

Luthers Schriftkanon

Anton Ziegenaus*

Merkwürdig ist es, dass in den ökumenischen Disputationen die Kanonfrage, welche die Grundlage der Lehre und des Frömmigkeitsstils der einzelnen christlichen Konfessionen betrifft, fast völlig ignoriert wird. Man redet von Schrift und Tradition bzw. von *sola scriptura*, schweigt sich aber über den Umfang der Schrift aus. Es handelt sich um eine Grundlagenfrage, von der auch die Antworten auf die übrigen Fragen abhängen.

Dieses Übersehen einer Frage kennzeichnet in gewissem Sinn auch die Hintergrundmotive mancher ökumenischen Gespräche. Man will reden, Vorträge veröffentlichen und damit sein ökumenisches Engagement bekunden, ist sich aber insgeheim der Ergebnislosigkeit solcher Bemühungen bewusst und übergeht grundlegende Fragen, die nicht mit starker Subjektivität beantwortet werden können, sondern ein eindeutiges Ja oder Nein verlangen. Auch bei dem Lutherjahr 2017 blieb die Kanonfrage meines Wissens außer Acht.

Im Hinblick auf Luther und damit auch auf die reformatorische Theologie und die im 16. Jhd. entstandenen Konfessionen stellen sich vor allem zwei Fragen, nämlich die nach dem Umfang des Alten Testaments und die nach den Kriterien für kanonische Geltung. Zunächst wenden wir uns dem Problem der sog. deuterokanonischen Schriften des AT zu.

1. Die Kontroverse über den Kanon des Alten Testaments

In der Beichtanweisung von 1519/20 akzeptiert Luther auch die *Oratio Manassis*¹. In der Leipziger Disputation mit Eck wies er 2 Makk 12,45f als nicht beweis-

* Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus ist emeritierter Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät

kräftig für die Existenz des Fegfeuers zurück; es stehe nicht im Kanon. Es stehen also doktrinaire Gründe hinter der Ablehnung dieser Schrift. Auch Hieronymus habe sie nicht in die Bibel aufgenommen, weil sich kein hebräischer Text finde. In der bis 1534 übersetzten Lutherbibel fehlen alle deuterokanonischen Schriften, also Tobias, Judith, Baruch, Sirach, Weisheit, 1+2 Makkabäer sowie Teile von Daniel und Esther. Luther hielt sich also konsequent an den hebräischen Kanon, allerdings mit großen Bedenken hinsichtlich des hebräischen Estherbuches. Luther (und sein Famulus Johannes Lonicer, Herausgeber einer Septuagintaausgabe) setzten diese Texte ohne Bezifferung zwischen dem Alten und dem Neuen Testament. Diese Anordnung (nach dem AT und vor dem NT) belegt, dass sie nicht für kanonisch gehalten, aber doch irgendwie geachtet wurden.

Luther vertrat die Auffassung, für das AT seien die Juden zuständig, und übernahm deshalb ihre Schrift. Dieser Grundsatz ist akzeptabel, doch bleibt kontrovers und noch zu klären, welchen Umfang die Bibel der Juden z. Zt. Jesu und der Apostel hatte. Hier stößt die Forschung auf ein Problem, dessen Einzelheiten weithin historisch im Dunkel liegen. Zur Diskussion steht die Schule (Synode?) von Jabne um das Jahr 90 n. Chr.

Nach der Zerstörung Jerusalems und des Tempels und dem Ausfall der religiösen Leitung in Jerusalem empfanden die Juden verständlicherweise das Bedürfnis, sich auf das Vätererbe zu besinnen und den Kern des Glaubens festzuhalten. Man fand ihn in der hebräischen Bibel. Die Meinung, die protestantischerseits im 17. und 18. Jhd. vertreten wurde, ging dahin, dass die hebräische Bibel der Urstock des AT und auch die «Schrift» Jesu und der Apostel gewesen sei. Erst später seien noch die sog. deuterokanonischen Bücher hinzugekommen, und zwar oft von Alexandrien aus, weshalb von einem Alexandriner Kanon gesprochen wurde. Diese Sicht erwies sich jedoch immer mehr als Irrtum.

Einmal kennt die um 130 v. Chr. bis 70 n. Chr. sich vom Judentum absondernde Qumransekte Bar 5 (= Brief des Jeremias), Sirach, Tobias². Ferner finden sich auch im NT Zitate aus den deuterokanonischen Schriften und den Apokryphen: vgl. Röm 1,23; Hebr 11,37; Joh 9,14; 2 Tim 3,8. Es gab also bei den Juden von Jabne einen größeren Kreis angesehener Bücher (allerdings noch keinen definierten festen Kanon).

Als nun die Schule von Jabne den Kanon festlegte, schied sie einige dieser ange-

Augsburg. Eine Einführung in sein theologisches Schaffen und eine Bibliographie finden sich in M. HAUKE – M. STICKELBROECK (Hrsg.), *Donum Veritatis. Theologie im Dienst an der Kirche. Festschrift zum 70. Geburtstag von Anton Ziegenaus*, Regensburg 2006. E-mail: ziegenaus.a@t-online.de.

¹ WA 6, 154; ferner: A. ZIEGENAUS, *Kanon. Von Der Väterzeit bis zur Gegenwart* (Handbuch der Dogmengeschichte I, 3 a, 2. Teil), Freiburg i. Br. 1990, 210ff; DERS., *Die ungleiche Bibel*, in: DERS., *Verantworteter Glaube II*, Buttenwiesen 2001, 227-276.

² Vgl. H. HAAG, *Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift*, in *Mysterium Salutis I* (hrsg. v. J. Feiner u. M. Löhrer), Einsiedeln u.a. 1965, 289-462 (368).

sehenen Bücher aus. Dafür mag Justin ein Zeuge sein, der im Dialog mit dem Juden Tryphon, c. 71, erwähnt, dass jüdische Lehrer die Septuaginta nicht anerkannten, sondern eine eigene Übersetzung anfertigten. Er schreibt wörtlich: «Ihr (= die Juden) sollt wissen, dass sie aus der Übersetzung, welche die Ältesten bei Ptolomäus hergestellt haben, viele Schriften vollständig entfernt haben, aus denen klar bewiesen wird, dass von unserem gekreuzigten Jesus verkündet war, er sei Gott und Mensch, er werde gekreuzigt und er sterbe. Da mir bekannt ist, dass alle eures Volkes jene Schriftstellen ablehnen, so lasse ich mich nicht auf Untersuchungen darüber ein, sondern will über jene Schriftstellen diskutieren, welche bei euch noch anerkannt werden». Justin diskutiert dann aus dem gemeinsam Anerkannten Jes 7,14. Hippolyt vermutet, dass die Susanna Geschichte wegen des unrühmlichen Verhaltens der beiden Ältesten unterdrückt worden sei; er selbst verteidigt diese Geschichte als Bestandteil seines ATs und kommentiert sie.

Was dürften die Auswahlkriterien der Schule von Jabne gewesen sein? Da sie das Vätererbe sichern wollte, mussten jüngere und griechisch verfasste Texte und Berichte über Kollaborationen mit fremden Mächten (1 Makk 12,1-23; Est 11,1) eliminiert werden.

Vor allem aber mussten die Schriften beseitigt werden, die von den Christen als Argument gegen die Juden verwandt wurden, z.B. Weish 2,12-20. Eine Assoziation an Jesus drängt sich bei der Lektüre dieser Stelle auf. Isidor von Sevilla behauptet im 7. Jhd., die Weisheitsschrift sei wegen dieser Stelle nicht in den jüdischen Kanon gelangt. Er dürfte recht gehabt haben.

Eine andere, in der christlich-jüdischen Kontroverse herangezogenen Stelle dürfte Bar 3,38 gewesen sein: «Die Weisheit erschien auf Erden und verkehrte mit den Menschen». erinnert dieser Vers nicht an den Johannesprolog? Auch in der *Disputatio Judae cum Christiano* des Gislebert († 1117) betont der jüdische Kontrahent in Bezug auf Bar 3,38, dass Baruch nicht im hebräischen Kanon stehe³. In der Septuaginta und in den altkirchlichen Codices (*Codex Vaticanus*, *C. Sinaiticus*) werden deuterokanonische Schriften unterschiedslos unter den protokanonischen aufgezählt. Die Zusammenfassung und Einordnung nach den protokanonischen Schriften und vor dem NT durch Luther widerspricht übrigens jeder Tradition⁴. Es überrascht aber schon, dass Luther den Juden die Zuständigkeit für die Kanonizität der deuterokanonischen Schriften zuerkannte, die diese wegen christologisch ausgelegter Stellen in ihrer verbindlichen Schrift nicht aufgenommen haben.

Hieronimus, der *vir trilinguis*, der als einer der wenigen seiner Zeit auch Hebräisch verstand, ist bekanntlich ein Verteidiger der *veritas hebraica*. Gegen die verbreitete Meinung, Palästina wäre einsprachig gewesen (also nur hebräisch) muss betont

³ Vgl. ZIEGENAUS, *Kanon*, 193.

⁴ Vgl. *ibid.*, 124,

werden, dass es zweisprachig war. Das lässt sich schon an den griechischen Namen eines Apostels belegen (Philippus!). Unter den Qumranrollen fand sich auch der Jeremiasbrief (Bar 6) auf Griechisch⁵. Deshalb ist die griechische Abfassung von «Weisheit» und von 2 Makk an sich noch kein Argument gegen ihre jüdische Herkunft.

Auch der Kirchenhistoriker Eusebius von Caesarea († 339) setzte bedeutsame Akzente zugunsten des hebräischen Kanons. In seiner Kirchengeschichte zeigt sich Eusebius stark am Schriftkanon interessiert, indem er mitteilt, welche Schriften besonders des NT in den einzelnen Gemeinden als allgemein anerkannt (ομολογούμενον), als umstritten (αντιλεγόμενον) oder als unrecht (νοθον) galten. Bei verschiedenen Anlässen kommt er auf das AT zu sprechen und gibt eine Kanonliste an, die der der Juden entspricht. Einmal erwähnt er das Verzeichnis der «22 Bücher des Alten Testaments» bei Josephus Flavius⁶. Dieses Verzeichnis umfasst den jüdischen Kanon. Aus ihnen «möge man lernen», empfiehlt er. Eusebius bietet dann ein von Origenes erstelltes Verzeichnis der heiligen Bücher des Alten Testaments⁷. Es umfasse nach der Überlieferung der Hebräer 22 biblische Bücher, «entsprechend der Zahl der hebräischen Buchstaben». Dann werden die 22 protokanonischen Bücher aufgezählt, und zwar jeweils mit griechischer Transskription des hebräischen Buchtitels, jedoch mit dem Unterschied, dass bei Jeremias auch die Klagelieder und der Brief des Jeremias und statt des übersehenen Zwölfprophetenbuches «die Geschichte der Makkabäer» erwähnt werden. Origenes soll also mit der Erwähnung der 22 Bücher (wie bei Flavius Josephus) den Anhängern des jüdischen Kanons zugerechnet werden. Diese Zuordnung widerspricht aber anderen Äußerungen des Origenes. Julius Africanus schrieb ihm nämlich im Jahr 240 einen Brief⁸, in dem er ihm wegen der Susannageschichte und der Erzählung von den Baalspriestern darauf aufmerksam machte, dass diese Danielzusätze nicht im jüdischen Kanon stünden.

Origenes hält Julius entgegen, dass die Susannaerzählung in der Kirche Christi im Gebrauch sei, und zwar innerhalb des Buches Daniel. Der Alexandriner verweist auf seine Hexapla, in der er alle Unterschiede zwischen hebräischer Bibel, der Septuaginta und anderen Übersetzungen gekennzeichnet habe. In seiner überlegenen Bibelenntnis macht Origenes Julius noch darauf aufmerksam, dass es nicht nur bei der Susannaerzählung, sondern auch beim Lobgesang, bei Ester, bei Tobias und Judith Differenzen gebe. Er mahnt noch: «Versetze nicht die ewigen Grenzsteine, die deine Vorfahren hingesetzt haben»⁹. Damit verteidigt Origenes den Text der Septuaginta

⁵ Vgl. HAAG, 368.

⁶ *Hist. eccl.* III, 9, 5-10, 5.

⁷ Vgl. *Hist. eccl.* VI, 25, 1ff.

⁸ Vgl. *Sources Chrétiennes* 302, 514-521.

⁹ *Ibid.*, 532.

und ihr Traditionszeugnis. Es ist kennzeichnend für die Desinformation des Eusebius, dass er den Brief des Julius bezüglich der Susannageschichte erwähnt, aber nicht den Inhalt der Erwiderung des Origenes¹⁰.

Schließlich berichtet Eusebius noch von der Schrift «Auszüge aus Gesetz und Propheten» des Melito von Sardes († um 180). Melito gebe in einem Brief «ein Verzeichnis der allgemein anerkannten Schriften des Alten Testaments» (κατάλογος των ομολογουμένων της Παλαιας διαθηκης γραφων). Während sich das «allgemein anerkannt» bei Eusebius auf den innerkirchlichen Konsens bezieht, zieht er hier auch die Juden in den Konsens mit ein. Er versteht παλαια διαθηκη im literarischen Sinn als Sammlung der Schriften des AT. Im Brief begegnet die Formulierung wieder: τα της Παλαιας διαθηκης βιβλια. Dies darf nicht mit «die Bücher des Alten Testaments» übersetzt werden, wie es oft geschehen ist, sondern mit «Bücher des Alten Bundes» = Bücher der Juden. Am Ende des Briefes teilt Melito die Schriften der Juden namentlich mit, natürlich ohne die deuterokanonischen Schriften. Onesimus wollte von Melito nicht die Schriften des AT erfahren (die hatten die Christen schon), sondern die Bibel der Juden, damit bei einer Kontroverse die Christen nicht eine Schrift zitieren, die die Juden dann spöttisch als nichtbiblisch abweisen können. Unnik ist zuzustimmen: «The needs Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs»¹¹.

Wie Origenes die Hexapla verfasst hat, um den Christen das Rüstzeug für die Auseinandersetzung mit den Juden in die Hand zu geben, so sollte auch Melito bei den Juden ihren Kanon erkunden. Keineswegs aber wollten die Christen den Kanon von den Juden erfahren. Dafür war in den Dekaden nach der Zerstörung Jerusalems der gegenseitige Kampf zu scharf. Aber gerade die Vorstellung, dass Melito bei den Juden den Kanon erfragen sollte, wurde von Eusebius über Hieronymus bis Luther gepflegt¹².

Zum Abschluss dieser Überlegungen sei noch die Bedeutung der deuterokanonischen Schriften für Theologie und Frömmigkeit bzw. die Größe des Verlustes für das reformatorische Denken erörtert. Die Bedeutung für die Eschatologie ist enorm: Während das frühe Judentum die Frage nach dem Weiterleben *post mortem* fast völlig außer Acht ließ (Ausnahme: Dan 12,2; Jes 25,8?) und einen innerweltlichen Ausgleich (zwischen Gutsein und Gutgehen) annahm, wird in den deuterokanonischen Schriften der Blick über die Todesgrenze hinaus gelenkt. Die Verfolgungen der Ge-

¹⁰ *Hist. Eccl.* VI, 31, 1.

¹¹ W. C. VAN UNNIK, *De la règle μητε προσθηναι μητε αφελειν dans l'histoire du Canon*, in DERS., *Sparsa collecta*, II (Novum Testamentum, Supplementum 30), Leiden 1980, 123-156.

¹² Vgl. G. RÖWEKAMP, *Melito von Sardes*, in S. DÖPP – W. GEERLINGS (Hrsg.), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Wien u. a. 2002³, 499-500 (499): «Er reiste nach Jerusalem, um sich Gewissheit über den Kanon des AT zu verschaffen». Übrigens stammt von Melito auch der Vorwurf des «Gottesmordes»: *ibid.*, 500.

setzestreuen in der Makkabäerzeit weckten Zweifel am diesseitigen Ausgleich. Dem König Antiochus wird das göttliche Gericht angedroht, während die makkabäischen Brüder überzeugt sind, ins «unvergängliche Leben» einzugehen (vgl. 2 Makk 7,55f; 6,23.26). «Die Seelen» der gemarterten Gerechten werden «in Gottes Hand» (Weish 3,1) geglaubt. Es wird also ein Weiterleben nach dem Tod sowohl mit dem Gedanken der unsterblichen Seele (vgl. Dan 3,86) als auch mit dem der Auferstehung verdeutlicht. 2 Makk 12,38-45 empfiehlt das Gebet für Verstorbene. Auch deren Gebet für die auf Erden Lebenden wird bezeugt (vgl. 2 Makk 15,12ff) und somit die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen. Schon in den letzten Jahrhunderten vor Christus taucht das Problem des Unterschieds zwischen hebräischen und griechischen Denken auf, das sich besonders in der Seelenlehre zeigt.

Ein weiteres Problem tritt in diesem Zusammenhang auf: das der Konsistenz der Selbstoffenbarung Gottes. Diese beginnt mit der Inspiration der ersten Schrift des AT und gelangt zu ihrem Höhepunkt im NT in der Person Jesu Christi. Wer aber die deuterokanonischen Schriften aus dem Kanon streicht, hat die früher inspirierten Schriften, dann eine Pause von mehreren Jahrhunderten, in denen Gott schweigt, bis dann Gott wiederum zu den Menschen spricht durch seinen Sohn. Das AT verlöre dann seine vorbereitende Funktion auf Jesus Christus hin, der dann abrupt in der Menschheitsgeschichte auftaucht. Die deuterokanonischen Schriften bilden einen Übergang, ohne den das AT nicht in eine organische Heilsgeschichte passen würde.

2. Kriterien der Kanonbildung

Luther hat mit seinem Kanonverständnis einen im Vergleich zur Tradition neuen Ansatz. Der evangelische Charakter macht ein Buch kanonisch. Evangelium meint dabei nicht ein Buch, sondern den Wesenssatz des Glaubens, das «Christentum treiben»: «Und daryn stymmen alle rechtschaffene heyliche bucher uber eyens, das sie alle sampt Christum predigen und treyben. Auch ist das der rechte pruesteyn alle bucher zu taddelln, wenn man sihet, ob sie Christum treyben, odder nit, Syntemal alle Schrift Christum zeyget (Rom 3) unnd Paulus nichts denn Christum wissen will (1 Cor 2)»¹³.

Kanon ist also die Alleinrechtfertigung durch Jesus Christus, das Evangelium im Sinn von Gal 1,7f; 3,2f. Luther argumentiert in einem eigenständigen Ansatz weniger aus stilistisch-historischen Gründen, wie die Humanisten, sondern theologisch, d.h. von der Rechtfertigung im Glauben her. Diese bildet den Bewertungsmaßstab für alle Schriften. Zum «Kern und Marck unter allen Buchern» rechnet er das Johannesevangelium, die Paulusbriefe, 1 Petrus und 1 Joh. Niedriger wertet Luther die

¹³ WA DB 7, 384. Vgl. N. APPEL, *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem*, Paderborn 1964, 241.

Synoptiker, Apg, 2 und 3 Joh sowie 2 Petr. Zu einer dritten Stufe rechnet er Jak. Zu diesem Brief verhält sich Luther zunehmend kritischer. Der Brief sei eines Apostels unwürdig, er könnte sogar von einem Juden verfasst sein. Die Schrift schweige von Tod und Auferstehung Christi. Hebr sei ein «harter Knoten», weil einem Getauften die Buße versagt wird. Der Judasbrief sei ein Auszug aus 2 Petr und unnütz. Die Apokalypse wird ab 1532 abgelehnt.

Es ist nicht einfach zu entscheiden, ob Luther die vier angezweifelte Schriften noch zum Kanon rechnete. Gegen ihren Einbezug sprechen Bemerkungen wie *epistolam Jacobi ejiciemus ex hac schola* oder der Vergleich von der Apokalypse mit 4 Esr, von dem er sagte, er werfe es in die Elbe. Diese vier Bücher hätten vor Zeiten ein anderes Ansehen gehabt. Sie werden nicht nummeriert und von den nummerierten durch eine freie Zeile getrennt. Andererseits könnte für den Einbezug angeführt werden, dass bei Luthers deftiger Sprache die Worte nicht gepresst werden dürfen und er die vier Bücher mitdrucken ließ und sich gelegentlich positiver über sie äußerte.

Vermutlich war der Umfang des Kanons und eine Schrift für Luther zweitrangig, wenn nur die Alleinrechtfertigung im Glauben bezeugt wird. Er weist auf die verschiedenen Längen des Römerbriefes mit dem Galaterbrief, die nicht wichtig sind: entscheidend ist die Botschaft der Rechtfertigung. In der Tradition wird die Kanonizität einer neutestamentlichen Schrift oft mit der apostolischen Herkunft (Apostel oder Apostelschüler) begründet. Das literarkritische Argument, das bei den Humanisten eine gewichtige Rolle spielte, ist bei Luther von geringer Bedeutung. Entscheidend ist das Christuskriterium: «Was Christum nicht leret, ist nicht apostolisch, wens gleich Petrus und Paulus leret. Widerumb, was Christum predigt, das ist Apostolisch, wens gleich Judas, Annas, Pilatus oder Herodes thett»¹⁴. Die Bestimmung des Apostels besteht darin, Christum zu predigen. Der Apostelbegriff wird daher - in der Tendenz - weniger historisch - personal als vielmehr dogmatisch definiert, d.h. nicht die Person, sondern die wahre Lehre (= die Verkündigung vom Sterben und Auferstehen Jesu Christi) entscheidet über die Qualifikation des echten Apostels. Weil der Jakobusbrief Christum nicht treibt, kann Luther zweifeln, ob der Verfasser Apostel ist. Es stellt sich also keine Verfasserfrage im literarkritischen Sinn. Die Schrift begründet sich selbst, wie eine gute Ware sich selbst empfiehlt. Luther spricht daher von der *Claritas scripturae*.

Das Konzil von Trient hat gegen den Kanonwirrwar, der seit der Reformation entstanden ist, eine lehramtliche Festlegung des Kanons getroffen (vgl. DH 1502ff). Er deckt sich inhaltlich mit dem *Decretum pro Jacobitis* des Konzils von Ferrara – Florenz; die deuterokanonischen Schriften sind inspiriert. Damit wird inhaltlich die Kanonliste von den Päpsten Damasus und Innozenz I. wiederholt¹⁵. Der Kanon der

¹⁴ ZIEGENAUS, *Kanon*, 209.

¹⁵ Vgl. ZIEGENAUS, *Kanon* 203f, 132ff.

Katholischen Kirche kennt also eine lange Tradition.

Hieronymus sagt zu deuterokanonischen Schriften, dass die Kirche sie nicht zu den kanonischen Büchern zählt, «sie aber lese zur Auferbauung des Volkes, aber nicht zur Bekräftigung kirchlicher Lehren»¹⁶. Solche Formulierungen machten Schule. Das Tridentinum erklärt, da der eine Gott der Urheber (beider Testamente) ist, nehme es alle Bücher des Alten und des Neuen Testaments ... *cum pari pietatis affectu ac reverentia* an und verehere sie (DH 1501).

Nach Luther ließ die sog. altprotestantische Orthodoxie, die mehr systematisch dachte, die Auffassung von der Verschiedenwertigkeit der neutestamentlichen Bücher fallen - der Jakobusbrief wurde im Druck voll integriert -, nicht aber die Auffassung von der Selbstbegründung der Schrift. Diese rein dogmatische Position wurde von historischer Seite, von Joh. Sal. Semler († 1791) erschüttert. Er läutete die neuzeitliche Kanonkrise ein: Er zeigte, dass die Alte Kirche aus bestimmten Anlässen allmählich den Kanon festgelegt hat. Luthers These von der Selbstbegründung und Selbstbezeugung der Schrift lasse sich nicht halten. Bischöfe hätten nach gemeinschaftlicher Absprache entschieden, was zum Kanon gehört. Da sie nach allgemeiner protestantischer Auffassung kein unfehlbares Amtsscharisma besitzen, gründet der Kanon auf der Annahme fehlerbarer Menschen. Es ist nicht einzusehen, warum alle Zeiten daran gebunden bleiben sollen¹⁷. Wrede schrieb 1897: Wer die Autorität der Bischöfe nicht anerkennt, handelt folgerichtig, wenn er sie auch hier in Frage stellt. Wrede schlägt als Alternative die Öffnung des Kanons für alle Literatur (wohl auch gnostische und spätjüdische) bis zu den Apologeten vor¹⁸.

Man kann sich leicht vorstellen, dass dieser Vorschlag zu einer totalen Relativierung des Glaubens führen würde. G. Ebeling¹⁹ konstatiert: «Wenn sowohl der Umfang des Kanons als auch der Sinn der Kanonizität schlechthin außerhalb jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden, denn er gründet sich dann auf die Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung»²⁰. Aber muss der Kanon als verbindliche Grundlage des Glaubens und der Theologie nicht «außerhalb jeder Diskussion» stehen?

Auf dieses Dilemma hin, Übernahme des katholischen Kanonverständnisses (lehramtliche Entscheidung der Kirche!) oder Öffnung des Kanons (und damit Verzicht auf einen Kanon) scheint O. Cullmann²¹ wieder Gefallen an Luther zu finden,

¹⁶ Vgl. *ibid.*, 144.

¹⁷ Vgl. *ibid.*, 239.

¹⁸ Vgl. W. WREDE, *Aufgabe und Methode der sog. Neutestamentlichen Theologie*, in G. STRECKER (hrsg.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975, 81-154 (82-85).

¹⁹ Zit. nach N. APPEL, *Kanon und Kirche*, Paderborn 1964, 118.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

dass sich die Schrift durch ihre «innere apostolische Autorität» aufdränge. Aber wie will sich eine solche Selbstbezeugung angesichts der Pluralität der Einzelschriften und der Divergenzen unter den Exegeten plausibel machen?

Zusammenfassung

Der Kanon der Heiligen Schrift gehört zu den Grundlagen christlicher Theologie. Martin Luther weist die deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments zurück, weil er eine hermeneutische Fehldeutung des Eusebius von Cäsarea und des Hieronymus übernimmt, der eine Aussage des Melito von Sardes falsch interpretiert. In der Alten Kirche gehören auch die deuterokanonischen Schriften zum Bibelkanon. Wer sie ablehnt, zerstört den organischen Zusammenhang der Heilsgeschichte. Die Zurückweisung einiger Schriften des Neuen Testaments bezeugt einen subjektivistischen Ansatz, der sich von der Tradition der Kirche trennt und die Bedeutung der Heiligen Schrift innerlich auflöst.

Abstract

The Canon of Holy Scripture belongs to the fundament of Christian theology. Martin Luther refutes the deuterocanonical books because he accepts an hermeneutic error of Eusebius and Jerome who misinterprets an observation of Melito of Sardes. In the Ancient Church, also the deuterocanonical writings belong to the Biblical Canon. Whoever refutes them, destroys the organic context of salvation history. The refusal of some writings of the New Testament manifests a subjectivist approach which separates itself from the Tradition of the Church and undermines the importance of Holy Scripture.

