

aus der Tatsache, daß dort gesagt wird, „die Eltern ... oder ein anderer, der zu dieser Familie gehört“, solle für die Kinder die Tauffragen beantworten und das Bekenntnis ablegen, kann man nicht schließen, es müsse sich also hier um bereits getaufte Eltern handeln (und mithin Kinder aus christlicher Familie) und folglich habe, einmal öfter, die postulierte Übertrittstaufe hier nicht statt. Es geht aus mannigfachen Gründen nicht an, Katechumenen — die selber in ihrer Tauffeier stehen — stringent als dieser stellvertretenden Leistung für ihre Kinder unfähig zu erklären. Dafür sah die Kirche die Katechumenen viel zu sehr als schon zu ihr gehörig an — dafür stand eine sakramental-effektive Betrachtung noch zu stark im Hintergrund gegenüber der subjektiven Bereitung (vgl. Tertullian, *De paen.* VI 17: *non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quoniam iam corde loti sumus*), und eben auf dieser Dimension der für die Kirche erwiesenen Gläubigkeit steht ja hier die stellvertretende Leistung zur Frage — dafür hatte die alte Kirche eine viel zu große Unbefangenheit über die zeitliche Streckbarkeit des Sakraments ohne Gefährdung seiner moralischen Einheit (man denke etwa an die — sakramentale! — Vorauswirkung der Buße in der mittelalterlichen Theologie). — Was das schmale Bändchen an Flurbereinigung leistet, rechtfertigt die relativ ausführliche Anzeige.

A. Stenzel, S. J.

Ratschow, Carl Heinz, *Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung*, Teil I—II. Gr. 8^o (152 u. 270 S.) Gütersloh 1964 u. 1966, Mohn. 16.80 u. 28.— DM.

Das vorliegende Werk war ursprünglich gedacht als eine Neubearbeitung des klassisch gewordenen Handbuchs von Heinrich Schmid, *Die Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche* (Gütersloh 1893). Bald zeigte sich, daß ein völlig neuer Entwurf erarbeitet werden mußte. Schmid's Beurteilung der Epoche evangelisch-lutherischer Theologie zwischen 1560 und 1720 als einer einheitlichen Entwicklungsphase war falsch. Der Übergang vom reformatorischen zum aufklärerischen Denken muß ernst genommen und nicht — wie bei ihm — durch formal-schematische Kennzeichnung verschiedener Phasen verdeckt werden. Verf. betont, daß auch das neue Werk noch nicht endgültig sein kann, da erst eine volle Bestandsaufnahme der theologischen Schulen und ihrer Werke zwischen 1560 und 1720 gemacht werden muß, um dann die tatsächlichen Wandlungen der ev.-luth. Dogmatik ermessen zu können. Vor allem müsse das Beginnen von Max Wundt, nämlich die spezifisch evangelische Metaphysik dieses Zeitraumes zu erarbeiten, weitergeführt werden. Es dient auch den katholischen Dogmatikern, sich zum Bewußtsein zu bringen, was R. feststellt: Schmid's Werk beruht auf einem Fehlansatz. „Es war sehr bequem mit dem Bilde, das Schmid entworfen hatte. Man gewann und gewinnt durch die Synopsis Schmid's eine ganz klare Vorstellung von den einzelnen Gedankengängen der Dogmatiker im 17. Jahrhundert — nur, diese Vorstellung ist falsch“ (I, 12). Die „Schein“-Klarheit des Schmid'schen Werkes verdeckte die tatsächliche dogmatische Position des 17. Jahrhunderts. Viele Fehlurteile, die aus dieser mangelnden Einsicht in den Zusammenhang der Loci erzeugt worden seien, verböten heute überhaupt die Benutzung dieses Werkes. Es geht auch die katholischen Dogmatiker an, wenn R. schreibt: „Es ergab sich bei den fortschreitenden Arbeiten immer deutlicher, daß die Schmid'schen Thesen einen tiefen Schaden angerichtet haben: Das der modernen Dogmatik wohl ganz allgemein eigene Verdikt über Inspiration und Zwei-Naturen-Lehre zum Beispiel ist nämlich ein Verdammungsurteil gegen die Schmid'sche Auffassung dieser Loci und nicht gegen die tatsächlichen Überzeugungen der Dogmatiker des 17. Jahrhunderts. Das, was Schmid nämlich als Zwei-Naturen-Lehre oder als Schrift-Lehre vorführt, hat es so niemals gegeben. Aber auch der erbitterte Angriff Ritschls auf die ‚natürliche Theologie‘ ... geht u. E. im wesentlichen auf Heinrich Schmid's Entstellungen und Vergrößerungen zurück“ (13). Ein Kampf gegen Windmühlen also, der auch die katholische Dogmatik in Not gebracht und allmählich beeindruckt hat, so daß nun auch bei uns der Verdacht gegen eine natürliche Theologie, gegen Naturrecht, gegen Metaphysik, gegen Scholastik allzu simplifizierend genährt wird. Denn man muß dabei eine Gefahr beachten, die der protestantischen Theologie sehr zu schaffen gemacht hat. Ihre Not kam nicht zuletzt davon her, daß schon mit dem Anfang der Reformation ganze Epochen der

Theologie und Überlieferung ausgeschaltet und übersprungen wurden, nämlich das Mittelalter und auch die späte Patristik. Indem man nur die Schrift und die angeblich vom Platonismus und Aristotelismus unbelasteten *tria saecula priora* gelten ließ — im Grunde ein Zugeständnis an das *humanistische* Ideal der *antiquitas* und *simplicitas* —, hat sich die protestantische Theologie den Weg zu einer kontinuierlichen Betrachtung der Geschichte der Theologie und Überlieferung und damit eigentlich auch der eigenen Geschichte versperrt (zum Problem vgl. Schol 33 [1958] 321—355, 528—558). Mit dem Werk von R. sucht die evangelische Theologie heute einen neuen Zugang zu einer wichtigen Epoche der eigenen Vergangenheit: „Die Werke der Dogmatik, die zwischen 1560 und 1720 entstanden sind, sind zum Teil wirklich eine ‚hohe Schule‘ evangelischen dogmatischen Denkens und dessen Wert, daß wir uns um sie bemühen“ (14). R. bringt interessante Feststellungen zur innerprotestantischen Entwicklung, die uns im Zuge der nach-konziliaren Studienreform zu denken geben müssen. Er knüpft an die Feststellung von den Folgen der melanchthonischen Methodik und Studienplanung an. Schon um 1580 hatte sich im Luthertum erwiesen, daß die Reform Melanchthons ein großer Fehlschlag war. In der Theologie hatten unter dem Einfluß des *praeceptor Germaniae* nur Logik und Dialektik, nicht aber eigentliche Metaphysik einen Platz gefunden. Damit wurde von Melanchthon „Theologie“ nur als „Vorgang“, nicht als „res“ erfaßt (vgl. I, 34). Dadurch drohte aber auch die *res fidei* und das Anliegen der Reform selbst verlorenzugehen (I, 14 f.). Ob dieser „verheerenden Folgen des melanchthonischen Studienbetriebs“ sahen sich dann die protestantischen Dogmatiker veranlaßt, „mit der Ontologie der lutherischen Aristoteliker, die von den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts an ihre Interpretation der aristotelischen Grundeinsichten erarbeiteten, die Glaubenseinsichten Luthers unmißverständlich wiederzugeben und zu verteidigen“ (14). So nahm denn die evangelische Theologie um 1580 die Metaphysikstudien in die Theologie auf. Suarez hat dabei seine große Bedeutung innerhalb des Protestantismus gewonnen ([15]; noch Schopenhauer hat ihn gelesen, wie auch noch Dionysius Petavius S. J. von F. Ch. Baur und anderen Protestanten benützt wurde). R. sieht in der Übernahme der ontologischen Fragestellung in die lutherische Theologie nicht eine Quelle der Stagnation, sondern die große Schule des Denkens, die den Aufbruch zu den neuen Einsichten der Aufklärung und zumal des Idealismus vorbereitete und ermöglichte. Jegliche Studienreform auf unserer Seite wird solche Feststellungen zu beachten haben. Bei aller Notwendigkeit einer solchen Reform wird man unbedingt darauf sehen müssen, daß wir uns nicht die Brücken zur eigenen Vergangenheit abbrechen und uns so notwendig der Verflachung ausliefern. In diesem Zusammenhang ist eine Bemerkung aus dem Vorwort zum zweiten Teil interessant: „Eine generelle Übersetzung des lateinischen Textes schien nicht möglich, obwohl die Erfahrung mit dem ersten Teil zeigte, daß Studenten, Vikare und Pastoren kaum noch in der Lage sind, dies Latein zu lesen“ (II, Vorwort).

In den bisher erschienenen zwei Bänden — wie viele noch vorgesehen sind, ist nicht ersichtlich — sucht nun R. mit großer Sachkenntnis den Zugang zur altprotestantischen Dogmatik in Form eines Handbuchs zu erschließen. Man fühlt sich in etwa an unseren Denzinger oder Rouët erinnert, nur daß es hier um die wichtigsten protestantischen Theologen zwischen 1560 und 1720 geht und zugleich mit den Texten auch sehr wertvolle Übersichten und Erklärungen geboten werden. Es kam R. darauf an, an einem richtig gewählten Autor ein Musterbeispiel einer alten lutherischen Dogmatik darzustellen und andere Theologen in kurzen Auszügen damit zu vergleichen. So gibt er jeweils (in Teil A) den Text der *Theologia positiva acroamatica* von Johann Friedrich König (Rostock 1699) wieder und fügt eine detaillierte Analyse des Textes hinzu. Dieser Autor hat sich durch seine Präzision, Kürze und Art der Darbietung empfohlen. In Teil B folgen dann im Anschluß an die bei König gegebene Lehrgestalt Notizen zur Entwicklungsgeschichte aus der Zeit von Melanchthons *Loci* bis zu den *Institutiones* des Buddeus. Damit soll nicht eine vollständige Geschichte der lutherischen Dogmatik dieser Zeit geboten werden, sondern nur eine Kennzeichnung wichtiger Positionen erfolgen. Die Absicht des Verf.s ist dabei, daß man wieder hören lerne, „wie sich Wahrheit unter anderen Denkvoraussetzungen einmal dargestellt hat“ (II, Vorwort).

Der Aufbau der bisher erschienenen Bände folgt den Loci des protestantischen Lehrsystems. Kap. I behandelt die Prolegomena zur Theologie, Kap. II das „Wort Gottes“, Kap. III die Glaubensartikel, die bis zur „Lehre von Gott, dem Ziele (finis) der Theologie“ durchgeführt werden. Gottes- und Trinitätslehre, Schöpfung, Vorsehung und Eschatologie sind schon mit berücksichtigt. In vorbildlicher Kürze und Übersichtlichkeit erhält man eine Fülle von Informationen über die Position des als Grundlage genommenen Kompendiums von König und der damit verglichenen anderen Dogmatiken der Barockzeit. Die saubere Methodik dieses Werkes wird auch ein Hinweis sein für katholische Benutzer eines ähnlichen Kompendiums: R. H. Grützner — G. G. Muras, Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Band I. 1530—1934 (Bern 1961). Darin ist der alte „Schmid“ noch benützt und keine saubere Scheidung der Epochen durchgeführt (vgl. ebd. 10).

Man möchte meinen, daß das Handbuch von R. ein vorzügliches Instrument für den ökumenischen Dialog unter Theologen sein kann. Man möchte wünschen, daß auch für die katholischen Theologen ein solches Instrument für die nach-patristische Theologie geschaffen werde, um eben auch bei uns zu sehen, „wie sich Wahrheit unter anderen Denkbedingungen einmal dargestellt hat“. Dies wäre die beste Einübung in das Erfassen der neuen Denkpositionen und die Formulierung einer neuen Theologie, die wir erstreben müssen.

A. Grillmeier, S. J.

Ueda, Shizuteru, *Die Gottesgeburt in der Seele und der Durchbruch zur Gottheit. Die mystische Anthropologie Meister Eckharts und ihre Konfrontation mit der Mystik des Zen-Buddhismus*. 8^o (174 S. und 2 Tafeln) Gütersloh 1965, Mohn. 24.— DM.

Zu den schwierigsten, aber auch fruchtbarsten Aufgaben der modernen Theologie gehören religionsphänomenologische Untersuchungen, die nicht nur bei einem oberflächlichen Nebeneinanderstellen der Erscheinungsformen stehenbleiben, sondern in die Lebenshaltung der Religionen einzudringen versuchen. Vorliegende Studie, die während eines dreijährigen Aufenthalts des japanischen Verf.s in Deutschland unter „persönlicher Unterstützung und Ermunterung“ der Professoren *Fr. Heiler* und *E. Benz* entstanden ist, muß solchen Untersuchungen zugerechnet werden. Ihr zentraler Teil besteht in der Darlegung der Lehre Meister Eckharts. *Rein philosophisch* trifft der Verf. dabei die Meinung der modernen Eckhartforschung. Was wir im folgenden als Fehlinterpretation zu erweisen versuchen, gehört einer tieferen Stufe des Eckhartverständnisses an. Der unkorrekte, aber seltene Gebrauch von nicht gesicherten Schriften ist damit zu entschuldigen, daß es um das „Phänomen“ des Systems, weniger um den Meister persönlich ging. Weniger verzeihlich und folgenschwerer ist das fast gänzliche Abstandnehmen von einer Auseinandersetzung mit der modernen Eckhartdeutung. Die Darstellung des Meisters gruppiert sich um die beiden Vorstellungsschemata, in denen M. Eckhart seine „religiöse Grunderfahrung zum Ausdruck bringt“: „das Motiv der Gottesgeburt in der Seele“ und „der Durchbruch zur Gottheit“, also die beiden uralten Deutungen des christlichen Lebens, die z. B. Rousselot in der physisch-immanenten und exstatischen Auffassung der Liebe fand und die Reypens „mystique d'introversion“ und „mystique d'extraversion“ bezeichnete. Jedesmal führt Ueda vom Gottesbegriff über das Menschenbild zur „Begegnung“ mit Gott. Der 2. Teil über den „Durchbruch“ bildet den Höhepunkt, bei dem mir das exstatische Moment etwas überzeichnet zu sein scheint. Erst im Schlußteil (145—168) wird über „Meister Eckhart im Vergleich mit dem Zen-Buddhismus“ gehandelt.

Das objektive Bild, das die Studie sich in geschickter Weise zu erarbeiten sucht, scheint uns auf der *Ebene der Interpretation* stark verzerrt zu werden. Z. B. wird in der Frage, ob die Eckhartsche Lehre primär — nur so vorsichtig darf die schwierige Frage überhaupt angegangen werden — aus der Erfahrung oder aus der Theologie stammt, zugunsten der Erfahrung ein dreifaches Argument gebracht (22—25):

1. Stellen wie „Swer in disen grunt ist geluoget einen ougenblick . . .“ Aber man darf nicht übersehen, daß diese Vorstellungen bis in ihre wörtliche Formulierung hinein neuplatonisches, von Augustinus oder Bernhard tradiertes Erbgut sind. Das