



Randbemerkungen zu Martin Hengels »*The Septuagint as Christian Scripture*«

Dirk Kurt Kranz, L.C.

Im Folgenden soll eine der jüngsten Veröffentlichungen¹ Martin Hengels ausführlich besprochen und einige dort vorgelegte Thesen weiterentwickelt und diskutiert werden.

Martin Hengel ist einer der international bekanntesten Forscher des antiken Judentums und der Frühgeschichte des Christentums. Seine Veröffentlichungen auch nur annähernd aufzuzählen, ist hier unmöglich. Das hier vorliegende Werk hat keine unkomplizierte Geschichte hinter sich und beschäftigte den Autor über gut 15 Jahre: Dreimal wurde es teilweise stark überarbeitet, erweitert und in diesen Fassungen jeweils veröffentlicht, wie dem Vorwort zu entnehmen ist, zum Troste derjenigen, die vielleicht das eine oder andere auf Deutsch nachlesen wollen.² Die hier besprochene englische Version ist eine Originalübersetzung eines in dieser Form nicht veröffentlichten deutschen Textes.

Hengel verschleiert nicht, dass manches in der Septuagintafor- schung noch im Dunkeln liegt – ein weiterer Grund dafür, eine allge- mein breite und offene Diskussion der wichtigsten Fragen zu wün- schen. Akademisch dem Andersdenkenden aufgeschlossen gab Hen-

¹ MARTIN HENGEL, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of Its Canon*, Old Testament Studies, T & T Clark, Edinburgh - New York 2002, ISBN 0-567-08737-9, xvi + 153.

² Z.B: M. HENGEL - A. M. SCHWEMER (Hg.), *Die Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, WUNT 72, Tübingen 1994, wo frühere Versionen der genannten Autoren als Beiträge erschienen sind: R. HANHART, *Textgeschichtliche Probleme der LXX von ihrer Entstehung bis Origenes*, 1-19; M. HENGEL, *Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung«*. *Ihre Vorgeschichte und das Problem ihres Kanons*, 182-284.

gel diesem persönlichen Wunsch nach und lud Robert Hanhart (Herausgeber vieler Bände der Göttinger Septuaginta-Ausgabe) ein, die Einleitung zum vorliegenden schmalen Band zu schreiben, den ein kurzes Vorwort (xi-xiii) zur Entstehung des Buches und eine ausgewählte Bibliographie (xv-xvi) eröffnen. Den Sachkundigen dürfte es bereits klar sein, dass Hengel und Hanhart in Sachen Septuaginta nicht immer einer Meinung sind. Hengels Ausführungen schließen sich in fünf Kapiteln an Hanharts Einleitung an. Das Buch schließt mit einem in zwölf Kategorien unterteilten Stellenregister, einem Autoren- und Themenindex.

Robert Hanharts Einleitung (S. 1-17) macht deutlich, dass es sich hier nicht um eine Art Studienbuch oder Einführung für Erstsemesterstudenten handelt.³ Beide Autoren schreiben als Fachleute für Fachleute. Nicht umsonst geht der Grundstock des Buches auf gelehrte Vorträge auf Spezialistentagungen zurück (Hanharts Einleitung: Oberseminar Tübingen 1990/91). Hanharts Grundthese, von der ausgehend er textgeschichtliche Probleme der LXX angehen möchte, bezieht sich auf die Kanonfrage: Das hellenistische Judentum hatte bereits im 2. Jh. v. Chr. einen relativ sicher definierten Kanon. Der Beweis hierfür

³ Wer allgemeinverständliche Einführungen in die Septuaginta wünscht, halte sich an folgende Kurzbibliographie: **Deutsch:** MICHAEL TILLY, *Einführung in die Septuaginta*, Darmstadt 2005; FOLKER SIEGERT, *Zwischen Hebräischer Bibel und Altem Testament. Eine Einführung in die Septuaginta*, Institutum Judaicum Delitzschianum, Münsteraner Judaistische Studien 9, Münster 2001; FOLKER SIEGERT, *Register zur „Einführung in die Septuaginta“*. Mit einem Kapitel zur Wirkungsgeschichte, Münsteraner Judaistische Studien 13, Münster 2003; EMANUEL TOV, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, in: ANRW II, 20.1, Berlin - New York 1987, 121-189; SEBASTIAN P. BROCK, *Bibelübersetzungen 1,2: Die Übersetzungen des Alten Testaments ins Griechische*, in: Theologische Realenzyklopädie VI (1980), 163-172. **Französisch:** MARGUERITE HARL - GILLES DORIVAL - OLIVIER MUNNICH, *La Bible grecque des Septante. Du judaïsme hellénistique au christianisme ancien*, Initiations au christianisme ancien, Paris 1988 (online: <http://bibliotheque.editionsducerf.fr/par/page/561/TM.htm> [15.01.2006]); B. BOTTE - PIERRE-MAURICE BOGAERT, *Septante et versions grecques*, in: Dictionnaire de la Bible. Supplément XII (1993), 536-693. **Englisch:** HENRY BARCLAY SWETE, *An Introduction to the Old Testament in Greek*, Cambridge 1914² (New York 1989; online: <http://www.ccel.org/ccel/swete/greekot.html> [10.03.2005]); SIDNEY JELICOE, *The Septuagint and Modern Study*, Oxford 1968 (Neudruck bei Eisenbrauns 1989); SIDNEY JELICOE, *Studies in the Septuagint. Origins, Recensions, and Interpretations. Selected Essays with a Prolegomenon*, New York 1974; MOGENS MÜLLER, *The First Bible of the Church. A Plea for the Septuagint*, Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 206, Sheffield 1996; KAREN H. JOBES - MOISÉS SILVA, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids 2000; JENNIFER DINES, *The Septuagint*, Understanding the Bible and Its World, London - New York 2004. **Italienisch:** SANDRO PAOLO CARBONE - GIOVANNI RIZZI, *Le scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, Bologna 1992; MARIO CIMOSA, *Guida allo studio della bibbia greca*, Roma 1995. **Spanisch:** NATALIO FERNÁNDEZ MARCOS, *Introducción a las versiones griegas de la Biblia*, Madrid 1998² (engl. Übers.: Leiden, Brill, 2000; ital. Übers.: Brescia, Paideia, 2000).

ist im (nicht kanonischen) Vorwort zum (kanonischen) Buch Siracides (Jesus Sirach) gegeben, demzufolge man bereits zwischen kanonischen Büchern (Gesetz, Propheten, Schriften) und anderweitigen Werken (gewissermaßen Kommentare zu den vorgenannten) unterschied. Die christliche Urgemeinde übernahm diesen differenzierten Kanon mit seiner Unterscheidung in »kanonisch« und »apokryph«. So ergibt sich gemäß Hanharts Position, dass die Christen den palästinischen Kanon als verbindlichen Maßstab übernahmen, die überzähligen Bücher im alexandrinischen Kanon aber als »apokryph« ansahen. Der Palästinische Kanon bildete bereits im vorchristlichen Judentum einen Korpus »Heiliger Schriften«. Die von Hengel oben angesprochenen widerläufigen Positionen kommen hier zum Vorschein, denn nicht jeder will hier zustimmen.⁴ In diesem Licht möchte Hanhart nun die Textgeschichte der LXX bis auf Origenes untersuchen. Hanharts Augenmerk richtet sich besonders auf die Unterscheidung zwischen Original und Übersetzung und die Handhabung der im Verlaufe des Übersetzungsprozesses zustande gekommenen Differenzen im griechischen und hebräischen Text. Welchen kanonischen Status hatten in der Spätantike die asterisierten Zusätze im LXX-Text der Hexapla des Origenes?

Im ersten Kapitel („A Difficult Subject“, S. 19-23) erhält der Leser einen ersten Eindruck der oben angesprochenen grundlegenden Meinungsverschiedenheiten. Hengel spricht hier ein klares Wort über die Schwierigkeit, hinter der Bezeichnung ‚Septuaginta‘ einen festen vorchristlichen Kanon zu orten. Überhaupt nimmt er in der Kanonfrage eine Hanhart entgegengesetzte Position ein. Die Hauptfrage lässt sich folgendermaßen formulieren: »how did it come about that the collection of Jewish writings in the Greek language, significantly larger than the scope of the Hebrew bible, became, under the designation ‘the Seventy’, the authoritative ‘Holy Scriptures’ of the Old Testament in the Christian church?« (S. 22). Für Hengel ist es hier klar, dass wir es nicht mehr mit einer *jüdischen* Schriftensammlung zu tun haben, vielmehr einer *christlichen*. Genannte Auffassung beeinflusst den restlichen Aufbau des Buches: Zunächst wird die christliche Beanspru-

⁴ Unter den Vertretern der gegenteiligen Position sei hier nur Johann Maier genannt, der sich vehement gegen die Auffassung wehrt, es habe bereits im 2. Jh. v. Chr. eine Kanonvorstellung gegeben – eine Position, die sich wie ein roter Faden durch alle Veröffentlichungen des Direktors des Martin-Buber-Instituts für Judaistik der Universität zu Köln zieht, vgl. *Zwischen den Testamenten. Geschichte und Religion in der Zeit des Zweiten Tempels*, Die neue Echter Bibel AT Ergänzungsband, Würzburg 1990; *Le Scrittura prima della Bibbia*, Brescia 2003, u.a.m.

chung und der sich allmählich festigende Kanon behandelt, dann erst die jüdische ‚Vorgeschichte‘ und die wachsende Anzahl der aus dem hebräischen Kanon ausgeschlossenen Schriften.

Kapitel II⁵ („The LXX as a Collection of Writings Claimed by Christians“, S. 25-56) befasst sich mit dem Werden der griechischen Bibel in der christlichen Kirche. Nach einem kurzen Wort über die jüdische Übersetzungslegende und die Anzahl der Übersetzer, kommt Hengel auf christliche Autoren zu sprechen. Den breitesten Raum nimmt Justinus ein, in dessen Einstellung zur LXX vor allem das Stillschweigen der mirakulistischen Elemente der Übersetzungslegende herauszustellen ist, wie sie in späteren christlichen Autoren auftreten. Es überrascht, dass bereits mit Justinus der Begriff »LXX« das gesamte christliche Alte Testament umfasst (von Details der Kanonfrage jetzt einmal abgesehen), während in der jüdischen Übersetzungslegende nur vom Pentateuch die Rede ist. Desweiteren werden Justins Äußerungen zu Textunterschieden zwischen der LXX und dem hebräischen Text (HT) behandelt, wie sie in seinen beiden Hauptwerken *Apologia I-II* und *Dialogus cum Tryphone* auftreten.

Andere christliche Autoren nach Justinus mussten sich mit diesen und anderen grundlegenden Problemen befassen: Wie kommt es, dass die Autorität der siebenzig Übersetzer auf das gesamte AT ausgeweitet wird? Wie können Bücher, die nicht im hebräischen Kanon enthalten sind, mit dem Mantel der Autorität der Übersetzer unter Ptolemäus bedeckt werden? Und die Zusätze und Auslassungen des griechischen Textes im Bezug auf den HT? Unter den diskutierten Autoren befinden sich Origenes, Pseudo-Justinus, Irenäus, Clemens von Alexandria und Tertullian.

Aus dem reichen Material dieses Kapitels sei nur noch ein Aspekt herausgegriffen: Augustins Haltung gegenüber der LXX. Hengel greift *De civitate Dei* 18,42-44 auf und fasst Augustins Meinung wie folgt zusammen: Ausgangspunkt ist der für historisch sicher angenommene Inhalt der jüdischen Aristeas-Legende, allerdings in der etwas erweiterten christlichen Fassung, die den inspirierten Charakter der Übersetzer unterstreicht und die Übersetzung auf die Bücher des gesamten AT ausdehnt. Die LXX zeichnet sich also durch eine besondere Autorität aus, die den anderweitigen jüdischen Übersetzungen abgeht, ebenso der von Hieronymus gefertigten lateinischen Überset-

⁵ Eine längere Fassung dieses Kapitels erschien bereits an zwei verschiedenen Stellen: J.G.D. DUNN (Hg.), *Jews and Christians. The Parting of the Ways*, WUNT 66, Tübingen 1992, 39-84 = M. HENGEL, *Judaica, Hellenistica et Christiana. Kleine Schriften II*, WUNT 109, Tübingen 1999, 335-380.

zung aus dem Hebräischen. Auch wenn in der LXX Fehlübersetzungen und Varianten zu finden sind, und die Juden dem Werk Hieronymus' hohe philologische Zuverlässigkeit zuschreiben, darf dennoch kein anderer Übersetzer der Autorität der LXX vorgezogen werden: Gottes Geist sei am Werk gewesen. Für Augustinus bedeutet dies eine zweifache prophetische Gabe, die zum einen den Propheten selbst zuteil wurde, zum anderen den Übersetzern. Mit diesem charismatischen Argument kommt Augustinus zu dem Schluss, dass beide Textformen, das hebräische Original und die griechische Übersetzung der Siebzig gleichermaßen inspiriert sind. Der biblische Text, um es mit anderen Worten zu formulieren, liege in zwei Parallel-Spalten vor: Der hebräische und der griechische Text ergänzen einander. Hengel lehnt hier Augustins Position ab und zieht sich auf die »hebraica veritas« zurück.

Es sind aber auch andere Einstellungen zu Augustins Lösung möglich. Ich möchte hier folgende vorschlagen: Augustins Ergebnis ist richtig. Allerdings sind die von ihm vorgebrachten Gründe aus heutiger Sicht haltlos.

Sicherlich hat Hengel recht, wenn er erneut darauf hinweist, dass Augustinus die jüdische Aristeas-Legende, die ursprünglich nur den Pentateuch betraf, auf das gesamte AT ausweitete. Mit diesem historisch unhaltbaren Argument fällt natürlich der ganze Gedankengang des Bischofs von Hippo. Wenn es sich bei der Übersetzung *aller* Bücher des AT um eine christliche Erweiterung der Legende handelt, die wohl in apologetischen Gründen wurzelt, dann hat es keinen Sinn mehr, die Frage einer möglichen Inspiration der Übersetzer zu behandeln. Ebenso verliert das Argument an Gewicht, die Siebzig seien weniger Übersetzer als vielmehr Propheten gewesen. Was von Augustins Ausführungen stehenbleibt, ist allein der Hinweis auf die Autorität der LXX. Allerdings ist sein vorgelegtes Ergebnis unumstößlich: Der Text des AT liegt uns nicht allein im Hebräischen vor, sondern auch im Griechischen, beide Textformen ergänzen sich gegenseitig. Wer sich darauf beruft, dass der masoretische Text (MT) den eigentlichen biblischen Text des AT darstellt, der steht im Grunde genommen noch in der Linie des Hieronymus, der mit seinem »hebraica-veritas«-Argument stillschweigend annahm, der ihm vorliegende hebräische Text stelle die wahre textuelle Endfassung des biblischen Textes dar. Wenn Hengel Augustinus vorwirft, der Kirche mit seiner salomonischen Entscheidung, beide Textgestalten mit gleicher Autorität und Inspiration gelten zu lassen, nicht geholfen zu haben („The thorn was not removed; instead it continued to work“, S. 53), dann urteilt er nach

einem Interpretationsschema, das den Kirchen der Reformation gang und gäbe war, nachdem die LXX und die Vulgata aufgegeben waren: Der MT war der einzige ausschlaggebende Beziehungspunkt für den biblischen Text. Herausragende Vertreter der modernen biblischen Textkritik sehen dies jedoch anders: »Thus many scholars make statements such as, 'all other things being equal, the reading of the MT should be preferred' [...] The readings of the MT are indeed often preferable to those found in some texts, but not to the Septuagint, 4QSam^a, or other Qumran texts.«⁶ Auch Hieronymus' hartnäckiges Bestehen auf der »hebraica veritas« stellt im Grunde nur ein philologisches Vorurteil gegenüber dem hebräischen Text dar, so als ob wir im heute vorliegenden MT (oder Hieronymus in dem ihm zugänglichen HT) den Originaltext der biblischen Schriften in Händen hätten. Was von einem solchen ‚Originaltext‘-Konzept in der Textkritik überhaupt zu halten ist, wird von einem nicht unbedingt neuen, aber doch steigenden Konsens erhaltenden Trend in der Textkritik deutlich gemacht, wie dies vor allem in den Schriften eines E. J. Epp verbreitet wurde.⁷

Kapitel III beschäftigt sich mit Problemen rund um den christlichen LXX-Kanon („The Later Consolidation of the Christian ‘Septuagint Canon’“, S. 57-74). Im Grunde genommen wird hier nichts Neues vorgebracht, im Gegenteil: Hengel setzt Kenntnisse anderer Standardwerke zum Kanon voraus (bes. Billerbeck, Beckwith, Sundberg, Schürer [rev.] et al.) – dieses Thema ist aber zu wichtig: Welche Bücher verbergen sich hinter der Bezeichnung ‚Septuaginta‘? Hengel beginnt mit einer straffen Durchsicht der ältesten ‚codices‘ bezüglich der Anzahl und Ordnung der dort enthaltenen Bücher. Klar ist, dass erst das Aufkommen des *christlichen* Kodex eine Antwort auf die Frage der Reihenfolge der Bücher möglich macht. Die frühesten Zeugnisse der LXX in Gestalt eines ‚codex‘ ergeben kein einheitliches Bild.

Auch eine Untersuchung der frühesten auf uns gekommenen Kanonlisten gibt kaum definitiven Aufschluss über eine fest in sich abgeschlossene Bücherreihe inspirierter Schriften. Melito von Sardes, 4 Ezra 14, Origenes, Hieronymus, Athanasius – um nur einige der wichtigsten Kanonzeugen zu nennen – kristallisieren sich alle in irgendei-

⁶ E. TOV, *The Status of the Masoretic Text in Modern Text Editions of the Hebrew Bible*, in: L. K. McDONALD - J. A. SANDERS (Hg.), *The Canon Debate: On the Origins and Formation of the Bible*, Hendrikson, Peabody 2002, 244.

⁷ ELDON JAY EPP, *The Multivalence of the Term ‘Original Text’ in New Testament Textual Criticism*, in: Harvard Theological Review 92 (1999), 245-281. Vgl. die jüngste Aufsatzsammlung des gleichen Autors: *Perspectives On New Testament Textual Criticism. Collected Essays, 1962-2004*, Supplements to Novum Testamentum 116, Brill, Leiden 2005.

ner Weise um die Zahl 22 für die kanonischen Bücher des AT – wie auch die Anzahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets. Interessanterweise bildet sich in einigen patristischen Autoren eine Dreiergruppe heraus: (1) kanonische Bücher, (2) im Gottesdienst vorgelesene Schriften (ohne kanonischen Status) und (3) die Apokryphen.⁸ Man hätte hier einen Verweis auf Rufinus und seine gleichermaßen formulierte Unterscheidung in drei Kategorien beifügen können: kanonisch, ekklesiastisch und apokryph.⁹ Die genannte Dreiergruppe wird sich im weiteren Verlauf der Kanondiskussion auf eine zweifache Unterscheidung in *kanonisch* und *apokryph* zurückziehen. Auf diesem Hintergrund sei Hieronymus' Bestehen auf der »hebraica veritas« zu verstehen, so Hengel. Die Schriften dieser »mittleren Klasse« werden kaum von den Vätern zitiert (*1 Henoch*, ein apokryphes Buch, sogar häufiger), ihre hss. Zeugen sind gering an Zahl. *Esther*, *Judit*, *Tobit* und die Bücher der *Makkabäer* sind kein einziges Mal von der griechischen Kirche vollständig kommentiert worden. Auch im lateinischen Westen erhalten sie einen buchlangen Kommentar erst im 9. Jh. mit Rhabanus Maurus (PL 109,539.635.1125). Jüdisch-hellenistische Schriften waren nie Kandidaten für eine Aufnahme in den Kanon unter Juden allein aus zeitlichen Gründen: Schriften des jüdischen Kanons reichen in ihrer Abfassungszeit von der Zeit des Moses bis zu Esra, was ihren vermeintlichen Verfasser betrifft. Auch auf christlicher Seite war mit der Übernahme der Aristeas-Legende eine zeitliche Untergrenze gegeben, so dass Schriften, die nach der Regierungszeit des Ptolemäus Philadelphus II. (284-246) verfasst worden waren, nicht mehr in diesen Deckmantel gehüllt werden konnten. Hengel leitet von diesem Umstand den »2. Klasse«-Status einiger atl. Bücher ab: So weit habe der Einfluss der hebräischen Bibel gereicht. Die Übernahme der im hebräischen Kanon enthaltenen Schriften durch die Kirche als eine Usurpation zu bezeichnen (S. 73), scheint dennoch etwas stark, gerade weil dieser Ausdruck eine (hier nicht gegebene) Unrechtmäßigkeit herausstellen möchte. Hengel sieht aber richtig, dass mit der Übernahme der Aristeas-Legende seitens einiger (keinesfalls aber aller) christlicher Autoren und die in dieser Optik nicht mehr zu rechtfertigende göttliche Inspiration *späterer* biblischer Schriften ein Ungleich-

⁸ Diese Unterscheidung entstammt der Terminologie eines ATHANASIUS VON ALEXANDRIEN, *epistula festalis* 39: »κακείνων κανονιζομένων, και τούτων αναγνωσκομένων, οὐδαμοῦ τῶν ἀποκρύφων μνήμη«.

⁹ RUFINUS, *expositio symboli* 36 (CCSL 20): »Sciendum tamen est quod et alii libri sunt, qui non canonici sed ecclesiastici a maioribus appellati sunt [...] Ceteras uero scripturas apochryphas nominarunt, quas in ecclesia legi noluerunt.«

gewicht gegeben ist, das die angesprochenen Autoren wohl so nicht gesehen haben. Nur ein weiterer Beweis dafür, dass jeglicher Weg über den Aristeasbrief nur ein Holzweg sein kann, wenn man über die Inspiration der LXX nachdenken möchte.

Im 3. Kapitel konzentriert sich Hengel auf den jüdischen Ursprung der LXX („The Origin of the Jewish Septuagint“, S. 75-103). Ausgehend von der Aristeas-Legende werden verschiedene jüdische Schriftsteller vorgestellt (Aristobulos, Josephus, Philo), die das vorgegebene Material aufgreifen und alle darin übereinstimmen, dass nur die Torah von den siebenzig Ältesten übersetzt worden ist. Die Ausweitung der Übersetzungslegende auf die übrigen Schriften des uns bekannten AT ist christlichen Ursprungs und zuerst in Justinus bezeugt. Für das jüdische Verständnis nimmt die Torah den wichtigsten Platz unter den Heiligen Schriften ein – was auch am Zitierverhalten eines Philo belegt werden kann: Ca. 1.100 Stellen aus dem Pentateuch stehen der geringen Zahl von lediglich 46 Zitaten aus den übrigen biblischen Schriften entgegen. Hengel leitet aus all dem die zentrale Stellung der Torah im ‚alexandrinischen‘ Kanon ab. Für das christliche Verständnis ergibt sich in der Wertung der atl. Schriften eine Kehrtwende: Propheten und Psalmen erhalten gerade aufgrund ihres messianischen Gehalts ein weit größeres Gewicht.

In einem zweiten Schritt wendet sich Hengel den Übersetzungen der übrigen Schriften zu und unterstreicht zunächst die Abhängigkeit der Diaspora-Juden vom palästinischen Judentum. Schon im Aristeas-Brief entstammen die Ältesten aus Palästina; ebenso die als Übersetzungsvorlage dienenden hebräischen Schriftrollen der Torah werden aus Jerusalem übersandt. Er lässt diesen Austausch auf einer kommutativen Basis beruhen: Griechische Texte sind auch in Qumran gefunden worden – ein Zeichen dafür, dass die Diaspora in die Heimat exportierte. Auf den restlichen Seiten des dritten Kapitels werden die einzelnen griechisch übersetzten Schriften des jüdischen Kanons diskutiert. Was die nicht im jüdischen Kanon vertretenen Schriften betrifft, die aber unter dem Dachbegriff ‚Septuaginta‘ Einzug in biblische Hss. gehalten haben, bemerkt Hengel drei Charakteristiken: (1) Ihr zeitlicher Ursprung gehört in die griechisch-römische Zeit (3. Jh. v. Chr. – 1. Jh. n. Chr.). Damit liegen sie unterhalb der zeitlichen Grenze für die Entstehung inspirierter Schriften, die von der pharisäischen Sekte in die Zeit eines Esra gelegt wurde. (2) Ausgenommen die Bücher *Weisheit* und *2-4 Makkabäer*, lagen diesen Schriften nach Hengels Meinung aramäische oder hebräische Originale zugrunde. Aber auch in ihrer griechischen Textgestalt seien sie keineswegs als Heilige Schriften betrachtet

worden, vielmehr dienten sie zur Erbauung, Erziehung und Unterhaltung. (3) Allen diesen Schriften sind, allgemein gesprochen, apokalyptisch-eschatologische Elemente fremd (eine Ausnahme macht das Buch *Daniel*). Dies überrascht umso mehr, als in der gleichen Zeitspanne die jüdische Apokalyptik in außerordentlichem Aufschwung war und eine beträchtliche Menge von Schriften hervorgebracht hat: Man denke nur an den *Henoch*-Korpus. Während *Daniel* in seiner hebräischen Textgestalt unter den *Schriften* (כְּתוּבִים) im jüdischen Kanon angesiedelt ist (die prophetische Inspiration war ja bereits den Pharisäern zufolge mit Esra zu ihrem Ende gekommen), wurde dieses Buch im christlichen Kanon unter die prophetischen Bücher gezählt. Mit anderen Worten: Obwohl die grundlegenden Teile des *Henoch*-Korpus älter als das Buch *Daniel* sind, wurden sie nicht in den christlichen Kanon übernommen. Man spräche hier wohl nicht zu unrecht von einem »apokalyptischen Vorurteil«.

Das abschließende Kapitel V („The Origin of the ‘Christian Septuagint’ and Its Additional Writings“, S. 105-127) kommt noch einmal auf den christlichen Ursprung der LXX zurück und beschäftigt sich mit der christlichen Assimilation der genannten Schriftensammlung. Um zu erfahren, wie das frühe Christentum mit diesen Schriften umgegangen ist, gibt es keinen besseren Weg, als das »Zitierverhalten« der ntl. Autoren zu untersuchen: »it becomes evident how remote they are from any question about the canon and its limits« (S. 105). 60 % aller direkten Zitate im NT entstammen Psalmen (55), Jesaja (45) und Deuteronomium (41). Das Psalmenbuch und Jesaja haben sich christlicherseits zu den wichtigsten atl. Schriften entwickelt; patenter könnte die Abkehr von der zentralen Torahstellung nicht sein, und dies aus messianisch-eschatologischen Gründen. Während nun einige atl. Schriften (bes. die Geschichtsbücher) kaum oder gar nicht zitiert werden, so kann ein rascher Blick in die 25. Ausgabe des *Novum Testamentum* von Nestle-Ahland¹⁰ uns davon überzeugen, in welchem Maße andere, nicht kanonische Schriften zitiert werden. Mit anderen Worten, das Zitierverhalten im NT belegt, so Hengel, dass die ersten christlichen Generation nicht explizit das Kanonproblem formulierten. *Henoch*, *Assumptio Mosis*, *Apocalypsis Baruch* u.a. wurden ebenso als *γραφή* betrachtet und keinerlei Indiz ist zu finden, ob das Adjektiv *θεόπνευστος* hierauf anzuwenden ist oder nicht. Hengel bringt hier erneut das vieldiskutierte Problem der »Mitte der Schrift« auf (S. 108)

¹⁰ Ab der 26. Ausgabe werden auch indirekte Zitate unter die »loci citati vel allegati« aufgenommen.

und kommt zum folgenden Schluss: Auf der einen Seite deutet die hohe Konzentration von Zitaten aus einigen wenigen Büchern darauf hin, dass die *Schrift* vor allem aus dem Blickwinkel der messianischen Erfüllung der prophetischen Versprechen betrachtet wurde. Auf der anderen Seite ist zu ersehen, dass auch pseudepigraphische Werke als *Schrift* zitiert wurden und darum noch keine direkte Frage nach den Kanongrenzen gestellt ist. Wenn man aber den ntl. Gebrauch von Schriften überhaupt in Betracht zieht, dann hätte der christliche atl. Kanon eigentlich schmaler ausfallen müssen, als es der hebräische Kanon vorgibt.

Auf den nachfolgenden Seiten widmet sich Hengel dem Problem der Aufnahme in die LXX von Schriften, die nicht im hebräischen Kanon vertreten sind. Auch hier zeigt das Verhalten der Alten Kirche keine allzu große Kohärenz: Wie schon im NT zu ersehen ist (ntl. Zitate: *Tobias* [28x], *Psalmen Salomos* [33x], *2 Makkabäer* [22x], *Henoch* [65x]), so sind auch jüdische und christliche Schriftsteller der ersten Jhe. ohne große Skrupel bereit, Werke außerhalb des hebräischen Kanons als *Schrift* zu bezeichnen. Im Grunde genommen verwundert es einen modernen Leser zu erfahren, dass zwar *Henoch* dreimal so oft wie *2 Makkabäer* zitiert wird, aber trotzdem aus dem christlichen atl. Kanon ausgeschlossen wurde. Offenbar – so müssen wir schließen – kann das Zitierverhalten nicht das einzige Kanonkriterium sein, nach dem wir die Alte Kirche beurteilen können. Hengel schlägt ein weiteres Kriterium vor: die Besetzung der kirchlichen Bücherregale. Er legt hier besonderes Gewicht auf die Büchersammlungen in der Kirche zu Rom, das nach der Zerstörung der beiden größten jüdischen Zentren (Alexandrien und Jerusalem) zu Beginn des 2. Jhs., unter der sicherlich auch die dort ansässigen christlichen Gemeinden zu leiden hatten, eine schwerlich zu bestreitende Führerrolle übernommen hatte. Hengel untersucht den Gebrauch von Schriften wie z.B. *Weisheit*, *Tobias*, *Judith*, *Makkabäer*, *Jesus Sirach*. Die Tatsache, dass die genannten Schriften trotz allem in den LXX-Kanon aufgenommen worden sind, ist für Hengel ein Beweis, dass auch heute noch Luthers Standpunkt Gültigkeit besitzt: Hoher didaktisch erzieherischer Wert für die christliche *παιδεία* waren ausschlaggebender als der tatsächliche kirchlich-liturgische Gebrauch. Im Grunde genommen die Position, wie sie uns von Hieronymus her bekannt ist. Auch hier scheint sich erneut die von Athanasius im Osten und von Rufinus im Westen propagierte Dreiteilung der Schriften (kanonisch, ekklesiastisch und apokryph) durchzusetzen. Hier scheint der Grund dafür zu liegen, dass von den Reformatoren die katholischerseits *deuterokano-*

nisch genannten Schriften schließlich zu *Apokryphen* abstiegen. Hengel urteilt hier natürlich aus protestantischer Sicht und interpretiert das Ergebnis seiner historischen Studie im Sinne einer gewissen, den Kanon betreffenden Perplexität. Auch wenn die katholische Kirche auf dem Tridentinum nicht den gesamten Umfang der in den alten LXX-Ausgaben vertretenen Schriften als kanonisch übernahm, so hat sie doch den jahrhundertelangen Disput – denn als solcher muss er bezeichnet werden – dogmatisch (nicht pejorativ zu nehmen) gelöst.

Hengels Studie – wie zu Anfang gesagt – ist keine Einführung für Studienanfänger. Wie in allen seinen Publikationen besticht unser Autor durch seine exakte wissenschaftliche Methode. Die in den Fußnoten angegebene Bibliographie ist bis auf das Jahr 2000 aktualisiert worden – der Grundstock des Werkes wurde ja 1992 verfasst. Gelehrsamkeit ist wohl das Stichwort, mit dem der kritische Apparat am besten charakterisiert werden kann. Von besonderem Interesse sind Hengels Aussagen zum christlichen Charakter der LXX. Meiner Meinung nach wurde die Abhängigkeit vom masoretischen Kanon etwas überbetont. Auf den abschließenden Seiten schwächt er seine Meinung ab: »As a New Testament scholar and Christian theologian, I would like to pose a question in view of the problem emerging here. Does the church still need a clearly demarcated, strictly closed Old Testament canon, since the New Testament is, after all, the goal and the fulfillment of the Old? Indeed, does one not face an essential contradiction if one, in an unhistorical biblicism, clings to a limited 'Hebrew', or better pharisaical, 'canon' from Jabneh? [...] Is not a figure like the eschatological prophet John the Baptist the most important example of this openness of the Old for the New, the final?«

Mit diesen Überlegungen geht Hengel über die plurisäkulare reformatorische Tradition wie auch das katholische Dogma hinaus. Um die ganze Tragweite der in diesen Fragen aufgeworfenen Probleme zu begreifen, müssen wir sie auf dem Hintergrund einer der Grundthesen Adolf von Harnacks verstehen, wie er sie in seinem Werk ‚Marcion‘ formuliert hat:

Das AT im 2. Jahrhundert zu verwerfen, war ein Fehler, den die große Kirche mit Recht abgelehnt hat; es im 16. Jahrhundert beizubehalten, war ein Schicksal, dem sich die Reformation noch nicht zu entziehen vermochte; es aber seit dem 19. Jahrhundert als kanonische Urkunde im Protestantismus noch zu konservieren, ist

die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung.¹¹

Sicherlich will Hengel nicht Harnacks These in ihrem ganzen Umfang übernehmen, also das AT verwerfen. Allerdings rücken ihn seine Frage nach der Notwendigkeit (= sein Zweifel daran) eines klar definierten alttestamentlichen (atl.) Kanons, die hier formulierte Überlegenheit des NT gegenüber dem AT – insofern das NT Erfüllung und Ziel des AT ist –, und der angesprochene »unhistorische Biblizismus« eines geschlossenen pharisäischen Kanons sehr wohl in die Nähe der These Harnacks, oder zumindest in die Nähe der Beweggründe, wie Harnack sie angibt. Dies ist kurz zu umreißen, um aufzuzeigen, dass die katholische Kirche einen klar definierten atl. Kanon braucht.

Harnack fragt sich, warum Luther in Sachen AT nicht mit der gleichen Konsequenz wie in Sachen Sakramenten vorging und dies auch in »De captivitate Babylonica« zum Ausdruck brachte. Demnach müsste das AT seine kanonische Stellung zwar verlieren, dafür aber einen – wohl den höchsten – geschichtlichen Rang einnehmen.¹² Dem Protestantismus seiner Zeit warf Harnack einen Mangel an Courage vor: Der ihm zuinnerste Grundsatz des unauflösbaren Widerspruchs zwischen ‚lex‘ und ‚gratia‘ zeigt sich eben auch in den Widersprüchen zwischen AT und NT, wie sie schon Markion aufzuweisen glaubte (‚Antithesen‘), denn »lex non potest nobis monstrare verum deum«. Der Abstieg des AT von *kanonischer* zu *geschichtlicher* Schrift ist aus dieser Sichtweise Harnacks nur konsequent.¹³

Harnack zufolge fiel das AT bei den protestantischen Kirchen in Ungnade auch aus einem zweiten Grund: Die gerade in Kreisen evangelikaler Bibelforscher weite und unverhehlte Anerkennung findende

¹¹ A. VON HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche. Neue Studien zu Marcion*, J. C. Hinrichs, Leipzig 1924² (Nachdruck: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960), 217.

¹² Vgl. a.a.O., 219: »Hatte Luther nicht selbst seit der Leipziger Disputation und bis zu der Schrift über die Konzilien und die Kirchen ein einschneidendes Urteil nach dem anderen an der kirchengeschichtlichen Überlieferung vollzogen? Waren nicht auch in bezug auf das AT alle Prämissen gegeben, um ihm endlich sein kanonisches Ansehen in der Christenheit zu nehmen und ihm die hohe geschichtliche Stelle anzuweisen, die ihm gebührt?«

¹³ Vgl. a.a.O., 222: »Marcion hat recht bekommen, wenn auch teilweise mit anderer Begründung. Seit einem Jahrhundert wissen das die evangelischen Kirchen und haben nach ihren Prinzipien die Pflicht, dem Folge zu geben, d.h. das AT zwar an die Spitze der Bücher zu stellen, „die gut und nützlich zu lesen sind“ und die Kenntnis der wirklich erbaulichen Abschnitte in Kraft zu erhalten, aber den Gemeinden keinen Zweifel darüber zu lassen, daß das AT kein kanonisches Buch ist.«

historisch-kritische Methode klammert den inspirierten Charakter der biblischen Schriften aus. Mehr noch: Der nicht zu versöhnende Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade musste unausweichlich zur Zerstörung der Inspirationsgnade für das AT führen. Durch die Leugnung der Inspiration für die atl. Schriften wird das AT auf die Stufe eines, wenn auch gewichtigsten, religionsgeschichtlichen Zeugnisses gestellt, das nun nicht mehr zum Maßstab christlichen Lebens genommen werden könne, eben weil an ihm das Christliche nicht zu erkennen sei.¹⁴

Hengels oben genannte Frage lehnt sich stark an Harnacks Beweisgründe an: Ein nicht scharf umrissener atl. Kanon macht es unmöglich, eindeutig von inspirierten atl. Schriften zu sprechen. Biblische Inspiration und biblischer Kanon sind in der Praxis »coextensiv«, wenn auch konzeptuell zu unterscheiden. Ist die Inspirationsgnade für die atl. Schriften erst einmal aufgegeben, dann kann man im AT nicht mehr als eine bloße Schriftensammlung ansehen. Damit kommt der alte Gegensatz zwischen Gesetz und Evangelium, Buchstabe und Gnade wieder zum Vorschein, weil dann für die Interpretation des AT nur noch ‚Gesetz‘ und ‚Buchstabe‘ bleiben. Lediglich die allegorische Auslegung des AT könne der Schärfe des Buchstabens etwas Milde verleihen – eine »ratio hermeneutica«, die in Harnacks Augen eine unzulässige Hellenisierung des Christentums darstellte.

Wenn aber die katholische Kirche mit der auf dem Trienter Konzil gefassten dogmatischen Entscheidung einen atl. und ntl. Kanon festlegt, dann will sie natürlich AT und NT nicht *inhaltlich* auf den gleichen Rang stellen, sondern vielmehr für beide den *inspirierten* Charakter hervorheben, indem sie für beide die göttliche Urheber-schaft sichert:

Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus [...] omnes libros tam Veteris quam Novi Testamenti, *cum utriusque unus Deus sit auctor*, nec non traditiones ipsas [...] pari pietatis affectu ac reverentia suscipit et veneratur.¹⁵

¹⁴ Vgl. a.a.O., 222-223: »Gewiß ist auch die Autorität des NT eine andere geworden, und das soll unzweideutig bekannt werden; aber es bleibt doch der K a n o n für die Kirche, nicht aus formalen Gründen und nicht mit der formalen Autorität des Buchstabens [...], sondern weil sich eine bessere Urkundensammlung für die Bestimmung dessen, was christlich ist, nicht schaffen läßt. Zu diesem Kanon darf das AT nicht gestellt werden; denn was christlich ist, kann man aus ihm nicht ansehen.«

¹⁵ CONC. TRIDENTINUM, *Decretum de libris sacris et de traditionibus recipiendis*, DH 1501.

Um auf Martin Hengels Frage zu antworten: Ein geschlossener und fest umrissener Kanon für AT und NT ist notwendig, nicht nur aus dogmatischer Sicht und in Kontinuität mit der in Trient eingeschlagenen Linie. Die Frage nach dem Kanon ist auch eine Frage nach dem inspirierten Charakter der gesamten Bibel. In der Argumentationslinie, wie sie Harnack vorlegt, fällt mit der Inspiration auch der Kanon: Harnacks biblischer Hermeneutik zufolge wird auch die Inspirationsgnade gestrichen. Dass das Verständnis eines klar abgegrenzten Kanons auch an das Verständnis der richtigen Interpretationsmethode des AT gebunden ist, hat Kard. Ratzinger in seinem Vorwort zur jüngsten Schrift der Päpstlichen Bibelkommission gezeigt.¹⁶ Harnacks These hingegen hat nicht viel Beifall gefunden.

Summary: *This note examines extensively Martin Hengel's recent publication "The Septuagint as Christian Scripture" (Edinburgh – New York 2002). Specific weight is given to questions regarding the canon and inspiration. Against a position insinuated by Hengel the necessity for a clearly demarcated Old Testament canon is defended according to the understanding of Catholic theology.*

Key words: Inspiration, Septuagint, Translation, Old Testament, Canon.

Parole chiave: Ispirazione, Bibbia dei Settanta, Traduzione, Antico Testamento, Canone.

¹⁶ PÄPSTL. BIBELKOMMISSION, *Das jüdische Volk und seine heilige Schrift in der christlichen Bibel* (24. Mai 2001).