

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.

S w i t e k, G ü n t e r, „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).

Aus der Vielzahl wichtiger Einzelergebnisse seien einige genannt. Eine Untersuchung des Sprachgebrauchs in den Konstitutionen zeigt, daß Ignatius dort mit „Armut“ immer reale Entbehrung meint, die den Vergleich mit Armen außerhalb der Gesellschaft zuläßt, und nicht eine bloß juristische Abstraktion (202 f.). Die Armut der Gesellschaft als ganzer ist, abgesehen von den Kollegien, nach dem Vorbild der Mendikantenorden konzipiert; die Armutsvorschriften für den einzelnen gehen vielfach auf die traditionellen (monastischen und konventualistischen) Regeln der „vita communis“ zurück; der Einfluß der Regulariker auf die Armutsgesetzgebung der Gesellschaft Jesu ist dagegen sehr gering (184).

Ignatius motiviert die Armut mit der Nachfolge Jesu und dem apostolischen Ziel. Der mittelalterliche Gedanke des „contemptus mundi“ wird kaum zur Begründung der Armut herangezogen (207; 268). Dagegen hat der soziale Aspekt der Armut, um anderen Armen helfen zu können, für Ignatius eine große Bedeutung (planmäßige Sammlungen während des Pariser Studiums, durch die Ignatius auch andere Studenten unterstützt hat [96], Gründung sozialkaritativer Werke in Rom [121] u. a.). Er kam jedoch nicht auf den heute wieder modernen Gedanken, wie Paulus den Unterhalt durch außerseelsorgliche Arbeiten zu verdienen, um die geistlichen Gaben wirklich unentgeltlich austeiln zu können (263). Vielmehr geht Ignatius von der Erfahrung aus: Je mehr man auf die Bezahlung seelsorglicher Arbeiten verzichtete, um so leichter gaben die Leute freiwillig Almosen; und umgekehrt bestand um so mehr die Verpflichtung zur Unentgeltlichkeit der geistlichen Arbeiten, als man von gewöhnlichen Almosen, die nicht „in compensationem“, sondern „in sustentationem“ gegeben wurden, leben konnte (237, 252). Als ein typisch ignatianisches Armutsmotiv erweist sich dabei die größere apostolische Freiheit einerseits (210) und der Antrieb zu eifrigerer Arbeit andererseits (151).

Der Aspekt der „Abhängigkeit“ wird von Ignatius nur als Beginn der Armut aufgefaßt, gewissermaßen als Vorstufe zu ihrer Internalisierung (203). Es ist auch nicht möglich, seine Armutsauffassung etwa auf die bloße Indifferenz im Gebrauch der Dinge zu reduzieren (78) oder sie als rein funktional zu verstehen, so daß man etwa zugunsten des Apostolats beliebige reiche Mittel einsetzen könnte (269). Ignatius liebt die Armut zwar nicht um ihrer selbst, aber um des arm gewordenen Jesus willen.

Bekanntlich hat Ignatius in seinem Orden zwei grundsätzlich verschiedene Armutsformen eingeführt, die der Häuser (die nicht als „Klöster“, sondern als hospitalartige Unterkünfte für Jesuiten unterwegs gedacht waren [143]) und die der Kollegien für die Ausbildung der Ordensstudenten. Im Gegensatz zu den Häusern waren den Kollegien feste Einkünfte gestattet. Sehr bald dienten die Kollegien aber auch der Ausbildung von Nichtjesuiten und wurden geradezu zu Zentren der Seelsorge: sie übernahmen praktisch weithin die Funktion der Profeshäuser (223). Im Jahre 1552 erlangt Ignatius ein päpstliches Breve, das auch alten und kranken Professoren gestattet, von den Kollegien unterhalten zu werden (222). Ähnlich „inkonsequent“ könnte es scheinen, wenn Ignatius zum Zweck des Unterhalts der Ordensstudenten die Übertragung kirchlicher Benefizien an Jesuiten befürwortete (229 f.) oder Polanco vor seiner Profesh das Privileg erwerben ließ, auch nach der Profesh noch erben zu können (231). Ihre Erklärung finden solche „Inkonsequenzen“ wohl darin, daß so die Möglichkeitsbedingungen für unbedingte Unentgeltlichkeit der Seelsorgsarbeiten selbst geschaffen werden sollten. Die Schwierigkeit der ignatianischen Armutskonzeption erhellt aber auch daraus, daß in den letzten Lebensjahren des Ignatius als General kaum ein Schreiben sein Büro verließ, in dem nicht in irgendeiner Weise vom Geld die Rede war (226). Der Verf. glaubt, daß Ignatius manches Ärgernis hätte vermeiden können, wenn er es ausgeschlossen hätte, daß Neueintretende auf ihren Besitz zugunsten des Ordens verzichten durften (273).

In seinen Hinweisen für ein heutiges Armutsverständnis in der Gesellschaft Jesu sagt S., das entscheidende Problem sei nicht, wie der Orden zu Geld komme, sondern wie er es ausbebe. Würde man für die Lebenshaltung prinzipiell nicht mehr ausgeben als durch Arbeit einkommt und sich zusätzliche Einschränkung auferlegen, um anderen helfen zu können, dann „würde wohl niemand mehr ein Wort über den ‚Reichtum‘ der Orden verlieren“ (275). Vielleicht könnte man dem hinzufügen, daß ein Hauptproblem heutiger Ordensarmut darin besteht, durchsichtig zu machen, zugunsten welcher konkreten Ziele man spart, damit nicht die Sparsamkeit der

einen durch den um so unbekümmerteren Umgang der anderen mit dem Geld zunichte gemacht wird.

Die Lektüre dieser Untersuchung über den ignatianischen Armutsbegriff sei allen empfohlen, die sich mit dem Problem der Ordensarmut befassen oder überhaupt Zugang zur ignatianischen Spiritualität gewinnen wollen. Sie werden das Buch mit großem Nutzen lesen.

P. Knauer, S. J.

Aubert, Jean-Marie, *Pour une théologie de l'âge industriel*. T. I: Eglise et croissance du monde (Collection „cogitatio fidei“, 59). 8° (401 S.) Paris 1971, du Cerf. 45.– F.

Das industrielle Zeitalter habe – so sieht es der Verf. – einen so tiefgreifenden Wandel aller Lebensbedingungen und des Denkens mit sich gebracht, wie er seit dem Neolithikum nicht mehr vorgekommen sei; die Kirche habe sich diesem Wandel verschlossen, ja ihn zum guten Teil nicht einmal begriffen; daraus sei ein ungeheurer Nachholbedarf erwachsen. Die Aufmerksamkeit darauf zu lenken und auf die Dringlichkeit der Sache hinzuweisen, ist das Hauptanliegen des Verf. Sein Ziel formuliert er einmal so, die Kirche solle „se débarrasser des restes de sa symbiose avec une civilisation défunte“ (274). Zugleich will er auch darauf hinwirken, daß bei diesem „aggiornamento“ der theologische Aspekt in der Soziallehre der Kirche nicht zu kurz kommt. Beides zusammen bringt der Buchtitel „Pour une théologie de l'âge industriel“ gut zum Ausdruck. Nicht die modische Vielzahl von Genetiv-Theologen will A. um eine weitere vermehren, sondern nur darauf dringen, daß die Kirche, wenn sie eine Soziallehre verkündet, den an sich profanen Gegenstand dieser Lehre nicht nur philosophisch (ethisch und naturrechtlich), sondern theologisch reflektiert, das irdische, gesellschaftliche und wirtschaftliche Geschehen unter der Rücksicht seines Bezuges auf Gott und im Lichte der Berufung des Menschen zur Teilnahme am göttlichen Leben betrachtet und beleuchtet. Noch mehr: er sieht es als die Chance der Kirche im industriellen Zeitalter an, die Einbindung der christlichen Botschaft in die antike (hellenistische) Welt zu überwinden und aus der frohen Botschaft heraus nicht nur ein neues *Weltbild*, sondern eine neue Welt zu entwickeln (33).

Daß die Kirche so sehr in den Vorstellungen einer statischen, wenn nicht sogar stationären Welt verhaftet geblieben ist, verrate einen deutlichen Mangel an geschichtlichem Denken: historische Kategorien seien fälschlich als „ewige“ angesehen und ungenommen worden; davon handelt der 1. Tl. (23–146): „Les leçons du passé; l'Eglise et l'histoire économique“ in zwei Kap. mit den fein differenzierten Überschriften I. „l'Eglise au sein de l'économie préindustrielle“ (31–79) und II. „l'Eglise face à l'économie industrielle“ (81–147). Der 2. Tl. handelt von „Croissance économique et développement de l'homme“ (149–280), in drei Kap. gegliedert: III. „Finalité de l'économie: le service de l'homme“ (151–192); IV. „Développement et socialisation; chance et risque de notre temps“ (193–231); V. „Dynamisme du développement vers la société industrielle“ (233–280). Der 3. Tl. bringt die „Réflexion théologique sur Eglise et société“ (281–386) in zwei Kap.: VI. „Le rôle social de l'Eglise“ (283–336) und VII. „Vers une herméneutique du droit naturel“ (337–386); A. ist ein treuer Anhänger des hl. *Thomas* und ebenso überzeugter Verfechter des Naturrechts; seine thomistische „Hermeneutik“ unterscheidet sich allerdings bemerkenswert von der Auffassung vom Naturrecht, wie sie nach und durch *Taparelli*, von dem es in einer Fußnote heißt, er habe „très peu lu saint Thomas“ (374), in der Neuscholastik einschließlich der päpstlichen Dokumente herrschend geworden ist. – Den Abschluß bildet eine kurze „Conclusion“ (387–393).

Das Werk ist ein großer Wurf und wirkt überzeugend, auch wenn man in Einzelheiten anderer Meinung sein kann. – Bei einem nicht allein im französischen, sondern auch im deutschen, italienischen und englisch sprachlichen Schrifttum so belelenen Verf. das alte Begriffspaar Gebote und evangelische Räte (58, 67 lit. d) unproblematisch beibehalten zu sehen, wirkt überraschend. – Die Lösung des Armutproblems (55 ff.) ist formalistisch und damit zu billig. – Im Bericht über den Inhalt von „Quadragesimo anno“ wird „distribution du superflu“ (131) aufgezählt; das ist ein bei diesem Verf. besonders erstaunliches Mißverständnis. QA setzt an die Stelle der in einer stationären Wirtschaft allein praktikablen Abgabe des Überflusses die erst in einer dynamisch-expansiven Wirtschaft mögliche und sachlich gebotene Verwendung großer Einkünfte für Investitionen und sollte damit das unlösbare Schein-