

will L. seine Studie ausdrücklich als eine Arbeit im Geiste der „*école de la Nouvelle Stylistique*“ verstanden wissen. Aber gerade im Sinne dieser Schule kann stilkritische Analyse einer intensiven Arbeit am formalen Detail nicht entraten; sie muß in einer steten behutsamen Vergleichung von sprachlichen und inhaltlichen Elementen voranschreiten, ohne den Text nach einer der beiden Seiten zu vergewaltigen. Dann kann sie ohne Zweifel zu neuen und soliden Ergebnissen und einem tieferen Verständnis des Textes führen. Aber wenn solche genaue Arbeit nicht vorgelegt wird, hängen die Ergebnisse in der Luft und bringt man eine gute Methode eher in Mißkredit. Gewiß betont L., er habe jeden Stein seines Baues sorgfältig geprüft (13; L. liebt für Zach 9—14 den Vergleich mit einer Kathedrale: 12; 105). Aber man hätte diese Überprüfung gern kennengelernt, und in einer so renommierten Kollektion wie den „*Études Bibliques*“ wäre die Entfaltung der „*pesantes discussions*“ (153) durchaus am Platze gewesen.

Freilich scheint mir, daß solche Arbeit dann nicht zu leisten ist, ohne auch auf die Genese des Textes und die Frage nach dem Autor detaillierter einzugehen. Es könnte ja durchaus sein, daß eine spätere Redaktion aufgrund einer bestimmten Gesamtdiee über originale Stil- und Sinneinheiten des Textes unbekümmert hinweggeschritten ist. Beispiele dafür sind genug bekannt. Wird das hier von L. vorausgesetzt? Auf S. 105 liest man: „*Laissant de côté la préhistoire du texte, nous appelons 'auteur' celui qui aurait composé ces six chapitres, même si pour le faire il avait utilisé des oracles préexistants, qu'il aurait remaniés selon son but.*“ Diese Notiz ließe eine textfremde Sekundärredaktion vermuten. Aber später (153—155) wird doch so deutlich von einem Verfasser im eigentlichen Sinn und von den Eigenarten seines Stils gesprochen, daß man die Spannung zwischen originalen Textgegebenheiten und den literarischen Strukturen L.s nicht mit der Differenz zwischen Autor und Redaktor erklären kann. Immerhin wäre in dieser Richtung eine weitere Klärung und ein Kompromiß möglich.

Vielleicht auch hinsichtlich des Gesamtaufbaus. Er ist gewiß in der Perfektion, die L. ihm gibt, nicht haltbar. Aber es sind doch bestimmte Ordnungen sichtbar gemacht worden, die zur weiteren Überprüfung aufrufen. Damit ist die Frage nach dem Gesamtsinn eng verknüpft. Ich glaube nicht, daß die messianische Gestalt so zentral im Vordergrund steht, wie L. meint. Ist vielleicht das merkwürdige Phänomen (auf das L. nie eingeht, soweit ich sehe) mehr heranzuziehen, daß in Kap. 9—11 nachdrücklich von Juda und Ephraim als Heilsvolk die Rede ist, sogar mit einer besonderen Akzentuierung der Nordgebiete (Gilead, Basan, Libanon), daß aber nach Zerbrechen des Stabes der Bruderschaft zwischen Juda und Israel (11, 14) in den folgenden Kapiteln nur noch von Jerusalem und Juda als Heilsraum gesprochen wird? Ist das nur vom Inhalt der Perikopen bestimmt, oder drückt sich hier eine wichtige These des Ganzen aus? — Vgl. dazu neuestens die Studien von D. R. Jones in VT 12 (1962) 241—259 und von M. Delcor in: ZAW 74 (1962) 281—291. — Wie dem sei, L. hat durch seine Studie viele und wesentliche Fragen zu Zach 9—14 in Fluß gebracht und viele ausgezeichnete Einzelbeobachtungen beigesteuert (zuma auch in seinen ausführlichen Anmerkungen zu Einzelstellen). Daß der Weg, den er im raschen Zug bahnen wollte, noch nicht überall solid gepflastert erscheint — wer wollte ihm das verübeln!

J. Haspecker S. J.

Schnackenburg, Rud., *Die Kirche im Neuen Testament. Ihre Wirklichkeit und theologische Deutung, ihr Wesen und Geheimnis* (Quaestiones disputatae, 14). gr. 8° (171 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 10.80 DM.

Es handelt sich hier um eine erweiterte Fassung des Artikels „Wesenszüge und Geheimnis der Kirche“ in dem von Ferd. Holböck und Thomas Sartory herausgegebenen Sammelwerk „*Mysterium Kirche*“, 1. Bd. Salzburg 1962, O. Müller, S. 89 bis 199. Der Verf. will durch eine von unten nach oben gehende Betrachtung, die von der irdischen Existenz und Verfassung der Kirche ausgeht, wie er selbst sagt, sein früheres Werk „*Gottesherrschaft und Reich*“, Freiburg 1959, Herder (vgl. Schol 35 [1960] 614 f.) ergänzen. Dort hatte er gezeigt, daß die Gottesherrschaft sich nicht mit der Kirche identifizieren läßt, sondern nur in der Kirche und mit der Kirche in den irdisch-geschichtlichen Bereich hineinwirkt (78). Zutreffend weist Sch. einleitend darauf hin, daß die „*neutestamentlichen, nach literarischer Gattung und schriftstellerischer Eigenart so unterschiedlichen Dokumente*“ ... „*nicht nur künstlich in dem von*

der späteren Kirche autorisierten Kanon zusammengebunden“ sind, sondern „auch durch das innere Band ihres Zeugnisses von Jesus Christus und seiner Kirche zusammengehalten“ werden, so daß die neutestamentlichen Dokumente selbst als Lebensäußerung der Kirche und als sprechendes Zeugnis ihres Selbstverständnisses zu wägen und zu beurteilen sind (9 f.).

Dementsprechend handelt der Verf. im 1. Teil von der hinter allen Schriften stehenden *Wirklichkeit der Kirche Jesu Christi* und faßt dabei sowohl die Differenziertheit des Lebens als auch den tieferen Zusammenhang der wesentlichen Lebensäußerungen ins Auge (11—51). Hauptquelle ist hier die Apg, die das Werden und Wachsen der Kirche in einer gewiß eigenen „lukanischen“, darum aber nicht unhistorischen Sicht darstellt (11). Der von der kritisch-liberalen Forschung aufgestellten Behauptung, die Urkirche sei aus dem Osterglauben der Jünger entstanden, stellt der Verf. (ohne auf das Problem der Kirchenstiftung durch Jesus einzugehen) die mit der Überzeugung der Urkirche sich deckende These gegenüber, daß sich die Jünger Jesu nach Ostern (wieder) gesammelt und auf Grund der von Gott bewirkten Geschehnisse der Auferstehung Jesu und Geistausgießung zur Christusgemeinde formiert haben (12). Mit Recht wird betont, daß die im Schoße des Judentums sich bergende und dann aus ihm hervortretende Gemeinde ohne das Auftreten und das Werk Jesu von Nazareth gar nicht zu begreifen ist (13). Die Herabkunft des Heiligen Geistes zu Pfingsten (Apg 2) ist für Lukas zwar nicht die „Geburtsstunde“ der Kirche, aber doch ein grundlegendes Ereignis für die gesamte Zeit und Wirksamkeit der Kirche (15).

Nach dem Zeugnis der Apg und der Paulusbrieve herrscht in den christlichen Gemeinden überall ein frisches, verheißungsvolles Leben. Trotz aller örtlichen Unterschiede wird als ihr Geheimnis sichtbar der Glaube an Jesus den Messias und „Herrn“, Taufe und Eucharistie, „apostolische“ Predigt und Unterweisung, Hochhaltung der Bruderliebe und eschatologische Erwartung (21). Schwer durchschaubar ist wegen der örtlichen Verschiedenheiten und dem zeitlichen Wechsel die Ordnung und Verfassung in den ersten christlichen Gemeinden (21), aber so viel steht fest, daß die Urkirche weder als Ganzes noch in ihren einzelnen Gemeinden der Ordnung entbehrte, die nicht erst durch das jeweilige Walten des Heiligen Geistes hergestellt wurde, sondern auf einer von Gott bestimmten, von vornherein verpflichtenden Grundverfassung der Kirche beruhte, wenn sie auch die beständige Führung und die unmittelbare Weisung des Heiligen Geistes genausowenig ausschließt wie die Mitwirkung der Gemeinde. Die Urkirche versteht sich nicht einfach als das „Volk Gottes“, sondern vielmehr als die „Herde Christi“, der sie durch menschliche Hirten lenkt und leitet (33). Dabei stand offensichtlich die Wortverkündigung im Vordergrund (34—38), ohne daß der Kult und die Sakramente vernachlässigt worden wären.

Der Verf. hebt hier vier ekklesiologische Gesichtspunkte des Kultes hervor: 1. Der zentrale Kult der Urkirche, die Eucharistiefeier, zeugt von ihrem eigentümlichen eschatologischen Bewußtsein, das Glück der Heilszeit zu erfahren und doch der „Wiederherstellung aller Dinge“ bei der Parusie ihres erhöhten Messias noch entgegenzusehen (39 f.). — 2. Bei der Eucharistiefeier erfährt die Urkirche in einzigartiger Weise die Nähe, Gegenwart und Gemeinschaft ihres Herrn (40 f.). — 3. Die gottesdienstlichen Versammlungen, die ihren Höhepunkt in der Eucharistiefeier fanden, förderten aber auch den inneren Zusammenschluß der Gläubigen untereinander (41 f.). — 4. Die Urkirche empfängt aus ihrem gottesdienstlichen Leben starke Antriebe für ihr sittliches Streben (42 f.). — Die Taufe auf den Namen Jesu, die die Kirche von Anfang an geübt hat, war nicht ein einfacher Aufnahmeeritus, sondern hatte als Sakrament eine Heilsfunktion (43—46). — Schließlich gehört zum Erscheinungsbild der Urkirche die Mission, und zwar (nach anfänglichem Zögern der Judenchristen von Jerusalem, einschließlich der Apostel) auch die Heidenmission (46—51). Zusammenfassend kann der Verf. sagen: „Die Mission ist eine der Kirche nach ihrer wesensmäßigen Bestimmung, nämlich der Heilsgemeinde Christi, und nach ihrer heilsgeschichtlichen Stellung, nämlich in der Zeit zwischen der Erhöhung und Wiederkunft Christi, gestellte Aufgabe, eine ihr wesentliche Funktion, die sie im Rahmen des göttlichen Heilsplanes zu erfüllen hat“ (59).

Im 2. Teil befaßt sich Sch. mit der *Theologie der Kirche*, d. h. den verschiedenen theologischen Leitbildern und der Einheit des Kirchengedankens (52—106). Er geht hier aus von dem Selbstverständnis der Urgemeinde, zu dem wir nach ihm aus der

Apg allerdings keinen unmittelbaren Zugang erhalten, da wir die von Lukas benutzten Quellen nicht mit Sicherheit rekonstruieren können. Man könne auf Grund von Apg und Paulusbriefen vermuten, daß sich die Christen „die Heiligen“ und „die Gemeinde Gottes“ nannten (53 f.).

Der Verf. führt unter Berufung auf H. Kosmala (Hebräer — Essener — Christen) gute Gründe an, daß Mt 16, 16 nicht der ältestamentliche Ausdruck „qahal“, sondern der in den Texten von Qumran geläufige „söd“ und besonders „edah“ zugrunde liegen, die dort den auserwählten „heiligen Rest“ Israels bezeichnen, der das wahre, Gott und seinem Gesetz treue Israel darstellt, in der jetzigen Zeit Sühne „für das Land“ leistet und am Ende Gesamtisrael in sich aufnehmen wird. Wenn in der aramäisch sprechenden Urkirche ähnliche Gedanken sich finden, wäre die Frage, ob sie unter dem Einfluß von Qumran solche Gedanken in sich aufgenommen hat (55). Aber Sch. warnt davor, von ähnlichen Begriffen auf denselben Begriffsinhalt zu schließen. Man dürfe über literarischen Anklängen die wesentlichen Unterschiede von den Qumrantexten nicht übersehen (55 f.). Es gibt nach ihm keinen radikalen Umbruch im Denken von der jüdischen Urgemeinde zur hellenistischen Kirche, und darum haben auch — von häretischen Splittergruppen abgesehen — die Judenchristen ihren Weg in die universale, „katholische“ Kirche gefunden (58).

Der Verf. zeigt dann, welchen beachtlichen Beitrag Lukas in seinem Doppelwerk zu einer Theologie der Kirche geleistet hat, indem er „Kirche“ und „Geschichte“ zueinander in Beziehung gesetzt hat (58—64). Nach einem Rückblick auf das „Wirken und Lehren“ Jesu, das er in seinem Evangelium dargelegt hat, schreibt Lukas der Kirche ihre „Zeit“ und ihre Aufgaben zwischen der „Aufnahme“ Jesu in den Himmel und seiner Wiederkunft zu, die im Zeichen des Auftrags Jesu an seine Jünger stehen. Es geht Lukas um den Ort der Kirche in der Heilsgeschichte und um die Aufgaben, die sie in ihrer Zeit nach dem Willen Gottes zu erfüllen hat (59). Der Verf. weist dann auf die Bedeutsamkeit der Gespräche Jesu mit seinen Jüngern im Abendmahlsaal für das lukanische Kirchenverständnis hin (62).

Im Unterschied zu Lukas steht das Verhältnis von „Israel“ und Kirche bei Matthäus historisch und heilsgeschichtlich (wieder) zur Debatte, wie Sch. im Folgenden zeigt (64—71). Für das Verständnis der inneren Struktur der Kirche nach Matthäus sei besonders die von ihm aufgestellte (oder schon übernommene) „Gemeinderegel“ (Mt 18, 1—20) aufschlußreich, wo eine hierarchische Gewalt in der Gemeinde vorausgesetzt werde (68 f.).

Ausführlicher geht der Verf. auf die paulinische Theologie der Kirche ein (71—77). Wieweit Paulus bei der Entwicklung seines Kirchenbegriffs schon Gedankengut anderer Missionare und Theologen aufgenommen habe, lasse sich schwerlich sagen; dennoch sei seine Originalität („Leib Christi“) unbestreitbar und sein tieferes Eindringen in die Idee der Kirche offenkundig (71). Hierher gehören seine Auffassung der Kirche als „Volk Gottes“, als das „obere Jerusalem“, als das „Christusgeheimnis“ (Eph), als die irdische Gemeinde des erhöhten Herrn, als der Tempel Gottes, als die „Heiligen“ oder „die in Christus Geheiligten“, vor allem aber als „Leib Christi“. Paulus hat nach Sch. dem in der Urkirche von Anfang an wahrnehmbaren, aber noch nicht klar formulierten Gedanken von der geistigen, eschatologischen Wesensgestalt zu kräftigem Durchbruch und charakteristischem Ausdruck verholfen, den dann der Hebr in vollkommener Ausprägung zeige, kenne aber daneben auch eine irdische Struktur und „Verfassung“ der Kirche (77). Diese irdische Struktur und „Verfassung“ der Kirche kommt in den Pastoralbriefen, die der Verf. durchaus für paulinisch oder doch wenigstens von Paulus beeinflusst hält, mehr zur Geltung (77), wie weiter unten gezeigt wird (86—93).

Vorher wird die Ekklesiologie des 1 Petr und des Hebr skizziert (78—86). Dabei stellt sich trotz mancher charakteristischen Züge eine nahe Verwandtschaft des Kirchenbegriffs von 1 Petr mit dem paulinischen Kirchenbegriff heraus (78—81). Die Grundidee des 1 Petr ist nach Sch. wohl am ersten der Gedanke „der Beisassen und Fremdlinge“, die auf einer „Pilgerfahrt“ sind (80 f.). Den Gedanken der Wanderschaft des Gottesvolkes habe dann in einer neuen und eigenen Weise der Hebr entfaltet (81—86). Unverkennbar sei, daß wir im Hebr eine geschlossene ekklesiologische Konzeption vor uns haben, die schon eine längere theologische und kirchliche Entwicklung voraussetze, manche Gedanken und Bilder (Gottesvolk, Fremde,

Wanderschaft, das „Haus“ Gottes, die künftige „Stadt“, das „himmlische Jerusalem“) aufnehme, aber auch Neues hinzugefügt und aus der synthetischen Kraft des Autors zu einem originalen Ganzen gestaltet habe (84). Eine einseitige Herleitung aus gnostischen Motiven (E. Käsemann) vermöge ebensowenig zu überzeugen wie der neuere Versuch, sämtliche Begriffe und Vorstellungen, ja selbst den „Sitz im Leben“ bei der Qumrangemeinde zu entdecken (H. Kosmala), obgleich von beiden Seiten mehr Licht auf die Gedankenwelt des Hebr falle (84). Man wird dem Verf. gerne zugeben, daß die genuin christliche Konzeption des Hebr nicht mehr angefochten werden sollte, aber steht es wirklich so sicher fest, daß es sich um eine „alexandrinische“ Schriftargumentation handelt, wie der Verf. meint? Insofern der Hebr gedankliche Verwandtschaft mit der alexandrinischen Schriftargumentation aufweist, wäre es doch durchaus denkbar, daß beide auf dieselbe Quelle zurückgehen, zumal auch Sch. es durchaus für möglich hält, daß der Verfasser des Hebr neben anderen Einflüssen qumranischen Geist in sich aufgenommen hat (85). Dabei wird man ihm gerne zustimmen, daß die geschlossene Gemeinde, an die sich der Hebr wendet, schwerlich nur aus früheren Essenern oder gar jüdischen Priestern bestanden haben könne (85). Aber gibt es nicht noch eine andere Möglichkeit, für die manches im Hebr und in der alexandrinischen Überlieferung zu sprechen scheint, daß der Brief im Auftrag des Paulus und nach seinen Anweisungen aus seiner zweiten römischen Gefangenschaft von Lukas (der nach 2 Tim 4, 11 allein bei ihm war) an die Judenchristen in Rom geschrieben ist, die von den einheimischen Heidenchristen (denen aus Italien: Hebr 13 24) unterschieden werden? Könnte der Grund nicht gewesen sein, daß die Judenchristen in Rom während der inzwischen ausgebrochenen ernerianischen Verfolgung in Gefahr waren, wieder zum Judentum abzufallen, um sich der Verfolgung zu entziehen? Eine ähnliche Ansicht vertritt auch Fritz Tillmann, *Die Heilige Schrift des NT*, 2. Teil, Bonn 1927, Buchgemeinde, S. 307. Jedenfalls dürfte das Rätsel des Hebr auch durch die neueren Arbeiten von Käsemann, Spicq, Schierse, Kosmala u. a. noch nicht gelöst sein.

Schließlich befaßt sich Sch. mit der Kirche im johanneischen Schrifttum, einschließlich der Offb (93—106). Er zeigt, daß im Evangelium und in den Briefen im Unterschied zur Offb zwar die Christologie und das individuelle „mystische“ Christentum im Vordergrund steht, daß aber Geist und Leben nur in der Gemeinde vermittelt und festgehalten werden und nur in ihr wirksam und fruchtbar sind (95); denn Geist als lebenspendende Kraft gibt es für die Gläubigen erst seit der Erhöhung Jesu (Joh 7, 39). Er wird in den Sakramenten aus der Seite des Gekreuzigten herausfließen (Joh 19, 34 f.; vgl. 1 Joh 5, 6 f.) (95).

Das führende Bild bei Johannes ist das von der Herde (Joh 10, 21) (97). Dazu kommt das Bild vom Weinstock und den Reben (98). Manches spricht nach Sch. dafür, daß dieses Bild der alttestamentlichen Bildersprache entnommen ist, wo Israel als Gottes Weinberg (Is 5, 1—7; 27, 2—6) bzw. als Weinstock (Jer 2, 21; Ps 80 [79], 9—16) bezeichnet wird. Wenn auch die korporative Bedeutung des Bildes bei Johannes nicht so sicher sei, bleibe doch die ekklesiologische Bedeutung des Bildes bestehen, insofern sich das Bleiben in Christus doch nur in der Gemeinde verwirkliche (99 f.). Klarer kommt die ekklesiologische Bedeutung bei Johannes zur Geltung durch den Aufruf zur Einheit mit und in Christus (100); durch das kultisch-sakramentale Leben (vgl. Joh 6, 51—63), obgleich auch hier wieder zunächst von der Verbindung des einzelnen mit Christus die Rede ist; durch den Missionsgedanken (Joh 4; 12 20—32); durch den Abwehrkampf gegen eine ungläubig-feindselige Welt (100 ff.); und besonders in der Offb (102—106). Sch. hat wohl recht, wenn er mit den meisten Exegeten in der Frau (Offb 12) nicht etwa Maria als Typus der Kirche sieht, sondern das alttestamentliche und neutestamentliche Gottesvolk oder die Kirche versinnbildet findet.

Im 3. Teil werden die *Wesenszüge der Kirche* herausgearbeitet. Sie ist 1. eschatologische Heilsgemeinde (107—111), 2. vom Heiligen Geiste erfüllt und geleitet (111 ff.), 3. „hierarchisch“ geordnet (113—116), 4. einig und sich einigend (116 bis 119), 5. geheiligt und sich heiligend (119—122), 6. universal und missionarisch (122 bis 126) — Gedanken, die zum großen Teil in den vorhergehenden Ausführungen schon angeklungen waren.

Im 4. Teil versucht der Verf. das *Geheimnis der Kirche* möglichst in den Griff zu

bekommen (127—171), indem er sich zunächst ihre alles irdische Maß sprengenden und letztlich unfassbaren inneren Dimensionen vergegenwärtigt. Sie ist: eine menschlich-göttliche Einrichtung (128 f.), eine irdisch-überirdische Größe (129 ff.), und eine geschichtlich-eschatologische Erscheinung (131 ff.). Dann werden positiv die für die Kirche wesentlichen theologischen Aussagen untersucht: die Kirche als Volk Gottes (133—140), als Bau im Heiligen Geist (140—146), als Leib Christi (146—156), ihr Verhältnis zur Welt (156—165), ihr Verhältnis zum Reich Gottes (165—171), das sich als Gottesherrschaft in und durch die Kirche verwirklichen soll, wie der Verf. in seinem eingangs erwähnten Werk ausführlicher gezeigt hat. Mit Recht betont er, daß nicht die Kirche, sondern das Reich Gottes das letzte Ziel des göttlichen Heilsplanes und die vollkommene Gestalt des Heils für die ganze Welt ist. Auch hier ließen sich manche Wiederholungen nicht vermeiden, die zum Teil wohl dadurch bedingt sind, daß dieser Abschnitt ursprünglich, wie eingangs schon gesagt wurde, als selbständige Abhandlung veröffentlicht wurde.

Im Rahmen dieser Besprechung läßt sich die Fülle der Gedanken und Anregungen dieses gründlich gearbeiteten Werkes nicht erschöpfend wiedergeben. Man kann darum nur sagen: „Nimm und lies!“ Als eine umfassende biblische Theologie der Kirche ist es in seiner sorgfältig abgewogenen Art für Exegeten und Dogmatiker gleich bedeutsam und wird zweifellos für die Bearbeitung des Schemas über die Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gute Dienste tun.

B. Brinkmann S. J.

Küng, Hans, *Strukturen der Kirche* (Quaestiones disputatae, 17). 8° (356 S.) Freiburg-Basel-Wien 1962, Herder. 22.— DM.

Die Arbeit trägt, wie der Verf. selbst im Vorwort schreibt, „nicht den anspruchsvollen Titel ‚Die Struktur der Kirche‘: sie will nicht eine umfassende Beschreibung des Wesens der katholischen Kirche geben. Sie behandelt ‚Strukturen der Kirche‘: sie will eine gezielte Beschreibung von bestimmten Wesenszügen der katholischen Kirche geben. Sie will in die Struktur, in das lebendige Gefüge der Kirche hineinleuchten, um so zentrale Ordnungselemente und Ordnungszusammenhänge wieder neu zu entdecken“ (5). Trotzdem scheint alles darauf hinauszulaufen, daß nur *eine* Struktur der Kirche ans Licht tritt, allerdings eine wesentliche Struktur, nämlich die konziliare, und daß damit eine Ekklesiologie des Konzils geboten wird.

Die Überschriften der einzelnen Kapitel können davon überzeugen: Eine Theologie des ökumenischen Konzils? (11—18); Die Kirche als ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung (19—24); Das ökumenische Konzil aus menschlicher Berufung als Repräsentation des ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung (25—35); Glaubwürdige oder unglaubwürdige Repräsentation? (36—74); Kirche, Konzil und Laien (75—104); Konzil und kirchliche Ämter (105—205); Das Petrusamt in Kirche und Konzil (206—308); Was heißt unfehlbar? (309—355). Leider fehlt ein Sachregister (nicht einmal ein Personenregister ist vorhanden), um den reichen Inhalt zu erschließen. Es seien deshalb noch einige Teilabschnitte von größerer Bedeutung hervorgehoben: Die Laien in der Konziliengeschichte (77—92); Die apostolische Sukzession (161—194); Der Konfliktfall zwischen Papst und Kirche (228—243); Die ekklesiologische Bedeutung des Konzils von Konstanz (244—262); Die Konstanzer Dekrete in der ekklesiologischen Tradition (263—289).

Die Vorzüge des Werkes liegen offen zutage. Ein ungeheuer großes Material ist zusammengetragen, auch solches, das nicht leicht zur Verfügung steht, aus der Geschichte der Kirche und der Konzilien, aus der Dogmatik und Kanonistik, aus den Schriften der Reformatoren und des neueren Protestantismus. In der Verarbeitung gefällt besonders, daß der Verf. immer wieder sowohl den dogmatischen als auch den streng historischen Belangen gerecht zu werden sucht. Ganz ausgezeichnet ist so die Darstellung der „apostolischen Sukzession“ (161—194), wobei in geschickter Weise die hier für die evangelische Theologie entstehenden Schwierigkeiten miteinbezogen werden. Dagegen löst die Übertragung des ursprünglich soziologischen Subsidiaritätsprinzips auf das ekklesiologisch zu bestimmende Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen vielleicht noch nicht alle Probleme des Konfliktsfalles, dürfte sich indes doch als eine brauchbare Arbeitshypothese erweisen. Schließlich möchten wir selbst den einen Umstand positiv werten, daß der Verf. auch an heikle und um-