

Appel, Nikolaus, S. J., *Kanon und Kirche. Die Kanonkrise im heutigen Protestantismus als kontroverstheologisches Problem* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, 9). gr. 8^o (415 S.) Paderborn 1964, Bonifacius-Druckerei. 24.80 DM.

In der Einleitung zeigt der Verf. in einem Überblick, wie sich das Problem der Kanonfrage, d. h. der Verbindlichkeit der Schrift, in der Geschichte der evangelischen Theologie immer wieder stellt und bis heute keine befriedigende Antwort gefunden hat. Es umfaßt zwei Gesichtspunkte: 1. Nach welchen Kriterien nehmen wir exklusiv diese Sammlung als eine theologische Gegebenheit an? 2. Nach welchen Kriterien verstehen wir den theologischen Inhalt dieses Kanons (22)? Das sind auch die zwei Teile der Arbeit.

A. geht im 1. Kapitel von der Tatsache aus, daß alle Christen der verschiedenen Kirchengemeinschaften in der Bibel im Unterschied zu aller profanen, rein menschlichen Literatur ein einmaliges Buch, Heilige Schrift genannt, sehen, das eine wesentliche Beziehung zum Worte Gottes und damit eine einzigartige Kanonizität, d. h. Geltung für den Glauben hat. Auch darin stimmen alle überein, daß das Kriterium dieser Kanonizität nicht ein rein menschliches sein kann, sondern mit dem Zeugnis des Heiligen Geistes eng verbunden sein muß (27). Der Verf. zeigt dann, wie Luther, Calvin und die calvinistische Tradition, aber auch, wie neuere Autoren dieses Zeugnis des Heiligen Geistes in der Autopistie der Schrift finden wollen (28—49), weil sie der Ansicht sind, es sei menschliche Anmaßung, wenn die Kirche sich über Gottes Wort in der Schrift stellen würde, indem sie bestimmen wollte, welche Schriften überhaupt Heilige Schrift sind.

In den kritischen Anmerkungen zu diesem Kapitel betont der Verf., daß die Befürworter der Autopistie der Schrift zwar mit Recht auf die unersetzliche Rolle des testimonium Spiritus Sancti hinweisen, daß aber die Schrift nirgends bezeugt, welche Bücher zum Kanon gehören. Darüber könne vom Standpunkt der Reformatoren aus der Mensch nur eine menschliche Sicherheit haben, wie bei der Evidenz einer Sinneswahrnehmung; die schließe aber eine Täuschung nicht aus. Es handle sich also bei der Kanonizität der Schrift um ein nicht-schriftbegründetes Dogma, wie nach K. Barth alles, was die Konfession formuliert und proklamiert, den Anspruch erhebt, kirchliches Dogma zu sein (54). Wenn man sage, in der lebendigen Verkündigung höre man das Zeugnis des Heiligen Geistes über die Schrift, bleibe die Frage, in welcher Verkündigung das der Fall sei. Wenn man sich auf das testimonium nicht des *allein* wirkenden Geistes, sondern des *alles* wirkenden Geistes berufe, der *alles* wirke in der Kirche oder in den Aposteln, habe man schon menschliche Faktoren mit der Tätigkeit des Heiligen Geistes in eine Synthese gebracht (57).

Das 2. Kapitel nimmt Notiz von der Kanonbildung der alten Kirche, die nach A. um 200 im wesentlichen zu einer Übereinstimmung bezüglich der kanonischen Bücher gekommen war. Der Verf. gibt eine schematische Übersicht über die altkirchlichen Zeugen für die Kanonizität der Bücher des NT. Die Bücher des AT sind leider nicht einbezogen, obgleich doch die Kanonizität der deuterokanonischen Bücher noch lange umstritten war. Da der Verf. hier keine inhaltliche Vollständigkeit anstrebt, kann man ihm keinen Vorwurf daraus machen, wenn hier das eine oder andere Zeugnis der alten Kirche vermißt wird. Da er andererseits auch bloße klare Anspielungen an Schriftstellen des NT als Zeugnisse berücksichtigt, hätte man erwartet, daß wenigstens die ältesten Zeugen vollständig angeführt worden wären. So finden sich bei *Klemens von Rom* in seinem Korintherbrief (um 96) nicht nur klare Anspielungen an Hebr und Jak, wie die schematische Übersicht (69) vermuten lassen könnte, sondern C. Th. Schäfer verzeichnet darüber hinaus in seiner kritischen Ausgabe des 1. Klemensbriefes (Florilegium Patristicum, 44, Bonn 1941) weitere eindeutige Anspielungen an Mt 5, 7; 6, 14.; 7, 1 f. 12 (1 Klem. 13, 2), und zwar auch an Worte, die im Paralleltext bei Lukas fehlen; ferner an Mt 18, 6 f.; 26, 24 (1 Klem. 46, 8), wo Klemens mit Mt 18, 6 *καταποντισθήναι* liest statt *ερωπιαται* (Lk 17, 2) und *βέβηται* (Mk 9, 42); an Apg 7, 36 (1 Klem. 51, 1); an Apg 26, 18 oder 1 Petr 2, 9 (1. Klem. 59, 2); an 1 Kor 2, 9 (1 Klem. 34, 8); an Eph 1, 18 (1 Klem. 59, 3); an 1 Tim 1, 17 (1 Klem. 61, 2); an 1 Tim 2, 7 (1 Klem. 60, 4). Ähnlich K. Bihlmeier, Die Apostolischen Väter II, 2. Aufl. Tübingen 1956. —

Der *Barnabasbrief* spielt nicht nur an Hebr und Offb an, sondern 4, 14 zitiert er ohne Namensnennung Mt 20, 16 bzw. 22, 14 mit den Worten „wie geschrieben steht“ — wie der Verf. übrigens an anderer Stelle (64) selbst hervorhebt — und hat außerdem 5, 9 eine klare Anspielung an Mt 9, 13 und 7, 5 an Mt 27, 34. Man könnte noch hinweisen auf 12, 10, wo er Ps 110 (109), 1 offenbar nach Mt 22, 44 ff. bzw. den Parallelstellen Mk 12, 36 f. und Lk 20, 41—44 zitiert. — Bei *Ignatius* finden sich nicht nur Anspielungen an verschiedene Paulusbriefe, sondern ebenso an Mt, Lk und Joh; so Eph. 14, 2 an Mt 12, 33; Röm. 7, 2 an Joh. 4, 10 bzw. 7, 38; Röm. 7, 3 an Joh 6, 33 und 7, 42; Philad. 7, 1 an Joh 3, 8; Smyrn. 1, 1 außer an Röm 1, 3 an Mt 3, 15; Smyrn. 3, 2 an Lk 24, 39; Smyrn. 6, 1 an Mt 19, 12; Polyk. 2, 2 an Mt 10, 16. — Bei *Polykarp* fehlen dagegen nicht nur klare Anspielungen an Philm, Offb, Jud und 3 Joh (69 und 77, Anm. 39), sondern auch an 1 Thess, Tit, 2 Petr und 2 Joh. Vgl. dazu A. Wikenhauser, Einleitung in das NT, S. 23, vom Verf. zitiert S. 77, Anm. 39. Auch K. Bihlmeier, Die Apostolischen Väter II, vom Verf. zitiert S. 77, Anm. 39, verzeichnet keine *sicheren* Anspielungen an 1 Thess, Tit, 2 Petr und 2 Joh. — Nach der schematischen Übersicht fände sich in der *Didache* vom NT nur Hebr bezeugt (69). Tatsächlich zählt man dort aber wenigstens 37 klare Anspielungen an Stellen aus 15 Kapiteln des Mt, darunter dem Wortlaut nach das Vaterunser. Ist übrigens die *Didache* wirklich erst um 150 entstanden (69)? Nach B. Altaner, *Patrologie* (5. Aufl. 1958, S. 44) stammt sie in der jetzigen Form aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts; eine Grundschrift, Did. 1—6, sei wohl die älteste Schrift der nachapostolischen Zeit, also doch wohl Ende des 1. Jahrhunderts entstanden. Aber auch in diesen Kapiteln finden sich klare Anspielungen an Stellen aus Mt 5; 7; 15; 19; 22; 24, ein Zeichen, daß Mt in der heutigen Form Ende des 1. Jahrhunderts bekannt und anerkannt war. — *Tatian* hat nicht 175 sein Diatessaron verfaßt (69), noch um 172 (88), sondern, wie der Verf. an einer dritten Stelle richtig sagt, um 170 (76); denn 172 ist er von der Kirche abgefallen. Hätte er erst nach seinem Abfall das Diatessaron geschrieben, wäre dessen weite Verbreitung auch unter den Rechtgläubigen nicht denkbar.

Sehr richtig bemerkt der Verf., daß im Kampf gegen den Marcionismus und Montanismus die apostolische Herkunft ganz deutlich als *criterium canonicitatis* herausgestellt wurde (83). — Ein Versehen ist ihm unterlaufen, wenn er S. 90 Anm. 94 sagt, daß nach EB² 16—20 auch das Konzil von 397 sich an Papst Bonifatius gewandt haben solle, der erst 418—422 Papst war. Tatsächlich wird auch dort klar gesagt: „Idem canon (des Plenarkonzils von Hippo 393) tribuitur etiam Concilio Carthaginiensi, quod dicitur tertium, a. 397, et *repetitus* est a Concilio Carthaginiensi (can. 29), a. 419.“ — S. 103 hätte zu dem Dekret des Tridentinums über die Autorität der Vulgata noch die authentische Erklärung dieses Dekretes in der Enzyklika „*Divino afflante Spiritu*“ (EB² 549; DS 3825) angeführt werden können.

Aus der richtigen Erkenntnis, daß die Kanonfrage von der Schrift her allein nicht zu lösen ist, sondern nur im Lichte der Tradition beantwortet werden kann, untersucht A. dann zunächst den Begriff der Tradition, und zwar (1) im allgemeinen genommen, (2) in der Urkirche und (3) in der weiteren Geschichte der Kirche. Bezüglich des Traditionsbegriffes der Urkirche macht er sich die Auffassung O. Cullmanns (*Die Tradition als exegetisches, historisches und theologisches Problem*, Zürich 1954) zu eigen. Nach ihm trägt die fortwährende, aktive Gegenwart des Herrn die Tradition seiner Apostel und garantiert ihre Autorität. Er selbst bezeuge aktuell in ihren überzeugenden Überlieferungen mit, indem er als Heiliger Geist sich im Zusammenhang mit diesem besonderen Amt mitteile (123). Ob diese Identifizierung des Heiligen Geistes mit dem erhöhten Christus in Einklang gebracht werden kann mit der Sendung des Heiligen Geistes durch Christus nach Joh, bleibe dahingestellt.

Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß diese lebendige apostolische Tradition an Umfang irgendwie weit die schriftliche übertrifft, insofern sie „den ganzen Lebensreichtum der jungen Kirche an Verkündigung und liturgischer Feier“ umfaßt, und daß innerhalb dieses Stromes lebendiger Tradition die neutestamentlichen Briefe und Bücher als schriftlicher Ausdruck und Verdeutlichung dieser Tradition entstanden sind (124); aber ist deshalb die Vorstellung, daß die neutestamentlichen

Schriften ein Niederschlag der mündlichen Tradition sein sollen, eine ungerechte Verengung der Perspektive (125)? Das wäre doch nur dann der Fall, wenn damit gesagt sein sollte, daß in der Schrift die gesamte Tradition inhaltlich und formell enthalten sei. Das behaupten aber nicht einmal diejenigen, die die Ansicht vertreten, daß die Schrift die ganze dogmatische Tradition wenigstens einschlußweise enthält. Übrigens vertritt A. an anderer Stelle (179 f.) die Ansicht, daß die ganze Tradition irgendwie in der Schrift enthalten ist.

Die von K. Rahner (Über die Schriftinspiration, S. 44) gemachte Aussage, die A. sich zu eigen macht, daß die Inspiration und Kanonizität der biblischen Schriften gar nicht in der Schrift enthalten seien (179), läßt sich wohl kaum halten; denn wie ich an anderer Stelle gezeigt habe (vgl. Schol 33 [1958] 208—233), bestand im Urchristentum die Glaubensüberzeugung, daß die „Apostel“ (im weiteren Sinne genommen) bei der authentischen mündlichen und schriftlichen Glaubensverkündigung Werkzeuge des Heiligen Geistes, d. h. inspiriert waren und daß darum ihre Verkündigung kanonisch, d. h. normativ für Glaube und Sitte war (a. a. O. 223—228).

Bei der Frage nach der Tradition in der weiteren Geschichte der Kirche behandelt A. fast ausschließlich das Dekret des Tridentinums über Schrift und Tradition und die sich daran anschließenden Auseinandersetzungen über ihr Verhältnis zueinander (127—180). Er hält mit H. Lennerz und anderen die Abänderung des *partim* — *partim* in *et* nur für eine stilistische Verbesserung (169). Den Inhalt der Traditionen im Augenblick ihrer Entstehung, bei ihrem Ursprung und in ihrem Geburtsstadium, in dem sie von Christus und seinem Geist eingegeben und gewirkt wurden, bezeichnet er als „Lebensstrukturen der Urkirche“ (172). Er ist auch hier offenbar von der Auffassung K. Rahners von der Schrift als „konstitutivem Element der Urkirche“ beeinflusst. Wenn er dann aber sagt, daß die Kirche der nachapostolischen Zeit die Schrift mitkonstituiert (174), dürfte das mißverständlich sein; denn durch das Verstehen und die aktuelle autoritative Verkündigung der Schrift als aktuellen, unfehlbaren, jetzt zu uns kommenden Gotteswortes wird doch die Schrift nicht konstituiert, ebensowenig wie sonst ein Buch dadurch konstituiert wird, daß es einer liest. Hier dürfte eine Verwechslung mit der Offenbarung vorliegen, die als Dialog den hörenden bzw. glaubenden Menschen erfordert. Schrift und mündliche Verkündigung sind nicht Offenbarung, sondern Mittel, durch die die Offenbarung die Menschen erreicht.

Unter den Traditionsbegriff, wie ihn Teilhard de Chardin für die ganze Schöpfung auffaßt (180 f.), läßt sich nach A. auch der heilsgeschichtliche Traditionsbegriff fassen. Auch die Heilsgeschichte kenne, wenn auch *sui generis* und gemäß eigener, innerlicher Gesetzmäßigkeit, eine dynamisch-evolutionierende Tradition, wie sie in der Dogmenentwicklung zutage trete (182). In dieser Tradition lasse sich eine Vielheit von Traditionen unterscheiden, darunter die apostolischen Traditionen *tum ad fidem tum ad mores pertinentes*, die die Lebensstruktur der Kirche bildeten, die, obgleich bleibend, sich von innen heraus mit der Evolution des Ganzen entfalten (183). Nach A. ist Tradition primär nicht etwas Objektivierbares, Vorhandenes, Verfügbares, sondern das überlieferte Selbstverständnis und die Lebenskontinuität der Kirche Christi (184 f.). Es ist das sich gleichbleibende Selbstbewußtsein der Kirche als pneumatisches soziales Selbstbewußtsein (185). — Das überlieferte Selbstbewußtsein der Kirche ist zweifellos auch Gegenstand der Tradition, aber doch erst sekundär; denn es gründet und hat seine Norm in den objektiven Gegebenheiten der auf Christus zurückgehenden apostolischen Tradition der Heilswahrheiten und Sittenvorschriften, die nach dem Tridentinum enthalten sind in *libris scriptis et sine scripto traditionibus* (DS 1501). Die Forderung des Verf.'s, statt „Schrift und mündlicher Überlieferung“ besser zu sagen „Schrift und apostolische Überlieferung“ oder noch genauer „Schrift und apostolische Traditionen“ (185, Anm. 301), würde die Tatsache verschleiern, daß ja auch die Schrift im Grunde nichts anderes ist als eine Art „apostolischer Überlieferung“ bzw. „apostolischer Traditionen“, die sich innerlich von der mündlichen apostolischen Verkündigung nicht unterscheidet. Im Grunde genommen anerkennt der Verf. das auch selbst, denn an einer anderen Stelle sagt er: „Es ist ... außer jedem Zweifel, daß

die Apostel sowohl ihrer mündlichen wie ihrer schriftlichen Verkündigung des Christusgeschehens denselben Wert zumaßen“ (212).

Der Verf. geht dann auf die Rolle der Tradition bei der Kanonbildung ein (188—193). Ausführlich bespricht er die Frage, ob die apostolische Autorschaft als Kriterium für die Aufnahme in den Kanon in Frage kommt und ob sie allein genüge (186—227). Hier kommen in dankenswerter Weise eine Reihe von Autoren zu Wort, die sich für die Kanonizität der Bücher des NT jedenfalls vor allem auf den apostolischen Ursprung berufen, so W. Andersen, K. Barth, E. Brunner, H. von Campenhausen, O. Cullmann, W. Elert, F. G. Großheide, E. Kinder, W. Michaelis, C. H. Ratschow, H. Ridderbos, E. M. Kredel u. a. (196—200). Leider vermißt man hier u. a. Arbeiten von M.-J. Lagrange O. P., S. Zarb O. P., L. M. Dewailly O. P. und D. Van den Eynde O. F. M. In diesem Zusammenhang darf ich auf meine einschlägige, schon erwähnte Untersuchung in Schol 33 (1958) 208—233 verweisen, die vom Verf. im Literaturverzeichnis erwähnt ist.

A. beschreibt dann näher den Apostelbegriff, vor allem im Anschluß an E. M. Kredel (Der Apostelbegriff in der neueren Exegese: ZKathTh 78 (1956) 169—193 257—305) und K. H. Rengstorf (ThWNT I, 415 f.). Treffend wird gesagt, daß die Apostel nicht nur Augenzeugen, sondern auch mit einem charismatischen Verständnis des Christusgeschehens begnadet waren (211).

Trotzdem ist A. der Ansicht, daß die apostolische Autorschaft als Kriterium allein ungenügend ist (217); denn tatsächlich wäre dann mein Verständnis des Apostelamtes das Kriterium — und es bliebe die Frage, auf Grund welchen Kriteriums mein Verständnis des Apostelamtes ein authentisches Verständnis sei (218). — Das ist richtig, wenn mein Verständnis des Apostelamtes nicht auf der einmütigen Glaubensüberzeugung der Urkirche vom Apostelamt, oder besser vom apostolischen Charisma beruht und wenn ich versuchen würde, unabhängig vom Urteil der Kirche mit Sicherheit zu entscheiden, ob ein Buch nicht nur von einem Apostel, sondern von ihm *als* Apostel, d. h. kraft des apostolischen Charismas, geschrieben und infolgedessen inspiriert und kanonisch (= normativ) ist; mit andern Worten: die apostolische Autorschaft ist zwar ein hinreichendes, ja *das* Kriterium für die *Kirche*, aber nicht unmittelbar für den einzelnen.

Kann ich dabei wirklich von einer „Priorität der Kirche über das Apostelamt“ sprechen, „in der die Apostel ihre fundamentale Funktion ausüben“, so daß „die neutestamentlichen Schriften eine Schöpfung der Kirche, nämlich der Urkirche“ sind (277)? Das wäre der Fall, wenn die Apostel nur im Namen und Auftrag der Kirche das Evangelium mündlich und schriftlich verkündigten und nicht unter dem persönlichen charismatischen Einfluß des Heiligen Geistes (Inspiration), von dem u. a. das I. Vaticanum spricht: Die Kirche hält die Bücher des AT und NT vollständig mit allen ihren Teilen für heilig und kanonisch (normativ für Glaube und Sitten), weil sie Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem et ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt“, und das II. Vaticanum hat diese Worte im 3. Kapitel der Constitutio dogmatica de Revelatione wiederholt. Die heiligen Bücher sind also nicht deshalb kanonisch, weil sie von Männern verfaßt sind, die in der Urkirche eine besondere Funktion ausübten, so daß man sie eine Schöpfung der Urkirche nennen könnte, sondern weil sie von Männern geschrieben, die unter der persönlichen Inspiration des Heiligen Geistes standen. Auf die Tatsache der Inspiration als inneren Grund für die Kanonizität der heiligen Bücher, d. h. ihres normativen Charakters oder ihrer kanonischen Geltung, geht der Verf. in seinem ganzen Werk kaum ein.

Im 2. Teil handelt A. über den Kanon als *regula fidei*, d. h. über das Verständnis der Heiligen Schrift (267—379). Wenn die konkrete Schrift, aus der der Christ lebt, die Schrift ist, wie dieser sie versteht (269), so bleibt die Frage nach dem richtigen Verständnis der Schrift. Weil immer ein bestimmtes Vorverständnis vorausgesetzt wird — anders bei den Katholiken als bei den Protestanten —, wird auch entsprechend das Verständnis verschieden sein. Es folgt ein kurzer Überblick über das Schriftverständnis bei den Reformatoren und späteren Protestanten: F. Schleiermacher, Wilh. Dilthey, von dem sich nach A. auch R. Bultmann inspirieren ließ (269—272). Dann geht der Verf. näher ein auf das Vorverständnis bei den Protestanten: G. Ebeling, K. Barth und vor allem R. Bultmann, dessen Vor-

verständnis und Entmythologisierungstheorie ausführlicher zur Sprache kommen (272—305).

Richtig wird betont, daß das persönliche Weitergeben der Heiligen Schrift immer seine Norm findet im persönlichen Verstehen der Urkirche, in der diese Schriften entstanden sind. Das apostolische Wort „selber“ könne heute nur gehört werden, wenn es von lebendigen Nachfolgern, die in der apostolischen Verständnistradition stehen, verstanden werde (181).

Da es sich in den neutestamentlichen Schriften um eine situationsbedingte Verkündigung handle, sei auch das für das richtige Verständnis zu beachten (305—312). Authentisches situationsbedingtes Verstehen der Schrift ist nach A. nur möglich in der Gemeinsamkeit des neuen Israel, der Kirche; denn das neutestamentliche Zeugnis sei Ausdruck des Selbstverständnisses der Urkirche (317). Das authentische Verständnis der Schrift müsse demnach notwendig einen sozialen Charakter haben (318—323). Dieser Charakter werde bei Bultmann zwar kurz erwähnt, spiele aber bei ihm für das Schriftverständnis keine Rolle (319). Anders bei H. Diem, K. Barth und E. Kinder (321 ff.). Die tiefste Ursache der reformatorischen Kanonkrise liegt nach A. in der Tatsache, daß es unmöglich ist, die Schrift auf die Seite Gottes zu stellen, ohne zugleich auch die Kirche anzunehmen (331); denn das NT sei faktisch eine Frucht des Lebens der Urkirche, es sei der uns bewahrte schriftliche Ausdruck des urchristlichen Selbstverständnisses (331). Daß man damit m. E. dem Wesen der Inspiration nicht gerecht wird, wurde schon gesagt. In diesem Zusammenhang zitiert der Verf. ein bezeichnendes Wort von E. Kinder: „Wenn sowohl der Umfang des Kanon als auch der Sinn seiner Kanonizität schlechthin außerhalb jeder Diskussion steht, so ist der Protestantismus im Prinzip katholisch geworden“ (332).

Daß durch die Fixierung des Kanons zwar eine unfehlbare quantitative Grenze gezogen ist, daß aber die Unsicherheit bezüglich bestimmter Perikopen damit nicht ausgeräumt sei (364), läßt sich schwer mit dem Tridentinum und dem I. Vaticanum und neuerdings mit dem II. Vaticanum in Einklang bringen, denn an allen diesen Stellen heißt es, daß die vollständigen Bücher mit allen ihren Teilen, wie sie sich in der alten lateinischen Vulgata finden, als heilig und kanonisch zu gelten haben (DS 1504 u. 3006). Damit ist zwar nicht die literarische Echtheit aller Teile, wohl aber ihre Kanonizität entschieden. — Kann man ferner wirklich sagen, daß die katholische Kirche bekennt, die Heilige Schrift sei wahrlich sie selbst als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der einmaligen Urkirche und damit auch als Ausdruck des Glaubensbewußtseins der Kirche aller Zeiten (374)? Dagegen läßt es sich richtig verstehen, daß „allein der Gesamtsinn der Kirche, in der das testimonium Spiritus Sancti aktuell mitbezeugt“ wird, „die Schrift versteht, so wie sie sich selbst verstanden wissen will“ (374). Weniger glücklich wird dann gesagt: „Wenn wir die Kraft dieses Buches erfahren, dank des Zeugnisses des Heiligen Geistes, dann sind wir uns dieser pneumatischen Geladenheit der Schrift bewußt. Wenn wir von der Autopistie der Schrift sprechen, ist mit diesem Selbstbewußtsein *unsere* Erfahrung mit der Schrift und unser Verständnis der Schrift gemeint“ (375). Man könnte das so verstehen, als wenn eine solche persönliche Erfahrung mit der Schrift uns eine Sicherheit über ihre „pneumatische Geladenheit“ oder ihre Kanonizität geben könnte. Der Verf. will das sicher nicht sagen; denn kurz darauf vermerkt er ausdrücklich: „Die einzige Stimme, die beim Verständnis der Schrift mitgehört werden darf, ist die Stimme des pneumatischen Selbstverständnisses der Kirche“ (376), oder noch klarer: „Dieses Selbstbewußtsein des ganzen Christus ist die letzte Norm jeder Glaubensauffassung von der Schrift und die letzte Antwort auf alle Fragen“ (376), jedenfalls für den einzelnen Christen. In diesem Sinne kann man gelten lassen, daß die „Autopistie“ (wie sie in der Kirche und nicht nur im Leben des einzelnen vorhanden ist) „das einzige hinreichende criterium canonicitatis“ ist (376), wenigstens, wenn man das apostolische Charisma als wesentlichen Bestandteil der Urkirche betrachtet. So kann man dann auch sagen, daß „die Kanonbewußtwerdung der Kirche im Laufe der Geschichte“ „ein durch den Heiligen Geist geführtes Wachstum ihrer Autopistie“ ist (377).

Der Verf. hat sehr viel Material zusammengetragen, vor allem die verschiedenen Ansichten von nicht-katholischen Autoren, die auf diese Weise dem Leser leicht greifbar gemacht worden sind. Die Arbeit würde durch eine größere Straffung

sicher noch gewonnen haben. Fragen wie die nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition in der Auffassung des Tridentinums (127—179) oder nach dem Petrusbewußtsein der Päpste (90 f.) gehören doch nur sehr entfernt zu dem gestellten Thema. Die Frage „Kanon und Kirche“ ist nicht dieselbe wie die nach „Schrift und Tradition“. Aber trotzdem und trotz der im Verlaufe dieses Diskussionsbeitrages gemachten Vorbehalte wird der Leser in dem umfangreichen Werk manche Anregung finden, sei es zum Teil auch nur, um sich mit den aufgeworfenen Fragen weiter auseinanderzusetzen. Dabei wird er immer wieder feststellen, daß der Verf. sich weithin von K. Rahner (Über die Schriftinspiration) hat bestimmen lassen, und daß er sich dessen Auffassung zu eigen gemacht hat. B. Brinkmann, S. J. (†)

Schelkle, Karl Hermann, *Die Petrusbriefe — Der Judasbrief* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, XIII, 2). gr. 8^o (XXVI u. 250 S.) Freiburg 1961, Herder. 26,80 DM.

Mit diesem Band findet die Reihe des Herderschen theologischen Kommentars zum Neuen Testament, die 1953 durch R. Schnackenburg mit seinem Kommentar zu den Johannesbriefen verheißungsvoll begonnen wurde, eine glückliche Fortsetzung. Schelkle beschließt seinen Kommentar mit einem Exkurs über „Biblische Pseudepigraphie“ (245—248). Es empfiehlt sich, diesen Exkurs gleich zu Beginn der Besprechung hervorzuheben, weil die Frage der Autorschaft gerade bei den drei hier behandelten Briefen brennend wird. In dem Exkurs gibt Verf. ein gutes Bild von der literarischen Gepflogenheit der Umwelt des Neuen Testaments und auch einer noch viel älteren Zeit, sowohl im biblischen wie auch im außerbiblischen, im jüdisch-christlichen wie im heidnischen Bereich, nämlich der Gepflogenheit, Reden und auch ganze literarische Werke und Briefe unter dem Namen einer bekannten Persönlichkeit der Vergangenheit erscheinen zu lassen. Es war das nicht als Fälschung gedacht. „In allen diesen Fällen soll aus alter Überlieferung und in ihrem Geiste eine Antwort auf neue Fragen gegeben werden. Die Verfasser hatten die Überzeugung, daß die Alten heute so sprechen würden. Darum wurden die neuen Schriften unter alte Namen gestellt“ (247). Danach ist die Pseudepigraphie eine literarische Form, die von vornherein auch vom Neuen Testament nicht auszuschließen ist. Die Kanonizität aller neutestamentlichen Schriften steht durch das allgemeine kirchliche Lehramt und obendrein durch feierliche Verkündigung (Tridentium) fest. Die Verfasserfrage berührt sich mit der Frage der Inspiration und Kanonizität nur insoweit, als die Offenbarung und ihr schriftlicher Niederschlag mit der apostolischen Zeit (bis gegen Ende des 1. Jahrhunderts) abgeschlossen war. So kann Verf. unbefangen in den Einleitungen zu den einzelnen Briefen (1—17 zu 1 Petrus; 137—144 zu Judas; 177—183 zu 2 Petrus) Stellung nehmen zur Frage ihrer Verfasser.

1 Petrus, eine an die Gemeinden Kleinasiens gerichtete „Epistel“, beabsichtigt, die Christen angesichts schon beginnender und künftig wachsender Bedrängnisse zu stärken. Der Brief ist nicht Wiedergabe einer Tauf liturgie im Rahmen einer allgemeinen kultischen Feier, wie es neuerdings verschiedentlich vermutet wurde, wenn auch liturgisch-kultische Tradition eingegangen ist. Im wesentlichen steht er im Strom der großen katechetischen und paränetischen Tradition, wie auch die übrigen Schriften des Neuen Testaments, von denen demnach keine direkte literarische Abhängigkeit anzunehmen ist. Verf. betont aber die besondere Nähe von 1 Petrus zur Theologie des hl. Paulus, sei sie nun direkt oder indirekt hervorgerufen. Der Brief setzt noch keine blutige, allgemeine Verfolgung voraus, aber doch eine für die Christen schwierige Situation, in der sie vielfache Verleumdungen, Anklagen, Verhöre, wohl auch schon Verhaftungen zu erdulden haben, um des Glaubens willen. Für die Zeit der Abfassung und damit auch für die Frage der Verfasserpersönlichkeit ist es entscheidend, ob man eine derartige Lage der Christen schon kurz vor der Neronischen Verfolgung als gegeben ansehen oder sie lieber vor den Ausbruch der Verfolgung durch Domitian verlegen will. Verf. hält die frühe Ansetzung für nicht unmöglich und hält damit eine petrinische Verfasserschaft für wahrscheinlich, in dem Sinne, daß Petrus sich in einem ausgiebigen Maße des Silvanus (5, 12) bei der Abfassung bedient hat; so würde auch am besten die Verwandtschaft mit dem theologischen Ideengut des hl. Paulus erklärt. Im Falle einer späteren