

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. Knauer, S. J.

Gaar, Franz, *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: „Franzelins 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 Franzelinschen 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

(124–145); 3. Das Verhältnis von göttlicher Tradition und Heiliger Schrift (148–170); 4. Die Entfaltung der katholischen Lehre — das Problem der Dogmenentwicklung (171–216); dabei sind die Überschriften der einzelnen Kapitel nicht einmal genannt (vgl. indes: 4. Das konsensuale Glaubensbewußtsein der Gläubigen als Ausdruck und Kriterium der göttlichen Tradition [104–123]; 10. Die relative Suffizienz der Heiligen Schrift [154–158]; 12. Der Vorrang der göttlichen Tradition vor der Heiligen Schrift [167–170]; 14. Die objektiven Bedingungen der Möglichkeit von Lehr-entfaltung oder Dogmenentwicklung [182–188]). Leider wird zum Abschluß des I. Tls. keine Zusammenfassung geboten, wie es die Überfülle des Inhalts erfordert hätte; nur mitten in den Ausführungen findet sich ein instruktiver Absatz „Zusammenfassung der Franzelin'schen Darstellung des Begriffes der göttlichen Tradition“ (115–123). Daraus ist zu entnehmen: „Die göttliche Tradition ist Offenbarungsquelle und zwar in dem Sinn, daß sie das ganze Offenbarungsdepositum enthält . . . Gegenstand und Inhalt der göttlichen Tradition ist die göttliche Offenbarung als Ganzes, die ‚doctrina fidei universa‘. Franzelin hat den eingengten gegenständlichen Traditionsbegriff im Sinn konstituiver, praeterskripturaler, nicht in der Schrift enthaltener Offenbarungsinhalte, den die nachtridentinische Theologie aus der Definition des Konzils von Trient entnehmen zu müssen glaubte, aufgegeben. Die göttliche Tradition ist für ihn eine totale Offenbarungsquelle . . . und ein universales Erkenntnisprinzip der Offenbarung . . . Franzelin definiert die göttliche Tradition als komplexen Begriff, in dem Akt und Gegenstand wesentlich, seinshaft und dynamisch aufeinander bezogen sind . . . Sechs Momente sind es also, die für die Definition der göttlichen Tradition konstitutiv sind: 1) Gegenstand und Inhalt . . . ist das ganze Offenbarungsdepositum . . . 2) die göttlich-authentische Vollmacht der Verkündigung hat die Gestalt des Traditionslehramtes. 3) die apostolische Sukzession ist das Subjekt des Traditionslehramtes. 4) Das charisma veritatis ist der übernatürliche Realgrund der göttlichen Authentie und Unverirrlichkeit (!) des Traditionslehramtes. 5) Dem Konsens der apostolischen Sukzession kommt vor allem eine kriteriologische Funktion zu. 6) Das konsensuale Glaubensleben der Gesamtkirche hat manifestativen und kriteriologischen Charakter im Hinblick auf die Inhalte der göttlichen Offenbarung.“ Selbst hier hätte eine kürzere Fassung besser entsprochen.

Der II. Tl. der Ausführungen („Beurteilung des Franzelin'schen Begriffes der göttlichen Tradition“) macht eher den Eindruck einer stärkeren Konzentration. Gut werden hier die Licht- und Schattenseiten der vorgelegten Theorie herausgestellt. Vor allem ist als positiv gewertet: „Franzelin hat über die tridentinische und Barocktheologie hinaus den Schritt zur universellen Ausweitung des Begriffes der göttlichen Tradition auf das Ganze der christlichen Offenbarungslehre getan. Aber er hat im Sinn des Kirchenbegriffes der römischen Theologie seinem Traditionsbegriff eine betont ‚lehramtliche‘ Note gegeben, während der Traditionsbegriff der Tübinger Theologie durch deren Kirchenbegriff charakteristisch bestimmt ist, nämlich durch die Vorstellung der Kirche als der pneumatisch erfüllten Gemeinschaft des Gottesvolkes“ (241). Negativ wird hingegen hervorgehoben, daß F.s Traditionsbegriff einseitig magistral, gewissermaßen zu logisch und mechanisch starr ist: „Die Gefahr einer absoluten Prävalenz der göttlichen Lehrautorität gegenüber dem unsichtbaren Wirken des Pneumas, das mit dem gegenständlichen Offenbarungsinhalt unmittelbar verbunden ist und sich auch unmittelbar im Herzen der Gläubigen abspielt, ist nicht zu verkennen“ (255). Auch bei der Beurteilung der dokumentarischen Tradition scheint sich bei F. eine sehr entschiedene Zurückführung auf das authentische Lehramt durchzusetzen. Aber der Verf. schwächt doch die Kritik an F. bedeutend ab, wenn er behauptet: „Der Gläubigenkonsens ist nicht ein bloß mechanischer Reflex der konsensualen, göttlich-authentischen Verkündigung der lehrenden Kirche. Das konsensuale Glaubensbewußtsein des christlichen Volkes hat (nach Franzelin) seinen Grund in der lebendigen Tätigkeit des Wahrheitsgeistes in den Herzen der Gläubigen, die sich allerdings an die von der lehrenden Kirche verkündete und konsequent bewahrte regula fidei gebunden wissen“ (257). Und darin liegt m. E. eine Erkenntnis, die als relativ neu zu gelten hat und die allein dem tieferen Anliegen F.s gerecht wird.

An der allzu breiten Darstellung ist z. T. der behandelte Autor schuld, z. T. aber auch der Verf., insbesondere weil er immer wieder Themen einbezieht, die nur entfernt mit dem Hauptthema zusammenhängen. So finden sich u. a. längere Ausführ-

runge über die Apostolische Sukzession (48–59, 189–191, 229–231), über die Theorie Anton Günthers (200–206) und vor allem über das Problem der Dogmenentwicklung (171–216, 288–314). Das erschwert dann, die wertvollen Einzelbeobachtungen in der Überfülle des Gesagten zu entdecken. Etwas Ähnliches gilt für das Literaturverzeichnis (339–352). Vieles von dem, was dort angeführt wird, gehört nur höchst indirekt zur Sache, während anderes fehlt. So bringt der Verf. von meinen Aufsätzen zum Traditionsbegriff keine vollständige Liste, um dafür mir eine selbständige Abhandlung „Schrift und Tradition, Essen 1962“ zuzuschreiben, die aber nicht von mir stammt.

Überhaupt sind Auslassungen nicht gerade selten. Da die ganze Arbeit dem Buche Franzelins „De divina traditione et scriptura“ gewidmet ist, dürfte man einige Angaben über seine Entstehung erwarten, z. B. über die verschiedenen Auflagen, wobei berücksichtigt werden müßte, daß der wesentliche Inhalt den Hörern der Gregorianer schon vor der Drucklegung bekannt war. Am meisten fällt der Verzicht auf eine theologiegeschichtliche Einordnung der Ergebnisse auf; jedoch ist dies nach dem Vorwort (5) einer späteren Untersuchung vorbehalten. Wie die Dinge nun einmal liegen, und da von den zeitgenössischen Theologen beinahe allein Möhler und Scheeben erwähnt werden, könnte leicht die Eigenständigkeit F.s überschätzt werden. Dahin geht wenigstens der erste Eindruck, wenn seine Vorläufer in der „Römischen Schule“ unbeachtet bleiben. Vollends unentschuldig ist dagegen das fast gänzliche Fehlen einer Auseinandersetzung mit der modernen Theologie, ihrer Stellung zum Traditionsbegriff im allgemeinen und zu dessen Wiedergabe bei Franzelin. Nur gelegentlich sind Ansätze vorhanden, so z. B. in der übrigens nicht unberechtigten Kritik an A. Deneffe (Der Traditionsbegriff, Münster 1931) in einer Anmerkung (23, 316 f.). Schließlich könnte noch der Umstand, daß J. R. Geiselman einige Male angeführt wird, zu dem Mißverständnis führen, als ob dessen Lehre von Schrift und Tradition mit der F.s übereinstimmte, was der Verf. doch sicher nicht behaupten will. Es empfiehlt sich daher kaum, daß die Konfrontation der Ideen der neueren Theologie auf einen erst später erscheinenden Band verschoben wird (10).

Leider sind verhältnismäßig viele Druckfehler stehengeblieben, die sich zumal bei den Eigennamen bemerkbar machen: Garrigon-Lagrange, Scharf (für Schauf), Schönmetzler, Wilmes u. a. m. In den griechischen Schriftziten sind die Akzente nicht immer richtig gesetzt, und bei den Väterziten wäre die Angabe des Fundortes nach einer anerkannten Edition willkommen gewesen. J. B e u m e r, S. J.

Switek, Günter, „In Armut predigen“. Untersuchungen zum Armutsgedanken bei Ignatius von Loyola (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens, Bd. VI). 8° (308 S.) Würzburg 1972, Echter. 42.– DM.

Der Titel des Buches ist ein Zitat aus einem Brief, den Ignatius im Jahre 1536 an Jaime Cazador, den späteren Bischof von Barcelona, geschrieben hat. Dieser hatte ihn aufgefordert, nach Beendigung seiner Studien nach Spanien zurückzukehren, um in Barcelona für das Heil der Seelen zu wirken. In seiner Antwort sagt Ignatius: „Auf alle Fälle werde ich in Armut predigen und nicht mit dem umständlichen Apparat und den Hindernissen, die das Studium augenblicklich mit sich bringt“ (108). Mit diesem Wort hat er sein ganzes Armutsideal zusammengefaßt: „Es drückt die reale Armut in der Nachfolge des armen Jesus und gleichzeitig das spezifisch apostolische Ziel aus“ (ebd.).

Die sorgfältig dokumentierte Arbeit stellt eine Ignatiusbiographie unter dem Aspekt seines Armutsgedankens dar. In vorbildlich klar gegliederter und übersichtlicher Weise behandelt der Verf. in acht Kapiteln die verschiedenen Etappen im Leben des Ignatius: Bekehrung, Pilgerschaft, Zeit der Studien und Gewinnung der ersten Gefährten, Übergang vom kleinen Freundeskreis zum Orden, Vorbereitung und Ausarbeitung der Konstitutionen bis hin zur Armutspraxis der Gesellschaft Jesu in den letzten Lebensjahren des Ignatius. Das abschließende Kapitel (241–278) bietet eine Synthese der Grundmotive und Grundformen der Armut bei Ignatius und unterstellt sie biblisch-theologischen Kriterien, um daraus Hinweise für ignatianische Armut heute zu gewinnen. Das bearbeitete Feld ließe nach der Auffassung des Autors noch Raum für weitere Studien in bezug auf die frühe Armutspraxis der Gesellschaft Jesu sowie überhaupt auf die wirtschafts- und sozialgeschichtlichen Hintergründe (14).