

Andreas Hahn

Was meinen wir mit Kanon? Die alttestamentliche Kanonforschung im letzten Jahrhundert zwischen einem funktionalen und einem formalen Kanonbegriff

Die semantische Breite des Wortes *κανών* („Norm, Regel“ einerseits und „Liste, Katalog“ andererseits) liefert bekanntlich den Hintergrund für die Unterscheidung zwischen einem inhaltlich-funktionalen und einem formalen Kanonverständnis.¹ Dabei wird gewöhnlich mit der Bedeutung „Norm, Regel“ ein theologisches Verständnis des Kanons verbunden, das als *funktional* bezeichnet werden kann: die einzelnen Schriften fungieren in einer bestimmten Weise (z. B. als Autorität in einer Gemeinschaft). Aufgrund dessen werden sie auch in einer Liste erfasst. Die Liste selbst ist jedoch eine Größe von theologisch zweitrangiger Bedeutung, wesentliches Charakteristikum des Kanonbegriffes ist der inhärente Wert der einzelnen Schriften. Mit der Bedeutung „Liste, Katalog“ wird gewöhnlich ein *formales* Verständnis des Kanons verknüpft: die Abgrenzung der Liste ist wesentlich, während der inhärente Wert oder die Autorität der einzelnen Schriften nicht im Vordergrund steht. In diesem Verständnis wird eine als autoritativ fungierende Schriftensammlung noch nicht als Kanon bezeichnet, sondern erst eine (autoritativ) *geschlossene* Sammlung.

Wie verschiedene Forscher beobachtet haben, leiden historische Untersuchungen zum Kanonabschluss (hinsichtlich des AT und des NT) an einem Definitionsnotstand.² Dass stark unterschiedliche Datierungen für einen Kanonabschluss

1 So z. B. Bruce M. Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development and Significance*, Oxford: Clarendon, 1987, S. 283, 293; Gerald Sheppard, „Canon“, *The Encyclopedia of Religion* Bd. 3 (1987): S. 65f; auch Christoph Dohmen, „Wenn Texte Texte verändern: Spuren der Kanonisierung der Tora vom Exodusbuch her“, in: *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, hrsg. von Erich Zenger, Freiburg et al.: Herder, 1996, S. 35. Dohmen stellt allerdings erstaunlicherweise die Beziehung zwischen der Wortbedeutung und dem entsprechenden Kanonkonzept genau umgekehrt als hier dargestellt her.

2 So z. B. John Barton, „The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible,“ in *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, hrsg. von Magne Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 68; vgl. auch Franz Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb: Eine statistische Untersuchung zur Kanongeschichte*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1988, S. 82; Uwe Swarat, „Das Werden des neutestamentlichen Kanons“ in: *Der Kanon*

gegeben werden, hat seine Ursache bei gleicher historischer Faktenlage in einem unterschiedlichen Verständnis dessen, was einen Abschluss des Kanons ausmacht, bzw. unter welchen Voraussetzungen man historisch vom Vorhandensein eines Kanons reden kann. An dieser Stelle wirkt sich der Unterschied zwischen einem formalen und einem funktionalen Kanonkonzept aus. Generell kann gesagt werden: In einem funktionalen Kanonkonzept besteht ein Kanon historisch bereits, wenn bestimmte Schriften sich in ihrer Funktion (als Autorität in einer Gemeinschaft) von anderen unterscheiden. In einem formalen Kanonkonzept besteht ein Kanon erst dann, wenn der Umfang der Sammlung autoritativer Schriften eindeutig geklärt ist.

In der Argumentation evangelikaler Theologen bezüglich der Beschränkung des alttestamentlichen Teils des Schriftkanons auf die Protokanonika bildet die These vom vorchristlichen Abschluss des jüdischen Kanons einen Schwerpunkt.³ Hier führt nun der bereits angesprochene Definitionsnotstand zu einem Problem, das von Kritikern der evangelikalen Position immer wieder in die Diskussion eingebracht wird:⁴ Inwiefern kann man in vorchristlicher Zeit überhaupt von einem Kanonabschluss – und damit vom Vorhandensein eines Kanons – reden?

Bei der Annäherung an diese Frage ist es hilfreich, die Entwicklung der unterschiedlichen Kanonkonzepte im Raum der alttestamentlichen Forschung im letzten Jahrhundert zu beobachten und theologisch zu interpretieren. Dem soll der vorliegende Aufsatz dienen.

der Bibel, hrsg. von Gerhard Maier, Gießen; Basel: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 1990, S. 35.

3 Vgl. William Henry Green, *Allgemeine Einleitung in das Alte Testament: Der Kanon* (übers. aus dem Englischen), Stuttgart: Max Kiemann, 1906, S. 165ff; Frederik F. Bruce, *The Books and the Parchments: Some Chapters on the Transmission of the Bible*, London et al.: Revell, 1953, S. 102f.164; R. Laird Harris, *Inspiration and Canonicity of the Scriptures*, 2. Auflage., Greenville: A Press, 1995, S. 154–177; Roger Thomas Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and Its Background in Early Judaism*, London: SPCK, 1985, S. 7; Gerhard Maier, „Der Abschluss des jüdischen Kanons und das Lehrhaus von Jabne“, in: *Der Kanon der Bibel*, hrsg. von Gerhard Maier, Gießen; Basel: Brunnen; Wuppertal: R. Brockhaus, 1990, S. 14. Die neuere Untersuchung von Andrew E. Steinmann, *The Oracles of God: The Old Testament Canon*, Saint Louis: Concordia Academic Press, 1999, kommt am Ende zu der Schlussfolgerung, dass die Frage nach der Kanonizität der alttestamentlichen Deuterokanonika eine ekklesiologische Frage ist (ebd., S. 195f).

4 Vgl. Alfred Jepsen, „Kanon und Text des Alten Testaments“, *ThLZ* 74 Nr. 2 (1949), S. 67; in herausragender Weise Albert C. Sundberg, Jr., „The Protestant Old Testament Canon: Should it Be Re-examined?“ *CBQ* 28 (1966), S. 203; ders., „The ‚Old Testament‘: a Christian Canon“, *CBQ* 30 (1968): S. 155. Repräsentativ für katholische Argumentation könnte Karl Rahner stehen, vgl. idem, „Inspiration“, in *HThG* Bd. 1 (1962): S. 720; idem, *Über die Schriftinspiration*, Freiburg: Herder, 1958, S. 32, Anm. 16 und 58ff; außerdem ders., „Schrift, Heilige Schrift III: Zur Theologie der Heiligen Schrift“, in *Sacramentum Mundi: Theologisches Lexikon für die Praxis*, Bd. 4, Freiburg et al.: Herder, 1967, S. 433f.

Die hier behandelte Frage nach einem angemessenen Kanonkonzept ist zu unterscheiden von der Frage nach den *Kriterien* zur Kanonumgrenzung. Diese Kriterien können sich aus einem theologischen „Umgrenzungs“-Konzept ergeben (so ergibt sich z. B. im Bereich des NT das Kriterium der Apostolizität, weil die Apostel heilsgeschichtlich die Aufgabe der Überlieferung der Lehre Jesu empfangen haben⁵). Allerdings ist in Bezug auf die hebräische Schriftensammlung schwieriger von einer Kriteriologie zur Kanonumgrenzung zu reden als im Bereich des NT, schon weil die ohnehin spärliche Quellenlage nur wenige Schlüsse zulässt.⁶

1. Die Herausbildung zweier Kanonkonzepte in der Aufklärungszeit

In der Zeit der altprotestantischen Orthodoxie führte die Entstehungsgeschichte des Schriftkanons im Allgemeinen nicht zu einer theologischen Problematisierung seiner prinzipiellen Umgrenzung. Denn die kanonische Dignität dieser und nur dieser Schriften kam von Gott her und wurde als unabhängig von der menschlichen Erkenntnis dieser Qualität gesehen, welche sich dann natürlich geschichtlich vollzog. Die in der Kanongeschichte sichtbaren Unsicherheiten und Schwankungen konnten in dieses Modell integriert werden, denn es handelt sich dann bei der Kanongeschichte um die geschichtlich sich vollziehende Entdeckung des theologisch bereits vorgegebenen Tatbestandes der abgeschlossenen Sammlung autoritativer Schriften.

Diese Situation veränderte sich in der Theologie der Aufklärungszeit dahingehend, dass die besondere Qualität der biblischen Schriften nun nicht mehr als unabhängig vom menschlichen Bewusstseinsstand gesehen werden konnte.⁷ Während die Normativität einzelner Schriften nun weiterhin inhaltlich-funktional begründbar ist, ist die *prinzipielle Umgrenzung ihrer Sammlung* gerade in protestantischer Theologie schwierig zu legitimieren. Denn als Ergebnis eines historischen Werdeprozesses und der ekklesialen Entscheidung – bei der historisch-kritischen Infragestellung der meisten altkirchlichen Kriterien – scheint einer solchen Umgrenzung, wie auch immer sie faktisch vollzogen wird, eine Willkür und

5 So z. B. Hermann Ridderbos, *Begründung des Glaubens: Heilsgeschichte und Heilige Schrift*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1963, S. 30.

6 So ist z. B. aufgrund der spärlichen Quellen umstritten, welche Bedeutung die rabbinische Vorstellung, dass bestimmte Bücher „die Hände verunreinigen“, für die Kanonisierung hat, vgl. Günter Stemmerger, „Jabne und der Kanon“ *JBTh* 3 (1988): S. 167f; Aarie van der Kooij, „De canonvorming van de Hebreeuwse bijbel, het Oude Testament: En overzicht van recente literatuur“, *NedThT* 49 (1995): S. 45f.

7 Vgl. Herbert Donner, „Gesichtspunkte zur Auflösung des klassischen Kanonbegriffes bei Johann Salomo Semler,“ in *Fides et communicatio: Festschrift für Martin Doerne zum 70. Geburtstag*, hrsg. von Dietrich Rössler, Gottfried Voigt und Friedrich Wintzer, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, S. 62ff.

Zufälligkeit anzuhaften, die sie der Unverbindlichkeit ausliefert.⁸ Diese Gegebenheit wurde mehrfach schon als Problem erkannt und als „Kanonkrise im heutigen Protestantismus“ bezeichnet.⁹ Auf katholischer Seite unterstützt diese Problematik das Theologumenon von der Tradition als unabhängiger Glaubensquelle und die Tendenz auf die Kirche als „primum credendum“ in der Kanonbegründung.

Es lässt sich beobachten, wie sich aus der Schwierigkeit, die *Umgrenzung* des Kanons theologisch zu begründen, seit der Aufklärungszeit die Unterscheidung und Spannung zwischen einem formalen (auf die Umgrenzung bezogenen) und einem funktionalen (auf die inhaltliche Autorität bezogenen) Kanonkonzept ergibt, wobei ein formales Kanonkonzept dann als theologisch unhaltbar erscheint. Wie schon erwähnt, gibt die semantische Breite des Wortes *κανών* Raum für diese Unterscheidung. Die grundsätzliche Unterscheidung zwischen beiden Konzepten ist bei *Johann S. Semler* bereits zu beobachten.

In seinem Bemühen, den vorliegenden Kanon als Norm zu dekonstruieren,¹⁰ unterscheidet Semler die *ursprüngliche* Verwendung des Wortes „Kanon“ von seiner späteren. In den „älteren Zeiten“ ist mit Kanon in seiner Bedeutung als *Liste* ein noch nicht einheitliches Verzeichnis der kirchlichen Vorlesebücher gemeint, das auch die später apokryphen Schriften enthalten konnte.¹¹ Um eine Gleichförmigkeit und Übereinstimmung in der kirchlichen Verwendung zu erreichen und um sich gegenüber den Häretikern abgrenzen zu können, haben später „die Bischöfe mehrerer Kirchen und Provinzen sich miteinander teils mündlich, teils schriftlich *vereinigt*, was für Bücher aus dem sogenannten alten und neuen Testament *canonicam lectionem* ausmachen sollen.“¹² Somit unterscheidet Semler zwischen einem ursprünglichen funktionalen Kanonbegriff (als Sammlung von Schriften, die ohne äußere Festlegung als Vorlesebücher fungieren) und einem späteren formalen Kanonbegriff (als Sammlung, die durch eine äußere In-

8 Dies beobachtet auch Karl-Heinz Ohlig, *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der alten Kirche*, Düsseldorf: Patmos, 1972, S. 12; vgl. auch Helmut Burkhardt, „Grenzen des Kanons – Motive und Maßstäbe“, *ThBeitr* 1 (1970): S. 155.

9 So im Titel der Habilitationsschrift von Nikolaus Appel, *Kanon und Kirche: Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn: Bonifacius, 1964); protestantischerseits schon in einem Aufsatz aus dem Jahr 1941 von Hermann Strathmann, „Die Krisis des Kanons der Kirche: Joh. Gerhards und Job. Sal. Semler Erbe“, in *Das Neue Testament als Kanon*, hrsg. von Ernst Käsemann, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, S. 41–61.

10 Vgl. Gottfried Hornig, „Hermeneutik und Bibelkritik bei Johann Salomo Semler“, in: *Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung*, hrsg. von Henning Graf Reventlow, Walter Sparn und John Woodbridge, Wiesbaden: Harrassowitz, 1988, S. 230f; sowie Donner, ebd.

11 Vgl. Johann Salomo Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon* (1771), hrsg. von Heinz Scheible, TKTG H. 5, Gütersloh: Mohn, 1967, S. 19.

12 Ebd., S. 20 (Herv. im Original).

stanz vereinheitlicht ist und als autoritativ vorgelegt wird). Der Unterschied zwischen beiden Konzepten besteht in der kirchlichen Festlegung der Umgrenzung: „Die *Canonicität* wird also *in Ansehung der Clericorum ... festgesetzt*, dass diese keine andern Bücher zum *Vorlesen* und zum verbindlichen Unterricht annehmen und einführen dürfen, als welche in dieser Kirche zu *canonicis libris* gerechnet wurden.“¹³

Diese von Semler angedachte Unterscheidung zweier Kanonkonzepte geschieht auf dem Hintergrund seiner Unterscheidung zwischen „öffentlicher“ und „privater“ Religion oder auch seiner Unterscheidung zwischen „Heiliger Schrift“ und „Wort Gottes“.¹⁴ Der Kanon als durch kirchliche Übereinkunft vereinheitlichte Sammlung ist „... eine Verabredung für die *öffentliche* Gesellschaft und *öffentliche* <gemeinschaftliche> Übung der Religion ... woran einzelne nachdenkende Christen sich nicht stets gebunden haben ...“.¹⁵ Die kirchliche Aussage konnte prinzipiell zwar die äußerliche Gegebenheit der historischen kirchlichen Übereinkunft, nicht aber den göttlichen Ursprung der Schriften selbst bezeugen. Über diesen befand vielmehr der einzelne Christ schon immer im Gebrauch seiner Vernunft anhand von *inhaltlichen* Merkmalen, die Semler näher bezeichnet: „Die Rede ist von *moralischen Ideen* und Grundsätzen, welche im Verstande und Willen des Menschen Bewegungen mit sich führen und <durch ihre Anwendung> des Menschen Zustand wirklich besser und vollkommener machen, weil er selbst diese *Ideen* einsieht ...“.¹⁶

Bei Semler ist demnach die Unterscheidung zwischen einem *inhaltlich bestimmten* Konzept eines grundsätzlich offenen Kanons und dem *äußerlich-formal bestimmten* eines abgeschlossenen Kanons bereits zu finden,¹⁷ wobei letzteres für die private Ausübung der Religion keine Verbindlichkeit haben kann. Damit existiert für Semler ein funktionaler Kanon innerhalb des formalen kirchlich festgelegten Kanon (also ein „Kanon im Kanon“), woraus sich die Berechtigung zur freien Untersuchung des kirchlichen Kanons ergibt.

2. Beispiele aus der Diskussion im Bereich des NT

Das Auseinandertreten der Kanonkonzepte in die schon bei Semler sichtbare Alternative formal – funktional lässt sich im neutestamentlichen Bereich bereits Ende des 19. Jh. deutlich beobachten. Das klassische Beispiel dafür ist die Aus-

13 Ebd., S. 22 (Herv. im Original).

14 Vgl. ebd., S. 60.

15 Ebd., S. 21 (Herv. im Original, die Wörter in Klammern entsprechen einer späteren Auflage).

16 Vgl. ebd., S. 26 (Herv. im Original).

17 Dies beobachtet auch Iain Provan, „Canons to the Left of Him: Brevard Childs, His Critics; and the Future of Old Testament Theology“, *SJTh* 50 (1997): S. 9 Anm. 12. Für Provan ist dies die gleiche Unterscheidung, die später bei Albert C. Sundberg anzutreffen sein wird.

einandersetzung zwischen Theodor Zahn und Adolf von Harnack über Datierung und Charakteristika des NT-Kanons.¹⁸

2.1 Theodor Zahn

Theodor Zahn verwendet für seine kanongeschichtliche Untersuchung einen gottesdienstlich-liturgischen und damit funktionalen Kanonbegriff:¹⁹ der Kanon ist für ihn – wie früher für Semler – eine Sammlung kirchlicher Vorlesebücher. Zahn fragt also in seiner historischen Untersuchung nach der Zulassung einer Schrift zur kirchlichen Verlesung als Maßstab der Kanonizität. Es geht ihm um den gottesdienstlichen Gebrauch einer Schrift. Diese methodische Vorgabe macht Zahn aus folgenden Gründen:

- 1) Der Begriff des Kanons als einer kirchlich rezipierten Sammlung ist bis in die zweite Hälfte des 4. Jh. nicht vorhanden, die theologische Sache dagegen sehr wohl, und zwar als „eine Thatsache des gottesdienstlichen Lebens.“²⁰
- 2) Kanonisierung als Unterscheidung bestimmter Schriften von anderen, als Koordination dieser Schriften mit dem AT und als Sicherstellung ihres besonderen Einflusses auf das kirchliche Leben geschah *in der kirchlichen Praxis*, nicht durch die nachträgliche theologische Reflexion über diesen Tatbestand. Die theologischen Attribute der Schriftensammlung wie Inspiration, Heiligkeit, Autorität, Abgeschlossenheit ergeben sich erst aus der Reflexion über die in der praktischen Verwendung erfahrene Qualität der Schriften und sind deshalb sekundär. Eine Frage nach ihrem Vorhandensein würde in den Bereich der Dogmengeschichte gehören. Die kirchliche Praxis ist die *Voraussetzung* für alle spätere theologische Reflexion darüber, auch für die spätere Verwendung von *κανών* für die Schriftensammlung.
- 3) Eine Geschichte der theologische Attribute der neutestamentlichen Schriftsammlung zu schreiben lohnt aus vier Gründen nicht:²¹ a) die auf uns gekommene Literatur ist zu unvollständig für eine chronologisch gesicherte Darstellung, b) die alte Kirche hat über den Kanon nie ernsthaft dogmatisch reflektiert, c) die allmählich entstehenden theologischen Vorstellungen über den Rang der NT-Schriften haben vor Origenes im Bestand des NT keine Änderung bewirkt, und d) die vollständige Gleichstellung der Schriften mit dem AT hat sich aus dem gottesdienstlichen Gebrauch *ganz von selbst* entwickeln müssen.

18 Vgl. die Darstellung bei Swarat, *Alte Kirche und Neues Testament: Theodor Zahn als Patristiker*, 1988, Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus, 1991, S. 331–341; vgl. auch die dort in den Anm. 185, 186 und 187 angegebene Literatur.

19 Theodor Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons Bd. 1: Das Neue Testament vor Origenes. Erste Hälfte*, Erlangen: Deichert, 1888, S. 83f; 139–142.

20 Ebd., S. 142.

21 Vgl. die Zusammenfassung bei Swarat, *Alte Kirche*, S. 341.

Indem Zahn der Frage nach dem Vorhandensein gottesdienstlicher Vorlesebücher nachgeht, kommt er zu dem Ergebnis, dass schon in frühester Zeit (um 80–110 n. Chr.) ein festes Grundstock von Schriften bestand, die kirchlich verlesen wurden, wobei außerdem eine Anzahl von weiteren verwendeten Schriften umstritten war.²² Dies ist für Zahn die wesentliche Vorstufe zum Neuen Testament und der Sache nach der neutestamentliche Kanon, auch wenn Zahn die Vorlesesammlung in dieser Periode nicht mit diesem Begriff bezeichnet.

Wenn für die Kirche des 2. Jahrhunderts der Kanon präziser umgrenzt ist, so ändert das an seinem Wesen nichts. „Die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts hat ihr NT nicht geschaffen, sondern überliefert bekommen.“²³ Daher ist die (z. B. von Harnack angestrebte) Suche nach Motiven für die Kanonisierung in dieser Periode ein vergebliches Unterfangen. Deutlich wird Zahns funktionaler Kanonbegriff, zu dem die Abgeschlossenheit einer Liste nicht wesentlich gehört.

Zahn geht es in der historischen Untersuchung um die Sammlung von Schriften, die als Vorleseschriften im Gottesdienst fungieren. Werden sie in einer Liste erfasst, so ist diese Liste der Kanon. Die endgültige Definition dieser Liste ist nicht von vorrangiger Bedeutung, die Sammlung fungiert auch in einer relativen Unabgeschlossenheit als Kanon. Dass Zahn die Wortbedeutung von *κανών* bei seiner ersten Verwendung für die christliche Schriftensammlung entsprechend dem formalen Kanonkonzept als „Liste“ bestimmte, scheint auf den ersten Blick zu diesem funktionalen Kanonbegriff in einer Spannung zu stehen. Allerdings ist zu beachten, dass das Wort Kanon auch für Zahn eine formale Bedeutung hat. Zahn nennt entsprechend die Sammlung von Vorleseschriften im ersten Jahrhundert noch nicht „Kanon“. Jedoch konzentriert sich seine Untersuchung auf diese „Vorstufe“, da er die Frage nach der „richtigen“ Liste für ein theologisches Verständnis des Kanons nicht als wesentlich einstuft. Dies bedeutet nicht, dass er die kirchliche Auflistung nicht auch anhand nachvollziehbarer Kriterien (Apostolizität, innere Übereinstimmung) einleuchtend machen kann.²⁴ – Es ist überraschend, wie ähnlich Zahns Kanonbegriff dem Semlers ist. Auch Semler sieht in der Frühzeit der Kirche einen liturgisch-funktionalen Kanonbegriff am Wirken (Kanon als – nicht einheitlich vorgeschriebene – Liste der Vorlesebücher), den er als den eigentlichen Kanonbegriff zurückgewinnen möchte – allerdings mit Hilfe seines eigenen inhaltlichen Kriteriums. Die Autoritätsfunktion von einzelnen Schriften liegt bei Semler nicht in der kirchlich festgeschriebenen Liste begründet. Diese Liste ist vielmehr zu kritisieren, und zwar mit dem Kriterium des moralisch-erbaulichen Inhaltes der Schriften. Auch Zahn bejaht die Kritik am for-

22 Zahn, *Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 3. Auflage., Wuppertal: R. Brockhaus, 1985, S. 41.

23 Zahn, *Geschichte*, S. 447.

24 Vgl. 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. 50.

malen Kanon,²⁵ jedoch sind seine Kriterien andere: Apostolischer Ursprung und inhaltliche Übereinstimmung, und diese Kriterien bestätigen bei Zahn den formalen Kanon.

2.2 *Adolf von Harnack*

Adolf von Harnack hat in der ersten heftigen Auseinandersetzung mit Zahn über dessen Kanonbegriff gespottet: „Hier scheint das berühmte Lichtenberg’sche Messer ohne Klinge, an welchem der Stiel fehlt, aufzutauchen.“²⁶ Ein NT-Kanon ohne Attribute kann nicht existieren. Der gottesdienstliche Gebrauch alleine konstituiert für Harnack noch keinen Kanon. Er wirft Zahn vor, Lektion und Kanonizität einfach zusammenzuwerfen und damit außer-liturgischen Gesichtspunkten für die Kanonentstehung auszuweichen.²⁷ Solche Gesichtspunkte sind nach Harnack in den dogmatischen Auseinandersetzungen des 2. Jh.s, nämlich mit Marcion, der Gnosis und den Montanisten, zu finden.²⁸ Durch diese Auseinandersetzungen wurden die Motive zur Bildung einer neuen abgeschlossenen Schriftenammlung erzeugt und gleichzeitig die Autoritäten, die eine solche Sammlung schaffen konnten, in Aktion versetzt.²⁹ Harnack stimmt zwar insoweit mit Zahn überein, dass auch für ihn ein Corpus von Leseschriften die *Voraussetzung* für den späteren abgeschlossenen NT-Kanon ist. Allerdings ist das NT *als Kanon* erst in der dogmatischen Auseinandersetzung geschaffen worden als eine „Grossthat der Kirche“³⁰, die ihr im antignostischen und antimontanistischen Abwehrkampf im Rahmen ihrer Etablierung abgenötigt wurde. Dadurch wurde das Wesen der Schriftenammlung entscheidend verändert: sie ist dem AT vollständig gleichgestellt, sie ist als Ganzes eine normierende Größe, sie ist als Einheit auszulegen, sie wird zum Buch der Kirche.³¹ Diese Entwicklung ist als Akt kirchlicher Gesetzgebung durchaus gesetzlich-negativ zu werten: „Das Zeitalter des Enthusiasmus ist geschlossen und für die Gegenwart der Geist wirklich – um mit Tertullian zu reden (adv. Prax.1) – verjagt; er ist in ein Buch gejagt!“³² Für Harnack entsteht die als Kanon zu bezeichnende Schriftenammlung durch äußere Regelung und Begrenzung, sein Kanonverständnis kann deshalb als ein forma-

25 Vgl. ebd., S. 44–46.

26 Adolf von Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200: Theodor Zahn’s Geschichte des Neutestamentlichen Kanons (Erster Band, erste Hälfte) geprüft von D. Adolf Harnack*, Freiburg: Mohr, 1889, S. 11.

27 Vgl. Harnack, *Die Entstehung des Neuen Testaments und die wichtigsten Folgen der neuen Schöpfung*. Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, Bd. 6, Leipzig: Hinrichs, 1914, S. 145f.

28 Vgl. ebd., S. 21ff.

29 Vgl. ebd., S. 24.

30 Vgl. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: Bd. 1: *Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Nachdr. der 4. Aufl. von 1909, Darmstadt: WBG, 1980, S. 395.

31 Vgl. ebd., S. 395–399.

32 Harnack, *Entstehung*, S. 25.

les bezeichnet werden. Die Kanongeschichte ist damit für ihn ein Teil der Dogmengeschichte. Historisch taucht der NT-Kanon damit erst gegen Ende des 2. Jh. ansatzweise auf.

In der NT-Kanongeschichtsschreibung hat sich Harnacks Ansatz zunächst durchgesetzt. Auch *Hans von Campenhausen* hat diesen Ansatz letztlich nicht in Frage gestellt, wenn er nach den Motiven für die Kanonbildung fragt. Hierbei schreibt er nämlich wie Harnack der Auseinandersetzung mit Marcion eine entscheidende Rolle zu: „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel sind von Markion geschaffen worden, und die Kirche, die sein Werk verwarf, ist ihm hierin nicht vorangegangen, sondern – formal gesehen – seinem Vorbild nachgefolgt.“³³ Damit schließt sich von Campenhausen in diesem Punkt ausdrücklich Harnack an. Ein wesentlicher Unterschied zu Harnack besteht jedoch in seiner theologischen Interpretation des kirchlichen Handelns. Während Harnack die Kanonbildung im negativen Sinn als gesetzlichen Akt der Kirche versteht, sieht von Campenhausen sie als nicht-gesetzlichen Versuch der Kirche, ihre heilsgeschichtlichen Grundlagen zu bewahren und sich der Übereinstimmung mit ihrem Ursprung zu vergewissern.³⁴

Erst in neuerer Zeit (vgl. die unten dargestellten Ansätze des „canonical approach“, auch Franz Stuhlhofer und teilweise John Barton) wird wieder stärker auf Zahns funktionales Kanonkonzept zurückgegriffen.

3. Überblick über die Forschungsgeschichte im alttestamentlichen Bereich

Im alttestamentlichen Bereich wird ein ganz analoger Vorgang zur Entwicklung der Kanonkonzepte in der NT-Kanonforschung nach der Wende vom 19. zum 20. Jh. sichtbar. Hier werden die unterschiedlichen Konzepte in der Auseinandersetzung mit dem damaligen Konsensmodell formuliert.

3.1 Der Konsens im Bereich des AT und seine Infragestellung

3.1.1 H. E. Ryle

In der alttestamentlichen Kanongeschichte hatte sich gegen Ende des 19. Jh. im Anschluss an das Werk von *Heinrich Graetz*³⁵ eine Mehrheitsposition herausge-

33 Hans von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen: Mohr, 1968, S. 174.

34 Vgl. Swarat, *Kirche*, S. 348.

35 Vgl. Heinrich Graetz, *Kohélet tlh̄q oder der Salomonische Prediger übersetzt und kritisch erläutert: Nebst Anhang über Kohélet's Stellung im Kanon, über die griechische Übersetzung desselben und über Graecismen darin und einem Glossar*, Leipzig: Winter, 1871, S. 147–173.

bildet, die im angelsächsischen Raum von *Herbert Edward Ryle*,³⁶ auf dem europäischen Kontinent von *G. Wildeboer*³⁷, *Frantz Buhl*³⁸ und *Karl Budde*³⁹ vertreten wurde.⁴⁰ Die Kanonisierung des AT geschah nach dieser Mehrheitsposition vereinfacht dargestellt in drei Stufen analog zur dreifachen Unterteilung des hebräischen Kanons. Die Tora wurde vor dem jüdisch-samaritanischen Schisma 432 v. Chr. offensichtlich unter Esra kanonisiert,⁴¹ die Propheten Ende 3. Jh. v. Chr. vor der Abfassung von Ben Sira,⁴² und die Schriften um das Jahr 100 n. Chr. wahrscheinlich in Verbindung mit einer rabbinischen Synode in Jamnia, wobei es um die offizielle Bestätigung eines bereits länger etablierten allgemeinen Gebrauchs geht.⁴³

Allgemein wird aufgrund der Ergebnisse der kritischen alttestamentlichen Wissenschaft mit einer literarischen Geschichte der einzelnen Schriften gerechnet. Die Kanonisierung wird jedoch erst an den fertigen Endprodukten der Literargeschichte als äußerer Akt vollzogen. Ryle geht von einer absoluten Trennung zwischen Literargeschichte und Kanonisierung aus: „... it is scarcely less necessary to recognize also *the distinction that is to be drawn between the process of literary construction and the process of admission into the Canon; ...*“⁴⁴ Ryle sieht drei Stufen auf dem Weg der Literatur zum Kanon: 1) die Formung der literarischen Vorläufer der AT-Bücher, 2) ihre Kompilation und Redaktion bis zu ihrer jetzigen literarischen Form, 3) ihre Auswahl als Bestandteil des nationalen Schriftkanons. „The distinction between these three phases is essential.“⁴⁵ Entscheidend für Ryles Kanonkonzept ist also die *Auswahl von religiösen Schriften aus einer größeren vorliegenden Anzahl*. Das leitende Prinzip dieser Auswahl ist „the popular recognition of the spiritual power and sanctity possessed by certain

36 Herbert Edward Ryle, *The Canon of the Old Testament: An Essay on the Gradual Growth and Formation of the Hebrew Canon of Scriptures*, 2. Auflage, London: Macmillan, 1909. Die erste Auflage erschien 1892.

37 G. Wildeboer, *Die Entstehung des Alttestamentlichen Kanons*, Gotha: Perthes, 1891.

38 Frantz Buhl, *Kanon und Text des Alten Testaments*, Leipzig: Faber, 1891.

39 Karl Budde, *Der Kanon des Alten Testaments: Ein Abriss*, Gießen: Ricker, 1900, vgl. besonders S. 29–62.

40 Vgl. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM, 1979, S. 52; Henrik J. Koorevaar, *Algemene Inleiding tot het Oude Testament*, Heverlee: Bijbelinstituut België 1999, S. 52f; Stephen B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, S. 3 und Anm. 2; Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons*, Berlin; Wien: Philo, 2001, S. 106.

41 Vgl. Ryle, S. 93f; Wildeboer, S. 93ff.

42 Vgl. Ryle, S. 119–123; Wildeboer, S. 106ff.

43 Vgl. Ryle, S. 183. Wildeboer bestreitet jedoch aufgrund der noch nach Jamnia stattfindenden Diskussionen eine Kanonisierung dort und vertritt für die Kanonisierung der Ketubim einen terminus ad quem bei der Redaktion der Mischna ca. 200 n. Chr., vgl. Wildeboer, S. 135f. Buhl dagegen legt den Abschluss des Gesamtkanons in vorchristliche Zeit und sieht in Jamnia lediglich eine Kanonrevision stattfinden, vgl. Buhl, S. 16, 27.

44 Ryle, S. 17 (Hervorhebung im Original).

45 Ebd.

writings“.⁴⁶ Kanonisierung ist demnach ein a-posteriori-Urteil der Glaubensgemeinschaft Israels. Die Kanonisierung der einzelnen Kanonteile sind diskrete Auswahl-Akte, die im Falle der Kanonisierung des Propheten- und Schriftenkorpus jeweils eine bereits bestehende abgeschlossene Sammlung *erweitern*.

Ryle findet nun aber auch Gründe dafür, dass die in Jamnia bestätigte Schriftensammlung bereits vor Abschluss des 2. Jh. v. Chr. eine Fixiertest und gewisse Anerkennung besaß, und nennt dieses Gebilde bereits „Canon“.⁴⁷ Damit bleibt der Kanonbegriff bei Ryle in einer bestimmten Hinsicht in der Schwebe:⁴⁸ Obwohl Ryles Verständnis der Kanonisierung auf ein formal-exklusives Kanonprinzip (offizielle Auswahl und Abschluss der Sammlung) hinausläuft, unterscheidet er terminologisch nicht zwischen einer faktisch stabilen Schriftensammlung mit gewisser Anerkennung und einer offiziellen Anerkennung und Begrenzung dieser Auswahl. Diese terminologische Ambivalenz wird in der Folgezeit verschwinden, denn es kommt zum deutlichen Auseinandertreten beider Konzepte.

3.1.2 Willis J. Beecher

Das Konsensmodell einer sukzessiven, streng voneinander getrennten Kanonisierung von Gesetz, Propheten und Schriften wurde bald als problematisch angesehen. Der Ansatz von *Willis J. Beecher* greift dieses Modell an, indem er die Trennung der Kanonisierung von der literarischen und der Sammlungsgeschichte der Schriften in Frage stellt. Beecher nennt in einem kurzen Aufsatz⁴⁹ eine Anzahl Gründe, die gegen die streng sukzessive Kanonisierung der drei Gruppen Gesetz, Propheten und Schriften im AT sprechen. Die strengen und zeitlich beständigen Abgrenzungen zwischen den Gruppen, die diese Theorie benötigt, sind in der Verwendung der AT-Schriftensammlung in der Literatur bis auf Josephus nirgends anzutreffen. Ein Beispiel Beechers ist das völlige Fehlen einer trennenden Linie zwischen Gesetz und Propheten einerseits und den Schriften andererseits bei Ben Sira in dessen zusammenfassendem Rückblick auf das AT (Kap. 44–49). Eine solche Trennung wäre aber zu erwarten, wenn Gesetz und Propheten zur Zeit Ben Siras bereits in einem kanonischen Sinn abgegrenzt vorgelegen hätten, die Sammlung der Schriften jedoch nicht.⁵⁰

46 Vgl. ebd., S. 8.

47 Vgl. ebd., S. 184ff.

48 Diese Ambivalenz beobachtet auch Chapman, S. 6.

49 Willis J. Beecher, „The Alleged Triple Canon of the Old Testament,“ *JBL* 15 (1896): S. 118–128.

50 Vgl. ebd., S. 120. Freilich scheint Beecher hier nicht zu bemerken, dass dieses Argument von der absoluten Datierung der jeweiligen Abschlüsse abhängig ist: Wenn die letzte der drei Gruppen schon zur Zeit Esras kanonisch war (wie es der anfangs zitierte J. G. Murphy annimmt), so würde sich bezüglich Ben Sira der gleiche von Beecher beobachtete Befund ergeben, ohne dass damit ein Argument gegen eine Drei-Stufen-Kanonisierung gewonnen wäre.

Beecher entwirft nun ein grundsätzlich neues Kanonisierungsmodell: er unterscheidet zwischen einem „aggregate“, also einer losen Anhäufung, einer Sammlung („collection“) und einem Kanon.⁵¹ Über einen offiziell promulgierten Kanon haben wir zu keiner Zeit eine historische Nachricht. Wir haben einige Hinweise betreffs einer Sammlertätigkeit (z. B. Nehemias Bibliothek), doch diese reichen nicht aus, um die tatsächlichen Prozesse der Sammlung zu erhellen. Doch sobald einer gewissen Anzahl Schriften gemeinsame Merkmale zuerkannt werden, kann man von einem „Aggregat“ reden, und dessen Geschichte können wir verfolgen. Nach Beecher existierten bereits um 800 v. Chr. prophetische Schriften, die in gewisser Weise als Offenbarungsträger und als autoritativ anerkannt waren. Da es auch andere Schriften gab, folgte daraus „a certain separation in thought between these prophetic writings and the others.“⁵² Von dem Zeitpunkt, da ein „Aggregat“ von Schriften zuerst anerkannt war, wuchs es beständig an, wobei es zu jeder Zeit ein einziges Schriftenkorpus blieb, dem von Anfang an alle drei Bezeichnungen Gesetz, Propheten oder Schriften gleichzeitig zuerkannt werden konnten. Die heutige Situation, dass die verschiedenen Bezeichnungen der Sammlung auf einzelne Teile bezogen wurde, ist eine natürliche, aber spätere Entwicklung. Als der letzte schriftliche Teil des AT vollendet war, wuchs das „Aggregat“ nicht mehr weiter, und das AT war abgeschlossen. Die Anerkennung der Vollständigkeit konnte zu einem späteren Zeitpunkt erfolgen, wobei eine offizielle Deklaration der kanonischen Autorität nicht erforderlich war.

Wesentlich ist an Beechers Beitrag, dass er mit dem Begriff „Aggregat“ ein einheitliches – und zwar funktionales – Konzept für die sich formierende Schriftensammlung bis zum Abschluss des Kanons kennt und im Unterschied zu späteren Entwürfen keinen Anlass sieht, zwischen dem abgeschlossenen Kanon und der vor dem Abschluss existierenden Schriftensammlung prinzipiell zu unterscheiden. Damit nimmt er einen Gesichtspunkt vorweg, der später von Richard C. Leonard und dann besonders von Brevard S. Childs wieder aufgegriffen werden wird.

3.1.3 G. Hölscher

Auch der Ansatz von G. Hölscher⁵³ setzt sich kritisch mit dem Konsensmodell auseinander, allerdings bildet im Gegensatz zu Beecher der *Kanonabschluss* den Schwerpunkt seiner Beobachtungen. Hölscher erwähnt Beecher zwar zustimmend, bezeichnet dessen Arbeit jedoch als noch wertvoller, „wenn er deutlicher zwischen Sammlung und Kanonisation unterschiede.“⁵⁴ Die Kanonisierung will

51 Vgl. ebd., S. 125ff.

52 Ebd., S. 127.

53 G. Hölscher, *Kanonisch und apokryph: Ein Kapitel aus der Geschichte des alttestamentlichen Kanons*, Naumburg: Lippert, 1905.

54 Ebd., S. 7 Anm. 1.

Hölscher von der vorherigen Geschichte der Schriften streng unterscheiden.⁵⁵ Die Sammlung der Schriften ist ein rein literarischer Vorgang, der noch von keiner dogmatischen Reflexion beeinflusst ist. Diese kommt erst in der Abgrenzung der Sammlung zum Tragen. Hölscher übernimmt als den für die historische Untersuchung des jüdischen Kanons zu verwendenden Kanonbegriff den des Josephus. Dieser enthielt die Komponenten *Inspiration*, *Heiligkeit als Abgrenzung von aller anderen Literatur*, *begrenzter Umfang* und *unantastbarer Wortlaut*.⁵⁶ Im folgenden untersucht Hölscher, ob dieser Kanonbegriff bei den im Konsensmodell behaupteten drei Stufen der Kanonisierung jeweils anzutreffen war, und kommt – bis auf den Abschluss des dritten Teiles, der mit dem Entstehen des josephinischen Kanonbegriffes zusammenfällt – zu einer verneinenden Antwort.

Gegen eine Kanonizität der *Tora* zur Zeit Esras, führt Hölscher Gründe an, die sich alle aus den Resultaten der kritischen AT-Wissenschaft ergeben:⁵⁷

- 1) das Merkmal der Heiligkeit (im Sinne von Abgegrenztheit) ist nicht vorhanden, weil die *Tora* mit dem (jedenfalls noch nicht kanonischen) Josuabuch ein zusammenhängendes Ganzes bildete.
- 2) das Merkmal des begrenzten Umfangs fehlt, denn: „Wie eine Blume ist die *Tora* gewachsen; keine kanonische Schranke hat dieses Wachstum gehindert.“⁵⁸
- 3) das Merkmal des unantastbaren Wortlautes fehlt, denn die *Tora* hat bis ins 3. Jh. v. Chr. textliche Veränderungen erfahren.
- 4) das Merkmal der *Inspiration* kann in der betreffenden Zeit nicht vorhanden gewesen sein, „man müsste denn meinen, dass alle die Redaktoren und Diaskeuasten, die nach dem Exil an der *Tora* gearbeitet haben, sich als inspiriert gefühlt hätten.“⁵⁹

Gegen eine vorchristliche Kanonizität der *Prophetensammlung* spricht, dass sich eine prinzipielle Absonderung von anderen im Gebrauch befindlichen Schriften weder bei Sira und seinem Enkel noch bei Philo beobachten lässt.⁶⁰

Ist das Auftauchen des Kanons demnach erst bei Josephus deutlich sichtbar, so stellt sich die Frage, welche Stellung die Schriften in ihrer vorkanonischen Zeit eigentlich hatten. Stephen B. Chapman ist (wie vor ihm Theodore N. Swanson) der Meinung, dass bei Hölscher den Schriften vor ihrer Kanonisierung noch gar keine religiöse Autorität zukommt, so dass die später z. B. von Staerk vollzogene Differenzierung zwischen „Schrift“ und „Kanon“ bei ihm fehlt.⁶¹ Doch bereits

55 Vgl. ebd., S. 1.

56 Vgl. ebd., S. 4.

57 Vgl. ebd., S. 11ff.

58 Ebd., S. 12.

59 Ebd., S. 13.

60 Vgl. ebd., S. 19f.

61 Vgl. Chapman, 12; Theodore Norman Swanson, *The Closing of the Collection of Holy Scriptures: A Study in the History of the Canonization of the Old Testament*, Ann Arbor: UMF, 1970, S. 9, Anm. 1.

Hölschers Sicht der Stellung der Tora deutet in eine andere Richtung. Tatsächlich bezieht sich nach Hölscher der Begriff Tora anfänglich allein auf mündliche Weisung, die als „lebendige Offenbarung Jahwes“ autoritativ ist. Dieser inhaltsbezogene Autoritätsbegriff verwandelte sich aber (durch die Tätigkeit der deuteronomistischen Schule) langsam zu einem formalen, der auf schriftlich Aufgezeichnetes bezogen ist.⁶² So kann Hölscher sagen, dass die Tora im Vergleich zu anderen Schriften im Judentum des 2. Jh. v. Chr. „unbedingt an oberster autoritativer Stelle“ steht. Allerdings ist dieser inhaltsbezogene Autoritätsbegriff noch kein Kanonbegriff: „An der zentralen Bedeutung der Tora (im nachexilischen Judentum, AH) ist also nicht zu rütteln, aber sie ist nicht identisch mit Kanonizität ... Nicht das Buch als solches, sondern das in ihm enthaltene Gesetz war der Kanon der Gemeinde, m. a. W.: es bestand wohl ein materieller, aber kein formaler Kanon.“⁶³

Eine Hochschätzung als Autorität und selbst eine faktische Abgeschlossenheit der Sammlung sind nach Hölscher zur Zeit Ben Siras wohl vorhanden, doch dies begründet keinen Kanonbegriff.⁶⁴ Ein Kanon ist für ihn erst dann vorhanden, wenn eine bewusste Auswahl aus dem vorhandenen Schrifttum erfolgt. Im Unterschied zur freieren Anschauung der früheren Zeit „... bedeutet der Gedanke des Kanons ein *völlig neues Prinzip, durch welches das vorhandene Schrifttum bewusstermaßen reduziert worden ist*. Der Kanon bedeutet die Aufstellung einer scharfen Grenze, durch welche ein heiliges Schrifttum von aller anderen Literatur abgesondert wird. Ein Kanon existiert von dem Momente ab, wo z. B. das Esterbuch als kanonisch von dem Sirachbuche als einem akanonischen Schriftwerke unterschieden wird. Dieser Begriff des Kanons im technischen Sinne unterscheidet sich fundamental von der Wertung, die die Tora und die Propheten früher genossen hatten, und verdient allein wirklich den Namen Kanon.“⁶⁵

Hölscher datiert die Entstehung dieses Kanonbegriffes und damit die eigentliche Kanonisierung des AT in die Zeit der ersten rabbinischen Diskussionen um bestimmte Bücher, denn diese Diskussionen zeigen die Überzeugung von der Notwendigkeit einer eindeutigen Kanonumgrenzung. Der terminus a quo liegt am Anfang des 1. Jh. v. Chr., der terminus ad quem im Verlauf des 1. Jh. v. Chr.⁶⁶ Kanonisierung bedeutet bei Hölscher demnach *die bewusste, dogmatisch reflektierte eindeutige Ausgrenzung einer Schriftsammlung aus einem größeren Korpus von Schriften*, die bereits vorher verschiedene Grade von Autorität hatten und auch bereits als faktisch geschlossene Sammlungen vorliegen konnten. Der Vorgang der Kanonisierung enthält gleichzeitig *die Verlagerung der Autorität vom Inhaltlichen einer Schriftensammlung auf das Formale*, von autoritativer Tradition auf die Autorität der Schriften selbst. Im Gegensatz zu

62 Vgl. Hölscher, 8f.

63 Ebd., S. 17.

64 Vgl. ebd., S. 21.

65 Ebd., S. 24 (Herv. im Original).

66 Vgl. ebd., S. 31–35.

Beechers Ansatz bringt also hier die Kanonisierung eine einschneidende Veränderung des Wesens der betroffenen Schriftensammlung mit sich: *Vor* der Kanonisierung ist die Sammlung gekennzeichnet durch faktische Abgeschlossenheit sowie inhaltlich bestimmte Autorität, jedoch auch durch das Fehlen einer dogmatisch begründeten Umgrenzung. *Nach* der Kanonisierung ist die Sammlung gekennzeichnet durch dogmatisch reflektierte absolute Abgeschlossenheit und formal bestimmte Autorität. Für Hölscher ist dieser Vorgang wie für Harnack negativ, als ein Austrocknen der religiösen Vitalität, zu werten: „Es ist der Gegensatz von Geist und Buchstabe, der hier wie so oft in der Geschichte der Religion zutage tritt. Das Panier der gesetzlichen Richtung war der Kanon.“⁶⁷

Es ist offensichtlich, dass die Differenzierung zwischen vorkanonischer und kanonischer Schriftensammlung im Sinne der später häufig anzutreffenden Unterscheidung von „Schrift“ und „Kanon“ hier bereits vorhanden ist. Hölscher wäre demnach derjenige, der diese Unterscheidung in die Diskussion der alttestamentlichen Kanongeschichte eingeführt hat, ohne sie allerdings in die betreffenden Begriffe zu fassen. Außerdem wird sichtbar, dass in diesem Konzept der Kanonabschluss ein Vorgang von eminenter theologischer Bedeutung ist, der allerdings als von außen vollzogene dogmatisch bestimmte Auswahl negativ zu werten ist. Beecher dagegen sah den Abschluss des Kanons lediglich als Aufhören des Wachstums des „Aggregates“, dessen Vollständigkeit zwar offiziell festgestellt werden konnte, was aber die Schriftensammlung in ihrem Wesen nicht veränderte. An beiden Entwürfen ist die Herausbildung des Gegensatzes zwischen einem formalen und einem funktionalen Kanonkonzept in der AT-Kanonforschung deutlich sichtbar. Das formale Kanonkonzept findet in der Folgezeit weitere Anhänger, während das funktionale erst mit dem Auftreten des „canonical approach“ wieder an Einfluss gewinnt.

3.2 Auf dem Weg zu einem formal-exklusiven Kanonkonzept

3.2.1 W. Staerk

W. Staerk hat in einem Aufsatz⁶⁸ den Ansatz Hölschers aufgegriffen und weitergeführt, ohne dafür auf Hölscher zu verweisen. Bei ihm findet sich eine ganz analoge Bestimmung des so genannten synagogalen Kanonbegriffes in vier Punkten, die er wie Hölscher von Josephus gewinnt. Er sieht kanongeschichtlich Differenzen zwischen der alexandrinischen und der palästinensischen Auffassung vom Charakter der jüdischen Schriftensammlung. Diese Differenzen erklärt Staerk dann als Unterschied zwischen einem *Schrift-* und einem *Kanonbegriff*:

67 Ebd., S. 77.

68 W. Staerk, „Der Schrift- und Kanonbegriff der jüdischen Bibel“, *ZStH* 6 (1929): S. 101–119.

„Schrift im Sinne heiliger Literatur von kirchlichem Ansehen und d. h. von Autorität für die religiöse Gemeinschaft ist nicht dasselbe wie Kanon. Schrift ist die Grundlage des Kanons; Kanon ist heilige Schrift unter dogmatischer Fixierung, also im engeren *kirchlichen* Sinne als fest umgrenzte Quelle und Richtschnur des die Gemeinde zur inneren Einheit des Glaubens und sittlichen Lebens verbindenden göttlichen Wortes. Schrift und Kanon stehen also im geschichtlichen Verhältnis von Ausgangs- und Endpunkt einer religiös-theologischen Bewegung, im Judentum wie im Christentum. Israel musste einen klaren Schriftbegriff haben, ehe es einen Kanonbegriff haben konnte, und wenn die Alexandriner nie zu einem festen Kanon gekommen sind, so bedeutet das geschichtlich ein Stehenbleiben bei einem Schriftbegriff.“⁶⁹

Staerks *Schriftbegriff* scheint somit genau dem zu entsprechen, was bei Hölscher die vorkanonische Schriftensammlung darstellt. Staerk definiert den Begriff für die alte Synagoge näher:⁷⁰ Schrift ist inhaltlich bestimmt als ein widerspruchsfreies Ganzes in Übereinstimmung mit der Thora (und damit teilhabend an ihrer Autorität), außerdem formal durch den Inspirationsgedanken. Das erste zeitliche Auftauchen eines *Schriftbegriffes* als Beginn der Sammlung heiliger Texte sieht Staerk in dem Akt der Verpflichtung auf das Gesetz, der in 2 Kön 23 berichtet wird.⁷¹ Was dem Schriftbegriff gegenüber dem *Kanonbegriff* fehlt, ist wie bei Hölscher das *Vorhandensein einer dogmatischen Umgrenzung* der betreffenden Schriftensammlung. Staerk versucht nachzuweisen, dass ein solcher Kanonbegriff im Judentum bis ins 1. Jh. n. Chr. hinein nicht bestand. Dazu verweist er auf das gelegentlich für heilige Schrift gehaltene Sirachbuch, den die Deuterokanonika einschließenden Schriftgebrauch des NT, das „pneumatische“ Schriftverständnis des Paulus und das Selbstverständnis von Ben Sira, der sich selbst als Nachfolger der Propheten versteht.⁷² – Staerks Beitrag zur Kanondebatte ist die begriffliche Kennzeichnung der Unterscheidung Hölschers zwischen der vorkanonischen und der kanonischen Schriftensammlung. Die bei den folgenden Autoren übliche Unterscheidung von „Schrift“ und „Kanon“ taucht bei ihm zum ersten Mal in der Forschungsgeschichte auf.

3.2.2 Albert C. Sundberg

Albert C. Sundberg Jr. liefert mit seiner Dissertation⁷³ einen vielfach zitierten Beitrag zur Frage nach dem Abschluss des atl. Kanons. Die Erforschung der atl. Kanongeschichte verdankt seiner Studie die Demontage der These von einem alexandrinischen jüdischen Schriftkanon, der umfangreicher gewesen sein soll als der palästinensische Kanon und der über die LXX der frühen Kirche als

69 Ebd., S. 105 (Herv. im Original).

70 Vgl. ebd., S. 106f.

71 Vgl. ebd., S. 115.

72 Vgl. ebd., S. 108–111

73 Albert C. Sundberg, Jr., *The Old Testament of the Early Church* [Diss. theol. Harvard, 1957], Harvard Theological Studies, Bd. 20, Cambridge (USA): Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1964.

Grundlage für die Bestimmung ihres AT-Kanons gedient hätte. Sundberg will nachweisen, dass es innerhalb des Judentums vor ca. 90 n. Chr. keine solche Kanondifferenz gab. Vielmehr hatte das Judentum zurzeit Christi noch keinen insgesamt abgeschlossenen Kanon, der als solcher von der entstehenden Kirche hätte übernommen werden können. „Rather, in addition to closed collections of Law and Prophets, a wide religious literature without definite bounds circulated throughout Judaism as holy scripture before Amnia“.⁷⁴ Die Kirche schloss deshalb *unabhängig* vom Judentum ihren alttestamentlichen Kanon ab, was für Sundberg nicht nur historisch, sondern auch theologisch von Bedeutung ist. Sowohl die Kirche als auch das Judentum entnahmen ihren jeweiligen Kanon dabei einer größeren Anzahl von im Umlauf befindlichen Schriften. Sundberg stellt zum Schluss die These auf, dass die Kirche zu ihrem eigenen Kanonabschluss wahrscheinlich von dem – durch Abschluss von Schriften vollzogenen – Abschluss des jüdischen Schriftkanons in Jamnia gegen Ende des 1. Jahrhunderts angeregt wurde.⁷⁵ Mit diesem Ergebnis untermauert Sundberg später seine Forderung, dass die protestantischen Kirchen die reformatorische Entscheidung für den hebräischen Kanon revidieren sollten.⁷⁶

Sundberg diskutiert die Frage, was den Abschluss eines Kanons von vorher bereits existierenden Schriftensammlungen unterscheidet: „The closing of a canon of scripture sets certain specified books apart from all other literature as being holy and authoritative ... When, however, the canon came to be regarded as closed for all time, the status even of previously canonized collections of Law and Prophets must have been in some sense elevated above the position they previously enjoyed ... Previous canonizations of collections of Law and Prophets, therefore, must be regarded as partial, since they did not set these collections apart from all other literature in an absolute sense.“⁷⁷ Kanonisierung ist demnach für Sundberg eine aktive Grenzziehung, die weitere Hinzufügungen zur betroffenen Schriftensammlung absolut ausschließt und sie auf eine vorher nicht dagewesene Position hebt. Erst durch einen solchen Abschluss ist ein Kanon konstituiert. „Consequently, it is more exact to say that the Christian church did not receive a canon of scripture from Judaism but that it received a body of scripture on the way to final canonization in Judaism.“⁷⁸ Damit unterscheidet Sundberg in gleicher Weise wie Hölscher und Staerk zwischen noch nicht kanonisierter Schrift und Kanon,⁷⁹ ohne dafür auf diese beiden Autoren direkt zu verweisen.

74 Ebd., S. 103.

75 Vgl. ebd., S. 169.

76 So in einer Vorlesung an der École Biblique in Jerusalem am 25. Mai 1967, überarbeitet veröffentlicht als: Sundberg, „The ‚Old Testament‘: a Christian Canon“, *CBQ* 30 (1968): S. 155.

77 Ebd., S. 107f.

78 Ebd., S. 108.

79 So ganz explizit in Sundberg, „The ‚Old Testament‘: a Christian Canon“, S. 147.

Dieses Resultat seiner Kanondefinition hat Sundberg auch in einer Kritik der NT-Kanonforschung angewandt:⁸⁰ Ein wesentliches Kriterium zur Datierung der Kanonizität von NT-Schriften war in der Forschung bis anhin die Frage, ab wann die Schriften mit einer dem AT vergleichbaren Autorität zitiert wurden. Dies wurde gewöhnlich anhand der Beobachtung entschieden, ob sie mit einem Begriff wie *γραφή* oder *γέγραπται* zitiert wurden. Nun bestand allerdings zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften für Sundberg noch kein alttestamentlicher Kanon, sondern lediglich eine noch offene Sammlung autoritativer Schriften. Die Zitierung christlicher Schriften mit einer dem AT gleichen Autorität kann deshalb ihre *Kanonizität* noch nicht begründen: „Christian writings cited with authority parallel to the Old Testament cannot indicate canonical status because the scriptures received from Judaism had not yet reached canonical definition as the Old Testament of the church.“⁸¹

Da Sundberg hier auf das *AT der Kirche* verweist, stellt sich die Frage, ob er denn einen abgeschlossenen *jüdischen* Kanon als Grundlage akzeptiert hätte, um zugunsten des kanonischen Status von mit vergleichbarer Autorität zitierten NT-Schriften zu argumentieren. Dies scheint nicht so zu sein, wenn man bedenkt, dass sich auch im Bereich des NT die Kanonizität für ihn aus keinem anderen Kriterium als aus der kirchlichen Definition ergeben kann. „Finally, the recognition that canonization proper is the definition of a New Testament list to which nothing can be added, nothing subtracted, removes canonization from the tacit implication that somehow canonization adheres to apostles, apostolic men, and the hearers of apostolic men and leaves the formation of a closed New Testament list as unequivocally the decision of the church.“⁸²

Schriftkanonizität ist daher in Sundbergs Ansatz als das *Ergebnis der ekklesialen Festlegung einer Schriftensammlung* gekennzeichnet. Sie ist bezogen auf die kirchlich definierte *Abgeschlossenheit* einer Schriftensammlung und deshalb in der faktischen Autorität von Schriften oder in bestimmten Kanonizitätskriterien wie z. B. apostolischem Ursprung noch nicht impliziert. Sie ist – offensichtlich auch bezüglich des AT – allein in der kirchlichen Entscheidung begründet.

3.2.3 Theodore N. Swanson

Wie Sundberg operiert auch *Theodore N. Swanson* in seiner Dissertation⁸³ mit einer strengen Unterscheidung zwischen „scripture“ und „canon“, die er zunächst von Staerk übernimmt.⁸⁴ „Scripture“ definiert er vorläufig als „a writing regarded as possessing divine authority“, während „canon“ für ihn „Holy Scripture under

80 Sundberg, „Towards a Revised History of the New Testament Canon“, *StEv 4 / TU* 102 (1968): S. 453f.

81 Ebd., S. 457.

82 Ebd., S. 461.

83 Theodore Norman Swanson, *The Closing of the Collection of Holy Scriptures: A Study in the History of the Canonization of the Old Testament*, Ann Arbor: UMF, 1970.

84 Vgl. ebd., S. 6, Anm. 1.

dogmatic fixing“ bedeutet.⁸⁵ Diese beiden Kriterien in eins zu setzen wäre ein irreführender Anachronismus, dem viele Forscher verfallen sind.

Später erörtert Swanson den Unterschied zwischen „scripture“ und „canon“ ausführlicher durch Untersuchung von rabbinischem Material.⁸⁶ Dabei gelangt er für die Definition des *Kanonbegriffes* ähnlich wie Hölscher und Staerk zunächst zu den vier Kriterien des Josephus: 1) prophetischer Ursprung der Schriften, 2) Heiligkeit im Sinne von göttlicher Autorität und Abgesondertheit von anderen Schriften, 3) sie sind von der Anzahl her definiert 4) ihr Wortlaut ist unveränderbar. Swanson fügt sodann (sonderbarerweise unter Verweis auf Staerk) seinem *Kanonbegriff* einige *Schrift*-Kriterien Staerks hinzu: Widerspruchslosigkeit und Übereinstimmung mit der Tora.⁸⁷ Ein weiteres Kriterium sieht er in der Tatsache, dass kanonische Schriften laut verlesen werden dürfen, also in Synagoge und Schule studiert werden dürfen.

Der *Schriftbegriff* beschränkt sich nach Swanson auf die ersten beiden Kriterien des Kanonbegriffes: 1) prophetischer Ursprung und 2) Heiligkeit im Sinne von göttlichem Ursprung und göttlicher Autorität (allerdings ohne Abgegrenztheit), wobei das erste Kriterium das zweite voraussetzt. Deshalb achtet er in seiner Suche nach dem Vorhandensein eines Schriftbegriffes auf „any signs of authority possessed by a writing, without differentiating between the authority of the law-giver and that of the prophet.“⁸⁸

3.2.4 James Barr

James Barr schließt sich in bewusstem Gegensatz zu den Ansätzen des inzwischen entwickelten „canonical approach“ der von Sundberg formulierten Trennung zwischen „scripture“ und „canon“ an.⁸⁹ Die lexikalische Bedeutung von Kanon ist für ihn „Liste“, und in seiner Anwendung auf eine Schriftensammlung ist der Ausdruck auf den *Abschluss* der Sammlung beschränkt.⁹⁰ Wenn auch Barr die Existenz eines „pre-canon“ schon in frühester Zeit zugesteht, so besteht gerade methodologisch eine *Diskontinuität* zwischen einem „pre-canon“ und dem fertigen, geschlossenen Kanon: dem „pre-canon“ fehlt das Element der *Endgültigkeit* („finality“).⁹¹ Wegen dieser methodischen Differenz ist auch konzeptuell zwischen beiden sauber zu trennen.

Barr stellt die Frage, ob man unter dieser Voraussetzung bezüglich des Judentums überhaupt von einer „Kanonisierung“ sprechen kann, und verneint dies

85 Ebd., S. 5f.

86 Vgl. ebd., S. 10ff.

87 Vgl. ebd., S. 19, wobei Swanson ausdrücklich auf Staerk verweist (ebd., Anm. 2).

88 Ebd., S. 21.

89 James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Oxford: Clarendon Press 1983, S. 57.

90 Vgl. ebd., S. 49 und Anm. 1.

91 So Chapman, S. 56; vgl. Barr, *Holy Scripture*, S. 84.

letztlich. Denn auch die von Hölscher und Sundberg noch angenommene Kanonisierung Ende 1. Jh. n. Chr. in Jamnia muss nach neueren Erkenntnissen hinterfragt werden. Deshalb schlägt er vor, dass „Kanons“ im Judentum nur in der unterschiedlichen Meinung verschiedener Gruppen existierten, von denen schließlich eine dominant wurde.⁹² Damit läuft Barrs Fassung des Kanonbegriffes – wie bei Sundberg – kanongeschichtlich darauf hinaus, dass erst in einem ekklesialen Rahmen von einer eigentlichen Kanonisierung gesprochen werden kann. Den biblischen Autoren selbst war das Konzept eines Schriftkanons noch fremd: „It must be considered overwhelmingly evident that questions of the limitation of the canon, the ordering of elements in it, their grouping, and the disputed canonicity of this or that book were simply of no interest to the men of the New Testament ... Scripture is essential, but canon is not. Canon is a derivative, a secondary or tertiary, concept“.⁹³

Kanon als Limitierung einer autoritativen Schriftensammlung ist somit für Barr eine Größe von nur geschichtlichem Interesse, die heute keine theologische Bedeutung mehr haben kann.⁹⁴ Schon früher hatte Barr formuliert, dass ein Autor, der der Umgrenzung der biblischen Schriftensammlung theologische Bedeutung zuschreibt, damit die theologische Autorität teilweise in den Kirchenvätern lokalisiert: „Canonization was done under a faith structure very different from that of the biblical community. For Christianity this means in effect a sharing of authority between scripture and the patristic period ...“⁹⁵ Wird der Kanonumgrenzung keine theologische Bedeutung zugeschrieben, so stellt sich für die Christenheit auch die Frage nach der Stellung der Deuterokanonika nicht dringend. Man kann hier in einem „happy agreement“ verbleiben, sofern die Kirche nicht zu streng auf dem Kanon als letzten Maßstab insistiert.⁹⁶ Das eigentliche Motiv für den Rückgriff der protestantischen Kirchen auf den hebräischen Kanon sieht Barr in der Inspirationslehre der altprotestantischen Orthodoxie. Diese Inspirationslehre benötigte einen eindeutig begrenzten Kanon, der jedoch in der betreffenden Zeit – so Barr – nur im Judentum zu finden war.⁹⁷ Spätestens hier scheint Barr in seiner Antipathie gegen die theologische Relevanz der Umgrenzung einer Schriftensammlung seine Aussage nicht mehr historisch zu überprüfen – im Raum der katholischen Kirche lag auf jeden Fall seit dem Florentinum 1442 eine klar umgrenzte Schriftensammlung vor, die sich zudem auf altkirchliche Entscheidungen stützen konnte.

92 Vgl. Barr, ebd., S. 50f, 57f.

93 Ebd., S. 63.

94 Vgl. Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress Press, 1999, S. 579.

95 Barr, *Holy Scripture*, S. 66.

96 Vgl. ebd., S. 74.

97 Vgl. Barr, *Concept*, S. 570.

3.3 Der „canonical approach“

3.3.1 Ein Vorreiter: Richard Campbell Leonard

Während die unter 3.2 dargestellten Autoren die Entfaltung des formal-exklusiven Kanonkonzeptes markieren, vertritt *Richard Campbell Leonard* in seiner Dissertation⁹⁸ zum ersten Mal seit Beecher wieder einen eindeutig *funktionalen* Kanonbegriff. Leonard fragt nach der Möglichkeit, von einem AT-„Kanon“ zu reden, wo doch die Verwendung des Ausdrucks „Kanon“ zur Bezeichnung einer Schriftensammlung eine christliche Erfindung ist. Er kommt zu dem Ergebnis: Wenn wir von einem AT-Kanon reden wollen, kann dies nicht unter einem Kanonkonzept geschehen, das einen offiziellen Abschluss einer Schriftensammlung durch eine autoritative Körperschaft enthält.⁹⁹ Leonard will bezüglich des AT eine Neudefinition des Kanonbegriffes: Kanon meint hier nicht eine (offiziell) geschlossene Sammlung von Büchern, sondern die alttestamentlichen Bücher selbst als autoritatives Ganzes („the Old Testament books taken as an authoritative whole“).¹⁰⁰ Kanonizität ist nicht ein Zustand, den Schriften erst beim Abschluss der Entwicklung eines biblischen Buches erhielten, sondern eine Funktion, die eine kanonische Schrift bereits in den frühen Stufen ihrer Entstehung innehatte.

Die Sammlung der Schriften war – im Gegensatz zu Hölscher – kein rein literarischer Prozess. Vielmehr muss das Bewusstsein, dass sie durch ihre besondere Autorität von anderen Schriften unterschieden waren, im literarischen Entstehungsprozess bereits gegenwärtig gewesen sein: „The Old Testament literature would not have been collected in the first place without theological motivation on the part of the collectors; in other words, some sort of ‚dogmatic theory‘ was present in the whole history of the formation of the Old Testament literature and not just in the period when the limits of the canon were being debated.“¹⁰¹

Leonard sieht allein das Element des Autoritativen als ausreichend für einen Kanonbegriff an. So können für ihn – in Anschluss an die formgeschichtliche Schule – mündliche Traditionen bereits als „Kanon“ fungieren.¹⁰² Er kann von daher dem *Abschluss* einer Schriftensammlung keine solche Bedeutung beimessen, die eine Unterscheidung zwischen einem Schriftbegriff und einem Kanonbegriff rechtfertigen würde: „The process of defining the canon is the same as the process of determining what is to be regarded as ‚holy Scripture‘ within the religious community.“¹⁰³ In Anlehnung an E. König gibt es für Leonard keinen se-

98 Richard Campbell Leonard, *The Origin of Canonicity in the Old Testament*, Ann Arbor: UMF, 1972.

99 Vgl. ebd., S. 34.

100 Ebd., S. 35.

101 Ebd., S. 37.

102 Vgl. ebd., S. 102ff.

103 Ebd., S. 43.

kundären Ursprung für die Kanonizität des gesamten AT abgesehen von der Kanonizität seiner einzelnen Teile. Der *Funktion* der Schriften innerhalb der betreffenden religiösen Gemeinschaft fügt eine offizielle Promulgation nichts hinzu.

Für Leonard bestand deshalb in der Anfangszeit des Christentums ein jüdischer Kanon „in the sense of a definite group of writings recognized by all (except in the case of a few debated books) to be Holy Scripture.“¹⁰⁴ Allerdings ist in seiner Kanondefinition die Schlussfolgerung enthalten, dass die *Grenze* des Kanons nicht mit letzter Sicherheit gezogen werden kann und auch nicht gezogen werden muss: „Such considerations have led to the recognition that the canon, or body of Holy Scripture, is not a firmly delineated list of writings but rather a group of concentric regions, solid at its core but fluid around the outer edge.“¹⁰⁵

Es wird deutlich, dass Leonard zwar einerseits schon in vorchristlicher Zeit die jüdische Schriftensammlung als Kanon bezeichnen kann, andererseits jedoch die *Umgrenzung* der Schriftensammlung weder historisch noch theologisch zu erfassen vermag. Sie bleibt für ihn auch irrelevant. Was Leonard als „Kanon“ bezeichnet, wäre jedoch für Staerk, Sundberg oder Swanson lediglich „Schrift“, weil ihm das abschließende, limitierende Element fehlt. Der Unterschied zu diesen Autoren liegt in der Definition des Kanonbegriffes. Wesentlich an Leonards forschungsgeschichtlichem Beitrag ist die Entwicklung eines funktionalen Kanonbegriffes, der in ähnlicher Weise auch bei den Vertretern des „canonical approach“ wieder anzutreffen sein wird.

3.3.2 Die Hauptvertreter: James A. Sanders und Brevard S. Childs

James A. Sanders vertritt als Alttestamentler einen Flügel des sogenannten „canonical approach“. Er definiert Kanon zunächst folgendermaßen: „By canon we mean here not a story or tradition, which had been stabilized and set for all time; that is only a secondary and late characteristic of canon. Rather, we mean the seat or reference of authority“.¹⁰⁶ Diese Schriftkanonizität ist das Ergebnis der Suche Israels nach seiner Identität, die durch die Zerstörung des Tempels und die dadurch ausgelöste Krise in Gang gesetzt wurde: „A canon begins to *take shape* first and foremost because a question of identity or authority has arisen, and a canon begins to *become unchangeable* or invariable somewhat later, after the question of identity has for the most part been settled.“¹⁰⁷ Mit dieser Definition richtet Sanders das Augenmerk auf den Entstehungsprozess und auf die Funktion einer autoritativen Schriftensammlung (als Identitätsstifter), nicht jedoch auf ihre Umgrenzung, die in seinen Untersuchungen kein besonderes Gewicht hat.

104 Ebd., S. 32f.

105 Ebd., S. 100.

106 James A. Sanders, *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972, S. 56.

107 Ebd., S. 91 (Herv. im Original).

Brevard S. Childs ist – ebenfalls als Alttestamentler – der zweite Hauptvertreter des sogenannten „canonical approach“. Sein Ansatz enthält eine Alternative zu der strikten Trennung von „scripture“ und „canon“, wie sie z. B. von Hölscher und Sundberg vertreten wird. Sein Kanonkonzept legt er bereits 1977 in zusammengefasster Form in einem Aufsatz¹⁰⁸ vor, dann ausführlich in seiner epochemachenden Einleitung zum AT.¹⁰⁹

Childs geht es darum, die seit Semlers Kanonkritik sich etablierende Spannung zwischen der kanonischen (hier gleichbedeutend mit „normativen“) Funktion der Bibel und kritischer Bibelwissenschaft zu überwinden: „Is it possible to understand the Old Testament as canonical scripture and yet to make full and consistent use of the historical tools?“¹¹⁰ Für Childs beginnt daher die Entstehung des Kanons wie für Leonard bereits in der (historisch-kritisch rekonstruierten) literarischen Geschichte der einzelnen Schriften. Das wesentliche Anliegen, das bei der Bildung des Kanons am Werk ist, ist die Weitergabe des göttlichen Wortes in einer Form, die zukünftige Generationen autoritativ verpflichtet: „The heart of the canonical process lay in transmitting and ordering the authoritative tradition in a form which was compatible to function as scripture for a generation which had not participated in the original events of revelation.“¹¹¹ Schriftkanonizität entsteht nach Childs deshalb *in der Interaktion der Schriften mit der Gemeinschaft, die sie formt und die von ihnen geformt wird*, und die sich dabei dem in den Schriften erfahrenen Autoritätsanspruch des Wortes Gottes beugt. Dieser Ansatz schließt im Unterschied zu Sanders auch ein identitätskritisches Element in die Kanondefinition mit ein. Childs erkennt die Problematik, die durch die unterschiedliche Füllung des Kanonbegriffes in der Untersuchung der Kanongeschichte entsteht. Gegenüber einem formal-exklusiven Kanonbegriff, wie ihn z. B. Hölscher vertrat, argumentiert Childs, dass diese Fassung des Begriffes weder die Kräfte erklären kann, die bei der Sammlung der Schriften wirksam waren, noch ihre autoritative Funktion. Das gleiche ist nach Childs gegenüber einem Kanonbegriff zu sagen, der die literarische Geschichte der Schriftensammlung überspringt, indem er eine direkte Promulgation einer Schrift als kanonisch unmittelbar nach ihrer Entstehung annimmt. Die historisch-kritisch ermittelte literarische Geschichte gehört notwendig in Childs' Kanonkonzept hinein. Deshalb kann voller Gebrauch des historisch-kritischen Instrumentariums gemacht werden, ohne das Kanonkonzept damit aufzugeben.¹¹²

108 Brevard Springs Childs, „The Exegetical Significance of Canon for the Study of the Old Testament,“ in *Congress Volume: Göttingen 1977*, hrsg. von International Organization for the Study of the Old Testament, *Vetus Testamentum Supplement*, Bd. 29, Leiden: Brill, 1978, S. 66–80.

109 Brevard Springs Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, London: SCM, 1979.

110 Ebd., S. 45.

111 Ebd., S. 60.

112 Vgl. ebd., S. 60ff.

Der Ausdruck „Kanonisierung“ kann nach Childs für den Abschluss des Kanons reserviert bleiben, doch unterscheidet sich die Kanonisierung – wie bei Leonard – nicht prinzipiell von vorherigen Entscheidungen im „canonical process“, mit dem der gesamte Prozess von der Schriftenstehung bis zum abgeschlossen vorliegenden Kanon gemeint ist: „The formation of the canon was not a late extrinsic validation of a corpus of writings, but involved a series of decisions deeply affecting the shape of the books. Although it is possible to distinguish different phases within the canonical process – the term canonization would then be reserved for the final fixing of the limits of scripture – the earlier decisions were not qualitatively different from the latter. When scripture and canon are too sharply distinguished, the essential element in the process is easily lost“.¹¹³

Für Childs verändert die Kanonumgrenzung das Wesen der vorliegenden Schriftsammlung nicht. Deshalb ist er bereit, auch eine „offene“ Schriftensammlung Kanon zu nennen.¹¹⁴ Auch hier wird – wie bei Leonard – sichtbar, dass die genaue Umgrenzung einer Schriftensammlung letztlich nicht relevant ist. Doch scheint Childs andererseits von einem vorchristlichen Abschluss des hebräischen Kanons auszugehen.¹¹⁵ Für die biblisch-theologische Arbeit im AT will er sich auf diesen Kanon beziehen.¹¹⁶ In Childs' Modell der Kanonentstehung würde sich ein solches Absehen von den Deuterokanonika erklären. Denn der gesamte kanonische Prozess begründet die Autorität von Schriften, und die Deuterokanonika durchliefen diesen Prozess im Judentum nicht bis zu seinem Ende, was ihre Unterscheidung von den Protokanonika rechtfertigt.

3.4 Eine statistische Methode: Franz Stuhlhofer

Franz Stuhlhofer ist kein Alttestamentler, sondern Statistiker. Er hat sich aber – zunächst – zum Problem des alttestamentlichen Kanonumfangs geäußert.¹¹⁷ Sein Ansatz ist jedoch den beiden bisher im alttestamentlichen Bereich vertretenen Hauptkonzeptionen nicht ohne weiteres zuzuordnen. Stuhlhofer geht die Frage nach der Kanonizität von Schriften methodisch mit der statistischen Untersuchung ihrer *Verwendung* an. In einer ausführlicheren Studie¹¹⁸ hat er seine Methodik dargelegt:

113 Ebd., S. 59; vgl. Childs, *Significance*, S. 67.

114 Childs, *Old Testament*, S. 58.

115 Vgl. Childs, „Biblische Theologie und christlicher Kanon“, *JBTh* 3 (1988): S. 15ff; Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress Press, 1993, S. 59ff.

116 Vgl. Childs, „Die Bedeutung des Jüdischen Kanons in der Alttestamentlichen Theologie“, in: *Mitte der Schrift? Ein jüdisch-christliches Gespräch*, hrsg. von Martin Klopfenstein, Frankfurt: Lang, 1987, S. 278f.

117 Franz Stuhlhofer, „Der Ertrag von Bibelstellenregistern für die Kanongeschichte“, *ZAW* 100 (1988): S. 244–261.

118 Stuhlhofer, *Der Gebrauch der Bibel von Jesus bis Euseb*, Wuppertal: R. Brockhaus, 1988.

Der Ausgangspunkt für kanongeschichtliche Untersuchungen muss die Frage nach der *relativen Verwendungshäufigkeit* biblischer Bücher durch spätere Autoren sein. Stuhlhofer ist überzeugt, dass die (zur Größe des Buches in Relation gesetzte) Verwendungshäufigkeit grundsätzlich eine Schlussfolgerung bezüglich der Autorität zulässt, die ein bestimmtes Buch für einen Autor hatte. Diese Autorität ist für ihn mit einem kanonischen Ansehen vergleichbar.¹¹⁹ Er hält seinen Ansatz für aussagekräftiger in Bezug auf die faktische Autorität, die eine Schrift für einen bestimmten Autor hatte, als dessen Kanonlisten oder andere explizite Stellungnahmen zur Kanonizität. In der Anwendung auf historische Probleme der Kanongeschichte kommt Stuhlhofer zu interessanten Ergebnissen, die geläufige Hypothesen oft korrigieren (z. B. zeigt die relative Verwendungshäufigkeit von NT-Schriften bei frühchristlichen Autoren, dass kein sicherer Anhaltspunkt für einen Einfluss Markions auf die Entstehung des NT-Kanons vorhanden ist¹²⁰).

Stuhlhofer ist weiter der Überzeugung, dass das herkömmliche zweiklassige Kanonmodell (kanonisch – nicht kanonisch) zur Beschreibung der faktischen Autorität der Schriften nicht ausreicht, sondern ein *mindestens dreiklassiges Modell* („intensive Verwendung – gelegentliche Verwendung – Ablehnung“) verwendet werden muss. Er ist sich dabei einerseits bewusst, dass eine faktische Mehrklassigkeit ein „labiler Zustand“ ist, der sich schnell zur formalen Zweiklassigkeit wandeln kann (z. B. wenn jemand die Notwendigkeit verspürt, eine klare Scheidung zu vollziehen). Stuhlhofer beobachtet andererseits, dass selbst in einem zweiklassigen Modell innerhalb des Kanons Abstufungen herrschen, die gelegentlich dann auch zum Ausdruck gebracht werden.¹²¹ Stuhlhofer findet ausdrückliche Hinweise zur dreiklassigen Unterteilung von Schriften in der Alten Kirche. Ein Beispiel ist Athanasius, der außer den kanonischen und den nicht kanonischen Büchern eine dritte Klasse nennt, die für den Katechumenenunterricht bestimmt ist. Diese Dreiklassigkeit ist allerdings kein kirchlich-offizieller Zustand.

Die methodische Unterscheidung von (mindestens) drei Klassen bedeutet für Stuhlhofer eine Lösung für die Unsicherheit in der kanonhistorischen Forschung, die durch die nach seiner Überzeugung anachronistische Suche nach einer zweiklassigen Unterteilung in der Frühzeit der Kirche entsteht.¹²² Eine zweiklassige Unterteilung vermag nicht zu erklären, dass die *Schriftverwendung* der frühchristlichen Autoren ihrem explizit angegebenen Kanon öfter nicht entspricht. Stuhlhofer sieht den Kanonbegriff der Kanonlisten als etwas teilweise Künstliches, weil ihm außer den Listen selbst keine konkrete Erscheinung entspricht. Eine aufgrund von Kanonlisten erstellte „Kanongeschichte“ droht zu einer Be-

119 Vgl. ebd., S. 21f.

120 Vgl. ebd., 73ff.

121 Vgl. ebd., S. 27ff.

122 Vgl. ebd., S. 55f.

griffsgeschichte zu werden, zu der die Art und Häufigkeit der tatsächlichen Verwendung der betreffenden Bücher nicht in strenger Korrelation stehen.¹²³

Um möglicher Verwirrung vorzubeugen, sollte man das Wort „Kanon“ nach Stuhlhofer im Sinne Sundbergs verstehen – damit meint er wohl: ausschließlich auf die kirchliche Auflistung und Fixierung einer Schriftensammlung bezogen.¹²⁴ Eine solche Liste ist dann für Stuhlhofer allerdings – im Unterschied zu Sundberg – bloß eine Detailregelung ohne große praktische Bedeutung. Damit entspricht Stuhlhofer in Terminologie und Kanonbegriff dem Ansatz Beechers, oder im Bereich der NT-Kanonforschung dem Theodor Zahns. Das Ergebnis einer geschichtlichen Untersuchung mit Stuhlhofers Ansatz ist dann auch keine „Kanongeschichte“, sondern eine „Sammlungsgeschichte“.¹²⁵

Stuhlhofer erfasst mit seiner Studie die *Verwendung* von Schriften im NT und der frühen Kirche. Wie die Relation dieser Verwendung zur möglichen Kanonizität von Schriften zu sehen ist, bedarf allerdings der weiteren Klärung. Der logische Schritt „Verwendungshäufigkeit – Autorität – Kanonizität“ ist nur in einem funktionalen Kanonkonzept möglich. Auch ist hier die für den funktionale Kanonbegriff typische Problematik erkennbar, dass die genaue Umgrenzung einer Schriftensammlung nicht zu begründen und gleichzeitig in ihrer Bedeutung relativiert ist.

3.5 Auf dem Weg zu einem integrativen Kanonkonzept

Im Anschluss an die Einsichten der dem „canonical approach“ zuzurechnenden Ansätze und unter Aufnahme der Erkenntnisse Stuhlhofers wird in neuerer Zeit die strenge Unterscheidung zwischen den Begriffen „Schrift“ und „Kanon“, wie sie die formalen Konzepte vollzogen, aufgeweicht. Dies wird an den Darstellungen der folgenden Forscher deutlich.

3.5.1 Gerald Sheppard

Gerald T. Sheppard, ein Schüler von Childs, hat die Unterscheidung von „scripture“ und „canon“ zunächst aufgegriffen und verallgemeinernd auf die Normfrage in Religionen überhaupt angewendet. Zur konzeptionellen Klärung hat er die Begriffe „Canon 1“ und „Canon 2“ eingeführt. „Canon 1“ bezieht sich auf „... a rule, standard, ideal, norm, or authoritative office or literature, whether oral or written.“¹²⁶ „Canon 2“ dagegen meint „... a temporary or perpetual fixation, standardization, enumeration, listing, chronology, register, or catalog of exemplary or

123 Vgl. ebd., S. 85.

124 Vgl. ebd.

125 Vgl. ebd., S. 85–86.

126 Gerald T. Sheppard, Art. „Canon“, in: *The Encyclopedia of Religion*, hrsg. von Mircea Eliade, Bd. 3, New York: Macmillan, 1987, S. 64f.

normative persons, places, or things.“¹²⁷ Diese Unterscheidung soll helfen, die unterschiedliche und teilweise gegensätzliche Verwendung des Kanonbegriffes in der Forschung zu verstehen.

Neu ist bei Sheppard nun, dass für ihn beide Bedeutungsdefinitionen wie *Pole eines Spektrums* sind, zwischen denen der Kanonbegriff sich jeweils bewegen kann. Sheppard ist sich bewusst, dass die von ihm vorgelegte Unterscheidung ein Idealfall ist und dass sich in der konkreten Untersuchung des kanonischen Status von Texten beide Konzepte gewöhnlich überlappen. Außerdem schreitet die Kanonisation *graduell* und nicht spontan von „canon 1“ zu „canon 2“ fort.¹²⁸ Eine anfängliche Anerkennung von Normen im Sinn von „canon 1“ setzt nach Sheppard politische und ökonomische Kräfte in Bewegung, die zu der Bildung einer fixen Sammlung dieser Normen im Sinn von „canon 2“ führen. Diese endgültige Fixierung setzt im Blick auf einen Schriftkanon gewöhnlich einen Prozess der Redaktion, Erweiterung und Auswahl von solchen Texten voraus, die den Status von „canon 1“ haben. Nun geschieht eine semantische Veränderung durch die Formierung eines „canon 2“: Die Texte einer Sammlung mit „canon 2“-Charakter müssen *in Abhängigkeit voneinander* gelesen werden (dies nennt Sheppard „intertextuality“¹²⁹), wobei dann auch die Anordnung der einzelnen Texte von Belang ist. Man kann jedoch bereits Beispiele für „intertextuality“ in der Entstehung der Texte selbst finden (sogenannte „canon-conscious redactions“), „whereby assumptions about the normativeness (canon 1) of the traditions and of their being read together in a specific collection (canon 2) coincide.“¹³⁰ Der Übergang von „canon 1“ zu „canon 2“ ist somit fließend und enthält nicht notwendig eine offizielle Fixierung des konkreten Inhaltes der Sammlung. Mit der Vorstellung eines Spektrums oder der Überlappung von Konzepten hat Sheppard die strikte Trennung von „scripture“ und „canon“ aufgegeben. Auch ist zu bemerken, dass „canon 2“ kein von außen (durch offiziellen Abschluss oder Definition) an die Sammlung herangetragenem Charakteristikum enthält wie der Begriff „Kanon“ in der klassischen Unterscheidung zwischen „Schrift“ und „Kanon“.

Hinsichtlich der Begriffsdefinitionen besteht ein Unterschied zwischen Sheppards Differenzierung und derjenigen von *Kendall W. Folkert*, der in einem kurzen Aufsatz die gleichen Bezeichnungen verwendet.¹³¹ Für Folkert ist „Canon 1“ eine autoritative Schriftensammlung, die theologisch in der Tradition der Glaubensgemeinschaft durch einen „Vektor“ (religiöse Aktivität, Ritual, Liturgie) ge-

127 Ebd., S. 64.

128 Vgl. ebd., S. 65.

129 Wegen der semantischen Breite, die der Ausdruck „Intertextualität“ inzwischen gewonnen hat, setze ich ihn hier in Anführungsstriche.

130 Vgl. ebd., S. 67f.

131 Folkert, Kendall W. „The ‚Canons‘ of ‚Scripture‘“, in: *Rethinking Scripture: Essays from a Comparative Perspective*, hrsg. von M. Levering, Albany: University of New York, 1989, S. 170–179.

tragen wird. „Canon 2“ bezeichnet dagegen eine Schriftensammlung, die selbst einen solchen „Vektor“ darstellt, indem sie die religiöse Autorität und Aktivität in der Glaubensgemeinschaft trägt. Schriften vom Typ „Canon 2“ wird deshalb eine unabhängige Gültigkeit und Kraft zugeschrieben und ihre Sammlung wird als abgeschlossen und vollständig betrachtet.¹³² Folkert entdeckt eine Funktion der Bibel als „Canon 1“ in der vorreformatorischen christlichen Tradition, als „Canon 2“ in der Reformation und bestimmten protestantischen Kirchen heute. Er sieht eine Problematik in der Kanonforschung darin, dass verschiedentlich ein „Canon 2“-Konzept vorausgesetzt wird, wo jedoch lediglich ein „Canon 1“-Konzept vorhanden ist. Somit erscheint Folkerts Differenzierung in Kontinuität zur traditionellen Differenzierung zwischen „scripture“ und „canon“, wobei er das liturgische Moment des funktionalen Kanonverständnisses besonders in den Blick bekommt. Allerdings erfordert seine Differenzierung – im Unterschied zur traditionellen – keinen kausalen oder entwicklungsmäßigen Zusammenhang zwischen beiden Kanonkonzepten.¹³³ Aus diesem Grund wird nicht deutlich, *wieso* es zu einem Wechsel von „Canon 1“ zu „Canon 2“ kommen kann, außerdem bleibt uneinsichtig, *wieso* „Canon 2“ eine eindeutig umgrenzte Größe ist, „Canon 1“ dagegen nicht.¹³⁴

In jüngster Zeit hat *Lee Martin McDonald* für seine historische Untersuchung Sheppards Unterscheidung von „scripture“ und „canon“ aufgenommen.¹³⁵ In seinen Darstellungen wird sichtbar, dass der fließende Übergang von „canon 1“ und „canon 2“ die Definition eines Kanonabschlusses erschwert: „A canon 2 authority is one that becomes so well-established in a community of faith that very little doubt exists about the authority of the text thereafter. It is more fixed than

132 Vgl. ebd., S. 176.

133 Vgl. ebd., S. 174.

134 Ariane B. Schneider, *Jüdisches Erbe in christlicher Tradition: Eine kanongeschichtliche Untersuchung zur Bedeutung und Rezeption der Makkabäerbücher in der Alten Kirche des Ostens*, Diss. theol. Heideberg, 2000, arbeitet in ihrer historischen Untersuchung zur Kanonizität der Makkabäerbücher mit Folkerts Differenzierung (vgl. ebd., S. 16f) und findet bei Origenes eine Funktion der Makk im Sinne des späteren „Canon 2“ (vgl. ebd., S. 273), nämlich als Argumentationsgrundlage. Allerdings ist zunächst die Frage, ob sich dieses Phänomen nicht auch „Canon 1“ zuordnen lassen würde (diese Kategorie bezeichnet ebenfalls autoritative Schriften), dann aber auch, ob es die Folgerung nahe legt, die Makk seien folgerichtig Bestandteil der Bibelausgaben geblieben. Problematisch scheint an dieser Schlussfolgerung aus der historischen Untersuchung auch hier, dass das Verhältnis einer möglichen *Umgrenzung* der durch einen Autor verwendeten Schriftensammlung zum Gebrauch anderer Schriften nicht reflektiert ist.

135 Lee Martin McDonald, *The Formation of the Christian Biblical Canon*, 2. Auflage, Peabody MA: Hendrickson, 1995, S. 6–21; vgl. idem, „The Integrity of the Biblical Canon in Light of Its Historical Development.“ *Bulletin for Biblical Research* 6 (1996): S. 101f; idem, „The First Testament, Its Origin, Adaptability, and Stability“, in: *The Quest for Context and Meaning: Studies in Biblical Intertextuality in Honor of James A. Sanders*, Hrsg. von Craig A. Evans und Shemaryahu Talmon, Leiden etc.: Brill, 1997, S. 296ff.

canon 1 authorities.“¹³⁶ Es wäre hier zu fragen, was unter „more fixed“ und „well established“ zu verstehen ist – eine grundsätzliche Stabilität, das Auftauchen von Listen oder eine ekklesiale Definition? Es ist nicht ganz einleuchtend, wie McDonald trotz dieser Definitionsunschärfe zu seiner extrem späten Datierung des atl. Kanonabschlusses (im 4. Jh. n. Chr., wie für das NT) kommt.

3.5.2 John Barton

John Barton folgt in seinem Werk „Oracles of God“ zunächst dem exklusiven Kanonbegriff Sundbergs und Barrs: „... to speak of ‚scripture‘ is to say that there is a group of books such that *at least* those books have an authoritative status (however this is defined); but to speak of a ‚canon‘ is to say that *at most* this particular group of books has authoritative status – or, to put it another way, that *only* these books have that status.“¹³⁷ Der entscheidende kanonbildende Vorgang ist für ihn hier die *Auswahl* einer Schriftensammlung aus einer größeren Anzahl von Schriften. Die Tora wurde nie aus einer größeren Anzahl von Schriften ausgewählt, deshalb ist sie „in the more common sense“ nicht als Kanon zu bezeichnen, obwohl sie von allem anderen schriftlichen Material immer unterschieden wird.¹³⁸ Barton bezweifelt nicht, dass alle Bücher des hebräischen Kanons in neutestamentlicher Zeit als inspiriert und autoritativ galten (die Diskussionen über Hohelied und Prediger betreffen nicht diese Eigenschaften). Trotzdem existierte kein Kanon, denn „the body of texts widely regarded as ‚Scripture‘ in our period was probably a lot larger than the present limits of even the Greek canon allow.“¹³⁹ Barton scheint sich diese weitläufige Sammlung autoritativer Schriften so vorzustellen, dass Jesaja in neutestamentlicher Zeit die gleiche Autorität besaß wie das Henochbuch.¹⁴⁰

In einem späteren Aufsatz¹⁴¹ gelangt Barton zu einer veränderten Sichtweise. Er betrachtet die Phänomene „scripture“ und „canon“ aus der Perspektive ihrer Auswirkung auf den *Umgang* mit den betroffenen Schriften. Falls bestimmte Bücher von einer Gemeinschaft als „scripture“ angesehen werden, ist bei ihrer Auslegung zu erwarten,

136 McDonald, *Integrity*, S. 101.

137 John Barton, *Oracles of God: Perceptions of Ancient Prophecy in Israel after the Exile*, London: Darton, Longman and Todd, 1986, S. 56 (Hervorhebung im Original); vgl. auch ebd., S. 30.

138 Ebd., S. 63.

139 Ebd., S. 92.

140 Vgl. ebd.

141 John Barton, „The Significance of a Fixed Canon of the Hebrew Bible“, in: *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume 1: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*, hrsg. von Magne Sæbø, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, S. 67–83.

- 1) dass sie als widerspruchsfrei und frei von Zufälligkeiten, Zeitgebundenheiten und Trivialitäten angesehen werden,
- 2) dass sie durchweg als für den gegenwärtigen Leser relevant angesehen werden,
- 3) dass sie subsemantische Sinn-Aspekte enthalten können und
- 4) dass ihr Text gegebenenfalls uminterpretiert wird, um eine durch Tradition gefestigte Sicht einer Gemeinschaft zu stützen.¹⁴²

Barton führt hierfür Beispiele an aus der Verwendung von AT-Texten im NT und im rabbinischen Schrifttum. Falls die Bücher jedoch als Teil einer geschlossenen Sammlung, also eines „canon“, angesehen werden, sind folgende Beobachtungen beim Umgang mit ihnen zu erwarten:

- 1) ein „Abschlussprinzip“ ist am Wirken, welches die besondere Qualität der Sammlung begründet,
- 2) die verschiedenen Bücher der Sammlung werden als eine Einheit betrachtet und ausgelegt,
- 3) die Unterteilung der Bücher in Gruppen gewinnt eine hermeneutische Bedeutung,
- 4) die Anordnung der Schriften enthält bereits eine theologische Aussage und
- 5) die Einhaltung bestimmter Abschreibe-Vorschriften für die kanonischen Bücher wird wichtig.

Abschließend sieht Barton im Judentum zur Zeitenwende wenig Hinweise auf das Vorhandensein einer „closed collection“ gegenüber vielfachen Hinweisen auf das Vorhandensein von „scripture“ als einer „fixed collection“.¹⁴³

In einem weiteren kanontheologischen Werk hat sich Barton den Ausführungen Stuhlhofer durchweg angeschlossen.¹⁴⁴ Besonders Stuhlhofers dreiklassige Unterscheidung der frühchristlichen Schriftverwendung hält Barton für wesentlich für zukünftige Theorien über Kanonizität. Barton sieht die Entwicklung des Kanons – wie vorher – als bestimmt durch einen Wachstums- und einen Begrenzungsprozess. Die *Ansammlung* von Schriften geschah allerdings, wie bereits Zahn und Stuhlhofer argumentiert haben, zu einem sehr frühen Zeitpunkt, in manchen Fällen wohl unmittelbar nach der Veröffentlichung eines Werkes.¹⁴⁵ Die *Umgrenzung* geschah dann, wenn Reflexion über den Bestand der Schriftensammlung herausgefordert war. Das war nach Barton schon früh der Fall. Allerdings ist das hier zum Tragen kommende Interesse für ihn ein abstrakt-theoretisches. Der „Sitz im Leben“ ist Apologetik für die Schriftsammlung sowie die Abwehr häretischer Schriften. Dabei werden jedoch die Schriften nicht aus einer möglicherweise viel größeren Liste ausgewählt, sondern aus langer Traditi-

142 Ebd., S. 72–78.

143 Ebd., S. 83.

144 John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: The Canon in Early Christianity*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997, S. 1–34 („The Origins of the Canon: An Imaginary Problem?“).

145 Ebd., S. 25.

on heraus anerkannt. Eine offizielle Entscheidung trägt dann zur weiteren Stabilisierung des Gebrauchs bei.

Der Kanonabschluss, der schließlich zwischen „scripture“ und „canon“ unterscheidet, ist in den beiden letztgenannten Werken Bartons nicht mehr als aktive bewusste Auswahl einer Sammlung zu sehen, sondern er stellt sich passiv dar in den obengenannten Phänomenen im Umgang mit den Schriften sowie in der Reflexion über den Bestand ihrer Sammlung. Die Umgrenzung erscheint so als Bestandteil der Sammlungsgeschichte, nicht als ein davon methodisch streng zu unterscheidender Akt. Damit bewegt sich Barton auf ein integratives Kanonverständnis zu, welches sowohl die Funktion von Schriften als auch die Umgrenzung ihrer Sammlung zu umfassen vermag.

3.5.3 Stephen B. Chapman

Stephen B. Chapman hat sich in seiner Untersuchung zum Kanonverständnis von Autoren des letzten Jahrhunderts der Frage nach dem jeweiligen Kanonbegriff besonders zugewandt.¹⁴⁶ Wichtig für Chapmans eigenen Beitrag zur Diskussion um das Wesen des Kanons ist seine Betonung des *lebenschaffenden Elementes* des Schriftkanons, das über die Identitätsfindung einer Gemeinschaft hinausweist. Dieses lebensschaffende Element erfordert eine Vielzahl von Stimmen („multiplicity of voices“), „for only in the chorus of these voices are we able to learn to hear a voice other than our own“.¹⁴⁷

Davon ausgehend kritisiert Chapman nun ein Kanonverständnis, das (wie noch bei McDonald oder Sheppard)¹⁴⁸ zwischen „canon 1“ als nicht umgrenzter autoritativer Schriftensammlung und „canon 2“ als umgrenzter Sammlung wählen muss: „In any case, the ‚live-giving‘ feature of the canon is completely obscured when the discussion frames the question in terms of *either* authority *or* limitation.“¹⁴⁹ Zunächst einmal ist es schwer, sich vorzustellen, wie eine autoritative Schriftensammlung *völlig* ohne Umgrenzung sein konnte.¹⁵⁰ Außerdem, und das ist ihm noch wichtiger: die gemeinte Schriftensammlung konnte nie ohne eine irgendwie geartete Begrenzung sein, denn „without limitation there can be no ‚chorus‘ and therefore no ‚life““.¹⁵¹ Andererseits ist die Begrenzung sekundär gegenüber der *Funktion* des Kanons als Kreis von Schriftzeugen, die so zusammengestellt sind, dass sie eine beständige Erforschung des Selbst und gleichzeitig eine Wiedererforschung der Schriften erfordern. Diese Funktion der Schriften-

146 Vgl. Chapman, S. 1–71.

147 Ebd., S. 109.

148 Allerdings sehen diese Forscher bereits einen fließenden Übergang zwischen beiden Konzepten, vgl. oben 3.5.1.

149 Ebd., S. 108.

150 Hier verweist Chapman auf Iain Provan, *Canons*, S. 10.

151 Chapman, S. 109.

sammlung erfordert keine exakte Anordnung des Kanons oder eine absolute Fixierung seines Textes.

Nach Chapman können „scripture“ und „canon“ oft synonym verwendet werden. Allerdings sieht er einen Unterschied insofern, als sich „scripture“ in erster Linie auf die *inspirierte Qualität* einer Schrift oder Schriftensammlung bezieht, während „canon“ sich auf die „Intertextualität“ der einzelnen Schriften bezieht. Deshalb will er den Begriff „scripture“ für einzelne heilige Schriften verwenden, oder aber für Schriftensammlungen, in denen noch keine Intertextualität zu beobachten ist, d. h. in denen die einzelnen Schriften nicht zueinander hin editiert oder geformt worden sind.¹⁵²

4. Theologische Reflexion und Ausblick

Semler unterschied – offensichtlich als erster – zwischen Kanon als Funktion von Schriften und Kanon als äußerer Form, wobei er letzteren in seiner Verbindlichkeit ablehnte und einen „Kanon im Kanon“ aufstellte. In der Forschungsgeschichte nach Semler wurden unterschiedliche Kanonkonzepte vorgetragen. In der Frage, was (insbesondere im Bereich des AT) einen Schriftkanon charakterisiert, lassen sich Kanonkonzepte erkennen, die sich um zwei Pole herum lagern:

- 1) Die *Funktion* von Schriften konstituiert den Kanon: Ein Kanon besteht, sobald Schriften eine *in ihnen selbst* begründete *Funktion* (Autorität; Identitätsstiftung, Vorlesematerial im Gottesdienst) ausüben, die sie von anderen Schriften unterscheidet (vertreten von Beecher, Leonard, Sanders, Childs). Zum Teil wird erst die kirchliche Liste als Kanon bezeichnet (so Zahn, Stuhlhofer), doch wird dann die Vorstufe dieses Kanons, nämlich die Sammlungen der Schriften, als entscheidend für die historische und theologische Untersuchung angesehen. Ein Abschluss der Schriftensammlung ändert an ihrem Charakter und ihrer Funktion nichts. Die genaue Umgrenzung ist kein wesentlicher Bestandteil eines theologischen Konzeptes von Schriftkanonizität, was jedoch nicht für alle Vertreter bedeutet, dass eine solche Umgrenzung für das NT anhand einsichtiger Kriterien (Apostolizität, inhaltliche Übereinstimmung) nicht auch nachvollziehbar geschah (Zahn).
- 2) Die *Umgrenzung* einer Schriftensammlung konstituiert den Kanon: Ein Kanon besteht erst nach dem *äußeren Akt* der als Auswahl verstandenen Kanonisierung, die die Schriftensammlung in ihrem Charakter und ihrer Funktion verändert (so Harnack im NT, im AT Hölscher, Staerk, Sundberg, Swanson, Barr). Eine Sammlung autoritativer Schriften wird als Vorstufe des Kanons gesehen, konstituiert jedoch noch keinen Kanon. Hieraus ergibt sich (durch Hölscher und Staerk eingeführt) die Unterscheidung der Konzepte „Schrift“

¹⁵² Vgl. ebd., S. 110.

und „Kanon“. Zum Teil wird die Kanonisierung in negativer Weise als gesetzlicher Akt verstanden (Harnack, Hölscher). In der ekklesialen Ausprägung dieses Konzeptes (Sundberg, Barr) geschieht Kanonisierung per Definition erst durch die Entscheidung der *Kirche*, während das Judentum definitionshalber noch keinen Kanon kannte. Wird die theologische Autorität außerbiblicher Kategorien als zweitrangig angesehen – wie es im Protestantismus prinzipiell der Fall ist – so ist in diesem formalen Ansatz das Konzept eines Kanons *als solches* theologisch abgewertet. Diese Konsequenz wird von Barr in aller Deutlichkeit gezogen.

In beiden Konzepten bleibt die *Kanonumgrenzung* für protestantische Theologie problematisiert: das funktionale Konzept konzentriert sich auf die Autoritätsbegründung, nicht auf die Begründung der Umgrenzung; das formale Konzept hingegen führt aufgrund seiner Charakterisierung der Kanonisierung als äußerlicher Akt zur theologischen Abwertung des Kanons.

Nun war zu beobachten, dass die neuesten kanontheologischen Entwürfe sich auf ein integratives Kanonkonzept zu bewegen, in dem die Funktion von Schriften die Umgrenzung ihrer Sammlung *enthält* und *beides zusammen* den Kanon konstituiert: Sheppard wie auch Barton sehen das Auftauchen einer „closed collection“ unabhängig von einem äußeren Akt, es ist methodisch nicht von der Sammlungsgeschichte der Schriften zu trennen. Chapman hat die offensichtliche Gegebenheit formuliert, dass es schwer vorstellbar ist, wie eine Sammlung von Schriften mit dem Merkmal „autoritativ“ nicht limitiert sein könnte. Außerdem hat er darauf hingewiesen, dass die Funktion der Schriftensammlung (als „lebensschaffend“) eine Umgrenzung erfordert. Diese Positionen scheinen folgende Schlussfolgerungen zu unterstützen:

- 1) ein *rein* funktionales Kanonkonzept, das die Umgrenzung der Sammlung nicht umfasst, ist nicht aufrechtzuerhalten,
- 2) die prinzipielle Umgrenzung einer Schriftensammlung ist auch dann denkbar, wenn sie nicht von außen her erfolgt.

Damit zeigt sich in der heutigen Forschung eine Offenheit gegenüber einem Kanonkonzept, das die Kategorie der *Umgrenztheit* der Schriftensammlung als wesentliches Element einschließt. Ein solches Konzept bestand bereits in der altprotestantischen Orthodoxie. – In welche Richtung könnte nun aber evangelikale Theologie, sofern sie an der Umgrenztheit der biblischen Schriftensammlung ein Interesse hat, weiterdenken, ohne außerbiblische Kategorien für diese Umgrenztheit heranziehen zu müssen?

Am verheißungsvollsten scheint zunächst ein heilsgeschichtlicher Ansatz zu sein: Es könnte von einem biblisch-theologischen Offenbarungsbegriff her argumentiert werden, dass die *prinzipielle Umgrenzung* einer Sammlung autoritativ fungierender Schriften in der Schrift selbst bereits angelegt ist. Dieser Ansatz be-

gegnet in katholischer Theologie,¹⁵³ aber auch bei protestantischen Theologen (vgl. Oscar Cullmann,¹⁵⁴ Hermann Ridderbos,¹⁵⁵ David G. Dunbar¹⁵⁶ und Gerhard Maier¹⁵⁷), wo mit einem Abschluss der Offenbarungs- bzw. Heilsgeschichte für die Abgeschlossenheit der biblischen Schriftensammlung argumentiert wird. Ist diese heilsgeschichtliche Sicht berechtigt, so ist es auch berechtigt, nach der Umgrenzung der biblischen Schriftensammlung zu fragen. Dieser Ansatz bietet zunächst eine Lösung für die Frage nach einem angemessenen Kanonkonzept des gesamten Schriftkanons (einschließlich des NT):

Indem die Umgrenzung einer Schriftensammlung theologisch verankert ist, erübrigt sich ein *rein* funktionales Kanonkonzept, das zwar der Schriftkanonizität den Charakter einer rein äußerlichen Qualifizierung von Schriften nehmen will, dabei aber auch einem theologischen Kanonbegriff die Kategorie der Umgrenzung nimmt, indem es diese prinzipiell als theologisch zweitrangig einstuft. Gleichzeitig ist ein formales Kanonkonzept von der Problematik entlastet, die sich aus der theologischen Abwertung der Kanonumgrenzung im Protestantismus aufgrund ihrer Charakterisierung als rein äußere Qualifikation einer Schriftensammlung ergab. Weil die Kanonumgrenzung nicht mehr als ausschließlich äußerlicher, nachträglicher und damit theologisch zweitrangiger Akt verstanden werden muss, braucht sie nicht mehr in einem prinzipiellen Gegensatz zum *sola scriptura* gesehen zu werden.

Folglich ergibt sich theologisch nicht allein die *Autorität* von Schriften, sondern auch die *prinzipielle Umgrenzung ihrer Sammlung* nicht erst aus der Rezeption von Schriften durch die Kirche, sie ist vielmehr in der Schrift selbst begründet. Folgende Definition von Schriftkanonizität kann dann biblisch begründet gegeben werden:

*Mit Schriftkanon ist grundsätzlich eine Sammlung von Texten gemeint, wobei der Begriff eine positive und eine negative Komponente enthält. Positiv besagt er, dass bestimmte Texte eine Norm für Glauben und Lehre bzw. für die Lebensäußerungen der Kirche darstellen. Negativ besagt er, dass es nur diese Texte sind.*¹⁵⁸

153 Vgl. die ausführliche Darstellung von Joseph Schumacher, *Der apostolische Abschluss der Offenbarung Gottes*, Freiburg: Herder, 1979, S. 252ff. Hier bezieht Schumacher seine Untersuchung zum Theologumenon vom geschichtlichen Abschluss der Offenbarung auf die Überlieferungs- und Kanonfrage.

154 Vgl. Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte: Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1965, S. 268ff.

155 Vgl. Ridderbos, S. 41ff.

156 David G. Dunbar, „The Biblical Canon“, in: *Hermeneutics, Authority and Canon*, Hrsg. von D. A. Carson und J. D. Woodbridge, Grand Rapids: Eerdmans, 1986, S. 301.

157 Vgl. Gerhard Maier, *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal; Zürich: R. Brockhaus, 1990, S. 132ff.

158 So im Anschluss an Theo K. Heckel, *Vom Evangelium des Markus zum viergestaltigen Evangelium*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999, S. 3; wobei Heckel nicht von *Normativität* für

Allerdings muss nun historisch auch eine *Rezeption* dieser Sammlung erfolgen – die prinzipielle Umgrenzung der Sammlung muss historisch konkretisiert werden. Kanongeschichte wäre somit (wie in der Orthodoxie) charakterisiert als Rezeptionsgeschichte. Sie beschäftigt sich – als christliche Kanongeschichte – mit der Rezeption des durch die Offenbarungsgeschichte theologisch vorgegebenen Schriftkanons in der Kirche. Diese Rezeptionsgeschichte kann verstanden werden als eine Geschichte der *Vereinheitlichung* sowohl des Gebrauchs von Schriften als auch der Aussagen über den Umfang ihrer Sammlung. Eine solche Vereinheitlichung wäre wiederum offenbarungstheologisch begründet. Denn wenn davon ausgegangen werden kann, dass die schriftlich niedergelegte Offenbarung Gottes abgeschlossen vorliegt und gleichzeitig eine universale Intention hat¹⁵⁹ (die z. B. durch den Missionsauftrag Mt 28,19 angedeutet wird), so ist sie für alle von ihr zu erreichenden Menschen *einheitlich*. Von daher lässt sich die Rezeptionsgeschichte des Kanons theologisch als von der Offenbarung selbst erforderte Geschichte der Vereinheitlichung der Kanonaussagen und des Schriftgebrauches deuten. Zumindest im Bereich des NT kann außerdem gezeigt werden, dass diese Vereinheitlichung der Kanonrezeption in der Alten Kirche aufgrund einleuchtender Kriterien nachvollziehbar geschah. Diese Nachvollziehbarkeit befreit zumindest im Raum des NT das Kanonkonzept von dem Verdacht der kirchlichen Willkür oder der beabsichtigten Machtausübung.

Fragt man nun nach der historischen Datierung eines „Kanonabschlusses“, so muss erörtert werden, was unter einem Kanonabschluss verstanden werden soll. Angesichts der ekklesiologischen Kanonkonzepte stellt sich zunächst die Frage, welche Rolle die Kanonaussage der Kirche bzw. der rezipierenden Gemeinschaft dabei spielt. Die kirchliche Kanonaussage könnte nur dann theologisch als Kanonabschluss verstanden werden, wenn sie mit solcher Autorität versehen ist, die spätere Infragestellungen des Kanons theologisch ausschließt. Ist dies nicht der Fall, so stellt sie zwar aufgrund ihrer einigenden Wirkung einen wesentlichen Schritt im Prozess der Vereinheitlichung der Kanonrezeption dar, bringt diese jedoch nicht notwendigerweise zu einem Abschluss. Von daher ist es protestantischerseits angemessen zu sagen, dass offenbarungstheologisch zwar der Kanon abgeschlossen ist, jedoch die Rezeption dieses Kanons prinzipiell nie völlig abgeschlossen ist. Die Kanonerkenntnis der Kirche enthält notwendigerweise ein Unsicherheitselement. Es handelt sich, um mit der Sprache der Reformatoren zu sprechen, um „ektypische“ Erkenntnis im Unterschied zu der „archetypischen“ Erkenntnis Gottes,¹⁶⁰ aber deshalb gleichwohl um echte Erkenntnis. Barth hatte es formuliert, dass die Kanonaussage der Kirche ein *Wagnis* ist: „Sie (die Kirche, AH) kann ihn nur als schon geschaffenen und ihr gegebenen Kanon nachträglich

die Kirche redet, sondern von *Verwendung* in der Kirche. Dies sind allerdings beides funktionale Begriffe.

159 Vgl. Bernhard Ramm, *Special Revelation and the Word of God: An Essay on the Contemporary Problem of Revelation*, Grand Rapids: Eerdmans, 1961, S. 188ff.

160 Vgl. zu dieser Unterscheidung Ramm, S. 143ff.

nach bestem Wissen und Gewissen, in Wagnis und im Gehorsam eines Glaubensurteils, aber auch in der ganzen Relativität einer menschlichen Erkenntnis der den Menschen von Gott eröffneten Wahrheit *feststellen*.¹⁶¹ Dem wäre hinzuzufügen, dass die Kirche aufgrund der offenbarungstheologischen Vorgaben die Kanonaussage wagen *darf* und *muss*. Dabei darf sie auf Gottes Providenz und die Leitung des Geistes vertrauen, wodurch ihr allerdings keine Unfehlbarkeit gegeben ist. Vielmehr sind ihr für die zu vollziehende Kanonaussage Kriterien an die Hand gegeben, wobei diese Kriterien (im Bereich des NT besonders die Apostolizität) eine im letzten eindeutige Umgrenzung des Kanons nicht gewährleisten. Doch erscheint das einmütige kirchliche Zeugnis dadurch sinnvoll und nachvollziehbar.

Wird die Rezeptionsgeschichte des Kanon nun als Geschichte der Vereinheitlichung verstanden, so wäre von einem „Rezeptionsabschluss“ des Kanons bei einer ausreichenden *Einheit* in den Kanonaussagen und im Gebrauch der Schriften zu reden. Es geht darum, dass sich die Erkenntnis des Kanonumfangs quasi „stabilisiert“. Man könnte folgende Merkmale vorschlagen, die auf eine stabile Rezeption eines Kanons hinweisen:¹⁶²

- 1) die betreffende Schriftensammlung ist stabil (d. h. auch ein gelegentliches Infragestellen verändert sie nicht mehr dauerhaft),
- 2) die große Mehrheit der Glaubensgemeinschaft rezipiert diese Sammlung,
- 3) ein theologisches „Abschlussprinzip“¹⁶³ ist in der rezipierenden Gemeinschaft am Wirken.

Folgende Probleme scheinen in einem solchen heilsgeschichtlichen Kanonkonzept bestehen zu bleiben:

- 1) Der „Abschluss“ der Rezeption eines Kanons bleibt in einer gewissen definitiven und damit auch historischen Unschärfe. Dies macht allerdings die Rede vom „vorchristlichen Abschluss des jüdischen Kanons“ nicht gegenstandslos für evangelikale Theologie. Es geht in dieser spezifischen Fragestellung ja darum, festzustellen, was Jesus und die Apostel der Kirche historisch am wahrscheinlichsten überlieferten: eine ohne weiteres zu ergänzende oder aber eine grundsätzlich geschlossene Sammlung; eine Sammlung mit Einschluss der Deuterokanonika oder ohne sie. Es handelt sich dabei dann um eine Wahrscheinlichkeitsaussage, die allerdings für die Kanonrezeption der Kirche theologisch durchaus von Belang ist.
- 2) Schwerer wiegt folgendes Problem: Aus dem heilsgeschichtlichen Abschluss der Offenbarungsgeschichte ergibt sich zwar eine theologische Begründung für die Abgeschlossenheit einer *gesamtbiblischen* Schriftensammlung, jedoch noch nicht für eine Abgeschlossenheit der *alttestamentlichen* Sammlung an

161 Karl Barth, KD I, 2, S. 524.

162 Vgl. Beckwith, *Old Testament Canon*, S. 275f.

163 Vgl. Barton, *Significance*, S. 79.

sich, wie besonders bei Cullmanns Ansatz deutlich wird.¹⁶⁴ Für einen Unterbruch in der Offenbarungsgeschichte in vorchristlicher Zeit, der die alttestamentliche Offenbarungsgeschichte quasi abschließt, wurde häufig mit der in jüdischen Quellen vorhandenen Vorstellung vom „Aufhören der Prophetie“ nach dem jüdischen Exil argumentiert.¹⁶⁵ Allerdings scheint die biblische Begründung für eine solche offenbarungsgeschichtliche „Pause“ nicht sehr stark zu sein: gewöhnlich werden Mal 3,22–24 (bis zum Kommen des „Elia“ scheint kein weiterer Prophet aufzutreten) und Hebr 1,1–2 angeführt (Gott hat „einst“ geredet – dies verweist auf eine weiter zurückliegende Zeit, während „in diesen letzten Tagen“ auf die eschatologische Wiederaufnahme des Redens Gottes verweist).¹⁶⁶

Jedoch könnte eine solche Sicht der Offenbarungsgeschichte wiederum indirekt durch biblische Beobachtungen unterstützt werden, die auf das vorhandene Bewusstsein von einer geschlossenen jüdischen Schriftensammlung hinweisen: die „kanonabschließenden Phänomene“ im AT¹⁶⁷ und die Art neutestamentlicher Verweise auf die alttestamentliche Schriftensammlung, die diese Sammlung als abgeschlossen kennzeichnen.¹⁶⁸ Es wäre darüber hinaus zu reflektieren, was die biblische Kennzeichnung der Ankunft Christi als „Erfüllung“ (Mt 5,17 u. a.) in Bezug auf eine mögliche qualitative Unterteilung der Offenbarungsgeschichte und einen vorchristlichen Unterbruch derselben aussagen kann.

164 Vgl. Cullmann, *Heil als Geschichte*, S. 275ff. Weil der Kanon die heilsgeschichtliche Deutung der Gesamtgeschichte zu geben hat, setzt seine Existenz den Abschluss der Offenbarungsgeschichte voraus, was ausschließt, dass „es vor dem Kommen Christi einen Kanon geben konnte, weil jene ganze Zeit von Christus aus gesehen nicht abgeschlossen war.“ Ebd., S. 277.

165 Vgl. z. B. Beckwith, ebd., S. 369ff.

166 Beckwith bezieht sich nicht auf das NT, nennt aber im AT außerdem Sach 13,2–6 und Pred 12,9–12, die jedoch m. E. noch weniger überzeugen können, vgl. ebd., S. 372.

167 Vgl. Hendrik J. Koorevaar, „Die Chronik als intendierter Abschluss des alttestamentlichen Kanons,“ *JETH* 11 (1997): S. 42–76; Georg Steins, „Torabindung und Kanonabschluss: Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher“, in: *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, hrsg. von Erich Zenger, Freiburg et al.: Herder, 1996, S. 213–256.

168 Besonders deutlich scheint dies an solchen Stellen sichtbar zu sein, an denen der Verweis auf die gesamte AT-Schriftensammlung zusammen mit einem eine Totalität bezeichnenden ($\pi\alpha\varsigma$, ὅλος) oder limitierenden (z. B. οὐδὲν ἑκτός) Ausdruck geschieht, z. B. Mt 11,13; 22,40; Act 24,14; 26,22, 1 Tim 3,16.

Andreas Hahn: What do we mean by canon? Old Testament canon research in the last century between a functional and a formal understanding of the canon.

The beginning of the last century witnessed the rise of a distinction between a formal and a functional understanding of the biblical canon in NT as well as in OT scholarship, whose roots can be traced back to Semler. Both views influence the dating of the closure of the OT canon, which is of interest for evangelicals who deny the canonicity of the deuterocanonical writings. This article traces the development of the respective views in OT scholarship and shows that there is a move towards an integrative position today which seems to admit that the limitation of a collection of Scripture is a necessary internal feature of a theological canon concept besides the authoritative function of the individual writings. At the end the author considers how this delimitation of a scriptural canon can be theologically justified and how it is observable in the reception of the canon in a community of faith.