

ihnen gehörte Paulus zwar nicht, aber in seiner Apologie (Gal 1 u. 2) betont er nachdrücklich seine unmittelbare göttliche Berufung zum Apostolat. Er weiß, daß sein Evangelium im Einklang steht mit der Tradition, die er überkommen hat und die auf Augenzeugen zurückgeht und darum glaubwürdig ist (282 ff.). Nach Paulus hat das Urchristentum ein Corpus von maßgeblichem Material, das er „Tradition“, παράδοσις, nennt (290), dessen Kern ein Corpus von Aussprüchen Jesu und von Aussagen über ihn bildet. Dazu gehört die Evangelien-Tradition, die nach Paulus von den Leitern der Gemeinde in Jerusalem ausgeht (295 f.). Nach G. hat Paulus, wie schon C. H. Dold festgestellt habe, vor allem die Mt eigene Evangelien-Tradition gekannt (302).

Der Verf. beschließt im 16. Kap. seine Untersuchung mit einer Skizze des Bildes, das sich aus den vorhergehenden Ausführungen von den Anfängen und der Weitergabe der Evangelien-Tradition in der ältesten Phase der Kirche ergeben hat (324 bis 335). Dabei ist er sich bewußt, daß nicht alle Momente in dieser Skizze den gleichen Grad der Sicherheit haben, sondern daß manche einstweilen hypothetisch bleiben. Er betont, daß die Anfänge der urchristlichen Tradition geschichtlich nicht zu verstehen sind, wenn man von der Predigt der Urkirche ausgeht; denn diese habe die Gottesoffenbarung der Endzeit in und durch Christus (in seinem Leben, seinen Werken, seiner Lehre, seinem Leiden und Sterben und der Erfahrung der Jünger vom leeren Grab) zum Gegenstand (324). Damit soll offenbar gesagt sein, daß sowohl die Tradition wie die Predigt der Urkirche schon eine historische Wirklichkeit voraussetzt, nicht aber, daß diese historische Wirklichkeit für die späteren Generationen aus der Predigt der Apostel nicht erkannt werden kann. Andererseits kann man nach dem Verf. auch nicht von Jesus ausgehen, der den Anspruch macht, in einer außerordentlichen Beziehung zu Gott zu stehen und daher in stande zu sein, Israel die dem kommenden Aon entsprechende Offenbarung zu bringen; denn Jesus schau zurück auf die Torah-Tradition, die nach seiner und seines Volkes Anschauung von Gott gekommen ist. Darum könne man die Anfänge und die Weitergabe der Evangelien-Tradition nicht aufzeigen, ohne im allgemeinen und im einzelnen ihre Beziehung zur Torah-Tradition zu bestimmen (324 f.). Hier ist nicht genügend beachtet, daß Jesus sich nicht nur als den verheißenen Messias bekannt, sondern als solchen sich auch, vor allem durch seine Auferstehung, ausgewiesen hat.

Wir können im Rahmen dieser Besprechung nicht auf weitere Einzelheiten eingehen. Das Gesagte zeigt zur Genüge, daß der Verf. es sich nicht leicht gemacht hat. Gerade aus dem Vergleich mit der Torah-Tradition konnte er die Evangelien-Tradition in ihren wesentlichen Aussagen über Worte und Handlungen Jesu mit guten Gründen als historisch zuverlässig nachweisen. Damit ist nicht einer historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien-Tradition in allen nebensächlichen Umständen das Wort geredet, die sich nach Ausweis der Parallelberichte bei den Synoptikern nicht halten läßt. 30 Seiten Bibliographie, ein Autorenindex und ein Stellenverzeichnis bilden den Abschluß des wertvollen Werkes.

B. Brinkmann S. J.

Lang, Alb., *Die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scholastik des Mittelalters*. 80 (216 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 17.— DM.

Die Geschichte der katholischen Apologetik ist eigenartigerweise bislang noch nicht eingehend behandelt worden. Insbesondere fehlt es an zusammenfassenden Überblicken. L. selbst nennt die Darstellung von A. Gardeil in dem Artikel „Crédibilité“ (DictThCath III 2257—2283) die ausführlichste und beste (11), kann aber auch mit Recht auf seine eigene gründliche Vorarbeit verweisen (Die Wege der Glaubensbegründung bei den Scholastikern des 14. Jahrhunderts, Münster 1931). Es ist also sicher zu begrüßen, daß er nun eine neue Untersuchung mit einem weiter gesteckten Rahmen vorlegt, die gerade die allmählich reflexer werdende Entfaltung der verzweigten Problematik im Verlauf des Mittelalters zum Gegenstand hat.

Die Anordnung des Stoffes ist nicht, wie man erwarten könnte, die chronologische. Die einschlägigen Fragen kommen vielmehr in Längsschnitten zur Besprechung, jedoch so, daß die Reihenfolge der Themen der Abfolge der geschichtlichen Entwicklung angepaßt erscheint, in der sie aufgestellt und irgendwie auch beantwortet worden sind. Das 1. Kapitel zeichnet den Hintergrund, das Spannungsverhältnis von

auctoritas und ratio oder von Glauben und Wissen, in der anfänglichen Periode (15—28). Anschließend kommt das langsam einsetzende Bestreben zur Sprache, die Möglichkeiten des Glaubensverständnisses gegenüber rationalistischer und antirationaler Denkart abzugrenzen und dessen positive Aufgaben zu klären (29—63). Ein weiteres Kapitel wendet sich dem von Beginn an lebendigem Bewußtsein von dem wesentlichen Autoritätscharakter des christlichen Glaubens zu (64—75). Danach folgt das Mittelstück, das im einzelnen aufweisen soll, wie erst zu Anfang der Hochscholastik Ziel und Methode der rationalen Rechtfertigung des Christentums mehr reflex herausgearbeitet werden (76—91) und wie so die Grundlinien des systematischen Beweisganges einer eigentlichen Apologetik entstehen (92—109). Das leitet dann zu den Auswirkungen über, die sich in den konsequent gestellten Fragen nach der glaubensbegründenden Bedeutung des Wunders (110—127) und nach den konkreten, für die Wahrheit des Christentums zeugenden Motiven (126—153) offenkundig machen. Die am Schluß erscheinenden Kapitel unterrichten über die Beschäftigung der Spätscholastik mit der Gewißheit der Glaubensentscheidung und den daran wesentlich beteiligten Faktoren (154—175) sowie die hieran angeschlossenen Bemühungen um eine systematische Synthese der apologetischen Probleme (195 bis 210).

Noch einige Einzelheiten verdienen hier hervorgehoben zu werden. Besonderer Wert wird der Stellung führender Persönlichkeiten eingeräumt, Wilhelm von Auvergne, Heinrich von Gent und zumal den Vertretern der Franziskanerschule (angefangen mit Bonaventura über Matthäus von Aquasparta, Bartholomäus von Bologna, Servasancus von Faenza u. a. m. bis auf Duns Scotus). Daß die Nominalisten der Spätscholastik (vor allem Heinrich Totting von Oya) so ergiebig zu Wort kommen, ist vom Spezialarbeitsgebiet des Verf. her unschwer zu verstehen, erklärt sich aber auch, sachlich gesehen, durch das erst damals einsetzende Bewußtsein um die im eigentlichen Sinne apologetischen Fragen. Die Thomasdeutung wird nicht vernachlässigt; in vornehmer Form, indes auch in aller Entschiedenheit weist L. die Interpretation zurück, die einst Hugo Lang (Die Lehre des hl. Thomas von Aquin von der Gewißheit des übernatürlichen Glaubens, Augsburg 1929) den wenigen isolierten Texten, die ein besonderes Glaubenslicht zu fordern scheinen, gegeben hat (158—163; mit Berufung auf A. van Hove, *La doctrine du miracle chez s. Thomas*, Paris 1927; und Fr. Desiderio, *Il valore apologetico del miracolo*, Roma 1955). Ausgezeichnet ist ohne Zweifel die Art und Weise, wie immer wieder die Belege, aus gedruckten und ungedruckten Quellen, angeführt und in ihrer ursprünglichen Sinngebung aufgewiesen werden. Man wird den soliden und übersichtlichen Angaben kaum etwas hinzufügen können.

Das Ergebnis der Arbeit ist geradezu überraschend: Die Scholastik des Mittelalters hat nicht bloß die Grundhaltung der sogenannten traditionellen Apologetik, sondern auch die Grundzüge und Wesensmerkmale ihrer Methode und ihres Aufbaues vorweggenommen; von einer „Immanenzapologetik“ ist überhaupt nichts zu spüren, und die Anzeichen für eine „via empirica“ sind nur gelegentlich in den historischen Beweisgang eingestreut. Rein objektiv kommt dieses Resultat zustande, aber tatsächlich bietet L. in seinem Werk so etwas wie eine Apologie der Apologetik, was diese nur dankbar registrieren kann. Es fehlt schließlich allein das eine, daß auch die Vorbereitung bei den Kirchenvätern und die Weiterführung in der nachtridentinischen Theologie miteinbezogen wären, wenn man eine vollständige Geschichte des apologetischen Verfahrens erhalten will.

Der Kritik wird es äußerst schwer fallen, etwaige Lücken namhaft zu machen. Lediglich soviel möchten wir anmerken, daß weder die Streitgespräche mit den Griechen der Ostkirche noch die Streitschriften gegen die Katharer und verwandte Sekten Erwähnung finden. So wird der bekannte Anselm von Havelberg mit seinen Dialogi nirgends genannt, ebenso wenig die Praepositinus von Cremona zugeschriebene *Summa contra haereticos*, die wahrscheinlich von einem Magister Gallus aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts stammt (neuestens gedruckt: *The Summa contra haereticos Ascribed to Praepositinus of Cremona*, edited by J. N. Garvin and J. A. Corbett [Publications in Mediaeval Studies, Notre Dame 15], Notre Dame 1958). Der Grund für dieses Versäumnis, wenn man es so kennzeichnen darf, liegt wohl darin, daß der Ertrag, den die Entfaltung des apologetischen Problems in der Scho-

lastik des Mittelalters aus derartigen Schriften ziehen wollte, verhältnismäßig sehr gering ist. Aber trotzdem wäre es u. E. nicht überflüssig gewesen, diesen Umstand ausdrücklich hervorzuheben und vielleicht auch eine Liste dieser Schriften beizugeben. L. selbst bringt zwei Abschnitte unter dem Gesamttitel „Das apologetische Problem in Disputen und Streitschriften“: 1 Die Auseinandersetzung mit den Juden (66—70); 2. Dispute mit den Mohammedanern (70—71). Hier hätten doch auch die Streitschriften gegen die Griechen und Katharer einen passenden Platz erhalten, obwohl es zutrifft, was L. von ihnen allgemein erklärt: „Diese Schriften dürfen nicht als apologetische Traktate angesehen werden; sie gehören in das Gebiet der Apologie und Polemik. Sie wollten nicht die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung überhaupt dartun, sondern sie wollten die Inhalte des christlichen Glaubens verteidigen oder als vernunftgemäß aufweisen“ (65). Demgegenüber erscheint es als nicht ganz folgerichtig, wenn L. die dem Rainer Sacconis zugeschriebene Summa eigens beschreibt (191, Anm. 53).

Abgesehen von dieser unbedeutenden Ausstellung konnten wir nur Lobenswertes in dem Werk des Verf. entdecken. Selbst wenn im Verlauf der späteren Forschung noch mehr Texte an das Licht der wissenschaftlichen Öffentlichkeit dringen sollten, wird an den Ergebnissen kaum etwas zu ändern sein. Joh. Beumer S. J.

Kinder, E., *Der evangelische Glaube und die Kirche. Grundzüge des evangelisch-lutherischen Kirchenverständnisses*. gr. 8^o (229 S.) Berlin 1958, Lutherisches Verlagshaus. 18.80 DM.

Unter den mannigfachen Bemühungen um eine aus dem reformatorischen Uranliegen erwachsene Ekklesiologie darf die vorliegende Arbeit des Münsteraner Dogmatikers E. Kinder besondere Beachtung beanspruchen. Stellt sie doch, wenn auch nicht dem äußeren Umfang nach, so doch in der Tiefe und Weite ihrer Anlage, den umfassendsten Versuch einer evangelischen Kirchenlehre dar. Das Werk ist zudem nicht „am grünen Tisch“ theologischer Spekulation entstanden, sondern aus der im Kirchenkampf gemachten lebendigen Erfahrung, daß in diesem Bereich für die reformatorische Theologie noch weite unbebaute Strecken liegen. K. selbst spricht im Vorwort von „ekklesiologischen Lücken evangelischer Theologie“ und davon, daß man dort noch in den „Anfangsgründen der theologischen Ekklesiologie“ stecke. Von daher möchte er sein Werk auch nur einen „Entwurf“ nennen, der als Aufruf zu gemeinsamer Besinnung gedacht ist. Immerhin ist gleich beizufügen, daß K. eine Fülle von bibliographischen Hinweisen verarbeitet hat, wobei sehr wohlthuend auffällt, daß er auch für die katholischen Aspekte des Themas wie für die katholische Literatur sehr offen ist. Schon dadurch wird das Werk weit über den Raum der evangelischen Theologie hinaus auf großes Interesse rechnen dürfen.

Der eigentlichen Behandlung des Themas schickt K. eine geschichtliche Besinnung voraus (7—14), die zugleich eine Aufarbeitung bzw. Bereinigung altüberkommener Vorurteile sein soll. K. weiß um den Vorwurf und die Gefahr, mit der die reformatorische Theologie von ihrem Ursprung her zu rechnen hat. Ist evangelischer Glaube nicht im tiefsten kirchenfremd? Besteht die eigentliche Leistung der Reformation nicht gerade darin, daß „die christliche Existenz von der das Persönliche umgreifenden Wirklichkeit Kirche innerlich befreit und in ein eigenständiges und unmittlbares persönliches Verhältnis zu Christus und zu Gott gestellt wird“ (7)? Demgegenüber betont K. von allem Anfang an, daß der aus dem Evangelium lebende Glaube und das Bekenntnis zur Kirche bzw. Kirchlichkeit sich nicht ausschließen, sondern wechselseitig fordern. Nur muß man beides, Glaube und Kirche, vom schöpferischen Heilshandeln Gottes her begreifen. Denn Gottes Wort im Evangelium wirkt nicht nur den persönlichen Glauben, sondern fügt auch der Kirche ein.

Diese Verschränkung von Glaube und Kirche kraft der gemeinsamen Herkunft aus dem Heilswirken Gottes war nach K. Ur-Lehre der Reformation; denn dieser ging es ja, nach K., nicht darum, gegen die Kirche für die Personalität des Glaubens zu kämpfen, sondern darum, daß die Oberherrschaft des Evangeliums in beiden gewahrt würde (8). Aber K. gibt auch zu, daß die bald einsetzende Entwicklung des protestantischen Glaubensverständnisses Glauben und Kirche in Opposition brachte. So bereits in der Orthodoxie, und noch stärker im Pietismus. Man verlor die theozentrische Orientierung und damit die Theologie der Kirche. Dahinter standen sehr