament“, *Das Studium des Neuen Testaments*, Bd. 2, *Spezialprobleme*, BWM 8, Wuppertal: R. Brockhaus, 2000, S. 87–118, hier S. 101–103.

120 „Die Kanonbildung“, S. 211 u. ö.

121 Vgl. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 283–302; Leipoldt, *Geschichte*, Bd. I, S. 219–232.

122 Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 347–351; Leipoldt, *Geschichte*, Bd. I, S. 232–234.

123 Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 327–347; Leipoldt, *Geschichte*, Bd. I, S. 51–57.

124 *Le Text Occidental des Actes des Apôtres: Reconstruction et réhabilitation*, 2 Bde, Synthèse 17, Paris: Edition Recherche su les Civilisations, 1984.

que¹²⁵ für lukanisch halten, ist um rund 8,5% länger als der von Nestle / Aland abgedruckte alexandrinische Text. Das entspricht einer Differenz von rund 1.500 Wörtern. Die textkritische Entscheidung für oder gegen den westlichen Text hat also quantitativ betrachtet dieselbe Relevanz wie die Entscheidung für oder gegen den Kolosserbrief oder den ersten Timotheusbrief (je knapp 1.600 Wörter) oder den Titus-, den Philemon- und den Judasbrief zusammen (gemeinsam rund 1.500 Wörter).

Warum stört sich die Christenheit (sofern sie über diese Dinge reflektiert) nicht am unsicheren Rand des neutestamentlichen Kanons (und Textes)? Weil sich die Unsicherheiten in beiden Fällen in engen Grenzen bewegen. Und weil theologisch praktisch nichts davon abhängt. Wenn man es extrem formulieren wollte, könnte man sagen: Ein Kanon mit nur zwei synoptischen Evangelien wäre für die Kirche keine wesentlich schlechtere Glaubensgrundlage als unser traditionelles Neues Testament mit seinen drei Synoptikern. Und ein *Corpus Paulinum*, das 15 oder 16 Briefe umfasste, könnte der Christenheit keine bessere Grundlage für ihr geistliches Leben bieten als die kanonische Paulusbriefsammlung mit ihren 13 Paulusbriefen.

4.2.2 Apostolische Unfehlbarkeit

Ridderbos hält es für ausgeschlossen, dass ein von einem Apostel verfasstes Buch theologische Fehler aufweist und aus diesem Grund aus dem Kanon entfernt werden könnte oder müsste. Harris scheint diese Möglichkeiten auch für die Schriften von Apostelmitarbeitern auszuschließen. Dagegen hat Luther in nicht von Aposteln verfassten Schriften des Neuen Testaments Fehler und Mängel identifiziert und dürfte auch Apostelschriften (speziell die Johannesapokalypse) für fehlerhaft gehalten haben. Dieser Ansicht hat sich auch Zahn angeschlossen.

Es ist nicht ganz leicht zwischen diesen Positionen abzuwägen. Einige relativ eindeutige Anhaltspunkte lassen sich allerdings aus dem Neuen Testament gewinnen. Jesus hat seine Apostel mit einer besonderen Funktion und Autorität ausgestattet¹²⁶, und Paulus hat sich immer wieder auf seine besondere apostolische Autorität berufen¹²⁷. Die Apostel sind im Neuen Testament die Sprecher Jesu, die in einzigartiger Verbindlichkeit das Wort Gottes sagen.

Zugleich sind die Apostel Jesu, ähnlich wie die Propheten des alten Bundes, fehlbare Menschen, denen auch theologische Versäumnisse und Fehler unterlaufen können. Nicht nur Johannes der Täufer zweifelte im Gefängnis an der Messianität Jesu (Mt 11,2–6). Auch die Zwölf versäumten es, rechtzeitig eine Fehlentwicklung in der Witwenversorgung der Jerusalemer Gemeinde zu verhindern (Act 6,1–6). Petrus verleugnete in Antiochien seine früher gewonnene Erkenntnis

125 *Les Deux Actes des Apôtres*, Paris: Gabalda, 1986.

126 Mt 10,1–4 par; Joh 20,21; Act 2,42.

127 1 Kor 2,10; 7,17; 2 Kor 13,3.10; Gal 1,9.11–12; Eph 3,3; 1 Thess 2,13.

über die Beziehung zwischen Heiden- und Judenchristen (Gal 2,11–14). Und Paulus sprach von der (wenn auch nur sehr hypothetischen) Möglichkeit, dass er selbst in Zukunft von dem wahren Evangelium abweichen könnte, das er bisher verkündigt hatte (Gal 1,8).

Zweierlei scheint dieser Befund nahe zu legen. Zum einen wirkten Propheten und Apostel nur dann in ihrer Funktion als Offenbarungsträger, die Wort Gottes sagen, wenn sie ausdrücklich als solche auftraten. Nur ein Satz (oder Brief), der mit den Worten „So spricht der Herr“, „Paulus, Apostel Jesu Christi“ oder ähnlich eingeleitet wurde, beanspruchte apostolische Autorität. Das apostolische Amt des Petrus dürfte nach dem Vorfall in Antiochien deswegen weiterhin anerkannt worden sein, weil er seinen Fehler nicht mit dem Anspruch apostolischer Autorität verbunden hatte. Ähnlich wird es sich mit dem Versäumnis der Zwölf in Jerusalem verhalten. Zum anderen scheint es für die ersten Christen undenkbar gewesen zu sein, dass ein mit apostolischem Anspruch vorgetragener Irrtum ohne ernsthafte Konsequenzen blieb. Nach den Worten des Paulus ist ein Apostel, der eine falsche Lehre vertritt, verflucht (Gal 1,8). Diese Aussage ergibt sich wahrscheinlich aus den radikalen Vorschriften des Pentateuch zum Umgang mit falschen Propheten. Ein Prophet, der eine falsche Theologie vertritt, muss getötet werden¹²⁸. Ein Apostel, der mit apostolischem Anspruch falsche Lehren verkündet, verliert dadurch sein Amt.

Was ergibt sich daraus für den Umgang mit apostolischen Schriften? Nicht sämtlichen Aussagen eines Apostels kommt apostolische Autorität zu. Offenbar könnte aber auch ein mit apostolischem Anspruch verfasster Brief des Apostels Paulus fehlerhaft sein. Das hätte allerdings wesentlich gravierendere Konsequenzen als die von Zahn als Analogie herangezogene Beobachtung, dass eine Strophe eines Gesangbuchliedes theologisch problematisch sein kann. Denn in diesem Fall könnte man es dabei bewenden lassen, die betreffende Strophe zu streichen und weiterhin mit Überzeugung die übrigen Strophen dieses Liedes und die übrigen Lieder des betroffenen Autors singen. Wäre dagegen der Galaterbrief an einigen Stellen fehlerhaft, ließe es das biblische Konzept des Apostels (oder Propheten) wohl nicht zu, die betroffenen Verse zu kennzeichnen und den Rest des Briefes sowie die späteren Paulusbriefe weiterhin als apostolisches Gotteswort zu lesen. Würde ein solcher Fehler nicht das apostolische Amt des Verfassers und daher die einzigartige Verbindlichkeit aller seiner Äußerungen in Frage stellen?

4.2.3 Autor und Inhalt

Das Neue Testament scheint sehr bewusst zwischen den Aposteln Jesu (den Zwölf samt Paulus) und ihren nicht-apostolischen Mitarbeitern zu unterscheiden. Die Apostelmitarbeiter gelten nicht als Apostel im engeren Sinne. Das trifft mehr

128 Dtn 13,2–6; 18,20.

oder weniger ausdrücklich für Männer wie Barnabas¹²⁹, die Herrenbrüder Jakobus und Judas¹³⁰, Sosthenes und Timotheus¹³¹ zu. Das Neue Testament bietet auch keinen Anlass, Silvanus, Johannes Markus oder Lukas als Apostel zu betrachten und ihnen dieselbe Autorität wie Paulus oder Petrus zuzuschreiben. Diese Apostelschüler bzw. -mitarbeiter können den neutestamentlichen Texten zufolge für ihre Lehre nicht dieselbe Autorität beanspruchen, mit der die Zwölf ausgestattet waren und auf die sich Paulus berief¹³².

Auf diesen Befund stützte sich Michaelis, als er den Standpunkt der alten Kirche aufgab, die nicht nur von Aposteln, sondern auch von Apostelschülern verfasste Schriften als (primär) kanonisch anerkannt hat¹³³. Michaelis setzte sich allerdings nicht mit der altkirchlichen Auffassung auseinander, dass eine Schrift unter bestimmten Umständen auch dann apostolisch sein kann, wenn sie nicht durch einen Apostel niedergeschrieben worden ist. Er überging den Sachverhalt, dass die alte Kirche keineswegs alle von Apostelschülern verfassten Bücher als kanonisch akzeptierte, sondern nur solche, deren Inhalt man auf Jesus und die Apostel zurückführte. Ein solches Vorgehen musste in altkirchlicher Zeit nicht besonders erklärt werden. *Man unterschied zwischen Inhalt und Form und erkannte als apostolisch an, was inhaltlich auf die Apostel zurückging.*

Dieses Prinzip war in verschiedenen Bereichen der antiken Literatur geläufig. Ein von einem Sekretär formulierter Brief galt als das Werk seines Absenders, sofern sein Inhalt auf diesen zurückging. Die von Historikern verfassten Reden historischer Personen galten als echt, wenn ihr Inhalt tatsächlich von diesen stammte. Und ein von einem Schüler unter dem Namen eines Lehrers verfasstes Werk galt als echt, wenn es dessen Gedanken enthielt¹³⁴. Analog dazu dürfte man die Schrift eines Apostelschülers dann als apostolisch und daher kanonfähig betrachtet haben, wenn ihr Inhalt von seinem Lehrer stammte. Aus diesem Grund spielte es für die Kanonfrage keine Rolle, ob solche Bücher (wie die Petrus-, Paulus- und Johannesbriefe) unter dem Namen eines Apostels, (wie der Hebräerbrief und die Evangelien) anonym oder (wie der Jakobus- und der Judasbrief) von Apostelmitarbeitern verbreitet wurden bzw. (wie das Markus- und das Lukasevangelium) Apostelmitarbeitern zugeschrieben wurden.

Diese Regel würde auch erklären, warum bestimmte Theorien über die historische Entstehung einzelner Schriften deren kanonischen Rang in den Augen der Kirchenväter nicht gefährdeten. Hieronymus hielt es beispielsweise für möglich,

129 Act 4,36; 9,27; sieh aber Act 14,14.

130 1 Kor 9,5; 15,7; Jud 17; siehe aber Gal 1,19.

131 1 Kor 1,1; 2 Kor 1,1; Kol 1,1.

132 Allerdings gab es neben den Aposteln auch andere christliche Wundertäter und Propheten (Mt 7,22; Mk 9,38–41 par; Lk 1,67; 2,25; Lk 10,1.16–17; Act 2,16–18; 6,8; 8,6.13; 11,27–28; 13,1; 14,3; 15,12.32; 19,6; 21,10–11; Röm 12,6; 1 Kor 11,4–5; 12–14; Eph 4,11; 1 Tim 1,18; 4,14).

133 Vgl. Zahn, *Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, Bd. I, S. 447–452.

134 Siehe Baum, *Pseudepigraphie*, S. 32–42.51–63.

dass die kleinen Johannesbriefe von einem Schüler des Apostels stammten und führte beide Petrusbriefe auf Sekretäre des Apostels zurück¹³⁵, der die griechische Sprache wahrscheinlich nur unvollkommen beherrschte, ohne aufgrund dessen die Zugehörigkeit dieser Bücher zum Kanon zu problematisieren. Und das griechische Matthäusevangelium galt spätestens seit Papias als anonyme Übersetzung eines aramäischen Originals¹³⁶, ohne dass dieser Sachverhalt je zu Anfragen an die kanonische Qualität des Evangeliums geführt hätte.

Diese knappen Anmerkungen zum historisch-theologischen Modell der Kanonbegründung müssen im Rahmen dieses Übersichtsartikels genügen. Es ist aber sicher eine lohnende Aufgabe, der biblischen Grundlage des Kanonkonzepts und seiner Rolle im Rahmen eines evangelikalischen Schriftverständnisses gründlicher nachzugehen.

5. Fazit

Im Rückblick auf die vier Modelle zur Begründung der Kanongrenzen lässt sich ein vorsichtiges Fazit ziehen.

Die ekklesiologische Begründung der Kanongrenzen (Teil 1) verkennt die Fehlbarkeit der Kirche und zwingt dazu, sich auch den Bibeltext von der Kirche verbindlich vorgeben zu lassen. Teilweise stützt sie sich in unzureichender Weise auf die *providentia Dei* und/oder eine unzutreffende Rekonstruktion der Kanongeschichte.

Die pneumatologische Begründung der Kanongrenzen (Teil 2) überschätzt die Reichweite des inneren Geistzeugnisses, unterschätzt die Rolle der Vernunft im Umgang mit der Offenbarung, nötigt zu einer nur vom Geist geleiteten Textkritik und entwertet teilweise die frühchristlichen Kanonkriterien.

Die apostolische Begründung der Kanongrenzen (Teil 3) beruht auf der historisch unhaltbaren These von einer apostolischen Approbation des Kanons.

Die historisch-theologische Begründung der Kanongrenzen (Teil 4) vermeidet die Schwächen der übrigen Begründungsmodelle und ist mit den neutestamentlichen Aussagen zur Identifikation apostolischer Offenbarung weitgehend kompatibel.

Allerdings, obwohl sich das vierte Modell als überlegen erwiesen hat, spielen in der Begegnung des Christen mit der Offenbarung Gottes auch die in den ersten beiden Modellen herausgestellten Momente eine wesentliche Rolle. Der Mensch, der nach dem Ort der Offenbarung Gottes fragt, kann die Erfahrung machen, dass Gott ihn in einer Predigt ganz direkt und unbezweifelbar durch sein Wort an-

135 Hieronymus, *Ep.* 120,11,5.

136 A. D. Baum, „Ein aramäische Urmatthäus im kleinasiatischen Gottesdienst. Das Papiaszeugnis zur Entstehung des Matthäusevangeliums“, *ZNW*, 92 (2001): S. 257–272, hier S. 261–265.

spricht (Teil 2). Stellt er dann die Frage nach der Quelle dieser Botschaft, verweist ihn die Christenheit an den in der Zeit der alten Kirche herausgebildeten Schriftenkanon (Teil 1). Wer darüber hinaus noch weiter fragt, warum gerade diese 27 Schriften als kanonisch gelten dürfen, stößt auf den Anspruch, dass diese Schriften die einheitliche Lehre Jesu und seiner Apostel enthalten, der sowohl historisch als auch theologisch als wahr anerkannt oder als unzutreffend verworfen werden kann. Dieser historisch-theologische Ansatz macht die in den anderen Modellen hervorgehobenen Aspekte nicht überflüssig, ist zur Begründung der Kanongrenzen aber besser geeignet als jene.

Armin Baum: What constitutes the boundaries of the New Testament Canon of Scripture? A comparison of four evangelical models
Evangelical scholars usually employ four different models of argumentation in their argument for the limitation of the New Testament canon.

(1) The ecclesiological (catholic) model determines the boundaries of the canon on the basis of the (as it were) infallible judgement of the church. This view fails to recognise the fallibility of the church and also forces its proponents to accept the biblical text in a binding manner from the hands of the church. (2) The pneumatological (Calvinistic) model refers to the inner testimony of the Holy Spirit for establishing the boundaries of the canon. This view overestimates the scope of this inner testimony of the Spirit, underestimates the role of reason in dealing with revelation and forces a type of biblical criticism on its proponents that is exclusively led by the Spirit. (3) The apostolic model substantiates the boundaries of the canon by reference to a final decision of the apostles. It is historically untenable and no longer proposed today. (4) The historical-theological (Lutheran) model determines the boundaries of the canon by reference to the authorship and the content of the writings in question. It avoids the weaknesses of the other models and is to a large extent compatible with the New Testament statements on the identification of apostolic revelation. Alongside this, pneumatic and ecclesiological factors have a decisive role to play in the Christian's encounter with divine revelation.