

Kriegen“ des alten Israel stammen kann? B. tut sich mit dem Vorkommen einer vom Orakel ausgehenden „Aufforderung zum Kampf“ bei den Unternehmungen des Söldnerführers David ausgesprochen schwer (105—109). Das sollte zur Vorsicht raten. Ich möchte auf ein Orakel hinweisen, das der Assyrikerkönig Asarhaddon von seinen Göttern vor seinem Feldzug gegen seine Brüder im Thronfolgestreit erhielt: „Vorwärts, zögere nicht! Wir werden mit dir ziehen und deine Feinde töten!“ (Prisma B, vgl. ANET 289.) Dieses Orakel folgt der „Gattung“ der „Aufforderung zum Kampf“ mindestens ebenso deutlich wie einige Stellen aus den historischen Büchern des AT, die B. dafür beansprucht. Es gibt diese „Gattung“ also auch außerhalb von Israel. Folglich wird man über diese Gattung, ihre Geschichte und ihren Sitz im Leben so lange nicht kompetent reden können, wie man nicht auch außerbiblische Texte heranzieht. Vor einer Einschränkung des Ursprungsbereichs der Gattung auf die Jahwekriege des alten Israel aber ist methodisch zu warnen. Die Verwendung der Gattung in den Jahwekriegen könnte auch nur einen Sonderfall des Gattungsgebrauchs darstellen — was allerdings nicht ausschließt, daß das Prophetentum Israels gerade von dorther mit der Form bekannt geworden sein könnte.

Aus den angegebenen Gründen halte ich die Ergebnisse des 3. Kap. nicht für einen „sorgfältig begründeten Schluß“, der sich „kaum noch in Zweifel ziehen“ läßt (so R. Rendtorff, *Erwägungen zur Frühgeschichte des Prophetentums in Israel*: ZThK 59 [1962] 160). Es sei aber abschließend nochmals betont, daß der Hauptteil des Buches, d. h. die eigentlich formgeschichtlichen Untersuchungen der Kapitel 1 und 2, eine wahre Freude bereiten, weil sie so sorgfältig und methodisch sauber vorangehen.

N. Lohfink S. J.

Schauf, Her., *Die Lehre der Kirche über Schrift und Tradition in den Katechismen*. 8^o (224 S.) Essen 1963, Hans Driewer Verlag. 16.80 DM.

Die innerkatholische Kontroverse, die den Traditionsbegriff im allgemeinen und das Verhältnis von Schrift und Tradition im besonderen zum Gegenstand hat, geht mit unverminderter Heftigkeit weiter. Nachdem die These einer inhaltlichen Suffizienz der Schrift neustens wieder verteidigt worden ist (vgl. u. a.: P. Rusch, *De non definienda illimitata Insufficiencia materiali Scripturae*: ZKathTh 85 [1963] 1—15; K. Rahner S. J., *Schrift und Tradition: Wort und Wahrheit* 18 [1963] 269—279), heischt nunmehr auch die Gegenseite, die sogenannte Zweiquellentheorie, Gehör. Der Verf. des vorliegenden Werkes, ein Schüler von H. Lennerz S. J., setzt sich erneut für sie ein, und zwar so, daß er die Katechismen seit der Reformation benutzt, um aus ihnen die katholische Lehre dieser Zeit, den Niederschlag der kirchlichen Verkündigung, zu verdeutlichen.

Die Einleitung (Das Tridentinum, die Wahrheitsfrage und die Katechismen) bringt die Problematik (7—32) und in etwa auch schon die Auseinandersetzung mit den Gegnern. Dann folgt der Hauptteil unter dem Titel „Dokumentation“ (33 bis 183); er bietet mit seinen beinahe 120 Nummern einen vortrefflichen Überblick der in den Katechismen vorgetragenen Lehre, angefangen von dem Katechetischen Wörterbuch 1961 (F. Bürkli) bis hinab zu den Katechismen des Petrus Canisius. Ein „Erstes Nachwort“ sammelt die Ergebnisse der Dokumentation, unterscheidet den wahren Gehalt der Insuffizienztheorie von äquivoken Auffassungen und fügt die Doktrin einiger Provinzial- und Diözesansynoden bei (184—208); hier finden sich auch wertvolle Angaben über das Regensburger Religionsgespräch aus dem Jahre 1601 (200—202). Ein „Zweites Nachwort“ wendet sich gegen den (von Geiselman und Rahner beeinflussten) Aufsatz des Bischofs Rusch von Innsbruck, der oben schon erwähnt wurde (209—215). Das Ergebnis besteht nach Sch. darin, „daß die Katechismen die inhaltliche Insuffizienz der Heiligen Schrift, was den Glauben betrifft, bestimmt und sicher lehren. Es gibt kein Anzeichen dafür, diese Lehre werde als etwas, was man bestreiten dürfe, betrachtet. Es gibt kein Schwanken in der Lehre und keine mißverständlichen Verkläuterungen“ (184). Dieses Urteil muß indes, ganz im Sinne von Sch., dahin verstanden werden, daß die von den Katechismen intendierte Insuffizienz der Schrift nur das „beweisbare Enthaltensein“ ablehnt und eine andersgeartete biblische Zurückführung mindestens nicht völlig ausschließt: „Was in der Heiligen Schrift nicht so enthalten ist, daß es legitim nach-

gewiesen werden kann, ist in ihr nicht enthalten, obwohl es vielleicht auf eine andere in der Heiligen Schrift enthaltene Offenbarungswirklichkeit zurückgeführt werden mag. Es hat dann in dieser Wirklichkeit sein Fundament, aber diese Wirklichkeit ist kein Argument für jene andere Wahrheit, die „anderswoher“ erkannt wurde“ (25 f.). Darum wäre es u. E. eindeutiger, die übereinstimmende Aussage der Katechismen also zu formulieren: Nicht alles ist klar erkennbar und in sich beweisbar („expresse“, obschon dieser Zusatz nicht immer ausdrücklich erscheint) durch die Schrift gegeben. Zu beachten ist auch das Zugeständnis, das Sch. macht: „Die Lehre selber tritt uns in den Katechismen in vielfältiger Gestalt entgegen. Wir finden die Terminologie des *partim-partim*. Aber obgleich eine solche Terminologie vorhanden ist, kann schon der nächste Satz das Wort Tradition in einem ganz anderen Sinne verwenden. Der Begriff ‚Tradition‘ springt reichlich unvermittelt von einem Sinn zum andern über. Die Lehre mag dann in der Formulierung des ‚totum in traditione‘, ‚pars in scriptura‘ aufscheinen. Nirgendwo wird aber, soweit wir sehen, das *partim-partim* so eng und exklusiv gefaßt, daß es eine übergeordnete umfassende *traditio* ausschliesse“ (28 f.). Wir hören zudem gelegentlich von der Heiligen Schrift „als der ersten und fürnehmsten Glaubensregel“ (so die im 18. Jahrhundert weitverbreitete Ausgabe des *Canisius-Katechismus* durch Math. Vogel S. J., Schauf 153).

Dieses Resultat verdient allgemeinen Beifall. Man kann nicht gut mit K. Rahner die Lehre der Katechismen als „vulgäre Theologie“ abwerten (Schrift und Tradition 273), sie gibt vielmehr die kirchliche Verkündigung des *magisterium ordinarium* wieder. Zwar ist die von Sch. zusammengestellte Dokumentation nicht vollständig und will das auch gar nicht sein, aber die (meistens dem deutschen Sprachgebiet entnommenen) Stichproben liefern schon einen überzeugenden Beweis. Nur in einigen Punkten von untergeordneter Bedeutung wäre eine abweichende Meinung möglich.

1. Sch. erklärt einmal: „Man sollte allgemein zusehen, ob den sog. *Partim-partim*-Theologen nicht bitteres Unrecht geschieht, wenn man ihnen allzu schnell und unterschiedslos eine äußerliche und mechanische Zuordnung der Heiligen Schrift zu den Traditiones bzw. zur Tradition vorwirft. Man sollte prüfen, ob diese Theologen nicht doch neben und über dem ‚*partim*‘ der Heiligen Schrift und dem ‚*partim*‘ der Traditiones die übergeordnete Tradition kennen und so ‚aufsteigend‘ dasselbe lehren, was die Theologen, die für ein ‚*totum in traditione*‘ und ‚*pars (maxima pars) in scriptura*‘ eintreten, ‚absteigend‘ aussagen wollen“ (10 f.). Diese Forderung wird zu Recht bestehen, aber vielleicht wäre ein Mißverständnis eher vermieden, wenn die Vertreter der Zweiquellentheorie Ergänzung und Erläuterung bloß als zwei verschiedene Funktionen ein und derselben Überlieferung gegenüber der Schrift betrachten wollten. Sch. selbst behauptet von den Traditiones, daß sie und die Heilige Schrift „allerdings inhaltlich disparat sind und deshalb einander gegenseitig nicht interpretieren können“ (10). Wir fragen hier: Entspricht das der Wirklichkeit und wäre nicht besser auch der ergänzenden Tradition zugleich die Aufgabe der Schrifterluterung anvertraut? Ein Beispiel soll das dartun. Die Geburt des Herrn aus Maria, der Jungfrau, ist eine biblische Wahrheit, die beständige Jungfräulichkeit wird von der Tradition hinzugefügt; aber dadurch, daß diese ergänzt, erläutert sie auch den grundlegenden Begriff der Jungfrauschaft Mariens. Die Zweiquellentheorie könnte unbeschadet ihrer eigenen Prinzipien einen solchen Gedanken-gang mitmachen.

2. Sch. bemüht sich sehr um die exakte Durchführung seiner Argumentation, was nur gebilligt werden kann. Jedoch wirkt das hie und da etwas kleinlich und übertrieben. So, wenn er die Worte Johannes' XXIII. aus dessen Enzyklika „*Ad Petri Cathedram*“ vom 29. Juni 1959 (AAS 51 [1959] 512 f.) anfhrt: „*Etenim Catholica Ecclesia ea omnia firmiter fideliterque credenda esse decernit, quae divinitus revelata sunt; quae nempe in Sacris Litteris continentur, aut ore tenus vel scriptis sunt tradita . . .*“ (17, Anm. 18). Oder die Gegenberstellung der Definition des Konzils von Trient mit der Aussage der *Constitutio dogmatica de fide catholica* (cap. 3, Denz. 1792) des *Primum Vaticanum*: „*Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur . . .*“ (16). Man mag diese abweichenden Formeln registrieren, aber nur der eine Schluf scheint uns berechtigt zu sein, daß nämlich die offiziellen Dokumente in der Aus-

drucksweise variieren und keinen allzu großen Wert auf die sprachliche Genauigkeit legen. Die gleiche Erkenntnis ist doch schon durch die Kontroverse gewonnen worden, die an den Sinn der Änderung des „partim-partim“ des Entwurfes in ein einfaches „et“ des endgültigen Dekretes bei der Vierten Sitzung des Tridentinum anknüpft. Es sollte demnach allgemein gesagt werden, daß den stilistischen Formulierungen nur dann eine Bedeutung zukommt, wenn sich das aus dem Kontext beweisen läßt.

3. Sch. macht die Bemerkung: „Es müßte wohl genauer, als es bisher geschehen ist, und besonders auch unter der Berücksichtigung eines Begriffswandels geprüft werden, ob die vortridentinische Zeit nicht doch in einer viel größeren Einhelligkeit, wenn auch mit anderen Worten, die Insuffizienz der Heiligen Schrift gekannt und gelehrt hat“ (24). Sicher können unter dieser Rücksicht noch manche Lücken ausgefüllt werden, aber die wesentlichen Belange würden wohl kaum davon berührt (siehe den historischen Überblick in: Die mündliche Überlieferung als Glaubensquelle, Handbuch der Dogmengeschichte I 4, Freiburg 1962). Gegen J. R. Geiselman ist u. E. bereits ausreichend gezeigt, daß die in der nachtridentinischen Zeit weitverbreitete Zweiquellentheorie nur die Linie der vortridentinischen Kontroverstheologie (von Thomas Netter Waldensis angefangen über die *Assertio septem sacramentorum* Heinrichs VIII. von England bis zu Antonio Fiordibello und Martin Perez de Aiala am Vorabend des Konzils) fortsetzt und keinesfalls einem Mißverständnis des Trienter Dekrets zum Opfer gefallen ist. Weit vordringlicher dürfte es allem Anschein nach sein, die wenigen Stimmen aus der gleichen Zeit zu sammeln, die einer gewissen Suffizienz der Schrift das Wort reden, weil es sich hierbei um Ausnahmen handelt, welche die Regel bestätigen.

In den drei genannten Punkten ist eine Einigung leicht möglich, schwieriger wird eine solche zwischen einer extremen Zweiquellentheorie und einer ebenso extremen Suffizienztheorie sein. Wenn Sch. mit seinen Gegnern nicht gerade sanft umgeht, so bleibt zu beachten, daß er durch deren scharfe und zuweilen auch überhebliche Sprache dazu herausgefordert wurde. Sachlich gesehen, lockert er schon die schroffe Haltung, indem er eine allumfassende Tradition ausdrücklich anerkennt und eine Zurückführung sämtlicher Glaubenswahrheiten auf die Schrift nicht grundsätzlich ausschließt. Es wäre nur zu wünschen, daß nun Geiselman und seine Anhänger Entgegenkommen zeigten und klarer als bisher für die Nichtbeweisbarkeit aller Glaubenswahrheiten aus der Schrift einträten. Das würde dann eine Übereinstimmung im Wesentlichen ergeben, wobei das tiefere Anliegen des beiderseitigen Standpunktes, des kriteriologischen und kontroverstheologischen für die Zweiquellentheorie und des systematischen für die Suffizienztheorie, Würdigung fände. Als Verständigungsformel sei hier von neuem vorgeschlagen: Alles ist in der Schrift enthalten, insofern diese ein Fundament oder einen Ansatz bietet, aber nicht alles ist darin so enthalten, daß es auch aus ihr bewiesen werden kann. Die noch verbleibenden Differenzen müßten objektiv und friedlich (auch in der Sprache!) auszugleichen sein.

J. B e u m e r S. J.

L a r r a ñ a g a, Thomas, O. F. M., *De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI et XVII* (Studia Antoniana, 14). gr. 8° (219 S.) Romae 1960, Pontificium Athenaeum Antonianum.

Angesichts des fundamentalen Unterschiedes zwischen schwerer und läßlicher Sünde scheint das Bestreben der Moraltheologen verständlich zu sein, bei der Behandlung der verschiedenen Gebote Gottes möglichst genau anzugeben, ob ein Verstoß gegen sie jeweils als schwere oder läßliche Sünde zu gelten habe. Welche Schwierigkeiten einer solchen Angabe bisweilen entgegenstehen, kann beispielhaft die Bestimmung der *materia gravis* beim Diebstahl veranschaulichen. Es leuchtet ohne weiteres ein, daß es einen sittlich bedeutsamen Unterschied macht, ob der um 200 DM Bestohlene ein Kleinrentner oder ein kapitalkräftiger Unternehmer ist. Ebenso fällt es nicht schwer, einzusehen, daß die durch Diebstahl verursachte Vermögensschädigung von einer gewissen Größenordnung an als sittlich „wichtige Sache“ zu werten ist, unabhängig von der besonderen Vermögenslage des Geschädigten. Aber auf welche objektiven Gründe stützt sich diese spontane Wertung