

nungsverhältnis zu dem bei Wilhelm und Hugo sich findenden „Normaltyp“ steht. Der Rolandsche Typ ist einheitlicher durchgeprägt, metaphysisch stärker unterbaut. Nach ihm ist der Personbegriff ein Seinsbegriff. Das Problem der Seinseinheit und der Personaleinheit in Christus sind miteinander verschmolzen. — Mag auch bis jetzt kein nachweisbarer literarischer Einfluß von der Summe Rolands ausgegangen sein, so ist doch unverkennbar, daß eine starke Verbindung der Christologie des hl. Thomas mit diesem Typ gegeben ist. Von dieser von Roland gebotenen Christologie her wird die Richtung sichtbar, in welcher sich bei Thomas die Christologie entfaltet. — Es darf noch auf einige Schönheitsfehler hingewiesen werden: S. XIV: Der Sentenzenkommentar des Kardinals Stephan Longton: BB 37, 1. München 1962. Soll das heißen: Münster 1952? — S. 42 Zeile 10 von unten: Seins (nicht: Seines); S. 62 Zeile 12 von unten: Wilhelm unterscheidet sich (d. h. entscheidet sich); S. 187 Zeile 20 von unten: Mit Wilhelm rechtfertigt Hugo sein (d. h. seine) Deutung; S. 201 Zeile 9 von unten: Hugo wendet ... aus (soll wohl heißen: er wertet aus!); S. 206 Zeile 14 von unten: statt „aufgebaute“ — „aufgebauten“. — In Anmerkungen sind manchmal Texte zitiert, deren Quelle nicht unmittelbar angegeben ist.
R. L a c h e n s c h m i d S. J.

Reuter, Karl, *Das Grundverständnis der Theologie Calvins*, I. Teil (Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche, Band XV). 8^o (264 S.) Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH. 1963. Lw 35.— DM/brosch. 30.— DM.

Der Verfasser zeigt in diesem I. Teil — der II. wird später erscheinen — die Verbundenheit der Theologie Calvins mit den spätmittelalterlichen Traditionen und dem Humanismus. Auf diesem Hintergrund läßt er die Eigenart des Denkens Calvins sichtbar werden. — Das erste Kapitel befaßt sich mit den geistesgeschichtlichen Zusammenhängen. Calvin wird im Collège Montaigu in Paris mit der Frömmigkeit Bernhards von Clairvaux bekannt. Sie vermittelt ihm den bipolaren Ansatz seiner Theologie, die bei der Selbsterkenntnis des Menschen ihren Ausgang nimmt, dann aber zu der ungleich bedeutsameren Gotteserkenntnis vorstößt. Diese Bipolarität verbindet sich mit der Scotus eigenen Personlehre, die „den Menschen nicht als Spezifizierung seiner Gattung“ meint, sondern ihn „aus der göttlichen Kontingenz heraus als nur durch Wahrnehmung zu ermittelnde Individualität“ versteht (S. 23). Nach Major, der Calvin diese Ideen vermittelt, schafft nur Gottes Selbstbekundung Theologie (24). — In Paris wird Calvin auch mit der *Devotio moderna* bekannt, die in ihm eine antiintellektualistische Note hinterlassen hat (35). „Es gibt keinen wesentlichen Zug der Imitatiofrömmigkeit, den Calvin nicht verarbeitet hätte“ (37). In Montaigu hört der spätere Reformator eine am ockhamistischen Terminismus orientierte Logik und eine durch den Nominalismus eigenständig gewordene Theologie, die unter dem Einfluß der *Devotio moderna* in einen theoretischen und einen praktischen Teil aufgliedert ist. Theologie ist für Calvin „Realwissenschaft von einmaliger Einzigartigkeit und handelt von Gott und Mensch samt dem entsprechenden Tun“ und von den „Beziehungen, die zwischen beiden durch jenes Tun entstehen“ (46). Diese Theologie hat aber ihre empfindlichen Stellen. „Der philosophische Sturz Gottes aus seiner weltentrückten Unerkennbarkeit in menschliche Vertraulichkeit zehrt bei Calvin an dem theologischen Gehalt der heiligen Herabneigung Gottes zum Sünder“ (48). Calvin widmet sich eingehend humanistischen Studien. Voll verschrieben hat er sich dieser Richtung nicht, übernimmt aber von ihr eine Hinwendung zur Welt, ein aristokratisches Lebensgefühl und eine Umgestaltung der Schulbildung. — Calvins Bekehrung steht unter dem Einfluß Luthers. Aber er ist „zu einer Gelehrigkeit erwacht, die die neue Heils- und Kirchenlehre nicht an sich, sondern im unzertrennbaren Zusammenhang mit einer von ihm nach der Heiligen Schrift als legitim erachteten Gottesverehrung und christlich-reformatorischen Frömmigkeit sieht“ (74).

Das zweite Kapitel befaßt sich mit der Verarbeitung anthropologischer Urgegebenheiten in der Theologie. Nach Calvin hat der Mensch einen unveräußerlichen Sinn für das Dasein Gottes und einen Urtrieb zu seiner Verehrung. Sie umfaßt in der Kirche das öffentliche Gebet, das Hören der Heilslehre und die

Teilnahme an den Sakramenten. Dabei wird in Calvins Schriften Religion und Frömmigkeit bald gleichgesetzt, bald leicht unterschieden. Dieser Beziehung des Menschen zu Gott steht eine andere, die des Menschen zum Mitmenschen, zur Seite. „Das formal richtige religiöse Grundverhalten des gefallenen Menschen heute verfehlt das legitime Ziel; das sozial-ethische Grundverhalten desselben Menschen setzt sich, göttlich sanktioniert, immer wieder durch; denn jenes ist nicht mehr dem einen wahren Gott, dieses aber wohl dem Mitmenschen heute gemäß“ (123 f.).

Das dritte Kapitel handelt von der Bezeugung Gottes. Gott gibt sich dem Menschen durch das Gottesbewußtsein im menschlichen Bewußtsein zu erkennen, ferner — das ist die einzig legitime Form — durch die Schrift. Beide Weisen der Gotteserkenntnis stehen nicht in Abhängigkeit voneinander, bilden aber wohl in Gott und dem Offenbarungsmittler eine Einheit. Gott selbst ist vor allem geistig und jenseitig. Die wirkliche Unendlichkeit ist eine seiner hervorragendsten Eigenschaften, die die Ewigkeit zurücktreten läßt, ähnlich wie die Majestät die Heiligkeit zurückdrängt. Dieser machtvolle Gott handelt nie willkürlich, sondern immer sitzlich unanfechtbar. Er erwählt den Menschen umsonst zum ewigen Leben, nimmt ihn an, rechtfertigt ihn und erneuert den Sünder, der sich im Glauben Christus anschließt, in einer Wiedergeburt. Unter den Tugenden Gottes steht die Allmacht an erster Stelle. Ihr folgen Güte, Weisheit und Gerechtigkeit. Sie alle haben es wesentlich mit dem Bereich der Schöpfung zu tun. In diesen Bereich gehört auch die Vorsehung, auf deren Entscheidung alles, auch das freie Handeln des Menschen zurückgeht, die aber die Verantwortlichkeit des Geschöpfes nicht aufhebt. Unter diesem Paradox steht auch die Lehre Calvins von der Sünde. Nach der Darstellung des Verf. entsteht der Eindruck, daß Calvin die Mitwirkung Gottes an der Sünde des Menschen in der Erbsünde sieht; bisweilen aber scheint die unmittelbare Mitwirkung am freien Akt selbst, bisweilen der Einsatz der menschlichen Sünde für Gottes Ziele von ihr (d. h. der Erbsünde) abgehoben zu sein. Calvin schildert die Sündigkeit des gefallenen Menschen in den dunkelsten Farben. „Er stößt bis hinter die seelische Struktur des Menschen in die Disqualifiziertheit seines unauslöschlichen Personseins vor und schätzt sie so schwerwiegend ein, daß er den Menschen für nahe daran hält, eine neue Natur anlegen zu müssen“ (192).

Der Verf. mißt der spätmittelalterlichen Scholastik in ihrem Einfluß auf Calvin große Bedeutung bei. Eine Zentralfigur in diesem Vermittlungsprozeß ist Johannes Major, der schottische Nominalist, der mehrere Jahre hindurch in Montaigu lehrte. Der Verf. sieht ihn als den theologischen Lehrer Calvins an. Hier müßte man genauer zusehen. Calvin, 1509 geboren, begann 1524 das Studium der artes in Montaigu. „Mit größter Wahrscheinlichkeit im Frühjahr 1528 verließ Calvin das Gymnasium montis acuti als Lizentiat der Künste, zu denen damals in Paris Physik, Mathematik, Astronomie, Psychologie, Ethik und Metaphysik gehörten ...“ (59). Da der Kurs der artes dreieinhalb Jahre zu umfassen pflegte, an deren Ende erst das Lizentiat verliehen wurde, dürfte Calvin also nur die artes gehört haben oder höchstens einige Monate noch Theologie. Calvin begann damals sein Rechtsstudium in Orleans und Bourges; noch vor dessen Abschluß war aber Major im Jahre 1531 nach Schottland zurückgekehrt. Bei Major also kann Calvin keine oder kaum Theologie gehört haben, bei einem anderen wohl auch kaum, wenn man um 1533 sein Doktorat der Rechte, etwa um diese Zeit auch seine Loslösung vom Katholizismus ansetzt.

Müßte man darum nicht, wenn man den Einfluß scholastischer Theologie auf Calvin feststellen will, anders vorgehen? Dabei mag es sein, daß Calvin in seinem persönlichen Studium katholischer Theologen Major, den er von Montaigu her kannte, bevorzugte. Man müßte dann aber nicht nur die ersten Auflagen seiner theologischen Werke heranziehen (nur diese sind, nicht als erste Auflage gekennzeichnet, bei den Quellen genannt), sondern auch die anderen. Es liegen sachliche Verschiedenheiten vor. Im Einzelfall müßte untersucht werden, ob und wie weit. Leider kann man auch jetzt die Zitate der Anmerkungen nicht als erwünschte Hilfe benutzen, weil der Verf. nach Folien und Kolumnen zitiert, nicht, wie üblich, nach Distinktionen und Quästionen, um so auch dem Benützer einer anderen Ausgabe das Auffinden des Zitates zu ermöglichen. — Diese Hinweise sollen aber nicht von den wertvollen Feststellungen des Buches ablenken, daß z. B. in dem Jahrzehnt,

in dem Melanchthon das Denken der Scholastiker als *πελαγανίζειν* ansah, in Paris ein antipelagianischer Theologe unter den Nominalisten tonangebend war. Solche allgemein gehaltenen Kennzeichnungen wie etwa ‚antipelagianisch‘ könnten dann gleich genauer präzisiert werden. Wenn z. B. *Major* und *Gregor von Rimini* als Antipelagianer genannt werden und diese Richtung „die alleinige und persönliche Ursächlichkeit Gottes in allem Geschehen ausspricht“ (172), dann könnte man fragen, wieweit hier die von den genannten Theologen verschieden beurteilten Begriffe der *influentia generalis* oder des *auxilium speciale* gemeint sind. Was meint ‚Scholastik‘, wenn sie sich mit „Wortspalterei“ (43), mit „Redereien“ abgibt (50) und einem Calvin die Begriffsmittel gibt, durch die oftmals „bei ihm theologische Aussagen ihre hervorragende Eindeutigkeit“ gewinnen (47)? Eine solche Tendenz zur Präzisierung wäre wohl kaum an einem Satz wie dem folgenden vorbeigegangen: „In Übereinstimmung mit dem Antipelagianismus Gregors wehrt er (= Calvin) sowohl die allgemein katholische Lehre des Duns ab, es sei in den freien Willen des Menschen gestellt, sich den Gebrauch der sakramentalen Gnade für ein heiligmäßiges Leben zunutze zu machen, als auch die unter den ockhamistischen Modernen umgehende Auffassung, daß ein Mensch ‚aus rein natürlichen Kräften‘ zu einem solchen Leben kommen könne“ (177). Ein Leser, der nicht wie der Verfasser diese Theologen selbst studiert hat, ist kaum in der Lage, die richtigen Elemente aus diesen Sätzen herauszulösen. — Wertvoll erscheint aber bei der hier besprochenen Frage des scholastischen Einflusses auf Calvin ein Grundeindruck, der bei der Lektüre des Werkes bleibt: Calvin scheint den schon seit dem Ende des 15. Jahrhunderts mehr und mehr wiederauflebenden Thomismus nicht gekannt zu haben. Das wäre für das Bild, das er von der katholischen Theologie hatte, von großer Wichtigkeit. Die Darstellung R.s hat das Verdienst, neben vielen anderen Ergebnissen auch dieses Problem zu zeigen, das einer weiteren Untersuchung wert ist.

K. J. Becker S. J.

Alberigo, Giuseppe, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella Chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo* (Testi e ricerche di scienze religiose, Pubblicati a cura dell'Istituto per le Scienze Religiose Bologna, 1). 8^o (VIII u. 464 S.) Roma 1964, Herder. 33.60 DM.

Die kollegiale Gewalt der Bischöfe gegenüber der Gesamtkirche bleibt immer noch ein aktuelles, aber auch recht schwieriges Thema in historischer und theologischer Hinsicht. Nach vielen Versuchen, die von verschiedenen Seiten aus unternommen worden sind, legt nun der Verf. (Dozent für Kirchengeschichte an der Universität zu Florenz) eine weitreichende Übersicht vor, die mit den Verhandlungen des Konzils von Trient beginnt und bei denen des Ersten Vatikanischen Konzils ihren Abschluß findet. Jedoch ist die gesamte Lehrentwicklung irgendwie darin eingeschlossen, weil auf die vorhergehenden Epochen wenigstens summarisch zurückgegriffen wird und selbst die allerneuesten Ergebnisse durch die äußerst reichhaltigen Literaturberichte angedeutet sind.

Nach der Einleitung (1—10) bringt das 1. Kapitel (11—101) die Ansichten der Konzilsväter zu Trient über die Vollmachten der Bischöfe zur Darstellung; ein besonderer Nachdruck ist auf einen Brief des Papstes Pius IV. gelegt, der als allgemeine Überzeugung den Bischöfen kraft ihrer Konsekration einen solidarischen Anteil an der Leitung der Gesamtkirche zuschreibt. Im 2. Kapitel (103—178) kommt die Weiterführung der bis dahin aufgeworfenen Fragen zwischen dem 16. und dem 18. Jahrh. zu ihrem Recht; neben den Darlegungen des Trienter Konzils betreffs der Titularbischöfe werden die Auffassungen der Kanonisten und Theologen während des genannten Zeitraumes berücksichtigt (vor allem Jacobazzi, Vielmi, Riciullo, Andreucci). Das 3. Kapitel (179—220) bespricht anschließend die in derselben Zeit zu beobachtenden Lehrdifferenzen und Schwankungen (*Suárez, Petavius, Aurelius, Manenti*). Von größerer Bedeutung ist wohl das folgende 4. Kapitel (221—348), das sich eingehend mit der Episkopatstheologie des 18. Jahrh. befaßt; als positive Stimmen für die kollegiale Gewalt der Bischöfe werden — und das mit vollem Recht — die mehrerer Theologen angeführt (*Gerbert von St. Blasien, Ballerini, Cristianopulo, Mamachi, Zaccaria* und *Bolgeni*). Im 5. Kapitel bildet die dem Ersten Vatikanischen Konzil unmittelbar vorausgehende Epoche den