

dann eine Vollendung, die von außen käme . . . , eher das Gegebene als die Endgültigkeit des sich auszeitigenden Seienden selbst“ (176). „Wenn Geist wirklich . . . Transzendenz auf das Geheimnis, auf das absolute Sein, auf die unverfügbare Zukunft ist und eben dies sein Wesen ist, dann verlieren die Worte ‚immanente‘ und ‚transzendente‘ Vollendung einen angebbaren Unterschied“ (177). Gott ist nach R. „nicht nur *causa efficiens*, sondern auch *causa quasi-formalis* dessen, was Kreatur konkret und eigentlich ist“ (179). Diese Deutung des Geistigen und seine Geschöpflichkeit dürfte, wenn man die Sprache der Philosophie einmal benutzen möchte, dem Anliegen Teilhards gerecht werden. Die Funktion der ungeschaffenen Gnade als *causa quasi-formalis* wird auch einem scholastisch orientierten Philosophen und Theologen einen Zugang zum Denken Teilhards öffnen, vor allem wenn man sie nicht nur in ihrer Funktion in bezug auf den einzelnen Menschen, sondern auch in ihrer Funktion in bezug auf die ganze Menschheit (als Über-Einheit, nicht als Summe verstanden) und von Menschen durchgeistigten Kosmos sieht, wie R. es unternimmt. Eine „letzte Gemeinsamkeit von Geist und Materie ist wirklich gegeben, denn auch die Materie ist ein Moment der (an Gott partizipierenden) Schöpfung des absolut einfachen geistigen Gottes, der nicht etwas schaffen kann, was ihm und seinem Wesen in absolut disparater Fremdheit gegenübersteht“ (182). Tatsächlich ist das geistige Moment auch in der Materie bei Teilhard letztlich nichts anderes als der „Vorbote“ des aus der Unsichtbarkeit der Allgegenwart in die Sichtbarkeit der Geschöpflichkeit ausbrechenden Christus. Das ist das Geheimnis der Selbsttranszendenz der Welt nach Teilhard und, wenn wir ihn recht interpretieren, nach R. – Die Diskussion zu diesem Referat bringt nicht wesentlich neue Gesichtspunkte. Begriffe wie „ewige relative Vollendung“ (*Doms*) werden von *Luyten* scholastisch akzentuiert und von *Kern* – wohl im Sinne Rahners – korrigiert.

Sieht man einmal von den Ausführungen des letzteren sowie von den Interventionen W. Kerns ab, so läßt sich wohl sagen, daß die Tagung vor allem in der Hinsicht aufschlußreich war, daß sie erneut deutlich machte, wie tief noch der Graben zwischen Theologen und Philosophen auf der einen und Naturwissenschaftlern auf der anderen Seite ist.

R. Lay, S. J.

von Campenhausen, Hans Freiherr, *Die Entstehung der christlichen Bibel* (Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, 39). 8^o (393 S.) Tübingen 1968, Mohr. Br. 42.— DM ; Ln. 54.— DM.

Der Titel des vorliegenden Buches will verstanden werden als Geschichte der christlichen Bibel als solcher, mithin als Geschichte der Kanonbildung im christlichen Raum, wobei AT und NT zu einer einheitlichen Größe zusammengeschlossen werden, und zwar nach der prinzipiellen Seite hin. Zur Darstellung kommt also „der große Prozeß der Kanonbildung als solcher, das Problem des christlichen Kanons, die treibenden Motive und die hemmenden Widerstände bei seiner Entstehung“ (1). Bei der Spärlichkeit und der unbestimmten Ausdrucksweise der erhaltenen Quellen aus den ersten, entscheidenden Jahrhunderten ist das gewiß keine leichte Aufgabe, aber ihre Erfüllung wird auch den christlichen Kirchen, die auf dem Grund der Schriften aufgebaut sind, von größtem Nutzen sein.

Der Verf., schon längst durch seine Arbeiten zur Frühgeschichte des Christentums bekannt (so besonders: Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten [Tübingen ²1963]), verfolgt sein Ziel mit lobenswerter Konsequenz, indem er die benachbarten Fragen, so die nach der inhaltlichen Bedeutung und Auswirkung der Schrift und die nach ihrer Auslegungsgeschichte und der biblischen Hermeneutik, nur gelegentlich streift. Die drei ersten Kapitel beschreiben das Verhältnis der Kirche zum überkommenen AT und die Kämpfe um seine Anerkennung, die drei folgenden befassen sich mit der Entstehung des NT, und das letzte Kapitel ist den anfänglichen Deutungen der neuen, aus zwei Teilen bestehenden Bibel des Christentums gewidmet, wobei dann die Zeit nach Irenäus (Hippolyt, Tertullian, Klemens von Alexandrien und Origenes) in das Blickfeld tritt. Ein Rückblick (377–384) faßt zusammen und ergänzt das Gesagte auch in Hinsicht auf die moderne Kritik am Kanon. Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt unverkennbar in Kap. 4–6 : 4. Die Vorgeschichte des neutestament-

lichen Kanons (123–172); 5. Die Entstehung des Neuen Testaments (173–244); 6. Die Begrenzung des neutestamentlichen Kanons (245–311). Im einzelnen wird die Bedeutung der „antimarkionitischen Redaktion“ für die Kanonbildung des NT besonders hervorgehoben (193–201).

Die Arbeitsweise des Verf.s zeugt von ausgedehnter Sachkenntnis und von historischem Sinn. Er meidet in besonnenem Urteil extrem pointierte Formulierungen und holt aus den reichlich zitierten Belegstellen nur das heraus, was sie in sich haben; nur würde es dem Leser die Nachprüfung erleichtern, wenn zugleich mit dem Text der Fundort nach einer anerkannten Edition angegeben wäre. Nirgends findet sich etwas vor, was nicht kritisch gesichert ist, und alles – von kleineren Einzelheiten vorläufig abgesehen – könnte auch vom katholischen Standpunkt aus angenommen werden. Die Sprache ist einfach und klar. Die Angaben aus der einschlägigen Literatur, wobei die katholische ausreichend zu Wort kommt, berücksichtigen durchweg die modernsten Ergebnisse; freilich würde ein Literaturverzeichnis am Ende oder am Anfang gute Dienste tun (die Register am Schluß beschränken sich auf je eine Liste antiker und neuer Autoren: 385–393). Viele Gedankengänge der altchristlichen Schriftsteller werden erst durch den Aufweis der Zusammenhänge, wie ihn der Verf. überall gibt, dem Verständnis erschlossen.

Auch die Ergebnisse können mit allgemeiner Zustimmung rechnen, selbst wenn sie gelegentlich liebgewordene Konstruktionen zerstören, so z. B. in der Behauptung: „Die Bibel gilt niemals als einzige Quelle des christlichen Glaubens. Sie ist stets begleitet von der lebendigen Christusverkündigung und -lehre, die der Kirche schon im Entstehen eingestiftet und vom Heiligen Geiste getragen ist. Die Kirche lebt in diesem Sinne immer zugleich und zuerst aus der Tradition“ (379). Auch die folgenden Sätze, so überraschend sie klingen mögen, treffen durchaus das Richtige: „Der Inhalt des prophetischen bzw. apostolischen Zeugnisses ist entscheidend (für die Kanonizität), nicht die Frage der unmittelbaren Verfasserschaft oder Autorisation. Die entgegengesetzte, heute herrschende Meinung, das ausschlaggebende Prinzip für die Aufnahme einer Schrift ins Neue Testament sei ihre Abfassung durch einen Apostel gewesen, entbehrt jeder Grundlage. Soweit die Quellen ein ‚Prinzip‘ erkennen lassen, zielen sie lediglich auf eine zeitliche Beschränkung: die maßgebenden Zeugnisse müssen der christusnahen Ursprungszeit der Apostel und Apostelschüler entstammen“ (380 f.). Wenn man etwas vermissen sollte, wäre es am ehesten ein Beweis für die kurz angedeutete These, daß die alexandrinisch-hellenistischen Juden „wahrscheinlich keinen wesentlich anderen Kanon als die Juden Palästinas“ besessen hätten (8), oder auch ein Eingehen auf die Stellung der Agrapha innerhalb der christlichen Verkündigung (nur nebenbei erwähnt: 144 und 348). Eine mehr differenzierte Ausdrucksweise würde sich u. E. empfehlen, wenn gesagt wird: „Die Vorstellung einer förmlichen Inspiration der Schrift haftet zunächst am ‚prophetischen‘ Alten Testament und dringt nur zögernd in das Verständnis des Neuen Testaments ein. Erst Origenes hat sie grundsätzlich auf die ganze Bibel ausgedehnt. Der ‚geistliche‘ Sinn der Schrift folgt bei ihm nicht mehr aus dem christologischen Bezug des gewissagten oder bezeugten Inhalts . . . sondern aus der formalen Gegebenheit des göttlichen Offenbarungsbuches an und für sich. Dieser ungeschichtliche Inspirationsbegriff ist in der Folgezeit z. T. eingeschränkt, aber niemals wirklich überwunden worden“ (383).

Nur eine einzige schwerwiegende Behauptung, der ein katholischer Forscher nicht so leicht zustimmen könnte, findet sich in den langen Ausführungen, und sie betrifft das ablehnende Urteil über eine autoritäre Entscheidung der Kanonfrage durch die frühchristliche Kirche, so wenn der Verf. erklärt: „Kirchenamtliche Entscheidungen kommen zu unserer Zeit noch nicht in Betracht“ (382), oder: „Da von einer besonderen, den freien Zugang beschränkenden Auslegungsgewalt der Kleriker erst recht nicht die Rede ist, bleibt die Heilige Schrift somit unbeschränkt die höchste Autorität und die einzige feste Lehr- und Sittennorm der rechtgläubigen Kirche“ (380). Aber hier reden vielleicht die Parteien aneinander vorbei. C. will wohl nur eine formelle, von den kirchlichen Amtsträgern irgendwie feierlich formulierte Entscheidung ausschließen und nicht eine stillere, unauffälligere Betätigung. Gibt er doch selbst zu: „Das Neue (Testament) konsolidierte

sich im Gebrauch, den die Gemeinden – unter kritisch-kontrollierender Beteiligung ihrer geistigen Führer – vom urchristlichen Schrifttum gemacht haben“ (381). Das ergibt sich ja auch einigermaßen aus den Quellen und bedeutet nicht die von Harnack aufgestellte Dreieit konstitutiver Normen (Bibel, Bekenntnis und Bischofsamt), die „eine irreführende Abstraktion ist und in keiner Weise dem Selbstverständnis der alten Kirche entspricht“ (380, Anm. 6). So wäre die Eintracht wiederhergestellt und der Stein des Anstoßes beseitigt.

Abschließend können wir sagen: Das Werk des Verf.s hat sich uns als eine äußerst gründliche Arbeit dargestellt, die auf lange Zeit, da neue Ergebnisse kaum zu erwarten sind, die fundamentale Frage der Kanonbildung beherrschen wird. Schade, daß auf die Auseinandersetzung mit den neueren systematisch-theologischen Aufstellungen über den Kanon bewußt verzichtet worden ist (3); denn ihre Einbeziehung würde die günstige Aufnahme und schnelle Auswertung dieser hochbedeutsamen Studie sehr erleichtert haben.

J. Beumer, S. J.

Duquoc, Christian, O. P., *Christologie. Essai dogmatique*. T. 1: *L'homme Jésus* (Collection «Cogitatio fidei», 29). 8^o (340 S.) Paris 1969, du Cerf. 30.– F.

„Cogitatio fidei sammelt die verschiedenen Versuche der menschlichen Vernunft über das Gesamt des Glaubens.“ In die mit diesen Worten vorgestellte Reihe (vgl. die innere Umschlagseite am Ende des Bandes) gehört das vorliegende Werk, das die beiden ersten Teile einer dogmatischen Untersuchung zur Christologie enthält. Die wissenschaftliche Absicht ist damit klar zum Ausdruck gebracht.

D. kann sich über fehlendes Interesse oder mangelndes Wohlwollen gegenüber seiner Studie nicht beklagen. Sie wurde erstaunlich schnell beachtet, besprochen und in allen Fällen mit großer Erwartung begrüßt (vgl. die Hinweise und Rezensionen in: *Etudes* 329 [1968] 471; *Lumière et Vie* 17 [1968] 106 f.; *La Vie Spirituelle* 119 [1968] 222–224; *NouvRevTh* 90 [1968] 976–981; *RechScRel* 56 [1968] 656–663). Eine eigentlich kritische Auseinandersetzung mit dem Buch (nicht nur mit einigen darin behandelten Einzelfragen) hat jedoch noch nicht stattgefunden. Sie müßte wohl auf der Ebene der Exegese, der Dogmatik und der vom Verf. angewandten Methode einer Verbindung beider Disziplinen durchgeführt werden. In dieser Besprechung sollen weder das angeführte exegetische Material noch die verwandten dogmatischen Aussagen überprüft werden. – Mit Bezug auf die amerikanische „Gott-ist-tot-Theologie“ schreibt D. einmal: „Deutung ist hier Pflicht zur Entscheidung“ (335). Dieses Wort kann auch auf seine eigene Arbeit angewandt werden, für die dann jedoch ebenfalls gelten muß: „Hören heißt nicht notwendig zustimmen; es heißt ebenso prüfen, Einwände machen, bestreiten“ (331). – Leider liegt der 3. Teil des Werkes (über das Ostermysterium: vgl. 10 f.) noch nicht vor. „Die Geheimnisse des Lebens Christi“ und „Die Titel Christi und seine irdische menschlich-göttliche Bedingung“ sind unter der gemeinsamen Überschrift „Der Mensch Jesus“ zusammengefaßt. Genauere Hinweise auf den noch ausstehenden 3. Teil fehlen.

Eine scharfe Kritik am gegenwärtigen Zustand der Theologie leitet die Bestimmung des Standortes ein, den D. mit seiner Arbeit einnehmen möchte. Eine solche Kritik berechtigt dazu, den Verf. an seinen eigenen Maßstäben zu messen. Er formuliert seine Absicht als Suche nach einer „cohérence universelle“ (8), die er im ständigen Hören auf die Schrift und innerhalb der Dynamik des modernen Denkens verwirklichen zu können glaubt. Damit ist jedoch keineswegs eine „Bibeltheologie“ intendiert, sondern „... die Theologie wird notwendig Reflexion“ (10). – Erst nach diesen knappen und etwas allgemein gehaltenen Ausführungen zur Methode kommt D. auf die christologische Frage, die aber gleich als die aktuelle Aufgabe der Theologie überhaupt ausgegeben wird.

Damit deutet sich schon der grundlegende Konflikt an, mit dem Verf. in seiner nachfolgenden Darstellung nicht fertig geworden zu sein scheint: in seiner beständigen Sorge um die Betonung des Menschlichen an Christus bilden immer wieder Allgemeinbegriffe und abstrakte Kategorien das Ergebnis in einer Frage, bei der es doch gerade um das Besondere geht, das den Menschen Jesus von Nazareth zum Christus macht. Daß diese Grundforderung der Christologie nicht gesehen wurde, hängt wohl mit der Absicht zusammen, das Ostermysterium erst