

Natürlich wird der kritische Leser in der einen oder anderen Einzelheit einer abweichenden Meinung sein können. Wenn z. B. der Verf. behauptet, das Konzil habe „mit seiner Erklärung der Freiheit der Wissenschaften das Verdikt über jede einseitige, vorschnelle und unkritische Apologetik gesprochen“ (466), so ist das wohl etwas zu scharf formuliert, kann indes noch richtig verstanden werden. Von der Apologetik vernehmen wir, daß ihre „Entwicklung erst in den Auseinandersetzungen der Neuzeit erfolgte und als eine selbständige, von der allgemeinen Dogmatik losgelöste theologische Disziplin erst 1819 gleichzeitig durch den Katholiken J. S. Drey in Tübingen und den Protestanten H. Sack begründet wurde“ (107); das dürfte nicht zutreffen, da schon die Theologie der Aufklärung eine solche Disziplin kannte, obgleich sie ihr nicht den Namen „Apologetik“, sondern den anderen „Polemische Theologie“ gab (Vitus Pichler, S. J., *Theologia polemica* [Augsburg 1711]). Unter den vorbereitenden Dokumenten der kirchlichen Lehrverkündigung für die Definition des Glaubensverständnisses hätte vielleicht auch das Dekret des Kölner Provinzialkonzils aus dem Jahre 1860 einen bescheidenen Platz beanspruchen können (*Collectio Lacensis* V, 280), besonders wegen des dort vertretenen Geheimnisbegriffes.

Diese und ähnliche Desiderata sind jedoch von untergeordneter Bedeutung und beeinträchtigen den hohen Wert des Werkes in keiner Weise. Mustergültig ist die Verwendung der modernen Literatur, namentlich auch der Verzicht auf jede unfruchtbare Polemik. Und eines soll hier zum Abschluß noch hervorgehoben werden: Die Kenntnis der modernen Fragestellungen hat den Verf. nicht dazu geführt, die historischen Gegebenheiten des 1. Vatikanischen Konzils in deren Sinne umzudeuten und so zu verfälschen.

J. Beumer, S. J.

Gerber, Uwe, *Katholischer Glaubensbegriff. Die Frage nach dem Glaubensbegriff in der katholischen Theologie vom I. Vatikanum bis zur Gegenwart*. Gr. 8° (334 S.) Gütersloher 1966, Mohn. 19.80 DM.

Vermutlich wird es den meisten Lesern dieser umfangreichen Studie ähnlich ergehen wie dem Rez. Das Thema ist von unbestreitbarer Aktualität. Wer wüßte nicht, daß sich gerade innerhalb der theologischen Durchdringung des Glaubensbegriffs seit dem Ersten Vatikanum bei den katholischen Theologen viel getan hat. Wenn irgendwo, dann hat sich gerade im Blick auf die Abklärung des Wesens und der Rolle des Glaubens mit seinen Beziehungen zur Problematik von Natur und Übernatur, von Ratio und Freiheit, von Offenbarung und Geschichte die „Vorläufigkeit“ und Ergänzungsbedürftigkeit des Konzils erwiesen. Kein Wunder, daß alle Theologen von Rang, sei es in der Auseinandersetzung mit dem Modernismus, sei es im Rahmen ihrer Spekulationen über die übernatürliche Bestimmung des Menschen, sich mit der Glaubensproblematik auseinandergesetzt haben – ganz zu schweigen von den Impulsen, die von der ökumenischen Theologie herkommen. Verf. hat sich in dieser, der Theologischen Fakultät der Basler Universität vorgelegten Dissertation darangemacht, eine Bestandsaufnahme dieser innerkatholischen Entwicklungen zu liefern, wobei er es keineswegs bei einer bloßen Registrierung bewenden läßt, vielmehr immer bemüht ist, von protestantischer Sicht her die Dinge einzuordnen oder auch kritisch zu beurteilen. G. hat sich seine Sache wirklich nicht leicht gemacht. Das zeigt nicht nur das imponierende Literaturverzeichnis (312–334), sondern noch mehr die ganze Anlage des Werkes. Es beginnt mit einer ausführlichen Darlegung der Glaubenstheologie des Ersten Vatikanum (15–86), in der nicht nur eine eingehende Analyse des cap. III der Konstitution über den katholischen Glauben geboten wird (DSch 3008–3014), sondern auch auf die Bedeutung dieser Definition für das Glaubensverständnis in der katholischen Theologie nach 1870 hingewiesen wird. Das 2. Kap. ist dem Glaubensbegriff J. H. Newmans gewidmet; es folgt ein weiteres Kapitel über die Glaubensproblematik im Modernismus-Streit. Das 4. Kap. handelt von den Theologen, die für die heutige Glaubenstheologie wegweisend waren: K. Adam, K. Eschweiler, R. Guardini, G. Söhngen, E. Przywara. Das folgende Kapitel ist dem Glaubensverständnis in der heutigen französischen Theologie gewidmet: P. Teilhard de Chardin, H. de Lubac, H. Bouillard, J. Daniélou, Y. Congar. Schließlich folgt die Auseinandersetzung mit der heutigen deutschsprachigen Theologie: K. Rahner und H. Urs v. Balthasar. All das ist mit einer erdrückenden

Fülle von Belegen und Hinweisen versehen, die zwar für den immensen Fleiß des Verf.s Zeugnis geben, aber die Lektüre des Buches nicht immer erleichtern. Hinzukommt eine Sprache, die den Leser zur Verzweigung bringen muß, so wimmelt sie von Fremdwörtern und Anleihen aus dem Arsenal des theologischen Fachjargons. Dieses ständige Spielen mit lateinischen Wörtern und Klischees konnte man sich in der Zeit M. J. Scheebens noch gestatten, heute aber nicht mehr. Es sei gestattet, ein paar Belege zu bringen, um nicht in den Verdacht leichtfertiger Beschuldigung zu kommen. Auf S. 27 heißt es: „Das Schema (Des Vaticanum I. über den Glauben) definiert die *necessitas gratiae* für jeglichen Glaubensvollzug, sei er *informis* oder *formata*, *passiva* oder *activa*.“ Oder auf S. 30: „Hermes leugnet mit der Lehre der *fides cognitio*nis das *praeceptum fidei*, indem er das Formalprinzip (als *necessitas fidei*!) des Glaubens, nämlich die *auctoritas Dei loquentis*, leugnet.“ Auf derselben Seite fragt Verf.: „Wird [in der Kritik des Vaticanums an Hermes] von einer existentiell-glaubensmäßigen ‚personalen Ontologie‘ oder von einem notitiell-intellektualistischen Glaubensbegriff und damit von einer ‚aprioristisch-metaphysischen Ontologie‘ gesprochen?“ Diese Proben müssen genügen.

Wichtiger ist, daß Verf. offensichtlich zu wenig in der scholastischen Nomenklatur bewandert ist, als daß er die einschlägigen Texte, zumal des Vaticanum I, hätte richtig deuten können. So führt er (S. 16) aus, daß der Konzilstheologe J. Kleutgen – im Unterschied zu seinem Schüler M. J. Scheeben – die Freiheit nicht zum integrierenden Element des Glaubensaktes mache, daß für ihn also der Glaube nur „die Unterwerfung der *ratio creata* unter die *ratio increata*“ sei, nicht aber die „vernünftig-sittliche Verbindung mit dem persönlichen Gott“. In Wirklichkeit geht es zwischen Kleutgen-Scheeben nur um die subtile Frage nach dem, was „formalissime“ den Glaubensakt bildet; daß zur konkreten Ganzheit (*integritas*) des Glaubensaktes auch die Freiheit gehört, hat auch Kleutgen nicht bestritten; wenn man also diesen Passus bei G. recht verstehen will, muß man zu der von ihm hier ausgewerteten Studie von W. Bartz, *Das Problem des Glaubens* S. 19 f., greifen. – Wenn G. weiter sagt, für Kleutgen sei das Glaubensmotiv „das Ansehen Gottes (*auctoritas Dei*, während Scheeben *auctoritas Dei* als ‚Autorität Gottes‘ übersetzt)“, so hat Verf. hier die Dinge völlig verwirrt: Wie Bartz a. a. O. 21 betont, ist für Kleutgen das Formalmotiv des Glaubens die *auctoritas* (im Sinne von Ansehen), während Scheeben von „*auctoritas Dei* spricht (deutsch: *Autorität*), was auf die Stellung Gottes als Seinsgrund und Majestät abhebt. – Auf S. 16 macht sich G. die Kritik von Bartz an Kleutgen zu eigen, aber was er zum überzogenen Intellektualismus Kleutgens sagt, versteht man nur, wenn man Bartz vor Augen hat. Denn wenn Bartz gegen Kleutgen betont, Formalobjekt des Glaubens sei Gott, der sich in Christus endgültig offenbart, was sich nicht einfach mit den göttlichen Attributen der Wahrheit und Wahrhaftigkeit gleichsetzen lasse, dann macht Verf. daraus den Vorwurf, Kleutgen verstehe Gott in seinen Prädikaten und vergesse darüber das konkrete Offenbarungshandeln des persönlichen Gottes. Bartz meint aber den Mangel an Glaubenspsychologie bei Kleutgen, nicht die Vernachlässigung des konkreten Offenbarungshandelns Gottes.

Noch ein anderes Beispiel sei angefügt. Nach G.s Deutung des Vaticanums erhält der Glaubensakt „seine Notwendigkeit und Bestimmtheit“ dadurch, daß er in die Kirche eingeordnet ist. Die Frage sei dann die „nach der objektiven Konstatierbarkeit der *notae ecclesiae*, denen subjektiv-anthropologisch die Objektivität der *virtus fidei* (als durch die Kirche sakramental-vermittelter *Habitus*) entspricht“ (20). „Weil nun diese katholische Kirche . . . sich als von Gott eingesetzte einzig-rechtmäßige Kirche erweist, deshalb gibt es Glauben und subjektiv zu bewahrende Perseveranz im Glauben sowie die objektiv mit der eingegossenen Gnade geschenkte Firmität im Glauben nur ‚*intra ecclesiam catholicam*““ (20). Dabei übersieht G. aber offensichtlich, daß es nach katholischer Lehre auch außerhalb der Kirche Heil gibt, also auch Glauben. Es stimmt also nicht, wenn G. behauptet: „Die Frage nach der Möglichkeit des Glaubensaktes außerhalb der empirischen römisch-katholischen Kirche“ bleibe offen.

Ein anderes Beispiel: Nach G. besteht „die *essentia* des Glaubensaktes im Akt der Zustimmung auf Grund der Autorität Gottes, wodurch der Glaube eine ‚*virtus habitualis*‘ wird“. Diese seltsame Deutung liest G. aus dem Schematext: „*Fides est assensus propter auctoritatem Dei revelantis veritatem, atque adeo fides*

ipsa habitualis est virtus qua propter auctoritatem Dei . . . credimus“ (21). G. sieht also nicht, daß das Wort „habitualis“ nicht zu virtus gehört (was einen Nonsens ergäbe), sondern zu „fides“<sup>1</sup> – Ein noch größeres Mißverständnis liegt vor, wenn Verf. die Formulierung „principium *eliciens* fidei als Hinweis auf das „auswählende Prinzip“ (22) versteht (offensichtlich verwechselt er „*elicare*“ und „*eligere*“). – Ähnlich irrt G., wenn er aus Mansi 50,87B heraushört, nach katholischer Lehre sei „die Autorität Gottes notwendig zur Erkenntnis aller echten Wahrheit, besonders der ‚*veritas revelata*‘ (22). Denn dann müßte *alle* Wahrheitserkenntnis auch Glaubenserkenntnis sein, was aber katholischerseits eben nicht gelehrt wird.

Die mangelnde Vertrautheit mit der lateinischen Sprache dürfte die Ursache auch für die teilweise sinnstörenden Fehler in den lateinischen Zitaten sein: S. 21, n. 11: loquuntur (statt: loquunter); n.13: credimus (statt: credimus); S. 24 oben: in assentiendo veritati (statt: assentienda); S. 31 oben: praeceptum Jesu Christi credendi (statt: credenti); 34 oben: statt qua in hypothesi *ii* fidem admitteret . . ., muß es heißen: . . . *is* fidem non amitteret; S. 34, n. 64 fehlt vor „haeresi“ ein „ab“; S. 35 unten muß es heißen: subiecta continuo . . . progressui (statt: progressus); S. 38 oben: statt perfectus et minus perfectus muß es heißen: perfectus . . .; S. 49 Mitte: lies: a voluntate et intellectu (statt: intellectus) usf. Diese Liste ließe sich um ein Vielfaches vermehren.

Die hohe Erwartung, welche uns zu der umfangreichen Studie greifen ließ, hat sich also nicht erfüllt. Das ist sehr schade, schon deshalb weil nun für lange Zeit die Meinung bestehen wird, die dem Buch vorgesetzte Thematik sei hinreichend bearbeitet, und weil so die notwendige Neubearbeitung unterbleiben wird.

H. Bacht, S. J.

Becker, Joachim, S.S.CC., *Gottesfurcht im Alten Testament* (Analecta Biblica, 25). Gr. 8<sup>o</sup> (XX u. 303 S.) Rom 1965, Päpstliches Bibelinstitut. 6.50 \$.

„Gottesfurcht, gottesfürchtig, Gott fürchten“ gehört zu den wichtigsten religiösen Formeln im Alten Testament, deren genauer Sinn allerdings keineswegs immer offen zutage liegt. Es mag deshalb überraschen, daß dieser Begriffskomplex bisher noch keine wirklich umfassende Gesamtbearbeitung gefunden hat. Vielleicht hat nicht zuletzt die Schwierigkeit der Aufgabe abgeschreckt. Um so dankenswerter ist es, daß B. sich nun daran gewagt hat, das durch alle Schichten des AT verstreute Material in seiner ganzen Breite aufzuarbeiten und es in einer guten thematischen Ordnung mit detaillierter Analyse fast aller Einzeltexte vorzulegen. Er hat die schwierige Aufgabe souverän gemeistert, und seine Studie wird als grundlegende Bearbeitung des Themas zu gelten haben.

Freilich beschränkt B. sich auf die protokanonischen Bücher des AT, die deuterokanonischen werden nur gelegentlich ergänzend kurz herangezogen. Doch das ist kein Schaden. Denn wenn auch vor allem das Buch Jesus Sirach stärker als irgendein anderes im AT die Gottesfurcht in den Mittelpunkt seiner Lehre rückt (vgl. dazu meine Arbeit: Gottesfurcht bei Jesus Sirach. Ihre religiöse Struktur und ihre literarische und doktrinäre Bedeutung [Anal. Bibl., 30], Rom 1967), so ist es doch für die sogleich zu skizzierende spezielle Zielsetzung der Untersuchung B.s ziemlich irrelevant.

Als Ziel seiner Untersuchung nennt B., „einen Überblick zu geben über die semasiologische Entwicklung der Wurzel *jr*<sup>2</sup> und sonstiger synonyme Wurzeln im Bereich des Begriffs der Gottesfurcht“ (Vorwort). Damit wird die Arbeit ausdrücklich als Begriffsstudie charakterisiert und das sprachliche Element stark in den Vordergrund gerückt. Tatsächlich dient es nicht nur als sachgemäßer Einstieg in das so disparate Material, sondern auch als Leitlinie bei der Ermittlung der verschiedenen Ausfaltungen des Begriffs und ihrer Streuung durch die verschiedenen literarischen Schichten und Bereiche des AT, und schließlich nicht selten, zumal in unklaren Fällen, auch als wichtiges Kriterium für die Beurteilung des Sinnes einzelner Stellen. „Der Unterscheidung der verschiedenen Begriffsarten dient das Herausstellen geprägter sprachlicher Formen, die den einzelnen Begriffsarten eigen sind. Die Begriffsarten mit ihren sprachlichen Formen sind hinwiederum an bestimmte literarische Formen oder literarische Schichten gebunden . . . Oft vermag nicht die Analyse einer einzelnen Stelle, sondern nur die Zusammenschau der Stellen mit ihren sprachlichen und literarischen Formen zur Klarheit zu