

Zeitschrift: Theologische Zeitschrift
Band: 34 (1978)
Heft: 4

Buchbesprechung: Rezensionen

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 15.10.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Rezensionen

Rolf Rendtorff, *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.* = Zeitschr. f. d. altt. Wiss., Beih. 147. Berlin, de Gruyter, 1976. VIII + 177 S. DM 78.-.

Rendtorff legt hier als Zusammenfassung und neue Bearbeitung früherer Veröffentlichungen das Ergebnis seiner langjährigen Beschäftigung mit den methodischen Grundfragen der Pentateuchkritik vor. Im Jahre 1948 gab Martin Noth die «Überlieferungsgeschichte des Pentateuch» heraus; dreissig Jahre später lautet der Titel in bemerkenswerter Änderung: *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch.* Was damals nach dem 2. Weltkrieg einigermaßen feststand – wenn auch nicht so fest, wie man wahrhaben und Noth leichthin unterschrieben wollte –, ist heute wieder zum Problem geworden. Die literarkritische und formgeschichtliche Forschung sind nicht abgeschlossen; sie stellen sich von neuem als unausweichliche Aufgabe. Rendtorff bemüht sich – wissenschaftsgeschichtlich vielleicht an einem Wendepunkt – um die Methode der Forschung. Nach einem einleitenden Kapitel «Überlieferungsgeschichte und Urkundenhypothese» (von Rad, Noth) befasst sich Rendtorff mit den «Vätergeschichten als Beispiel einer 'grösseren Einheit' im Rahmen des Pentateuch», geht dann über zur «Kritik der Pentateuchkritik» (Jahwist, Priesterschrift) und fasst schliesslich die «Ergebnisse und Folgerungen» zusammen. Das Bibelstellenregister, das besonders zur Genesis sehr ausführlich ist, rundet die Arbeit ab. Ein Literaturverzeichnis fehlt, doch sind die nötigen Angaben in den Anmerkungen untergebracht. Worum geht es Rendtorff? Zwischen der Überlieferungsbildung, der sichtenden Bearbeitung, der theologischen Interpretierung und schliesslich der Sammlung und Zusammenfassung vollzieht sich nach Rendtorff ein langer Prozess von der mündlichen Traditionsbildung über die schriftliche Aufzeichnung bis hin zur Zusammenfassung in grossen literarischen Werken – ein Prozess, dem die bisherige Forschung zu wenig Beachtung geschenkt hat. Die Frage des Verfassers betrifft also die Lücke zwischen den ursprünglichen kleinsten Einheiten und der abschliessenden Gestaltung. Wichtig sind vor allem die «grösseren Einheiten» (Urgeschichte, Vätergeschichte, Mose- und Exodusüberlieferungen, Sinaiperikope, Wüstentradition, Landnahmeerzählungen), die nach Rendtorff je für sich gesammelt und bearbeitet worden sind, bevor sie in ein zusammenfassendes Ganzes eingeschmolzen werden konnten. Nach Rendtorff gibt es zwingende Gründe gegen die Annahme eines jahwistischen Werkes im Sinn der Urkundenhypothese, d. h. eines den ganzen Pentateuch umfassenden Erzählungswerkes (S. 112 f.).¹ Desgleichen widerspricht Rendtorff der «Annahme einer durchlaufenden 'priesterlichen' Erzählung» und nimmt eine «Bearbeitungsschicht» an (S. 141 f.). Grösseres Gewicht bekommt bei Rendtorff die deuteronomistische Endredaktion des Pentateuch, die nicht erst im sogenannten deuteronomistischen Geschichtswerk (Deuteronomium bis 2. Könige), sondern schon in den Büchern Exodus und Numeri wahrnehmbar ist. Das Problem wird aufgezeigt an den Vätergeschichten (S. 29–79) und muss durch weitere Forschung auch auf die andern Traditionen ausgeweitet werden. Rendtorff hat das Problem der Überlieferungsgeschichte des Pentateuch wieder angesprochen und einen möglichen Weg seiner Lösung versucht; im einzelnen wird noch viel Kleinarbeit geleistet werden müssen, bis sich nicht nur ein nolens volens entstandener Konsens der Forscher ergibt, sondern eine aus dem Bestand des Pentateuch zu erhebende klare Sicht. *Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau*

Klaus Berger, *Exegese des Neuen Testaments. Neue Wege vom Text zur Auslegung.* = Uni-Taschenbücher, 658. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1977. 288 S. DM 16.80.

Die moderne Literaturgeschichte des Neuen Testaments ist manchmal durch eine mechanische Literarkritik und eine schematische Evolutionstheorie sachfremd, blutlos und sogar destruktiv geworden. Wie in anderen Bereichen der Literaturwissenschaft haben jüngere For-

¹ S. 150 Anm. 6 wird auf H. H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung* (1976), hingewiesen.

scher auch innerhalb dieser Disziplin ein Bedürfnis nach vitaleren Perspektiven gespürt. Hilfsmittel wurden dabei u. a. Strukturstudien, Sprachpsychologie und Sprachsoziologie.

Berger fasst in seinem Lehrbuch die wichtigsten neuen Methoden zusammen. Er hält den Leser dabei in ständigem Kontakt mit drei Gebieten: erstens mit der modernen allgemeinen Linguistik und ihren Strukturstudien, zweitens mit entsprechenden Ansätzen neutestamentlicher Forscher, drittens mit neutestamentlichen und verwandten Texteinheiten. Obwohl der Strukturalismus relativ viel Interesse in Anspruch nimmt, entfaltet der Verfasser keine naive Begeisterung dafür, erklärt vielmehr die artifiziellen Modeausdrücke in vernünftiger Weise und distanziert sich jeweils von Übertreibungen. Er kombiniert die Textlinguistik organisch mit Grammatik, Rhetorik, Formgeschichte, Traditionsgeschichte, Redaktionsgeschichte, Religionsgeschichte, Soziologie und Hermeneutik, wobei er auch diese Aspekte kritisch behandelt und das Positive herausgreift.

Mit grosser Gelehrsamkeit hat der Verfasser umfassendes Material zusammengestellt, und die Lektüre des sorgfältig formulierten Handbuchs ist ergiebig. Die mutige Stellungnahme gegen einseitige Tendenzen der Exegese der letzten hundert Jahre beruht auf eingehender Bekanntschaft mit dem Primärmaterial. Eindrucksvoll sind etwa die Argumente für Textkohärenz (§ 3), die Charakteristik der Textrezeption (§ 14–17) und die Diskussion der Überlieferungsfaktoren (§ 23–27).

In bezug auf die synoptische Zweiquellentheorie schwankt das Urteil des Verfassers. Er stellt auf S. 178 fest: «In allen anderen Bereichen der traditionsgeschichtlichen Forschung rechnet man schon lange nicht mehr damit, dass 'Abhängigkeit' nur im Sinne des Ausgehens von einer festen Vorlage möglich sei . . . Ob nicht das Modell einer Redigierung der schriftlichen Vorlage durch den Redaktor am Schreibtisch zu einfach ist . . .» In anderen Zusammenhängen bleibt er aber bei der konventionellen Hypothese der Markuspriorität.

Zwei wichtige Aspekte werden in der Darstellung unterdrückt, einerseits die Funktion der Taufe als Inzitantum von Aussagen und Mahnungen, andererseits die Verbindung der Traditionsbildung mit der Zeitgeschichte im Blick auf das Verhältnis der Urgemeinde und der Diaspora zum Judentum, Griechentum und Römertum als politischen Faktoren.

Allgemein ist Bergers Darstellung sowohl als Lehrbuch für Studierende wie als Beitrag zur Methodikfrage von hoher Qualität.

Bo Reicke, Basel

I. Howard Marshall, *The Origins of New Testament Christology*. Downers Grove, Ill., InterVarsity Press, 1976. 132 pp. \$ 2.95.

Marshall is Senior Lecturer in New Testament Exegesis in the University of Aberdeen. Intended for students and beginners, his book is a "survey of what the New Testament has to say about the person of Christ and how its teaching has been understood by biblical scholars" (p. 12).

Marshall begins with an introductory overview of contemporary and differing approaches to Christology, though I am not certain that he has succeeded in setting forth these differences as starkly as a beginning student might have wished. Then follow chapters on the development of Christology within the early church and on the question of Jesus' own self-understanding. The remaining chapters take up four Christological titles: Son of Man, Christ, Lord, and Son of God.

Though Marshall's work is a veritable "Who's Who in Christology", the names of F. Hahn (*The Titles of Jesus in Christology*, 1969; German original, 1963) and R. H. Fuller (*The Foundations of New Testament Christology*, 1965) loom to the forefront as Marshall's chief opponents. Generally, it is Hahn's and Fuller's three-stage theory of Christological development (Palestinian Jewish-Hellenistic Jewish-Hellenistic Gentile) that is a major source of the trouble. This approach "draws boundaries where none existed; but if sharp boundaries cannot be drawn, it follows that the whole attempt to place the development of Christology in some kind of evolutionary framework is questionable from the outset. The attempted analysis is over-precise and it does not do justice to the sheer variety of outlooks in the various early churches" (p. 35). This skepticism about rigid schematizations and the emphasis on the variety and flexibility of the thought of the early church is a recurring theme throughout Marshall's book.

He is also very critical, contra Käsemann et al., of the traditio-historical principle, more instructively known as the "criterion of dissimilarity", which, as Fuller expresses it, "eliminates from the authentic sayings of Jesus those which are paralleled in the Jewish tradition on the one hand (apocalyptic and Rabbinic) and those which reflect the faith, practice and situations of the post-Easter church as we know them from outside the gospels" (quoted on p. 43). This principle is indeed fraught with difficulties, but it is not clear to me that it is in itself "self-refuting" as Marshall claims (p. 57). What he appears to mean is that the principle is incapable of meaningful application by those who believe in any sort of continuity between Jesus' proclamation and the response of the early church – which is practically everyone. Marshall's own principle that "only what can be shown to be incompatible with the general picture of the teaching of Jesus is to be disallowed to him" (p. 57) will itself strike many as less than a model of methodological soundness. It probably remains, nonetheless, the best general approach open to us.

Methodology aside, Marshall develops the following perspectives on Christological issues: The developing Christology of the early church was rooted in Jesus' sense of authority and uniqueness, quite apart from the question whether Jesus employed any "titles". The expression "Son of Man" was used by Jesus as a sign of his authority, was his own "creative synthesis" echoing especially Dan. 7, and was subsequently developed by the early church. Jesus surely reckoned with the messianic character of his ministry in *some* sense, though reticent about the title "Messiah" itself which in its broad sense could be misleading due to its possible nationalistic and political overtones. The full application of his Messiahship was the product of the early church reflecting upon his death and resurrection. The title "Lord" was rooted in the recognition of Jesus as teacher and master, it took on a more technical and powerful meaning when the resurrection was seen in light of Ps. 110:1, and it was increasingly understood in terms of the Old Testament "Lord" ('ādōn) making him equal with God. The title "Son of God" is not to be drawn, à la Bultmann, from the Hellenistic thought world, but is thoroughly Jewish as an expression of Jesus' filial consciousness (cf. his use of 'abbā) and mission as the messenger of God. It no doubt originated in Jesus' own estimation of himself, but its full implication were drawn out by the early church as illuminated by the resurrection, Old Testament prophecy, and late Jewish teaching concerning the figure of Wisdom.

All in all, this is a helpful book for the beginning student in Christology. It is concise, well-documented, readable, judicious in its treatment of competing positions, and Marshall's argument throughout for his own stance is a plus. If this is a foretaste of works yet to appear in this new series, it will be a useful series indeed. *Ed. L. Miller, Boulder, Colorado*

Eric Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*. Cambridge, University Press, 1976. viii + 252 S. £ 8.00.

Osborn gibt einen instruktiven Überblick über zentrale Aspekte christlicher Ethik in den ersten Jahrhunderten der Kirche. Er tut das nicht als Gelehrter im Elfenbeinturm, sondern als Mann, der die moderne ethische Diskussion kennt. In der heutigen Zeit, da die christliche Moral von vielen offen in Frage gestellt wird und eine Reihe ihrer Forderungen einfach nicht mehr verstanden werden, sei es ein dringliches Unternehmen, die Geschichte der christlichen Ethik zu studieren.

Der Autor untersucht in fünf grossen Abschnitten Texte aus dem Neuen Testament und Texte aus den Schriften der vier Väter der Kirche: Clemens von Alexandrien, Basilius der Grosse, Johannes Chrysostomos, Augustin. Dabei kommt er zu dem Ergebnis, dass bei aller Vielfalt und Verschiedenheit vier «Patterns» oder Konzepte konstant bleiben: Rechtschaffenheit (righteousness), Jüngerschaft (discipleship), Glaube, Liebe. Charakteristisch für die Ethik der Kirche der ersten fünf Jahrhunderte ist ihr Respekt für das Kontingente und ihr Streben nach Vollkommenheit. Zwischen den beiden Charakteristika besteht eine notwendige Spannung. Christliche Ethik ist immer dann in die Irre gegangen, wenn sie diese Spannung nach der einen oder anderen Seite hin abgeschwächt oder aufgehoben hat. Im Schlussteil geht Osborn auf vier Problemkreise ein, die mit den vier «Patterns» aufs engste verbunden sind: das

Problem des Naturrechts, das Problem des historischen Jesus und der imitatio Christi, die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Philosophie und schliesslich das Problem der Situationsethik.

Osborn hat in seiner Untersuchung eine breite Fülle von Texten gesichtet und aufgearbeitet. Nur auf den Abschnitt, der sich mit Johannes Chrysostomos beschäftigt, soll hier kurz eingetreten werden (S. 114–142). Osborn gelingt es, auf relativ wenigen Seiten die chrysostomischen Aussagen übersichtlich und verständlich zusammenzufassen. Er setzt die Akzente richtig und hat ein gutes Urteil hinsichtlich der für Chrysostomos wichtigen Zusammenhänge. Das ist angesichts der ungeheuren Fülle von Texten eine beachtliche Leistung. In der Fülle der Schriften des Chrysostomos, und das gleiche gilt für Augustin, liegt aber auch das Hauptproblem der Arbeit von Osborn. Der Autor hat eine sehr beschränkte Auswahl treffen müssen und stützt darum wichtige Aussagen oft nur mit dem Hinweis auf eine Stelle aus dem gewaltigen Schrifttum des Chrysostomos. Damit aber ist die Basis, von der er ausgeht, meist relativ schmal. Methodisch problematisch ist ferner, dass Osborn kaum differenziert zwischen den Frühschriften des Johannes und seinen späteren Werken. Zum Abriss der Biographie des Johannes wären verschiedene Korrekturen anzubringen. Einige Aussagen, wie z. B. die, Chrysostomos gebe die erste entwickelte christliche Theologie der Arbeit (S. 122), sind überspitzt. Zu bedauern ist schliesslich, dass Osborn dem Leser, der mit den Schriften der grossen Kirchenväter nicht vertraut ist, wenig Hilfe bietet. Er zitiert Chrysostomos unpräzise. Oft gibt er nur die Nummer einer Predigt und nennt den Paragraphen nicht. Die Fundstelle in der Ausgabe von Migne oder in modernen Editionen fügt er nur ausnahmsweise bei. Trotz dieser kritischen Bemerkungen ist festzuhalten, dass Osborn eine ausgezeichnete Einführung in das Denken der Kirchenväter gibt. Seine Arbeit wird hoffentlich die Leser zu eigenem Nachdenken über die Probleme christlicher Ethik und zu vertiefendem Studium der ethischen Aussagen des einen oder anderen Kirchenvaters anregen.

Rudolf Brändle, Basel

Christoph von Schönborn O. P., *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le Ier et le IIe Concile de Nicée (325–787)* = Paradosis, 24. Fribourg, Ed. universitaires, 1976. 245 S. Fr. 25.–.

Im Jahre 726 liess Kaiser Leo III. die berühmte Christusikone über dem Bronzeportal zum Haupteingang des kaiserlichen Palastes zerstören. Er liess dafür ein Kreuz anbringen. Zugleich verabschiedete er ein Programm zur vollständigen Zerstörung aller derartigen Bilder im ganzen Reich. Er hat durch diese Massnahmen Kämpfe ausgelöst, die über mehr als hundert Jahre hinweg die östliche Kirche erschütterten. Konstantin V. liess im Jahre 754 durch eine Synode den Bilderdienst für Häresie und Abgötterei erklären. In einer veränderten politischen Situation entschied das zweite Konzil von Nicäa 787 zugunsten der Bilder. Damit war die erste Phase der ikonoklastischen Kämpfe abgeschlossen. Doch unter späteren Kaisern, vor allem unter Leo V., flammten sie neu auf. Erst im Jahre 843 konnten die Freunde der Bilderverehrung die für die östliche Kirche schmerzvollen Auseinandersetzungen endgültig für sich entscheiden. Äusseres Zeichen dieser Entscheidung war, dass die Kaiserin Theodora die 726 zerstörte Christusikone über dem kaiserlichen Portal restaurieren liess. Das Kreuz, das Leo III. dort hatte anbringen lassen, blieb an seinem Ort.

Christoph von Schönborn, ein österreichischer Dominikaner, der an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Uechtland lehrt, unternimmt es in seiner klar aufgebauten und in einer verständlichen Sprache geschriebenen Untersuchung, den geistlichen und theologischen Hintergrund zu erhellen, ohne den das Aufkommen der Kunst der Ikone nicht zu verstehen ist. In einem ersten Teil untersucht er die trinitarische und christologische Basis der Theologie der Ikone. Er geht dabei auf Athanasius, Gregor von Nyssa, Cyrill von Alexandrien und Maximus den Bekenner ein, die durch ihr Werk die Theologie der Ikone vorbereitet haben. In einem längeren Abschnitt setzt er sich mit Euseb von Cäsarea auseinander, der für die Ikonoklasten zum Kronzeugen geworden ist. In einem zweiten Teil wendet sich der Autor dem Zeitalter der Bilderstreitigkeiten zu. Sehr klar entfaltet er hier die theologische Konzeption der Bilderfeinde, die in der Verehrung der Bilder nicht nur einen Rückfall ins Heidentum,

sondern auch eine christologische Ketzerei sahen. Anschliessend zeigt er die Position der grossen Verteidiger der Bilder auf: Germanus von Konstantinopel, Georg von Cypern, Johannes von Damaskus, Nikephorus von Konstantinopel und Theodor von Studion.

Die vorliegende Arbeit verdient eine breite Diskussion. Einige kritische Anfragen seien hier formuliert. Der Wert der Untersuchung scheint mir dadurch etwas geschmälert, dass der Autor von einem dogmatischen Vorverständnis ausgeht. Für ihn steht es ausser Frage, dass die Anhänger der Bilderverehrung die Rechtgläubigkeit innerhalb der Kirche vertreten. Von diesem Vorverständnis her kann er die gewichtigen theologischen Argumente der Gegner letztlich nicht ernst nehmen. Kritisch anzumerken ist auch, dass von Schönborn wichtige Texte aus der Epoche der Bilderstreitigkeiten vorangehenden Zeit nicht aufnimmt. Er führt zwar die bekannte Irenäusstelle (*Adv. haer.* I, 25, 6) kurz an. Aber er erwähnt nicht, dass nach diesem ältesten Zeugnis der Existenz von Christusbildern gerade nicht die Kirche, sondern die gnostische Sekte der Karpokratianer behauptete, sie besässe authentische Bilder von Christus. Ebenso wenig geht er ein auf den 36. Kanon der Synode von Elvira oder den ausserordentlichen Abschnitt in einer Predigt des Asterius von Amasea (*Hom.* I, 4, 2 f., ed. Datema, p. 9). Asterius ermahnt seine Hörer, dass es besser ist, die lebendigen Bilder Gottes, die Menschen, zu ehren und sich der Armen zu erbarmen, als bildliche Darstellungen der Wunder Christi auf ihren Gewändern zur Schau zu tragen. Paradoxiertweise hat das Konzil von 787 ausgerechnet diesen Mann als Zeugen für die Bilderverehrung zitiert. Wichtig wäre auch gewesen, auf Johannes Chrysostomos einzugehen. Er hat sich zwar zur Frage der Bilder kaum geäussert. Immerhin gibt es die interessante Stelle *Exp. Ps.* 145, 2 (P. G. 55, 521). Chrysostomos zeigt hier, dass wir durch die Lektüre der Heiligen Schrift mit den Heiligen in Gemeinschaft treten. Aber er hat mit Nachdruck festgehalten, dass Christus nicht durch kostbare Kultgeräte geehrt wird. Christus ehrt, wer ihn nicht übersieht, wenn er hungrig und nackt durch die Strassen geht, *In ev. Matth.* 50 al. 51, 3 (P. G. 58, 507 ff.). Chrysostomos verweist die Gläubigen mit Hilfe von *Matth.* 25, 31–46 auf ihre Mitmenschen als den vorzüglichen Ort der Präsenz des auferstandenen Herrn. Die Kirche, gerade die östliche Kirche, hat zu ihrem Schaden diese Impulse des grossen Kirchenvaters kaum aufgenommen.

Rudolf Brändle, Basel

Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews. High Middle Ages, 500–1200.* 2nd ed., revised and enlarged. New York, Columbia University Press, 1957–1960.

3. Heirs of Rome and Persia. 1957. XII + 340 S.
4. Meeting of East and West. 1957. 352 S.
5. Religious Controls and Dissensions. 1957. 516 S.
6. Laws, Homilies, and the Bible. 1958. 486 S.
7. Hebrew Language and Letters. 1958. 321 S.
8. Philosophy and Science. 1958. 405 S.
- Index to Volumes 1–8. 1960. XII + 163 S.

Ders., *Late Middle Ages and Era of European Expansion 1200–1650.* 2nd ed., revised and enlarged. New York, Columbia University Press, & Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 1969–1976.

13. Inquisition, Renaissance, and Reformation. 1969. X + 463 S.
14. Catholic Restoration and Wars of Religion. 1969. 412 S.
16. Poland – Lithuania 1500–1650. 1976. 460 S.

Die neuere jüdische Geschichtsschreibung, soweit sie von jüdischer Hand geschah, ist aus Martyrologien hervorgegangen. So trägt eine der wichtigsten älteren Darstellungen, jene des R. Josef ha-Cohen, den Titel «Emäq ha-baka», «Tal der Tränen» (1575 abgeschlossen). In der Barockzeit erschien, als Fortsetzung des Werkes von Josephus gedacht, die 15bändige «Histoire des Juifs» des Protestanten Jacques-Chrétien Basnage (Rotterdam 1706–11), in deren zweiter Auflage der Autor befriedigt feststellt, keinen Widerspruch durch eine Nation erfahren zu haben, die Interesse daran gehabt hätte, wenn die Fakten verfälscht dargeboten worden

wären. Zu spüren sei freilich, dass der Stoff den Christen, für die die Geschichte in erster Linie geschrieben sei, nicht gefiele: «Les Juifs sont haïs et méprisés de la plupart des Nations.»

Zu einer Neubegründung der jüdischen Historiographie des jüdischen Volkes kam es dann im Zuge der Entstehung einer jüdischen Wissenschaft vom Judentum, die mit dem Namen von Leopold Zunz untrennbar verknüpft ist. Die «Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Makkabäer bis auf unsere Tage» von Isaak Markus Jost, 1–9 (1820–28), gilt als der erste jüdische Versuch einer Gesamtdarstellung. Ein Meisterwerk bleibt die auf ausgedehnter Quellensammlung beruhende Darstellung von Hirsch Heinrich Graetz, 1–11 (1853–75). Zu Beginn des gegenwärtigen Jahrhunderts gewann mit Georg Caro (1908) und Arthur Ruppin (1904; 1930) der sozialgeschichtliche Gesichtspunkt an Boden.

Alle diese Werke waren von einem westlichen Standpunkt aus entworfen. Anders verhält es sich mit der ersten Gesamtdarstellung unseres Jahrhunderts von Simon Dubnow aus Weissrussland. Sein Werk ist, nach früheren Arbeiten, in der Zeit des 1. Weltkriegs konzipiert worden, da «es namentlich dem jüdischen Geschichtsschreiber möglich wurde, an der eigenen Person zu erfahren, was seine Ahnen im Altertum und im Mittelalter erleben mussten». Die 10 Bände erschienen 1925–29, und zwar gleichzeitig russisch, deutsch und hebräisch. Wenn so die jüdische Selbstdarstellung durch die Umstände wieder zu einem aus eigenem Erleben geschöpften Martyrologium wurde, so gilt dies auch für das vorliegende Werk von Salo Wittmayer Baron. Seine Bildung erhielt der in Tarnow, Galizien, geborene Historiker in Wien. Seit 1926 hat er in New York den Weg seines Volks in Gedanken und Tat begleitet. Hatte Simon Dubnow seine Darstellung im 1. Weltkrieg abgefasst und 7 Jahre danach erscheinen lassen, so fällt jene Barons in die Jahre des 2. Weltkriegs. Die zweite Auflage erschien von 1952 an in der Zeit, da Baron sich mit Nachdruck des kulturellen Wiederaufbaus des europäischen Judentums annahm.

Diese Darstellung der jüdischen Geschichte beeindruckt durch den souveränen Überblick über die Teilgebiete. In den ausführlichen Noten werden wissenschaftliche Ergebnisse mehr im Sinne einer Harmonie als einer Auslese dargeboten. Die riesige Arbeit hat der Verfasser praktisch allein bewältigt. Sie gab freilich Anlass zu Gerüchten um einen grossen Mitarbeiterstab, die Baron mit Vergnügen dementiert (Bd. 13, S. VII).

Doch noch anderes, Wesentlicheres hebt dieses Werk von den vorhergehenden Darstellungen ab. Es ist die erste Historiographie der jüdischen Geschichte, die bewusst vom Standpunkt des dritten Gemeinwesens, von der Wiedergeburt der Nation im Lande der Väter aus, geschrieben ist. Die Geschichte der Juden, die Baron schreibt, ist die Geschichte einer zu Ende gehenden Diaspora. Ihr Hauptthema ist die innere Entwicklung des zerstreuten Volkes in ihrem Bezug auf die Welt der es umgebenden Völker. Sie wird um so ausführlicher, je enger sich diese Beziehungen gestalten. So ist Bd. 1, der die biblische Zeit behandelt, nur der Vorbereitung der Diaspora-Existenz Israels gewidmet. Auch die ersten 5 Jahrhunderte der christlichen Ära (Bd. 2) werden eher kurz, im Sinne der je getrennten Entfaltung der immer neu zu überdenkenden fundamentalen Gegebenheiten (Bd. I, Kap. V) im talmudischen Judentum wie im patristischen Christentum, dargestellt. Bd. 3 behandelt die Veränderung der Umgebung, in der das Judentum der östlichen Diaspora lebte, durch Mohammed und den Islam.

Die ausführliche Geschichte der Diaspora nimmt ihren Anfang erst mit dem Beginn des Mittelalters. Die Kreuzzüge, ihre Verbindung der islamischen mit der christlichen Welt und die damit verbundene ökonomische Umstellung bezeichnen einen Einschnitt für die Entwicklung des Stellenwerts der Juden im Gesamten der Völkerwelt. Die einsetzenden Verfolgungen sind ein Symptom dafür, dass man das ausserhalb des Judentums empfand. Dafür, dass man sich darüber auch innerhalb seine Rechenschaft gab, legt das schöne Wort Jehuda Halevis Zeugnis ab: «Israel unter den Nationen ist wie das Herz unter den andern Organen des Körpers. Es ist zugleich das am meisten kranke und das am meisten gesunde von ihnen» (Bd. 4, S. 147). Im praktischen Bereich hatten sich die Juden von Landwirtschaft und Handwerk auf den Handel umzustellen. Nahezu alle gesellschaftlichen und religiösen Auseinandersetzungen wie die inneren Probleme wurzeln in der Diasporasituation (Bd. 5, S. 99). Es war das Gefühl, ausgespannt zu sein zwischen den grossen Erinnerungen an die Vergangenheit und den noch grösseren Erwartungen an die messianische Zukunft. Tragend war die biblische

Tradition, wie sie im rabbinischen und im karäischen Judentum bewahrt wurde. Die karäische Bewegung wird von Baron recht ausschliesslich auf die Lehre eines eher intellektualistischen Kreises in Bagdad zurückgeführt. Ihr ist wohl stärker, als dies bei Baron geschieht, die exakte masoretische Feststellung des Bibeltextes zugute zu halten (zu Bd. 6, S. 245). Maimonides, der beste arabische Stilist der jüdisch-mittelalterlichen Philosophen, und Simon Qara aus Frankfurt, auf den die grosse haggadische Sammlung des Jalqut Schimoni zurückgeht, mögen im übrigen für einen breiten Spannungsbogen des hochmittelalterlichen Judentums stehen. Was die Einheit des Judentums ausmachte, war sein Gottesdienst: «Unity amidst Diversity» (Bd. 7, S. 62). Das Gebet und die Synagoge wurden immer mehr, gegenüber dem früheren Privatstudium einzelner Lehrer und Akademien, zum Schwerpunkt der Diaspora. Mit Recht bemerkt Baron (Bd. 8, S. 48), dass der Graben zwischen den Wortführern jüdischer und christlicher mystischer Strömungen mindestens so tief war wie der zwischen den grossen Rationalisten.

Ein Register zu den Bänden 1–8 leistet dem eiligen Benutzer gute Dienste.

Aus der das Spätmittelalter betreffenden Reihe seien hier nur die Bände 13, 14 und 16 besprochen. Bewegend ist die Schilderung, wie die Kirche ihre jüdischen Glieder behandelte. Die Marranen und andere zwangsweise oder freiwillig getauften Juden fanden sich gleichzeitig dem Wohlwollen wie der Verachtung, dem Vertrauen wie dem Misstrauen einer unwissenden Menge ausgesetzt, und weder sie noch die Kirche hatten es leicht, gegenseitig den richtigen Platz zu finden. Doch waren diese Menschen lange Zeit die einzigen, die der Kirche den Ausblick auf das Volk der göttlichen Offenbarung freihielten. Erst das neuerwachte Interesse an der Bibel brachte in grösserem Masse die Bereitschaft, von den Juden zu lernen. Mochte diese in intellektuellen Kreisen entstandene Bewegung auch als Anzeichen einer neuen Zeit gewertet werden, so blieb doch wie immer in der Geschichte die Tatsache bestehen, dass aus den Schichten, die selber gedrückt und entrechtet waren, der Hass sich auf die Juden entlud. In erster Linie war das der Bauernstand, sei es in den Bauernkriegen des schwer erschütterten Deutschland, sei es in dem Aufstand des ukrainischen Kosakenhauptmanns Chmielnicki (1648). Die Entladung der religiösen, wirtschaftlichen und sozialen Spannung, die sich am Ende fast ausschliesslich auf die Juden konzentrierte, trug bereits die Züge des Genozids.

Standpunkt und Verarbeitung empfehlen das Werk Barons für jeden, der über alle Detailfragen hinweg eine Empfindung für das Leben und den Zeugnisweg der Gesamtheit Israels in ihrer einzigartigen Funktion in der Geschichte der Völkerwelt bekommen möchte.

Thomas Willi, Basel

Yosef H. Yerushalmi u. a., *Bibliographical Essays in Medieval Jewish Studies. The Study of Judaism*, 2. New York, Ktav, 1976. ix + 392 S. \$ 17.50.

Das vorliegende Werk bietet keine lückenlose Bibliographie über das jüdische Mittelalter. Die sieben Autoren bewerten statt dessen die wichtigsten Werke dieser Periode und über diese Periode. Es geht ihnen hauptsächlich um eine Übersicht über die derzeitige forschungsgeschichtliche Lage. Dadurch können sie geeignete Ausgangspunkte für vertiefte Geschichts- und Religionsstudien aufweisen.

Vom jüdischen Harvard-Historiker Yosef H. Yerushalmi stammen Preface S. vii f. und Introduction S. 1–14. Dann folgt: «Die Juden in Westeuropa vom 4.–16. Jh.» von Ivan G. Marcus (S. 15–105). Kenneth R. Stow behandelt das jüdisch-christliche Thema: «Die Kirche und die Juden vom Apostel Paulus bis zu Papst Paul IV.» (S. 107–165). Dann folgt das von Mark R. Cohen ausgeführte jüdisch-islamische Thema: «Die Juden unter der Herrschaft des Islams, Von den Anfängen des Islams bis zu Sabbatai Zewi». Lawrence V. Berman informiert anschliessend über «Mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie» (S. 231–265) und Jochanan H. A. Wijnhoven über «Mittelalterliche jüdische Mystik» (S. 267–330). Den Abschluss bildet eine von John T. Townsend besorgte Übersicht über die sehr verstreut edierten «Kleinen Midraschim» des Mittelalters (S. 331–332).

Gleich zu Anfang betont Yerushalmi, dieses Buch sei in einem «new climate» verfasst

worden (S. 1). Jeder Autor weist auf mehrere Anzeichen eines heute klareren Forschungswetters in Sachen jüdisches Mittelalter hin. Man zeige auch auf nichtjüdischer Seite (endlich) starkes Interesse an der Geschichte des mittelalterlichen Judentums, dieser «classical minority» (S. 14). Man baue Triumphalismen und theologische Voreingenommenheiten ab und werte die Juden nicht mehr von einem engen «parochial view» aus (S. 13). Die Methoden- und Ideologiefrage sei sauberer geworden (S. 1–14, 109–112). Man habe einen «multi-dimensional approach» zur jüdischen Geschichte gewonnen (S. 19).

Die Periodisierung der jüdischen Geschichte ist schwierig, weil man mit gleichzeitig verschiedenen Entwicklungsphasen innerhalb der Judenheit zu rechnen hat. In Westeuropa endete das jüdische Mittelalter im 15./16. Jahrhundert, in Polen und Osteuropa dagegen erst im 18. Jahrhundert (S. 19 f.). Die Autoren tragen dem Rechnung. Sie greifen überdies bisweilen bis in die Anfänge des Christentums bzw. Rabbinismus zurück (J. G. Marcus) und verfolgen auch Wirkungen in die Neuzeit hinein (K. R. Stow, J. H. A. Wijnhoven).

Auf einige Haupttendenzen und Hauptergebnisse der modernen Erforschung des jüdischen Mittelalters wird mehrmals hingewiesen. Als bereits selbstverständliche Voraussetzung wird angenommen, dass das mittelalterliche Judentum von drei spannungsgeladenen geistigen Grundkräften getragen wurde: von der rabbinischen Tradition, der Religionsphilosophie und der Mystik. Die jüdischen Gemeinden des Mittelalters werden nicht als nur passive Opfer der Geschichte bzw. des kirchlichen Antijudaismus geschildert, sondern als Mitgestalter der mittelalterlichen Ordnungen und Auffassungen. Abgesehen von allen Judenfeindschaften, gab es z. B. eine weitreichende «ökonomische Gegenseitigkeit» zwischen Kirchenfürsten und jüdischen Geldverleihern (S. 140 f.). Kaum von blankem Juden Hass waren oberkirchliche Kreise des Mittelalters bei ihren Vorkehrungen gegen die Juden (Inquisitionen, Talmudverbrennungen, Kleidervorschriften etc.) bestimmt, sondern mehr vom Ketzertrauma, der Angst vor Mischehen und der Hoffnung auf jüdische Konvertiten. Vermutlich war z. B. die von Paul IV. 1555 erlassene Bulle «Cum nimis absurdum», die frühere kirchliche Bestimmungen gegen die Juden so stark verschärfte, dass für die jüdische Gemeinde Roms praktisch nur noch das Leben im Ghetto möglich blieb, von des Papstes Abwehrhaltung gegen den Protestantismus mitgeprägt (S. 152 f.).

Da auch die Juden auf Konvertiten- und Revertitensuche gingen – allerdings nicht in dem Ausmass, wie dies die Christen taten –, entwickelte sich die Proselytenfrage im Mittelalter zu einem sehr harten Problem christlich-jüdischer Rivalität (S. 116 f.). Ein Bekehrter aus dem Judentum bedeutete eine Bestätigung des christlichen Glaubens, ein zum Judentum Zurückkehrender eine Infragestellung. Da freiwillige Bekehrungen selten waren und die unter Druck Bekehrten dem Judentum oft heimlich zugewandt blieben, kam es da und dort zu inquisitorischen Massnahmen, die teilweise Zeichen eines hintergründigen christlichen Unsicherheits- und Inferioritätsbewusstseins waren. Hinter den im Mittelalter z. B. im Zusammenhang mit den Kreuzzügen aufflackernden Judenverfolgungen stand kaum kirchliche Strategie, sondern meistens eine von Bettelmönchen, drittklassigen Theologen und Anführern von Deklassierten betriebene Kanalisierung wirtschaftlich-sozialer Konfliktstoffe.

Hinter den Hauptartikeln sind jeweils ausführliche Bibliographien angefügt (S. 67–105, 154–164, 214–229, 306–339). Unbedingt hätte an den Schluss des Buches noch ein ausführliches Autoren- und Sachregister hingehört. Diese Register würden allerdings auch zur schnelleren Aufdeckung der beiden Hauptmängel dieses Werkes verhelfen: einseitige Gewichtsverlagerung auf die nordamerikanische, kanadische und israelische Forschung sowie thematische und forschungsgeschichtliche Überschneidungen. Die junge deutsche und österreichische Judaistik wird nicht berücksichtigt. Der ausserjüdische europäische Beitrag zur Erforschung der Geschichte des Judentums leuchtet zu sporadisch auf. Alle Autoren rekurren zu oft in gleicher Sache auf die beiden überragenden Forschergestalten Gerschom Scholem (geboren 1897, nicht 1879, S. 269) und Salo Wittmayer Baron. Das Hauptverdienst aller Autoren bleibt aber unbestritten: Sie schufen eine tragfähige Basis für eine zukünftige forschungsgeschichtliche Kontinuität und für ein schnelleres und leichteres Anpacken der historischen und religiösen Probleme, die dem mittelalterlichen Judentum, der mittelalterlichen Kirche und der mittelalterlichen Gesellschaft inhärent waren.

Clemens Thoma, Luzern

Wolfgang Schlenck, *Die Reichsstadt Memmingen und die Reformation.* = Memminger Geschichtsblätter. Mitteil. d. Heimatpflege, 1968. Memmingen, Verlag d. Heimatpflege, 1969. 135 S.

Sigrid Jahns, *Frankfurt, Reformation und Schmalkaldischer Bund. Die Reformations-, Reichs- und Bündnispolitik der Reichsstadt Frankfurt am Main 1525–1536.* = Stud. z. Frankfurter Geschichte, 9. Frankfurt a. M., W. Kramer, 1976. 443 S. DM 52.–/56.–.

In Friedrich Dobels Memminger Reformationsgeschichte von 1877/78 lag schon eine solide, quellengegründete Darstellung vor, als W. Schlenck seine Erlanger Dissertation veröffentlichte. Dobers hatte erstmals im Zusammenhang und Wortlaut wichtige Briefe aus Speyer 1529 und Augsburg 1530 herausgegeben. Es waren Briefe des Memminger Reichstagsgesandten, Grosskaufmanns und Herrn zu Gottenau/Günz Hans Ehinger, eines Schwagers des Konstanzer Bürgermeisters Thomas Blarer und zweier einflussreicher Memminger, des Bürgermeisters Zangmeister und des Stadtschreibers Jörg Maurer. Schlenck hat sie freilich zu wenig ausgewertet. In seiner «Einleitung» versucht Schlenck zwar u. a. Dobel pauschal und einseitig zu charakterisieren (S. 9 f.), ohne ihn aber in der weiteren Darstellung (ausgenommen S. 13, 20, 28, 30, 45, 60 f., 68, 78, 85, 89, 90, 98 und 100; davon aber etwa die Hälfte ungenau) im einzelnen zu zitieren oder gar sich mit ihm begründet auseinanderzusetzen.

In neun Kapiteln (einschliesslich der von Bernd Moeller inspirierten «Zusammenfassung») skizziert Schlenck in vielfach allzu knappem Überblick die Geschichte, Verfassung, Sozialordnung, Wirtschaft, religiösen Verhältnisse und das Problem «Rat und Kirche» in Memmingen am Vorabend der Reformation, ihren ersten Einbruch als Volksbewegung bis zur Rathaus-Disputation beider Religionsparteien am 2. Januar 1525 und zu den ersten Reformen, die Zeit des Bauernkrieges 1525 bis zum Einmarsch der Truppen des Schwäbischen Bundes, welche die Reformation dort rückgängig machten (Ausweisung des letzten ev. Predigers Schenck) und die traditionelle Kirche ebenso gewaltsam restituierten, die Reformation und Politik bis 1529, den «mittleren Weg» Memmingens zwischen Zwingli und Luther bzw. Bekenntnis und Bündnis bis zum Eintritt in den Schmalkaldischen Bund 1531 und bis zur Anerkennung der Augustana durch die vier Tetrapolitanstädte auf dem schmalkaldischen Bundestage zu Schweinfurt und die Vollendung der Reformation durch den Rat bis zur Zuchtordnung von 1532. Gleichsam als Anhang folgt das 8. Kap. über die relativ milde Behandlung der Täufer in Memmingen. Recht beachtlich ist dabei die verständnisvolle Würdigung des Täuferproblems (S. 105 ff.). Dankenswert sind auch die beigefügten Handschriftenproben (S. 33, 46 f., 80, 92, 101) und die Anhänge Nr. 1–3 zur Finanzgeschichte und Nr. 4 über die Messpfründen in Memmingen.

Man vermisst jedoch bei Schlenck eine genauere Behandlung wenigstens dreier wesentlicher Faktoren der Memminger Reformationsgeschichte: – 1. Das Predigtmandatproblem (Ratsgebot evangelischer Predigt nur nach der Schrift ohne spätere konfessionelle Zusätze) erwähnt er zwar mehrmals (z. B. S. 36, 40, 51, 54 f., 58, 114), ohne es aber genauer im Zusammenhang auszuarbeiten oder es gar mit den anderen drei Tetrapolitanstädten (Strassburg, Konstanz und Lindau) verbündeten Reichsstädten Augsburger Konfession (z. B. Augsburg, Nürnberg und Ulm) oder mit Zwinglis Zürich zu vergleichen. – 2. Das Problem der Reformationsprozesse, an dem seit den bahnbrechenden Arbeiten von Gerd Dommasch (1961), Hermann Buck (1964; Theol. Zs. 22, 1966, S. 63–65) und Robert Schelp (1965) kein Reformationshistoriker einer deutschen Reichsstadt mehr so achtlos vorübergehen sollte, erwähnt Schlenck nur auf S. 95 am Ende in einem Satze über die angebliche Anerkennung eines solchen Memminger Prozesses (i. S. des 1531 hingerichteten alt Stadtschreibers Vogelmann) durch den Schmalkaldischen Bund 1533, die aber erst zwei Jahre später erfolgte. Einen anderen anerkannten Reformationsprozess von Memmingen, den des entwichenen Spitalmeisters Matthias Maierbeck, erwähnt Schlenck nicht einmal auf S. 96, wo er Maierbecks Emigration nennt (s. auch Dobel, 5, S. 40). – 3. Das Problem der «Geheimen Räte» behandelt Schlenck überhaupt nicht. Fabian hatte aber 1960 darauf hingewiesen und Namenlisten der Bürgermeister und der «Sechs Geheimen Räte» von Memmingen von 1517 bis 1551/52 abgedruckt (der oben erwähnte H. Ehinger war 1527–1531 Geheimer Rat) und dabei betont: «Die 'Sechs' bzw. 'Geheimen Räte' bildeten zusammen mit dem regierenden Bürgermeister auch in Memmingen das wich-

tigste Gremium für die Durchführung der Reformation.» Schon Dobel, 3, S. 52–55, 62–65, 69–71, brachte Korrespondenzen Ehingers mit Bürgermeister und Geheimen Räten von Memmingen.

Unbefriedigend und recht einseitig ist auch die Beurteilung verdienstvoller Memminger Persönlichkeiten, wie z. B. des ersten evangelischen Stadtschreibers (1524–1548) Jörg Maurer, wenn behauptet wird: «von ihm ist nichts Näheres bekannt» (S. 38); jedoch wird S. 77 und S. 86 «Näheres» über ihn berichtet. Fragwürdig sind auch die Werturteile von Schlenck über die «gesellschaftlichen Ursachen» der theologischen Probleme (S. 84). Auf formale und methodische Fehler soll hier nicht näher eingegangen werden.

An inhaltlichen Unstimmigkeiten seien hier nur zwei erwähnt: – 1. Schlenck lässt den Einfluss der Theologie Zwinglis auf Memmingen zu schnell (gleich nach des Reformators Tode 1531) beendet sein (S. 92), obwohl doch dort zwinglische bzw. reformierte Prediger viel länger wirkten (s. unten). – 2. Auf S. 68 behauptet Schlenck, Ostern 1529 sei in Memmingen «erstmal» das Abendmahl in beiderlei Gestalt gefeiert worden; dem widersprechen aber schon seine eigenen Angaben auf S. 71, 74 und 118, wonach das schon Ende 1524 geschah (s. Dobel, 1, S. 56). Seine nicht immer überzeugende, aber trotzdem recht dankenswerte und lesbare Neufassung des im wesentlichen von Dobel dargestellten stadtgeschichtlichen Stoffes, die nicht überall auf dem neuesten Stande der Forschung steht, beendet Schlenck mit dem bezeichnenden Satze: «Es scheint fast so, als habe sich am Zustand der 'Kirche' im Vergleich mit den Verhältnissen vor der Reformation wenig geändert» (S. 120), die Reformation habe also «wenig» gefruchtet bzw. Neues gebracht. Hat er damit wirklich – wie er auf S. 11 frei nach Ranke beabsichtigte – aufgezeigt, «wie es gewesen ist»?

Solider als das hier zuerst besprochene ist das Werk von Sigrid Jahns. Nach allgemeinen «Grundlagen» (zeitlich bis 1525) behandelt Jahns in neun Kapiteln Frankfurt und die Anfänge evangelischer Bündnispolitik 1524–1527, die Reformations- und Reichspolitik dieser Messestadt 1527–1529, die ersten Frankfurter Reformationsprozesse 1533–1535, die Bemühungen des Rates um einen aussergerichtlichen Vergleich mit Kurmainz und den Beitritt der Königswahlstadt zum Schmalkaldischen Bund Anfang 1536.

In Frankfurt wie auch in Memmingen sind offenbar erste Anstösse zur Kirchenreformation nicht allein von wirksamen «Geistlichen» ausgegangen, sondern auch teilweise unabhängig davon von Lateinschulmeistern und Humanisten, also von kirchlichen «Laien», die von einflussreichen Ratsherren berufen und von diesen auch bis zu einem gewissen Grade gedeckt wurden: in Frankfurt von Wilhelm Nesen (s. Jahns, S. 33 f., 40) und in Memmingen von Paul Hoepf von Augsburg (s. Schlenck, S. 110 ff.). Die ersten evangelischen Prediger beider Orte standen Zwinglis Theologie näher als der Luthers, so dass beide Reichsstädte weit über 1531 hinaus engere theologische Beziehungen zur Schweizerischen Reformation besaßen. Die Reformationsbewegung wurde in beiden Städten vom Rat anfangs nur zögernd und zum Teil widerwillig gedeckt und erst später notdürftig zu kanalisieren versucht, so sehr auch Rat und Bürger gemeinsam die damals vielfach unwürdigen «Pfaffen» der traditionellen Kirche ablehnten. Es handelte sich also um keine sogenannte «Ratsreformation von oben her», sondern um eine breitere Volksbewegung, die den Rat zeitweilig fortriss.

Im Unterschiede zu Memmingen, wo es von Anfang an viel radikaler und 1525 auch blutiger zugeht, gelang es dem Rat von Frankfurt, sich gleichsam im Windschatten der seit 1529 protestierenden Fürsten und Städte bis zum Winter 1535/36 den Stürmen der beiden grossen Religionsparteien im Reiche weitgehend zu entziehen. Noch Ende 1535 ging der Rat von Frankfurt in seinen Vergleichsverhandlungen mit Kurmainz so weit, die volle Restitution des römisch-katholischen Kultus in der Bartholomäuskirche, der auch dort 1533 verboten worden war, anzubieten – freilich vergeblich. Denn Kardinal Albrecht von Mainz stellte unannehmbare Forderungen.

Jahns hat auch die drei oben skizzierten Reformationsprobleme im allgemeinen sorgfältiger als Schlenck bearbeitet: 1. Das *Predigtmandatproblem* behandelt sie zwar sehr knapp (S. 35 f.), aber aufgrund der Ratsprotokolle vom 24. 2. und 8. 11. 1524 recht klar. – 2. In quellengegründeter Breite und auf der Höhe des einschlägigen Forschungsstandes schildert die Verfasserin erstmals die Frankfurter *Reformationsprozesse*, welche die Stadt trotz aller politischen und

wirtschaftlichen Bedenken 1535/36 nötigten, dem Vollstreckungsschutzbund vor reformationseindlichen Gerichtsurteilen, insbesondere der Reichsacht, dem Schmalkaldischen Bunde, beizutreten. – 3. Auch auf das Problem der «Geheimen Räte» geht Jahns näher ein, wenn auch diese Institution in Frankfurt damals anders, nämlich seit 1478 «Ratschlagung», hiess und aus neun Mitgliedern bestand (S. 22 f., 232). Anstatt einer umfassenderen Namenliste beschränkt sich Jahns auf die Angabe der Namen dieser Institutionsmitglieder für das Reformationsjahr 1533 (S. 218) und wertet ihre Protokolle aus (S. 234 ff., bes. S. 237 ff.).

Öfters werden von ihr zwei Frankfurter Stadtschreiber erwähnt, Johann Marstaller, der Verfasser des «Aufruhrbuches» von 1525 (S. 38, bes. A. 109), und Martin Sigel; leider gibt sie für beide keine genauen Amtszeiten an (1533 erwähnt sie beide als «Stadtschreiber», s. S. 253 A. 21 und S. 254). Berichtigt sei hier nur der S. 306 f. genannte Name des kursächsischen Gesandten vom März 1535. Er lautet nicht «Philipp von Rosenberg», sondern richtig: «Dr. Philipp Rosenecker» (s. G. Mentz, Joh. Friedrich, 3, Register: Rosenecker).

Sigrid Jahns hat in ihrer hier besprochenen Erstlingsschrift ein erstaunliches und sehr dankenswertes Meisterwerk vorgelegt, das für künftige Autoren als Vorbild für eine moderne, quellengegründete, umfassende, sorgfältige und kritische Darstellung der Anfänge der Reformation einer deutschen Reichsstadt gelten kann, die trotz der Fülle der verarbeiteten Quellen sehr gut lesbar ist. «Eine umfassende Darstellung der Geschichte Frankfurts im Schmalkaldischen Bund (1536–1547) muss einer anderen Studie vorbehalten bleiben» (S. 11). Möge dieser künftige zweite Teil ebenso mustergültig werden und bald folgen. *Ekkehart Fabian, Basel*

Kurt Guggisberg. *Humanität und Glaube. Gedenkschrift für K. Guggisberg*, hrsg. v. Ulrich Neuenschwander & Rudolf Dellsperger. Bern, P. Haupt, 1973. 256 S. Fr. 24.80.

Der ursprünglich als Festschrift anlässlich seines Rücktritts vom Lehramt geplante Aufsatzband, der 1973 zum Gedenken an Kurt Guggisberg erschien, sei hier kurz angezeigt. Die Vielfalt der Beiträge zeugt von den vielfältigen Interessen des liberalen Theologen und Gotthelf-Forschers. Die Gedenkschrift gliedert sich in drei Teile: 1. Zwingli und Gotthelf (G. W. Locher, Francesco Erasmo Sciuto, W. Hutzli, F. Buri), 2. Kirche und Kultur im Kanton Bern (P. Marti, E. Staehelin, R. Dellsperger, U. Meyer), 3. Theologie, Philosophie, Politik (K. P. Blaser, A. Lindt, E. Frauchiger, J. J. Stamm).

Herausgegriffen sei der Aufsatz von A. Lindt «Deutsche Theologie und deutsche Demokratie. Ernst Troeltsch, Emanuel Hirsch und die Anfänge der Weimarer Republik». Das Ergebnis lautet: «Während Ernst Troeltsch in den letzten Jahren seines Lebens aufgrund klarer Einsicht in geschichtliche Wandlungen und Notwendigkeiten eindeutig für die liberale Demokratie optiert hat, ist Emanuel Hirsch Wortführer eines von einer breiten Mehrheit... getragenen Verdammungsurteils gegen allen politischen Liberalismus, alle Demokratie und alle übernationalen Bestrebungen. Die Praxis politischer Ethik der meisten unter denen, die sich in Deutschland als evangelische Christen verstanden, ist vor und nach 1933 entscheidend von diesem negativen Urteil... geprägt gewesen und geblieben» (S. 229). Lindts Portrait der beiden Männer ist eine Momentaufnahme, spannend und erhellend. Man wünschte mehr zu erfahren über die Hintergründe, die Wurzeln und Motive für die unterschiedlichen Optionen. Die historische Distanz ist da, um die geistesgeschichtlichen Hintergründe des Niedergangs der Weimarer Republik und des Aufgangs des Dritten Reiches zu erforschen. Beiträge wie der vorliegende zeigen, wie fragwürdig es ist, Vergangenheit zu bewältigen in der Art von Fests Hitler-Biographie, indem man die Geschichte von einzelnen psychopathischen Persönlichkeiten gemacht sein lässt. Die historische Distanz zur Zeit nach dem 2. Weltkrieg ist noch nicht gegeben. Erst allmählich dämmert uns auf, wie vieles von dem weiterlebt, was zu den beiden grossen Katastrophen unseres Jahrhunderts beigetragen hat – nicht nur in Deutschland. Ist die Theologie wachsamer geworden? *Georg Vischer, Dossenheim (BRD)*

Peter Hersche (ed.), *Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich.* = Quellen zur neueren Geschichte, 33. Bern & Frankfurt, H. Lang, 1976. 106 S. Fr. 19.–.

This small volume contains three of the most important pastoral letters of the late eighteenth-century reform of the Roman Catholic Church in the Habsburg monarchy. Written in 1752

by the Viennese archbishop, Johann Joseph Trautson, the first letter introduces enlightened Catholicism's principal theme, the need for better religious instruction of the people. The second letter, from 1782, by the Bishop of Laibach, Johann Karl Herberstein, caused the most controversy because of its ambivalent argument for religious toleration. Also from 1782, the third letter, by the Archbishop of Salzburg, Hieronymus Colloredo, makes a lengthy, comprehensive plea for simplified, practical and reasonable forms of piety. The editor supplies a very brief introduction and a short, selected bibliography. His edition of previously rather inaccessible documents should be welcomed by students of Catholicism's relationship to Enlightenment.

Charles H. O'Brien, Macomb, Illinois

Hans-Walter Krumwiede, *Geschichte des Christentums, 3. Neuzeit. 17. bis 20. Jahrhundert.* = Theol. Wissenschaft, hrsg. von C. Andresen u. a. 8. Stuttgart, Kohlhammer, 1977. XVI + 264 S. DM 27.-.

Die Kohlhammer-Reihe «Theologische Wissenschaft» wendet sich als Sammelwerk an Theologen und Religionspädagogen in Studium und Beruf. Kirchengeschichte soll hier in drei Bänden im Überblick vermittelt werden. H. W. Krumwiede «schafft» die Neuzeit, die für ihn mit dem Absolutismus und der Aufklärung beginnt, mit der Lösung «von der abendländischen 'res publica christiana' zum christlichen Europa souveräner Staaten», ohne Namensregister, auf 264 Seiten in Gross- und Kleindruck. Drei grosse Kapitel werden jeweils in drei bis vier Abschnitte eingeteilt, wobei die territorialgeschichtlichen bzw. kirchenpolitischen Dinge vor den wissenschafts-, kultur- und frömmigkeitsgeschichtlichen verhandelt werden. Vorrang vor der katholischen Kirchengeschichte geniesst jeweils die protestantische – berechtigterweise, da jene in den grossen Handbüchern von Herder und Benziger ausführlich genug dargestellt worden ist. Aus Gründen der Gesamtkonzeption wurde auch die Theologiegeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts sowie der Ökumenischen Bewegung und Missionsgeschichte in andere Bände (S. 9 f. 18) verlegt.

Als christliche «Rumpfgeschichte» der Neuzeit präsentiert sich das vorliegende Werk aber auch aus anderen Gründen. An den längst überwunden geglaubten «Heussi» gemahnt z. B. die eingefleischte Europazentrik dieser «Geschichte des Christentums», die kaum einmal ein, zwei Seiten an Amerika oder Russland, ja sogar an Skandinavien und ihr Christentum verschwendet, dafür aber die Begründer der neuen Wissenschaftslehre Bacon, Bodin und Grotius gleich doppelt erwähnt (S. 20 ff. 29 ff.).

Natürlich erscheint es verdienstvoll, diese neuzeitliche Christentumsgeschichte einmal wieder kompendiumsmässig mit mehr Text als bei Heussi, auch weniger subjektiv als bei Kupisch und anderen, vorgeführt zu bekommen. Aber zum Nachschlagen eignet sich das Werk in Ermangelung eines Namenregisters schlecht, und für das Studium sind wiederum die Literaturangaben zu schwach. Warum in dieser Geschichte des neuzeitlichen Christentums ausgerechnet der Geschichte des Deutschen Kirchenkampfs samt seiner Vor- und Nachgeschichte das ganze letzte Drittel des Platzes eingeräumt ist, so als wäre sie deren Krönung, erscheint selbst einem Barth-Schüler in Basel unerfindlich. Kirchengeschichte also in den bisherigen, ausgefahrenen Geleisen? Zumindest taugt sie für den Leserkreis, für den sie offenbar geschrieben ist: den deutschen Oberstudienrat mit Religion im Nebenfach, ausgezeichnet.

Karl Hammer, Basel

Karl H. Neufeld, *Adolf von Harnack. Theologie als Suche nach der Kirche. «Tertium Genus Ecclesiae».* = Konfessionskunde, Kontroverstheol. Stud. 41. Paderborn, Bonifatius-Druckerei, 1977. 369 S. DM 42.-.

Adolf von Harnack hat im 3. Band seiner grossen Dogmengeschichte (S. 691) bemerkt, dass für ihn zwei Tatsachen im Vordergrund stünden, nämlich der Glaubensgedanke Luthers und sodann seine Tat. Er habe Millionen von Menschen der Papstkirche «entrissen» und diese damit auf die Stufe einer Partikularkirche «herabgedrückt». Seitdem gebe es nur noch Kirchen im Plural. Dieses Urteil schafft anscheinend keine günstigen Voraussetzungen für das breit-angelegte Buch eines katholischen Theologen unter einem dazu noch, was den ersten Untertitel anlangt, etwas pointiert wirkenden, thematischen Motto.

Macht man sich die Mühe, Neufelds im 1. Teil weithin der Substanz nach schon bekannte

Analysen unter dem Stichwort «Kritik an der Kirche» nachzulesen, so teilt man die Auffassung, der der kritischen Position der Dogmengeschichte von Harnack eine positive Konzeption der Kirche in seiner Missionsgeschichte und teilweise in seinen Arbeiten über Recht und Verfassung der frühen Kirche an die Seite gestellt wurde. Mit Recht betont Neufeld Harnacks schon durch seinen Vater Theodosius Harnack gewecktes Interesse an der Christologie und stellt die Ekklesiologie in Harnacks Sicht dementsprechend in Interdependenz zum christologischen Dogma dar. Unter Berufung auf Augustin behauptet Harnack, die Christenheit befinde sich noch immer auf der Suche nach dem wahren Begriff der Kirche. Die Kritik an der Entwicklung des östlichen und des mehrdeutigen abendländischen Katholizismus ist aus Harnacks komprimierter Zusammenstellung in seinem Buch «Das Wesen des Christentums» bekannt. Neufelds sich an die Dogmengeschichte haltende, ausführlichere Analyse bestätigt das 1900 Gesagte. In der Reformation hat Harnack neben anderen Widersprüchen immer die Gefahr gesehen, eine kümmerliche Doublette zur katholischen Kirche zu werden. Darum spricht er von einer im Protestantismus immer noch zu erwartenden Zukunft der Kirche.

Nimmt man beides, die Kritik am vorreformatorischen Christentum und die Kritik am Protestantismus, gleich ernst, so vermag der von Neufeld in dem wertvollen 2. Teil «Das Bild von der Kirche» gegebene Überblick zu Harnacks Auffassung von christlicher Gemeinde als einer missionarischen, tätigen Gemeinschaft, als Bruderbund und Kirche gelebter Brüderlichkeit (unter Einschluss der Wahrnehmung sozialer Verantwortung) den allein möglichen und auch vom Verfasser intendierten Sinn des Gesamttitels seines Buches verständlich werden zu lassen. Allerdings bleiben Harnacks Grenzen, sowohl im Vergleich mit Karl Barth als auch mit der Tendenz heutiger katholisch-ökumenischer Ekklesiologie, dem Verfasser durchaus nicht verborgen. Es ist das «spirituelle» Verständnis des Christlichen, das Harnack die Unsichtbarkeit und Unanschaulichkeit überbewerten liess. Ob man dies, wie Neufeld, als Verschlossenheit gegenüber dem Sakramentalen bezeichnen kann, ist dabei eine untergeordnete Frage.

Das Buch beschliesst eine dankenswerte, doch immer noch lückenhafte Liste der Literatur über Harnack (9 Seiten); ein Register der Personen fehlt. Die Urteile des Verfassers über die bisherige Harnack-Forschung (z. B. G. W. Glick und K. Blaser) scheinen mir nicht genügend deutlich zu machen, was Neufeld der bereits vorliegenden Harnack-Forschung verdankt. Die eigene Leistung dieses Buches liegt eindeutig im 2. Teil (der 3. Teil ist «Diskussion um die Kirche» überschrieben), der alle Ansätze zu einem positiven Bild von Kirche, wie sie sein müsste und sein sollte, übersichtlich zusammenstellt. S. 145 Anmerkung 59 kündigt Neufeld historische Untersuchungen zu mehreren wichtigen Kämpfen und Debatten Harnacks an.

Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Neuendettelsau

Klaus Scholder, *Die Kirchen und das Dritte Reich, 1. Vorgeschichte und Zeit der Illusionen 1918–1934*. Berlin, Ullstein & Propyläen-Verl., 1977. 897 S., 94 Abb. DM 48.–.

Seit dem deutschen Kirchenkampf sind vier Jahrzehnte vergangen. Die Reihen derer, die damals sich exponiert, gekämpft und gelitten haben, lichten sich immer mehr. Die Literatur, die sich dokumentierend, darstellend und wertend mit den Entscheidungen jener Jahre befasst, ist längst nur noch für Spezialisten einigermaßen überschaubar. Eine zusammenfassende Gesamtdarstellung ist heute fällig und möglich geworden. Man greift deshalb mit Spannung und grossen Erwartungen zu dem Band, den der Tübinger Kirchenhistoriker Klaus Scholder nach langjähriger, intensivster Forschungsarbeit vorlegt. Die Erwartungen werden nicht enttäuscht, im Gegenteil: Scholders Buch fesselt den Leser von der ersten bis zur letzten Seite. Da werden nicht nur Namen und Fakten aneinandergereiht. Da wird vielmehr ein historischer Stoff von besonderer Komplexität meisterhaft aufgearbeitet und denkerisch durchdrungen.

Als besonders fruchtbar erweist es sich, dass Scholder sich im Lauf seiner Vorarbeiten dazu entschloss, nicht nur die Geschichte des deutschen Protestantismus im Dritten Reich zu schreiben, sondern mit gleicher Intensität auch die Begegnung der katholischen Kirche mit dem Staat Adolf Hitlers in die Darstellung einzubeziehen. Die bisherige Kirchenkampf-Forschung hatte fast durchwegs die beiden grossen Konfessionen und ihr Verhalten im Dritten Reich ganz voneinander isoliert. Das gilt gerade auch von der anderen kürzlich erschienenen Gesamtdarstellung des «evangelischen Kirchenkampfes» durch den Leipziger Kirchenhistoriker

Kurt Meier. Bei Scholder zeigt es sich ganz deutlich, wie die Kirchenpolitik des Hitler-Regimes überhaupt erst verständlich wird, wenn die Aktionen gegenüber Katholiken und Protestanten und ebenso deren unterschiedliche Reaktionen nebeneinander gesehen und parallel dargestellt werden. Gerade diese Weite des Blickfelds gibt Scholders Werk den besonderen Reiz und die überragende Bedeutung. Basierend auf umfassender Kenntnis des archivalischen Quellenmaterials und des heutigen Forschungsstands entwirft der Verfasser ein faszinierendes Bild der Ereignisse und Entwicklungen.

In einem breit angelegten ersten Teil schildert er zunächst die kirchliche und theologische Landschaft im Weimarer Deutschland. Ohne ein sorgfältiges Eingehen auf diese äusseren und inneren Voraussetzungen wäre ein Verständnis der Stimmungslage von 1933 und der daraus resultierenden Entwicklungen schlechterdings unmöglich. Es gelingt denn auch dem Verfasser in hervorragender Weise, die wesentlichen Aspekte, die im kirchlich-theologischen Raum die Zeit zwischen 1918 und 1933 charakterisieren, zur Darstellung zu bringen. Er betont vor allem die Bedeutung des Aufbruchs der dialektischen Theologie im Gegenüber zu dem emphatischen Bekenntnis zu Volkstum und Nation in der «politischen Theologie» von Hirsch, Althaus und Stapel. Ebenso schildert er die heftigen Auseinandersetzungen um das Verständnis der Kirche, in denen Otto Dibelius und Karl Barth die profiliertesten Exponenten waren. Pacellis zielbewusst-hartnäckige Konkordatspolitik wird im Blick auf Motive und Auswirkungen sorgfältig analysiert. Dagegen wird auf den preussischen Staatsvertrag mit der evangelischen Kirche von 1931 kaum eingegangen. Hier hätte sich eine Überprüfung von J. Wrights These nahegelegt, mit diesem Vertragsabschluss kündige sich eine «Normalisierung» des Verhältnisses zwischen konservativer Kirchenführung und republikanischem Staat an, die dann aber durch den rapiden Zerfall der Weimarer Republik nicht mehr zum Tragen kam. Scholder geht auch nicht weiter ein auf die Ansätze zu einer bewussten Bejahung der liberalen Demokratie durch Theologen wie Rade und Troeltsch und reflektiert darum auch nicht die Gründe von deren Scheitern angesichts der Übermacht deutschnationaler Traditionen. Das hätte anhand etwa der Reichspräsidentenwahl von 1925 und des Kampfs um die «Fürstenenteignung» von 1926 illustriert werden können. Bei der Betrachtung der Stellungnahmen evangelischer Theologen zum Nationalsozialismus vor Hitlers Machtübernahme fällt auf, dass Paul Tillich gar nicht erwähnt wird, dessen 10 Thesen in dem Klotz'schen Sammelband und ausführlicher die «Sozialistische Entscheidung» doch auf alle Fälle beachtenswerte Voten theologisch-politischer Zeitanalyse darstellen. Mit grosstem Recht betont Scholder – sowohl im Blick auf die zwanziger Jahre wie ganz besonders dann für den Frühling und Sommer 1933 – die Schlüsselstellung der Stellungnahme resp. Nicht-Stellungnahme zum Antisemitismus und zur Judenverfolgung. Dass hier die Kirchen und ihre Theologen bis auf ganz wenige Ausnahmen (vor allem Bonhoeffer) zunächst kläglich versagten, wird deutlich herausgestellt, dann aber auch betont, wie der innerkirchliche Widerstand im evangelischen Raum doch gerade am «Arierparagrafen» und damit am Verständnis von «Volkskirche» im völkisch-rassistischen Staat aufgebrochen ist.

Es bleibt das zentrale Thema auch der rückblickenden Reflexion der bei Scholder breit, farbig und höchst instruktiv dargestellten stürmisch-dramatischen Geschehnisse von 1933, dass in den beiden grossen Kirchen zunächst die nationale Euphorie jener Monate alles mitzureissen schien und die Kirchen dem nichts entgegenzuhalten wussten als die Sorge um den Weiterbestand ihrer Institutionen und ihres inneren Lebens. Die Kurie wollte dies mit dem Anschluss des Reichskonkordats sichern. Bei den evangelischen Kirchen ging alles drunter und drüber, bis das kirchenpolitische Taktieren abgelöst wurde durch Barths energischen und wirkungskräftigen Ordnungsruf («Theologische Existenz heute») und dann durch die bewusste Sammlung von Pfarrern und Gemeinden, die so in ganz neuer Weise Kirche-Sein erlebten.

Der Band schliesst nach der Schilderung des Fiaskos der «Deutschen Christen» mit der Freien Synode der Reformierten im Januar 1934, wo die grossen Entscheidungen sich ankündigten, die im selben Barmen dann wenige Monate später die Bekennende Kirche konstituierten. Schade ist es, dass die Düsseldorfer Thesen vom Mai 1933 nicht erwähnt werden, in denen die Barmer Positionen vom Januar und Mai 1934 im Anschluss an reformierte Traditionen schon deutlich formuliert sind. Zu korrigieren ist noch, dass der S. 329 f. genannte Pfarrer H. L. Henriod nicht Franzose, sondern französisch sprechender Schweizer war.

Man dankt dem Verfasser für den grossen Wurf, der ihm gelungen ist, und sieht mit freudiger Erwartung dem nächsten Band entgegen. *Andreas Lindt, Bern*

Manfred Kwiran, *Index to Literature on Barth, Bonhoeffer and Bultmann.* = Theologische Zeitschrift, Sonderband 7. Basel, Friedrich Reinhardt, 1977. (502.S.) Fr. 68.–.

Der hier anzuzeigende Index füllt eine spürbare Lücke aus, indem er die Sekundärliteratur zu Barth, Bonhoeffer und Bultmann in alphabetischer Reihenfolge zusammenstellt. Der Index ist nicht paginiert, aber durch die auch buchtechnisch gute Abgrenzung und die fortlaufende Numerierung der Veröffentlichungen klar gegliedert. Schon damit leistet der Verfasser (Dr. theol., Assistent an der Universität Würzburg) einen grossen Dienst, dass er die vorhandene Literatur samt den nötigen bibliographischen Angaben darbietet; für Barth sind es 2823, für Bonhoeffer 774 und für Bultmann 2048 Titel. Diese Zahlen bilden keinen Wertmassstab, sondern weisen hin auf die literarische Produktivität der drei Forscher – die bei aller Verschiedenheit von Kwiran als der dialektischen Theologie verpflichtet bezeichnet werden – und den Zeitpunkt, da sie zur Bildung von Sekundärliteratur Anlass zu geben begannen (bei Barth setzt sie besonders mit dem Erscheinen des «Römerbriefes» 1919 ein). Der Index hat gegenüber ähnlichen Publikationen zwei weitere Vorzüge, die der Aufschlüsselung der Werke von Barth, Bonhoeffer und Bultmann zugute kommen: Ein Autoren- und ein Sachregister führen unter den entsprechenden Zahlen zur Literatur hin, die von Barth, Bonhoeffer und Bultmann aus das Gespräch vorantreiben. Jede der drei Gruppen enthält auch einen kurzen Überblick über die Hauptwerke. Er ist bei Bonhoeffer und Bultmann ausführlicher als bei Barth, für den auch der gesonderte bibliographische Nachweis, das Verzeichnis der Festschriften und die Erwähnung der im Erscheinen begriffenen Gesamtausgabe fehlen.¹ Die drei Abrisse über den Lebenslauf sind unterschiedlich ausgefallen; nicht sehr ergiebig (weil zu knapp) ist das, was über Barth und Bultmann zu finden ist. Das Abkürzungsverzeichnis hält sich im grossen ganzen an die umfangreichen Abkürzungen, die jetzt von der Theologischen Realenzyklopädie vorgeschlagen werden und vielleicht doch allmählich zum anerkannten Massstab werden dürften.

Der Verfasser ist sich bewusst, dass sein umfangreiches Werk Irrtümer und Mängel aufweist; das ist bei einem Index wie dem vorliegenden gar nicht anders möglich. Das Zusammentragen der verschiedenen Angaben ist auch so schon mühsam genug. Kwiran bittet denn auch um entsprechende Information, die in künftige Ausgaben oder Ergänzungen aufgenommen werden sollen.² Aufs Ganze gesehen kann man dem Verfasser, dem Herausgeber und dem Verlag nur danken; Kwiran hat eine immense Arbeit geleistet, hinter der nicht nur grosser Fleiss, sondern auch sehr viel Entsagung steht. Für alle, die sich näher mit Barth, Bonhoeffer oder Bultmann beschäftigen wollen, ist jetzt ein brauchbares Werkzeug vorhanden. Kwiran hat seine Arbeit im Dezember 1976 abgeschlossen; dass seither bereits wieder einiges hinzugekommen ist und ergänzt werden muss, mindert die Anerkennung nicht.

Otto Bächli, Suhr, Kt. Aargau

Imelda Abbt, *Tradition, Christus, Existenz. Das Christusverständnis Fritz Buris.* = Theol. Forschung, 61. Hamburg, H. Reich, 1977. 87 S. DM 10.–.

Die Verfasserin der an der katholischen theologischen Fakultät in Luzern verteidigten Dissertation hat sich vorgenommen, die Theologie Fritz Buris katholischen Lesern Schritt für Schritt zugänglich zu machen. Sie will durch ihre Studie Misstrauen abbauen und Brücken schlagen.

¹ Die Bibliographie wäre für Barth besonders wünschenswert, da sie bis jetzt nur über die beiden Festschriften von 1956 (Antwort) und 1966 (Parrhesia) erreichbar ist. Zudem weist der Registerband zur Kirchlichen Dogmatik erhebliche Mängel auf: dazu ist die nötige Kritik angebracht worden von Michael Jacob, Noch einmal mit dem Anfang anfangen: Ev. Theol. 32. (1972), S. 621 ff.

² Dem Rezensenten ist aufgefallen, dass aus verschiedenen Barth-Festschriften Artikel fehlen, die als eigentliche Sekundärliteratur anzusprechen sind (z. B. Hendry, Klopfenstein, Kraus, Smend u. a.).

Den Umständen entsprechend wählte I. Abbt konsequent die Strategie der rein immanenten Interpretation. Dieses Vorgehen wird so rigoros durchgehalten, dass analoge Interpretationen von Buris Theologie nicht explizit in die Diskussion aufgenommen wurden, etwa diejenigen von Ch. Hardwick und H. Oliver. Es entsteht dadurch ein ausgesprochen flächiges Bild seiner Theologie. An sich ist Buris Denken durchgehend eine Theologie zwischen und vor allem in verschiedensten Fronten. Zu seiner Position gehört immer der jeweilige Gesprächspartner. Indem diese hier auf wenige, sachlich durchaus zutreffende Sätze abgeblendet werden, um Buri selbst breit und ganz durch Buri zum Verstehen zu bringen, fällt das Element der Auseinandersetzung beinahe dahin. Doch darin muss gerade das Wertvolle dieser Studie gesehen werden. Allen seit Jahren schwirrenden Polemiken um und in Buris Theologie zum Trotz verweist diese Arbeit sachlich, zielsicher und souverän auf deren Substanz. Wer «Theologie der Existenz» wirklich kennenlernen will, lernt sie mit Vorteil von dieser Seite kennen. Das Geleitwort Buris stellt der Autorin auch das entsprechende Authentizitätszeugnis aus: «Sie hat sowohl das Ganze meiner Theologie begriffen als auch treffsicher daraus das herausgegriffen, was für ihre Fragestellung wesentlich ist» (S. 7).

I. Abbt fragt zentral nach Buris Christus-Verständnis, indem sie darin mit gutem Grund einen Brennpunkt entdeckt, in welchem sich die Aspekte dieser konsequenten Existenz-Theologie in geraffter Weise brechen.

Der erste, einleitende Teil («Buris Herkunft und Theologieverständnis») führt zum Zentralkern hin. Die massgebenden äusseren Einflüsse auf Buri, insbesondere von Seiten Albert Schweitzers und Karl Jaspers', werden dargestellt. Vor allem werden die allgemeinen Grundzüge der Theologie der Existenz mittels der drei Leitbegriffe «Wissen», «Glaube», «Existenz» klar herausgearbeitet.

Der zentrale Teil (S. 34–77) fragt: Wie lässt sich vom konsequenten Ansatz einer Existenz-Theologie aus die christologische Tradition aufarbeiten? Einführend fällt dabei die zutreffende und doch wohl für viele überraschende Feststellung: «Buri hat Christus immer schon als Mitte seines theologischen Denkens betrachtet. Das beweisen alle seine Schriften, von den Anfängen an» (S. 34). Den Schlüssel zu seinem Christus-Verständnis bildet «das eschatologische Problem» (S. 41 ff.), genauer gesagt das im neutestamentlichen Kanon greifbare Problem der ausgebliebenen Parousie. Exakt und vielseitig wird gezeigt, wie Buri die daraus entstandene christologische Problematik kritisch-sichtend aufgreift, um ihr auf dem Hintergrund seines Existenzdenkens zu neuer Bedeutung zu verhelfen. Besonders hier zeigt sich die Fähigkeit der Autorin, auf wenig gängige Gedanken gründlich und angemessen einzugehen, indem etwa auch Buris «entmythologisierter Christus» als durchaus konsequent und bedeutungsvoll gezeigt wird.

Der Schlussteil (S. 77–85) bildet den knappen Beginn eines kritischen Gesprächs mit Buri. Während das Eigengewicht von Existenz-Theologie gegenüber den vielfältigen Formen «objektiver» Theologie positiv herausgestrichen wird, legt I. Abbt gegenüber Buri den Nachdruck auf das Phänomen der «Intersubjektivität», das ihr noch zu wenig zum Tragen komme. Dennoch mündet diese Anfrage in ein Gesamturteil aus, das die starken Seiten von Buris Theologie über alles würdigt: «Sie respektiert die Freiheit und Verantwortung jedes einzelnen, ohne in Unverbindlichkeit zu machen. Sie schätzt die Tradition, ohne in dieser das Alleinseligmachende zu sehen. Sie ist eine anthropologische Theologie, ohne im Horizontalen aufzugehen. In diesem Sinn ist sie eine uralte und doch immer neue Theologie, eine ewige Möglichkeit, vom Heil in Christus zu künden» (S. 85).
Alfred Jäger, St. Gallen

Johann Baptist Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*. Mainz, Grünewald, 1977. 221 S. DM 38.–.

Der Autor gliedert sein Buch in drei Teile: 1. Konzept; 2. Themen; 3. Kategorien. Die Teile 2 und 3 bestehen zum grössten Teil aus überarbeiteten frühern Aufsätzen, hie und da allerdings spürbar korrigiert. Mithin etwa die Hälfte des Buches geht – was durchaus kein Schade ist – auf früher Veröffentlichtes zurück. Ich lege deshalb das Schwergewicht meiner Besprechung auf den 1. Teil.

Als Fundamentaltheologie gibt sich die Arbeit gleich zu Beginn zu erkennen, indem sie auf 1. Petr. 3, 15 als Begründung rekurriert, gleich der traditionellen Apologetik, mit der sie, bei aller Kritik an ihr, einige Züge gemeinsam hat. Es geht J. B. Metz darum, die Theologie vor der Skylla eines «kollektivistischen Missverständnis(es) neuer Solidarität» wie vor der Charybdis eines «schleichenden Tod(es) des Individuums in einer evolutionistisch gestimmten Welt» (S. 69) zu bewahren. M. a. W. Religion und Theologie dürfen weder zu einem Zierat bürgerlicher Weltanschauung noch zu einem Stimulans kollektivistischer Weltveränderung degradiert werden. Kategorien, die solches leisten, sind (siehe Teil 3) Erinnerung und Erzählung als Kategorien der «pathischen Verfassung menschlicher Praxis» (S. 54). In Korrektur früherer Arbeiten, die das Praktischwerden der Philosophie bei Kant und Marx zu sehr in einer Linie gesehen hatten, wird nun beim Primat der Praxis in der Theologie nicht nur sittliche, sondern ebenso gesellschaftliche Praxis so gefordert, als nämlich in der Erzählung gefährlicher, weil den Menschen und die Gesellschaft verändernder Erinnerung für einmal nicht die Sieger, sondern die Unterlegenen, Toten und Besiegten zur Sprache kommen.

Es liegt hier ein leidenschaftlicher Versuch vor, von einer Theologie des bürgerlichen, letztlich immer noch durch die Aufklärung geprägten Subjektes wegzukommen, ohne deswegen einer «politischen Utopie universaler Befreiung» (S. 65) zu verfallen. Politische Theologie wird nun formuliert als «Option für das solidarische Subjektsein können aller Menschen» (S. 69).

Ist aber der Ausgang aller Theologie von der Praxis wirklich etwas so Neues, wie Metz es darstellt? Erreicht der Autor den von ihm angestrebten Ausbruch aus der Amtstheologie? Findet nicht eine durchgehende Abwertung der Reformation verbunden mit einer Aufwertung der Aufklärung statt, nicht wertend, aber in wirkungsgeschichtlicher Hinsicht, und deckt sich das mit dem historischen Befund? Besteht nicht die Gefahr, dass der aufklärungsgeprägte Bürger zum Watschenmann wird?

Johannes Flury, Sent, Kt. Graubünden

Thomas Pröpfer, *Der Jesus der Philosophen und der Jesus des Glaubens. Ein theologisches Gespräch mit Jaspers, Bloch, Kolakowski, Gardavsky, Machowec, Fromm, Ben-Chorin.* Mainz, Grünewald, 1976. 148 S. DM 18.50.

Im ersten Teil dieser durch ein Seminar des katholischen Theologen W. Kasper, Tübingen, über «nichtchristliche Jesusdeutungen der Gegenwart» angeregten Schrift werden die Jesusauffassungen der im Untertitel genannten Vertreter eines heutigen Humanismus in auszeichneter Weise charakterisiert. Für Karl Jaspers ist Jesus ein «massgeblicher Mensch», der sich im Scheitern vollendet. Bei Ernst Bloch geht es um «Selbsteinsatz des Menschen» in einem «Reich ohne Gott», bei anderen Reform-Marxisten um «Jesu Rückgewinnung für die Kultur» und bei Ben-Chorin um seine «Heimholung» ins Judentum. Erich Fromm schliesslich möchte Jesus und das Christentum mit Hilfe der Psychoanalyse vom Dogma befreien.

Obschon Pröpfer erklärt, dass die Kirche, die er vertritt, sich durch diese Humanisten herausgefordert wisse, da es ihr nicht weniger als jenen um den Menschen gehe, und obschon er in der Beanspruchung der Bezeichnung «christlich» für die Theologie keine Abwertung der humanistischen Jesusdeutungen sehen will, das extra ecclesiam nulla salus ablehnt, von «Tendenz zu einer einseitigen und verengten Betrachtung» im «frühchristlichen Prozess der Vergöttlichung Jesu und der Metaphysizierung des christlichen Glaubens» spricht und in der «Auferstehung der Toten» «eine nur metaphorische und zudem geschichtlich vermittelte (nämlich jüdisch-apokalyptische) Vorstellung» sieht, glaubt er seinen Gesprächspartnern als sein ceterum censeo doch entgegenhalten zu müssen, «dass Gott sich in Jesus Christus endgültig bestimmt und zugleich über die Bestimmung des Menschen entschieden hat». Indem er in seinen Wenn-Sätzen – wenn das wahr ist, dann – ständig von dieser «Voraussetzung» argumentiert, befindet er sich im zweiten Teil seiner Schrift im Grunde nur im Gespräch mit sich selber und seiner kirchlichen Tradition. Zu einem wirklichen Gespräch mit den Humanisten kann es deshalb nicht kommen, weil diese, wie er nur zu gut weiss, diesen Glauben rundweg ablehnen, und das mit Gründen, von denen er, sowenig als er sich durch sie zur Vernunft bringen lassen will, hoffen kann, dass er sie zu widerlegen vermöge. Immerhin gibt er zu, dass seine Glaubensvoraussetzung «in philosophischer Hinsicht» «eine geschichtliche

Determination der radikalen Sinnoffenheit des Menschen» beinhalte und wie dieses philosophische Selbstverständnis auch sein Glaube der Verifikation in der praktischen Bewährung der Liebe bedürfe.

Unter Verzicht auf den zweideutigen Begriff des «Realsymbols» und in Anwendung der von Pröpper vertretenen metaphorischen Auffassung der Auferstehung liesse sich der von ihm zitierte Satz Kaspers: «In der Auferweckung Jesu von den Toten hat Gott seine Treue in der Liebe erwiesen», dahin abändern, dass die Auferweckung Jesu von den Toten für diejenigen, die nicht den Sinn der Welt, wohl aber den Sinn ihres Daseins in der Welt in der von ihnen zu bewährenden Treue in der Liebe sehen, zu einem Symbol ihres Selbstverständnisses werden könnte. Auf dieser Basis würden Humanisten mit sich reden lassen. Aber solange er sich nicht inhuman auswirkt, werden sie auch nichts dagegen haben, dass «christlicher Glaube» sich bemüht, «den Sinnentwurf seiner Tradition im Gedächtnis der Gegenwart wachzuhalten».

Fritz Buri, Basel

Joseph Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi. Betrachtungen über den Dreieinigen Gott*. München, Kösel, 1976. 93 S.

Die drei Kapitel dieses Bändchens über Gott, Jesus Christus und den Heiligen Geist sind nach den Angaben des Verfassers zur Hauptsache aus Fastenpredigten und Adventsandachten, deren Inhalt er aber auch verschiedentlich in Exerzitienkursen verwendet habe, erwachsen. Mit dieser Entstehung mag es zusammenhängen, dass die Behandlung des 3. Artikels im Vergleich zu derjenigen der beiden anderen sehr kurz ausgefallen ist. Aus der ursprünglichen Verwendung erklärt sich wohl auch der ausgesprochen apologetische Charakter dieser Meditationen, die «der persönlichen Aneignung des im Glauben der Kirche Gemeinten dienen» sollen. Dieser Apologetik liegt das klassische Schema der Hinordnung der Vernunft auf die Offenbarung zugrunde – hier modernisiert und praktikabel gemacht durch den Versuch, die Ursachen der persönlichen und gesellschaftlichen Probleme der heutigen Menschheit in ihrer Entchristlichung zu sehen und dieser gegenüber das kirchliche Glaubensgut, einschliesslich des Naturrechts, des Primatanspruchs, der Jungfrauengeburt und anderer Lehren der «mater catholica», als Heilmittel zu empfehlen. Aber nicht nur in diesem Sinne verfährt Ratzinger «piscatorie – non Aristotelice», wie er das homousios des Nicänums auffassen möchte, sondern auch in der geschickten Art, in der er versteht, seine Theologie wie diejenige seiner Gewährsmänner, die er in zahlreichen Anmerkungen zitiert, in die kleine Münze der Verkündigung umzuwechseln. Wenn das Dogma so ausgezeichnet funktioniert, wie es nach seiner Darstellung der Fall sein soll, so fragt man sich freilich, ob er darin nicht auch selber dem Funktionalismus, den er der Moderne zum Vorwurf macht, zum Opfer gefallen sein könnte. Mehr als seine gelegentlich spürbare innerkatholische Polemik gegen «Nazaret-Kitsch» und «Linke» stören Behauptungen wie die, dass «Ehrfurcht vor dem, was unter uns ist», der heidnischen Humanität fehle und erlösche, wo der Glaube an den Gekreuzigten aufhöre. Ebenso widersprüchlich wirkt aber auch die Art und Weise, in der er im Wir-Stil von dem Verfallensein in die Täuschungen und Irrtümer unserer Zeit spricht. Solche und andere Unglaubwürdigkeiten werden freilich viele nicht daran hindern, aus dieser trotz allem und im Vergleich zu anderen auf hohem Niveau stehenden, wort- und einfallsreichen Apologetik für die Verteidigung ihres Glaubens Nutzen zu ziehen.

Fritz Buri, Basel

Edward Schillebeeckx, *Christus und die Christen. Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis*.

Titel des Originals: *Gerechtigheids en liefde, genade en bevrijding*. Übertr. von Hugo Zulauf. Freiburg, Herder, 1977. 895 S. DM 88.–.

Knapp zwei Jahre nach seinem Buch «Jesus, die Geschichte von einem Lebenden» legt der belgische Theologe und Dominikaner ein neues Werk vor. Es will als Fortsetzung des Jesusbuches verstanden sein. Hätte sich Schillebeeckx für die Abfassung mehr Zeit gelassen, wäre vieles knapper ausgefallen.

Im I. Teil (S. 1–74) wird dargelegt, wie das «Glauben auf Autorität hin» und die Autorität neuer kritischer Erfahrungen ebenso Hand in Hand gehen wie die Analyse historischer Ver-

mittlungen und die Analyse der Wirklichkeit, deren Widerstand der Christ zur Revision früherer Einsichten nötig hat.

Im Zweifrontenkrieg gegen Dogmatismus und denkerische Lahmheit wird im II. Teil (S. 75–607) eine neutestamentliche Theologie der Gnadenerfahrung vorgelegt. Wichtig ist dem Verfasser der Hinweis, dass der Konflikt zwischen Gnade und Werke innerhalb des Judentums schon vor Paulus an der Tagesordnung war. Die paulinische Christusexklusivität führt zwar zu sozialer Gruppenidentität, hindert aber den Glauben an die christliche Universalität nicht, die keine objektivierte Vorgegebenheit ist, sondern «ein durch Sendung und Präsenz überall auf der Welt zu realisierender Auftrag der Auserwählung oder des faktischen Christseins» (S. 168). Hat bei der Darlegung des «Paulinismus ausserhalb der echten Paulusbriefe» (Kol., Eph.) nicht der Ekklesiozentrismus zu sehr die Oberhand gewonnen? Man würde gern vom Verfasser erfahren, warum Christus «kein Weltherrscher ist ausser durch das Befriedigungswerk, das die Kirche verrichtet» (S. 198). Er gibt darauf keine Antwort, weil er dem Leser die ursprünglich geplante Ekklesio-logie schuldig bleibt. Das Kapitel über den Johanneismus hat sich fast zu einer Monographie ausgewachsen (S. 294–416). In der Apokalypse des Johannes sieht Schillebeeckx «die wirkliche Basis für eine christliche Befreiungstheologie, die gleichwohl eine Theologie des martyrium ist» (S. 445). Die einzelnen interpretativen Momente neutestamentlicher Gnadenerfahrung (S. 447–521) lassen immer deutlicher erkennen, wie sehr Schillebeeckx Schöpfung und Gnade zusammensieht (leider konnte der Verfasser «die Lehre vom Geist Gottes, wie er in Kirche und Welt wirksam ist», S. 823, nicht mehr darlegen) und wie die neutestamentlichen Kirchen als Exodusemgemeinden zu verstehen sind, die die neue Gesellschaft darstellen wollen, die gerechte Strukturen zutage fördert. Der politisch direkt nicht interessierte Jesus führt mit der Verkündigung seines Reiches und seiner Praxis des Umgangs mit den Unterdrückten zu politischen Implikationen.

Nachdem Schillebeeckx im sehr kurzen III. Teil (S. 609–624) Strukturelemente der neutestamentlichen Gnadentheologie dargelegt hatte, will der Verfasser im IV. Teil (S. 676–836) betonen, wie sehr Gottes Ehre und das wahre, gute und glückliche Menschsein zusammengehören. Wenn die Mehrzahl der Menschen «unter etwas» leidet, hat der Christ zu dem Gott hinüberzudenken, der sich um den Menschen als solchen kümmert. Den konservativen und progressiven Utopien mit ihren Totalitätsansprüchen ist eine kritisch-rationale Utopie entgegenzustellen, von der aus die Praxis zur Überwindung des Leidens nicht nur im Mikrobereich der Familie und nicht nur im Mesosektor der Politik und Wirtschaft eines Landes, sondern im Makrobereich der bedrohten Erde eingeübt werden muss (S. 652–696). In diesem Sinn will der Gott der Christen «kein Leid von Menschen». Gegenüber heilsindividualistischen Verzeichnungen werden die Christen den «Streit um das Verhältnis von Geschichte und Heilsgeschichte» in einer sinnvollen Orthopraxis so zu schlichten haben, dass sie in der Wirklichkeit der Welt ihre christliche Identität im menschlichen Heilsein suchen. Dem politischen Unvermögen des bloss formalen eschatologischen Vorbehalts gegenüber sind politische Zukunftsentwürfe zu vertreten, die auf politischen Überzeugungen beruhen (S. 755–772). In der «verzeitlichten menschlichen Existenz», in der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft miteinander wichtig sind, ist das undefinierbare endgültige Heil zu erwarten, zu erbeten und zu erarbeiten. So haben die Christen in der «kontemplativen und politischen Praxis» stets mit dem «widerspenstigen Leiden» zu tun, das sie an den geschichtlichen Misserfolg Jesu erinnert, der gerade darin die Gemeinschaft mit seinem Vater und so die Verheissung endgültigen Heils erfuhrt.

Schillebeeckx schliesst sein Buch mit einem Epilog ab (S. 823–835). Ein homiletischer Prolog führt zur Homologie und zur Eucharistie, zum Credo vor der Welt und zur eucharistischen Feier in der Gemeinde. Sie sind beide, wie der Rezensent beifügen möchte, schon beieinander in 2. Kor. 9, 12 f., der grundlegenden Stelle des Neuen Testaments als Basis für die in der Orthodoxie gelebten Orthopraxis.

Werner Bieder, Basel

Heije Faber, *Junge Erwachsene auf dem Weg zur Selbstfindung*. = Beratungsreihe, 5. München, Kaiser, & Mainz, Grünewald, 1976. 93 S. DM 9.50.

Faber wendet Erkenntnisse von Erikson und Mitscherlich an, um die Schwierigkeiten von jungen Erwachsenen im Alter von 25–35 Jahren verständlich zu machen. Sie halten an einzelnen

Lebensformen und Denkweisen der Jugendkultur fest, wollen sich nicht einfach an das Establishment anpassen und haben das Gefühl, «noch nicht fertig zu sein». Die Grenzen zwischen dem psycho-sozialen Moratorium und dem Status des integrierten Erwachsenen sind fließend geworden. Faber erzählt ausführlich aus der Biographie einer jungen Holländerin, die eine lange Ausbildung hinter sich hat und jetzt in einem sozialen Beruf arbeitet, aber noch das Recht auf das Experimentieren für sich beansprucht. Anhand dieses Falles werden Probleme wie Sexualität und Ehe, Religion und Kirche, Beruf, Leiden und Tod behandelt. Eltern, die erwachsene Kinder in ähnlicher Situation haben, werden diese Schrift mit Gewinn lesen.

Walter Neidhart, Basel

Zeitschriftenschau

Schweiz. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 25, 1/2 (1978): A. Schenker, Gott als Vater – Söhne Gottes. Ein vernachlässigter Aspekt einer biblischen Metapher (1–55); A. Haas, Transzendenzerfahrung in der Sicht Meister Eckharts (56–78); W. Breuning, Jesu Auferweckung und unsere Auferweckung (79–99); W. Pannenberg, Zur «Aporie der Zweinaturenlehre» (100–03); H. Junghans, Wittenberg und Luther (104–19); A. Graeser, Aristoteles und das Problem von Substantialität und Sein (120–41); Ph. Secrétan, «Pensées» politiques de Pascal (142–60); M. O. Helbing, La «géométrisation de l'espace» et l'artistotélisme. Une célèbre démonstration de Galilée (161–70); H. Leroy, Erlöste Existenz heute (171–86); E. Marsch, Die Predigt als Kommunikationsakt (187–216). *Kirchenblatt für die reformierte Schweiz* 134, 10 (1978): H. U. Jäger, Glaube und Arbeitswelt (146–48). 11: H. Dempe, Albert Schweitzers Christentum (162–64). *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 34, 2 (1978): G. van Winsen, La vie et les travaux d'Eugène Boré (1809–1878) (81–91); H. Schöpfer, Die hermeneutische Topik gesellschaftlich engagierter Theologie. Europäische Weiterführung lateinamerikanischer Ansätze (92–110); R. Boudens, Weal and Woe of the Colombo Vicariate (111–21); J. Wicki, Vicente da Fonseca O. P., Erzbischof von Goa, 1583–1587 (122–29). *Reformatio* 27, 6 (1978): G. W. Locher, H. Küng, Ph. Potter, H. A. Pestalozzi, Art. zum Thema «Anfragen der Reformation – Anfragen an die Reformation» (363–415). *Zwingliana* 14, 8 (1978): E. Saxer, «Siegel» und «Versiegeln» in der calvinisch-reformierten Sakramentstheologie des 16. Jahrhunderts (397–430); B. Mevorah, Johann Kaspar Lavaters Auseinandersetzung mit Moses Mendelssohn über die Zukunft des Judentums (431–50).

Belgien. *Nouvelle revue théologique* 100, 1 (1978): J. Masson, Problèmes pastoraux de grandes villes africaines, I (36–65); M. Gilbert, «Une seule chair», Gn 2, 24 (66–89); J. Leclercq, Tendances monastiques actuelles (90–102). 2: M. Lelong, Difficultés et espoirs du dialogue islamo-chrétien (161–81); J. Masson, Problèmes pastoraux..., II (182–206); J. M. R. Tillard, Le propos de pauvreté et l'exigence évangélique (207–32); R. Meynet, Comment établir un chiasme. A propos des «pèlerins d'Emmaus» (232–49). 3: R. Coste, L'église communauté de charité (321–40); P. Gardeil, Le christianisme est-il une religion du sacrifice? (341–58); Tillard, Le propos..., II (359–72); G. Dejaifve, Où en est le problème de l'infaillibilité? (373–88); J.-L. Ska, Les découvertes d'Ebla et la Bible (389–98); H. Lassiart, L'anthropologie d'Irénée (399–417).

Deutschland. *Deutsches Pfarrerblatt* 78, 10 (1978): W. Müller-Römheld, Neue ökumenische Impulse (290–94); K. F. Becker, Kirche und ältere Generation (294–96). 11: E. Domay, Zum Bild des Pfarrers in der Öffentlichkeit (324–29). 12: A. Rössler, Von kirchlicher Intoleranz zur Toleranz Jesu (355–57). *Evangelische Kommentare* 11, 5 (1978): J. M. Lochman, Zuwendung zum Sterbenden. Aspekte einer sinnvollen Lebensverlängerung (270–72); H. Aichelin, Konturen nachchristlicher Religiosität. Apologetik in einer pluralistischen Welt (273–76). 6: O. Baer,