

Mit Recht gibt uns F. Bea einen breiten Einblick in die seelsorgliche Arbeit des jungen Priesters Giovanni Battista Montini, der als Student und Professor der *Academia dei Nobili*, d. h. der Diplomatenschule des Vatikans und als Mitarbeiter des Staatssekretariats Studentenseelsorger in Rom und von 1925–1933 Generalpräses des katholischen Studentenverbandes Italiens war. Als solcher hat er in Klugheit und Entschlossenheit — letztere Eigenschaft spricht man nach Verf. dem Papst zu Unrecht ab — ernste Schwierigkeiten mit dem faschistischen System durchgestanden. Unter den interessantesten Einzelheiten erfahren wir, daß den Studentenseelsorger Montini der Kaplan Don Amelito Giovanni Cicognani, der heutige Kardinalstaatssekretär, unterstützt hat. Knapp werden wir orientiert über den „Mitarbeiter zweier Päpste“. Ausführlicher über die Tätigkeit des Erzbischofes von Mailand, deren Schwerpunkt in der Seelsorge lag, was nach außen im Bau von über siebenzig Kirchen allein in der Stadt Mailand und nach innen in der Planung und Durchführung der „großen Volksmission“ zum Ausdruck kam. Das italienische Original des Buches reicht nur bis zum Tag der Papstkrönung. Die deutsche Ausgabe ist durch einen von der Katholischen Nachrichtenagentur (K. N. A.) zusammengestellten Bericht über die bisherige Pontifikatszeit glücklich ergänzt. Wir haben damit zugleich einen Kurzbericht über das Konzil. In weiteren Auflagen sollte man diese ebenso sachliche wie lebendige Chronik fortsetzen, als wohl einzig mögliche Art der Darstellung der Wirksamkeit eines regierenden Papstes.

Münster

Erwin Iserloh

FORSTER KARL (Hg.), *Wandlungen des Lutherbildes*. (Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern, Heft 36.) (191.) Echter-Verlag, Würzburg o. J. Brosch. DM 8.80.

Der kleine Band bringt sechs Vorträge, die auf einer Tagung der Katholischen Akademie in Bayern im Mai 1965 von je drei katholischen und evangelischen Referenten gehalten wurden, um den Wandel im Verständnis der Person und des theologischen Anliegens Luthers unter historischen wie systematischen Gesichtspunkten eindringlich vor Augen zu stellen. Es sind selbständige, aber nicht isolierte Aussagen, die als ein vertiefender Beitrag zu dem Gespräch zwischen den Konfessionen zu begreifen sind. Die Besprechung kann sinnvollerweise nur eine Skizze dieses Gesprächsbeitrages sein.

Der sehr gestraffte Beitrag von E. Iserloh unternimmt es, „die Stellung Luthers in der theologischen Tradition“ aufzuzeigen. Er weist auf „die Verwurzelung Luthers im Nominalismus seiner Zeit“ hin und kennzeichnet in einigen Punkten „seinen schar-

fen Kampf gegen diese Art von Theologie“, der in etwa die These von Lortz bestätigen könnte, daß Luther in seinem Ringen von 1507–1520 einen Katholizismus überwunden habe, „der nicht vollkatholisch war“. Wichtiger noch ist es I., zu zeigen, wie der Reformator durch eine „Rückbesinnung auf Augustin“ über den Okkamus hinauswächst, und er exemplifiziert das an der Übernahme des Begriffspaars *sacramentum* und *exemplum*. Eben hier wäre ein Hinweis wünschenswert gewesen, wieweit Luther Augustin in „Besinnung auf eine ältere katholische Tradition interpretiert“ hat und nicht vielmehr auch in diesem Falle gilt, was I. im Blick auf das nominalistische Gepräge der frühen lutherischen Theologie sagt: „So einmalig und unableitbar von jeder Tradition und Umwelt sie auch ist“.

W. von Loewenich gibt einen theologiegeschichtlichen Abriss der „Wandlungen des evangelischen Lutherbildes im 19. und 20. Jahrhundert“. Es erwächst in den Anfängen der Theologie des 19. Jahrhunderts (Schleiermacher, C. F. Baur, R. Rothe) „im wesentlichen aus ihrer Gesamtbetrachtung des Geistes und der Kirchengeschichte, nicht aus speziellen, intensiven Lutherstudien“. Diese setzen erst mit A. Ritschl ernsthaft ein, dessen Ergebnisse einerseits vom lutherischen Konfessionalismus (Th. Harnack) schroff abgelehnt, andererseits vom „Neuprotestantismus“ (A. Harnack, Troeltsch) aufgenommen und weitergeführt werden, so daß „um 1900 grob gesprochen zwei evangelische Lutherbilder einander gegenüberstanden“. Eine konstruktive Neuorientierung erfolgte mit den Forschungen K. Holls und seiner Schule sowie mit den Anstößen durch die dialektische Theologie, deren Auswirkungen bis in die neuere kerygmatische Theologie spürbar bleiben. Das Ergebnis: „Das evangelische Lutherbild der Gegenwart ist nicht einheitlich“. Ob die von Loewenich schematisierend herausgestellten sechs Typen wirklich schlechthin als differente „Lutherbilder“ verstanden werden dürfen, erscheint mir recht fraglich.

Mit einer bemerkenswerten Nuancierung der historischen Beiträge stellt H. Jedin die „Wandlungen des Lutherbildes in der Katholischen Kirchengeschichtsschreibung“ dar. In abgewogener Auswertung der Arbeiten von Herte über den bestimmenden Einfluß der Lutherkommentare des Cocläus zeigt er Konstanz und Modifikationen des katholischen Lutherbildes auf bis hin zu dem seit 300 Jahren „erbittertesten und wuchtigsten Pamphlet gegen Luther“, der Darstellung Denifles, in der sich trotz allem der Fortschritt historisch-kritischer Quellenarbeit geltend macht. Aber erst das „Verstehenwollen“, wie es S. Merkle anstrebte, hat das Tor geöffnet, durch das seitdem eine von „Gerechtigkeit und Liebe“ geleitete Forschung weiterführte. Sie erhebt sich zugleich

von der Ebene des Biographisch-Historischen auf eine zweite höhere, am signifikantesten durch Lotz repräsentiert, wo es darum geht, Luthers Anliegen zu erfassen und das Katholische in ihm zu begreifen, ohne sich durch Harmonisierungskünste über das Gegensätzliche hinwegzutäuschen. Sie gibt zugleich den Anstoß zur Weiterarbeit auf einer dritten Ebene, zur theologischen Auseinandersetzung mit Luther durch die systematische Theologie, Offenkundig ist eine vor 50 Jahren „nicht einmal zu ahnende Revision des katholischen Lutherbildes... im Gange“.

F. W. Kantzenbach erörtert „*Lutherforschung als kontroverstheologisches Problem*“, das als solches nach den Hinweisen K. Barths auf das „Katholische“ an Luther erst nach dem zweiten Weltkrieg von evangelischer wie katholischer Seite tiefer erkannt und ernsthafter angegangen worden sei. Er will den reichen kontroverstheologischen Ertrag der gegenwärtigen Bemühungen um ein sachgerechtes Verständnis des Reformators nicht ignorieren, mahnt jedoch zu größter Vorsicht, „daß eine Methode oder Richtung in der heutigen protestantischen Lutherforschung nicht überschätzt werde und aus ihr Folgerungen gezogen werden, die das kontroverstheologische Gespräch zwischen den Kirchen belasten könnten“. Man muß mit den Einsichten theologischer Reflexion immer auch die bekenntnismäßigen Aussagen Luthers im Blick behalten, muß die Einheit des jungen und des alten Luther in seinem reformatorisch-kirchlichen Gesamtanliegen erfassen, um das Problem nicht in einer falschen Perspektive zu sehen und im Vordergründigen stecken zu bleiben. Man darf nicht eine vorschnell konstatierte Harmonie im Urteil über isolierte Themen schon als zukunftssträchtigen Anfang einer Verständigung mit der Kirche der Reformation ansehen, „mag auch einem verschwommenen Irenismus nun das Schwergewicht der Gegensätze ärgerlich in den Weg treten“. Ein für Enthusiasten ernüchternder, jedoch dem echten Dialog sicherlich dienlicher Hinweis.

Vorbekanntlos äußert sich P. Meinhold über „*das Grundanliegen Luthers und die kirchliche Lage der Gegenwart*“. Ausgehend von der undifferenzierten Geltung des Satzes *ecclesia semper reformanda* bei Luther und in der heutigen katholischen Theologie will er die zentralen Gedanken des Reformators über „die Kirche, ihre Verkündigung, ihre Heilsgaben, deren Aneignung durch den einzelnen Christen und ihre Stellung zur Welt“ mit den Aussagen der Konstitution der *ecclesia* des II. Vaticanum konfrontieren. Er stellt eine große Übereinstimmung, zumindest eine weitgehende Annäherung fest, nennt allerdings die hierarchische Ordnung der Kirche „einen der bleibenden, für eine Verständigung noch nicht genügend bearbei-

teten Differenzierungspunkte“ und übergeht den Artikel über Maria ganz. Wenn M. abschließend darauf eingeht, wo „in der Ekklesiologie Luthers das reformatorische Prinzip verankert“ sei und ob er in seinem religiösen Eifer „jegliche Autorität für die Kirche und in der Kirche aufgehoben (habe), indem er sein individuelles Schriftverständnis verabsolutierte“, so will er seine These unterstreichen, daß „eine zwar zeitlich späte, aber sachlich nahe Antwort auf das Grundanliegen Luthers“ gegeben sei, insofern auf dem Konzil „das Selbstverständnis der katholischen Kirche neu ausgesagt“ wurde. So sehr in seinem Referat Entsprechungen zwischen Luthers Anliegen und der Kirchenkonstitution erkennbar werden, Meinhold tut beiden Gewalt an und verwirrt die Situation, statt sie zu klären.

Einer der wesentlichsten Beiträge ist das Referat von H. Fries über „*die Grundanliegen der Theologie Luthers in der Sicht der katholischen Theologie der Gegenwart*“. Er hebt „einige Strukturelemente und formale Besonderheiten“ der Theologie des Reformators hervor, um von da aus auf das Problem des Inhaltlichen einzugehen: Theologie soll als Verständnis des Wortes Gottes wieder uneingeschränkt und unverstellt durch die Philosophie zu Worte kommen, soll ihre eigene, von niemand sonst so zu übernehmende Sache sagen, zur Konzentration auf die Mitte kommen, das Heilsgeschehen als ein Geschehen zwischen Personen, als den Vollzug einer neuen Relation zwischen Gott und Mensch, die ein neues Sein in der ständigen Aktualität begründet. Damit wird das „Gott allein“ als die Mitte des Inhaltlichen der Theologie Luthers konstitutiv in der Entfaltung des *sola gratia, sola fides, sola scriptura*, und daher aus „resultieren die Konsequenzen im einzelnen, in konkreten Fragen der Lehre und des Tuns...“. Problematisch bleibt Fries das Verständnis des „allein“ als *particula exclusiva*, demgegenüber das recht verstandene „und“ ernsthafter zu beachten bleibe, das freilich die katholische Theologie „äußerst differenziert auszusprechen sich bemühen“ müsse. Unter diesem Gesichtspunkt berührt er noch einige weitere Anliegen der Theologie Luthers, das *simul justus et peccator*, Wort und Sakrament usw. Das verstehende Eingehen auf Luther hindert Fries jedenfalls nicht, die mehr oder minder differente katholische Position jeweils geltend zu machen und sie der evangelischen Seite zu bedenken zu geben.

Das Ganze gewährt einen aufschlußreichen Einblick in das gegenwärtige Bemühen um eine sachgerechte Wertung der Person und des theologischen Anliegens Luthers. Es läßt deutlich werden, daß die „Wandlungen des Lutherbildes“ über eine historisch-biographische Korrektur weit hinausgehen, Folge und Grund eines tieferen gegenseitigen Ver-

stehenwollens der Konfessionen sind und echte Möglichkeiten eines sachlichen Gesprächs sich angebahnt haben. Es verdeckt aber auch nicht die Einsicht, daß dieses Gespräch noch in seinen Anfängen steckt und das verstehensbereite Hören seine vornehmste Aufgabe mit ist.

Bochum

Walter Ellinger

PARPERT FRIEDRICH, *Der monastische Gedanke*. (143.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1966. Kart. DM 11.—, Leinen DM 13.—.

Wollte man dieses Buch charakterisieren — durch den Titel ist noch zu wenig ausgesagt —, so könnte man es einen ideengeschichtlichen Essay nennen. Die Idee, um die es hier geht, ist „das Monastische“. M. E. kann man sagen, daß für den protestantischen Verfasser „Monastisch“ das ist, was wir auf katholischer Seite allgemein mit Ordensleben bezeichnen (denn Jesuiten verstehen sich wirklich nicht als monastischer Orden; vgl. S.11 f.). Es geht zunächst darum, aufzuzeigen, daß der „Monastische Gedanke“ etwas Zeitloses ist. Zur näheren Begriffsbestimmung schreibt der Autor: Das Wort ‚monastisch‘ faßt alles zusammen, was für sich lebt, was abseitig und weltflüchtig ist, was den Nachdruck auf ein gesondertes Sein legt... auf ein Leben des Verzichtes... auf ein Leben, das nicht den Gleichschritt der Gewohnheit geht, sondern in der Welt über die Welt hinausgeht“ (9 f.).

Die einleitenden „Prolegomena“ gipfeln in der Aussage, daß Mönchsein und Menschsein dicht zusammenrücken, da „letztlich ein jeder Mensch die Anlage zu einem Mönch mitbekommen hat“ (22). Der Verfasser zeigt hier auch schon auf, wie die monastische Existenzweise künstlerische Gestalten hervorbringt und beeinflusst (wobei es natürlich fraglich bleibt, ob es sinnvoll ist, Beethoven, Mozart und Goethe u. a. als „Mönche“ zu bezeichnen; siehe Seite 16 ff.; 66 f.). Eine wesentlichere Seite alles „Ordensmäßigen“ berührt der Verf. dort, wo er das Monastische als ständige Mahnung an die „Großkirche“ sieht, sich nicht im Weltlichen zu verlieren. In diesem Sinn haftet den Sekten etwas Ordensähnliches an und den Orden etwas Sektenhaftes (z. B. Montanisten, Waldenser usw.). Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in drei Teile und zeigt die Entfaltung der monastischen Idee im Lauf der Geschichte:

1. Von der Frühzeit der christlichen Frömmigkeit bis zum Ausgang des Mittelalters.
2. Von der Reformation bis zu den ersten Anfängen des industriellen Zeitalters.
3. Von der letzten Jahrhundertwende bis in die Gegenwart.

Besonders der dritte Teil läßt erkennen, wieviel Verständnis für das Ordensleben nun auch in den Kirchen der Reformation

wieder vorhanden ist. Man kann nicht zu Unrecht wenigstens seit dem 1. Weltkrieg von einem monastischen Frühling im Luthertum reden. Ob auch vorher das Verständnis für den monastischen Gedanken im Protestantismus so groß war, wie der Verf. es herausstellt, bleibe dahingestellt. Jedenfalls hätten wir im 3. Teil irgendeine Berücksichtigung katholischen Ordenslebens erwartet (seit den Zeiten, da Luther mit Recht den Verfall des Ordenslebens geißelte, hat sich doch manches, so möchten wir hoffen, zum Guten gewendet). Außer der positiven Hervorhebung der Einrichtung „Kloster auf Zeit“ in Niederaltaich wird weder die monastische Erneuerung im 19. Jahrhundert in Deutschland (Beuron) und Frankreich (Solesmes) noch die nach dem 2. Weltkrieg in den USA erwähnt. Wir hätten es auch wohlthuend empfunden, wenn wir etwas gefunden hätten, das die Gemeinsamkeit von katholischem und evangelischem Ordensleben in ökumenischer Zielrichtung herausgestellt hätte; hier gibt es doch schon hoffnungsvolle Berührungspunkte (man denke an Taizé). In einem letzten Abschnitt „Folgerungen und Forderungen“ freuen wir uns an der positiven Einstellung des Verf. zu dieser unserer Zeit: er sieht in Masse, Technik und Industrie nicht in erster Linie Gefahren für das Ordensleben, sondern eine neue Chance und geradezu fördernde Tendenzen.

Wir müssen zugeben, daß kein katholischer Verf. positiver über das Ordensleben im allgemeinen hätte schreiben können. Über verschiedene Details, besonders auch geschichtlicher Art, wird man anderer Anschauung sein dürfen.

FRANK SUSO, *Mönche im frühchristlichen Ägypten*. (In der Reihe: Alte Quellen neuer Kraft.) (160.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967. Leinen DM 14.80.

Die „*Historia monachorum in Aegypto*“ — hier in einer deutschen Übersetzung aus dem griechischen Original (entstanden um 400) — ist die Beschreibung einer Reise durch die Mönchsiedlungen des frühchristlichen Ägypten. Eine Reisegesellschaft aus Jerusalem besucht verschiedene Einsiedler und große Männer, die in der Thebais leben. Sowohl die strenge asketische Lebensweise als auch die Weisheit, die sich in ihren Reden (oder in ihrem Schweigen) äußert, machen großen Eindruck. Man muß sich vergegenwärtigen, daß diese *Historia monachorum* — die bisher noch in keiner deutschen Übersetzung vorlag — das ganze Mittelalter hindurch eine „Fundgrube asketischer Lebensweise“ war. Andererseits ist sie auch als patristisches Dokument beachtenswert und gibt dem Historiker wertvolle Hinweise auf die Entstehung des Mönchtums. Sie kann auch heute noch als Fundgrube geistlicher Weis-