

wahrheiten, die als solche erst durch die Tradition erkannt werden. 4. Sämtliche Glaubenswahrheiten, auch die ausdrücklich von der Schrift dargebotenen, werden durch die Tradition, direkt oder indirekt, weitergegeben. 5. Die Hauptaufgabe der Tradition ist hierbei, den Glaubensgehalt der Schrift zu erläutern, die beständig ihr Zentrum bleibt.

Auch mit der beiderseitigen Annahme der Formula Concordiae sind jedoch noch nicht alle Meinungsverschiedenheiten behoben. Aber sie haben dann keine entscheidende Bedeutung mehr und können friedlich ausgetragen werden. Das gilt selbst für die Interpretation des Trienter Dekretes, weil diese jetzt von G. nur als eine „begründete Hypothese“ (158) vorgelegt wird. Bellarmin kommt zwar immer noch sehr schlecht weg (184—221), indes erhält Petrus Canisius schon eine günstigere Bewertung (115—143). Ich will die verbleibenden Differenzen in die Form von mehreren Fragen kleiden: 1. Geht es wirklich an, die an sich zweifellos berechnete Unterscheidung zwischen den Traditionsobjekten des Glaubens und der Disziplin rigoros auf die patristischen und alterscholastischen Aussagen anzuwenden, zumal da sogar das Konzil von Trient die „res morum“ zusammen mit den „res fidei“ dem übergeordneten Begriff des „evangelium“ unterstellt hat? Ist nicht bei der Bestimmung der Kanonfrage oder auch bei der Praxis der Kindertaufe das Glaubensgebiet berührt? 2. Darf man der Scholastik ohne weiteres wegen ihres Sprachgebrauches die Lehre von der Suffizienz der Heiligen Schrift zuschreiben, da sie doch auch, obschon nicht so betont, die rein mündlichen Traditionen nennt und den Ausdruck „Schrift“ nicht selten in einem weiteren Sinne versteht (siehe die Beispiele bei Y. Congar, Tradition und Sacra doctrina bei Thomas von Aquin: Kirche und Überlieferung, hrsg. von J. Betz und H. Fries [1960] 170—210). 3. Ist es für G. ratsam, gerade Kuhn als Ausgangspunkt seiner Erwägungen zu nehmen? Hätte sich dafür nicht Möhler mit seiner keineswegs extremen Einstellung besser geeignet, und wären so nicht viele Mißverständnisse von vorneherein vermieden worden? Stehen tatsächlich M. Dobmayer, J. A. Möhler, J. H. Newman und J. Ev. v. Kuhn auf derselben Stufe? (271; vgl. auch: J. Beumer, Die Suffizienz der Heiligen Schrift in der anglikanischen und katholischen Sicht des 19. Jahrhunderts: Catholica 3 [1961] 209—225). Ist gerade Kuhn ein zuverlässiger Zeuge, dem nur zwei liberale Theologen der Aufklärungszeit (Neller und Topp) vorausgegangen sind und H. Schell gefolgt ist? 4. Warum verschwendet G. seine ganze Energie auf den Kampf gegen die „Zweiquellentheorie“ (mit adäquater Aufteilung der Glaubenswahrheiten auf völlig getrennte Bereiche), da eine solche heute (nach dem Tod von H. Lennerz) kaum von jemand gehalten wird und die polemisch überspitzten Äußerungen einiger Kontroverstheologen eine mildere Interpretation zulassen?

G. spricht von seinen Gegnern als von „einigen Unbelehrbaren“ (271). Das ist ein hartes Wort. Wenn noch in diesem oder in jenem Punkte abweichende Meinungen vertreten werden, so liegt das zum allergrößten Teil an den sachlich bedingten Schwierigkeiten. Hoffentlich kann diese lange Besprechung ein wenig dazu beitragen, daß sie nicht mehr unüberwindlich zu sein scheinen.

J. Beumer S. J.

Stelzenberger, Joh., *Das Gewissen*. gr. 8° (72 S.) Paderborn 1961, Schöningh. 6.40 DM.

Das Gewissen ist eine Instanz, an die heute von allen Seiten und bei allen möglichen Gelegenheiten appelliert wird. Darin mag sich auch ein wach gewordenes sittliches Verantwortungsbewußtsein offenbaren. Doch wird man bei genauerem Zusehen bald gewahr, welch verschiedene und oft verschwommene Vorstellungen man vielfach mit dem Wort „Gewissen“ verbindet. Das ist einer Einigung in Auseinandersetzungen wie denen um Gewissensfreiheit, Wehrdienstverweigerung aus Gewissensgründen usw. nicht gerade förderlich. So ist es zu begrüßen, daß St. mit seiner Schrift „Das Gewissen“ den Versuch unternimmt, durch Begriffsklärung einige Ordnung in den Sprachwirrwarr zu bringen. Was er über das Gewissen in seiner einbändigen „Moraltheologie“ nur kurz skizziert (94—99) und dann in seiner Monographie über die „Conscientia bei Augustinus“ teilweise breiter entfaltet hat (22 ff. 109 ff. 125 ff.), legt er nun einem weiteren Leserkreis zu „besinnlicher“ Lektüre vor. Eine anschauliche, bildreiche Sprache und die Wiedergabe zahlreicher einschlägiger Texte aus der Schrift, den Kirchenvätern, aus Dichtung und Literatur erleichtern den Zugang zu

den verschiedenen Phänomenen, die alle mit dem Wort „Gewissen“ benannt werden. Der Verf. unterscheidet drei Bedeutungsgruppen des Wortes, deren Behandlung er je ein Kapitel widmet: das Gewissen 1. als Sammelwort für innere geistige Vorgänge, 2. als Wertgefühl, 3. als Funktionsablauf (vorausgehendes und nachfolgendes Gewissen). In einem 4. Kap. erläutert er Ausdrücke wie irriges, zweifelndes, skrupulöses Gewissen und unterzieht sie einer kritischen Prüfung. Wer die Schrift mit Aufmerksamkeit liest, aber nicht nur einmal, kann daraus lernen, „kritisch zu unterscheiden“ und in „scharfen Begriffen zu denken“, wie es der Wunsch des Verf. ist (72).

Schon daß der Verf. von „Wertgefühl“ spricht, läßt seinen moraltheologischen Standort vermuten: er steht zur Tübinger Schule (F. X. Linsenmann, A. Koch) und weiß sich der Wertphilosophie verpflichtet (M. Scheler, N. Hartmann, D. von Hildebrand). Der Gewissenslehre der thomistischen Scholastik gegenüber wahrt er eine große Zurückhaltung. Sie scheint ihm zu intellektualistisch, um für die Deutung der Gewissensfunktion hinzureichen. Über dieses Urteil könnte man vielleicht streiten. So „intellektualistisch“, wie der Verf. anzunehmen scheint, ist wohl der *intellectus practicus* nach der Lehre der thomistischen Scholastik gar nicht. Nach ihr sind es doch gerade die „*inclinationes naturales*“, an denen die „*ratio*“ der sittlichen Werte und Unwerte innewird (vgl. etwa S. Th. I—II q. 94 a. 2). Man mag es für angebracht halten, den bedeutsamen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Erkenntnis (letztere in den heutigen lateinischen Handbüchern oft *cognitio aestimativa* oder *appretiativa* genannt) schon durch eine verschiedene Benennung kenntlich zu machen, nicht von *Wertenkenntnis*, sondern von *Wertfühlen* zu sprechen. Nur müßte man dann ausdrücklich betonen, daß es sich im Kern um ein *geistiges* Fühlen handelt, da sonst die unbedingte Geltung dieses Fühlens nicht verständlich wäre. Es müßte wohl auch bedacht werden, ob Ausdrücke wie „Wertfühlen“ nicht der Auffassung Vorschub leisten, Seins- und Wertordnung kommunizierten in keiner Weise miteinander. Der Sinn solcher Fragen kann selbstverständlich nicht sein, die großen Verdienste der Tübinger Schule und die vielen fruchtbaren Erkenntnisse der Phänomenologie und Wertphilosophie irgendwie anzuzweifeln. Welchen Gewinn sie für die Moraltheologie bedeuten, beweist gerade auch die vorliegende Schrift des Verf. über das Gewissen. Nur: hat nicht auch die thomistische Scholastik Einsichten in das Wesen des Sittlichen, auch in die Eigenart sittlicher Erkenntnis gewonnen, die zu übersehen der Moraltheologie nicht zum Vorteil gereichen kann?

B. Schüller S. J.

v. Balthasar, Hans Urs, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik. 1. Bd.: Schau der Gestalt. 2. Bd.: Fächer der Stile.* gr. 8° (664 u. 888 S.) Einsiedeln 1961 u. 1962, Johannes-Verlag, 37.— DM u. 58.— DM.

Der Verf. mahnt schon im Vorwort, daß man seinen hier vorgelegten Versuch einer theologischen Ästhetik nicht als „Ästhetizismus“ beiseite wischen soll, sondern „erst einmal hinzuhören, um was es überhaupt geht“ (9). Diese Mahnung ist unbedingt wichtig in einer Zeit, der es nicht voll bewußt ist, „welche Verarmung aus dem immer stärkeren Verzicht auf diesen Blickpunkt dem christlichen Denken erwachsen ist, die einst die Theologie so machtvoll durchgestaltet hat“ (Vorwort). Der Versuch, die christliche Theologie unter dem Transzendente pulchrum zu entfalten, ist auch deshalb interessant, weil ähnliche Versuche im philosophischen Bereich diesem fundamentalen Anliegen begegnen. Erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die naturphilosophische Problematik der lebendigen Ganzheit und Gestalt, ferner an die Gestaltpsychologie sowie an die ontologischen Bemühungen um eine Entfaltung des Transzendente unum. Auch das Transzendente bonum und pulchrum hat in der neueren scholastischen Literatur (vgl. z. B. verschiedene Arbeiten von J. B. Lotz) wieder mehr Beachtung gefunden. Ich glaube aber, daß auch noch von einer ganz anderen Seite dem Werke v. Balthasars Interesse entgegengebracht werden wird, nämlich von dem wieder neu erwachten Interesse an einer Theorie und Theologie der Spiritualität, vor allem auch der Mystik. Es hat den Anschein, als ob wir z. B. die ignatianische Mystik und alle damit zusammenhängenden Fragen und historischen Entwicklungen wieder neu sehen müssen (vgl. hierzu meine Einleitung in „Das geistliche Tagebuch“ des hl. Ignatius). Ein wesentlicher Teil von Balthasars Werk beschäftigt sich aber gerade mit der Frage der Glaubenserfahrung (211—413) und trifft damit ein grundlegendes Anliegen einer Theorie der Spiritualität.