

Rezensionen/Reviews

Gabriella Aragione/Eric Junod/Enrico Norelli (Hgg.), *Le canon du Nouveau Testament. Regards nouveaux sur l'histoire de sa formation*, Le Monde de la Bible 54, Genf (Labor et Fides) 2005, 322 S., ISBN 2-8309-1177-6, CHF 42,- (€ 26,-).

Die Debatte um den Kanon des Neuen Testaments wird, wenn ich richtig sehe, derzeit v.a. im frankophonen Raum und in den USA wieder mit großer Intensität geführt, wobei sie durch die in Frankreich und der Suisse Romande vorangetriebene Apokryphenforschung und das Interesse an der Gnosis jenseits des Atlantiks neuen Auftrieb bekommen hat. Der vorliegende Band ging hervor aus einer von den theologischen Fakultäten Genf, Lausanne und Neuchâtel im akademischen Jahr 2003/04 organisierten Vortragsreihe. Er verspricht ausweislich des Untertitels und des Vorwortes „neue Ausblicke“ auf die Kanongeschichte.

Den Auftakt macht *Christoph Markschie*s mit einem weiträumigen Beitrag zur Erforschung des Kanons in Deutschland seit der Reformation („Époques de la recherche sur le canon du Nouveau Testament en Allemagne: Quelques remarques provisoires“, S. 11-34). M. betont (1), dass die Überlegungen Luthers zum Kanon im nachfolgenden Luthertum nur selektiv rezipiert wurden. Er leitet (2) das Bild der Kanongeschichte bei Semler aus aufklärerischen Prämissen ab. Die dogmatischen Voraussetzungen seien dann von Baur endgültig destruiert und durch eine hegelianische Geschichtssicht ersetzt worden. Er bescheinigt (3) den Kontrahenten Zahn und Harnack eine überraschende Nähe in Methodik und Ergebnissen und sieht (4) bis in neueste Arbeiten eine Nachwirkung der klassischen Modelle, zumal mit ihrem Antikatholizismus (Ablehnung des Traditionsbegriffs zugunsten jetzt der These einer Selbstdurchsetzung des Kanons im Gefolge der Wort-Gottes-Theologie) und hegelianischen Einflüssen (etwa bei Gerd Theißen).

Enrico Norelli möchte in einer umfangreichen Studie die Frage beantworten, ob schon für Papias ein Vier-Evangelien-Kanon vorauszusetzen sei („Papias de Hiéropolis a-t-il utilisé un recueil ‚canonique‘ des quatre évangiles?“, S. 35-85) und kommt zu einem klaren Nein, da eine solche Annahme die divergenten Interessen und Kräfte, die zu Beginn des 2. Jahrhunderts am Werk waren, deutlich unterschätze.

Dieser Sicht der Dinge steht auch *William L. Petersen* nahe, welcher die Bedeutung des Diatessaron Tatians („Canonicité, autorité ecclésiastique et *Diatessaron* de Tatien“, S. 87-116) für die Kanonfrage untersucht. Man könne nämlich auch bei ihm nicht ohne weiteres von der Existenz eines Vier-Evangelien-Kanons ausgehen, da etwa außerkanonisches Material in das Werk eingegangen sei. Man müsse sich ferner das Diatessaron als einen von mehreren „Lokaltexen“ vorstellen, der allerdings sehr weit verbreitet gewesen sei. Er sei erst im 4. Jahrhundert und in Ostsyrien in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts allmählich zurückgedrängt worden, und zwar nicht zuletzt infolge einer systematischen Zerstörung extrakanonischer Evangelien seitens der Großkirche. Im Zuge der Zentralisierung und Bürokratisierung des Christentums infolge der Konstantinischen Wende sei somit ein Standardtext oktroyiert worden, wie er sich heute in unseren kritischen Ausgaben finde.

Annarita Magri („Notes sur la réception de l'évangile de Jean au II^e siècle. L'idée gnostique du canon“, S. 117-140) untersucht die Bedeutung des Johannesevangeliums innerhalb der gnostischen Exegese und fragt, welche Rückschlüsse sich aus ihren Beobachtungen für die Existenz eines gnostischen Kanons ziehen lassen, wobei sie sich auf die Naassener und Peraten konzentriert. Sie charakterisiert die Hermeneutik, die der Biblexegese dieser Gruppen zu Grunde gelegen habe, ihren Synkretismus, ihre Allegorese, die es ihnen erlaubt habe, auch den jüdischen Kanon zu übernehmen und sogar haggadisches Material zu integrieren, dieses aber gleichzeitig – ähnlich wie Markion

– durch die Annahme eines Demiurgen antijüdisch zu spiritualisieren, und schließlich ihren Rückgriff auf Testimoniensammlungen. Da die Institutionen der Gnostiker nur schwach ausgebildet gewesen seien, habe eine Instanz gefehlt, die einen Kanon hätte durchsetzen können. Deswegen attestiert M. der Gnosis, sie sei „akanonisch“ gewesen. Die untersuchten Gnostiker, die sie in historischer und soziologischer Kontinuität zu den johanneischen Gemeinden sieht, hätten Offenbarungsbücher als „lebende Bücher“ verstanden, deren Inhalt offen für immer neue Erkundungen der Offenbarung gewesen sei, was der Idee des Kanons entgegenstehe, der eine klare Verfasserschaft und die Festlegung seines Inhalts zu Grunde liege. Doch stehen m.E. Offenheit in der Interpretation und kanonische Verbindlichkeit nicht unbedingt im Gegensatz zueinander, wie man bei Origenes eindrücklich studieren kann. Schon die Tatsache, dass die ersten Johanneskommentare gnostischem Milieu entstammen, setzt eine gewisse Normativität dieses Evangeliums voraus, die es näher zu bestimmen gilt, etwa im Hinblick auf liturgischen Gebrauch. Aufzählungen von Zitaten reichen hierzu bei weitem nicht aus.

Die Evangelienzitate in der pseudoklementinischen Romanliteratur bilden den Gegenstand des Beitrages von *Frédéric Amsler* („Les citations évangéliques dans le roman pseudo-clémentin. Une tradition indépendante du Nouveau Testament?“, S. 141-167). Deren Neubestimmung führt A. zu der These, dass hier ausschließlich Jesusworte aus der Zeit zwischen Taufe und Passion zitiert würden. Sie ließen den Schluss zu, dass die Pseudoklementinen weniger an Jesus als dem Christus als vielmehr an Jesus als dem Weisheitslehrer und wahren Propheten interessiert gewesen seien.

Éric Junod lässt in seinem Beitrag („D’Eusèbe de Césarée à Athanase d’Alexandrie en passant par Cyrille de Jérusalem: de la construction savante du Nouveau Testament à la clôture ecclésiastique du canon“, S. 169-195) die einschlägigen Kanonlisten des 4. Jahrhunderts Revue passieren, um sich dann auf Euseb, Kyrill von Jerusalem und vor allem Athanasius und seinen Osterfestbrief 39 zu konzentrieren. Dieser Brief ist auf Griechisch bekanntlich nur in einem relativ kleinen Auszug überliefert. Mittlerweile hat man ihn aber aus koptischen Fragmenten weitgehend rekonstruieren können. *Gabriella Aragione* bietet im Anschluss an Junods Beitrag eine französische Übertragung der koptischen Fragmente auf dem neuesten Wissensstand („La lettre festale 39 d’Athanase. Présentation et traduction de la version copte et de l’extraire grec“, S. 197-219). Auf dieser Grundlage versucht Junod eine Neubewertung des Dokuments. Es müsse im Rahmen von Athanasius’ Bemühen um Einheit innerhalb der ägyptischen Kirche gesehen werden. Er unterscheide die kanonischen Bücher von solchen, die zwar nicht im Kanon enthalten, gleichwohl aber, weil für die christliche Ethik nützlich, „zu lesen“ (ἀναγιγνωσκόμενα) seien. Junod erwägt, ob es sich bei dieser Unterscheidung nicht um eine alexandrinische Besonderheit handle, die mit der (fälschlich) sog. „Katechetenschule“ zusammenhänge und letztlich auf das lokale Judentum zurückgehe.

Der Kanon als Sammlung von Schriften wirft Fragen nach dessen physischer Vielfältigkeit in Codices auf. Dieser Zusammenhang wird von *Sever J. Voicu* jedoch bestritten („Le rôle des centres de copie dans la fixation du canon du Nouveau Testament“, S. 221-235). Die Manuskriptproduktion sei eine eher technische, die Kanonfrage hingegen eine kirchliche Angelegenheit, weil damit die Frage der Inspiration der Schrift berührt werde. Auf die technische Seite der ältesten Textüberlieferung der biblischen Schriften konzentriert sich denn auch sein Beitrag. Diese Behauptung Voicus wird jedoch schon bei einem Blick auf die Verbreitung der Lutherbibel oder der Arbeit der Bibelgesellschaften seit der Zeit des Pietismus fraglich. Die Frage nach der Kanonizität von „Heiligen“ Schriften (oder von deren Übersetzungen) und die Frage ihrer Vielfältigkeit (und damit praktischen Durchsetzung) dürfen nicht voneinander getrennt werden, auch wenn sie selbstverständlich nicht einfach identisch sind.

Gregor Wurst beschäftigt sich mit der alternativen Konzeption der Manichäer, deren Kanon sieben Schriften des Religionsgründers umfasste und bis nach China Verbreitung gefunden hat, und bietet einen instruktiven Einblick in den Inhalt dieser

Schriften und den aktuellen Forschungsstand („L'état de la recherche sur le canon manichéen“, S. 237-267).

Die Sammlungen der biblischen Bücher bei den Syrern und den Armeniern bis in die Gegenwart werden abschließend von *Franz Mali* und *Michael E. Stone* behandelt („Le canon du Nouveau Testament chez les auteurs syriaques“, S. 269-282; „L'étude du canon arménien“, S. 283-295). In Syrien hat man die kleinen Katholischen Briefe und die Apokalypse nie in den Kanon aufgenommen. In Armenien hingegen wurden manche apokryphen Schriften in hohen Ehren gehalten, auch wenn diese Werke keinen Eingang in die erhaltenen Kanonlisten gefunden haben. Hier hatte man offenbar einen „weicheren“ Kanonbegriff als in der Reichskirche.

Für eine Einführung in die schwierige Thematik ist der Band wenig geeignet. Vielmehr diskutieren die vorliegenden Beiträge Spezialfragen und stellen manche sonst wenig beachteten Quellen vor. Dabei fällt auf, dass die mittlerweile zum Allgemeingut gewordene Vorstellung einer Pluralität der christlichen Gemeinden in den ersten drei Jahrhunderten auch für die Kanonfrage massive Konsequenzen hat. Das ist zunächst erfreulich, weil damit das in der älteren Literatur zu findende Bild einer homogenen kirchlichen Entwicklung in vorkonstantinischer Zeit aufgebrochen wird, das der Divergenz, wie sie in den teilweise erst in neuester Zeit gefundenen Quellen zu beobachten ist, nicht länger gerecht wird. Zu wenig wird dann aber gefragt und bedacht, wodurch sich eigentlich die *zentripetalen* Kräfte des Christentums erklären lassen, die letztlich seine erstaunliche (Über-)Lebenskraft garantierten. Hier wird man nicht einfach nur institutions- oder machttheoretisch argumentieren können; auch soziologische Überlegungen dürften nicht ausreichen. Vielmehr müssten genuin *theologische* Reflexionen zur Einheit und Vielfalt im Glauben in historischer Perspektive hinzutreten.

Kaum zufällig bleibt denn auch der *Kanonbegriff* in der Diskussion, wie sie dieser Band widerspiegelt, eigentümlich unterbestimmt, wobei die Frage nach dem Zusammenhang von (physischer) Sammlung von Schriften, liturgischem Gebrauch, Zitierung und Auslegung sowie von dogmatischer wie kirchenrechtlicher Normativität neu gestellt werden müsste. Die vorliegenden Studien liefern für eine solche Neubestimmung reiches Material.

Bonn

Wolfram Kinzig