

gegeben wird. Dadurch wird der Zusammenhang zwischen 7, 9—22 und 7, 2—8 (oder einem äquivalenten Stück) viel enger und zwingender, als es bei B. der Fall ist, und man wird sich fragen dürfen, ob seine Zuweisung der beiden Stücke zu zwei verschiedenen Schichten oder Autoren dann noch möglich ist. Im gleichen Kontext werden die differierenden Ortsbestimmungen für das gleiche israelitische und madianitische Lager (7, 1b und 7, 8b) wohl nicht richtig beurteilt. Das madianitische Lager befindet sich nach 7, 1b „nördlich von der Höhe More in der Ebene“, nach 7, 8b „unterhalb von ihm (Gedeon) in der Ebene“. R. stellt zu 7, 8b nur fest: „Der Redaktor hat also ungeschickt gekürzt“ (I, 120). Davon kann keine Rede sein. Vielmehr ist die Bestimmung „unterhalb von ihm“ ganz bewußt gewählt als Einführung zu dem in 7, 9—11 gehäuften „Herabsteigen“ Gedeons. 7, 8b gehört also fest mit 7, 9 ff. zusammen. Ebenso fest ist die Ortsbestimmung für das israelitische Lager in 7, 1 (an der Charodquelle) stilistisch verbunden mit dem Umkehrruf in 7, 3 (wer sich fürchtet und zittert = charad). Bei solch deutlicher Verknüpfung der Ortsangabe in 7, 1 mit 7, 2 ff. und der Ortsangabe in 7, 8b mit 7, 9 ff. kann man schwerlich mit R. 7, 1, 9 ff. als ältere Schicht zusammennehmen und von einem späteren Zusatz 7, 2—8 abheben. Schließlich ist das Wortspiel in 7, 9—11 kaum richtig gedeutet. Klar ist, daß „Herabsteigen“ hier in doppeltem Sinne gebraucht ist, der durch den Wechsel der beigefügten Präposition deutlich unterschieden wird: Herabsteigen „ins“ Lager als Angriff, Herabsteigen „zum“ Lager als nächtlicher Erkundungsgang. Ganz ohne Zweifel ist in 7, 10a das absolut stehende „wenn du dich fürchtest herabzusteigen“ im Sinne des vorangehenden Herabsteigens „ins“ Lager zu verstehen. Von einer Furcht Gedeons vor dem nächtlichen Alleingang zum Lager, die durch die Begleitung seines Dieners Purah behoben werden müßte (vgl. I, 174), kann keine Rede sein. Die Spannung zwischen der seelischen Haltung Gedeons in 7, 9—11 und jener in 7, 16 ff., die die Annahme einer späteren Einfügung der Gottesrede 7, 9—11 stützen soll, ist bei R. also zumindest falsch aufgebauscht.

Diese Bedenken zur Behandlung eines konkreten Textes durch R. sind weder zu verallgemeinern noch stellen sie seine Grundthesen ohne weiteres in Frage. Sie sollen nur zeigen, wie sehr vor einer Zergliederung in kleinere Einheiten der vorgegebene Zusammenhang des jetzigen Textes in seinem Sinngehalt und seiner formalen und logischen Verknüpfung behutsam geprüft werden muß. Dieser Aufgabe hat sich R. in den verschiedenen Partien mit unterschiedlichem Geschick gewidmet, und im ganzen kommt sie bei ihm wohl etwas zu kurz. Darum behält man gegenüber seinen Analysen und Ergebnissen trotz aller aner kennenswerten methodischen Sauberkeit und Sorgfalt seiner Studie gewisse Reserven. Dennoch kann kein Zweifel sein, daß die beiden vorliegenden Bände eine wichtige und, aufs Ganze gesehen, gut fundierte Analyse von Ri 2—9 darstellen, von der sowohl für die Arbeit am Richterbuch wie für die Gattungsforschung fruchtbare Impulse ausgehen werden.

J. Haspecker S. J.

Schelkle, Karl Hermann, *Das Neue Testament. Seine literarische und theologische Geschichte* (Berckers theologische Grundrisse, 2) kl. 8^o (267 S.) Kevelaer 1963, Butzon & Bercker. — 2., durchgesehene und ergänzte Aufl. kl. 8^o (267 S.) ebd. 1964. 11.80 DM; geb. 13.80 DM.

Der Verf. will keine vollständige literarische Einleitung in das NT noch eine Abhandlung über seine Inspiration und Kanonizität bieten, sondern vielmehr in großen Linien nur aufzeigen, wie in Analogie zum Mensch gewordenen Wort Gottes das geoffenbarte Gotteswort einging „in Ereignis und Geschichte der gesprochenen Rede wie des geschriebenen Buches“ und wie es „durch menschliche Reflexion wie unter der Wirkung Heiligen Geistes literarische Formwerdung wie theologische Entwicklung, Entfaltung und Gestaltung“ erfuhr. „Auch in dieser Sprach- und Buchwerdung ist menschliche Unzulänglichkeit, ja vielleicht auch Sünde auf das Wort gelegt worden, ohne daß es selber davon berührt und darunter gebeugt worden wäre“ (7). Das Werk will nur ein Grundriß sein, wie es der Sammlung entspricht, in die es aufgenommen ist. Wenn es trotzdem hier eine ausführliche Würdigung erfährt, geben verschiedene in ihm berührte Fragen dazu

Anlaß. Im voraus sei aber bemerkt, daß es als Ganzes in seiner Art eine sehr wertvolle, aufschlußreiche und anregende Arbeit ist. Daran ändern auch die im Folgenden zum Teil gemachten kleinen Ausstellungen nichts. Sie wollen vielmehr Anregungen geben für eine sicher bald fällige Neuauflage.

In der Einleitung wird der Leser in großen Linien bekannt gemacht mit der Geschichte der neutestamentlichen Auslegung im Altertum, im Mittelalter und in der Neuzeit und mit den heutigen Fragestellungen (religionsgeschichtliche, eschatologische, formgeschichtliche und existentialistische Exegese) (19—26) und schließlich mit dem Stand der heutigen katholischen Bibelwissenschaft (Die Heilige Schrift als Buch der Kirche; Überlieferungen zur Geschichte der Bibel; Kirchliche Entscheidungen und ihre Verbindlichkeit in literarkritischen Fragen; Historische Methode und biblische Auslegung) (27—34). Hier werden u. a. auch die kritischen Zweifel bezüglich der Verfasserschaft gewisser Schriften des NT erwähnt, und es wird gesagt, die Kirchenversammlung von Trient habe diese kritischen Zweifel abgelehnt und den überlieferten Annahmen wieder zur Geltung verholfen (21). Das trifft wohl nicht ganz zu. Das Konzil hat wohl den Umfang des Kanons definiert, d. h. daß alle Bücher des AT und NT mit allen ihren Teilen, wie sie in der lateinischen Vulgata vorliegen, kanonisch sind, nicht aber, daß sie literarisch echt sind, wenn es sie auch mit den gewohnten Verfassernamen aufzählt. Sonst könnte die literarische Echtheit gewisser Bücher des NT heute unter Katholiken nicht mehr frei diskutiert werden. Der Satz „Nicht bloß die katholische Kirche weiß es und sagt es...“ (27, Z. 7 ff. v. u.) ist schwer verständlich. Es soll offenbar gesagt werden: Die katholische Kirche weiß und sagt nicht bloß, daß keiner mit seinem Vermögen die Schrift verstehen kann, sondern auch, daß er der helfenden Gemeinschaft bedarf. — Ist die Schrifterklärung in der Kirche durch die Gemeinschaft der Zeiten und Gemeinden in der Weise gebunden, daß die Kirche zeitweilig nicht den wahren Sinn der Schrift vorlegen durfte, weil schwache Geister daran Anstoß nehmen würden, wie Paulus 1 Kor 8, 13 die Norm aufstellt, man solle sich von dem an sich erlaubten Genuß des Opferfleisches enthalten, wenn der schwache Bruder daran Anstoß nimmt(28)? Hier liegt doch wohl keine wirkliche Parallele vor; denn im zweiten Fall handelt es sich nicht um die Wahrheitsfrage, sondern um ein praktisches Verhalten.

In der Einleitung spricht der Verfasser auch schon kurz von der Schriftinspiration, auf die er am Schluß des Buches nochmals zurückkommt. Die Schrift ist nach ihm „inspiriertes“ Wort, weil sie in besonderer Weise „geisterfüllt“ ist (29 u. 251). Muß man nicht genauer sagen: sie ist „inspiriertes“ Wort, weil sie in besonderer Weise das Wort des in den Hagiographen und durch sie wirksamen Heiligen Geistes ist? Ein geisterfülltes Wort als solches ist doch sicher auch jede Definition eines allgemeinen Konzils.

Meines Erachtens kan man nicht sagen, daß die alten kirchlichen Nachrichten über Verfasser, Umstände, Ort und Zeit der ntl. Schriften sich meist auf Papias zurückführen (30). Es ist kaum denkbar, daß Papias um 130 mit seinem Werk in allen Teilkirchen einen solchen Einfluß gehabt hätte, daß man daraufhin z. B. die vier Evangelien ohne jeden Widerspruch in der gesamten Kirche angenommen hätte, wie Origenes und Tertullian ausdrücklich bezeugen, wenn man dort vorher nichts davon gehört hätte. Bei einem Traditionsbeweis ist nicht das einzelne Zeugnis maßgebend, das irrig sein kann, sondern die Übereinstimmung mehrerer voneinander unabhängiger Zeugnisse. So verliert z. B. das Zeugnis des Irenäus, das der Verf. erwähnt, (30), für die literarische Echtheit der Evangelien nicht dadurch an Wert, daß er sich wie Papias unter Berufung auf Johannes zum Chiliasmus bekennt oder dem hl. Johannes ein apokryphes Jesuswort zuschreibt; denn abgesehen davon, daß es sich hier offenbar um ein Mißverständnis der Stelle vom 1000jährigen Reich in der Offg. handelt, stimmt hierin nicht die gesamte Tradition mit ihm überein, wie bezüglich seiner Angaben über die literarische Echtheit der Evangelien. Es war also nicht die Überzeugung der gesamten Kirche. Richtig bemerkt der Verf. andererseits, daß diese literarhistorischen Überlieferungen nicht Dinge des Glaubens betreffen und daß die historische Kritik bei der Auslegung der Schrift nur das Mittel ist, um den theologischen Gehalt zu erhellen (34).

Nach dieser allgemeinen Einleitung behandelt der Verf. im ersten, ausführlicheren Teil die Entstehung der Schriften des NT (35—224), um dann im zweiten Teil noch kurz die Sammlung der Schriften des NT, also die Kanonfrage, zu erörtern (225—255). Den Abschluß bildet ein Literaturverzeichnis der wichtigsten deutschsprachigen Werke und ein Namen- und Sachregister.

Sehr gut wird im ersten Teil zunächst auf wenigen Seiten das Evangelium vor den Evangelien dargestellt (35—42), d. h., es wird gezeigt, wie es erst nach und nach zur Schriftwerdung der Jesusüberlieferung kam, die dann in den vier Evangelien ihren Abschluß fand. Anschließend kommt die synoptische Frage zur Sprache. Hier wird mit Recht betont, daß bis heute keine allgemein anerkannte Lösung gefunden ist (45) und daß auch die sogenannte Zweiquellentheorie nicht alles einleuchtend zu erklären vermag, wenn sie auch in ihren schematischen Grundzügen richtig sei (47). Es bleibe z. B. die Frage, warum das griechische Matthäusevangelium den jüdischen Urgrund so deutlich erkennen lasse, wenn es erst nach der Zerstörung Jerusalems im wesentlichen aus Q und Mk zusammengewachsen sei, wo Israel als Volk und Staat aufgehört hatte (54 f.). Der Verf. verweist u. a. auf die Perikope von der Syrophönikierin, die Mt 15, 21—28 eine frühere Fassung als bei Mk 7, 27 verrate, insofern bei Mk schon der Blick für die Heidenmission offen sei (64 f.). Das sind Fragen, die wir nach dem Verf. nicht beantworten können (55).

Vielleicht gibt es doch eine einigermaßen befriedigende Antwort darauf, wenn man die Angaben der Tradition über Entstehung der Evangelien ernst nimmt. Danach hätte Matthäus als erster sein Evangelium geschrieben, unter den Judenchristen und für sie, und zwar aramäisch. Dem entsprechen partikularistische Züge in diesem Evangelium. Vielleicht war es im wesentlichen das Evangelium, das Hieronymus in Beröa noch vorgefunden haben will und das sich offenbar vom kanonischen Mt unterschieden hat. Nimmt man nun die Angaben der Tradition (bei Papias, Irenäus, Clemens v. Alexandrien) dazu, daß Markus sein Evangelium nach der Predigt des Petrus geschrieben hat und daß er deshalb, wie Papias sagt, keine genaue Ordnung einhalten konnte, da Petrus ohne eine solche den Bedürfnissen seiner Zuhörer entsprechend Katechese gehalten hat, dann wäre es doch leicht möglich, daß Markus, der als Jerusalemitaner sicher auch aramäisch verstand, den Aufbau des Mt zugrunde gelegt hätte, aber ohne auch das von ihm zu übernehmen, was er nicht aus der Katechese des Petrus wußte, der in seiner Katechese sicher nicht lange Reden wiederzugeben pflegte. Als aber nach 70 die Apostel wohl kaum noch in Palästina wirken konnten, wird auch Matthäus anderswo unter den Heiden gepredigt haben. Da wäre es aber undenkbar gewesen, daß er sein eigenes Evangelium nicht benutzt hätte. Freilich mußte er es jetzt ins Griechische übersetzen und auch den heidenchristlichen Hörern anpassen, d. h. vor allem die universalistischen Züge der christlichen Botschaft in sie hineinarbeiten, wie sie besonders Mt 28 zum Ausdruck kommen. Dabei mag er das inzwischen erschienene Markusevangelium benutzt haben. Ob er die Worte Jesu, die er mit Lukas gemeinsam hat, schon in der ersten (aramäischen) Fassung oder erst in der griechischen Überarbeitung einer Logienquelle Q — nach Art des in Nag Hammadi gefundenen koptischen Thomasevangeliums — entnommen hat, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls versteht man bei dieser Auffassung, daß das ganze Christentum schon von Clemens von Rom und der Didache an im griechischen Mt das authentische Werk des Apostels Matthäus gesehen hat. Das wäre bei der Einstellung des Urchristentums und seiner Berufung auf den apostolischen Ursprung der Evangelien nicht denkbar, wenn der kanonische Matthäus die Überarbeitung des Urmatthäus durch einen anonymen Redaktor wäre. Man denke, wie z. B. Irenäus und Tertullian den Häretikern vorwerfen, die Evangelien verstümmelt und abgeändert zu haben.

Diese Schwierigkeit ist auch dadurch nicht behoben, daß man in der Logienquelle Q das Werk des Mt sieht. Man kann sich dafür auch nicht auf Papias berufen; denn wenn dieser sagt, Matthäus habe die *λόγια zusammengestellt*, dann will er damit nur sagen, daß es bei Matthäus im Unterschied zu Markus eine *σύνταξις*, d. h. eine Ordnung der *λόγια* gibt, nicht daß es sich bei den *λόγια* nur um „Reden“ handelt, wie Sch. übersetzt (48); denn nach Papias umfassen die *λόγια* bei

Markus λεχθέντα und πραχθέντα. Bei dieser Auffassung bleibt bestehen, daß Mk inhaltlich nicht wesentlich von älteren Evangelien als schriftlichen Vorlagen abhängt, sondern nur von der Predigt des Petrus, wie die Tradition bezeugt, und daher in diesem Sinn ein Urevangelium ist, und daß er nur im Aufbau den aramäischen Mt zum Vorbild genommen hat.

Bei den einzelnen Schriften des NT kommen in der gewohnten Weise zur Sprache die altkirchliche Überlieferung, der Verfasser, die literarische Gestalt, die theologische Eigenart und Ort und Zeit der Abfassung. Sehr gut wird vor allem die theologische Eigenart herausgearbeitet, z. B. beim Lukasevangelium (70—73) oder bei dem, was der Verf. über Paulus sagt (102—117). In der Frage nach der literarischen Echtheit werden die Gründe für und gegen kurz dargelegt und auch gesagt, wie die Einstellung der katholischen Exegese in der betreffenden Frage heute ist, ohne daß der Verf. sich selbst immer klar entscheidet. So läßt er z. B. die Frage der Echtheit der Pastoralbriefe unentschieden. Er meint, es könne nach Apg 20, 25 38 schwerlich angenommen werden, daß Paulus nach der ersten römischen Gefangenschaft nochmals in den Osten und dabei nach Ephesus und Kreta gekommen sei (179). Warum nicht? Nach Sch. standen die Pastoralbriefe wohl kaum in gleich unmittelbarem Verhältnis zu Paulus wie die älteren Briefe (182). Andererseits beruft er sich doch wieder verschiedentlich auf sie als geschichtliche Quellen für das Leben des Paulus, wenn er z. B. sagt: „2 Tim 4, 11 wünscht der in Rom (erneut) gefangene Paulus die Rückkehr des Markus“ (57); oder: „Nach 2 Tim 4, 11 ist Lukas der einzige Gefährte in der zweiten römischen Gefangenschaft“ (66); oder: „Und 2 Tim 4, 13 bittet er, man möge seinen Reisemantel mitbringen“ (104).

Einzelne Aussagen des Verf. sind wohl nicht ganz zutreffend. Mißverständlich ist z. B., wenn es heißt: „Die Briefe, die wir von Paulus besitzen, sind nicht alle seine Briefe“ (120). Das würde heißen, daß ein Teil der ihm zugeschriebenen Briefe nicht von ihm stammt. Im Zusammenhang soll aber gesagt werden, daß Paulus auch noch andere Briefe geschrieben hat, die nicht erhalten sind. Es müßte also heißen: „... sind nicht seine einzigen Briefe“. — Daß die Pastoralbriefe nach der Mehrzahl der Exegeten als nachpaulinisch gelten (123), ist wohl doch zuviel behauptet, wenn damit auch die katholischen Exegeten gemeint sein sollen. — Eph hält der Verf. trotz aller Einwände dagegen, doch eher für paulinisch (174). — Obgleich er weiß, daß auch katholische Exegeten den Jakobusbrief nicht mehr dem Herrenbruder Jakobus, sondern einem späteren hellenistischen Judenchristen zuschreiben, der ihn im Geiste des Herrenbruders Jakobus geschrieben hätte (193) — wer sind diese katholischen Exegeten? —, hält er selbst doch offenbar an dem Herrenbruder Jakobus als Verf. fest; denn vom Verfasser des Judasbriefes sagt er: „Bruder des Jakobus“, das könne nur „der Herrenbruder und Bischof von Jerusalem sein, dem der Jakobusbrief zugehört“ (196). Die Exegese rechne aber auch beim Judasbrief mit einer literarischen Einkleidung, d. h. Pseudonymität (197). — Daß auch katholische Auslegung es für möglich halte, daß 1 Joh nicht vom Verfasser des Evangeliums, sondern aus dem Kreise seiner Jünger stammt (199), dem auch der 2. und 3. Joh in Ephesus zugeschrieben würden, wenn sie auch nicht vom selben Verfasser geschrieben seien wie 1 Joh (202), ist sicher nicht die gewöhnliche Ansicht katholischer Auslegung. — 1 Petr ist nach ihm wohl von Silvanus im Auftrag des Petrus geschrieben oder äußerstenfalls aus dem virtuellen Auftrag und Geist des Petrus nach dessen Tode verfaßt (205), während es die evangelische und katholische Forschung nach ihm für ein *sicheres* Ergebnis der Forschung hält, daß 2 Petr nicht von Petrus stammt, sondern pseudepigraphisch ist (208) (besser würde man sagen „pseudonym“, da die Pseudepigraphen nach protestantischer Terminologie die Apokryphen sind). Vielleicht würde man besser doch noch nicht von einem sicheren, sondern von einem wahrscheinlichen Ergebnis sprechen.

In dem Kapitel über die Kanonbildung betont der Verf. mit Recht, daß nicht erst Marcion einen Kanon des NT geschaffen hat, wie oft behauptet wird, sondern daß die Kirche schon vorher einen Kanon besaß (236). Kanon bezeichnet aber nicht erst im 4. Jahrhundert die Sammlung der kanonischen Bücher und infolgedessen kanonisch „zugehörig“ zu dieser Sammlung (226), sondern in dieser Bedeutung

findet er sich schon bei Origenes. Bei der Frage, nach welchem Kriterium die Kirche den Kanon zusammengestellt hat, wird mit Recht an erster Stelle die apostolische Herkunft genannt (248). Aber das darf nicht ausschließlich von den 12 Aposteln und Paulus, sondern auch von den Aposteln der Urkirche im weiteren Sinn verstanden werden. An zweiter Stelle nennt der Verf. als Kriterien „die inhaltliche und sachliche Übereinstimmung mit der apostolischen Überlieferung“ (250). Das kann aber nur als negatives Kriterium gelten, nicht als positives; denn nicht alle Schriften, die inhaltlich mit der apostolischen Überlieferung übereinstimmen, gehören schon zum Kanon. Ebenso ist die Katholizität einer Schrift (250) nicht für die Kirche ein Kriterium, sondern nur für die einzelnen Gläubigen; denn sie setzt ja schon die einstimmige Aufnahme in den Kanon voraus. Ebenso wenig ist „Geisterfülltheit“ einer Schrift ein Kriterium für die Aufnahme in den Kanon, denn „geisterfüllte“ Schriften sind auch Schriften der Väter oder Definitionen der Kirche. Wenn damit aber „inspirierte“ Schriften gemeint sein sollen, dann ist — ganz abgesehen davon, daß der Ausdruck das Wesen der Inspiration nicht genau wiedergibt, wie oben schon gesagt wurde — die Inspiration nicht ein Kriterium der Kanonizität, sondern ihr Grund und braucht selbst ein Kriterium, an dem sie erkannt werden kann, und das dürfte nach der Auffassung der Tradition der apostolische bzw. prophetische Ursprung einer Schrift sein. Man wird auch sagen können, daß die Evangelisten und die anderen Hagiographen sich bewußt waren, daß sie in Ausübung ihres Apostolates schrieben, wenn sie dabei auch alle menschlichen Mittel anwandten (vgl. Lk 1, 1—4), und die Kirche sah in der rechtmäßigen Ausübung des Apostolates in Wort und Schrift das inspirierte Gotteswort.

Der Verf. spricht am Schluß auch kurz von den Handschriften und dem Text des NT. Hier hätte die Bedeutung der Papyrusfragmente noch mehr herausgearbeitet werden können. Wenn es, abgesehen von den Chester-Beatty-Papyri *P⁴⁵ 46 47* und den Bodmer-Papyri *P⁶⁶* und *P⁷⁵*, im allgemeinen auch nur verhältnismäßig kleine Bruchstücke oder stark beschädigte Blätter sind, muß man doch feststellen, daß die erhaltenen Textteile nur dann einen Sinn haben, wenn sie nach dem heutigen kanonischen Text ergänzt werden. Das läßt aber den Schluß zu, daß auch die verlorenen Textabschnitte mit dem heutigen Text übereinstimmen. Dabei stimmt es nicht, daß der Codex, also die Buchform statt der Rolle, erst allmählich und frühestens vom 3. Jahrhundert an in Gebrauch kam (225); denn fast alle Papyrusfragmente des NT, angefangen von den ältesten aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts (*P⁵²*), stammen von Codices. Wie will man beweisen, daß es die Einzelevangelien zunächst nur auf Rollen gab (225)? Nicht *P⁶⁶* und *P⁶⁷* enthalten den größten Teil des Johannesevangeliums (253), sondern nur *P⁶⁶* (aus den Bodmer-Papyri). Wichtig wäre auch noch der Bodmer-Papyrus (*P⁷⁵*), der das ganze Lukas- und Johannesevangelium in einem Faszikel enthalten hat, von dem aber Lk 1 und 2 und Joh 16—21 ganz verloren sind. Der Verf. hat ihn offenbar noch nicht zur Hand gehabt (vgl. Schol 38 [1964] 431—434). Also nicht erst die 50 Pergamenthandschriften, die Konstantin anfertigen ließ (243), waren in Buchform geschrieben. Nach dem Gesagten sind im NT die frühesten Abschriften nicht um Jahrhunderte von den Urschriften getrennt (252). Man denke nur an *P⁵²* (1. Hälfte des 2. Jahrhunderts), *P⁴⁵ 46 47* (Anfang des 3. Jahrhunderts), zur selben Zeit wohl auch *P⁵*; ferner *P⁶⁶* und *P⁷⁵* (nach dem Herausgeber Victor Martin spätestens um 200, wahrscheinlich aber nicht vor Mitte des 3. Jahrhunderts), den Egerton-Papyrus 2 oder das sogenannte Unbekannte Evangelium (aus der 1. Hälfte des 2. Jahrhunderts), das zahlreiche, fast wörtliche Anspielungen an Joh enthält, oder an die zahlreichen Zitate aus dem ganzen NT bei Irenäus gegen Ende des 2. Jahrhunderts.

Diese hier verzeichneten Ungenauigkeiten betreffen nicht wesentliche Punkte. Sie wurden hier zu dem Zweck angefügt, daß der Verf. sie in einer neuen Auflage berücksichtigen kann. Das handliche Büchlein bleibt trotzdem ein geeignetes Werkzeug, weitere Kreise in das Verständnis des NT einzuführen und sie mit Liebe zum geschriebenen Gotteswort zu erfüllen.

Die inzwischen vorliegende 2. Auflage ist im wesentlichen unverändert. Hier geht der Verf. jetzt im Unterschied zur 1. Auflage (101) etwas auf die Span-

nungen zwischen der Apg und anderen Berichten, einschließlich der über Paulus erzählten Geschichte, ein, ist aber der Ansicht, daß dadurch die Verfasserschaft des Lukas nicht in Frage gestellt werde, wofern man nur annehme, daß dieser die Apostelgeschichte Jahrzehnte nach dem Tode des Paulus geschrieben habe (93). Dagegen spreche nicht, daß die Apg über den Tod Paulus schweige, denn mit der Ankunft des Apostels in Rom habe Lukas sein Ziel erreicht (2. Aufl. 102).

B. Brinkmann S. J.

Schmithals, Walter, *Paulus und Jakobus* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 85). gr. 8^o (103 S.) Göttingen 1963, Vandenhoeck & Ruprecht. 12.80 DM.

Der Verf. legt hier einen in sich abgeschlossenen Teil seiner Habilitationsschrift vor, die 1962 von der Universität Marburg angenommen wurde. Er bildet den vorläufigen Abschluß einer Reihe von Studien über die urchristlichen Partei-Verhältnisse, zu denen u. a. die frühere Untersuchung über „Die Gnosis in Korinth“ gehört. Der Titel „Paulus und Jakobus“ besagt das Verhältnis der von Paulus gegründeten hellenistischen Gemeinden zu der judenchristlichen Urgemeinde in Jerusalem. Der Verf. geht von der Feststellung aus, daß heute noch kaum einer in der Jerusalemer Gemeinde und ihren Säulen Petrus und Jakobus die in den Briefen des Paulus erwähnten Gegner sehe, wie es seinerzeit die Tübinger Schule von Ferd. Chr. Baur wollte (7).

Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß vor allem die gelegentlichen Äußerungen in Frage kommen, mit denen Paulus in seinen Briefen ausdrücklich über sein Verhältnis zu Jerusalem Auskunft gibt; aber trifft es wirklich zu, daß die einschlägigen Angaben der Apostelgeschichte „nur mit allergrößter Vorsicht“ zu benutzen sind (8)? Gewiß haben wir hier kein kritisches Geschichtswerk im modernen Sinne vor uns, aber damit ist nicht gesagt, daß es uns nicht gerade in der Zusammenschau mit den Paulusbriefen über das Urchristentum wertvollen Aufschluß gibt. Was A. Wikenhauser in seiner Untersuchung über die Apostelgeschichte und ihren Geschichtswert (NtAbh VIII, 3—5) 1921 festgestellt hat, ist sicher auch heute noch nicht überholt. Tatsächlich rechnet auch der Verf. selbst weithin mit der geschichtlichen Zuverlässigkeit der Apostelgeschichte, wenn er z. B. sagt, die Szene Apg 6, 1—7 von dem Zwiespalt in der Gemeinde von Jerusalem könne Lukas nicht einfach erfunden haben, weil sie seiner Tendenz, die Einheit der Gemeinde aufzuzeigen, widerspreche (9), oder wenn er feststellt, alle Exegeten seien sich darüber klar, daß dem Verfasser der Apostelgeschichte stellenweise gutes Material für die Darstellung der paulinischen Missionstätigkeit vorgelegen habe (70).

Sch. faßt das Ergebnis seiner Untersuchung zusammen: „Paulus und die Jerusalemer waren stets um die Wahrung der kirchlichen Einheit besorgt. Daß das keine ganz einfache Aufgabe war, lag nicht zuerst an möglicherweise vorhandenen theologischen Unterschieden zwischen Paulus und Jakobus, sondern an der Notwendigkeit und Schwierigkeit, für die juden-christliche Gemeinde eine Existenzmöglichkeit in Jerusalem bzw. Palästina zu bewahren. Diese Notwendigkeit verlangte von den Heidenchristen bestimmte Rücksichtnahmen im Blick auf ihre Agitation unter den Juden, die von Paulus zugesichert und beachtet wurden: Er verzichtete auf die Judenmission, zu der die Jerusalemer sich verpflichteten“ (85 ff.).

Diese These sucht Sch. zunächst aus der Stephanusgeschichte (Apg 6 ff.) zu beweisen. Er geht aus von dem Gegensatz zwischen „Hebräern“ und „Hellenisten“ in Jerusalem, der sich dort nach Apg 6, 1—7 zeigt. Diesen Gegensatz habe Lukas, wie schon gesagt wurde, nicht einfach erfunden, aber die Unzufriedenheit über die mangelhafte Versorgung der Witwen, wie die Apostelgeschichte es darstelle, könne niemals die eigentliche Ursache dieser Spaltung der Gemeinde gewesen sein. — Man wird zugeben müssen, daß Lukas in der Stephanusgeschichte verschiedene Traditionen in seinen Bericht aufgenommen hat, die sich nicht in allen Einzelheiten völlig in Einklang bringen lassen. Der Verf. meint, es handle sich bei den „Hebräern“ und „Hellenisten“ um den Gegensatz zwischen Vertretern der gesetzestreu und einer gesetzefreien Richtung im Urchristentum, so daß es verständlich