

Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons

Vortrag beim Theologischen Fortbildungskurs im Theologischen Seminar in Hamburg-Horn am 29. 2. 1992

I. Die Kanongrenze als Autoritätsproblem

Die Bibel mit dem Begriff „Kanon“ zu bezeichnen, ist seit dem Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. in den westlichen, lateinisch sprechenden Kirchen und dadurch auch bei uns fester Sprachgebrauch.¹ Gewöhnlich soll damit zweierlei zum Ausdruck gebracht werden: Erstens, daß die Bibel eine abgeschlossene, dem Umfang nach festbegrenzte Sammlung von Offenbarungsurkunden ist, und zweitens, daß diese Sammlung als Richtschnur und Norm aller kirchlichen Verkündigung und Lehre dient. „Kanon“ ist ein griechisches Wort, stammt aber ursprünglich aus dem Hebräischen. Das hebräische „kanah“ und das griechische „kanōn“ bedeuten beide Rohr, Maßstab, Meßrute oder auch Lineal; daraus ergibt sich der normative Sinn des Kanonbegriffs. Es scheint so, als seien die beiden Aspekte unseres Kanonbegriffs (der Kanon als geschlossene Sammlung sowie als Norm) untrennbar miteinander verbunden – in der Weise, daß die Bibel nur dann Richtschnur und Norm der kirchlichen Verkündigung sein kann, wenn sie auch in ihrem Umfang fest begrenzt ist, wenn also eindeutig klar ist, welche Schriften zur Bibel gehören und welche nicht. Ein Maßstab, ein Lineal, ein Meßrohr – sie müssen doch fest, unveränderlich und eindeutig sein, wenn sie ihre normative Funktion erfüllen sollen. Von daher,

so scheint es, sollte ein für allemal feststehen, welche Schriften zum Bibelkanon zu rechnen sind und welche nicht.

Aber steht das wirklich fest? In den gebräuchlichsten protestantischen Bibelausgaben (Lutherbibel, Zürcher Bibel, Elberfelder Bibel u.a.) finden wir 39 alttestamentliche und 27 neutestamentliche Schriften. Warum erkennen wir gerade diese Zusammenstellung von Schriften als Kanon an? Die Autorität der herausgebenden Verlage und Bibelgesellschaften kann hier ja wohl nicht den Ausschlag geben. Katholische Bibelausgaben enthalten ein um sieben ganze Bücher und um verschiedene Textpartien umfangreicheres Altes Testament. Die Bibelausgaben nach der Übersetzung „Die gute Nachricht“ und auch die neuen Lutherbibeln kann man je nach Wunsch mit oder ohne alttestamentliche Apokryphen bekommen. Welche Ausgabe ist denn nun wirklich kanonisch?

Für die römisch-katholische Kirche ist das seit dem Tridentinischen Konzil von 1546 keine Frage mehr. Dort hat man alle Bücher des Alten und Neuen Testaments der Reihe nach aufgezählt – im Alten Testament inklusive Apokryphen – und hat dann verkündet: „Wer aber diese ganzen Bücher mit allen ihren Teilen, so wie sie in der katholischen Kirche seit je gelesen werden und in der alten lateinischen Vulgata-Ausgabe enthalten sind, nicht als heilig und kanonisch anerkennt, ... 'anathema sit', der sei ausgeschlossen.“² Durch diesen Beschluß ist für den Katholiken jede Unklarheit sowohl über den Umfang der Bibel als auch über die gültige Textfassung beseitigt. Die Vulgata ist maßgeblich – so lautet die verbindliche Offenbarungswahrheit. Da für den Katholiken kirchliche Dogmen die Qualität eines göttlichen Gesetzes haben, besitzen sie also eine kanonische Kanonliste.

Für den Protestanten gibt es da größere Schwierigkeiten. Allerdings findet man auch in einigen protestantischen Bekenntnissen ein Verzeichnis der Heiligen Schriften: zuerst in der Confessio Gallicana, dem Hugenottenbekenntnis von 1559, das auf einen

Entwurf Calvins zurückgeht, dann auch in der Confessio Belgica von 1561, in den 39 Artikeln der Anglikanischen Kirche von 1571 und im Westminster-Bekenntnis von 1647.³ Das sind alles reformierte Bekenntnisse, und sie erklären das Alte Testament unter Ausschluß der Apokryphen für kanonisch. In dieser Tradition steht auch unser ältestes deutsches baptistisches Bekenntnis von 1847, das ebenfalls alle heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments aufzählt und bezeugt, daß „diese Bücher insgesamt die allein wahre göttliche Offenbarung an das Menschengeschlecht ausmachen.“⁴ Im Alten Testament werden dabei in reformierter Tradition die Apokryphen mit Schweißen übergegangen, im Neuen Testament schließt man sich jedoch der lutherischen Reihenfolge an, indem hier nämlich der Hebräer- und der Jakobusbrief mit dem Judasbrief und der Johannesoffenbarung an den Schluß gestellt sind. Seit der überarbeiteten Fassung von 1912 (Kassel 15., veränderte Auflage) gibt es allerdings keine Aufzählung der biblischen Bücher mehr in unserem Glaubensbekenntnis. Dies Verfahren entspricht dem, was für die lutherischen Bekenntnisse schon immer galt. Die lutherische Konkordienformel etwa bekennt, „daß die einige Regel und Richtschnur, nach welcher zugleich alle Lehren und Lehrer gerichtet und geurteilt werden sollen, sind allein die prophetischen und apostolischen Schriften Alten und Neuen Testaments.“⁵ Welche Schriften dazugehören, wird aber nicht gesagt.

Wir stellen also fest, daß sich einige kirchliche Bekenntnisse auf eine Kanonliste festgelegt haben, andere nicht. Schwerer noch aber wiegt der Umstand, daß die Bibel selbst kein

Verzeichnis der Heiligen Schriften enthält. Es gibt keine kanonische Kanonliste, wenn wir die Bibel allein gelten lassen. Die neutestamentlichen Schriften kennen und gebrauchen das Alte Testament, aber nirgendwo wird festgehalten, wie umfangreich die Bibel der Apostel war. Und natürlich gibt es erst recht im Blick auf das Neue Testament keine innerbiblische Umfangsbestimmung. Das letzte Buch der Bibel sagt am Schluß: „Wenn jemand zu diesen Dingen hinzufügt, so wird Gott ihm die Plagen hinzufügen, die in diesem Buch geschrieben sind; und wenn jemand von den Worten des Buches dieser Weissagung wegnimmt, so wird Gott sein Teil wegnehmen von dem Baum des Lebens“ (Offb 22, 18f.). Gerade weil diese Sätze für uns am Schluß der ganzen Bibel stehen, scheinen sie nachdrücklich die Abgeschlossenheit des Neuen Testaments zu bezeugen. Aber es läßt sich nicht ändern, daß sie in Wahrheit nur der Johannesoffenbarung gelten und den Umfang des Neuen Testaments offenlassen. Woher also wissen wir, was zum Kanon gehört und was nicht?

II. Das geschichtliche Werden des Neuen Testaments⁶

Die Frage nach dem Inhalt des Kanons mag dem einen oder anderen als bloß theoretische Frage erscheinen, weil es in der Christenheit von Anfang an festgestanden habe, welche Schriften zur Bibel gehören und welche nicht. Dies scheint wohl die Meinung der 39 Artikel der Anglikanischen Kirche zu

1 Vgl. Th. Zahn, Grundriß der Geschichte des Neutestamentlichen Kanons, Wuppertal 3. Aufl. 1985 (= Leipzig 2. Aufl. 1904), S. 1-14; H. Oppel: Kanon, Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes und seiner lateinischen Entstprechungen, 1937.

2 H. Denzinger: Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen, lateinisch-deutsch, hrsg. von P. Hünermann, Freiburg i. Br., 37. Aufl. 1991, Ziffer 1504.

3 Siehe Bekenntnisschriften der reformierten Kirche, hrsg. von E.F.K. Müller, Leipzig 1903 (= Zürich 1987); in deutscher Übersetzung steht der Text der Confessio Gallicana und der Confessio Belgica bei P. Jacobs (Hg.): Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, Neukirchen 1949.

4 In H. Steubing (Hg.): Bekenntnisse der Kirche, Wuppertal NA 1985, S. 272ff. Unmittelbarer historischer Hintergrund des Ausschlusses der alttestamentlichen Apokryphen aus der baptistischen Liste ist der sog. Apokryphen-Streit 1824-26 (Hinweis von G. Balders). Damals hatten die schottischen Mitglieder der „Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft“ gedroht, aus der Bibelgesellschaft auszutreten, wenn die Gesellschaft weiterhin Bibeln mit Apokryphen verbreite. Daraufhin beschloß das Komitee, künftig nur solche ausländischen Bibelgesellschaften zu unterstützen, die Bibeln ohne alttestamentliche Apokryphen verbreiten. Dieser Beschluß führte zu eingehenden, auch publizistischen Diskussionen in Europa (vgl. E. Schürer: Art. Apokryphen des Alten Testaments, RE 3. Aufl., Bd. I [1896], S. 628; E. Brest: Art. Bibelgesellschaften, RE 3. Aufl., Bd. II [1897], S. 693).

5 Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Göttingen 7. Aufl. 1976, FC Epit, Von dem summarischen Begriff, S. 767.

6 (siehe S. 18)

sein, wenn es dort (in Art. VI) heißt: „Unter dem, was wir die Heilige Schrift nennen, verstehen wir diejenigen kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments, an deren Autorität in der Kirche nie ein Zweifel gewesen ist“. Und dann kommt eine Liste der biblischen Bücher, die im Protestantismus allgemein rezipiert sind. Auch die lutherische *Confessio Virtembergica* von 1557⁷ sagt: „Die Heilige Schrift nennen wir die ordentlichen, bestätigten Bücher des Alten und Neuen Testaments, über deren Glaubwürdigkeit in der Kirche niemals ein Zweifel bestanden hat“ (Art. 30). Tatsächlich gibt es solche Schriften, die in der Kirche von Anfang an verbreitet und in ihrer Geltung niemals umstritten waren. Aber das sind deutlich weniger Bücher, als in unserer Bibel stehen und als auch die Verfasser dieser Bekenntnisse anerkennen wollten. Um das zu erkennen, brauchen wir noch nicht einmal in die Anfangszeit der Kirche zu gehen; wir können auch den Stand der Dinge Mitte des 4. Jahrhunderts betrachten. Der Einfachheit halber möchte ich mich dabei auf den neutestamentlichen Kanon beschränken. Das hat auch den Vorteil, daß wir hinsichtlich des Umfangs des Neuen Testaments kein Apokryphen-Problem haben wie beim Alten Testament; das Neue Testament ist heute bei allen christlichen Kirchen gleich. Man könnte deshalb umso eher annehmen, daß diese Gleichumgkeit in bezug auf das Neue Testament schon immer bestanden habe. Tatsächlich aber sah das Neue Testament in der Mitte des 4. Jahrhunderts n. Chr., zu der Zeit also, als man das Trinitätsdogma schuf, noch ganz anders aus.

1. Einheit und Unterschiedlichkeit im altkirchlichen Schriftgebrauch

a) Das Neue Testament im 4.-6. Jahrhundert

6 Vgl. Th. Zahn: *Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, 2 Bde., Hildesheim 1975 (= Erlangen/Leipzig 1888-1892); H. von Campenhausen: *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968; B.M. Metzger: *The Canon of the New Testament*, Oxford 3rd Ed. 1989; F.F. Bruce: *The Canon of Scripture*, Glasgow 1988; W. Popkes: Art. Kanon (NT), in: *Das Große Bibellexikon Bd. II*, Wuppertal/Zürich 1988, S. 760ff.; A. Sand: *Kanon, Von den Anfängen bis zum Fragmentum Muratorianum*, Handbuch der Dogmengeschichte (HDG; kath.), Bd. I/3a, 1. Teil, Freiburg 1974; A. Ziegenaus: *Kanon, Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, HDG I/3a, 2. Teil, Freiburg 1990. Ausführlicher als hier habe ich „Das Werden des neutestamentlichen Kanons“ behandelt in: *Der Kanon der Bibel*, hrsg. von G. Maier, Gießen/Basel 1990, S. 25-51. Aus diesem Vortrag sind hier einige Formulierungen wiederverwendet.

7 Siehe E. Bizer (Hrsg.): *Confessio Virtembergica*, Stuttgart 1952.

Im westlichen, lateinisch sprechenden Teil der damaligen Christenheit, also in Rom und Karthago, in Spanien und Südfrankreich, rechnete man Mitte des 4. Jahrhundert (Jh.) weder den Hebräerbrief noch den Jakobusbrief zum Neuen Testament, und die vier kleineren Briefe 2. Petrus, 2. und 3. Johannes und Judas waren umstritten.

In den östlichen Gebieten, in Palästina, im griechisch sprechenden Teil Syriens und in Kleinasien galt dagegen die Johannesoffenbarung nicht als kanonisch, die im Abendland immer anerkannt war.

In der syrisch sprechenden Kirche jener Zeit fehlten sogar alle katholischen Briefe unserer Bibel, außerdem der Philemonbrief. Stattdessen wurde dort der sog. 3. Korintherbrief vollgültig zu den Paulusbriefen gezählt, und statt der vier Evangelien, die wir kennen, las man eine Evangelienharmonie, das Diatessaron Tatians.

Der Bischof Athanasius von Alexandrien ist im Jahr 367 n. Chr. überhaupt der erste gewesen, der die 27 Bücher unseres Neuen Testaments als die allein kanonischen herausstellte. Er tat das für seine Kirchenprovinz Ägypten, weil dort zu jener Zeit noch zahlreiche apokryphe oder nachapostolische Schriften als neutestamentliche gelesen wurden; sie wollte er nun endgültig ausschließen. Ägypten hatte herkömmlicherweise eben ein umfangreicheres Neues Testament als Athanasius es für richtig hielt – der Hirt des Hermas, die Didache und der Barnabasbrief gehörten dazu, vielleicht sogar die Paulusakten und die Petrusapokalypse.

Von den berühmten Bibelhandschriften des 4. und 5. Jahrhunderts enthält der Codex Sinaiticus im neutestamentlichen Teil auch Barnabas und Hermas, der Codex Alexandrinus den 1. und 2. Clemensbrief.

Es hat also um 350 n. Chr. erhebliche Differenzen im Umfang des Neuen Testaments zwischen den verschiedenen Kirchengebiete-

ten gegeben. Das war über Jahrzehnte und Jahrhunderte so gewachsen und hatte die Kirchen bis dahin nicht wesentlich gestört. Erst mit Athanasius, also nach der konstantinischen Wende, begann eine Bewegung auf ein gesamtkirchlich einheitliches Neues Testament hin. Die abendländische Kirche schloß sich als erste dem Kanon des Athanasius an – zunächst auf einer römischen Synode im Jahr 382, dann auf zwei nordafrikanischen Synoden in den Jahren 393 und 397. Vor allem Hieronymus und Augustinus haben dazu viel beigetragen. In den griechischen Kirchen, in denen um 350 die Apokalypse Johannes fehlte, blieb sie auch nach Athanasius noch ausgeschlossen bis ins 6. Jh. hinein. Die Bibelhandschriften enthalten dort sogar erst seit dem 10. Jh. regelmäßig auch die Apokalypse. Die syrische Nationalkirche hatte noch bis ins 5. Jh. hinein überhaupt keine katholischen Briefe im Neuen Testament. Wir stellen also fest, daß die Alte Kirche erst gegen Ende des 6. Jahrhunderts ein einheitliches Neues Testament hatte. Es stellt sich damit die Frage, was es für unser Verständnis vom neutestamentlichen Kanon bedeutet, daß die Kirche jahrhundertlang Neue Testamente mit verschiedenem Umfang gebrauchte, also einen Kanon ohne feste Grenze hatte.

Freilich zeigt die Kanongeschichte nicht nur wichtige Differenzen zwischen den Alten Kirchen, sondern zugleich auch eine erstaunliche Konstanz im Gebrauch und in der Wertschätzung von biblischen Schriften. Betrachtet man das, was den verschiedenen Kirchen Mitte des 4. Jahrhunderts *gemeinsam* war, dann stellt man fest, daß der ganz überwiegende Teil unseres Neuen Testaments – sowohl was die theologische Bedeutung als auch, was den äußeren Umfang betrifft – in der damaligen Kirche überall verbreitet und seit Generationen anerkannt war. Wir können in dieser Hinsicht sogar bis Origenes zurückgehen, also bis in die erste Hälfte des 3. Jahrhunderts.

b) Das Neue Testament um 200-250 n. Chr.

Origenes gibt uns in seinen umfangreichen Schriften nicht nur einen Einblick in sein persönliches Bibelverständnis, sondern auch in den Gebrauch, den die ganze damalige Christenheit von den biblischen Schriften machte. Er unterscheidet dabei einerseits die kirchlich anerkannten Schriften von den

Fälschungen der Irrlehre (Zu diesen Fälschungen gehören etwa das Ägypterevangelium und das Evangelium des Basilides.) Andererseits unterscheidet er innerhalb der kirchlichen Schriften zwischen *allgemein* anerkannten und nur *teilweise* anerkannten Schriften. Für diese Unterscheidung haben sich später die Bezeichnungen *Homologumena* und *Antilegomena* eingebürgert. Die *Antilegomena* sind also Schriften, die in einigen Alten Kirchen zum Neuen Testament gehören, in anderen dagegen nicht. In diese Sparte gehören nach Origenes der Hebräerbrief, 2. Petrus-, 2. und 3. Johannes-, Jakobus- und Judasbrief, aber auch der Barnabasbrief, der Hirt des Hermas, die Didache, das Hebräerevangelium und die Paulusakten. Zu den in der Gesamtkirche allgemein anerkannten Schriften gehören dagegen unsere vier Evangelien, dreizehn Paulusbriefe, der 1. Petrus- und der 1. Johannesbrief, die Apostelgeschichte und die Johannes-Offenbarung. Die Johannes-Offenbarung, so hatten wir vorhin festgestellt, gehörte im 4. und 5. Jh. in den meisten griechischen Kirchen nicht zum Neuen Testament. Sie ist also erst *nach* Origenes, vor allem wohl durch den Einfluß des Eusebius, aus den Kirchen des Ostens verdrängt worden; Mitte und Anfang des 3. Jahrhunderts gehörte sie noch überall zum Neuen Testament.

Wir gehen nun zeitlich noch etwas weiter hinauf zum Vorgänger von Origenes, Clemens von Alexandrien, der um das Jahr 200 wirkte, zu dessen Zeitgenossen im lateinischen Sprachgebiet Tertullian aus Karthago, zum berühmten Canon Muratori, dem ältesten uns erhaltenen Verzeichnis neutestamentlicher Schriften, das um das Jahr n. Chr. 200 in oder um Rom herum aufgestellt wurde, und zu Irenäus, der wahrscheinlich um 125 n. Chr. in Kleinasien geboren wurde, der auch Rom und Südfrankreich kannte und sein literarisches Hauptwerk um 180-185 n. Chr. verfaßt hat. Faßt man zusammen, was sie alle über die damalige kirchliche Bibel erkennen lassen, dann kann man sagen, daß am Ende des 2. Jahrhunderts n. Chr. unsere vier Evangelien, unsere 13 Paulusbriefe, die Apostelgeschichte, der 1. Petrus- und der 1. Johannesbrief, die Johannes-Offenbarung, wahrscheinlich auch der 2. und 3. Johannesbrief und der Judasbrief sowie der Hirt des Hermas als neutestamentliche Schriften in

allen Kirchen anerkannt waren. Der ganz überwiegende Teil des von uns heute anerkannten Neuen Testaments war also schon damals kirchlich unbestritten. Das ist besonders erstaunlich, wenn man bedenkt, daß es nirgendwo in der Zeit vor Athanasius kirchliche Beschlüsse gegeben hat, die so etwas wie eine Bildung des Neuen Testaments zum Ziel hatten. Auch der Canon Muratori ist nicht wie die Bibelverzeichnisse nach 350 n. Chr. eine Vorschrift darüber, was in Zukunft als allein maßgeblich anzusehen sei. Der Canon argumentiert zwar und sucht zu begründen, warum es gerade diese Schriften sind, die von der Kirche angenommen werden, bzw. warum in einem Fall, dem des Hermas, die Kennzeichen der übrigen Schriften nicht gegeben sind; er begründet also, aber nicht, um einen Tatbestand neu zu schaffen, sondern um den vorhandenen Schriftgebrauch zu rechtfertigen. Das gilt auch für alle anderen Zeugnisse jener Zeit. Nirgendwo finden wir einen Hinweis darauf, daß sich die Kirchen am Ende des 2. Jahrhunderts entschlossen hätten, einen Kanon ntl. Schriften zu schaffen. Wir sehen nur, daß der größte Teil unseres Neuen Testaments schon damals kirchlich anerkannt war, aber wir wissen nicht, wie das zustande gekommen ist. Lediglich aus verschiedenen Anhaltspunkten läßt sich die vorangegangene Entwicklung rekonstruieren.

2. Die Entstehung des Neuen Testaments

Die heute am weitesten verbreitete Annahme geht dahin, daß das kirchliche Neue Testament in der Zeit zwischen Justin und Irenäus entstanden ist, also um das Jahr 170 n. Chr. herum. Der entscheidende Auslöser sei dabei die Krise gewesen, in die die kirchliche Verkündigung durch die häretischen Bewegungen des Gnostizismus, Marcions und des Montanismus geraten war. Hans von Campenhausen hat in seinem großen Werk über „Die Entstehung der christlichen Bibel“ (Tübingen 1968) vor allem die Bedeutung Marcions herausgestellt: „Idee und Wirklichkeit einer christlichen Bibel sind von Marcion geschaffen worden, und die Kirche, die sein Werk verwarf, ist ihm hierin nicht vorgegangen, sondern – formal gesehen – seinem Vorbild nachgefolgt“ (S.174). Als „Idee einer christlichen Bibel“ betrachtet von

Campenhausen Marcions Grundgedanken, daß man schriftliche Urkunden braucht, um das ursprüngliche und echte Evangelium einer verfälschten kirchlichen Tradition und Verkündigung entgegenstellen zu können. Marcion war ja der Überzeugung, daß der kirchliche Glaube nicht nur in seiner eigenen Zeit, sondern bereits in den Anfängen weitgehend judaistisch verfälscht worden sei, und zwar durch die Urapostel. Das wahre Evangelium finde sich allein bei Paulus, genauer gesagt in der ältesten Textfassung von 10 Paulusbriefen (ohne Pastoralbriefe) und in der ältesten Fassung desjenigen Evangeliums, das uns als Lukasevangelium bekannt ist. Die Idee des Kanons ist es demnach, neutestamentliche Schriften als echte Urkunden zur Sicherung des ursprünglich Christlichen zu gebrauchen. Dieses Verständnis hat es laut von Campenhausen vor Marcion noch nicht gegeben, und ebenso wenig die Zusammenstellung eines Evangeliums mit einer Sammlung von Paulusbriefen als Verwirklichung dieser Idee.

Hier wird jedoch wahrscheinlich die Bedeutung Marcions für die kirchliche Kanongeschichte überschätzt. Einmal muß man sich der Tatsache stellen, daß der kirchliche Bibelgebrauch *nach* Marcion wichtige Züge aufweist, die näher an der Kirche *vor* Marcion sind als an Marcion; als Vorbild hat Marcion also in wichtigen Punkten offenbar gerade *nicht* gedient. Dazu gehört das große Vertrauen, das noch Irenäus in die mündliche Tradition der Kirche hat; es gehört dazu, daß in der Kirche die (unter dem Aspekt der Einheitlichkeit recht schwierige) Vierzahl der Evangelien vollkommen feststand, obwohl Marcion nur ein einziges anerkannte. Außerdem ist das, was Marcion angeblich Neues brachte, schon in der Kirche vor Marcion stärker vorbereitet gewesen als von Campenhausen es anerkennen will. Man muß vor allem bedenken, daß die Wirklichkeit des neutestamentlichen Kanons nicht das Produkt einer Kanonsidee ist, sondern daß vielmehr umgekehrt die *Idee* eines neutestamentlichen Kanons, nämlich die dogmatische Würdigung neutestamentlicher Schriften als urkundlicher Maßstäbe der kirchlichen Verkündigung, sich aus der *Wirklichkeit* des Kanons in der Kirche ergeben hat.

Die Kanonisierung einer neutestamentli-

chen Schrift erfolgte in der Zeit vor Athanasius weder durch Bischofs- oder Synodalbeschlüsse noch durch das dogmatische Verfahren einzelner Kirchenlehrer, sondern sie erfolgte praktisch durch die Verwendung einer Schrift zur Vorlesung im Gottesdienst.⁸ Kanonisch wurde eine Schrift nicht durch die Aufnahme in ein amtliches Verzeichnis, sondern durch die gottesdienstliche Praxis. Nach dem Vorbild der jüdischen Synagogen las man in den christlichen Gottesdiensten aus dem Alten Testament vor; und wenn nun eine christliche Schrift neben oder statt eines atl. Abschnittes im Gottesdienst vorgelesen wurde, war sie dadurch als Heilige Schrift anerkannt. Das Wort „Kanon“ oder „kanonisieren“ wurde vor dem Jahr 350 in der Kirche überhaupt nicht auf ntl. Schriften angewandt; stattdessen sprach man davon, daß die betreffende Schrift „den Gemeinden zur Verlesung übergeben“ wurde (Origenes, Eusebius) oder daß sie eben nicht „öffentlich in der Kirche dem Volke vorgelesen“ werde (wie der Canon Muratori zum Hirten des Hermas feststellt).

Eine Geschichte des Kanons hat also zunächst einmal die Sammlungsgeschichte gottesdienstlicher Vorlesebücher darzustellen. Das älteste ausdrückliche Zeugnis stammt hier von Justin, der in seiner Apologie den kirchlichen Gottesdienst um das Jahr 150 n. Chr. beschreibt und ausdrücklich sagt, daß vor den Gläubigen „die Schriften der Propheten“, also das Alte Testament *oder* „die Erinnerungen der Apostel“, womit er die Evangelien meint, vorgelesen werden (I, 67,3). Für die ältere Zeit können wir die gottesdienstliche Verwendung von neutestamentlichen Schriften nur indirekt erschließen, und zwar aus der Art und Weise, wie ntl. Schriften zitiert oder stillschweigend aufgenommen werden. Überblicken wir in diesem Sinne die Hinterlassenschaft der Apostolischen Väter aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, dann finden wir, daß alle vier Evangelien bekannt sind und so viele Paulusbriefe, daß man die Verbreitung einer Paulusbriefsammlung voraussetzen muß, die

mindestens zehn, wenn nicht alle dreizehn Briefe unseres Corpus Paulinum umfaßt hat. Des weiteren finden sich klare Zeugnisse für den Hebräerbrief, den 1. Petrus-, 1. Johannes- und den Jakobusbrief sowie für die Offenbarung Johannes. Man kann demnach davon ausgehen, daß schon am Ende des 1. Jahrhunderts eine Sammlung von Paulusbriefen in Umlauf war und daß die Sammlung der vier Evangelien sehr bald nach der Entstehung des vierten Evangeliums stattgefunden hat, also spätestens am Anfang des 2. Jahrhunderts. Die anderen Schriften wurden zunächst einzeln überliefert. Auch die synoptischen Evangelien und die großen Paulusbriefe sind gewiß erst einzeln in den Gottesdiensten verlesen worden (vgl. Kol 4,16); ihre Eingliederung in Sammlungen wird dann zu ihrer raschen gesamtkirchlichen Anerkennung wesentlich beigetragen haben. Seit dem Übergang vom 1. zum 2. Jahrhundert hat die Kirche also faktisch einen Kanon des Neuen Testaments, und der ist dem Grundstock nach mit unserem identisch.

3. Die Entwicklung des kirchlichen Normbewußtseins

Die Aufnahme einer Schrift in die gottesdienstliche Verlesung ist Ausdruck für die besondere Autorität, die sie genießt, und muß diese Autorität zugleich noch weiter stärken. Die neutestamentlichen Schriften hatten also schon am Beginn des 2. Jahrhunderts n. Chr. eine besondere Autoritätsstellung, auch wenn das nicht in der gleichen Form zum Ausdruck kam wie später bei Marcion oder bei Irenäus. Das läßt sich auch durch die Entwicklung des kirchlichen Normbewußtseins zeigen.

a) Der Vorrang der Mündlichkeit

Den Anfang bildet hier die Autorität der Tradition bei Paulus.⁹ Das Zeugnis von der Geschichte Jesu Christi und von der Heilsbedeutung seines Wirkens und seiner Person ist das Urkerygma, das Paulus als Überlieferung

⁸ Siehe Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons, I/1, Erlangen 1888, S. 122-150.

⁹ Siehe Von Campenhausen a.a.O., S. 124-139; L. Goppelt: Die apostolische und nachapostolische Zeit, Die Kirche in ihrer Geschichte Lfg. 1A, Göttingen 2. Aufl. 1966, S. 103-112; H. Paulsen: Sola Scriptura und das Kanonproblem, in: Sola Scriptura, hrsg. von H.H. Schmid und J. Mehlhausen, Gütersloh 1991, 61ff.

empfangen hat und seinerseits als autoritative Tradition weitergibt. „Die Überlieferung wird in Vollmacht gelehrt und fordert Glauben. Sie ist zunächst ausschließlich mündlich, aber von höchster geistlicher Bedeutung, also keinesfalls beliebig, sondern sie strebt nach dauernder Geltung und tendiert darum zu einer mehr oder weniger festen und bleibenden Gestalt.“¹⁰ Neben diesem Urkeryma steht in paulinischer Zeit die Überlieferung der *Worte Jesu*, durch die – wie die Paulusbriefe, vor allem 1. Kor zeigen – wesentliche Fragen autoritativ entschieden werden. Und schließlich haben auch die Lehren des *Apostels selbst* verpflichtende Kraft und Bedeutung (vgl. etwa Phil 4, 9; 1. Kor 4, 16f; Röm 6, 17). Diese drei Elemente stellen schon die wesentliche Substanz des künftigen Neuen Testaments dar.

Das geschichtliche Zeugnis über die Person und Heilsbedeutung Christi verbindet sich nun einesteils mit der Überlieferung der Herrenworte zur Evangelientradition, anderenteils mit Apostellehre zu dem, was wir in den Briefen des Neuen Testaments finden. Irrendwelche Versuche, diese autoritativen Zeugnisse abzusichern und ihre Geltung zu garantieren, gab es in der apostolischen Zeit noch nicht – und das gilt bis in das 2. Jh. hinein. Auch nach dem Bekanntwerden der Evangelienchriften etwa hat man die Worte des Herrn mit Vorliebe ohne Hinweis auf eine schriftliche Quelle zitiert. Man unterschied am Anfang des 2. Jh. noch nicht, ob die Worte des Herrn aus einer mündlichen oder einer schriftlichen Quelle stammten; was ihnen Autorität verlieh, war nicht ein Buch, sondern einfach der Herr selbst. Am Ende des 2. Jahrhunderts, bei Irenäus, ist das etwas anders geworden. Irenäus legt viel Gewicht darauf, die Echtheit und Autorität der Evangelien als Bücher nachweisen zu können. Er ist der erste kirchliche Theologe, der für seine Überzeugungen einen Schriftbeweis auf der Grundlage nicht nur der alttestamentlichen, sondern auch der neutestamentlichen Schriften führt. Aber auch er schöpft die Herrenworte noch ohne Quellenangabe einfach aus der Überlieferung; die Evangelien behandelt er als Urkunden nicht für die

Lehre Christi, sondern für die Lehren derjenigen Apostel, die sie geschrieben haben. Selbst sein Schüler Hippolyt von Rom (gest. 235 n. Chr.) führt die Herrenworte meistens nicht auf einzelne Evangelien zurück und behandelt als „Schrift“ noch überwiegend das *Alte Testament*. Es wird also bis ins 3. Jh. hinein die Autorität des Kyrios nicht mit der Autorität eines apostolischen Buches identifiziert. Der „Kanon“ der Kirche ist für Irenäus und seine Zeitgenossen nicht die Bibel, sondern schlicht „die Wahrheit“, die in Schrift und mündlicher Tradition substantiell identisch ist (regula veritatis/*kanon tes aletheias*; siehe Adv. haer. I, 9,4; II, 27,1; III, 2,1; IV,35,4 u.ö.) Er kann auch sagen: Der Kanon ist „der Glaube“ (regula fidei; *kanon tes pisteos*), den die Kirche von Christus und seinen Aposteln ein für allemal empfangen hat und der in ihr stets lebendig bleibt.¹¹

b) Die Bedeutung der Schriftlichkeit

So wie wir am Ende des 2. Jahrhunderts ein Nebeneinander von neutestamentlicher Schrift und mündlicher apostolischer Tradition finden, so liegen die Dinge auch am Anfang des 2. Jahrhunderts. Die Überlieferung von Jesus Christus hatte für die Kirche heilige Bedeutung und höchste Autorität. Diese Überlieferung lag aber um das Jahr 100 n. Chr. sowohl in mündlicher als auch in schriftlicher Fassung vor. Beim Bischof Papias von Hierapolis, der wohl um 110 n. Chr. schrieb, sehen wir beides am deutlichsten nebeneinander. Ihm kommt es vor allem auf die Zuverlässigkeit der Überlieferung an, sei sie nun schriftlich oder mündlich. Dabei versucht er, auch die bisher noch mündliche Überlieferung schriftlich festzuhalten, um sie gegen gefälschte Traditionen abgrenzen zu können. Die Notwendigkeit der Schrift zur Sicherung der echten Tradition wird also schon hier deutlich gesehen. Was uns aus dem Werk des Papias noch erhalten ist, bestätigt allerdings nur, was ohnehin zu erwarten war, daß nämlich die mündliche Überlieferung allmählich immer obskureren Inhalt bekam und nach dem Tode der letzten Apostelschüler bald in freie Erfindung umschlagen mußte. Es liegt in der Natur der Sache,

daß das Gewicht der *Evangelienchriften* immer stärker wurde und daß die mündliche Tradition nur noch durch Übereinstimmung mit dem geschriebenen Evangelium ihre alte Hochschätzung behalten konnte. Als Marcion um 144 n. Chr. (aus ganz anderen Gründen als zuvor Papias) die älteste Überlieferung zuverlässig festhalten wollte, boten ihm weder ungeschriebene Lehren noch andere als die uns bekannten Schriften ausreichende Gewähr der Ursprünglichkeit. Wo er in den Paulusbriefen die Formulierung „mein Evangelium“ las, da dachte Marcion auch nicht mehr an die mündliche Heilsverkündigung des Apostels, sondern er setzte voraus, hier sei eine *Evangelienchrift* gemeint, die Paulus benutzt habe. Das ist der Grund, warum er in seinen paulinischen Kanon auch das Lukasevangelium eingestellt hat. So vollständig war schon zu seiner Zeit der ursprünglich mündlich gemeinte Begriff „Evangelium“ zu einem Buchtitel geworden.

Wir können damit die Entwicklung des altkirchlichen Normbegriffs so zusammenfassen, daß zunächst die mündliche apostolische Tradition die entscheidende Autorität war, daß dann am Ende des 1. Jahrhunderts die Apostelbriefe und die Evangelien hinzutraten, so daß es zu einem Mit- und Nebeneinander von mündlicher und schriftlicher Tradition kam. Die Entwicklung des 2. Jahrhunderts schon vor Marcion, aber durch ihn noch beschleunigt, ging dahin, die Notwendigkeit echter und alter Schriften zur Gewährleistung der Übereinstimmung der Kirche mit ihrem apostolischen Ursprung immer stärker wahrzunehmen, bis es schließlich mit Irenäus zu einem richtiggehenden Schriftbeweis für den kirchlichen Glauben aus apostolischen Urkunden kam.

4. Zusammenfassung

Es lassen sich in der Geschichte des neutestamentlichen Kanons drei wesentliche Etappen unterscheiden. Die erste Etappe ist die Einführung neutestamentlichen Schriften in den Gottesdienst auch jener Gemeinden, die nicht ihre ursprünglichen Empfän-

ger waren, und damit verbunden ihre Zusammenstellung zu ersten Sammlungen. Mit diesem Schritt, der sich wohl um das Jahr 100 n. Chr. vollzogen hat, war den neutestamentlichen Schriften in der Praxis eine kanonische Stellung gegeben. Sie dienten der kirchlichen Verkündigung und Unterweisung als wesentliche Quelle und hatten Anteil an der einzigartigen Autorität der apostolischen Tradition. Die zweite Etappe bereitet sich während des 2. Jahrhunderts vor und ist schließlich mit Irenäus erreicht. Jetzt dienen die neutestamentlichen Schriften nicht nur als Quelle der Lehre neben der mündlichen Tradition, jetzt werden sie ausdrücklich zur Norm, weil sie als echte und alte Urkunden die wahre Tradition bewahren. Dieser Schritt wird vielfach als der eigentliche Vorgang der Kanonbildung beschrieben; er gehört aber mit der ersten und dritten Etappe zusammen. Die dritte Etappe beginnt in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts mit Origenes, bei dem zum ersten Mal die Differenzen im Umfang der kirchlichen Bibeln bewußt wahrgenommen und berücksichtigt werden. Es geht jetzt also um die konkrete Umfangsbegrenzung des Kanons und die zahlenmäßige Festlegung seines Inhalts. In dieser Etappe nimmt Athanasius von Alexandrien die Schlüsselstellung ein, weil sich der von ihm festgelegte Umfang des Neuen Testaments schließlich fast allgemein durchgesetzt hat. Dieser gesamte Prozeß in seinen drei Stufen bildet die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons.

III. Die dogmatische Begründung des neutestamentlichen Kanons¹²

Fragen wir nun danach, wie diese Entstehungsgeschichte dogmatisch zu beurteilen ist. Dogmatik hat ja die Aufgabe, das Christentum als geschichtliche Erscheinung vor die Wahrheitsfrage zu stellen. Sie hat zu fragen, welche gegenwärtige Verbindlichkeit historische Prozesse haben. Die Tatsache al-

¹⁰ Von Campenhausen a.a.O., S.124.

¹¹ Vgl. K. Beyschlag: Grundriss der Dogmengeschichte, Bd. I, Darmstadt 2. Aufl. 1988, S. 168ff.

¹² Vgl. O. Weber: Grundlagen der Dogmatik, Bd.I, Neukirchen-Vluyn 1955, S.274-296; E.Brunner: Offenbarung und Vernunft, Zürich 2. Aufl. 1961, S.137-155; P. Althaus: Die christliche Wahrheit, Gütersloh 7.Aufl. 1966, S. 150-172; W. Elert: Der christliche Glaube, Erlangen 6.Aufl. 1988 (= 5. Aufl. 1960), S. 178-183.

lein, daß der ntl. Kanon auf die eben beschriebene Weise geschichtlich geworden ist, kann noch nicht bedeuten, daß wir Heutigen ihr immer noch verpflichtet sind. Wir müssen uns vielmehr erst darüber klar werden, worin die Gültigkeit dieses geschichtlichen Tatbestandes besteht. Umgekehrt geht es natürlich auch nicht an, daß die Dogmatik einfach aus übergeordneten Prinzipien einen Sachverhalt deduziert und postuliert, ohne daß er sich geschichtlich wahrscheinlich machen ließe. Die Dogmatik darf vom Kanon also nichts behaupten, was seinen tatsächlichen Entstehungsverhältnissen widerspricht. Der Bibelglaube ersetzt nicht die geschichtliche Wahrnehmung, wie auch umgekehrt die Geschichtsforschung die dogmatische Besinnung nicht überflüssig macht. Glaube und Geschichte sind auch auf diesem Gebiet nicht voneinander zu trennen.

1. Die heilsgeschichtliche Stellung des Apostolats

Die dogmatische Notwendigkeit eines neutestamentlichen Kanons heiliger Schriften ergibt sich aus der heilsgeschichtlichen Stellung des Apostelkreises an der Schnittstelle zwischen Offenbarungsgeschichte und Kirchengeschichte.¹³ Die Apostel sind also die unmittelbar beauftragten Zeugen des Auferstandenen die Mittler zwischen Christus und der Gemeinde. Im Apostolat vollendet sich die Gottesoffenbarung, und im Apostolat gründet die Existenz der Gemeinde. Diese heilsgeschichtliche Stellung der Apostel ergibt sich aus dem besonderen Charakter der biblischen Gottesoffenbarung als *geschichtlicher* Offenbarung, als einem Geschehen in Raum und Zeit. Gottes Offenbarung ist primär nicht Mitteilung von Wahrheiten, auch nicht Aufstellung von Geboten, sondern personhafte Selbstkundgabe. In der Person und der Geschichte Jesu begegnet uns Gott zu unserer Rettung. Jesus ist das Wort Gottes – in dem Sinne, daß Gott uns in ihm nicht nur etwas, sondern sich selbst mitteilt. Die Selbstmitteilung Gottes erfolgt primär auch nicht in Jesu Reden, sondern in seiner

Person und seiner Geschichte, die in Kreuz und Auferstehung gipfelt. Diese Geschichte Jesu ist die Offenbarung Gottes; sie ist es allerdings erst, wenn sie in Worte gefaßt wird, d.h. wenn sie zum Zeugnis wird, das den Sinn dieses Geschehens ausspricht und sich dazu bekennt. Der Heilssinn der Geschichte Christi kommt in Jesu eigenen Worten gewiß auch schon zum Ausdruck; allerdings nur andeutend und vorläufig, weil seine Geschichte ja noch gar nicht zuende war, als er seine Reden hielt. Kreuz und Auferstehung als das entscheidende Geschehen standen noch aus. Darum konnte die wahre Bedeutung der Geschichte Jesu erst von den Aposteln nach Pfingsten ausgesprochen werden. Darum aber auch war die geschichtliche Gottesoffenbarung in Christus nicht eher abgeschlossen, bis dies geschah: daß dem Kreis der ersten Jünger, den Frauen und Männern, die Jesus auf seinem Erdenweg begleitet hatten, durch den Heiligen Geist der Heilssinn dieser Person und dieses Werkes klar wurde, so daß sie sich lobpreisend und anbetend zu dieser Gottestat bekennen und zugleich in Zeugnis und Bekenntnis vor anderen Menschen weitersagen konnten, was Gott ihnen offenbart hatte. In diesem Sinne hat das Zeugnis der Apostel selbst Offenbarungscharakter; als Wortoffenbarung ist es der Tatoffenbarung in Christus zugeordnet. Das Zeugnis der Apostel expliziert die im Christusgeschehen implizierte Bedeutung; es läßt das Gotteshandeln in Christus zur Anrede werden. Erst dann ist die Gottesoffenbarung wirklich vollzogen, wenn Bericht und Anrede zusammenfallen, wenn Geschichte und Glaube sich durchdringen. Damit ist zugleich auch gesagt, daß der geschichtliche Charakter der Christusoffenbarung, d.h. ihre Einmaligkeit und geschichtliche Abgeschlossenheit, auch für das Zeugnis der Apostel zutrifft. Die Stellung, die der Apostolat in der Heilsgeschichte hat, kann nicht auf andere übergehen. Das Wort jener ersten Zeugen, mit dem die Geschichtsoffenbarung abschließt, steht nicht nur am zeitlichen Anfang der Kirche, sondern bildet ihren dauerhaften Grund. Die Gemeinde Jesu aller Zeiten wird stets und ständig durch das Wort der

Apostel geboren, und darum muß dieses Wort auch erhalten bleiben, wenn die Gemeinde bleiben soll.

2. Die notwendige Schriftlichkeit

Nun ist mit diesen Feststellungen allerdings noch nicht sofort gegeben, daß das Apostelwort in *schriftlicher* Form vorliegen und bewahrt werden muß. Schriftlichkeit ist weder historisch noch sachlich die erste Gestalt des apostolischen Zeugnisses. Das Apostelwort, das die Gemeinde Jesu nach Pfingsten begründete, war ja nicht eine schriftliches, sondern ein mündliches Wort. Daß die Apostel Briefe schrieben oder Evangelien verfaßten, das war von ihnen auch nicht als Überbietung und Verdrängung des mündlichen Wortes gedacht, sondern als Ersatz und als Ergänzung. Wir haben gesehen, wie dementsprechend bis ins 2. Jahrhundert n. Chr. hinein die mündliche Überlieferung neben der schriftlichen hochgeschätzt wurde. Der Sache nach steht das Christuszeugnis dem mündlichen Wort auch tatsächlich näher als dem schriftlichen. Martin Luther hat eindringlich herausgearbeitet, daß die schriftliche Form eher dem Gesetz entspricht als dem Evangelium. Das Evangelium ist seinem Wesen nach „ein mündlich Predigt und lebendig Wort“ (WA 12, 259), weil es nämlich seinem Wesen nach Anrede ist, Aufruf, Zuspruch und Anspruch. Von daher könnte es als möglich erscheinen, das apostolische Wort *mündlich* von Generation zu Generation weiterzugeben und auf diese Weise der Kirche allezeit gegenwärtig zu erhalten. Aber eine solche Erwägung verkennt doch die Geschichtlichkeit der Offenbarung, die die Generationen in einen immer größeren zeitlichen Abstand vom Offenbarungsgeschehen entläßt. Mündliche Tradition allein ist nicht in der Lage, Ursprüngliches rein zu erhalten; es fließt in ihr immer Früheres und Späteres ineinander. Wenn man daher den Unterschied des Apostelwortes vom Wort der Gemeinde nicht verwischen lassen woll-

te, wenn das grundlegende Wort auf Dauer dem aufbauenden Wort gegenübergestellt bleiben sollte, dann mußte dieses grundlegende Wort schriftlich festgehalten werden. Nur die Schriftlichkeit konnte dafür sorgen, daß auch in der dritten, vierten und jeder folgenden Generation das Ursprungszeugnis in seiner gemeindegründenden Kraft erhalten blieb. Nur so blieb die Gemeinde auch frei zu einer lebendigen, zeitbezogenen Verkündigung, weil die unverfälschte Weitergabe des Ursprünglichen nun nicht mehr eine konkurrierende Anforderung an ihre gegenwärtige Predigt war, sondern durch die Bewahrung der alten Urkunden gesichert wurde.

Aus dem christlichen Verständnis der Offenbarung ergibt sich also, daß die christliche Gemeinde ohne eine Heilige Schrift Neuen Testaments nicht sein kann. Sie ist nur dann christliche Gemeinde, wenn ihr Glaube, ihr Zeugnis, ihre Lehre begründet ist im ursprünglichen Zeugnis der Apostel, und dieses Zeugnis kann ihr ab der dritten und vierten Generation nur dadurch gegenwärtig bleiben, daß es schriftlich vorliegt. Martin Kähler hat das treffend in der Formel zusammengefaßt, die Bibel sei „die fortwirkende Urkunde der kirchengründenden Predigt“.¹⁴

3. Geschichtliche Verifizierung

Schauen wir von daher noch einmal auf den tatsächlichen Verlauf der Kanongeschichte, dann sehen wir, wie sich das sachlich Notwendige auch tatsächlich ereignet hat. Die ursprünglich rein mündliche Verkündigung der Apostel wurde nach und nach auch in Schriften verfaßt; diese Schriften wurden gesammelt und in den gottesdienstlichen Gebrauch eingeführt, so daß am Ende des 1. Jahrhunderts n. Chr. noch innerhalb der zweiten Generation und damit in direkter Nähe zum apostolischen Ursprung das schriftliche Neue Testament Gestalt gewann.¹⁵ Der Charakter der mündlichen Überlieferung blieb dabei zunächst noch be-

¹³ Vgl. A. Pohl: *Stauen, daß Gott redet. Die Bibel im Rahmen der Offenbarung Gottes*, Wuppertal/Kassel 1988, S. 22-40 und die katholische Darstellung von J. Schumacher: *Der apostolische Abschluß der Offenbarung Gottes*, Freiburg i. Br. 1979.

¹⁴ M. Kähler: *Die Wissenschaft der christlichen Lehre*, Neukirchen-Vluyn 1966 (= Leipzig 3. Aufl. 1905), S. 54; s.a. Ders.: *Der sog. historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, neu hrsg. von E. Wolf, München 1969, S. 103: „So wird man sagen dürfen, unsere Doppelsammlung (das AT also eingeschlossen! U.S.) sei Urkunde für den Vollzug der kirchengründenden Predigt.“

¹⁵ (siehe S. 26)

stimmend, selbst im Gebrauch der schriftlichen Dokumente, bis gegen Ende des 2. Jahrhunderts die normativ-kritische Bedeutung der Schriftlichkeit als Bewahrung des Ursprünglichen in den Vordergrund trat. Die Normativität der neutestamentlichen Schriften war, so hat es Hans von Campenhausen sorgfältig herausgearbeitet, nicht im Sinne einer Vorschrift gemeint, sondern urkundlich; die ntl. Schrift war nicht ein Lehrgesetz, sondern eine geschichtliche Urkunde zur Sicherung der Überlieferung. Aber auch bevor diese historisch-sichernde Funktion der neutestamentlichen Schriften zur Geltung kam, war die Kirche zu keinem Zeitpunkt ohne apostolische Autorität, denn an die Stelle der Personen traten sogleich ihre Schriften und die Überlieferung durch ihre Schüler. Daß man die Schriften eingangs des 2. Jahrhunderts noch nicht wie später in historisch-sichernder Weise als Norm, sondern nur als Quellgrund für Glaube, Verkündigung und Lehre gebrauchte, das entspricht vollkommen dem Charakter des Apostelwortes als glaubenweckende und lebengestaltende Gotteskraft. Das Wort Gottes in der Heiligen Schrift ist nicht nur zeitlich, sondern wesentlich zunächst Quelle und dann Norm, nämlich zunächst das Gnadenmittel, das in uns den Glauben weckt und uns den Heiligen Geist gibt, und aufgrund dessen dann auch die Norm für das, was der Glaube an Gestalt gewinnen soll.¹⁶

4. Die Frage nach der Kanongrenze

Wir halten somit fest, daß die Entstehung einer Heiligen Schrift Neuen Testaments als Quelle und Norm des kirchlichen Zeugnisses vom biblischen Offenbarungsverständnis her sachlich notwendig war und daß dieses Stück der frühkirchlichen Entwicklung auch für uns maßgeblich ist. Damit ist allerdings

noch nicht gesagt, daß die Abgrenzung des neutestamentlichen Kanons auf die 27 Schriften, die heute in unseren Bibeln stehen, in gleicher Weise notwendig und endgültig ist. Erinnern wir uns noch einmal daran, daß diese Abgrenzung des Neuen Testaments ein Werk der nachkonstantinischen Kirche ist. Schon der zeitliche Abstand vom Lebenswerk Jesu Christi macht deutlich, daß *dieser* Vorgang nicht mehr als Vollendung der Offenbarungsgeschichte angesehen werden kann. Einzelne Bischöfe und kirchliche Synoden haben in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts mit Bewußtsein eine Grenze gezogen, die in dieser Weise vorher noch nicht existierte. Mit welcher Begründung also halten wir uns an diese relativ späte Abgrenzung?

Wir können den heutigen Umfang des Neuen Testaments jedenfalls nicht einfach deshalb hinnehmen oder gar als gottgegeben betrachten, weil die Kirchen des 4. bis 6. Jahrhunderts sich dazu durchgerungen haben. Wir würden uns damit ja im Hinblick auf die Heilige Schrift auf den katholischen Standpunkt stellen. Der 1621 gestorbene gegenreformatorische Theologe Robert Bellarmino hat gegen das protestantische Schriftprinzip die klassisch gewordene These aufgestellt: „Nirgendwo anders her wissen wir, daß die Schrift göttlich ist und welche die heiligen Bücher sind, als aus der ungeschriebenen Tradition.“¹⁷ Seither lehrt die katholische Dogmatik, daß das kirchliche Lehramt die Inspiration der Heiligen Schriften verbürgt, indem es sagt, welche Schriften zum Kanon gehören. Die Autorität der Kirche wird damit der Autorität der Schrift zeitlich vorgeordnet und sachlich übergeordnet. Wenn wir das nicht für richtig halten, wenn wir also der Schrift nicht um der Kirche willen glauben, dann müssen wir auch bereit sein, die Kanonsentscheidung der Alten Kir-

che kritisch nachzuprüfen. Die gegenwärtige Abgrenzung des Kanons gehört nicht in die Offenbarungsgeschichte, sondern in die Kirchengeschichte; sie ist nicht ein Wort Gottes, sondern kirchliche Tradition und darum grundsätzlich hinterfragbar. So wenig wir uns bei den *einzelnen* Schriften an den im 4.-6. Jahrhundert anerkannten Umfang binden, sondern sekundäre Textpartien textkritisch ausscheiden (etwa Mk 16,9ff.; das Sondergut des Codex D im Lukasevangelium; Joh 7, 53ff.; das Comma Johanneum 1. Joh 5, 7f.) so wenig kann die damals fixierte *Schriftensammlung* theologisches Gesetz sein. Als evangelische Christen können wir den Kanon nicht als definitiv geschlossen betrachten, sondern müssen seinen gegenwärtigen Umfang für grundsätzlich revidierbar und damit die Kanonfrage für immer wieder offen erklären. Wir haben, was den Umfang der Bibel betrifft, das gleiche Recht wie die Kirchen des 4. bis 6. Jahrhunderts, nämlich durch eigenverantwortliche theologische Prüfung zu entscheiden, welche Schriften in unseren Kanon gehören sollen und welche nicht.

5. Die Kriterien für Kanonizität

a) dogmatisch

Damit stellt sich die Frage, nach welchen Maßstäben denn diese Prüfung des Kanonumfangs erfolgen soll. Die Antwort darauf ergibt sich aus dem, was wir schon als dogmatischen und historischen Sinn der Kanonbildung festgehalten haben. Der Sinn des neutestamentlichen Kanons ist der, das kirchengründende Zeugnis der Apostel als Quelle und Norm der kirchlichen Botschaft festzuhalten. Er dient dazu, „die historisch wie theologisch ursprüngliche Kenntnis und Erkenntnis Jesu zu vermitteln“¹⁸. Die *Apostolizität* ist es also, die den Kanon von allen anderen kirchlichen Verkündigung abhebt. Zum Begriff des Apostolischen gehört nun aber ein doppeltes Moment, ein inhaltliches und ein historisches. Der Apostel ist der erste, ursprüngliche Zeuge von Jesus Christus, dem für uns Gekreuzigten und Auferstandenen. Merkmal des Apostolischen ist also ein-

mal der *Inhalt* des Zeugnisses, ob es nämlich Jesus Christus bezeugt als den, in dem Gott zu unserer Rettung gehandelt hat. Merkmal des Apostolischen ist aber auch die *geschichtliche Stellung* des Zeugnisses, ob es nämlich ursprüngliches, urgemeindliches Zeugnis ist oder abgeleitetes, späteres kirchliches Wort. An diesem doppelten Kriterium läßt sich erkennen, ob eine Schrift apostolisch ist, und das bedeutet, ob sie das Recht hat, zum neutestamentlichen Kanon zu gehören.

Martin Luther schrieb in seiner Vorrede zum Jakobusbrief: „Das Amt eines rechten Apostels ist, daß er von Christi Leiden und Auferstehen und Amt predige und eben dieses Glaubens Grund lege, wie Christus selbst sagt Johannes 18: ihr werdet von mir zeugen... Auch ist das der rechte Prüfstein beim Tadeln aller Bücher, daß man zusieht, ob sie Christum treiben oder nicht, weil jede Schrift Christus zeigt, Römer 3, und Paulus von nichts als von Christus wissen will, 1. Korinther 2. Was Christus nicht lehrt, das ist nicht apostolisch, wenn es auch Petrus oder Paulus lehrte. Umgekehrt: Was Christus predigt, das ist apostolisch, wenn es auch Judas, Hannas, Pilatus und Herodes täte“ (WA DB 7, 384). Hier wird mit besonderem Nachdruck das inhaltliche Kriterium herausgestellt, daß ein Apostel ein Zeuge Jesu ist und daß deshalb nur das als apostolisch und maßgeblich anerkannt werden kann, was das Evangelium von Christus predigt. Luther war nun der Meinung, daß der Jakobusbrief nicht das Evangelium, sondern das Gesetz predigt, und hat ihn deshalb in den Schlußteil des Neuen Testaments herabgestuft. Aber auch abgesehen davon, ob dieses Urteil berechtigt ist, leidet Luthers Definition daran, daß sie Apostolizität ausschließlich inhaltlich definiert und das geschichtliche Element übergeht. Die Zugehörigkeit zur ersten Schar der beauftragten Zeugen tritt hier in den Hintergrund.

Noch stärker ist die Beschränkung auf die inhaltlichen Aspekte in der *reformierten* Theologie zu beobachten. Hier wird gelehrt, daß die Christenheit die kanonische Würde eines Buches durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes erkennt. Die klassische Formulierung finden wir in dem stark von Calvin beeinflussten Hugenottenbekenntnis.

15 Mit W. G. Kümmel (Notwendigkeit und Grenze des ntl. Kanons, in: Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von E. Käsemann, Göttingen 1970, S. 62ff., Zitat S. 79) können wir sagen: Die Entstehung des neuen Kanons war „Teil der Formwerdung der Kirche und nicht bewußte Schöpfung“. Kümmel läßt sie allerdings erst zeitgleich mit Marcion beginnen.

16 M. Kähler hat das Schriftverständnis der Reformation mit Worten beschrieben, die ebenfalls den Zusammenhang von Quelle und Norm berücksichtigen: „Sie (d.h. die reformatorische Kirche, U.S.) hat an der Bibel den zureichenden Maßstab für die Sichtung des überlieferten kirchlichen Unterrichts gefunden, indem sie erfuhr, an der Bibel zugleich die Quelle für seine Belebung und Bereicherung zu besitzen“ (Wissenschaft d. christl. Lehre a.a.O., S. 52).

17 Zitiert bei Althaus a.a.O., S. 165 A.1.

18 H. von Campenhausen: Die Entstehung des Neuen Testaments, in: Das Neue Testament als Kanon, hrsg. von E. Käsemann, Göttingen 1970, S. 109ff., Zitat S. 120.

Hier werden, wie schon erwähnt, zunächst alle kanonischen Bücher des Alten und Neuen Testaments aufgezählt, und dann heißt es (Art. 4): „Wir erkennen diese Bücher als kanonisch an und als allgerühmteste Richtschnur unseres Glaubens: nicht so sehr durch die allgemeine Übereinkunft und Übereinstimmung der Kirche als durch das Zeugnis und die inwendige Überzeugung des Heiligen Geistes, der sie uns von den anderen kirchlichen Büchern unterscheiden läßt.“ Zwei Gründe wären es demnach, die zur Anerkennung des gegenwärtigen Kanonumfangs führen: der eine ist der Konsens innerhalb der Kirche, der sich geschichtlich ergeben hat, der andere ist das *testimonium spiritus sancti internum*, das innere Zeugnis des Heiligen Geistes.

Der theologische Begriff des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes zielt jedoch recht verstanden auf die Erfahrung, daß die Heilige Schrift sich selber beglaubigt, dadurch daß sie in uns Glauben an das Evangelium weckt und daß sie uns in diesem Glauben stärkt und befestigt.¹⁹ Gott überführt uns also durch seinen Heiligen Geist in unserem Herzen und Gewissen von der Wahrheit der Bibel. Diese unleugbare und fundamental wichtige Erfahrung betrifft aber nur das *inhaltliche* Kriterium der Apostolizität. Der Geist bezeugt unserem Innern, daß das Evangelium gültig ist, daß Gott in Christus wirklich zu unserem Heil gehandelt hat. Das innere Zeugnis des Geistes kann aber keine Kenntnis darüber vermitteln, ob eine bestimmte Schrift apostolisch im Sinne von urgemeindlich ist. Es gibt kein Geisteszeugnis im Wiedergeborenen darüber, wann das Johannesevangelium, die Pastoralbriefe oder der Hirt des Hermas entstanden sind. Die Selbstbeglaubigung (Autopistie) der Schrift bezieht sich auf ihren Verheißungsinhalt, nicht in gleicher Weise auch auf ihre historischen Wurzeln. Die Apo-

stolizität und damit Kanonizität kann aber nicht nur theologisch, sie muß auch historisch manifestiert werden. Das ist einer der Gründe, warum die Einleitungsfragen zum Neuen Testament für das Schriftverständnis so wichtig sind. Sie helfen nicht nur, den ursprünglichen Sinn einer neutestamentlichen Schrift richtig zu erkennen, sie geben auch zu erkennen, ob eine Schrift mit Recht als kanonisch angesehen wird.

Dabei ist der historische Rang des Apostels natürlich nicht auf den Zwölferkreis zu beschränken, auch nicht unter Einschluß von Paulus, sondern es kann sich dabei nur um die Zeit der ursprünglichen Christuspredigt, um die Gründungszeit der Kirche handeln. Apostolizität in diesem Sinne meint die Herkunft aus der ersten Generation der Christenheit oder auch aus der zweiten, wenn es hier eine Lehrer/Schüler-Gemeinschaft mit der ersten Generation gab. Als nachapostolisch ist diejenige Generation zu bezeichnen, die keine persönliche Berührung mehr mit der ersten Generation hatte, und das war in weitem Umfang vom Ende des 1. Jahrhunderts an der Fall. Stammt eine Schrift aus dem zweiten Jahrhunderts, dann bietet sie nicht mehr die Gewähr, daß sie ursprüngliches apostolisches Zeugnis bewahrt. Sie kann somit bei allen sonstigen Vorzügen nicht als kanonisch anerkannt werden.

b) *historisch*

Schauen wir danach, welche Kriterien für Kanonizität in der Alten Kirche selbst genannt wurden,²⁰ dann finden wir dort bestätigt, was wir eben systematisch-theologisch entwickelt haben. Zunächst einmal ist es sehr bemerkenswert, daß die besondere Autorität der neutestamentlichen Schriften in der alten Kirche niemals damit begründet wird, daß sie inspiriert seien. Selbstverständlich wur-

den diese Schriften als inspiriert angesehen, aber das unterschied sie noch nicht von anderen kirchlichen Schriften. Auch kirchliche Schriftsteller, die keinen Anspruch erhoben, den Aposteln gleichzustehen, galten als inspiriert vom Heiligen Geist, und gleiches wurde auch von den Beschlüssen der altkirchlichen Konzile gesagt. In der Tat formt ja der Heilige Geist bis heute die Botschaft der Gemeinde Jesu, so daß im Punkt der Inspiration gar kein Unterschied zur apostolischen Generation bestehen kann.

In der Alten Kirche wurden andere Kriterien genannt, nämlich Apostolizität, hohes Alter, Orthodoxie, Katholizität und herkömmlicher Gebrauch. Wenn man diese Punkte so nebeneinander aufzählt, entsteht allerdings leicht der falsche Eindruck, als hätten sie auch für das Bewußtsein der Alten Kirche einfach so nebeneinander gestanden. Man muß sich stattdessen klarmachen, daß das hohe Alter einer Schrift nur Teil des Kriteriums der Apostolizität war und daß auch die Orthodoxie einer Schrift, also ihre Übereinstimmung mit der „Glaubensregel“ (*regula fidei*) bzw. dem „Kanon der Wahrheit“, nicht etwas zweites neben der Apostolizität war, sondern daß die Glaubensregel als Erbschaft der Apostelzeit für die inhaltliche Apostolizität der neutestamentlichen Schriften bürgte. Apostolizität wurde um das Jahr 200 n. Chr. auch nicht schlichtweg als Abfassung durch einen Apostel verstanden, so daß der Apostel als formal-amtliche Autorität verstanden worden wäre. Apostolizität wurde vielmehr als historische Stellung im Ursprung der Kirche begriffen, so daß eine Schrift eben dadurch, daß sie aus der apostolischen Zeit stammt und mit dem apostolischen Glauben inhaltlich übereinstimmt, als maßgeblich angesehen wurde, unabhängig von ihrem jeweiligen Verfasser. Neben der so verstandenen Apostolizität sind dann noch die Kriterien der Katholizität und des herkömmlichen Gebrauchs genannt worden. Sie sind allerdings der Apostolizität untergeordnet. Katholizität („Allgemeinheit“) meint einmal, daß eine apostolische Schrift nur dann, wenn sie nicht ausschließlich private

oder ganz auf örtliche Situationen beschränkte Bedeutung hat, auch kanonisch ist. Apostolische Schriften wurden also kanonisch, wenn sie allgemeine Bedeutung hatten, und das hieß zugleich auch, wenn sie nicht nur an einem einzelnen Ort im Gottesdienst gebraucht wurden, sondern in der allgemeinen Kirche. Damit verband sich dann der Gesichtspunkt des herkömmlichen Gebrauchs, der alle Schriften abwehrte, die erst neuerdings, d.h. im Laufe des 2. Jahrhunderts, aufgetaucht waren. Solche Schriften, die früher ganz unbekannt waren, waren vermutlich entweder nicht apostolisch oder sie waren nicht für die allgemeine Kirche bestimmt. So unterstreichen also auch diese historischen Kriterien, daß der neutestamentliche Kanon entscheidend als zuverlässige Urkunde der Apostelzeit angesehen und angenommen wurde.

6. Geschlossenheit und Offenheit des Kanons

Wenn die historisch und theologisch qualifizierte Ursprünglichkeit das Kriterium für Kanonizität ist, dann haben wir damit grundsätzlich eine klare Grenze zwischen Kanon und Nicht-Kanon gezogen. Wir können aber nicht mit letzter Sicherheit sagen, wo diese Grenze verläuft. Wenn es um die historische Grenze zwischen der zweiten und dritten Generation geht, dann ist sie selbstverständlich, wie alle historischen Grenzen, relativ. Es läßt sich immer nur annäherungsweise sagen, wo die eine Generation aufhört und die andere anfängt. Es gibt nur eine mehr oder weniger große Nähe zum Ursprung. Dasselbe gilt auch vom theologischen Kriterium, von der Frage also, ob in einer Schrift das Evangelium von Jesus Christus in ursprünglicher Reinheit zur Geltung kommt oder nicht. Der Einbruch gesetzlich-moralistischen und ritualistischen Denkens und die Betonung der Institutionalität der Kirche, wie wir es bei den Apostolischen Vätern und den Apologeten finden, hat sich ja nicht schlagartig, sondern schrittweise vollzogen.²¹ Die Grenze zwischen kanonischem und

19 Die Erklärung des *testimonium internum* durch Calvin in der *Institutio Christianae religionis* I, 7-9 erweckt den Eindruck, als diene das Zeugnis des Geistes zunächst und vor allem der Vergewisserung über die Göttlichkeit und Autorität der Heiligen Schrift und weniger über ihren Inhalt, als dominiere also die formale Seite des Schriftprinzips über die materiale. W. Krusche (*Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin*, Göttingen 1957, S. 202ff.) hat jedoch darauf hingewiesen, daß Calvin in seinen Bibelkommentaren das *testimonium* auch auf den Schriftinhalt beziehe, Schriftgewißheit und Heilsgewißheit also nicht auseinanderreiße. Krusche legt auch dar, daß das Zeugnis des Geistes nach Calvin die Gewißheit der Göttlichkeit der Schrift nicht objektiv, sondern subjektiv begründet: Die an sich bestehende Göttlichkeit der Schrift (ihre Selbstevidenz und Autopistie) wird uns mittels des Geistzeugnisses subjektiv gewiß.

20 Vgl. die (katholische) Untersuchung von K.-H. Ohlig: *Die theologische Begründung des neutestamentlichen Kanons in der Alten Kirche*, Düsseldorf 1972.

21 Damit ist nicht positiv behauptet, daß wir solche Züge innerhalb des Neuen Testaments finden; es ist nur festgehalten, daß wir eine derartige Möglichkeit nicht von vornherein ausschließen können. Die Diskussion um den sog. „Frühkatholizismus“ im NT läßt sich nicht dogmatisch, sondern nur historisch-exegetisch führen.

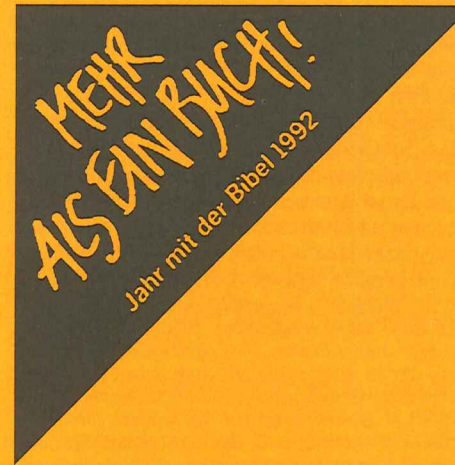
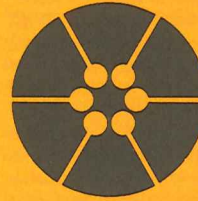
kirchlichem Schrifttum ist also *grundsätzlich* durchaus bestimmt, *konkret* aber fließend. Man könnte auch sagen: der Kanon ist prinzipiell geschlossen, weil nur apostolische Schriften zu ihm gehören können, er ist aber im Konkreten offen, weil niemand mit *letzter* Sicherheit sagen kann, wo die Grenze zwischen Apostolischem und Nicht-mehr-Apostolischem verläuft.

Diese relative Offenheit des Kanons entspricht auch genau der Situation, die wir in der Alten Kirche vor Athanasius finden. Der Montanismus Mitte des 2. Jahrhunderts n. Chr. hatte dazu geführt, daß man in der Kirche die Abgeschlossenheit der Offenbarungszeit betonte, aber dem entsprach noch nicht eine Abgeschlossenheit der Schriftensammlung. Hier gab es, wie gezeigt, bis ins 4. Jahrhundert hinein nicht unerhebliche Unterschiede und Schwankungen. Anders kann es auch gar nicht sein, wenn wir verstehen, daß der geschichtliche Zeugnischarakter das Entscheidende am Neuen Testament ist. Dieser geschichtliche Charakter des Kanons läßt eine absolut feste und sichere Grenze nicht zu. Von daher kann man es nur begrüßen, daß es in unseren baptistischen Bekenntnissen seit 1912 keine Aufzählung der Heiligen Schriften mehr gibt (aus welchen Gründen auch immer diese Änderung damals erfolgt sein mag). Wir können den gegenwärtig gültigen Kanon in seiner bestimmten Abgrenzung auf diese 27 Bücher nur als eine historisch gewordene Tatsache anerkennen, die keine theologische Notwendigkeit hat. Theologisch notwendig ist das Kanonsprinzip; die konkrete *Gestalt*, die uns vorliegt, ist historisch zufällig.

Aber gefährdet es nicht die Autorität des Neuen Testamentes, wenn seine Grenze fließend ist? Kann das Neue Testament als Richtschnur und Norm dienen, wenn sein Umfang nicht unveränderlich festgelegt ist? Ja, das Neue Testament kann uns auch dann als Kanon dienen, wenn seine Abgrenzung nicht endgültig ist. Denken wir nur daran, daß die alte Christenheit vor Athanasius, die Kirche der Märtyrer, die das heidnische Römerreich durch Glaube und Geduld überwunden hat, über Jahrhunderte ohne feste Kanongrenze lebte und trotzdem mit ihrem Neuen Testament die gefährlichsten Irrlehren der Kirchengeschichte widerlegte und überwand! Die feste Grenze war geschicht-

lich offenbar nicht absolut notwendig. Und tatsächlich dient es sogar einem rechten Verständnis der Autorität des Neuen Testamentes, wenn seine Abgrenzung als historisch zufällig erkannt wird. Diese Erkenntnis macht es nämlich unmöglich, sich in gesetzlicher Weise auf das Buch *als solches* zu berufen. Die Autorität des Neuen Testament ist nicht die formale Autorität eines heiligen Buches, sondern es ist die inhaltliche Autorität des apostolischen Zeugnisses, nämlich der ursprünglichen Verkündigung von Jesus Christus als dem Mittler unseres Heils. Schriftbeweis aus dem Neuen Testament bedeutet nicht, daß eine Aussage schon deshalb, weil sie zwischen diesen Buchdeckeln steht, maßgeblich ist. Maßgeblich ist eine solche Aussage vielmehr dann, wenn sie mit dem apostolischen Evangelium übereinstimmt, wenn sie inhaltlich als Bestandteil, Voraussetzung oder Konsequenz dieses Evangeliums erkennbar ist. Das Evangelium liegt uns klar und ganz in den unbestrittenen Schriften des Neuen Testamentes vor. Die leichte Unsicherheit in der Grenze hebt das nicht auf. Was uns vom Evangelium zu wissen nötig ist, das ist darin gesagt. Und wer von diesem Evangelium ausgehend die neutestamentlichen Schriften durchforscht, der wird gewiß auch ihre tiefe Einheit erkennen können.

Dr. Uwe Swarat
Rennbahnstraße 115
W-2000 Hamburg 74



Die Bibel – bewegende Kraft unserer Gemeinden?

Theologische Positionen und Rückfragen an das Selbstverständnis des Baptismus als Bibelbewegung

Vorbemerkung

0.1 Der Baptismus versteht sich als Bibelbewegung – das ist beinahe schon ein Allgemeinplatz geworden, der uns kaum noch herauszufordern scheint. Doch damit ist tatsächlich eine wesentliche Aussage über das Selbstverständnis unserer Gemeindebewegung getroffen. Insofern hat sich jede Generation neu zu fragen, was damit gemeint ist, wie die normative Kraft der Heiligen Schrift in ihrem Denken und Handeln zur Geltung kommt. Denn an dieser Frage entscheidet es sich, ob wir unserem theologischen Anspruch gerecht werden, ob wir unser geistliches Selbstverständnis aufrecht erhalten können. Ist unsere Gemeindebewegung tatsächlich als Bibelbewegung identifizierbar? Wenn wir nicht mit „ungedeckten Schecks“ arbeiten wollen, werden wir die Frage nach dem Stellenwert der Heiligen Schrift in unseren Gemeinden und Familien, die Frage nach dem praktizierten Schriftgebrauch wie nach dem unter uns lebenden Schriftverständnis niemals ignorieren oder bagatellisieren dürfen.

0.2 In Weiterführung des zweiten Punktes meines Thesenpapiers „Baptistische Identität“ (in: Theologisches Gespräch 1, 89; S. 21f.) sind die folgenden Rückfragen und Anmerkungen als Impulse für das theologische Gespräch in den Gemeinden sowie als Anregungen für die Gestaltung des Gemeindelebens gedacht.

Inhalt:

Seite

Edwin Brandt:
Die Bibel – bewegende Kraft unserer Gemeinden? 1-15

Uwe Swarat:
Zur historischen und dogmatischen Begründung des neutestamentlichen Kanons 16-30

Rezensionen:
H.-F. Weiß: Der Brief an die Hebräer 31