

Glaubensproblems, wie es sich Newman stellte, entscheidende Moment heraus. Es ist bekannt, daß die Theorien des Verfassers des „Grammar of assent“ innerhalb der Schultheologie bisweilen kritisiert worden sind, weil man für die katholische Lehre über die „praeambula fidei“ fürchtete. Laros zeigt, daß die Besorgnis unbegründet war, weil man nicht die konkrete Situation beachtete, aus der heraus Newman fragt. Newman ist durch das Studium der Väter und der Hl. Schrift zur Kirche geführt worden, nicht im Durchgang durch die mittelalterliche Scholastik. Kein Wunder, daß seine Begriffe und seine Arbeitsmethoden diese Sonderheit seines geistigen Weges widerspiegeln. Nur wird man vielleicht nachdrücklicher unterstreichen müssen, daß der zu geringe Kontakt mit den großen Scholastikern auch eine Grenze in der Theologie Newmans darstellt.

Newman der Christ und der Theologe ist keine Vergangenheit, sondern er reicht mitten in unsere so zerissene Gegenwart hinein. Nur so läßt sich die wachsende Zahl derer begreifen, die in allen Ländern sich ihm zuwenden und denen er zum maßgeblichen Führer wird. Demgemäß handelt der letzte Teil der „Studien“ von „Newman als Entscheidung“. O. Karrer, dem der Ruhm gebührt, neben Przywara, Laros und Häcker am meisten für die Begegnung der deutschen Theologie mit Newman getan zu haben, zeigt in seinem Aufsatz „Die geistige Krise des Abendlandes nach Newman“, mit welcher hellseherischen Klarheit Newman die Wetterzeichen der kommenden Zeit gedeutet hat. Karrer spricht geradezu von einer „Prophetie der nachfolgenden Weltentwicklung“. Wir Heutigen haben dazu den erschütternden Kommentar der Geschichte, die uns immer mehr die Wahrheit der Worte Newmans einsehen läßt, daß es „kein Mittleres zwischen Katholizismus und Unglauben gibt“ in der logischen und geschichtlichen Konsequenz der Dinge, — und daß die Frucht des religiösen Subjektivismus nur die radikale Auflösung aller echten Religion und wahren Humanität sein kann. Aber wir sollten darüber nicht die Worte des eben zum Kardinal Erhöbenen vergessen: „Es ist gut, wenn wir uns die wirkliche Lage des Christentums recht lebendig gegenwärtig halten. Aber nicht einen Augenblick brauchen wir Angst zu haben. Die Kirche ist zu oft in scheinbar tödlicher Gefahr gewesen, als daß wir jetzt vor der Schwere der Prüfung Angst haben sollten. Wir haben nur in Vertrauen und im Frieden unsere Pflicht zu tun, in der Stille des Herzens, und wir werden das Heil Gottes schauen.“

Dieses helle Wissen um die lastende Hintergründigkeit des menschlichen und christlichen Daseins und die ruhige Glaubenskraft bei der Meisterung der so „zahlreichen und erschreckenden“ Schwierigkeiten zieht so viele Geister in Newmans Bann. Der Besten einer war zweifelsohne Theodor Häcker. Was ihm Newman war, zeigt W. Becker in seinem Beitrag „Der Überschritt von Kierkegaard zu Newman in der Lebensentscheidung Th. Häckers“. Tatsächlich umreißen diese beiden Namen Weg und Werk des großen Publizisten, der mit einer Studie über Kierkegaard seine literarische Tätigkeit begann, und der von seiner Konversion an (1921) sein Schaffen ebenso rückhaltlos mit Newman verband. Wenn er von Kierkegaard das leidenschaftliche Drängen nach Gerechtigkeit und Echtheit hatte, dann dankte er es Newman, daß er — nach dem Wort auf Newmans Grab — „aus Schatten und Bildern zur Wahrheit“ fand.

H. Bacht S. J.

Dillschneider, O. A., *Gegenwart Christi (Christus praesens). Grundriß einer Dogmatik der Offenbarung*. 2 Bde. gr. 8^o (294 u. 364 S.) Gütersloh 1948, Bertelsmann. Geb. DM 11.— u. 13.—.

Anliegen und durchgehende Idee dieses zweibändigen Grundrisses einer protestantischen Dogmatik der Offenbarung läßt sich etwa so wiedergeben: Durch die Aufklärung und die Säkularisation hindurch sind wir heute hineingestellt in eine unchristliche Welt, nicht etwa nur der reinen Profanität, sondern weithin einer „Religion“ ohne Christus und wider Christus. Die Dogmatik ist dem dogmengeschichtlichen Prozeß verpflichtet und muß der „tentatio fidei“ des heutigen Christus eine zeitgemäße „confessio fidei“ entgegenstellen. Das

aber bedeutet aus der Enge der bisherigen reformatorischen Tradition — ohne Preisgabe des Prinzips „sola fides, sola gratia, sola Scriptura“ — heraustreten und die reformatorische Dogmatik der Rechtfertigung (im Sinne des Römer- und Galaterbriefes) in einer Art kopernikanischer Wende umzentrieren und fortgestalten zu einer Dogmatik des „Christus praesens“ als des „Christus post Christum carnis“ (im Sinne des Epheser- und Kolosserbriefes). Mit andern Worten: es geht um die Verlagerung des Schwerpunktes der Dogmatik vom zweiten auf den dritten Glaubensartikel. Nur so entspreche es der Situation des heutigen Christen, der inmitten einer säkularisierten Kultur und gottwidrigen Dämonie unter dem Wirken des Heiligen Geistes die Wirklichkeit und Mächtigkeit des Christ-Kyrios (in Wort, Sakrament und Geschichte) als heilsgeschichtliche Gegenwart an sich erfahre. Eine solche Dogmatik, die Ernst mache mit dem Bekenntnis der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, erweise für eine zeitgültige „Offenbarungstheologie“ Christus als den Quell aller Offenbarungen Gottes, angefangen vom kosmischen Christus in der Schöpfungs-offenbarung über den christologischen Offenbarungsrealismus des AT und seinen Gestaltwandel zur personalen Selbstoffenbarung Gottes im Fleische bis hin zur gegenwärtigen Offenbarung des „Christus praesens“ in der Kirche als pneumatisch-soziologischer, endzeitlich ausgerichteter Geschichtswirklichkeit von Wort und Sakrament. Das Fortwirken der Offenbarung in der Kirche versteht der Verfasser nicht als nachträgliche Ergänzung oder Vollendung der Offenbarung an sich, sondern so, daß die in Christus geschehene Offenbarung sich in der Kirche als dem „Christus praesens“ immer neu in ihrer ganzen Fülle verwirklicht (II, 229).

Eine solche Dogmatik setzt sich bewußt gegen landläufigen Konfessionalismus, gegen eine traditionelle und auch gegen die dialektische Orthodoxie nicht weniger wie gegen eine neutrale Theologie der Mitte (in allen ihren Schattierungen) zur Wehr, um dem heilsgeschichtlichen Anruf Gottes in der Gegenwart Gehör zu verschaffen. Daher müßte sie an die Stelle der beiden bisherigen Grundstile der Christologie — der ontologischen Christologie der Person- und Zweinaturenlehre, der soteriologischen Christologie des Werkes der Versöhnung und Rechtfertigung — eine neue Christologie des kosmischen Ur- und Endchristus setzen. Ihr wird vom Verf. im Anschluß an die Dreigestaltentheologie von Phil 2 der allgemeine Titel „morphologische Christologie“ gegeben.

Der ganze 1. Band ist gleichsam — mit dem Verf. zu reden — der Anmarschweg. Aus dem 1. Teil dieses Bandes, den man überschreiben könnte: Wo stehen und was wollen wir? sei das Kapitel über die Methoden der dogmengeschichtlichen Forschung hervorgehoben. Nur um Abstand zu gewinnen, kennzeichnet der Verf. den Weg von Ferd. Chr. Baur (der eine dogmengeschichtliche Entwicklung nach dem Muster der Hegelschen Geschichtsphilosophie darstellen wollte) über A. Ritschl (der den Übergang bildet zum Positivismus und Historismus der Harnackschen Ära). Dann wendet er sich dem heute so bedeutsamen Weg der schwedischen Dogmengeschichtler zu, die eine Synthese von Ideen- und Motivgeschichte anstreben. Sie forschen nach der im dogmengeschichtlichen Prozeß je vorherrschenden Idee unter ihrem jeweils treibenden Motiv der Entwicklung. Bei Aulén ist die umfassende Konzeption aufgebaut auf der Wandlung und Formung des Gottesbildes; bei Nygren auf dem Gegenspiel von Eros und Agape in der Fassung des christlichen Liebesgedankens. Der Verf. stellt nun dem entgegen die in der heutigen deutschen Situation — nicht zuletzt unter den besonderen Erfahrungen der Letztzeit — gereifte anthropologisch-existentielle Sicht der Dogmengeschichte: „Alle Glaubenseinsichten und Glaubenserkenntnisse formen sich in jener Haltung des Menschen, die durch tiefste Glaubensanfechtungen bedingt ist“ (47). Dem entspricht das theologische Zeitbild des 20. Jahrhunderts, wie es im 4. Kap. dieses 1. Teiles zur Darstellung kommt: dem Ausklang an der Jahrhundertwende folgt ein akademisches Stadium der dialektischen Theologie, um im kirchenpolitischen Stadium der Bekennenden Kirche zum (kirchenformenden) Stadium der Barmer Theologischen Erklärung zu werden, die in tieferem dogmengeschichtlichem Betracht eine

Restauration der Dogmatik einleitet ähnlich der Reformation des Jahres 1517, deren konstruktive Möglichkeiten der Verf. für heute als erschöpft betrachtet (145-59; vgl. auch II, 353).

Der noch im 1. Bd. mituntergebrachte 2. Teil eröffnet die thematische Triologie dieser neuen „Offenbarungstheologie“ als „morphologischer Christologie“. Der messianische Offenbarungsrealismus des AT geht in die Gestalt der Selbstoffenbarung Gottes „in persona“ über, zunächst in der Niedrigkeit des Fleisches, vom Osterereignis an in der pneumatisch verkärten Existenz des Christus-Kyrios, den der Verf. durchgehend mit Vorliebe den „Christus post Christum carnis“ nennt und identisch setzt mit dem Christus der Gegenwartsnähe in seiner Kirche. Die Gegenwart des „Christus praesens“ in der Gestalt der Kirche ist denn auch das Kernstück im 2. Band S. 181-355, dessen ekklesiologische Gegenwartsfragen um Wort und Sakrament in einer Geschichtstheologie und Eschatologie ausmündet. Ihr Leitgedanke ist: Der Individualismus der Rechtfertigungstheologie aus dem 16. Jahrhundert hat nicht vermocht, das Thema „Glaube und Geschichte“ in eine christliche Gesamtkonzeption der Dogmatik einzubauen. Die neue Offenbarungstheologische Dogmatik aber nimmt im Sinne des Verf. von vornherein die Aufbauelemente von Glaube und Geschichte zur Basis einer universalgeschichtlichen Schau der Heilsgeschichte als Christusoffenbarung und stellt sich damit in bewußten Gegensatz zur säkularisierten Geschichtsbetrachtung, der die Auflösung christlicher Glaubenswahrheiten auf dem Fuße gefolgt ist. Baethgen, Bultmann und Kamlah werden als Zeugen der Absetzung christlich-eschatologischer Geschichtsschau gebracht, Kühneth und namentlich Cullmann als Weggenossen der erneuten christlichen Geschichtstheologie, wie sie Augustinus inauguriert hatte, begrüßt. Die dafür bedeutsamen Kategorien einer irdisch-himmlischen Räumlichkeit und zeitlich-ewigen Zeitlichkeit werden an der Krise des Raum-Zeitbildes der neuesten Naturwissenschaft erläutert, um abschließend noch einmal den christologischen Doppelaspekt von Schöpfung und Geschichte herauszuarbeiten.

Das ganze Werk ist ungemein lehrreich als Einblick in die gegenwärtige Lage und bestimmte Tendenzen innerhalb der heutigen evangelischen Theologie. Eine Bezugnahme auf die katholische Auffassung fehlt zwar nicht ganz, tritt aber im allgemeinen sehr zurück. In dem Kapitel über „die Wirklichkeit des ‚Christus praesens‘ in Gericht und Gnade“ (II, 82 ff.) wird die Unterscheidungslehre über die Rechtfertigung unter dem Titel gebracht: Begnadigung (katholisch) — Begnadigung (evangelisch). Der Verf. meint in einer „sorgfältigen Darlegung“ der katholischen Auffassung von der Heiligungsgnade als inhaerenter Habitusqualität gerecht geworden zu sein. Man gewinnt aber nicht den Eindruck, daß er — trotz all seiner Belege aus Tridentinum, Römischer Katechismus, Thomas und Dogmatiken — der konkret-lebendigen Theologie der Kindschaftsgnade in unserem Sinne wirklich nahe gekommen ist. Vielleicht dürfte es der Verf. selbst inne werden, wenn er die betreffende katholische Lehre einmal bei Scheeben oder bei Schmaus u. a. nachliest. Die Not der forensischen Auffassung hat er ja schonungslos aufgedeckt: soviel Dogmatiken — soviel Auffassungen! (103 ff.). Die katholische Transsubstantiationslehre wird völlig verzerrt zur Darstellung gebracht (310 ff.). Daß Thomas bei ihrer Beweisführung sich genau derselben Vorstellungen von der Ubiquität des Leibes Christi bedient wie Luther (310 f.), ist unerfindlich. Daß es nach der gewandelten Anschauung im Sinne der morphologischen Christologie bei der Konsekration nur um Wandlung des Menschen gehen soll (312 f.), ist ein bedauerlicher Ausweg dieser „Offenbarungstheologie“ aus der protestantischen Abendmahlsnot heraus. Die „konstruktiven Züge“ der katholischen Meßopfertheologie werden abgelehnt; daß aber „ihr gutes biblisches und dogmengeschichtliches Hinterland wiedergewonnen werden müsse“, wird als Forderung aufgestellt und dafür eine entsprechende Sinnerfüllung im Berneuchener Opfergang als richtungweisend hingestellt (314 ff.).

Die Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands, wie sie P. Graff in seinem zweibändigen Werk der Literaturgeschichte von der Reformation bis zur Gegenwart (1937) dargestellt habe,

lasse auf eine Gesamtstörung im Kreislauf des ganzen Organismus der Kirche schließen, die man im Wege „liturgischer Reparaturen“ nicht behebe. Verf. begründet sein neues Kirchenverständnis an der Aussage der morphologischen Christologie nach Paulus: Kirche als Leib Christi. In der katholischen Tradition dieses alten Erbgutes bemängelt er vor allem die vermeintliche Entartung in hierarchischen Klerikalismus und Papalismus (II, 221 ff.). Nicht nur der reformatorische Protest gegen diese Auffassung vom „Corpus Christi mysticum“, wie sie bis in die entsprechende Enzyklika Pius' XII. nachwirke, habe es verschuldet, daß das evangelische Kirchenverständnis die paulinische Grundkonzeption vom Herrenleib der Kirche vernachlässigt habe, sondern auch der Individualismus der rein soteriologisch gefaßten Christologie unter dem einseitigen Blickpunkt der Rechtfertigung. Um so dringender sei die Neugewinnung des Kirchenbildes in einer „offenbarungstheologischen Ekklesiologie“ vom Gesichtspunkt der morphologischen Christologie aus. Die Ausführungen gehen bis in Einzelheiten der jüngsten kirchenreformatorischen Bestrebungen auf evangelischer Seite.

J. Ternus S. J.

Liber Psalmorum cum canticis Breviarii Romani. Nova e textibus primogeniis interpretatio latina cum notis criticis et exegeticis, cura Professorum Pontificii Instituti Biblici edita. 2. Aufl. kl. 8^o (XXIV u. 350 S.) Rom 1945, Pont. Institutum Bibl. Doll 2.—; gebd. 2.50. — Bea, A., S. J., *Die neue lateinische Psalmenübersetzung. Ihr Werden und ihr Geist.* 8^o (VIII u. 171 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 6.50. — *Die Psalmen nach dem neuen, im Auftrag von Papst Pius XII, hergestellten lateinischen Wortlaut; lateinisch und deutsch mit kurzer Erklärung von Ath. Miller O. S. B.* Mit den Cantica des römischen Breviers und einem Anhang. 14. Aufl. kl. 8^o (544 S.) Freiburg 1949, Herder. DM 12.50. — Galetto, Pr., S. J., *I Salmi e i Cantici del Breviario Romano. Traduzione italiana dai testi originali secondo la nuova versione latina del Pontificio Istituto Biblico.* kl. 8^o (XXXVI u. 720 S.) Rom 1949, Pont. Istituto Biblico. Doll 2.50.

1. Der Text des neuen Psalters und das Motuproprio Pius' XII. „In cotidianis precibus“ ist inzwischen in fast allen Händen, leider nicht so der wertvolle „Liber Psalmorum“. Zwar ist auch er kein Kommentar, doch gibt er vor jedem Psalm eine Einteilung, dann den Psalm selbst in Stichen nach dem Parallelismus und in Strophen nach Inhalt und Kehrsvers, viel plastischer und übersichtlicher als in der üblichen Brevierdruckform, darunter die Abweichungen vom Masoretischen Text in Transkription, endlich kurze, doch sehr förderliche Erklärungen für den Beter, vor allem aus der Kultur des alten Orients. Dem Ganzen gehen Prolegomena voraus: eine allgemeine Einführung (Arten, Titel, Verfasser der Psalmen und Textzustand), sodann Textgrundlage und Sprachform der neuen Übersetzung.

2. Dieser wichtigste und ansprechendste Teil ist ausführlicher dargestellt in der hier näher zu besprechenden Schrift von A. Bea. Der Leiter der Päpstlichen Kommission für die neue Psalmenübersetzung gibt hier selber wertvolle Aufschlüsse über Vorgeschichte, Ziel und Methode der Übersetzung. Während der hl. Hieronymus im Auftrage des heiligen Papstes Damasus I. das AT aus dem hebräischen Text ganz neu übersetzte, erhielt sich unglücklicherweise gerade in dem am meisten gebrauchten Psalter die alllateinische Form, eine sklavische Übersetzung aus der schon sehr wörtlichen griechischen, nur wenig vom hl. Hieronymus nach der LXX verbessert und schon bald wieder verderbt. „Die Einführung in die Liturgie war ein Fehler“ (de Bruyne O. S. B.). Immer zahlreicher, allseitiger und lauter wurden die Rufe nach Verbesserung, auch von so angesehenen Männern wie dem großen Dominikanerexegeten Lagrange. Die Einführung des „Psalterium iuxta Hebraeos“ des hl. Hieronymus hätte die Vulg. (Ps. Gallicanum) nicht gerettet, da es mit ihr nur in 5,5% der Verse übereinstimmt. Das zeigt, daß der hl. Hieronymus hier wie auch sonst in der Vulg. des AT nicht bestrebt war, die übliche alllateinische Textform zu