

auf das evidente Bewußtsein ohne weitere Vorkehrungen, wie sie jede Theorie der phänomenologischen Methode für unentbehrlich hält? So wird von der Sollenserfahrung gesagt: „Das Recht dieser Forderung“ könne man nicht bestreiten, „denn es ist evident“ (93). Oder vom Vollendungsverlangen des Menschengestes: der Mensch mag es einer Theorie zuliebe verleugnen, „sein innerstes Bewußtsein spricht anders. Der Drang nach Erfüllung ist ein echter Hinweis, den das Dasein gibt, und zwar an der lebendigsten Stelle, im Herzen“ (171). Nun beabsichtigt G. auch in den mehr reflex-philosophischen Partien des Buches keine eigentlich fachphilosophische Arbeit. Trotzdem wollen sie natürlich den „Gedanken“ treffen, der in der religiösen Erfahrung wirksam ist, sie verbleiben deshalb in einem gewissen Zwielficht. Vielleicht wird hier am ehesten fühlbar, daß der Verf. keine Auseinandersetzung mit der einschlägigen Literatur sucht (9). Dafür sind die Ausführungen über den ganzheitlichen Charakter gerade auch des religiösen Erkennens von hohem Wert; vor allem wohl dürften seine Analysen der konkreten Erfahrungsweisen des Numinosen, Heiligen, Göttlichen die Phänomenologie und Psychologie des religiösen Aktes lebhaft interessieren. Daß er darüber hinaus dem logisch-rationalen Faktor auf dieser Ebene ganz grundsätzlich eine so entscheidende kritische und klärende Aufgabe zugesteht, wiegt bei einem Geiste seiner Art und seines Ranges doppelt.

Die „rationale Forderung — daß die Welt verantwortet werden müsse, dazu aber nicht selbst instande sei —“ (175) ist unaufhebbar. Doch wie unterschiedlich sind die Wege, auf denen dieser Forderung entgegengekommen wird! Man vergleiche nur einmal, um von den eigentlichen Lehrbüchern abzusehen, K. Rahners „Hörer des Wortes“ (1942) und H. U. v. Balthasars „Wahrheit“ (1947) mit dem vorliegenden Werke. Sollte es nicht möglich sein, zur großen Synthese all dieser Aspekte und Perspektiven zu finden?

H. O g i e r m a n n S. J.

L e n g s f e l d, P., *Überlieferung, Tradition und Schrift in der evangelischen und katholischen Theologie der Gegenwart* (Konfessionskundliche und kontrovers-theologische Studien, 3. Herausgegeben vom Johann-Adam-Möhler-Institut). gr. 8<sup>o</sup> (263 S.) Paderborn 1960, Bonifaciusdruckerei. 16.— DM.

Eine Monographie neuzeitlicher Prägung zu dem Thema „Schrift und Tradition“ steht noch aus, und auch das vorliegende Buch will keine solche bieten. Trotzdem enthält es manche wertvollen Beiträge dazu, indem es u. a. die biblische Grundlage untersucht, die Lehre des Konzils von Trient darstellt und vor allem auch das lebendige Wechselgespräch zwischen modernen katholischen und evangelischen Theologen heranzieht. Hervorgehoben sei überdies unter dieser Hinsicht die ausgezeichnete und beinahe vollständige Bibliographie.

Nach einem einleitenden Kapitel „Das Traditionsproblem gestern“ folgt eine längere Ausführung mit dem Titel „Paradosis im Neuen Testament“ (21—70). Interessant sind hier besonders die von K. Barth angeregten Gedanken, die einen inneren Zusammenhang zwischen den scheinbar so weit auseinanderliegenden biblischen Begriffen „Verbaltradition und Realtradition“ herstellen wollen. Gewiß wird der Exeget von seinem Standpunkt aus mit seiner Überzeugung zurückhalten (auch wenn er z. B. zugeben muß, daß 1 Kor. 11, 23 verbale und reale Überlieferung in einer einzigen Aussage verbunden erscheinen), aber die echt bibel-theologische Betrachtung behält in sich ihre Vorzüge. So ist das zusammenfassende Urteil durchaus zu billigen: „Unter göttlich-apostolischer Tradition verstehen wir 1. im weiteren Sinn Verbal- und Realtradition zusammen: die Übergabe der gottgeoffenbarten Geheimnisse Christi durch (instrum.) Wortverkündigung und Sakramentenspendung der von Christus gesandten Apostel. Sie ist im strikten Sinne die göttlich-apostolische Quelle des nachapostolischen Glaubens; 2. im engeren Sinn die Verbaltradition: die Übergabe der ursprünglichen apostolischen Glaubenssagen in der Wortverkündigung der Apostel. Jede spätere Verkündigung hat hier ihre Norm, vor der sie bestehen muß“ (70).

Das dritte Kapitel trägt die Überschrift „Der Kanon des Neuen Testaments — ein Werk der Tradition?“ (71—128). Wir vernehmen von der Entwicklung des Kanons und vor allem von der modernen protestantischen Kritik am und im Kanon (K. Barth, H. Diem, O. Weber, P. Althaus, P. Tillich, Th. Preiss, W. Elert, P. Brunner, W. G. Kümmel, G. Ebeling, O. Cullmann) mit dem überraschenden Ergebnis: „Die

de-facto-Anerkennung der Tradition reicht wesentlich weiter, als die reflexe Besinnung erlauben dürfte . . . , da ja sonst das protestantische Schriftprinzip schon gar nicht durchführbar wäre, wenn man nicht eine von allen anerkannte Schrift zugrunde legen könnte“ (104). Wichtiger ist jedoch die am Schluß (104—128) gegebene „Katholische Sicht von Schrift, Kanon und Tradition“. Nur müssen wir es bedauern, daß der Verf. hier sich allzu eng an die wohl kaum schon ausgereifte Theorie von K. Rahner (Über die Schriftinspiration, *Quaestiones disputatae* I, Freiburg 1958) anschließt und die weit solidere Hypothese von B. Brinkmann (Inspiration und Kanonizität der Heiligen Schrift in ihrem Verhältnis zur Kirche: *Schol* 33 [1958] 208—233) nur einmal kurz erwähnt (114 Anm. 105). Bei der Interpretation des Konzils von Trient schlägt er aber einen annehmbaren Mittelweg zwischen den extremen Ansichten von J. R. Geiselman und H. Lennerz ein und folgert richtig: „Wenn das Konzil für Schrift und Tradition gleiche Zustimmung fordert, weil die göttliche Offenbarung in den geschriebenen Büchern und den nicht geschriebenen Überlieferungen enthalten ist, dann ist damit noch keine Entscheidung darüber gefallen, ob es offenbarte Wahrheiten gibt, die ausschließlich in der Überlieferung und auf keine Weise in der Schrift verankert sind. Wer dem Trienter Dekret folgt und es theologisch auswerten will, braucht deshalb nicht einer Aufteilung der Offenbarungswahrheiten auf die Schrift einerseits und die Tradition andererseits im Sinne der nachtridentinischen *partim-partim*-Lehre zuzustimmen“ (126). Vielleicht hätte noch hinzugefügt werden können, daß der Begriff „mündliche Überlieferung“ nicht, wenigstens nicht zunächst und ausschließlich, vom Objekt her, sondern von der Art und Weise der Verwirklichung her zu nehmen ist.

Im vierten Kapitel wird die Frage gestellt: „Das Schriftprinzip — eine Leugnung der Tradition?“ (129—213.) Die Antwort des Verf. läßt vorerst das Problem „Schriftautorität und Inspiration“ deutlich werden, zeigt dann das wachsende Verständnis für die Tradition bei den Protestanten, das besonders in dem Bemühen um die rechte Schriftauslegung hervortritt (G. Ebeling, L. J. Elert, Künneth, Wehrung, Schlink, Kinder, Bonhoeffer, P. Brunner, Michaelsbruderschaft, W. Stählin, K. Barth, H. Diem, H. von Oyen). Die feine Art, wie sich L. in die Auffassungen der evangelischen Theologen hineinsetzt und sie, ohne jemals den katholischen Standpunkt zu verlassen, positiv und doch kritisch zu würdigen weiß, nötigt Bewunderung ab. Den Abschluß bildet das grundsätzliche Bekenntnis zu dem katholischen Schriftprinzip. Was damit gemeint sein soll, ergibt sich einigermaßen aus der Absage an eine Zwei-Quellen-Theorie, anderes bleibt wohl noch klärungsbedürftig. Schon vorher (121 ff.) sind einige Theologen genannt, deren Anschauung über das Verhältnis von Schrift und Tradition dem Verf. vorbildlich zu sein scheint (nach dem Konzil von Trient: Bellarmin, J. E. Kuhn, M. J. Scheeben, B. Bartmann, A. Müller, J. R. Geiselman, K. Rahner, M. Schmaus, G. de Broglie, H. Küng, O. Semmelroth, B. van Leeuwen, Y. Congar, J. Ratzinger, L. Scheffczyk). Nun, die ziemlich bedeutenden Unterschiedlichkeiten liegen offen zutage, und das allen Gemeinsame dürfte sich auf die Ablehnung eines allzu äußerlich gesehenen „*partim — partim*“ beschränken. Folgende Dreiteilung würde u. E. größere Klarheit verschaffen: 1. die extreme Ansicht, wonach die Offenbarungswahrheiten in Schrift und Tradition scharf geschiedene Quellen erhalten; 2. die gleichfalls extreme Ansicht, die nicht nur alles aus der Tradition, sondern auch alles aus der Schrift entnehmen will (neben Kuhn hätte unter dieser Rücksicht H. Schell eine Erwähnung verdient); 3. die vermittelnde Ansicht, die eine organische Verbindung zwischen der alles umfassenden Tradition und der auf das „*corpus doctrinae*“ konzentrierten Schrift anstrebt (besonders Möhler und Scheeben; vgl. vom Referenten: Das katholische Schriftprinzip . . . *Schol* 16 [1941] 24—52, namentlich 50—52). Wir stimmen aber zu, wenn L. schreibt: „Uns scheint, daß ein katholisches Ja zum Schriftprinzip eigentlich nicht gut bezweifelt werden kann“ (192).

Das fünfte Kapitel, „Der Traditionsgedanke bei Rudolf Bultmann“, wirkt eher wie ein Anhang des Ganzen (214—249), da die Beziehungen zum Thema nicht mehr so eng sind. Vielleicht ist auch dem Marburger Exegeten zu viel Wohlwollen entgegengebracht, wenn seine Entmythologisierung „als eine Durchführung des uralten scholastischen Grundsatzes: *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur* verstanden“ wird (222). Das sechste Kapitel, „Das Traditionsproblem heute“, sammelt

die Ergebnisse (250—253) und stellt u. a. zutreffend fest, „daß die Unterschiede der katholischen und protestantischen Sicht aller Fragen um Schrift und Tradition desto geringeren Abstand voneinander aufweisen, je mehr unbefangenen und sachgemäß auf die theologische Relevanz der Phänomene Tradition und Schrift selbst gesehen wird, daß aber die Unterschiede immer dann deutlicher hervortreten, sobald der Zusammenhang von Verbaltradition und Realtradition mit dem Phänomen ‚Kirche‘ stärker ins Auge gefaßt wird“ (253).

Wir wünschen dem Buche eine weite Verbreitung und hoffen, daß seine Stimme eine gute Aufnahme bei denen findet, die mit uns dem Worte Gottes dienen wollen und nur noch nach dem Raum suchen, der es unverzerrt wiedergeben kann.

J. Beumer S. J.

Sch auf, H., *De Corpore Christi Mystico sive de Ecclesia Christi theses. Die Ekklesiologie des Konzilstheologen Clemens Schrader S. J.* gr. 8<sup>o</sup> (XII u. 483 S.) Freiburg 1959, Herder. 38.50 DM.

Der Aachener Kirchenrechtler (und Dogmatiker; beides zu sein erweist sich als großer Vorteil gegenüber den Anforderungen, die dieser Theologe und sein Werk an den Bearbeiter stellt), der seine Vertrautheit mit der römischen Theologenschule des 19. Jahrhunderts — und hier vornehmlich mit C. Passaglia und Cl. Schrader — schon in früheren Werken erwiesen hat, legt hier den ersten Band (drei sind geplant) der Schraderschen Ekklesiologie vor: 28 von insgesamt 86 Thesen. Die dürfen nicht nur auf dasjenige Interesse hoffen, das ekklesiologischen Fragen heute allgemein entgegengebracht wird, sondern darüber hinaus auf das sehr aktuelle, daß man — angesichts eines angekündigten Konzils — mit der Kirchentheologie eines Mannes bekannt gemacht wird, der seit 1867 in der Vorbereitungsarbeit für das Vaticanum stand und auf dessen erstes Schema „De Ecclesia Christi“ nachweislich starken Einfluß genommen hat. Der vor der Darbietung der Thesen gebotene Lebensabriß Schraders ist von hohem Interesse. Er vermittelt Einblick in das unter starken Spannungen stehende Klima zwischen „Scholastikern“ auf der einen Seite und (um nur einen Namen zu nennen) den Kreisen um Döllinger andererseits; er relativiert das häufig leicht abschätzige Urteil mancher dieser theologischen Zeitgenossen; er klärt so wichtige Fragen wie die nach der Mitverfasserschaft an Passaglias „De Ecclesia Christi“.

Der Edition liegen zugrunde die Thesen, wie Schrader sie für seine Wiener Vorlesungen 1866 fixierte. Gegenüber der gedruckten Fassung vermitteln sie — über ausführlichere Literaturangaben, über die oft pointiertere Form — den besseren Einblick und sind zudem als die Grundlage für die Arbeit in der dogmatischen Kommission anzusehen. An diesem ersten veröffentlichten Teil ist inhaltlich vor allem bemerkenswert, wie betont Schrader vom Mystischen Leib Christi ausgeht: nicht nur vorzügliches Bild unter anderen (so auch noch Passaglia), sondern so sehr Wurzelwirklichkeit, daß die Kirche in das Prädikat zu stehen kommt. Dem entspricht auf der methodischen Seite, wie Sch. zu Recht hervorhebt, daß Schrader sich für seine Zeit vorbildlich um die biblische Grundlegung müht. Der Herausgeber geht so voran, daß er die These bietet, sie allenfalls aus dem einschlägigen sonstigen Schrifttum Schraders ergänzend beleuchtet und daran Anmerkungen knüpft. Diese Anmerkungen sind mit Vorzug dogmengeschichtlicher, aber auch kirchenrechtlicher Art. So wird es vom Stoff verlangt: die an die Darlegungen vom Mystischen Leib anschließende Behandlung der hierarchischen Körperschaft Kirche fußt auf einer Untersuchung über menschliche Vergesellschaftung überhaupt und führt in der Ämter- und Gewaltlehre zu sehr eingehenden Auseinandersetzungen mit protestantischen Auffassungen. Muß Schrader sich dann vor allem mit J. H. Böhmer befassen, so verlängert Sch. die Diskussion über Sohm bis zu v. Campenhausen herauf.

Hier wäre nun der Ort, einem gewissen Unbehagen Ausdruck zu geben. Unerläßlich ist, Schraders Thesen auf ihrem Hintergrund zu sichten. Begrüßenswert, wenn bei der Ausleuchtung des zeitgenössischen Umkreises der Verlauf des Schraderschen Einschlags auch in der nächsten Zukunft verfolgt wird. Aber die Weiterführung der Diskussion, anläßlich dieser Thesen, bis auf unsere Tage ...? So einsinnig und neuer Impulse bar ist die Entwicklung nun doch nicht verlaufen, daß nicht das Schradersche Material sich manchmal als recht dürftiger Aufhänger erwiese