

senschaft und Gottverlangen“ eine (übrigens recht mangelhafte) Übersetzung dieses Standardwerkes über „Liebe zur Bildung und Sehnsucht nach Gott“ ist.

Die zweite Erkenntnis erwächst in Auseinandersetzung mit *H. Rupp*, der die geistliche Dichtung des 11. und 12. Jh. dem „Weltklerus“ zusprechen möchte. Ohne Grund! zeigt M.; oder besser gesagt, der unausgesprochene Grund dieser Deutung ist die hintergründliche Verkennung des Mönchtums in seiner kulturschöpferischen Kraft.

Das Bild der „Grundlagen der deutschen Dichtung im 11. und 12. Jh.“ lebt aus den vielfältigen Details, die M. zusammenträgt. Auf eines sei noch hingewiesen, auf das Ordnungsdenken, aus dem z. B. Notker Ps. 84, 11 auslegt: ‚Misericordia et veritas . . . justitia et pax . . .‘ (161). Aber gerade weil sich dieser ‚Ordo regni et Dei‘ mit der Askese des ‚contemptus mundi‘ verband, gelang es dem Mönchtum, der ‚novitas‘ des Augenblicks ansichtig zu werden und einen, wenn nicht sogar *den* kulturschöpferischen Beitrag zum Frühmittelalter zu liefern. „Erst nach 1150 zieht sich der Mönch hinter die Mauern seines Klosters zurück“ (284).

M. schreibt für Germanisten. Aber seine durchaus selbständige Zusammenfassung und Tieferführung der historischen Forschung ist auch für die christliche Geistesgeschichte von Wert und hat rückwirkend auch der historischen Forschung Anstöße zu geben. Nachzutragen bleibt nur noch das Literaturverzeichnis der Arbeit (Texte: 285—293; Wörterbücher und Lexika: 294 f.; Literatur: 296—312) und die Register (Namen: 313—325; Sachen und Wörter: 326—331). M. wollte laut Vorwort und Schlußbemerkung seine Arbeit ‚ad utilitatem proximi‘ schreiben (*Grabanus Maurus* in der prosaischen Fassung von ‚De laude sanctae crucis‘ 60; vgl. 215 bis 217.24 usw.); zu hoffen ist, daß dieser ‚proximus‘ nicht nur der ‚Litteratus‘ und der ‚Historicus‘, sondern auch der ‚Theologus‘ sein wird.

J. Sudbrack, S. J.

00 + Tavaud, Georges, *La Tradition au XVII^e siècle en France et en Angleterre* (Histoire des doctrines ecclésiologiques, 2). 8° (513 S.) Paris 1969, du Cerf. 45.—F.

Falls jemand der Meinung wäre, die katholische Lehre von der Tradition sei durch die Veröffentlichungen während der letzten zehn oder fünfzehn Jahre geradezu erschöpfend behandelt worden, so würde er bei der Lektüre des vorliegenden Buches eines Besseren belehrt. Der Verf., schon durch mehrere dogmengeschichtliche Arbeiten bekannt, untersucht nun die Traditionsauffassung des 17. Jh., zwar eingeschränkt auf Frankreich und England, aber doch immer mit einem weitgespannten Blickfeld. Viele Autoren, die bislang kaum dem Namen nach in der Geschichte der Theologie eine Rolle spielten, kommen jetzt zu Wort, und neben dem Problem der Tradition erhält auch das diesem nahe verwandte der Dogmentwicklung sein Recht. Besonders erfreulich ist es, um das gleich vorwegzunehmen, daß T. einige von ihm früher eingenommene Positionen (in: *Écriture ou Église? La crise de la Réforme* [Paris 1963]) mutig aufgibt und sich einer differenzierteren und dazu ausgeglicheneren Darstellung befleißigt.

Das recht umfangreiche Werk gliedert sich in zwei große Teile: I. Les Querelles de la Tradition en France (19—238); II. Les problèmes de la Tradition chez les Récusants anglais (239—492), wonach dann eine «Conclusion» die Ergebnisse zusammenfaßt (493—512). In den einzelnen Abschnitten ist für gewöhnlich die chronologische Ordnung gewahrt; nur schade, daß die Kapitelüberschriften einmal die darin besprochenen Autoren und zum anderen die sachlichen Fragen hervorheben, was eine schnelle Orientierung erschwert, zumal kein Personenregister vorhanden ist. Von den Franzosen werden namhaft gemacht: Franz von Sales, Jacques Davy du Perron, Richelieu, Jean Pierre Camus, Denys Petau (Petavius), Louis Thomassin, Antoine Arnauld d'Andilly, Richard Simon, Bossuet, Fénelon. Die Engländer sind mit einer noch längeren Reihe von Autoren vertreten: John Colville, James Gordon Huntley, Matthew Kellison, Thomas Worthington, William Bishop, John Percy S. J., Edward Maihew, Sylvester Norris, James Sharpe, Laurence Anderson, Matthew Wilson S. J., Richard Smith, John Spencer S. J., Thomas Vane, Hugh Paulin de Cressy O. S. B. (Serenus), Thomas Bailey, Christopher Davenport O. F. M., William Rushworth, Thomas White, Henry Holden, Henry Turberville, ein Anonymus (J. P.), James Mumford S. J., Edward Stillingfleet, Thomas Carwell,

Edward Worsley, Abraham Woodhead, John Sergeant, Peter Talbot (Lominus). Natürlich werden nicht alle diese Theologen oder religiösen Schriftsteller auf ein und dieselbe Stufe eingestellt; einigen kommt nach T. sicher eine überragende Bedeutung zu, wie z. B. unter den Engländern Davenport (371—396), Rushworth (397—420) und Sergeant (463—492).

Das damit gewonnene Bild ist alles andere als einheitlich. Es hat aber den Anschein, daß übertriebene Formulierungen, sowohl die nach einer Zwei-Quellentheorie hin als auch die im Sinne von *J. R. Geiselmann*, durchweg fehlen. Im allgemeinen wird der dem Gotteswort der Heiligen Schrift zukommende Vorrang bestens gewahrt, und die von der Tradition her überkommenen Wahrheiten erhalten ihre Zurückführung auf ihr biblisches Fundament, wie z. B. *H. Holden* erklärt: „*Tametsi verum fuerit omnia omnino revelata quae sint catholicae fidei dogmata in sacris scripturis saltem implicite contineri, nequaquam tamen inde liceat inferre, ipsam sacram scripturam esse medium commodum atque natum aptum ad fidei catholicae revelata dogmata toti universalis ecclesiae societati communicanda*“ (426). Das dürfte nicht weit von dem entfernt sein, was auch die großen zeitgenössischen oder kurz vorher lebenden Theologen Italiens und Spaniens über das Verhältnis Schrift — Tradition gedacht haben, wie z. B. Bellarmin und Suárez. T. hebt dann noch mit Nachdruck hervor, daß die Theologie der Gegenreformation auch in ihren positiven Werten gesehen werden müsse: «*Le problème actuel . . . est de montrer comment la Contre-Reforme... n'a pas seulement été, comme on tend maintenant à la juger, un phénomène aberrant entièrement provoqué par la réaction anti-protestante. Elle a été l'âge baroque de la théologie, avec tout le triomphalisme que cela implique, mais aussi avec l'orientation eschatologique sur le Royaume de Dieu dont l'architecture religieuse de l'époque témoigne si éloquentement. La Contre-Réforme appartient aux grands courants de la théologie catholique, et ceci même en ce qui regarde le problème de la tradition*» (16). Diese Worte verdienen u. E. uneingeschränkte Zustimmung.

Das Gesamtwerk mit seiner Grundtendenz und deren Durchführung und mit vielen Einzelheiten kann also mit Anerkennung rechnen, die nicht allein auf den ungeheuren Fleiß, der aufgewandt worden ist, zu begrenzen wäre. Trotzdem werden auch einige kritische Bemerkungen angebracht sein.

Zunächst darf die Überfülle der Namen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die meisten ihrer Träger gleichsam am Rande der Theologie stehen und keinerlei nachhaltigen Einfluß ausgeübt haben. Was speziell *Kardinal Newman* angeht, so müßte erst nachgewiesen werden, daß ihm tatsächlich der eine oder der andere der angeführten englischen Theologen bekannt gewesen ist. Auch die französischen Autoren, wie z. B. *Franz von Sales*, *Bossuet* und *Fénelon*, um von dem „großen“ *Arnauld*, dem Jansenistenführer, ganz zu schweigen, besaßen ihr Ansehen nicht gerade in der eigentlichen Theologie und noch weniger in der theologischen Prinzipienlehre. Wenn demgemäß die Geschichte der Dogmen und der Theologie die Ergebnisse des Verf.s dankbar zur Vervollständigung ihres Materials entgegennimmt, so enthebt sie das nicht der Pflicht, sie richtig einzuordnen. Dazu kommt noch, daß die Verbindung mancher Autoren mit den bis in ihre Zeit nachwirkenden bedeutenderen Theologen kaum jemals untersucht wird; eine solche ist nicht von vornherein abzulehnen, zumal da die Formulierungen gelegentlich Anklänge aufzeigen (z. B. an die Sprache Bellarmins). Die Ergänzungsbedürftigkeit wäre also nicht unter der Rücksicht der anzuführenden Namen zu sehen, obschon auch hier eine Lücke auffallen muß: *Franziskus Veronius*, der Pariser Kontroversist unter Richelieu (1578—1614), der bis in das 19. Jh. hinein in Deutschland Bewunderer und Nachfolger gefunden hat, ist nicht erwähnt. Von den Engländern fehlt *Thomas Stapleton* (1535—1598); er gehört zwar, streng genommen, nicht in die vom Verf. behandelte Zeit, aber sein Einfluß war, zumal unter den englischen Theologen, kaum so plötzlich erloschen; wenn er einbezogen worden wäre, hätte sich T. auch die Gelegenheit geboten, auf die Einwände zu antworten, die jüngst gegen seine in dem früheren Werk (*Écriture ou Église?*) gegebene Darstellung erhoben worden sind (siehe: *H. Schützzeichel*, Wesen und Gegenstand der kirchlichen Lehrverkündigung nach Thomas Stapleton [Trier 1966]).

Noch einige Kleinigkeiten seien hier kurz vermerkt. Der von T. einige Male angeführte Kontroverstheologe der Reformationszeit „*Albert Pighi*“ heißt richtig

Pigge, latinisiert Pighius, aber niemals Pighi. Wenn eine „gründliche Studie über den Traditionalismus, besonders in seinem französischen Ausdruck“ vermißt wird (506), so ist dieser Wunsch doch schon seit einiger Zeit erfüllt; siehe vor allem: *Norbert Hötzel, Die Offenbarung im französischen Traditionalismus* (München 1962). Sehr oft stört den Leser das immer wieder in den Noten auftretende „l. c.“ (loco citato), und er muß bisweilen über hundert Seiten zurückblättern, um den Titel des zitierten Buches zu finden, ein Übelstand, dem schon durch ein Literaturverzeichnis abgeholfen worden wäre. Und schließlich meine ich, man sollte doch aufhören, in der „Zwei-Quellen-Theorie“ nur ein Schreckgespenst zu sehen; gewiß ist die Formel unvollkommen und historisch wie systematisch unbefriedigend, aber was im Grunde damit gemeint sein soll, die Andersartigkeit von Schrift und Tradition, läßt eine katholische Erklärung durchaus zu. J. Beumer, S. J.

Karrer, Leo, *Die historisch-positive Methode des Theologen Dionysius Petavius* (Münchener Theologische Studien, II. Syst. Abt., 37). Gr. 8° (XXII u. 202 S.) München 1970, Hueber. 32.—DM.

Die letzte deutschsprachige Petaviusmonographie von *F. Stanonik* liegt mehr als 90 Jahre zurück, so daß man dankbar zur vorliegenden Arbeit greifen wird. Vorab sei festgestellt, daß wir bei aller Kritik, die wir im folgenden anmelden, den Grundthesen K.s zustimmen möchten.

Nach einem kurzen Abriss „Leben und Wirken des D. Petavius“ (5—12) versucht K. die Struktur der ‚Dogmata theologica‘ und ihre Methode herauszuarbeiten (13 ff.). Dabei wird allerdings deutlich, daß Petavius trotz der Prolegomena und trotz der Praefatio zum Dreifaltigkeitstraktat die fundamentalen Prinzipien seiner Methode nicht bis ins letzte durchreflektiert hat. So muß der Verf. versuchen, die einzelnen Äußerungen zusammenzutragen, zu analysieren und zu systematisieren. Die Gliederung (s. Inhaltsverzeichnis!), die ihm dabei gelingt, ist wirklich bestechend, die Durchführung leidet allerdings an unnötigen Wiederholungen (s. u.). K. hat sicher recht, wenn er schließlich als das Grundanliegen des Petavius herausarbeitet, daß er die Lehridentität der Kirche seiner Zeit mit der frühchristlichen Tradition habe aufzeigen wollen — in gewisser Frontstellung gegen die damaligen Häresien (128.133 f.). Wie der Verf. zeigt (31—140), hat Petavius dazu ein mehr als umfangreiches biblisches und patristisches Material verarbeitet. Wenn auch zahlenmäßig und umfangmäßig die Väterliteratur überwiegt, so ist doch für Petavius die lehramtlich-funktionale Tradition (Konzil, Apostolischer Stuhl) und die objektiviert Tradition (Konzilsdekrete, Väterstimmen, kirchliches Brauchtum usw.) von der Schrift und der traditio apostolica normiert. K.s eben genannter Schematisierungsversuch des Traditionsbegriffes der Dogmata (funktionale — objektiviert Tradition) scheint uns zutreffend.

In einem weiteren Teil der vorliegenden Studie wird der theologiegeschichtliche Hintergrund der Leistung des Petavius (140—176) und seine theologiegeschichtliche Einordnung (177—202) skizziert. Daß dabei Petavius entmythologisiert wird, d. h., daß aus dem Totengräber der Scholastik, dem Vater der positiven Theologie und dem Begründer der Dogmengeschichte jener Theologie wird, der „die positive Methode zum ersten Male in einer umfassenden systematischen Theologie“ verewigte (198) und jene Entwicklung einleitete, „die in späteren Jahrhunderten zur Dogmengeschichte neben der Dogmatik führen“ sollte (198), wird man zur Kenntnis nehmen und akzeptieren müssen. Wie der Verf. die wissenschaftliche Leistung des Petavius in die wissenschaftliche Situation seiner Zeit einordnet, hätte er in ähnlicher Weise auch versuchen sollen, die historisch-positive Methode des Petavius mit seinen sonstigen Methoden zu vermitteln. Trotz der Seiten 13—27 wird dies aber nicht voll geleistet. Aus den Bemerkungen S. 21 f. 24 f. 79 f. 136. 181—183 wird der Umfang der philosophischen Beweisführung keineswegs deutlich, und daß Petavius — vor allem in der Gotteslehre — sich immer wieder auf den *sensus communis* (*De Deo* III, III, 2 und *passim*), die *notiones communes* (*De Deo* III, I, 10 und *passim*), und die *notiones insitae* (*De Deo* V, I, 1; VI, VIII, 7 ff. und *passim*) beruft, wird nicht einmal erwähnt. — Richtig gesehen ist sicher S. 153 das Miteinander von positiver und scholastischer Theologie in den Dogmata, auch daß Petavius die Scholastik immer wieder in Schutz nimmt (vgl. auch Briefe II, 27). Doch möchten wir die