

von Brindisi O. F. M. Cap. († 1619) steht verdienstermaßen im Mittelpunkt, Carolus del Moral bildet den Abschluß. Der Verf. gesteht selber ein, daß mehrere Skotisten, zumal die der späteren Periode, die Absolutheit einer Vorherbestimmung Mariens in ihren Spekulationen so übersteigern, daß sie unreal wirkt und kaum noch den tatsächlichen Gegebenheiten der Offenbarung Rechnung zu tragen scheint, sieht indes ein derart überspitztes Denken nicht als typisch an für die franziskanische Theologie, sondern erklärt es aus deren Geschichtsgebundenheit, was sicher beachtet werden muß. Eine kritische Stellungnahme jedoch zu den einzelnen historischen Ergebnissen darf man hier von dem Referenten nicht erwarten; sie wäre nur dann möglich, wenn die Voraussetzungen dazu durch ähnlich ausgedehnte Kenntnisse in dem großen Gebiet der franziskanischen Mariologie zuträfe, wie sie M. aufzuweisen hat.

Abgesehen von der kleinen sprachlichen Unebenheit, daß die Namen der franziskanischen Autoren nicht in derselben Form zitiert werden (Balić schreibt z. B. die latinisierte „Vulpes“, Mückshoff die ursprüngliche, aber ungebräuchliche „Volpi“), ergeben die drei Beiträge eine zwanglose Einheit. Der tiefere Grund hierfür liegt in der trotz der Unterschiede und Abweichungen, die nicht verschwiegen worden sind, unverkennbaren Einheitlichkeit der franziskanischen Theologie und Mariologie, und diese ist nicht von außen in sie hineingetragen, etwa durch die Autorität der Ordensleitung, sondern sie geht wesentlich auf einen inneren Faktor zurück, auf den Geist des hl. Franziskus. Und das Hauptverdienst des gesamten Werkes, dessen praktische Brauchbarkeit durch das vorzüglich gearbeitete Personenregister (allerdings bezieht es sich auf alle vier Hefte des Jahrganges der Zeitschrift; nur ein Versehen ist mir aufgefallen: H. Barré C. S. Sp. wird dort als Kapuziner bezeichnet) noch erhöht wird, besteht in der einheitlichen Darstellung dieser Einheit. Leider haben die anderen Ordensschulen und theologischen Richtungen diesem Werk nicht einmal etwas entfernt Gleichkommendes an die Seite zu setzen.

J. Beumer S. J.

Haikola, L., *Studien zu Luther und zum Luthertum* (Uppsala Universitets Årsskrift 1958, 1). gr. 8^o (158 S.) Uppsala 1958, auch Wiesbaden bei Harrassowitz. 15.— Kr.

Haikola, L., *Usus Legis* (Uppsala Universitets Årsskrift 1958, 3). gr. 8^o (155 S.) Uppsala 1958, auch Wiesbaden bei Harrassowitz. 15.— Kr.

Der Verf., finnischer Theologe an den beiden schwedischen Universitäten Lund und Uppsala, ist den Lesern unserer Zeitschrift schon von der eingehenden Besprechung seiner Dissertation her bekannt (vgl. Schol 29 [1954] 580 ff.). In jenem bedeutsamen Erstlingswerk ging es um das für die alt- und die neureformatorische Theologie so zentrale Thema „Gesetz und Evangelium“, an dem bekanntlich die wichtigsten zwischenkonfessionellen Unterscheidungslehren (wie etwa die protestantische Fidualbestimmung des Glaubens und das Lehrstück von der exklusiven Glaubensgerechtigkeit) hängen und woran sich überdies auch wichtige innerprotestantische Lehr- und Schulstreitigkeiten prinzipiell entscheiden. In jenem Werk beherrschte Flacius Illyricus das Interessenfeld des Verf., dessen Horizont durch den Streit zwischen den Philippisten und Gnesiolutheranern abgesteckt war.

Die zwei jetzt und hier zu besprechenden Bände hängen nicht nur untereinander aufs engste zusammen, sondern bilden auch mit dem früheren Werk insofern eine Einheit, als sie dessen Fragenkreis fortführen. Der weitgefaßte und nur relativ bestimmte Titel des 1. Bandes („Studien zu Luther und zum Luthertum“) will andeuten, daß das Verhältnis der ersten Generation nachlutherischer Theologie zu Luther und seiner (wenig systematischen) Theologie besser geklärt werden soll. Unbeschadet der lehrgeschichtlichen Treue wird systematische Arbeit unternommen, um zu einem „systematischen Strukturvergleich“ zu kommen, „und zwar an den Lehrpunkten, die damals am stärksten umstritten waren und auch heute noch weiterhin umstritten sind“ (3). Das besagt im Vergleich zum Werk über Flacius in der Inauguraldissertation von 1952 die Auswertung eines viel umfassenderen historischen Quellenmaterials, von Luther an über die Kontroversisten des 16. Jahrhunderts bis zu den großen Systematikern des Altluthertums, als deren letzter Repräsentant Hollacius († 1713) angesehen wird.

An die zwar lose, aber doch thematisch wie methodisch geeinte Studienfolge des 1. Bandes — Die reformatorische Anthropologie (7—55); Glaube und Leben (56 bis 68); Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld (69—103); Die Gesetzeserfüllung Christi (104—123); Buße, Glaube und Rechtfertigung (124—155) — schließt sich im zugehörigen 2. Band ein ebenso systematischer Strukturvergleich an zwischen dem Lehrbegriff des nachlutherischen orthodoxen Luthertums und dem ursprünglichen des Reformators selber, diesmal aber ganz begrenzt auf die Lehre vom Gebrauch des Gesetzes. Dabei ist es vor allem auf die nachlutherische Kontroverse über den „*tertius usus legis*“ abgesehen, d. h. auf das Verhältnis des schon Gerechtfertigten zum Gesetz. Die Anwälte und die Bestreiter des „*usus legis in renatis*“, von denen in den Ausführungen über Werden und Lehre des orthodoxen Luthertums und seiner Einung auf Grund der Konkordienformel gehandelt wird, rekrutieren sich gemischt aus beiden Lagern. Zu den Akzeptanten gehörten die große Zahl der lutherischen Theologen, und unter ihnen nicht nur die Philippisten, sondern auch führende Gnesiolutheraner (auch Majoristen genannt). Zu der auf der Eisenacher Synode (1556) erzielten Einigung der Majorität versagte die renitente Minderheit unerbittlich ihren Beitritt. Es ging um eine tief gegensätzliche Auffassung vom heilsökonomischen und heilsgeschichtlichen Wert des Gesetzes. Die konkordistische Majorität unterschied zwischen dem Gesetz abstrakt und „in ideali“ gesehen, dem Gott im Fall der Erfüllung Recht auf Lohn und Gewährung des Lohnes (= Verdienstes?) nicht versagen könne, und dem Gesetz unter den gegenwärtigen Bedingungen des sündig gewordenen Menschengeschlechtes, dem das Gesetz nicht mehr nach Soll und Pflicht erfüllbar, darum auch nicht mehr Verheißung, sondern nur richtende Macht ist. Es bleibt aber bei der „*doctrina legis*“ und somit über den ersten und zweiten Gebrauch des Gesetzes — den „*usus civilis-politicus*“ und den „*usus spiritualis-theologicus*“ — hinaus beim „*usus tertius legis*“, obwohl das Gesetz als realer und konkreter Heilsweg abgeschafft ist, nicht aber als Mahner, Erzieher und Richter. „Um des verbleibenden Sündenrestes willen ist das Gesetz auch für den bekehrten Menschen notwendig. Er bedarf seiner als einer sicheren Regel, um nicht in selbstgewählte Frömmigkeitsübungen (Rez.: Werkgerechtigkeit) zu verfallen, und als einer Macht, die ihn ständig an seine verbleibende Sünde gemahnt, ihn zu Christus treibt und dadurch seinen Glauben lebendig erhält“ (II 64). Der Minorität erschien offenbar diese Auffassung vom Gesetz vor allem deshalb für untragbar, weil dann das Evangelium auf dem Boden und im Rahmen des Gesetzes zu liegen schien und weil sie als ein Mittel erschien, die objektive Ordnung des Gesetzes zur subjektiv erfüllbaren Gesetzesgerechtigkeit wiederherzustellen, was in der gegenwärtigen Lage so viel hieß wie mit Pelagius der Sühne und dem Verdienst Christi wesentlichen Abbruch tun.

Der Meinungsstreit, den man kaum als bloßen Schulstreit bezeichnen kann, betraf mit seiner gegensätzlichen Gesetzesauffassung und — als Kehrseite dazu — mit der analog gegensätzlichen Auffassung vom Evangelium und seiner Stellung zum Gesetz die christo-soteriologische Auffassung von der stellvertretenden Genugtuung und dem uns zugesprochenen Verdienst Christi. War beides ein Geschehen „*extra et supra legem*“ oder ein solches „*intra legem et sub lege*“? Nach der orthodoxen Auffassung sind Veröhnung und (wo Glaube) auch die Rechtfertigung juristische Konsequenzen der vollzogenen Satisfaktion und der mit ihr wiederum juristisch gegebenen Zurechnung des Verdienstes Christi. Hingegen ist nach der Minoritätsanschauung selbst die Genugtuung Christi, sofern sie als menschliches Werk des Gottmenschen betrachtet wird, vorerst nur „*solutio debiti*“, wobei die Gewährung der Seligkeit auch als verheißener Lohn immer noch erst als „*datio indebiti*“ anzusehen bleibt. Die Zurechnung des Verdienstes Christi und seiner Gerechtigkeit ist trotz des organischen Zusammenhanges mit der stellvertretenden Satisfaktionsleistung Christi „ein spezielles, neues und freiwilliges Werk“ (ebd. 69).

Das Kehrstück vom dreifachen Gebrauch des Gesetzes (bei ein und dem gleichen Gesetz und seinen unbedingten Forderungen) entspricht der Unterscheidung von drei Menschentypen im Stand der gefallenen Menschennatur: 1. Menschen des falsch beruhigten, unerwachten Gewissens, 2. Menschen des erschrockenen Gewissens ohne Vergebung, 3. Menschen des versöhnten Gewissens im Glauben und unter der Gnade. Die doppelte Dreiteilung von Menschentypen und der Gesetzesanwendung,

die auf Melanchthon zurückgeht, führte eigentlich nur im „tertius usus legis in renatis“ zu einer dort allerdings akuten und zählbeigen Kontroverse über die Freiheit des Christenmenschen: Ist der neue, in Christus wiedergeborene Mensch nur frei vom Fluch und Gericht des Gesetzes oder auch — wie die antinomistische Richtung behauptet — frei vom Gesetz als Norm und in jeder Hinsicht überhaupt „supra legem“: „Der Christenmensch kann bessere Dekalogue schreiben als Moses“ (ebd. 50), wie Luther gelegentlich sagte. Die orthodoxe, namentlich auch von der Konkordienformel mitvertretene Auffassung sah in dem Gesetz eine offenbarte, objektive und unveränderliche Ordnung, innerhalb deren sich der neue Gehorsam des unter das Evangelium gestellten Christenmenschen zu halten und zu betätigen habe. Die antinomistische Richtung der Minderheitspartei mit ihrer Berufung auf die Freiheit und Spontaneität der Liebe wollte in jedem Christen, nachbildlich zu Christus, einen Herrn des Gesetzes sehen, dessen Liebe „meysteryn sey uber alle gesetz“, wie Luther sich ausdrückte. Beide Richtungen beriefen sich auf den Reformator, und in der Tat ließen sich dem Anschein nach Luthers diesbezügliche Aussagen im Sinn der einen wie der anderen Partei verstehen und auslegen (vgl. ebd. 145 f.).

Die grundlegende Untersuchung der zweibändigen Studienreihe ist die allererste und umfangreichste Studie über „Die reformatorische Anthropologie“, zu der die 3. Untersuchung mit dem Thema „Die Verdorbenheit der Natur und die Schuld“ wesentlich hinzugehört und wohl auch besser gleich nach der ersten Studie als deren Ergänzung und Abrundung gebracht worden wäre. Das Verhältnis und der für die lutherische und die nachlutherische Anthropologie kennzeichnende, aber ungleiche Gegensatz zur mittelalterlichen Anthropologie wurzelt in der Verhältnisbestimmung zwischen philosophischer und theologischer Anthropologie beim Reformator selber. Der Verf. will ihn dahin verstehen, daß Philosophie und Theologie im gegenwärtigen Zustand des gefallenen Menschen zwar in einem gestörten und gegenseitig störenden Verhältnis stehen, doch hebe das den grundsätzlichen Sachverhalt nicht auf, daß „die Philosophie der Hilfe der Theologie bedarf, wie umgekehrt auch die Theologie der Hilfe der Philosophie bedarf“ (I 20). Die Unterscheidung einer theologischen und einer philosophischen Betrachtung des Menschen würde nach Luther nicht so sehr vom Objektbereich der Erkenntnis (etwa hier „homo civilis-politicus“, hier „spiritualis-theologicus“) begründet sein; denn auch die Philosophie müsse nach Luther notwendig vom religiösen und sittlichen Problem des Menschen handeln, wenn sie sich auch bei der Beantwortung einschlägiger Fragen größter Fehler schuldig mache (I 21). Der entscheidende Unterschied zwischen Philosophie und Theologie hänge auch nicht von der Verschiedenheit der Erkenntnisquellen ab, da ja auch die Offenbarungserkenntnisse der Heiligen Schrift zum Gegenstand philosophischer Betrachtung gemacht und die philosophische Vernunft dadurch zu der Überzeugung von der Offenbarungswahrheit gebracht werden können (I 22). Was den Unterschied philosophischer und theologischer Betrachtung des Menschen recht eigentlich begründe, sei „die affektbedingte Einstellung des Erkenntnisobjektes zum Erkenntnisinhalt“ bzw. die affektive Beteiligung des Herzens als des eigentlich theologischen Erkenntnisorgans und der davon abhängige Unterschied zwischen „notitia“ und „fiducia“ (I 23 f.).

Unwillkürlich steigen bei diesen Ausführungen des Verf., die zu den grundsätzlichen der beiden Bände gehören und auf den nächsten zwanzig Seiten noch eingehender dargelegt werden, ernste Bedenken und berechtigte Zweifel auf. Sollte der Kampf Luthers um eine philosophiefreie Theologie und theologische Anthropologie letztlich nur dem Streben nach einer affektbedingten Herzenserkenntnis und einem existentiellen Ernst der Gott-, Welt- und Selbsterkenntnis gegolten haben, so daß er eigentlich einer existenzphilosophischen Theologie und Anthropologie gar nicht gram und feind hätte sein können?

Nun läuft das Spannungsverhältnis von Philosophie und Theologie parallel mit dem von Gesetz und Evangelium (vgl. I 20). Auch im Zustand des gefallenen Menschen stellt Natur und Gewissen die absolute Forderung des Gesetzes auf, deren letzteigentliche Unerfüllbarkeit, wie sie vor allem beim Liebesgebot in Erschneidung tritt, zu abgöttischer Werkgerechtigkeit führt und auch den Frommen nicht der Gnade und des Heiles gewiß werden läßt. Das anthropologische Problem kann von

der philosophischen Erkenntnis nicht gelöst werden, weil diese immer in eine gesetzliche Erkenntnis und Gesetzesfrömmigkeit ausläuft, während nur die vom Evangelium inspirierte theologische Erkenntnis das eigentliche Problem des Menschen, nämlich: „Wie bekomme ich einen gnädigen Gott“, zur Lösung und Befriedung bringt. — Hier muß das kritische Referat enden, weil sich ihm der Raum versagt. Alles in allem begrüßen wir den Ertrag der Studien für die Aufhellung der innerprotestantischen Symbolik des 16.—18. Jahrhunderts, während wir für den „systematischen Strukturvergleich“ nach der römisch-katholischen Theologie herüber wesentliche Vorbehalte machen müssen.

J. Ternus S. J.

Häring, B., *Macht und Ohnmacht der Religion. Religionssoziologie als Anruf* (Studia Theologiae Moralis et Pastoralis, 1). gr. 8° (447 S.) Salzburg 1956, O. Müller. 14.70 DM.

Der Redemptoristentheologe B. Häring hat sich durch sein vielbeachtetes Werk „Das Gesetz Christi“ einen Namen gemacht. Daß ihm über den Bereich der theoretischen Moraltheologie hinaus auch die Fragen der Pastoraltheologie und ihrer Hilfswissenschaften, zumal der Religionssoziologie, am Herzen liegen, hatte er durch eine Reihe kleinerer Veröffentlichungen bewiesen. In dem vorliegenden Buch, das als 1. Band der „Studia Theologiae Moralis et Pastoralis“ erscheint, werden die Vorarbeiten zu einem Grundriß der Religionssoziologie zusammengefaßt. Bei der führenden Stellung, welche deutsche Gelehrte wie E. Troeltsch, M. Weber, M. Scheler u. a. in der Grundlegung der Religionssoziologie gehabt haben, ist es verwunderlich, daß man sich in der deutschen katholischen Theologie diesen Fragen bislang so zögernd zugewandt hat. Sowohl in der theoretischen wie in der angewandten Religionssoziologie, der Soziographie, müssen wir heute im Ausland „in die Schule gehen“. Das zeigt die Literaturübersicht, welche H. den einzelnen Kapiteln seines Buches beigegeben hat. Es war also ein wirklich dringendes Anliegen, welchem dieses Werk entgegenkommt. Damit ist zugleich gesagt, daß H. Pionierarbeit zu leisten hat, die unter besonderen Gesetzen steht. Doch sei zunächst ein Überblick über den Inhalt des Werkes gegeben.

Die Einleitung (17—30) bemüht sich um die Wesensbestimmung der Religionssoziologie, wie sie H. vor Augen steht. Dem Leser wird bald klar, daß der Begriff hier in einem engeren Sinn genommen wird. Es geht nur nebenbei um das allgemeine Phänomen „Religion“, vielmehr geht es ganz konkret um das Christentum, genauer das katholische Christentum, das auf seine sozialen Bezüge und Möglichkeiten untersucht werden soll, d. h., es soll geklärt werden, in welchem Maß das realisierte Christentum von den konkreten Sozialverhältnissen und -beziehungen beeinflusst wird und wie es umgekehrt auf die verschiedenen sozialen Gebilde und Kräfte einwirkt. Nicht als ob Christentum in Soziologie aufgelöst werden sollte — das wäre jener Soziologismus, gegen den sich H. zu Recht verwahrt (21 f.). Wohl aber soll aus der vertieften Sicht seiner sozialen Verankerung der Pastoration und Mission wertvolle Hilfe geleistet werden. Damit ist deutlich, daß es H. nicht um bloße Theorie geht, sondern um eine durch und durch praktische Wissenschaft, die aber auf eine zuverlässige theoretische Basis angewiesen ist. Diese Basis wird einerseits durch die Erarbeitung der „Theologischen Grundfragen der Religionssoziologie“ geschaffen (= 1. Hauptteil: 31—86). Es geht dort um die Fragen, in welchem Sinn Religion Gemeinschaft ist und begründet (31—50), wie das Verhältnis von Reich Gottes und Welt (51—67) und dasjenige von Kirche und Staat (68—81) zu bestimmen ist. Endlich ist noch ein Kap. über die „Theologie des Milieus“ (82—86) angefügt. — Auf der anderen Seite basiert die angewandte Religionssoziologie auf dem sauberen Wissen um die Kernprobleme, mit denen es jede Form von Religionssoziologie zu tun hat. (NB Hier wird übrigens deutlich, daß H. wohl besser täte, wenn er sein Anliegen nicht kurz hin als „Religionssoziologie“ bezeichnen würde.) Demgemäß handelt der 2. Hauptteil von „Religion u. Gesellschaft im allgemeinen“ (90—133), von „Elite und Masse“ (135—198; ein besonders wichtiges Kapitel!) und von „Religion u. Staat, Wirtschaft und Kultur“ (200—316). Das Kapitel „Religion und Zeitgeist“ hat einen Ordensmitbruder von H., V. Schurr, zum Verfasser (317—363). — Der 3. Hauptteil handelt endlich von der „Religionssoziologie im Dienste der Seelsorge“, d. h. von den drei Phasen der Soziographie: Bestands-