

mit dem Verf. in eine inhaltliche Diskussion einzutreten, so vor allem deshalb, weil es eine sorgsame, alle Deutungsmöglichkeiten zumindest in Erwägung ziehende Interpretation der Quellen weithin vermissen läßt und in ihm Auseinandersetzung mit den der Sicht des Verf.s entgegenstehenden Fakten und Argumenten so gut wie nicht stattfindet.⁴ Zwar bin ich nicht ganz der Meinung, daß die hier anstehenden Fragen „schon in dem Maß geklärt worden“ seien, „wie es die Überlieferung gestattet“.⁵ Um so sicherer aber ist mir, daß ohne ausreichende Aufarbeitung der Literatur nicht nur „des Büchermachens keine Ende“ sein, sondern auch die heute, selbst in Kirche und Theologie, zunehmend Desinteresse bezeugende Beschäftigung mit der Geschichte einen immer schwereren Stand haben wird. Was hier doch wohl – neben anderem gewiß – nottut, ist die Konzentration der Kräfte und nicht das fortgesetzte Aneinandervorbeireden, nicht der – in der Vergangenheit besonders der deutschen protestantischen Theologie oft zum Vorwurf gemachte – Provinzialisismus. Ganz zu schweigen davon, daß mit solchen Monologen dem ökumenischen Gespräch, aber auch der jüngst lebhaft entbrannten innerkatholischen Diskussion über Wesen, Funktion und biblische Begründung des „besonderen“ Priestertums wenig gedient sein dürfte.

Göttingen

Adolf Martin Ritter

Isidor Frank: Der Sinn der Kanonbildung. Eine historisch-theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon (= Freiburger Theologische Studien 90). Freiburg-Basel-Wien 1971. 224 S., kart. DM 30.–.

Mit seiner der Freiburger Theologischen Fakultät vorgelegten Doktor-Dissertation greift Frank wagemutig in die Auseinandersetzung um den theologischen Sinn der Kanonbildung ein. Die Lösungen von Barth, Cullmann, Appel, von Campenhausen, Kümmel, Braun und Käsemann werden abgelehnt und durch eine neue These ersetzt. D. h. der Weg, den die drei zuletzt genannten Forscher gegangen sind, ist so unrichtig nicht. Frank zielt in dieselbe Richtung. Auch er sucht im Neuen Testament nach einem „Kanon im Kanon“, der den Prozeß der ntl. Schriftwerdung in Gang gesetzt hat; nur besteht dieser für ihn nicht in der zentralen Christusverkündigung Kümmels, im radikal geforderten und im Jesusgeschehen gehaltenen Menschen Brauns oder in Käsemanns Rechtfertigung des Sünders, sondern im Johannesevangelium. „Das Johannesevangelium ist demnach nicht nur der Katalysator der Kanonbildung, es ist auch der maßgebende Kanon im Kanon für die Auslegung der übrigen kanonischen Schriften, und diese Aussage gilt nicht nur für die synoptischen Evangelien und sonstigen Schriften, sie gilt auch für die Paulusbriefe“ (S. 210). Diese auf S. 38 zum erstenmal unvermittelt auftauchende These, die bereits im 1. Kapitel, das die Zeit vom 1. Clemensbrief bis Justin behandelt (S. 19/132), präzise formuliert wird (S. 115), wird dann zum Hauptthema des 2. Kapitels, das die Zeit von Tatian bis Irenäus untersucht (S. 133/202). Das Johannesevangelium wurde zum Anlaß für die Aufnahme der übrigen Schriften in den Kanon und zum Maßstab ihrer Auslegung, weil es in besonderer Weise dem geltenden Theologumenon von der Apostolizität der Schrift entsprach und eine Logoschristologie vertrat, die das Bekenntnis zum einzigen und wahren Gott er-

⁴ Der Einfachheit halber sei mir gestattet, auf meinen oben zitierten Beitrag zu verweisen, wo wenigstens das Wichtigste der bis 1966 erschienenen einschlägigen Literatur verzeichnet und besprochen ist (a.o.A. 1 a.O., S. 53–91. 239–264); dazu kommen aus jüngster Zeit vor allem noch in Betracht G. Klinzing, Die Umdeutung der Kultus in der Qumrangemeinde und im Neuen Testament, Studien zur Umwelt des NT 7, 1971, und J. Martin, Die Genesis des Amtspriestertums in der frühen Kirche, Quaestiones Disputatae 48, 1972.

⁵ So H.-D. Altendorf in seiner Besprechung in ThLZ 93, 1968, (Sp. 189 f.; hier) Sp. 190, dessen Kritik ich mich im übrigen voll anschließe, besonders was die doch wohl zu voreiligen Rückschlüsse aus Qumran- und anderen Texten auf „judenchristliche“ Lehren und Institutionen anlangt.

möglierte. Die Einheit der kirchlichen Lehre konnte trotz des Denkens „über Christus wie über Gott“ (2 Clem. 1; vgl. S. 95) gegenüber dem Juden- und Judentum durchgehalten und gegenüber der Vielfalt der gnostischen und der Widersprüchlichkeit der philosophischen Lehrmeinungen behauptet werden (S. 199). Daß inzwischen unterschiedliche Theologien in Evangelien und Briefen den Rang kanonischer Schriften erlangt hatten, störte die Einheit der kirchlichen Verkündigung nicht, wenn das Johannesevangelium den Rang einer übergreifenden Norm erhielt (S. 208); auch die durch von Campenhausen beschworene und von Frank negierte Krise des alttestamentlichen Kanons im 2. Jahrhundert wird gegenstandslos, wenn das Johannesevangelium „das hermeneutische Grundprinzip für die kirchliche Exegese der alttestamentlichen Schriften“ abzugeben vermag (S. 151). Gewiß setzt sich mit dem Johannesevangelium nicht die urchristlich-jüdische Deutung der Gestalt Jesu und der Kirche durch, sondern die mehr gnostische Deutung im Sinn der Logoschristologie (S. 115), weil sie allein geeignet war, den Sieg über Juden und Heiden davonzutragen (S. 209). Daraus entsteht aber keine Gefahr, weil das Johannesevangelium als apostolische Urkunde den Rückgriff auf unkontrollierbares knostisches Offenbarungswissen verbietet. Letztlich ist noch die im Johannesevangelium obsiegende Christologie von Jesus als dem Logos Gottes nicht das letzte Ziel der Kanonbildung. Sie dient vielmehr dem Aufweis, „daß die Botschaft vom wahren und einzigen Gott der eigentlich wesentliche Kern der Heiligen Schriften des Alten, aber auch des Neuen Testaments ist. Auf diese theologische Mitte der Heiligen Schrift hat keiner der frühchristlichen Schriftsteller so klar hingewiesen wie Irenäus, und dieses sein Zeugnis von Gott als dem entscheidenden Mittelpunkt der Schrift ist wohl auch eine bleibende Erklärung über den Sinn der Kanonbildung, hauptsächlich deshalb, weil Irenäus eben ein Zeitgenosse der Entstehung des Kanons ist“ (S. 212).

Dieses Ergebnis, das nicht auf dem Bekenntnis des Glaubenden, sondern auf der Feststellung des Historikers gründet (S. 209), verdient höchstes Interesse. Wenn es stimmt! Sein Hauptargument entnimmt Frank dem Muratorischen Fragment, insbesondere der vom Verfasser des Fragmentes als historisch aufgefaßten Legende über die näheren Umstände der Entstehung des Johannesevangeliums: „Cohortantibus condiscipulis et episcopis suis dixit (Johannes): Conieunate mihi hodie triduo, et quid cuique fuerit revelatum, alterutrum nobis enarremus. Eadem nocte revelatum Andreae ex apostolis, ut recognoscentibus cunctis Iohannes suo nomine cuncta describeret“ (S. 183 f., Anm. 33). Damit ist das Johannesevangelium als das Evangelium aller Apostel erklärt, weil es von der Autorität aller Apostel getragen wird (S. 184). Obwohl das jüngste Evangelium und als letztes in den Kanon aufgenommen, wird es zum „Kanon im Kanon“, weil es eine Theologie enthält, die allein dem Christentum Weltgeltung verschaffen konnte (S. 185; 188). Daß der Rekurs auf die Autorität aller Apostel dazu dienen könnte, diesem jungen und noch nicht allgemein anerkannten Evangelium kanonisches Ansehen zu verschaffen, läßt Frank nicht gelten (S. 184). Daß er einer einzigen, schwer deutbaren Textstelle ein enormes theologisches Gewicht aufbürdet, läßt sich nicht übersehen. Der Eindruck verstärkt sich, wenn im folgenden das Johannesevangelium es ermöglicht haben soll, „den Streit um die Geltung der Paulusbrieve in der katholischen Kirche endlich positiv beizulegen“ (S. 189). Entsprechend den sieben Gemeinden, denen Johannes in der Apokalypse geschrieben hat, vermag der Canon Muratori sieben Briefe des Paulus, „sequens praecessoris sui Iohannis ordinem“, als kanonisch anzuerkennen. Andere paulinische Briefe (ad Laodicenses und ad Alexandrinos) werden abgelehnt, weil sie die von Johannes vorgegebene Siebenzahl überschreiten (S. 181; 184; 186). Das ist weithin Spekulation. Dem Text ist zu entnehmen, daß die Briefe des Paulus, obwohl einzelne Gemeinden genannt sind, sich wie die apokalyptischen Mahnungen des Johannes an die ganze Kirche wenden. Daß die Siebenzahl (in der Apokalypse, bei Paulus und in der Sammlung der Ignatiusbriefe) ein symbolischer Hinweis für Katholizität ist, mag mitschwingen. Daß Frank einzelnen Texten viel (m. E. zu viel) zumutet, zeigt seine Interpretation der

muratorischen Bemerkung über die Pastoralbriefe. Sie sind „in honorem tamen ecclesiae catholicae in ordinationem ecclesiasticae disciplinae sanctificatae“ und darum wert, zum Kanon gezählt zu werden. Frank folgert ohne weitere Begründung daraus, daß „der Amtsträger die Gemeinde und vor allem ihre Versammlung leite und daß er sein Amt in apostolischer Sukzession weitergebe“ (189).

Was Frank aus den dem Muratorischen Fragment zeitlich vorausgehenden Dokumenten zur Stützung seiner These von der Suprematie des Johannesevangeliums erhebt, ist von unterschiedlicher Überzeugungskraft. Da es sich hier um eine kritische Rezension handelt, darf auf einige unsichere Passagen aufmerksam gemacht werden.

1. Justin rechnet unter die *ἀπομνημονεύματα* der Apostel die drei synoptischen Evangelien, noch nicht die paulinischen und johanneischen Schriften (S. 130). Mit seiner Logospekulation hat er jedoch „in hervorragender Weise dem Sieg des Johannesevangeliums und damit der Bildung des neutestamentlichen Kanons den Weg bereitet“ (S. 122).
2. Ähnliches gilt für Athenagoras. Für seine *Supplicatio* ist kennzeichnend, daß sie nie von Jesus Christus spricht. Der nach stoischem und mittelplatonischen Vorbild gezeichnete Logos hat nur die Aufgabe, die Diastase zwischen Gott und Welt zu überbrücken; er hat keinerlei erlösende Funktion. Athenagoras zitiert wohl Mt und Lk, nie aber das Johannesevangelium. Trotzdem ist des Athenagoras' Logoslehre „die offene Tür, durch die ihm der Zugang zum Johannesevangelium, durch die aber auch dem Johannesevangelium der Zutritt zu seiner Theologie offensteht“ (S. 155 f.; 158).
3. Für Theophilus besitzt unter den ntl. Schriften das Johannesevangelium die höchste Autorität wegen der im Prolog vorhandenen Logoslehre (S. 166). Dieses Urteil stützt sich allein auf Aut. 2, 22, wo Jo 1, 1 zitiert wird. Johannes ist dabei einer der mit dem Geist Gottes erfüllten Männer, die bezeugen, daß das Wort Gottes (anstelle des Vaters) Adam im Paradies begegnete. Etwas häufiger sind Anspielungen auf paulinische Schriften und die Sibyllinen, die ebenfalls im Rang der *γραφή* stehen (S. 163 f.; 166). Eigentliche Norm der Theologie des Theophilus sind die Bücher des Alten Testaments. Auch die Berechtigung der Aussagen des Johannesprologs über den Logos wird aus Gn 3 abgeleitet (S. 167). Dennoch gilt für die Theologie des Theophilus, „die sich wesentlich von der Christologie des Johannesevangeliums unterscheidet“, daß sie wegen der Logospekulation für eine Normierung durch das Johannesevangelium offensteht (S. 161).
4. Die Affinität Hegesipps zum Johannesevangelium könnte nach Frank aus der Tatsache erschlossen werden, daß er – in Rom auf unklare Verfassungsverhältnisse stoßend – dem Aniketos „eine dogmatisch-polemische Sukzession macht“ und dadurch dessen Stellung sichert. Er entscheidet sich für Aniketos, weil dieser aus Syrien stammt, dem geistigen Raum des Johannesevangeliums, der auch Hegesipps Heimat ist (S. 177 f.).
5. Für Irenäus schließlich ist die Theologie des Johannesevangeliums der „*κανὼν τῆς ἀληθείας*“. Zwar sagt Irenäus nirgendwo, daß die Vierzahl der Evangelien erst durch das die übergreifende Einheit schaffende Johannesevangelium möglich geworden ist – ein, wie Frank erkennen zu können glaubt, im Canon Muratori bewußt geäußertem Gedanke. Irenäus braucht über die Unterordnung der synoptischen Evangelien unter das johanneische schon nicht mehr zu reflektieren, weil für ihn die Wertschätzung des Johannesevangeliums als „Kanon im Kanon“ bereits selbstverständlich geworden ist (S. 195).

Manche Abschnitte von Franks Arbeit kranken daran, daß die Analyse der beweistragenden Stellen nicht genug abgesichert ist. Von den im Canon Muratori erwähnten „*varia principia*“ der verschiedenen Evangelien heißt es, daß damit kaum die verschiedenen Evangelienanfänge, vielmehr die unterschiedlichen Evangelientendenzen gemeint sind. Eine Begründung erfolgt nicht, nur ein Verweis auf Zahn, der anderer Meinung ist, und auf Lietzmann, der die Frage offen läßt (S. 185 und

Anm. 38). Man vergleiche damit die Verweise bei H. von Campenhausen, Die Entstehung der christlichen Bibel (Tübingen 1968) 291, Anm. 226. Die Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur verschafft zuweilen keine größere Sicherheit, weil nur mitgeteilt wird, wer Recht und wer Unrecht hat (vgl. 38, Anm. 21; 65, Anm. 22 f.; 125 Anm. 30). Die Auswertung von Didache 15, 3 f., die besagt, daß die Autorität Christi auf das schriftlich fixierte Evangelium von ihm übergeht und in der Didache zum ersten Mal die Wurzel einer neutestamentlichen Heiligen Schrift faßbar wird, hängt allein an der Analyse von Köster, dem die „highly probable“ Meinung von Grant beigelegt wird (S. 34 f.). Die Interpretation der Didache insgesamt gründet auf den von A. Adam (ZKG 68 [1957] 1/47) aufgestellten Thesen. Daß keine Untersuchung ab ovo beginnen kann, vielmehr auf den Ergebnissen früherer Arbeiten aufbauen muß, ist selbstverständlich. Frank geht jedoch in seiner Einleitung davon aus, daß eine Analyse der bezogenen Positionen nicht weiterführt, daher auf historischem Weg der Sinn der Kanonbildung neu erkundet werden soll (S. 9; 16). Allein auf diesem Anspruch gründet die hier vorgetragene Kritik, daß eine tiefergehende Analyse wichtiger Texte wünschenswert gewesen wäre.

An Fehlern und Versehen ist nicht viel zu korrigieren. S. 17 unten muß es ‚Er‘ statt ‚Es‘ heißen; S. 43, Anm. 44 Phld 9, 2 statt Phil 9, 2; S. 121 hermetisch statt hermeneutisch; S. 206 Irenäus statt Ignatius. Ein Versehen liegt wohl auch vor S. 84, wo Frank unberechtigter Weise Schnackenburg kritisiert. Frank dürfte bei Eusebius, h. e. 3, 39, 3 das *οὐκ* vor *ὀκνήσω* nicht beachtet haben. Dadurch wird allerdings die Bewertung des Papias von Hierapolis, der einen Hinweis darauf liefern soll, daß die Norm des Apostolischen von der (mündlichen) Lehre nunmehr auf die Schrift übertragen wird, sachlich schief. Papias hat keine Bedenken gegen die Aufnahme mündlich empfangener Glaubenslehren in seine Schrift. Gewiß heißt *ὀκνέω*: Bedenken tragen, zögern. Aber Papias sagt: *οὐκ ὀκνήσω*. Warum sollte er auch? War er doch der Ansicht, daß aus Büchern geschöpfte Berichte für ihn nicht denselben Wert haben können wie das lebendige und beständige mündliche Zeugnis (Eusebius, h. e. 3, 39, 4).

Alle diese Einwendungen wollen weder den Nutzen noch den wissenschaftlichen Wert der Untersuchung Franks bestreiten. Sie ist nicht nur eine Fleißarbeit, die längst Bekanntes sammelt und einzelne Details korrigiert, sondern eine echte Dissertation, eine Auseinandersetzung mit dem Stoff und seiner bisherigen Interpretation. Die Darstellung ist knapp, und flüssig geschrieben. Wenn sie trotzdem nicht leicht zu lesen ist, dann deshalb, weil der Inhalt nicht nur informiert, sondern ständig zum Abwägen und Infragestellen herausfordert. Franks These ist jedoch so wichtig, daß sich die Mühe intensiver und kritischer Lektüre lohnt.

Bonn

E. Dassmann

Timothy David Barnes: Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford (Clarendon Press) 1971. 1 vol. 22×14, XI–320 pages.

Trois grandes sections dans ce livre: un examen critique des questions posées par les témoignages anciens sur la biographie de Tertullien et par la chronologie de ses traités (pp. 1–56); plusieurs chapitres sur l'époque, le milieu, l'oeuvre et la pensée du Carthaginois (pp. 57–232); enfin, en appendice, une trentaine de notes relatives à divers problèmes qui, chemin faisant, ont été soulevés ou mériteraient de l'être. L'auteur ne dissimule ni ses intentions ni ses ambitions: estimant en effet que ses prédécesseurs ont généralement manqué de sens historique ou d'esprit critique, il présente la première partie de son étude comme une entreprise de „démolition“, qu'il considère comme un préalable méthodologique nécessaire à une „reconstruction“ qu'il édifiera dans la seconde partie (p. 2). Nous voilà donc prévenus, et curieux.

L'une des premières opinions reçues qu'il lui faut combattre concerne l'identification de Tertullien avec l'obscur juriste du même nom: de fait, tout comme T. D. Barnes, nous pensons qu'elle est très improbable; il convient d'ailleurs d'ajouter que c'est là une hypothèse, toujours latente certes, mais qui n'a jamais