

neben dieser persönlichen von Anfang an eine substantielle Auffassung des Geistes bei Tertullian findet, ohne daß eine Entwicklung von der einen zur anderen bemerkt werden könnte (101—149).

Der 4. Teil fragt nach etwa festzustellenden montanistischen Einflüssen auf die Geistlehre Tertullians. Diese Frage ist um so berechtigter, als der Paraklet für den Montanisten Tertullian eine ganz entscheidende Bedeutung gewonnen hat. Und dennoch hat sich seine Pneumatologie nach seiner Hinwendung zur Häresie nur in wenigen Punkten wesentlich geändert. Der Paraklet ist nach wie vor die dritte göttliche Person. Neu ist die Idee, daß der Heilige Geist als der Paraklet sein das christliche Leben heiligendes Wirken mit dem Auftreten der montanistischen Propheten begonnen habe und daß von diesem Zeitpunkt an die Heilsgeschichte in eine neue, endgültige Phase eingetreten sei. Hinzu kommt auch eine von der allgemeinen Lehre abweichende Auffassung von der Ekstase als einer „amentia“. Eine einseitige Vergeistigung des Kirchenbegriffs ist ebenfalls dem Einfluß des Montanismus zuzuschreiben. Erst als Montanist hat Tertullian ausdrücklich über die Dreifaltigkeit und ausdrücklich über den Heiligen Geist als dritte Person in der Gottheit gesprochen. Aber es ergibt sich, daß dem Parakleten nur eine bestätigende Funktion zugeschrieben wird (150—169).

In einer abschließenden Würdigung wird gesagt, daß in Tertullians Trinitätslehre zwei Strömungen unterscheidbar seien: ein aus der Schrift und Überlieferung (und besonders klar in der Tauf liturgie der Kirche) ausgesprochener Glaube an die drei göttlichen Namen, die zunächst noch nicht Personen genannt, aber als solche betrachtet werden, und die am Schema der prolatio orientierte, als ein Sich-Ausbreiten der einen Geistsubstanz Gottes in den drei Personen verstandene theologische Durchdringung dieses Glaubens, die u. a. mit den Fehlern und Mängeln einer philosophischen Überzeugung von der Körperlichkeit alles Seienden behaftet ist (170—171).

Die Arbeit des Verf. stellt eine unvoreingenommene, erfreulich kenntnisreiche und gründliche Untersuchung dar, an der die Tertullianforschung in Zukunft nicht wird vorbeigehen können. Die Ergebnisse sind zuverlässig, und ein besonnener wissenschaftlicher Sinn hat den Autor auch davor bewahrt, voreilige ideengeschichtliche Ableitungen zu versuchen, für die nach seinem auf Vertrautheit mit der Quellenlage beruhenden Urteil die Zeit noch nicht reif ist. Wir dürfen der Hoffnung Ausdruck geben, daß dies nicht der letzte Beitrag des Verf. zur Aufhellung frühchristlicher Theologie sei.

J. Loosen S. J.

J. Hödl, L., *Die Geschichte der scholastischen Literatur und der Theologie der Schlüsselgewalt, 1. Teil. Die scholastische Literatur und die Theologie der Schlüsselgewalt von ihren Anfängen an bis zur Summa Aurea des Wilhelm von Auxerre* (Beitr. GPhThMA. 38, 4). gr. 8^o (XXVII und 398 S.) Münster 1960, Aschendorff. 34.—DM.

Die auf gründlichster Quellenforschung beruhende Arbeit gibt zum erstenmal einen wirklichen Einblick in die interessante Entwicklung der Lehre von der Schlüsselgewalt in der werdenden Scholastik. Sie stellt heraus, wie der Rückgang der öffentlichen Buße und der damit gegebene stärkere Übergang zur sakramentalen Privatbuße auch Objekt und Auffassung der Schlüsselgewalt änderte. Während in der Schule Anselms von Laon die potestas clavium noch wesentlich auf die Exkommunikationsbuße bezogen wurde, kommt es in der Folgezeit zu einer stärkeren Hinordnung auf die Privatbuße. In dieser war aber von Anfang an das Hauptaugenmerk naturgemäß auf die Reue gelegt, da das äußere Bußwerk nicht so sehr in die Erscheinung trat. Für die Schlüsselgewalt verblieb die Auflage der relativ geringeren Genugtuung. Da aber von Beginn an erkannt wurde, daß Gott allein die Sünde in der Reue nachläßt, war die Gefahr einer Entleerung der Schlüsselgewalt gegeben, besonders wenn man, wie es teilweise geschah, annahm, daß die Reue so groß sein konnte, daß sie auch die Sündenstrafen tilgte. Der frühe Versuch der Viktorinerschule, die ewige Strafe wenigstens durch die Schlüsselgewalt tilgen zu lassen, wurde allgemein abgelehnt, da dann ewige Strafe und Sündennachlaß getrennt werden könnten.

Man sucht daher andere Wege, weil eine echte Schlüsselgewalt durch Schrift und Tradition der Theologie der Zeit durchaus feststand. Daher tritt sie auch wenig um

ihre Existenz. Bei den verschiedenen Lösungsversuchen der spekulativen Deutung einer solchen echten Schlüsselgewalt wird durch die Untersuchung von H. deutlich, welche Rolle die damaligen Theologen bei aller Bedeutung der Reue und des göttlichen Alleinrechtes über den Sündennachlaß dennoch der Genugtuung beimaßen. Die meisten Theologen lehnten — jedenfalls für den Normalfall — eine Tilgung aller Sündenstrafen durch die einfache Reue ab. Die alte strenge Auffassung der öffentlichen Buße mit der Genugtuung als Weg zur Lossprechung blieb offenbar wirksam. Und nur auf diesem Hintergrund wird die bloß deklaratorische Auffassung der Priestertätigkeit und der Absolution sinnvoll. Auflage der Buße war daneben mit ein Wesenselement des *ganzen* Bußprozesses. Mir scheint, daß hier eines der dogmengeschichtlich wichtigsten Ergebnisse der vorliegenden Arbeit liegt. Wir haben bisher die potestas declarandi remissionem acceptam viel zu einseitig als das einzige Wesenselement der priesterlichen Tätigkeit geschaut, weil wir zu sehr von unserer heutigen Problemstellung ausgingen.

Freilich ist auch bereits im 12. Jahrhundert die Deutung der Schlüsselgewalt schon tiefer gegangen. Die Deklarationsgewalt wurde als ein echtes ministerium divinum bezeichnet. Der Priester ist dabei wahrer Bote und Herold Gottes (246). Damit hängt es zusammen, daß die Schlüsselgewalt immer bewußter mit dem ordo verbunden wird. Es ist somit eine echt sakramentale Gewalt, die verliehen wird. Das bringt eine andere wesenhafte Entwicklung mit sich: die Trennung von Schlüsselgewalt und Jurisdiktion. Die Exkommunikation konnte auch von Nichtpriestern, etwa dem Archidiakon, im Auftrag von Papst und Bischöfen verhängt werden. Das war bei dem Sündennachlaß nicht möglich, und so werden die beiden Gewalten beim Vorherrschen der Privatbuße immer mehr getrennt. Damit mußte das Priesterliche und Sakramentale der Schlüsselgewalt immer mehr in den Vordergrund treten. Auch hier scheint im Sichtbarwerden solcher tieferen Grundideen der besondere Wert der Arbeit von H. zu bestehen.

Das war natürlich für das zwölfte Jahrhundert nur möglich, wenn die vielfach noch ungedruckten Quellen untersucht und auch mitgeteilt wurden. Es ist daher sicher überspitzt, wenn H. selbst in der Einleitung meint: „Wir schreiben keine Ideengeschichte, sondern eine Literaturgeschichte“ (1). Es ist nun einmal für die Frühscholastik noch so, daß literargeschichtliche Untersuchungen für die Ideengeschichte, wenn sie nicht in bloßen Spekulationen aufgehen soll, notwendig sind. So mußten sie auch im Buch von H. einen nicht geringen Raum einnehmen. Der Nichtfachmann mag das bedauern. Vielleicht wäre es besser, umfassendere Untersuchungen literargeschichtlicher Art vorher an anderer Stelle zu veröffentlichen. Das will H. nach einer schriftlichen Mitteilung auch für den kommenden zweiten Teilband tun. So wird das Ergebnis leichter auch den Dogmatikern zugänglich sein. Vor allem könnten die wichtigen Exkurse — etwa zu Ps.-Augustinus' *De poenitentia* — besser eigens veröffentlicht werden. Sie gehen sonst zu leicht in einem solchen Buch verloren. Aber grundsätzlich scheint die eingeschlagene Methode die rechte zu sein, um zu so grundlegenden und zugleich gesicherten Ergebnissen für die Dogmengeschichte und die systematische Theologie zu gelangen. Am Schluß faßt H. die Ergebnisse in einem ausgezeichneten und umfassenden Überblick zusammen. Es sei aber davor gewarnt, sich mit seiner Lösung zu begnügen. Man würde dann in die Tiefe des Werkes nicht eindringen.

Noch ein kurzes Wort zu einem anderen wesenhaften Ergebnis, diesmal aus dem literarhistorischen Gebiet. Die genaue Untersuchung eines theologischen Urbegriffes wie die Schlüsselgewalt hat die Möglichkeit geboten, über einen bloßen Textvergleich hinaus auch der inneren Entwicklung bei den einzelnen Theologen der Zeit nachzugehen und so ihre Abhängigkeiten näher zu prüfen. Hier scheint vor allem der innere Zusammenhang wichtig zu sein, der für die Zeit vom Lombarden bis zu Petrus von Poitiers bisher nur sehr lose erkennbar war. H. gelang es, die Quästionenliteratur, die sich um den Namen Odos von Ourscamp und Petrus von Poitiers als Mittelpunkt konzentriert, stärker zusammenzufassen und zum Teil als Erweiterung und Ergänzung der eigentlichen Lehrtätigkeit des Lombarden über die *Libri sententiarum* hinaus zu deuten. Damit ist eine große Lücke in der Erkenntnis der Theologiegeschichte des zwölften Jahrhunderts geschlossen worden. Wir können nun die Entwicklung der fünfziger Jahre bis hin zu den Summen des Praepositinus, Martinus,

Robert von Courçon, Wilhelm von Auxerre überschauen. Über die behandelte Frage des Entstehens der Summa sententiarum werde ich an anderer Stelle noch eingehend im Zusammenhang handeln.

Mit echtem Interesse wird man so der Fortsetzung der Untersuchung auf ähnlich breiter ideengeschichtlicher Grundlage im 13. Jahrhundert entgegensehen.

H. Weisweiler S. J.

^u Finkenzeller, J., *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung* (Beitr. GPhThMA 38, 5). gr. 8^o (XVI und 270 S.) Münster 1961, Aschendorff. 22.50 DM.

Wenn man heute, vielleicht etwas übertrieben, von einer „Scotus-Renaissance“ spricht, so hat seine grundlegende Einstellung zu Offenbarung und Theologie bisher wenig Anteil daran. Das mag in der Schwierigkeit des weitverzweigten Themas begründet sein, aber um so mehr ist es anzuerkennen, daß der Verf. (Dozent am Priesterseminar zu Freising) sich an diese Aufgabe wagt. Er verwertet dabei die einschlägige Literatur in reichem Maße, bemüht sich mit fein abwägendem Urteil um die oft nicht so leicht verständlichen Texte und stellt alles in den theologiegeschichtlichen Zusammenhang. Letzteres bildet den überragenden Vorteil seiner Arbeit, ja man könnte meinen, daß unter dieser Rücksicht bisweilen des Guten etwas zuviel geschehen sei, indem z. B. die Entwicklung über Scotus hinaus, bis zum Ende der Scholastik, miteinbezogen ist.

Die Untersuchung gliedert sich in acht Abschnitte: 1. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der übernatürlichen Offenbarung (1—18); 2. Die übernatürliche Offenbarung (19—37); 3. Die Heilige Schrift und die apostolische Tradition als die Quellen der Offenbarung (37—80); 4. Der Zugang zu der in der Kirche gegenwärtigen Offenbarung durch den Glauben (80—136); 5. Die Entfaltung der im Glauben erfaßten Offenbarung durch die Theologie der Kirche (136—162); 6. Die Theologie als Wissenschaft (162—221); 7. Das Verhältnis von Glauben und Wissen (222—238); 8. Die Bestimmung des Wesens der Theologie (239—266). Das wesentliche Ergebnis des Ganzen ist in einer „kritischen Würdigung der skotistischen Lehre“ (263—266) zusammengefaßt, aus der wir die entscheidenden Sätze hier mitteilen: „Die beiden Momente der Theologie, das Erkennen und das Tun, werden sinnvoll zu einem Ganzen verbunden . . . Am Ende aller Denkbewegung muß die Glaubenstat der Liebe stehen. Diese Tat muß aber von der richtig interpretierten Offenbarungslehre gelenkt sein, soll sie nicht auf Abwege geraten . . . Kaum ein Theologe des Mittelalters hat strengere Maßstäbe an den stringenten Beweis angelegt als Scotus . . . Der Christ soll im festen Glauben an das Geoffenbarte das Glaubensgut mit der Schärfe seines Geistes aufnehmen. Dieses über den Glauben hinausgehende Glaubensverständnis oder Glaubenswissen ist zwar nicht evident, es übertrifft aber die natürliche Einsichtigkeit hinsichtlich der Gewißheit wegen der Unfehlbarkeit Gottes. Diese letzte verstandesmäßige Gewißheit soll den Willen zur Liebe bewegen und recht leiten. Diese Zielsetzung der theologischen Spekulation gilt ausnahmslos für jede theologische Erkenntnis, ja gerade für die spekulativen Erörterungen über die Trinität. Gott wahrhaft erkennen bedeutet für Scotus: Von seiner Liebe erfaßt werden“ (265). Der Unterschied gegenüber Bonaventura und der älteren Franziskanerschule wird dabei nicht vernachlässigt, und mit Recht sagt F.: „In der Zielsetzung sind jedoch die genannten Theologen einig“ (266). Freilich entsteht so kein revolutionierendes neues Bild von Scotus, sondern das alte wird von Entstellungen befreit und ganz im Lichte der geschichtlichen Entwicklung dargeboten.

Dasselbe kann auch von den Einzelheiten des Inhaltes gesagt werden. Aus der Fülle des Überreichten greifen wir die Kapitel „Die Kirche als die Interpretin der Heiligen Schrift“ (49—56), „Die Kirche als die nächste Glaubensregel“ (56—60) und „Kirche und Theologie“ (136—140) heraus. Der Verf. gibt zu, daß Scotus in einem recht verstandenen Sinne kirchlicher Positivist war, der gelegentlich sogar den Mangel eines durchschlagenden Beweises mit dem betonten Hinweis auf den Glauben der Kirche ersetzt, aber er sieht hinter einer solchen theologischen Arbeitsweise die feste Überzeugung, daß „die theologische Forschung nur dann möglich und sinnvoll ist, wenn sie auf der einen Seite die Überzeugungskraft der ratio in einem höchstmöglichen Maße einsetzt, auf der anderen Seite aber ihre Ergebnisse immer wieder am unfehlbaren Wort der Kirche auf ihre Richtigkeit hin prüft“ (139). Die zugleich