

Luther gleichbedeutend, ob man Christus oder die fides Christi die Kraft des Heiles nennt (165). „Die ganze Psalmenvorlesung durchzieht der Gedanke, daß der Mensch durch den Glauben gerechtfertigt wird. Unter der iustitia versteht Luther durchgängig die iustitia fidei. Damit wird aus dem Blickpunkt der Scholastik der caritas ihre zentrale Funktion der Rechtfertigung genommen“ (212).

In der Zeit der Paulus-Exegese (1515—1518) wird das noch weiter ausgebaut. Treffend überschreibt Sch. das 1. Kapitel: Der Wandel des Selbstverständnisses durch den Glauben. Das „Sünder-Sein“ tritt viel stärker in den Mittelpunkt. Wie der Mensch im Unglauben sich selbst rechtfertigt, so erkennt er im Glauben sein permanentes „Sünder-Sein“. Es handelt sich nicht um eine Qualität, sondern um ein beständiges „fieri“, ein dauerndes „Zum-Sünder-Werden“ im Glauben und in der Bußbewegung des Glaubens (vgl. 271). Darum ist die „iustitia Dei“ in Röm 3, 4 f. keine metaphysische Eigenschaft Gottes in aristotelischen Kategorien. Vielmehr ist der Sinn: „Der Glaube macht den Menschen zum Sünder, wenn er dem Worte Gottes glaubt, daß er Sünder ist und sich dazu bekennt... Mit dem Bekenntnis der Sünde entsteht das Lob der rechtfertigenden Gerechtigkeit Gottes“ (273). Mit der Gerechtigkeit Gottes ist an der Römerstelle also die „iustitia Dei“ gemeint, mit der er nicht essentiell in sich, sondern effektiv in uns gerecht ist, in der er uns rechtfertigt durch den Glauben (272). Auch das ist natürlich nicht verstanden als Qualität; denn „in re ist der Christ peccator bis in den Tod“ (287). Aber da ihm die Gerechtigkeit Gottes in Christus verheißen ist, setzt er auf sie seine ganze Hoffnung und nimmt im petere, orare zu ihm seine Zuflucht: „Als das Selbstverständnis dauernder Buße bringt die fides den Menschen in die Doppelbewegung der Furcht und der Hoffnung“ (287). Dann hält uns Gott in diesem Glauben für gerecht (291).

Wenn Sch. meint, daß Luther hier stärker als die Scholastik Hoffnung und Liebe verbindet, so bedarf das wohl noch genauerer Einzeluntersuchung. Das Trennende wird wohl stärker aus der verschiedenen Definition als aus dem effektiven Zusammenwirken kommen. Man muß in diesem Punkte sich ja immer hüten, der Klarheit wegen aufgestellte scholastische definitorische Trennungen von Begriffen an die Stelle des der Abstraktion zugrundeliegenden zu setzen. Das hat höchstens eine entartete Scholastik getan. Die echte Scholastik kennt sehr wohl den aristotelischen Gedanken der assimilatio und der Einheit der Potenz mit ihren Objekten. Sch. führt ja selbst einige bezeichnende Stellen aus Thomas von Aquin, Bonaventura, Bernhard usw. an (322 f.). Hier befindet sich Luther also stärker auf dem Boden der Tradition. Der Unterschied dürfte mehr in der Leugnung des Qualitätscharakters liegen mit allen Folgen für die Rechtfertigungsauffassung, wie sie sich auch hier wieder deutlich zeigen.

Wir müssen abbrechen. Aber das Gesagte dürfte den hohen Wert des vorliegenden Werkes auch für alle Gespräche der „Una-sancta“ zeigen, besonders wenn sie aus dem mehr äußerlichen Gesprächsrahmen in den inneren Gehalt führen. Hier liegen nun vielerlei wichtige Kontroverspunkte in ihren theologischen und biblischen Grundlagen offen, von denen die späteren größeren Verschiedenheiten ihren konkreten Ausgang nehmen. Das uns entwickelt zu haben, ist das zweifellos bleibende Verdienst des Verfassers. Daß es ohne Polemik — wenn auch unter Beibehaltung des eigenen Standpunktes — und mit Heranziehung zwar nicht des gesamten, so doch des wesentlichen scholastischen Materials — z. B. von Bernhard, Bonaventura, Gerson — geschieht, ist ein weiterer, neuer Schritt zum gegenseitigen Verständnis; denn es zeigt, daß katholische Tradition nicht nur im Nominalismus besteht. Zweifellos ist so ein echt wissenschaftlicher Weg für das Gespräch unter den Konfessionen weiter geebnet. Wir danken dem Verfasser und empfehlen die eingehende Lektüre des Buches den Theologen beider Konfessionen sehr.

H. Weisweiler S. J. (†)

Häresien der Zeit. *Ein Buch zur Unterscheidung der Geister*. Hrsg. von Anton Böhm. gr. 8° (439 S.) Freiburg-Basel-Wien 1961, Herder. 34.80 DM.

Seitdem Epiphanius von Salamis, der unduldsame Hüter der Orthodoxie, im 4. Jahrhundert seinen Ketzerkatalog, das „Panarion“, veröffentlicht hat, wird einem etwas unwohl, wenn man ähnlichen Publikationen begegnet. Aber das hier vorgelegte Werk steht unter einem ganz anderen Vorzeichen. Es geht nicht um

Ketzergericht und Ketzerriechei, sondern um eine dringend notwendige Orientierung in unserer gegenwärtigen Welt, in der unter dem vielfältigen Geschiebe und Getriebe der Ideen und Bestrebungen das christliche Glaubensgut in steter Gefahr der Überwucherung und Verdrängung durch unchristliche und widerchristliche Elemente steht. Es gehört zur Eigenart unserer Welt, daß die Häresie sich in ganz neuer Weise zeigt. Frühere Generationen konnten sich entschieden leichter tun, um festzustellen, was Orthodoxie und was Häresie ist. Da mochten Ketzerkataloge oder Listen von zensurierten Sätzen ihren Sinn haben und ihren Dienst tun. Was heutzutage den Glaubensbesitz des einzelnen und der kirchlichen Gemeinschaft gefährdet, ist subtiler, schwerer faßbar, weil in mehr oder minder starker Dosierung allenthalben verteilt.

So galt es, zu Eingang dieses Gemeinschaftswerkes zunächst einmal zu bestimmen, was eigentlich Häresie ist und in welcher Weise sie sich heute präsentiert. Dieser Aufgabe hat sich *K. Rahner* in einer glänzenden Analyse der vielschichtigen Aspekte des Problems unterzogen; schon um dieser mit überlegener Meisterschaft geschriebenen Studie willen verdient das Werk eindringliche Empfehlung. R. untersucht zunächst die „christliche Haltung gegenüber der Häresie“: Überall wo eine Religion sich in irgendwelchen „Dogmen“ ausspricht, muß es auch so etwas wie Häresie und Häresieabwehr geben. Aber es ist offenkundig, daß es im Christentum von Anfang an ein spezifisches Verständnis von Häresie gibt, das in „der Radikalität eines ganz bestimmten Wahrheitsethos“ gründet. Dieses Wahrheitsethos ist von zwei Tatsachen her bestimmt: vom Bewußtsein, daß „eine Wahrheitsoffenbarung von Gott selbst an einer ganz bestimmten Raum-Zeit-Stelle . . . geschehen ist“, und vom Bewußtsein, daß diese Wahrheit als sie selbst heilsbedeutsam ist (9). Daß Wahrheit als Wahrheit heilsbedeutsam ist, ist eine Einsicht, welche dem neuzeitlichen Menschen keineswegs mehr selbstverständlich ist. Im Gegenteil, sie ist so fragwürdig geworden, daß R. sich mit Recht veranlaßt sieht, bei dieser Frage ausführlicher zu werden: Der moderne Europäer will nicht mehr wahrhaben, daß es für den Wert eines Menschen maßgeblich sein soll, welchen *Inhalt* seine weltanschaulichen Setzungen haben. Für ihn hat nur die subjektive Redlichkeit und Anständigkeit Bedeutung. Daß es Wahrheit gibt, die man prinzipiell nur mit Schuld verfehlen kann, ist für ihn unvollziehbar. Er sieht darin nichts als griechischen Intellektualismus, weil er für die eigentliche Tiefe dessen, was Erkennen ist, keinen Blick mehr hat. Wer aber für das Wahrheitspathos kein Verständnis hat, der kann die christliche Einschätzung der Häresie schlechterdings nicht verstehen (16).

Auf dem Hintergrund dieser Feststellung wird sodann der überkommene Begriff der Häresie und des Häretikers analysiert und in seiner Problematik verdeutlicht. Nur scheinbar ist die in CIC can. 1325 § 2 gebotene Definition des Häretikers so „selbstverständlich“. In Wirklichkeit ist es durchaus nicht so leicht zu verstehen, daß einer „unter Beibehaltung des christlichen Namens“ ein Dogma hartnäckig leugnen oder bezweifeln kann, statt gleich seines Glaubens gänzlich verlustig zu gehen und „Apostat“ zu werden. Aber so wichtig die in diesem Zusammenhang vorgelegten Überlegungen sind, so geht es R. doch vor allem um das, was er im dritten Abschnitt seiner Studie über den „Gestaltwandel der Häresie“ ausführt. Erst mit diesem Begriff kommt er zu dem Thema, dem das Buch als Ganzes dienen will. Will es doch „die Häresien beim Namen nennen und entlarven, die gar nicht als Häresien genannt zu werden pflegen, gegen die sich aber derselbe radikale Affekt der Ablehnung richten müßte, wie er dem Christentum gegenüber den erklärten Häresien eignet“ (28). R. hebt damit an, daß er auf eine Eigentümlichkeit unserer heutigen Situation reflektiert, ohne die alles nachfolgende unbegreiflich bleiben müßte: „die unübersehbare, von keinem einzelnen mehr bewältigbare Fülle der Erfahrung, des Wissens und der Wissenschaften, die gerade in dieser Unbewältigtheit die geistige Situation des einzelnen mitbestimmt“. Mit überzeugender Eindringlichkeit hebt er diesen sonst weniger beachteten Aspekt des modernen Pluralismus ins Bewußtsein, der zu einem wesentlichen Teil für die Vielzahl „kryptogamer Häresien“ verantwortlich ist, die heute grassieren. Mit dieser Formel ist mehr gemeint, als daß Glaube und praktische Glaubensbewährung in peinlichem Maße auseinanderklaffen — das ist nichts spezifisch Neues; auch mehr als dies, daß die „Häretiker“ sich geschickt zu tarnen und zu larvieren wissen — das war seit je ein Vorwurf, den ihnen die Orthodoxen machten. Vielmehr ist an die „unthematische Verfälschung der

Wertmaßstäbe“ gedacht, die sich ebenso auf die Normen des Glaubens wie des sittlichen Handelns richten. „Man lebt z. B. einen religiösen, metaphysischen Agnostizismus, hütet sich aber ängstlich zu behaupten, das Vaticanum lehre unrichtig, wenn es sage, der Mensch könne mit dem Licht der Vernunft das Dasein Gottes erkennen. Man fragt lieber gleich gar nicht danach, was dieser Satz des Vaticanums eigentlich bedeutet und was nicht.“ Die kryptogame Häresie legt es darauf ab, eine „reflex nicht artikuliert Häresie zu bleiben“ (37). Verständlicherweise kann eine solche Haltung, deren „Häresie“ darin besteht, daß sie viele Glaubenswahrheiten einfach „übergeht“, mit einer intensiven religiösen Praxis und Engagiertheit zusammengehen. Gerade das macht sie aber so gefährlich — zumal da sie auch die „Kirchenmänner“ befallen kann. Gegen diese Form der Häresie ist durch kirchenamtliche Maßnahmen kaum aufzukommen. Der Kampf gegen sie ist darum vor allem dem Gewissen der einzelnen aufgetragen. Es ist hier nicht der Raum, um die vielen Anwendungsfälle zu besprechen, welche R. zum Beleg seiner These beibringt. Aber das Gesagte dürfte deutlich gemacht haben, worum es ihm geht und in welchem Sinne er seinen Beitrag als „Prooemium“ des ganzen Buches verstanden wissen will.

Die sich an dieses „Grundsatz-Exposé“ anschließenden Artikel wollen als „konkrete Beispiele“ verstanden werden. So spricht *W. Warnach* von der „Hybris des Menschen“ (45—78), unter starker Berücksichtigung der modernen, zumal französischen Literatur (*Camus, Béguin, Hello, Baudelaire* usw.). Die Hybris wird „kontrapunktiert“ durch den „Triumph der Verzweiflung“, über den *G. Siewerth* handelt (81—133). Ähnlich untereinander verwandt sind die beiden anschließenden Beiträge von *H. Dolch* „Verzicht auf Metaphysik“ als Metaphysik des Verzichts“ (135 bis 158) und von *W. Strolz* „Der Aufstand gegen die Vernunft“ (159—190). Wo man im Zeichen eines desperaten Positivismus sich gegen den Geist auflehnt, da ist das Feld bereitet für den „Kult des Fleisches“ (*D. Wendland*, 191—214) und für die Anbetung der „Macht“ (*G. E. Kafka*, „Religion der Macht“, 215—240). Oder aber man konsumiert die Arbeit als „Narkotikum“: *W. Schöllgen* „Die Isolierung der Arbeit und der Technizismus“ (241—275). Aber nur dem oberflächlichen Schein nach beruhigt sich der Mensch mit der Hinwendung zur „Wirklichkeit“, zur „Welt“, zum „Positiven“. Immer wieder bricht die Hoffnung und Sehnsucht nach dem Vollkommenen und Künftigen durch — oft unter den bizarrsten Formen. In diesem Sinne wollen die drei weiteren Beiträge verstanden sein: *F. A. von der Heyde* „Die modernen Chiliasmen“ (277—293), *G. Briefs* „Heilerwartung und Kollektivismus“ (295—313) und *H. Dahm* „Der dialektische Materialismus als Fideismus“ (315—373). Endlich bietet sich noch die Flucht in das „Esoterische“ an: *M. Vereno* „Gnosis und Magie“ (375—412).

Den Beschluß des Buches bildet der Beitrag des Herausgebers *A. Böhm* „Das Leben in der Häresie“ (413—438): „Der Schluß unserer Diagnose ist... Zuversicht... die begründete Erwartung, daß die Bekehrung von der Häresie zum Geist und zur Wahrheit jederzeit möglich und eine immerwährende Aufgabe ist“ (439).

H. Bacht S. J.

Ioannis Duns Scoti O. F. M., *Opera omnia in ussu et auctoritate... totius Ordinis Fratrum Minorum Ministri Generalis studio et cura Commissionis scotisticae ad fidem codicum* edita Praeside *P. Carolo Balić* sociis...: Vol. IV. Ordinatio, Liber primus a distinctione quarta ad decimam; vol. V. Ordinatio, Liber primus a distinctione undecima ad vigesimam quintam; vol. XVI. Lectura in librum primum sententiarum, Prologus et distinctiones a prima ad septimam; vol. VI. Ordinatio, Liber primus a distinctione vigesima sexta ad quadragesimam octavam. fol. (48* u. 442 S.; XVIII u. 475 S.; XIV u. 554 S.; 30* u. 555 S.). Civitas Vaticana 1956; 1959; 1960; 1963; Typis Polyglottis Vaticanis.

In verhältnismäßig rascher Aufeinanderfolge sind während der letzten Jahre diese neuen Bände der großen kritischen Scotusausgabe erschienen. Die dabei angewandten Prinzipien bleiben wesentlich die gleichen, wie sie anfangs von den Editoren aufgestellt worden sind (siehe im 1. Bd. [1950] 9*—299*, besonders cap. 8: *De via ac ratione a nobis adhibita ad opus „Ordinationis“ critice edendum*, 271* bis 299*; außerdem die ganz vortreffliche Einführung von *V. Heynck* O. F. M.: