

die Frage, ob nicht das Evangelium selbst das Lebensgesetz der Kirche sei, neben dem es zwar Verhaltens- und Verfahrensregeln im einzelnen geben könne, aber kein anderes „Grundgesetz“, aber auch um die Gegenfrage, ob denn das Wort Gottes, die frohe und befreiende Botschaft nicht mißbräuchlich als „Gesetz“ bezeichnet werde, da es doch – namentlich nach Paulus – gerade umgekehrt die Befreiung vom „Gesetz“ bedeute. – Die Mehrdeutigkeit der Wörter *lex* = Gesetz und *lex fundamentalis* = Grundgesetz führt leicht dazu, daß man aneinander vorbei redet. Diese Gefahr ist auch in diesem Sammelwerk nicht immer vermieden. Ziemlich folgerichtig wird aber in allen Beiträgen als Kernstück des Streitiges bzw. des Widerspruchs gegen das Vorhaben einer LEF festgehalten, ob denn das, was der Entwurf einer LEF laut der ihm beigegebenen Begründung ausdrücklich sein will oder zu sein den Anspruch erhebt, nämlich eine in Rechtsbegriffen formulierte Aussage darüber, „quid sit Ecclesia“, überhaupt im Bereich des Möglichen liege oder unabwendbar daran scheitere, daß die Kirche als „mysterium“ nun einmal *mehr* ist als nur ein in Rechtsbegriffen faßbares Sozialgebilde. – Paul VI. hatte ursprünglich nur die Frage aufgeworfen, ob es sich nicht empfehle, aus den beiden für die lateinische und die orientalische Kirche vorgesehenen Kodifikationen das, was für die Gesamtkirche und damit für beide Teile gleicherweise gelte und gelten müsse, *auszuklammern* und als gemeinsamen Teil beiden *vorzuschalten*. Rein systematisch gesehen wäre das gewiß die beste Lösung; nichtsdestoweniger können gewichtige praktische Erwägungen dagegen sprechen. Aus diesem unscheinbaren Anlaß hat sich der höchst anspruchsvolle und, wie die Diskussion erwiesen hat, fragwürdige Gedanke einer LEF entwickelt, wie sie nunmehr in Gestalt des bereits in zweiter Fassung den Bischöfen zugeleiteten Entwurfs vorliegt.

Der besondere Wert dieses Sammelwerks besteht darin, daß es mit den vorstehend besprochenen Beiträgen zugleich die wichtigsten einschlägigen *Dokumente* darbietet, nämlich – nebeneinandergestellt – beide bisher vorliegende Fassungen des Entwurfs (485 bis 552) nebst den Begründungen (von W. Onclin) zu beiden Fassungen (557–615 bzw. 617–657); dazu kommt noch die eigene Denkschrift des Instituts selbst zur LEF (659–697). – Auch das ausführliche Sachverzeichnis (699–712) verdient den Dank des Benutzers. O. v. Nell-Breuning, S. J.

Schwarzwaller, Klaus, *Theologia Crucis*. Luthers Lehre von der Prädestination nach *De servo arbitrio*, 1525 (Forschungen z. Geschichte und Lehre des Protestantismus, 10. R., Bd. 39). Gr. 8° (216 S.) München 1970, Kaiser. 22.50 DM.

Der Autor will sein Werk als kommentarähnliches Arbeitsbuch zu Luthers vielleicht bedeutendster systematischer Schrift verstanden wissen. Er bittet den Leser, zuvor Luthers *De servo arbitrio* (= Dsa.) gründlich durcharbeiten (9). – Schw. setzt mit hermeneutischen Vorerwägungen (I. Kap.) ein. Nach der Aufstellung einer in 174 Thesen gefaßten Gliederung von Dsa. bestimmt er dessen literarische Gattung als polemische Gelegenheitschrift, aus der man in besonderem Maß Aufklärung über Luthers eigene Position erwarten darf (41). Als naheliegender Ausgangspunkt für die Interpretation der ganzen Schrift bietet sich deren abschließende Zusammenfassung an (II. Kap.). Dann behandelt der Autor zunächst den 3. Hauptteil im Beweisgang von Dsa., worin Luther sein eigenes Verständnis positiv zu belegen versucht (III. Kap.). Von hier geht Sch. auf Luthers Einleitung zurück, in der ja erwartungsgemäß ebenfalls dessen eigene Position zur Sprache kommt (IV. Kap.). Erst danach wendet er sich auch dem 1. und 2. Hauptteil im Beweisgang von Dsa. zu, wo Luther erst die Argumente des Erasmus für ein *liberum arbitrium*, sodann dessen Argumente gegen das *servum arbitrium* widerlegt (V. Kap.). Das Schlußkapitel Sch.s ist mehr systematischer Art und behandelt den Zusammenhang zwischen Verborgenheit Gottes, Christologie und Trinitätslehre. In allem ist Luthers Grundprinzip die unüberbietbare Bedeutung Jesu: für ihn ist unannehmbar, was ihr widerstreitet. Daß wir Gott in Christus gegenüberstehen, gibt nicht allein Heilsgewißheit, sondern bewahrt auch davor, die Christologie in Anthropologie aufzulösen (92). Es ist dieser Grundeinsicht Luthers gemäß, daß er in der Weise der *assertio*, der unbedingt gewissen Behauptung redet. Der Autor macht mit Recht darauf aufmerksam, daß zwischen dem „Tolle assertiones, et Christianismum tullisti“ (Cl 3; 98, 14 f. = WA 18; 603, 28 f.) und dem „Tolle Christum e scripturis,

quid amplius in illis inuenies?" (Cl 3; 101, 29 = WA 18; 606, 29) ein strenger Parallelismus besteht (112 f.).

So weit, so gut. Aber zwischen der Weise, wie der Autor in barthianischer Manier frischfröhlich behauptet, und Luthers *assertiones* scheint nun doch ein himmelweiter Unterschied zu bestehen. Luther weist in Dsa. (Cl 3; 127, 16–23 = WA 18; 636, 16–22), einem Text, den der Verf. nicht beachtet zu haben scheint, ausdrücklich darauf hin, daß er selbstverständlich die Rationalität des Menschen als passive Fähigkeit, von Gott angesprochen zu werden, voraussetzt; Gott habe schließlich den Himmel nicht für Gänse geschaffen! Luther destruiert also keineswegs jeden „Anknüpfungspunkt“, wie Sch. behauptet (152). Die Weise, wie der Glaube einer – nachweisbar! – unvernünftig gewordenen Vernunft widerstreitet, ist nicht mit einem schlechthinigen Widerstreit gegen die Vernunft gleichzusetzen. Für seine Behauptung, daß intellektuelle Redlichkeit hier ehrlicherweise zu kapitulieren habe (99), beruft sich Verf. letztlich auf die Unmöglichkeit einer „*analogia entis*“ (113, 125). Tatsächlich gibt es keine *solche* „*analogia entis*“, die es erlaubte, ein gewissermaßen Gott und Welt übergreifendes System aufzubauen. Recht verstanden bedeutet „*analogia entis*“ vielmehr die auf Grund der restlosen Abhängigkeit der Welt von Gott bestehende einseitige Ähnlichkeit der Welt Gott gegenüber, der keine Ähnlichkeit in der umgekehrten Richtung entspricht. „*Analogia entis*“ besagt: alles, was wir von Gott philosophisch erkennen, ist immer nur unsere restlose Abhängigkeit von ihm. Gerade um die Unbegreiflichkeit Gottes uneingeschränkt zu wahren, ist es erforderlich, über diese unsere restlose Abhängigkeit von ihm Rechenschaft zu geben. Gott zum Gegenstand einer sinnvollen Frage zu machen, ist keineswegs dasselbe, wie ihn zu einem erfassbaren Gegenstand zu machen, wie der Autor behauptet (135). Die Grundlosigkeit, Unableitbarkeit und Unwiderstehlichkeit des göttlichen Handelns werden nicht schon durch ihre bloße Behauptung voll anerkannt. Das Buch enthält eine Fülle sprachlicher Nachlässigkeiten: „Luthers Einwand gegen jede synergistische Weise der Heilerlangung wird von ihm [scil. Luther!] . . . bekämpft“ (91 f.). „Gerade hier, bei der *Theologia crucis*, kommt es zum Klappen“ (112). Dagegen mokiert sich Sch. über den „neudeutschen“, „eigentlich verfärbten“, „hermeneutischen Jargon“ (48, 86, 114). Auf S. 74, 88, 96 mißversteht er Luthers Satz „*Iam nemo tam insanus est, qui dubitet, liberi arbitrij uim aut conatum aliud quippiam esse, quam fidem in Ihesum Christum*“ (Cl 3; 269, 41–270, 2 = WA 18; 768, 13–15) im Sinn einer Identifizierung von *liberum arbitrium* und Glauben; das Gegenteil soll ausgesagt werden. Sinnstrennende Druckfehler: S. 63, Z. 14 v. o. muß es „Willensunfreiheit“ statt „Willensfreiheit“ heißen; S. 69, Z. 11 v. o. *nostrum autem non fit*; S. 146, Z. 12 v. u. *lies „uoculae“* statt „uocale“.

P. K n a u e r, S. J.

G a a r, F r a n z, *Das Prinzip der göttlichen Tradition nach Joh. Baptist Franzelin*. Gr. 8° (365 S.) Regensburg 1973, Habel. 128.– DM.

Es war sicher an der Zeit, die großangelegte Darstellung des Traditionsbegriffes bei J. B. Franzelin genauer zu untersuchen. Denn, abgesehen von den kurzgefaßten Überblicken in der Dogmengeschichte und der theologiegeschichtlichen Arbeit von W. Kasper (Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule [Giovanni Perone, Carolo Passaglia, Clemens Schrader], Freiburg 1962), war kaum etwas über das immer noch aktuelle Thema zu finden. Und mit Recht erklärt der Verf. in der Einleitung: „Franzelin's Traditionsbegriff ist (in der geschichtlichen Entwicklung) ein Höhepunkt, auf dem – in einer anderen Art als bei dem genialen Möhler – nicht bloß die vorhergehende Entwicklung zusammengefaßt, sondern auch schöpferisch-theologisch überboten wird“ (14). Daß in einer kritischen Wiedergabe der Gedanken F.s gründlich und exakt vorangegangen werden muß, ist selbstverständlich, und das sei vorweggenommen, der Verf. hat diese Aufgabe getreu erfüllt.

Das Werk gliedert sich in zwei große Teile, von denen der erste ohne Überschrift bleibt, aber sachlich die objektive Darlegung der Thesen F.s in „*De divina traditione et scriptura* (Rom 1882) bietet, während sich der zweite mit der „Beurteilung des Franzelin'schen Begriffes der göttlichen Tradition“ befaßt (217–314). Eine solche Einteilung hat gewiß manches für sich, macht indes eine Reihe von Wiederholungen unvermeidbar. Der I. Tl. hat die folgenden Abschnitte aufzuweisen: 1. Das formale Wesen der göttlichen Tradition (22–123); 2. Die Dokumente der göttlichen Tradition