

bringt er Forderung, aber auch Heilung und Gnadenhilfe (Kap. 5—7 steht zwischen 4, 23 und 8/9), *Gnade* und Forderung auch noch für uns (trotz matthäischer Formulierung) (415—435).

Schluß: Die Kirche machte Jesu Offenbarungsforderungen, radikal und eschatologisch, zur Quelle der *Lebensordnung*, denn Gesetz ist nun einmal unentbehrlich (436—440). — S. 441—464: Appendix I—XIV; 464—480: App. XV: Riesenfeld und Gerhardsson zeigen aus den Bräuchen des Judentums, daß wir in den Evangelien Jesu *echte* Stimme hören und seine Tätigkeit sehen, wie sie auch durch die Überlieferung verdunkelt sein mag. Bibliographie (481—504). Indices (505—546).

Zur Kritik. D. vergleicht die Evangelien und die selbständig ausgewerteten älteren Rabbinen immer mit dem Blick auf die damaligen geschichtlichen Verhältnisse (Pharisäer, Tradieren) und legt dar, daß Jesu *Person* wichtiger ist als seine Lehre und daß der Kyrios seinen Jüngern mehr bedeutet als der Rabbi seinen Schülern. Was Jesus ihnen gibt, ist nicht „Tradition“, sondern neue *Offenbarung* (die die Juden nicht erwarteten, 109—190), wenn auch anknüpfend an die alte; D. zeigt, wie Mt beides zu verbinden sucht, aber doch das Neue deutlich herausstellt (anders als R. Hummel; vgl. Trillings Rezension in ThLitZtg 90, 1965, 433—437). Namentlich das Zusammenrücken der „Nachfolge“ (Mt) und Pauli „in Christus“ ist wertvoll; in den Worten bleibt allerdings ein erheblicher Unterschied zwischen dem „Nicht vergehen“ (Mt 5, 18) und Gal 3, 13; Röm 7, 4; Eph 2, 14 u. a. Aber wenn Paulus wegen der Gesetzesfreiheit für die Heiden als Verräter galt, konnte Jesus in Palästina das Gesetz nicht abbauen; das wäre auch (stärker als das Tempelwort) in Streitgesprächen und Prozeß vermerkt worden, und die Gesetzesfreiheit der Heiden wäre von Anfang an klarer gewesen als Apg 15; Gal 2. Das Mt-Evangelium, das einflußreichste in Predigt und Formung der Kirche, hat zwar (zusammen mit Lk) durch die Bewahrung der „Q“-Sprüche die radikale Forderung Jesu lebendig erhalten, aber durch die Herausstellung des „Gesetzes“ doch auch Gesetzlichkeit gefördert. Vielleicht hat hier die Reformation (nach Abzug des Subjektiven und Einseitigen Luthers) auch heute noch die Aufgabe, mit Paulus Gnade, Freiheit und Gewissen in der ganzen Kirche stärker zur Geltung zu bringen. D. geht außerordentlich vorsichtig voran, wägt das Überlieferte und das Neue sorgsam ab und läßt sich auch durch frappante Ähnlichkeiten nicht verlocken zu vorschnellen Schlüssen auf Verwandtschaft, schränkt selbst ein und betont „nur wahrscheinlich“. So bietet er kaum Anlaß zu Kritik, um so mehr reiche Belehrung über die z. Z. so umstrittene älteste Überlieferung. F. W. Koester S. J.

Hennecke, Edgar (†), *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Aufl., hrsg. von Wilhelm Schneemelcher. 2. Bd.: *Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes*. gr. 8^o (X u. 661 S.). Tübingen 1964, Mohr. 38.—DM; geb. 43.—DM.

Fünf Jahre nach dem 1. Bd. (Evangelien; vgl. Schol 36 [1961] 304 f.) liegt nun auch der 2. Bd. der Neutestamentlichen Apokryphen von E. Hennecke in völlig neubearbeiteter 3. Aufl. vor. Er umfaßt das neutestamentliche apokryphe Schrifttum mit Ausnahme der Evangelien, d. h. 1. apostolische Pseudepigraphen (das Kerygma Petrou, die Kerygmata Petrou, den apokryphen Laodicenerbrief des Paulus, den Pseudo-Titus-Brief), 2. apokryphe Apostelgeschichten des 2. und 3. Jahrhunderts (Johannesakten, Petrusakten, Paulusakten, Andreasakten, Thomasakten), 3. die Pseudo-Clementinen, 4. jüngere Apostelakten als Fortsetzung der alten und spätere Akten anderer Apostel (Philippusakten, Matthäusakten, Bartholomäusakten, Simon- und Judasakten, Thaddäusakten und Barnabasakten), 5. Apokalypsen und Verwandtes (Himmelfahrt des Jesaja, Offenbarung des Petrus, das 5. und 6. Buch Esra, Christliche Sibyllinen, das Buch des Elchasai, Apokalypse des Paulus, Thomasapokalypse). Der Anhang enthält apokryphe Dichtungen (Naassenerpsalm und Oden Salomos).

Die einzelnen Mitarbeiter geben jeweils eine ausführliche Einleitung in die Entstehung und Überlieferung der betreffenden Schrift mit der einschlägigen Bibliographie und bieten dann den Text, wenn und soweit er erhalten ist. Außerdem werden den einzelnen Kategorien des apokryphen Schrifttums allgemein ge-

haltene Einleitungen vorausgeschickt, in denen nicht selten die objektiv anfechtbare persönliche Ansicht des betreffenden Mitarbeiters zum Ausdruck kommt.

So behandelt der *Herausgeber* einleitend den Begriff „Apostel“ und „apostolisch.“ Mit G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gestalt einer Idee, 1961, P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn, in: Dehn-Festschrift, 1959, u. a. vertritt er die Ansicht, daß das Apostelinstitut und der Apostelbegriff nicht in der „historia Jesu“ wurzeln und daß die „Zwölf“ eine Erscheinung der nachösterlichen Gemeinde sind (5). Die u. a. von K. H. Rengstorf in seinem Artikel *ἀπόστολος*, ThWbNT I, 406—448, vertretene Auffassung, der neutestamentliche Apostolat habe in dem Schaliach-Institut ein jüdisches Vorbild, hält der Verf. auf Grund der dagegen von Munk, Ehrhardt, Klein, Schmithals u. a. vorgebrachten Einwendungen nicht für erwiesen. Es ist nach ihm zwar nicht zu bestreiten, daß Jesus durch seine Predigt einen Kreis von Anhängern gesammelt hat, aber der Kreis der zwölf Apostel als solcher stamme nicht von Jesus, sondern sei der erste Kreis von Christgläubigen, der nach den Osterereignissen durch den Glauben an den Auferstandenen zusammengeführt worden sei (5). Unter ihnen habe allerdings Petrus, der wohl tatsächlich der erste Auferstehungszeuge gewesen (vgl. 1 Kor 15, 5) und schon zu Lebzeiten dem Herrn gefolgt sei, eine führende Position gehabt, aber die „Zwölf“ als solche seien eine Institution, die mit der apokalyptischen Vorstellungswelt der Urgemeinde eng zusammengehangen habe. Dafür beruft er sich auf Mt 19, 28. Paulus kenne die „Zwölf“ als feste Institution nicht mehr, aber die Autorität des Petrus habe diese Institution überdauert (5 f.). — Doch sagt nicht Paulus 1 Kor 15, 5, daß der Auferstandene nach Kephas den „Zwölfen“ erschienen ist und beruft er sich dafür nach 1 Kor 15, 3 nicht auf die Tradition? Wenn er nach 1 Kor 15, 7 unter Berufung auf dieselbe Tradition noch von einer Erscheinung des Auferstandenen bei „allen Aposteln“ spricht, die er offenbar von der vorher genannten Erscheinung bei den „Zwölfen“ unterscheidet, besagt das nicht, daß er unter „allen Aposteln“ hier nicht die „Zwölf“ versteht, sondern es ist eine Erscheinung, die von der vorher genannten, wo er zwischen Petrus und dem ganzen Kollegium der „Zwölf“ unterscheidet, verschieden ist. Daß die Tradition noch von den „Zwölfen“ spricht, obgleich es nach dem Ausscheiden des Judas nur noch elf waren, zeigt, daß der Name „die Zwölf“ zur Bezeichnung des Apostelkollegiums schon ein stehender Begriff geworden war.

Richtig wird gesagt, der Apostel sei nach Paulus direkt von Christus berufen und habe dieser Berufung gemäß das Wort zu verkünden (6). Aber ist damit wirklich ein Unterschied zwischen Paulus und Lukas (Apg) in der Auffassung vom Amt des Apostels gegeben, als wenn Lukas das Wesentliche des Apostelates in der Zeugenschaft, Paulus aber in der unmittelbaren Berufung zur Wortverkündigung durch Christus gesehen habe? Beruft sich nicht auch Paulus 1 Kor 9, 1 für sein Apostolat darauf, daß er Christus Jesus, unseren Herrn, gesehen hat, also Zeuge seiner Auferstehung ist, und setzt nicht andererseits Lukas die unmittelbare Berufung der „Zwölf“ zum Apostolat durch Christus voraus? Das gilt auch von Matthias, der ja nicht vom Zwölferkollegium, sondern durch das Los unmittelbar von Gott zum Apostolat berufen wird. Daß der an die Stelle des Judas zu wählende Apostel Zeuge des *irdischen* Lebens Jesus, *einschließlich seiner Auferstehung*, gewesen sein mußte, war nur Vorbedingung, um zum Kollegium der „zwölf“ Apostel gehören zu können. Übrigens wird auch in der Apg als Aufgabe des Apostels betont, seiner Berufung gemäß das Wort zu verkünden, wenn Christus nach Apg 9, 15 zu Ananias sagt: „Dieser ist mir ein auserwähltes Werkzeug, meinen Namen vor Heiden, Könige und Söhne Israels zu tragen.“ Ist das etwas anderes, als wenn es Apg 1, 8 heißt: „Und ihr sollt mir Zeugen sein in Jerusalem und in ganz Judäa und Samaria und bis ans Ende der Erde“? Nach W. Schmithals, Das kirchliche Apostelamt, 1961, einem der Gewährsmänner des Verfassers, ist die Debatte über den Ursprung des Apostolates noch nicht annähernd abgeschlossen (3).

Wenn wir in den Evangelien den Niederschlag der urchristlichen Verkündigung vor uns haben, und das ist doch zweifellos der Fall, dann war das gesamte Urchristentum davon überzeugt, daß Jesus selbst aus seinen Anhängern in Analogie zu den zwölf Stammvätern Israels zwölf Apostel berufen und ihnen eine besondere Autorität und Sendung in der jungen Kirche als dem neuen Gottesvolk gegeben

hat. Von einer nachösterlichen Konstituierung des Zwölfer-Kollegiums findet sich weder in den Evangelien, noch in den anderen Schriften des NT, noch in der übrigen urchristlichen Tradition auch nur eine Spur. Ob Jesus dabei selbst den Zwölfen den Namen „Apostel“ gegeben oder ob das Urchristentum mit dieser Bezeichnung nur ihre Stellung in der Kirche zum Ausdruck gebracht hat, kann dahingestellt bleiben. Jedenfalls ist es nicht angebracht, auf Grund unbewiesener Hypothesen den Wert der einheitlichen Tradition des Urchristentums bezüglich des Ursprungs des Apostolats in Frage zu stellen. Man wird darum nicht sagen dürfen: „Nur weil es zu der These gekommen war, daß die Apostel die Garanten der wahren und reinen Überlieferung seien, konnte es nun auch zu pseudoapostolischen Schriften kommen“ (8), als wenn diese Überzeugung nicht von Anfang an da gewesen wäre, und zwar gegeben mit dem Wissen darum, daß die Apostel von Christus selbst zu Garanten der wahren und reinen Lehre bestellt worden waren. Die Vorstellung von den Aposteln als den Trägern der Überlieferung ist nicht erst im Kampf gegen die Gnosis entstanden (8), sondern man hat sich damals auf sie als eine allgemein anerkannte Tatsache berufen.

Der inzwischen verstorbene *W. Bauer* behandelt das Apostelbild in der altchristlichen Überlieferung (11—41), indem er die echten und legendären Nachrichten über die einzelnen Apostel zusammengetragen hat. — *M. Hornschub* befaßt sich (41—52) mit den Aposteln als Trägern der Überlieferung, und zwar 1. im Frühkatholizismus, der sich angesichts der bestehenden Lehrdifferenzen, der Vielzahl von Richtungen und Meinungen sowie der anwachsenden gnostischen Gefahr auf die Anfänge des christlichen Glaubens berief, in der Überzeugung, daß das Christentum eine dogmatisch einheitliche Urgestalt gehabt habe, und 2. in der Gnosis, die sich ihrerseits auch auf die apostolische Tradition berufen habe. Der Verf. scheint die Tatsache, daß das Christentum eine dogmatisch einheitliche Urgestalt gehabt habe, zu bezweifeln. Aber betont nicht Jesus nach Mt 28, 20 als Aufgabe der Apostel, die Menschen alles halten zu lehren, was er ihnen aufgetragen hat, und spricht nicht Paulus nach Gal 1, 8 f. den Bann über jeden aus, der ein anderes Evangelium verkündet, als er es verkündet hat? Das besagt doch eindeutig eine dogmatisch einheitliche Urgestalt des Christentums. H. muß selbst feststellen, daß die alten kirchenrechtlichen Sammlungen, so schon die Didache, den frühkatholischen — richtiger sollte es heißen: den urchristlichen — Begriff der Tradition als der durch das gesammte Apostelkollegium vermittelten und mit absoluter und universaler Gültigkeit ausgestatteten Überlieferungen voraussetzen (43). Wo wäre die Autorität, die vom Ende des 1. Jahrhunderts an der absoluten Verbindlichkeit der apostolischen Überlieferung in der ganzen Kirche hätte Anerkennung verschaffen können, wenn diese Überzeugung nicht von Anfang an da gewesen wäre? Sie wäre aber nicht von Anfang an da gewesen, wenn die zwölf Apostel nicht von Jesus selbst ihre Autorität erhalten hätten, sondern eine Schöpfung der Gemeinde aus der nachösterlichen Zeit gewesen wären.

Bezüglich der Pseudonymität des apokryphen Schrifttums macht sich *Schneemelcher* mit Recht im wesentlichen das Wort Wredes zu eigen, daß eine umfassende Behandlung des Problems der literarischen Pseudonymität im Urchristentum noch aussteht (54). Daß die Verfasser dieses Schrifttums ihr Werk fälschlich einem Apostel zuschrieben, um ihm damit bei den Lesern eine höhere Autorität zu geben, trifft zweifellos zu. Aber diese Pseudonymität wurde bei dem apokryphen Schrifttum von den Zeitgenossen durchschaut, und deshalb haben diese Schriften niemals in der gesamten Kirche kanonische Anerkennung gefunden. Daran ändert nichts, daß z. B. Klemens von Alexandrien aus „Kerygma Petrou“ Stellen als Worte des Petrus zitiert; denn das besagt noch keine einheitliche Anerkennung durch die gesamte Kirche.

Fraglich bleibt, wieweit es unter den kanonischen Schriften des NT Pseudonyme gibt. Nach Schneemelcher gehören u. a. die Pastoralbriefe dazu (8); Vielhauer rechnet auch 2 Thess hierher (430). Aber wie wäre es dann zu verstehen, daß auch diese Briefe von der gesamten großkirchlichen Tradition des 2. und 3. Jahrhunderts einhellig Paulus zugeschrieben werden? Ganz anders liegt der Fall z. B. bei 2 Petr, dessen Kanonizität noch jahrhundertlang umstritten war, weil es nicht feststand, daß er von Petrus geschrieben war. Gewiß ist diese Frage auch durch die spätere Auf-

nahme in den Kanon nicht entschieden; denn die Pseudonymität als solche schließt noch nicht notwendig die Kanonizität einer Schrift aus. Wenn es sich nachweisen läßt, daß es zur Zeit des Urchristentums anerkannter literarischer Brauch war, einer autoritativen Persönlichkeit eine Schrift zuzuschreiben, die nur in ihrem Geiste verfaßt war, dann konnte auch 2 Petr in diesem Sinne Petrus zugeschrieben werden, ohne daß man daran Anstoß genommen hätte. Er bliebe auch dann eine Schrift aus apostolischer Zeit, die von einer apostolischen Persönlichkeit als solcher verfaßt sein konnte und infolgedessen inspiriert und kanonisch war. Aber weil dieser Ursprung nicht so offen zutage lag, wie bei den von einem Apostel selbst geschriebenen Briefen, konnte seine Kanonizität längere Zeit umstritten bleiben, da man auf keinen Fall apokryphe Schriften in den Kanon aufnehmen wollte.

In der Einleitung zu den apokryphen Apostelgeschichten wird von *Schneemelcher* und *Schäferdiek* ihr Unterschied zur Apostelgeschichte des Lukas gut hervorgehoben. Während diese als „ein von einer bestimmten theologischen Konzeption geprägtes Erbauungsbuch in der Form einer Geschichtsdarstellung“ (113) beschrieben wird, unterscheiden sich die apokryphen Apostelgeschichten in Gattung und Form wie in Inhalt und Theologie ganz wesentlich von ihr (115).

Über die Apokalyptik des Urchristentums handelt einleitend *P. Vielbauer* (428—454). Nach ihm sind es die Begriffe *Reich Gottes* und *Menschensohn*, die das stärkste Band zur Apokalyptik bilden (428). Dabei überwiegen nach ihm die Gründe gegen die Echtheit der Menschensohnworte (428). Er gibt aber wenigstens zu, daß ihre Unechtheit nicht sicher bewiesen ist. Beim Begriff der Gottesherrschaft, den er für echt hält, scheint ihm ihre Naherwartung Jesus mit der Apokalyptik zu verbinden; aber neben den Aussagen über die Nähe der Gottesherrschaft stehen nach ihm solche über ihr Gekommensein. Das sprengt das Zeitschema der Zweikönigen-Lehre (428).

Ansatzpunkt der christlichen Apokalyptik sieht er darin, daß die Urgemeinde die Verkündigung Jesu nicht unverändert weitergegeben, sondern seinen Tod und seine Auferstehung in ihre Predigt miteinbezogen habe. Während sie Jesu Tod zunächst kultisch juristisch als Sühnopfer deutete (1 Kor 15, 3; Röm 3, 25; 4, 25 u. ö.), habe sie seine Auferstehung als Erhöhung zu Gott, d. h. als Einsetzung in die Würde eines eschatologischen Heilsbringers verstanden. An Stelle der Erwartung des Gottesreiches sei jetzt die Erwartung der Parusie Christi getreten. An dieser Stelle habe das folgenschwere Einströmen apokalyptischer Vorstellungen stattgefunden. Die Anschauung von dem jetzt bei Gott weilenden und am Ende der Tage als Richter und Retter vom Himmel kommenden Menschensohn sei am besten geeignet, die himmlische Würde des Erhöhten mit dem eschatologischen Entscheidungscharakter der Person des Irdischen zu verbinden. Die nationale Erwartung des davidischen Messias sei auf Grund von Jesu Verkündigung und Schicksal dafür unbrauchbar. Die apokalyptischen Menschensohn-Vorstellungen beherrschen und gestalten nach V. die urchristlichen Parusiererwartung, und zwar auch da, wo der Titel Menschensohn durch andere Würdenamen ersetzt ist, z. B. durch Gottessohn (1 The 1, 10), Kyrios (1 The 4, 15 ff.), Soter (Phil 3, 20), die nicht aus der Apokalyptik stammen (429).

Die älteste Form apokalyptischer Mitteilungen sei der Jesus-Spruch. Das zeigen nach V. nicht nur die zahlreichen „unechten“ Jesusworte apokalyptischen Inhalts in der synoptischen Überlieferung, sondern auch das von Paulus 1 The 4, 16 f. zitierte „Herrenwort“. Es soll sich bei diesen Worten um Äußerungen urchristlicher Propheten handeln, die als Äußerungen des Erhöhten verstanden worden seien. Anders verhalte es sich bei der Komposition solcher Sprüche und anderer Stoffe zu einer apokalyptischen „Rede“ Jesu (zur synoptischen Apokalypse). Hier liege Pseudonymität vor (429). — Diese ganze Betrachtungsweise sieht von der wahren Persönlichkeit Jesu ab. Warum will man hier Äußerungen urchristlicher Propheten zur Hilfe nehmen, wo doch das Ernstnehmen der Persönlichkeit Jesu es nahelegt, daß er auch um seine eschatologische Aufgabe und seine Parusie gewußt hat. Damit soll keineswegs gesagt sein, daß die Parusiereden bei den Synoptikern als solche von Jesus selbst stammen, noch soll geleugnet werden, daß die Apostel die Worte Jesu erst im Lichte des Ostergeheimnisses klarer verstanden haben.

Es ist nicht möglich, hier noch auf weitere Einzelheiten einzugehen. Wir sind dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern aufrichtig dankbar für die Fülle des Gebotenen, das zweifellos für die Kenntnis der Volksfrömmigkeit des Urchristentums von großer Bedeutung ist. Daran ändert auch die Tatsache nichts, daß die von den Verfassern vertretenen Ansichten immer wieder zur kritischen Stellungnahme zwingen. Auch das ist ein Verdienst, diese kritischen Fragen veranlaßt zu haben.

B. Brinkmann S. J.

Galot, Jean, S. J., *La Rédemption Mystère d'Alliance* (Museum Lessianum, section théologique, 59) gr. 8^o (401 S.) Paris-Bruges 1965, Desclée De Brouwer, 390.—FB.

In diesem Werk wird die Erlösung als Bundesschluß Gottes mit der Menschheit dargestellt. Nach einer kurzen Einführung, in welcher der Begriff „Erlösung“ aus AT, NT und heutiger Terminologie aufgezeigt wird (11—20), ist im 1. Teil (21—71) der Bund als Ziel der Erlösung erklärt. Der Verf. geht im 1. Kap. auf den Bund Gottes in seiner fundamentalen Realität ein: auf den Bundesschluß in Jesus Christus. Dabei wird der Bund verständlich gemacht: als Einheit Gottes mit der Gemeinschaft; als einziger Bund; als Bund, verwirklicht in Christus; als Bund, gestiftet durch das Opfer; als Lebenseinheit. — In einem 2. Kap. wird dann der Bund in seiner konkreten Situation gesehen als Versöhnung; als Triumph über die satanische Macht; als Befreiung von der Knechtschaft der Sünde und Geschenk des Heils.

Im 2. Teil (73—107) ist auf das Werk Gottes beim Bundesschluß eingegangen: Erlösung — einzig Werk seiner Liebe. Das Opfer Christi folge aus der Liebe des Vaters, der seinen Sohn für uns dahingab. Man könne hier weder von Gerechtigkeit noch von Zorn Gottes sprechen (3. Kap.).

Der 3. Teil (109—280) handelt von der Opfergabe des Erlösungsopfers. Dabei ist im 4. Kap. die Vorbereitung und Darstellung des Erlösungsopfers im AT entfaltet. Als einzelne Vorbilder werden aus dem AT aufgeführt: das Opfer Isaaks; der Ebed Jahwe; der nach Ps 22 (21) von Gott verlassene Gerechte („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen“: Mt 27, 46); der Durchbohrte (nach Zach 12, 10); der in den Tod gesandte Gesalbte (Dan 9, 26). Dazu ist auf den Lehrer der Gerechtigkeit bei den Essenern hingewiesen. — Im 5. Kap. ist das Erlösungsopfer im NT dargestellt. Zunächst wird aufgezeigt, daß die Menschheit nach dem NT durch Christi Tod erlöst ist; dann wird dieser Tod als Opfer erklärt. — Im 6. Kap. wird die Erlösungslehre in der Tradition wiedergegeben: in der Patristik (Sieg Christi über Satan; Rolle der Menschwerdung bei der Erlösung; die Lehre vom Loskauf und vom Opfer); die Lehre von der Genugtuung (vor, bei und nach Anselm v. Canterbury); die Lehre vom Verdienst. Im 7. Kap. ging der Verf. den Fragen der Genugtuung im Erlösungsopfer nach: Sühne und Genugtuung; Sünde und Wiedergutmachung; Menschwerdung und Genugtuung; Genugtuung und Verdienst. — Das 8. Kap. zeigt den Wert der stellvertretenden Genugtuung Christi. Dabei wird zunächst die Theorie der Strafverretung entfaltet und Kritik daran geübt; darauf folgt die positive Erklärung.

Der 4. Teil (281—360) geht auf die Verherrlichung Christi als Vollendung des Opfers ein. Kap. 9 handelt von der geistigen Verherrlichung Christi im Tod (Höllenaufstieg Christi); Kap. 10 von der leiblichen Verherrlichung: in Auferstehung - Himmelfahrt - Pfingsten.

In Notes complémentaires (369—383) ist auf die patristische Darstellung des Sieges Christi über Satan etwas näher eingegangen; außerdem auf die einer rein subjektiven Erlösung günstigen Meinungen. Den Schluß bildet ein Index der zitierten Autoren und das Inhaltsverzeichnis.

In dem vorliegenden Werk beschränkt sich der Verf., wie er im Vorwort sagt, auf die Erlösungslehre im eigentlichen Sinne, wie sie gewöhnlich in der Theologie dargestellt wird, und will nicht in andere Traktate eindringen. Er gibt die Ergebnisse vieler Einzeluntersuchungen wieder, führt aber über Bekanntes kaum hinaus. Sehr positiv wird empfunden, daß die Lehre der Heiligen Schrift ausführlich dargestellt ist. Es ist auch sehr gut, daß die Verherrlichung Christi als Vollendung des