

In einem kurzen IV. *Schlußteil* geht E. Benz dem Einfluß des Buddhismus in der westlichen Welt nach (191—204). Die allseitige Information über das Bild des Gegenwartsbuddhismus findet darin eine gute Abrundung. Es folgen, gut gegliedert, Literaturangaben zu den vier Teilen des Buches, das Verzeichnis der Autoren, ein Personen- und Sachregister; zu letzterem wäre ein Hinweis auf die jeweilige sprachliche Herkunft der fremdsprachlichen Worte sicherlich eine Hilfe gewesen. Alles in allem darf aber Herausgeber und Verlag gedankt werden für die mutige Veröffentlichung dieses ausgezeichneten Bandes. Sicherlich dürfte seine Beachtung und Auswertung in der wissenschaftlichen, nicht zuletzt auch der theologischen Welt einen Ansporn für den Verlag darstellen, es mit ähnlichen Monographien der übrigen Großreligionen zu versuchen.

H. Waldenfels

Bellinger, Gerhard, *Der Catechismus Romanus und die Reformation. Die catechetische Antwort des Trienter Konzils auf die Haupt-Katechismen der Reformatoren* (Konfessionskundliche und kontrovertheologische Studien, 27). Gr. 8<sup>o</sup> (312 S.) Paderborn 1970, Bonifacius-Druckerei. 22.— DM.

Es ist eigentlich zu verwundern, daß der im Auftrag des Trienter Konzils 1566 herausgegebene Catechismus noch keine eingehende Würdigung erfahren hat. B. versucht hier, diese Lücke auszufüllen, indem er einerseits die bedeutendsten Katechismen der Reformation (die Katechismen Luthers von 1529, den Genfer Catechismus Calvins von 1542 und den Heidelberger Catechismus von 1563) und andererseits die Katechismen der katholischen Restauration (die Katechismen des P. Canisius von 1555—1566 und die des E. Augerius von 1563—1568) zum Vergleich heranzieht. Damit mögen die wesentlichen Positionen getroffen sein, aber die so gewählte Ausgangsbasis erscheint doch recht schmal, zumal wenn man bedenkt, daß es noch eine andere catechetische Literatur im 16. Jahrhundert gab, die weniger im Dienste der Kontroverse und der Polemik stand und deshalb besser mit dem Catechismus Romanus konkurrieren kann. *Julius von Pflug* wird z. B. überhaupt nicht erwähnt; das Werk von W. *Offele* (Ein Catechismus im Dienste der Glaubenseinheit [Essen 1965]) befindet sich zwar im Literaturverzeichnis (304), ist aber in keiner Weise verwertet. *Erasmus von Rotterdam* muß sich mit einer Anmerkung begnügen (72, Anm. 60), und *F. Nausea*, *J. Gropper*, *G. Witzel* sowie andere Vertreter des Humanismus und einer „Vermittlungstheologie“ kommen nur selten zu Wort, und dabei werden die Texte meistens nicht nach dem Original, sondern nach *Chr. Moufang* (Katholische Katechismen des sechzehnten Jahrhunderts in deutscher Sprache [Mainz 1881]) zitiert, was u. a. daraus hervorgeht, daß *Witzel* immer (52. 266. 286. 292) in der heute nicht mehr gebräuchlichen Form „Wicelius“ auftritt. Diese Versäumnisse wiegen um so schwerer, als gerade gezeigt werden soll, daß „das gemeinsame Gut des Römischen Catechismus mit den Katechismen der protestantischen Reformation größer ist als vergleichsweise das der Katechismen der katholischen Restauration mit denen der protestantischen Reformation“ (289). Hier hätte wenigstens das Schlußurteil gegenüber der katholischen Restauration die Einschränkung anbringen müssen: Soweit sich diese aus den von der Kontroverse her bestimmten Katechismen deutlich zu erkennen gibt.

Jedoch von alldem einmal abgesehen, hat die Arbeit des Verf.s manche wertvolle und aufschlußreiche Einzelheiten zu bieten. Sie unterrichtet zunächst in dem historisch-biographischen Teil (20—38) über die Entstehungsgeschichte des Catechismus Romanus, von der ersten Sitzungsperiode des Trienter Konzils angefangen bis auf die Arbeit unter den Päpsten Pius IV. und Pius V. in nachkonziliarer Zeit sowie über die eigentliche Abfassung durch Erzbischof *Muzio Calini*, Erzbischof *Leonardo Marini* O. P., Bischof *Egidio Foscarari* O. P., den spanischen Theologen *Franzisco Foreiro* O. P. und den Humanisten *Giulio Pogiani*. Der formal-catechetische Teil (39—86) bringt dann in Gegenüberstellung die Katechismen der protestantischen Reformation und die der katholischen Restauration, worauf die „autoritative Antwort im Römischen Catechismus von 1566“ folgt. Der 3. Teil, der material-systematische, ist am ausführlichsten. Nacheinander werden besprochen die Symbol-Abschnitte des Catechismus (87—160), die Sakramenten-Abschnitte (161—233), die Dekalog-Abschnitte (234—245) und die Gebetsabschnitte (245—268). Aufbau und Gliederung kommen so übersichtlich ins Blickfeld. Am Schluß eines jeden



Kapitels steht eine „Beurteilung“, die kritisch die objektiven Werte herausstellt und auch den Gegensatz zu den anderen Katechismen nicht vernachlässigt. Immer wieder wird das eine betont, was der Rückblick (269—292) noch einmal kurz zusammenfaßt: „Gerade durch seine positive, iredische Lehrdarlegung hat der Catechismus Romanus seit seinem ersten Erscheinen im Jahre 1566 in Rom direkt und indirekt der Glaubenseinheit der getrennten katholischen und reformatorischen sowie der abendländischen und morgenländischen Christenheit gedient. Selbst über Nichtchristen, wie Juden und Mohammedaner, fällt kein verletzendes Wort, im Unterschied zu den anderen Katechismen jener Zeit“ (292). Bei diesen Ausführungen geben nur einige Kleinigkeiten, die zudem das vornehmliche Anliegen kaum berühren, ab und zu Anlaß zu einem Einwand oder zu einer gegensätzlichen Deutung.

Es mag auf sich beruhen, daß B. in der Interpretation der 5. Sitzung des Trienter Konzils der Meinung von *J. R. Geiselmann* zu folgen scheint (80 f.). Aber er fügt von sich aus hinzu: „Der Trienter Katechismus begünstigt nicht das ‚partim-partim‘-Verständnis, denn an dieser Stelle ist überhaupt nicht von *apostolischer* Tradition die Rede. Vielmehr werden hier ganz allgemein die ‚traditiones‘ genannt. Der Catechismus Romanus kennt . . . nicht nur eine apostolische Tradition, sondern auch Traditionen, ohne diese näher zu nennen. *J. Beumer* und *R. Geiselmann* sowie *H. Lennerz* und *H. Schauf* beziehen sich in ihrer Streitfrage zu Unrecht auf den Trienter Katechismus. Was der Catechismus Romanus an dieser Stelle unter ‚traditiones‘ versteht, findet man durch die Marginalie der Erstausgabe interpretiert, wo es heißt: „Die Lehre des katholischen Glaubens ist enthalten in Schrift und Überlieferungen: gemäß dem Symbolum, den Sakramenten, dem Dekalog und dem Gebet des Herrn. Unter ‚traditiones‘ versteht der Catechismus Romanus also die vier catechetischen Grundformeln“ (81). Es müßte indes erst aufgezeigt werden, daß der Katechismus von Trient so streng zwischen ‚traditio‘ und ‚traditiones‘ unterschieden hat, was im Widerspruch mit der zeitgenössischen Kontroverstheologie stände. Und selbst bei der Annahme, das sei doch der Fall, würden die ‚traditiones‘, und zwar an Hand von Symbolum, Sakramenten, Dekalog und Gebet des Herrn, also vermittels der kirchlichen Praxis, den Inhalt der ‚traditio‘ deutlich machen; denn auch im Katechismus sind die ‚traditiones‘ genauso wie in dem Dekret der 5. Konzilssitzung dem ‚verbum Dei‘ untergeordnet.

Ein schwieriges Problem wird aufgeworfen, wenn der Verf. auf die Kirchengliedschaft des Häretikers zu sprechen kommt. Richtig ist die Aussage, die zuerst gemacht wird: „Zur Zeit des Tridentinum gab es noch nicht die heutige Terminologie mit der Unterscheidung des formellen und bloß materiellen Häretikers“ (264). Aber unmittelbar danach schließt sich die Erklärung an: „Was B. Poschmann für die Zeit der Scholastik sagt, kann man auch auf das Tridentinum beziehen: Es würde zur Entgiftung der Atmosphäre zwischen den Konfessionen beitragen, wenn der alte Sprachgebrauch wieder aufgenommen und das geschichtlich so belastete Wort ‚Häretiker‘ auf die wirklich ‚schuldhaft (cum pertinacia) die katholische Wahrheit Abwesenden beschränkt würde“. Natürlich kann man die Terminologie ändern; wenn indes die historische Frage angeschnitten wird, wie das Tridentinum und damit auch der Catechismus Romanus über den Häretiker gedacht hat, so müßte die Antwort eindeutig lauten: Damals war der Häretiker schlechthin von der Kirche ausgeschlossen, ohne daß auf den Unterschied zwischen formeller und materieller Häresie geachtet wurde. Die Hartnäckigkeit (pertinacia), die wesentlich zum Begriff der Häresie gehört, sollte nicht mit der Schuld verwechselt werden, die beim formellen Häretiker hinzukommt.

Mit der an sich lobenswerten ökumenischen Haltung des Verf.s hängt es zusammen, daß er leicht bereit ist, ihre Spuren schon in dem Römischen Katechismus vorfinden zu wollen. Aber nicht alle dafür vorgebrachten Argumente sind auch für den historischen Standpunkt überzeugend. So wirkt es gesucht, wenn behauptet wird: „Der Catechismus Romanus spricht zwar von der katholischen und der römischen Kirche, aber er betont auch das alle Getauften umfassende ‚Christliche‘, die christliche Kirche. Was Häretiker und Schismatiker von den Nichtgläubigen unterscheidet, ist der Glaube, und zwar der christliche Glaube und die christliche Religion. Der Trienter Katechismus spricht noch von den Christen, dem christlichen Volk und der ‚Christenheit‘ im Unterschied zu P. Canisius“ (289 f.). Die angeführten Tatsachen sind unbestreitbar, jedoch wird man mit den Folgerungen



vorsichtig sein müssen; denn „Christenheit“ ist ein allgemein gebräuchliches Wort, das gegen die klare Abgrenzung der Kirche durch den Katechismus nichts auszurichten vermag. Eher wird der Beweis für den Ökumenismus sein Ziel erreichen, der die Aufforderung zum Gebet für die Andersgläubigen heranzieht: „Bei der Erklärung der zweiten Bitte des Vaterunser ‚Zu uns komme dein Reich‘ wird noch einmal aller von der Kirche Getrennten gedacht: Wir erbitten von Gott die Ausbreitung des Reiches Christi, das die Kirche ist, damit sich zum Glauben an Christus den Herrn und zur Erkenntnis des wahren Gottes bekehren die Nichtgläubigen und die Juden, damit die Schismatiker und Häretiker zurückkehren zur Gesundheit und zur Gemeinschaft der Kirche Gottes, von der sie sich getrennt haben . . . Weder in den Katechismen der Reformatoren noch in den katholischen Katechismen des 16. Jahrhunderts ist auch nur ein einziger Hinweis dieser Art zu finden“ (266). Allerdings muß wiederum bei den katholischen Katechismen die Einschränkung auf die kontrovertheologisch orientierten gemacht werden, wie es der Verf. in der betreffenden Fußnote selber andeutet (Anm. 140). J. Beumer, S. J.

Paul, Eugen, *Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben* (Münchener Theologische Studien II, 40). 8<sup>o</sup> (XXII u. 323 S.) München 1970, Hueber. 40.— DM.

Vieles ist in den letzten Jahren über Scheeben geschrieben worden, insbesondere zu seinem hundertjährigen Geburtstag (1935), seinem fünfzigjährigen Todestag (1938) und seit dem Beginn der Edition der „Gesammelten Schriften“ durch J. Höfer (1941). Jedoch waren das meistens Einzeluntersuchungen zu Scheebens Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes, zu seiner Ekklesiologie und Mariologie u. dergl. mehr. Mit Recht urteilt der Verf. der vorliegenden Arbeit: „So sehr das Verstehen Scheebens aus dem Ganzen seiner Theologie hervorgehoben wird, so wenig klar ist andererseits, was dieses Ganze ist. Versteht man darunter zunächst mehr äußerlich die Hauptwerke Scheebens, dann existiert eine solche geforderte Interpretation faktisch nicht. Nimmt man es mehr formal als leitende Idee, als Grundgedanken, dann kommt man über allgemeine, schon an den ‚Herrlichkeiten der göttlichen Gnade‘ ablesbare Aussagen nicht hinaus. Die Frage der philosophischen Artikulation bleibt unerörtert“ (26). Hier setzt nun die neue Untersuchung ein, die also die Frage nach dem „Konstruktionsprinzip der Theologie Scheebens“ (so die von H. Schauf geprägte Formel) beantworten und zugleich den theologiegeschichtlichen und geistesgeschichtlichen Ort bestimmen will, den diese Theologie zwischen Neuscholastik und Romantik eingenommen hat.

Nach einer ausführlichen Einleitung (1—39) und einer Problemanalyse (40—82) kommen die grundlegenden Kapitel: III. Die Verifizierung der Frage anhand der Gnadenlehre (83—103), IV. Der Denkweg (Der trinitätstheologische Aspekt, Der anthropologische Aspekt, Der christologische Aspekt, Der mariologische Aspekt, Die Dynamik der Begnadung: 104—168), V. Die Denkform in der „Verklärung“ der Begriffe (169—192), VI. Exemplarische Querschnitte (Offenbarung, Tradition, Kirche, Glaube: 193—277). Eine Schlußbetrachtung (278—320) bespricht dann noch die folgenden Themen: Die transzendente Einheit von Natur und Gnade, Lebendige Theologie als transzendente Wissenschaft, Zum geistesgeschichtlichen Ort der Theologie Scheebens. Vermissen könnte man eigentlich nur eine kurze Zusammenfassung der reichen Ergebnisse; allenfalls wäre als solche zu werten, was der Verf. zuletzt über Scheeben sagt: „In seiner Theologie spiegeln sich all die Auseinandersetzungen wider, die die Theologie der Romantik und näherhin der Tübinger kennzeichnen. Sie sind freilich jetzt, so ist man zu urteilen geneigt, vom ‚Tod des Idealismus‘ her formuliert und artikuliert . . . Zur Zeit seines theologischen Wirkens war der deutsche Idealismus auch philosophisch tot. Scheebens Meinung . . . war offenbar die, daß er deshalb tot sei, weil er eine Aufgabe philosophisch lösen wollte, die allein theologisch in Angriff genommen werden könne. Sein Weg vom göttlichen Lebensgrund her im Lichte der Offenbarung auf die konkrete Weltwirklichkeit hin schien dann die geforderte Antithese zu sein, die doch die besten Erkenntnisse der zeitgenössischen theologischen Arbeit einbrachte. Gewiß trat so die Frage nach der Geschichte zurück, sie mußte neu gegründet werden wie die Theologie überhaupt“ (319).