

In einem gewissen Gegensatz zu Dewart knüpft G. Hasenbüttel zwar nicht an die griechische Philosophie, wohl aber an die griechische Gotteserfahrung an, die den einzelnen Lebenserfahrungen Götter zuordnet. Die Erfahrung des Glücks, die Sartre zu wenig bedenke, sei die Gotteserfahrung der Griechen. Dieses Göttliche, das zunächst individuell gesehen wird, weitet H. ins Gesellschaftliche aus. ‚Gott‘ ist dann das, was der heutigen Menschheit eine bessere Zukunft verspricht.

Das 3. Kap. gibt unter dem Titel „Die positive Aufhebung des Anliegens der nichttheistischen Theologie“ hauptsächlich eben doch eine Kritik dieser Theologie. Diese „Theologie“ übernimmt einfach das „moderne“, in Wirklichkeit dem 19. Jh. entstammende Bild einer in sich geschlossenen Welt (188 f.). Die Beibehaltung des Begriffes ‚Gott‘ ist dann nur noch ein sprachliches Vexierspiel, mit dem die Theologie im Grunde vor dem modernen Atheismus kapituliert“ (215 f.). Es besteht die Gefahr des Absinkens ins Banale. Man bleibt beim Psychologischen und Soziologischen stehen; während man vorgibt, das Geheimnishaftes Gottes besser zu wahren als der „Theismus“, macht man ‚Gott‘ gänzlich begreifbar und unterwirft ihn eindeutigen Kategorien (214).

Mit Recht sagt Sch.: „Es ist nicht der geringste Mangel des Nichttheismus, daß er so wenig positiven Anhalt an der Schrift sucht“ (203). Die berechtigten Anliegen, die er gegenüber einem einseitig intellektualistischen Theismus geltend macht, kommen in der Schrift gewiß nicht zu kurz: die Erfahrung der Gottesferne sowohl wie der Nähe Gottes, beides vereint in dem Wort vom „Kommen Gottes“, von Gott als dem, „der da kommen wird“ (203–207). Im Grunde sind die neuen Namen für ‚Gott‘ viel naiver, viel anthropomorpher und unangepaßter als die alten biblischen Namen (226). Tiefsinnig zeigt Sch. zuletzt, wie die christliche Trinitätslehre die Schranken eines bloßen „Theismus“ überwindet.

Andererseits setzt sich Sch. entschieden für die Notwendigkeit einer natürlichen Theologie ein, wenn auch selbstverständlich ihr Gottesbegriff nicht an die Fülle des christlichen Gottesbildes heranreicht. In ihr muß aufgewiesen werden, daß die Welt weder gottlos noch göttlich, aber offen ist für Gott, daß insbesondere der Mensch ein nach dem Absoluten fragendes Wesen ist, weil er den Grund seiner Existenz nicht in sich selbst findet (191–196).

Mit Recht weist Sch. auch auf die vielfach sich widersprechenden Auffassungen der verschiedenen Vertreter des Nichttheismus hin, die alle im Namen des „modernen philosophischen Weltbildes“ als unbestreitbar hingestellt werden – ein deutlicher Hinweis auf die Fragwürdigkeit der Berufung auf „Modernität“. Vielleicht sind diese Widersprüche zum Teil auch auf die sehr wechselnde, ungenaue, willkürliche – und nirgends erklärte Verwendung abstrakter philosophischer Fachausdrücke zurückzuführen. Man gewinnt den Eindruck eines heillosen Durcheinanders. Hingewiesen sei nur auf den schwankenden Gebrauch von Wörtern wie ‚Objekt‘, ‚objektiv‘, ‚Objektivierung‘; so entstehen aus manchen metaphysischen Begriffen Schreckgespenster mit verfließenden Umrissen. „Ontologie“ scheint jedenfalls durchweg nur als „kategoriale“ Ontologie der sinnlich wahrnehmbaren Welt verstanden zu werden; daß deren eindeutige Begriffe nicht auf das Göttliche angewandt werden können, ist für die große abendländische (gerade auch scholastische) Überlieferung selbstverständlich. Darum vermeidet z. B. Thomas von Aquin, wo er nicht die Redeweise anderer übernimmt, für das Sein Gottes sogar das Wort *existentia* (vgl. Index thomisticus, Bd. 8 der Concordantia prima S. 693). J. de Vries, S. J.

Schulz, Siegfried, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*. 8<sup>o</sup> (464 S.) Stuttgart 1976, Kreuz Verlag.

Das Phänomen des sog. „Frühkatholizismus“ (F.) ist sowohl ein historisches als auch ein theologisches Problem und beschäftigt als solches Exegeten, Dogmengeschichtler und systematische Theologen beider Konfessionen. Hatte die ältere, vor allem protestantische Forschung bis in die Mitte unseres Jahrhunderts hinein den F. vor allem in die nachneutestamentliche Zeit bzw. in die außerneutestamentlichen Schriften der kirchlichen Frühzeit verlegt, so sah R. Bultmann in seiner „Theologie des Neuen Testaments“ (1953) die „Entwicklung zur Alten Kirche“ schon im Neuen Testament selbst. Etwa um die gleiche Zeit begann sein Schüler E. Käsemann ernsthafter nach dem „Kanon im Kanon“ des Neuen Testaments zu fragen.

In dieser Tradition steht nun auch S. Schulz mit seiner großangelegten Studie. Das Thema ist packend, denn in der Tat: Wenn die Entwicklung, die zur katholischen Kirche mit ihren Strukturen, ihren Sakramenten (als Heilsmittlern) und ihrer Theologie, vor allem ihrer Rechtfertigungslehre, hinführt, bis ins NT zurückreicht, so kann es evangelischerseits nicht mehr genügen, sich für seine Position auf das NT zu berufen, da dieses offenbar ein Gefälle hin zur katholischen Kirche enthält, ja in seiner Endredaktion einheitlich vom F. geprägt zu sein scheint. Gibt es also ein solches einheitliches Phänomen „F.“, so stellt dies in der Tat eine „Herausforderung an den Protestantismus“ dar und ruft die Frage nach der „Mitte der Schrift“ auf den Plan. Indem S. die gemachte Voraussetzung bejaht, versucht er, sich der genannten Herausforderung zu stellen. Als „Mitte der Schrift“, „Kanon im Kanon“ und evangelisches „sola scriptura“ wird sich ihm die paulinische Rechtfertigungslehre erweisen (429).

Wie ist nun die Studie aufgebaut? Ein einführender Teil gilt der „Entdeckung des F. im Neuen Testament“ (9–84). Hier wird historisch noch einmal der Weg nachgezeichnet, der zur Entdeckung eines historischen bzw. theologischen Gefalles im NT beitrug. Ausgangspunkt bildet Luthers Lehre von der Schrift, die durch das „sola scriptura“, die Ablehnung der mittelalterlichen Lehre vom vierfachen Schriftsinn und die Unterscheidung von Buchstabe und Geist gekennzeichnet ist. Vor allem die letztere Unterscheidung führte bereits zu einem „Kanon im Kanon“, dessen berühmtes Kriterium – aus den Vorreden zum NT 1522 – lautet, ob eine Schrift „Christum zeigt“ (bzw. „treibt“) oder nicht. Nach diesem Kriterium kennt Luther bereits drei Gruppen von neutestamentlichen Schriften, je nach ihrer Nähe zum Evangelium von der Rechtfertigung, wie es Paulus verkündet. Läßt sich bei Luther so noch eine echte „Dialektik von Evangelium und Schrift“ (24) erkennen, so geht nach S. diese Dialektik im Altprotestantismus und seiner Lehre von der Verbalinspiration bald verloren. Erst im Gefolge der Aufklärung kommt es im 18. Jh. bei H. S. Reimarus mit den „Fragmenten eines Wolfenbüttelschen Ungenannten“ im Werk G. E. Lessings zur modernen protestantischen Kritik des Neuen Testaments und in der Tübinger protestantischen Schule des 19. Jhs zur sog. „Tendenzkritik“ innerhalb des Neuen Testaments. So unterscheidet F. Ch. Baur bekanntlich zwischen einem judenchristlichen „Petrinismus“ und einem heidenchristlichen „Paulinismus“, die in der katholischen Kirche des ausgehenden 2. Jhs eine – freilich nivellierende – Einheit gefunden hätten. Seit dieser Zeit beginnt man denn, wenn auch zunächst vereinzelt (z. B. in den meist spät angesetzten Pastoralbriefen), „katholische“ Elemente innerhalb des NT festzustellen, auch wenn bis zum Beginn dieses Jahrhunderts der Ausdruck „frühkatholisch“ fehlt. S. zählt bis zur Stunde 17 (bzw. 18) Bücher des NT auf, in denen in der neueren protestantischen Forschung solche „frühkatholischen“ Elemente angenommen wurden. Es sind alle vier Evangelien, die Apostelgeschichte, der Epheser-, Kolosser- und Hebräerbrief, die Pastoralbriefe und die sog. „katholischen Briefe“ außer 1 Petr (vgl. 80). Als „Merkmale des F.“ (80 f.) nennt S. u. a. „Das Nachlassen, Schwinden und schließlich völlige Erlöschen der urchristlich-apokalyptischen Naherwartung des Reiches Gottes“; „Das Mißverständnis bzw. Unverständnis der paulinischen Rechtfertigungsbotschaft wie der Theologie des Kreuzes: Statt der Rechtfertigung der Gottlosen tritt jetzt die Rechtfertigung und Erziehung der Frommen mehr und mehr in den Vordergrund“; „Das unapaulinische Gesetzesverständnis: Das Gesetz wird ethisiert und spiritualisiert, aber nicht mehr als Heilsweg abgelehnt“; „Der neuartige Glaubensbegriff: Glaube als Tugend bzw. Haltung...“; „Das auffällige Zurücktreten bzw. völlige Fehlen der Verkündigung vom stellvertretenden Sühntod Jesu“; „Die Unterordnung des Geistes unter die kirchliche Institution mit neuen Ämtern und ordinierten Amtsträgern... , apostolischer Lehrtradition und kirchlich geregelter Amtsnachfolge, der apostolischen Sukzession“; „Die Lehre von der sichtbaren Amtskirche rückt anstelle der urchristlichen Apokalypsik unwiderstehlich in den Vordergrund“. Hinzu kommen acht weitere Kriterien unterschiedlicher Art, die sich auf den Stellenwert der Geschichte Jesu, seine Wunder (bzw. Wunder überhaupt), seine ethische Verkündigung, auf das Verhältnis der Kirche zu den Häretikern und zum Staat sowie zu ihren eigenen Ursprüngen (Kategorie des „Apostolischen“) und auf ihre Heilsgaben (Hochschätzung der Sakramente) sowie den Einbau einer „natürlichen Theologie“ in die christliche Theologie beziehen.

Ein zweiter Hauptteil beschreibt die „Theologie des F.“ (85–381). Wie schon sein Umfang zeigt, liegt hier das eigentliche Gewicht der Studie von S. Der Gedankengang kann hier nicht im einzelnen nachgezeichnet werden. Ausgehend von dem genannten Raster von „Merkmale des F.“ versucht S. dem von ihm untersuchten Phänomen noch einmal in allen Schriften bzw. Schichten des NT nachzugehen, in denen es bisher schon gesehen wurde oder in denen er es vermutet. Vier verschiedene Etappen oder Wege zum F. lassen sich nach ihm unterscheiden: „I. Die Katholisierung der Gestalt, Geschichte und Theologie des Paulus“ in den sog. Deuteropaulinen, der Apg und einer meist im Anschluß an Bultmann angenommenen redaktionellen Bearbeitung der Paulusbrieve, namentlich des Röm, „II. Die Katholisierung des gesetzlich-apokalyptischen Judenchristentums“ im lukanischen Doppelwerk, bei Mt und Mk, „III. Die Katholisierung des gnostischen Enthusiasmus“ in der Redaktion und Edition des JohEv, den Johannesbriefen und der Johannesoffenbarung, und schließlich „VI. Die übrige literarische Produktion des F.“, womit der Hebr, 1–2 Petr, Jak, Jud und die Schriften der sog. „Apostolischen Väter“ (hier bewußt ohne diesen Titel) gemeint sind. S. meint, über die genannten 17 Schriften des NT hinaus, in denen „frühkatholische“ Elemente oder Tendenzen anzutreffen sind, noch drei weitere Schriften des NT dem F. zuschreiben zu müssen, nämlich den 1 Petr sowie die Johannesoffenbarung, dazu – wie schon bei Bultmann – das JohEv in seiner Endgestalt. Leichter läßt sich die Gegenprobe machen: Allein nicht frühkatholisch sind die sicher als echt erwiesenen sieben Paulusbrieve (Röm, 1–2 Kor, Gal, Phil, 1 Thess, Phlm) in ihrem authentischen Grundbestand!

Damit ist die Basis für den dritten und letzten Hauptteil bereits gelegt: „Der F. im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus“ (383–433). Da die Schrift selbst in ihrer Endgestalt frühkatholisch ist und der Kanon das Werk der beginnenden (frühkatholischen) Kirche, mit ihrem – in S.s Perspektive – Abfall vom ursprünglichen Evangelium, darf die Schrift nicht ohne ein davorgesetztes hermeneutisches Vorzeichen zur Grundlage der Verkündigung gemacht werden. Dieses hermeneutische Vorzeichen, eben „die Mitte der Schrift“, ist nach S. im paulinischen Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen in Christus zu sehen. Der Kanon behält zwar seine Bedeutung, und er bildet auch weiter die Grundlage des ökumenischen Gesprächs, aber ohne „Kanon im Kanon“ ist er wertlos; erst von der „Mitte der Schrift“ her wird die ntl. Botschaft verstehbar und ist sie in ihrer vielfältigen Gestalt vertretbar.

Man muß der Studie von S. große Belesenheit, theologisches Problembewußtsein und eine mitreißende (wenn auch gelegentlich beißende) Sprache bescheinigen. Die Probleme, die hier aufgeworfen werden, können weder vom Exegeten noch vom systematischen und ökumenischen Theologen leichter Hand vom Tisch gefegt werden. Fassen wir unseren kritischen Diskussionsbeitrag in sechs Fragen und einer Schlußnotiz zusammen. 1. Handelt es sich beim sog. „F.“ wirklich um ein einheitliches Phänomen? Einerseits werden zu seiner Kennzeichnung Elemente einer wachsenden Rejudaisierung des Christentums herangezogen (vor allem die wachsende positive Rolle des Gesetzes), andererseits Elemente einer Hellenisierung (wie etwa in der stoischen Ethik und „natürlichen Theologie“); charakteristisch für den F. ist entweder das Schwinden der Naherwartung oder das Schwinden des nachösterlichen Enthusiasmus (vgl. 81), doch sind beides ganz unterschiedliche Sehweisen, die auch ganz unterschiedlich überwunden werden. 2. Wie verhält sich der „F.“ zum nachfolgenden Katholizismus? Nach S. 78 bildet der F. im NT zwar nur den Übergang zur nachfolgenden katholischen Kirche, die gegen Ende des 2. Jhs ihre volle Ausprägung findet, aber im Verlauf der Studie von S. gehen F. und Katholizismus doch immer wieder ineinander über, so, wenn – im abwertenden Sinne – von Mt mit A. Loisy gemeint wird „un évangile véritablement ecclésiastique et catholique“ (199), wenn (bei Polykarp) von „der sich selbst rechtfertigenden Kirche“ (380) die Rede ist, wenn H. Schlier konsequent „auf den Weg nach Rom“ (68) geschickt wird oder wenn es von den frühkatholisch bearbeiteten und ergänzten Paulusbrieffen heißt: „Derart frühkatholisch verpackt und domestiziert... bildeten diese eingesargten Paulusbrieve überhaupt keine Gefahr mehr für den F., die altkatholische Kirche und den römischen Katholizismus bis auf den heutigen Tag.“ (130) Hier muß energisch widersprochen werden. Was S. in die sog. frühkatholischen Schriften des NT hineinliest, ist reiner Pelagianismus,

wie er von der Kirche mit Berufung namentlich auf Paulus seit den Tagen des Augustinus und des 2. Konzils von Orange zurückgewiesen ist und im Dekret des Trienter Konzils über die Rechtfertigung nochmals verurteilt wurde. Wenn schon H. Küngs Versuch gelobt wird, den F. im NT anzuerkennen, warum wird dann nicht auch seine Studie über die „Rechtfertigung“ (1967) zur Kenntnis genommen, in der er mit guten Gründen und der vorsichtigen Zustimmung Karl Barths die Vereinbarkeit von dessen Rechtfertigungslehre mit derjenigen des Trienter Konzils zu zeigen versucht? Hinter so viel Pulverdampf gegen die „sich selbst rechtfertigende Kirche“ wird das Schwenken der weißen ökumenischen Friedensfahne auf den Schlüsselseiten nicht mehr gut sichtbar. 3. Haben die „frühkatholischen“ Autoren des NT den ihnen zugeschriebenen Pelagianismus wirklich vertreten? Es fällt auf, daß S. ihnen an verschiedenen Stellen heilsindikative Aussagen zugesteht, doch gewöhnlich in Konzessivsätzen oder ähnlichen Konstruktionen (vgl. z. B. 90, 97, 188 f., 218 u. ö.). Wenn dabei die Rolle der Werke neben dem Glauben betont wird, so ist zu fragen, ob hier nicht eher ohne als gegen Paulus Theologie getrieben wird, so daß aus der Annahme, die „Werke“ nach der Bekehrung seien heilsbedeutend, nicht vorschnell geschlossen werden darf, diese „Werke“ rechtfertigten von sich aus und ohne die Gnade Gottes. Wie anders ist es sonst zu verstehen, wenn es bei Mt (9, 13) heißt: „denn ich bin gekommen, die Sünder zu berufen, nicht die Gerechten“, und wenn Lk (17, 7–10) das Gleichnis von unwürdigen Knecht aufführt, der gerade seine Unwürdigkeit zugeben muß, nachdem er alles in seiner Pflicht Stehende getan hat? 4. Ist Paulus in der vorliegenden Studie richtig gesehen? In der Unterscheidung zwischen authentischen und nichtauthentischen Paulusbriefen möchte der Rez. S. recht geben, auch wenn der Ton überrascht, mit dem die letzteren abgelehnt werden. Größere Vorsicht wird bei der Annahme von Glossen, namentlich im Röm, geboten sein, auch wenn hinter ihr die Autorität von R. Bultmann stehen sollte. Hier kann die Gefahr eines Zirkelschlusses nicht immer abgewiesen werden. Wie kann man im Ernst aus Röm 8, 1 („Also gibt es jetzt keine Verurteilung für die, die in Christus Jesus sind“) herauslesen: „Der Fromme, der für das Gesetz Gottes kämpft, wird im apokalyptischen Gericht aufgrund seiner Leistung den Sieg davontragen“ (182)? Diese Interpretation dürfte selbst der Kontext nicht hergeben. Ähnliche Bedenken melden sich bei der Eliminierung von Röm 6, 17b (ebd.). Wenn Paulus so von allem „unpaulinisch-Reformatorisches“ gereinigt werden soll, warum werden dann etwa Lasterkataloge generell als Produkt griechischer Religiosität hingestellt (106), der Lasterkatalog von Röm 1, 29–31 aber stehengelassen – nur deshalb, weil er Laster als Strafe Gottes beschreibt? Auch die Frage einer (stoisch) aus der Schöpfungsordnung begründeten Ethik (vgl. 107) ist für Paulus gerade auf der Grundlage von Röm 1–2 nicht so leicht negativ zu entscheiden, ebensowenig wie die der „natürlichen Theologie“. Wenn der Hinweis auf die *συνείδησις* in Röm 13, 5 als nachpaulinische Verschärfung gestrichen wird (129), warum dann nicht auch an den übrigen Stellen (Röm 2, 15; 1 Kor 8, 7.10.12 usw.)? Oder ist hier nicht doch richtig gesehen, daß sich „Hellenismus und Judentum“ (M. Hengel) eben auch bei Paulus nicht mehr so säuberlich auseinanderdividieren lassen? 5. Ist (überspitzt formuliert) Paulus die Mitte der Schrift oder Jesus? Gewiß wird hier nicht Paulus selbst zur Mitte der Schrift gemacht, sondern sein Evangelium von der Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben an Jesus Christus. Aber kann dieses Evangelium so weit von der Verkündigung Jesu abgetrennt werden, wie dies bei S. geschieht? Jesus wird von S. im Gefolge Bultmanns noch ganz ins Judentum hineingestellt (vgl. 421), die Hineinnahme seiner Verkündigung in die „Mitte der Schrift“ gegen H. Braun (ebd.) oder F. Mußner (425) bewußt abgelehnt. Aber hat hier nicht etwa G. Bornkamm tiefer gesehen, wenn er auf den tieferen Zusammenhang zwischen Jesu Hinwendung zu Zöllnern und Sündern und dem paulinischen Evangelium von der Rechtfertigung der Gottlosen hinweist (Paulus, 242)? Muß nicht letztlich Paulus von Jesus her verstanden werden, statt umgekehrt Jesus von Paulus? 6. Damit stellt sich ein letztes Problem: Welches ist das Kriterium für die Kriterien zur Bestimmung und Beurteilung des F. im NT? Grundsätzlich scheinen zwei Wege offenzustehen, und für beide gibt es Anzeichen in der Studie von S.: Entweder wird das Frühkatholische *historisch* bestimmt als das Nicht-mehr-Ursprüngliche, Abkünftige, Spätere, oder es wird *theologisch* bestimmt als das weniger Grundlegende, Jesus und dem

Glauben weniger Gemäße. Der erste Gesichtspunkt scheint zu überwiegen bei der Zusammenstellung der „Merkmale des F.“ am Ende des ersten Teils (s. o.). Er wird auch später wiederaufgenommen (384–389). Der F. wird demnach zurückgeführt auf das „endgültige Erlöschen der apokalyptischen Naherwartung und des nach-österlichen Enthusiasmus urchristlicher Gemeinden“ sowie „die kirchlich notwendige Abwehrbewegung gegenüber der immer größer werdenden Bedrohung durch den christlichen Gnostizismus“ (81). Wird der F. so als geschichtliche Bewegung verstanden, dann kann als eines seiner Merkmale kaum genannt werden: „e) Das auffällige Zurücktreten bzw. völlige Fehlen der Verkündigung vom stellvertretenden Sühntod Jesu“ (ebd.). Wie S. aus seiner eigenen Studie „Q“ (1972) weiß und H. Kessler (Die theologische Bedeutung des Todes Jesu [1970]) aufgewiesen hat, gehört die Verkündigung vom Heilstod Jesu offenbar gerade nicht zum Verkündigungsgut der judenchristlichen Q-Gemeinde neben, wenn nicht vor Paulus. Paulus gehört geschichtlich gesehen nicht zu den allerersten Ursprüngen des Christentums. Wird dagegen das „Frühkatholische“ im NT nicht historisch, sondern theologisch bestimmt, dann stellt sich die Frage, warum gerade das „Evangelium“ des Paulus zur „Mitte der Schrift“ erklärt wird. Verdankt sich dieses „Evangelium“ in seiner konkreten antinomistischen Ausprägung nicht einer ganz bestimmten historischen Situation, nämlich dem Übergang von der Juden- zur gesetzesfreien Heidenmission, die als solche ein kontingentes geschichtliches Faktum war? Wäre nicht ein Christentum auch ohne Paulus denkbar gewesen? Nicht, als ob es ins Belieben des Christen stünde, entweder Gottes Gnade in Christus oder seine eigene Leistung als Heilsgrund anzusehen; aber hätte ein so verstandenes „Evangelium“ nicht auch geschichtlich anders aussehen können, ja aus der Unverfügbarkeit des von Jesus angekündigten „Reiches Gottes“ letztlich auch aus den übrigen Schriften des NT allein herausgelesen werden können? Und warum wird die Rechtfertigungsfrage letztlich allein zur „Gretchenfrage“ gegenüber den „frühkatholischen“ Tendenzen im NT? Warum nicht etwa auch die Heilsgeschichte, das Amt oder die Sakramente? 7. Wenn eine Antwort gerade auf diese letztere Frage versucht werden soll, so wird die Konzentration auf die Rechtfertigungsfrage als entscheidende Frage an den F. im NT wohl ihren Ursprung in der reformatorischen Theologie selber haben. Das braucht kein Mangel zu sein, sondern muß als gewichtigster Beitrag reformatorischer Theologie im ökumenischen Gespräch ernstgenommen werden. Es besteht kein Zweifel, daß es sich in der Rechtfertigungsfrage um keine beliebige Frage im NT wie im Christentum handelt, daß die übrigen Bücher des NT hier nicht die theologische Tiefe des Paulus erreichen und sich auch spätere kirchliche – reformatorische wie katholische und orthodoxe – Theologie immer wieder an diesem Maße messen lassen muß. So ist auch eine theologische Wertung innerhalb des NT grundsätzlich zu bejahen, zu begrüßen und durchzuführen. Nur hat sich der Exeget zu hüten, spätere Fragestellungen vorschnell in das NT zurückzuprojizieren und so „katholische“ und „protestantische“ Bücher im NT unterscheiden zu wollen. Nach unserem Ermessen wäre Paulus „katholischer“ und die übrige Literatur des NT „evangelischer“, als es die vorliegende Studie glauben lassen möchte. Aber darüber wird sicher noch nicht das letzte Wort gefallen sein.

J. Beutler, S. J.

Häselbarth, Hans, *Die Auferstehung der Toten in Afrika*. Eine theologische Deutung der Todessitten der Mamabolo in Nordtransvaal (Missionswissenschaftl. Forschungen, Bd. 8). Gr. 8 (275 S.) Gütersloh 1972, Gütersloher Verlagshaus.

Die vorliegende wissenschaftliche Untersuchung über Todesriten in Afrika ist von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität München im WS 1970/71 als Dissertation angenommen worden. Das hierzu verwandte umfangreiche Material sammelte der Verf. während seiner Tätigkeit als Distriktsmissionar im Gebiet der Mamabolo, einer seit 1878 missionierten und also vom sozialen Wandel früh ergriffenen, östlich der südafrikanischen Kreisstadt Pietersburg siedelnden Stammesgemeinschaft von ca. 10 000 Mitgliedern, die sich heute zu mehr als 50 % Christen nennen. Erweitert wurde diese Materialsammlung im Verlauf einer Dozententätigkeit H.s am Lutheran Theological College Umpumulo/Natal im Gebiet der Zulu von 1966–1968.

Ausgehend von der Erfahrung derer, die sagen, die Toten sind nicht tot, wird der