

Dasselbe gilt, wenn es heißt, daß der Sühnetod Christi für die Menschen sein ewiges Priestertum begründe (100), denn grundgelegt ist sein Priestertum, wie E. auch selbst vorher (78) ausdrücklich gesagt hat, schon in seiner Menschwerdung. Mögen so auch noch einige Wünsche bleiben, werden doch sowohl Exegeten wie Dogmatiker dem Verf. für seine gründliche und besonnene Arbeit sicher Dank wissen.

B. Brinkmann S. J.

de Broglie, G., S. J., *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus. Pars prior positiva*. gr. 8° (VII u. 299 S.) Paris 1948, Beauchesne.

Um der Bedeutung dieses Werkes gerecht zu werden, bedarf es einer kurzen Vorbesinnung. Der Traktat ‚De fine ultimo‘ war in den letzten Jahrzehnten sehr in den Schatten getreten. Während er in der großen Überlieferung der Scholastik als Spitzentraktat der Prima Secundae das Thema grundlegte: De homine secundum quod est ipse suorum operum principium, hatte er schon im 19. Jahrhundert nicht mehr Schritt gehalten mit der vielseitigen Entwicklung der Theologie. Immer seltener kam er noch als selbständiger, geschlossener Traktat zum Vortrag. Ethik und Moraltheologie entnahmen ihm wichtige Teile und schienen damit sein vermindertes Gewicht in der schuldogmatischen Behandlung nach dem Grundsatz zu rechtfertigen: ne bis idem! Hinzu kam, daß schon in anderen und vorgängigen Traktaten der Dogmatik die vom übernatürlichen Endziel her bestimmte konkrete Heilsordnung zur Sprache kommen mußte (so im Traktat ‚De Deo Uno‘ bei der Behandlung der Lehre von der Vorsehung und Prädestination, im Traktat ‚De Deo creante et elevante‘ bei der Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur). Endlich trug der Mangel einer klaren Abgrenzung zwischen den beiden Traktaten ‚De fine ultimo‘ und ‚De novissimis‘ nicht wenig dazu bei, den Novissima-traktat auf Kosten des Finistraktates anschwellen zu lassen, da man dem an sich klaren Kriterium nicht gebührend Rechnung trug: was durch ‚finis ut causa‘ bestimmt wird, gehört zu den Primordia; was durch ‚finis ut effectus‘ bestimmt wird, gehört zu den Novissima.

Es hat sich aber seit längerer Zeit schon eine Wende angebahnt, die dem theologischen Traktat vom Endziel des Menschen und Menschenlebens sein ursprüngliches Gewicht wieder geben will. Ein erster Anstoß kam von der Entwicklung und dem wachsenden Einfluß der Biblischen Theologie. Nach der Einseitigkeit rein end-zeitlicher Betrachtungen ließ sie den Gesichtspunkt end-zieliger Ausrichtung des Heilsplans und der Heilsgeschichte stärker zur Geltung kommen. Ebenso hat die Theologische Anthropologie ihren christlich-theologischen Gesichtspunkt dem zeitgenössischen Druck eschatologischer Stimmungen und pessimistischer Telosbetrachtungen (Sein des Menschen = Sein zum Ende) entgegensetzen müssen. Und da das Problem der menschlichen Existenz wesentlich ein Telosproblem ist, so mußten auch die fundamentaltheologischen und apologetischen Fragen über ‚Mensch und Religion‘, ‚Mensch und Offenbarung‘ ein erhöhtes Interesse an dem Offenbarungsausweis der letztzieligen Berufung des Menschen erstehen lassen. So wurde seit dem Streit um die neue Apologetik immer stärker das Bedürfnis wach, in die Fundamentaltheologie nicht nur wesentliche Teile aus dem Traktat ‚De fide‘, sondern auch solche aus dem Traktat ‚De fine ultimo hominis‘ miteinzubeziehen. Namen wie Pascal und Newman, Blondel und Rousselot traten in den Vordergrund und brachten die theologischen Probleme der konkret-menschlichen Existenz schärfer zum Bewußtsein. Die Kontroverse um das ‚desiderium naturale visionis‘ trieb Untersuchungen in großer Zahl voran, die in der sog. Neuen Theologie ihren kritischen Höhepunkt erreichten. Selbst in die Auseinandersetzungen über die religionsphilosophische und die theologische Erkenntnislehre spielte das Königsproblem des theologischen Finalismus hinein. Und vom Ja oder Nein zum ‚duplex finis ultimus‘ (dem konkret übernatürlichen und dem abstrakt natürlichen) erwies sich die gesamte Verhältnisbestimmung von Natur und Übernatur bedingt.

So zeigte sich von den verschiedensten Seiten her die drängende Notwendigkeit, den Traktat ‚De fine ultimo humanae vitae‘ neu aufzuarbeiten, die strittigen Probleme nach ihrem gegenwärtigen Stand einzubauen und ihrer

Lösung im Gesamtbild der theologischen Anthropologie entgegenzuführen. Daß B. (Professor am Institut Catholique in Paris und an der Päpstlichen Universität in Rom) die Arbeit auf sich nahm, weckte großes Vertrauen bei denen, die seinem regen Anteil an den vorgenannten Kontroversen seit Jahren gefolgt waren und sich davon überzeugt hatten, daß er die Probleme nicht verharmloste, die Gegensätze nicht verschleierte, allem schwächlichen Kompromiß harmonisierender Scheinlösung abhold war und mit dem Mut williger Aufgeschlossenheit für das Neue stets zugleich Besonnenheit der Kritik und Maßhaltung verband.

Nun läßt schon der erste Satz im Vorwort dieses Bandes den Leser verwundert und befremdet aufhorchen. „*Ex tractatibus quibus scientia theologiae constituitur, nullus rectius dici potest ceterorum fundamentum quam tractatus de Ultimo Fine Vitae Humanae.*“ Man fragt sich: Schießt hier die Reaktion und Aufholung nicht übers Ziel hinaus? Ist das nicht eine anthropozentrische Verzeichnung der Theologie, die dem neuzeitlichen Humanismus und seinen Erben im modernen Existentialismus jenen spekulativen und streng ‚theologischen‘ Primat opfert, den Thomas an der Spitze seines ganzen Werkes mit den Worten aufstellt: „*Sacra doctrina principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis*“ (S. th. 1, 1, 5 c)? Wenn der Verf. im weiteren Verlauf seiner Darlegungen ein einschränkendes ‚quodammodo‘ beifügt, so will das die Bedenken nicht recht beheben, da er im übrigen an der These festhält: Nicht nur die gesamte Moraltheologie, nein — „*ipsa quoque theologia speculativa in praedicto tractatu quodammodo fundatur*“ (V). Die Begründung entnimmt er aus dem Wesen der Theologie als Glaubenswissenschaft. Das jeder echten Theologie innerlich eigene Glaubensprinzip sei selber schon von ‚tugendlicher‘ Art und somit vom letzten Berufungsziel des Menschen her bestimmt. Die übernatürliche endzielige Berufung sei aber nicht etwa nur eine der wichtigsten Offenbarungswahrheiten, sondern Grundwahrheit des Glaubens schlechthin, sofern sie jene Offenbarungswahrheit sei, die alle anderen gleichsam erst integrieren müsse, „*ut debite possint credi per fidem*“. Das objekthafte ‚*credere Deo Deum*‘ bleibe ja immer und zuinnerst mitbestimmt durch die endzielige Ausrichtung der Glaubenstugend als ‚*credere in Deum*‘. Von ihrer existenzbestimmten und — in wechselseitig ungleicher Kausalität — auch wieder existenzbestimmenden Ausrichtung der Glaubenshaltung und Glaubensbetätigung gelte einerseits das ontisch-moralische Grundaxiom: *qualis quisque est, talis finis ei videtur*; andererseits das ontisch-dynamische Grundgesetz: *finis est ratio agentis, et ordo finium est secundum ordinem agentium*.

Man wird demgegenüber geltend machen dürfen, daß allerdings eine von der konkret-menschlichen Existenz und dem ‚Hörer des Wortes‘ ausgehende anthropozentrische Theologie so vorgehen könne und müsse. Die Fragen um das letztzielige Streben münden dann in die Frage der endzieligen Berufung mit ihrem ontisch-dynamischen und somit spekulativen Primat. Im theozentrischen System der Theologie aber — und wie sollte Theologie nicht theozentrisch sein müssen? — hat der Mensch seinen theologischen Ort im Schöpfungsakt. Und dort erst haben auch die Fragen seiner ontischen und ethischen Existenz ihren theologischen Ort. Der Traktat ‚*De fine ultimo humanae vitae*‘ ist nur ein relativer Spitzentraktat der theologischen Anthropologie. Daß der Mensch als Theologe (im strengen Sinn) immer schon ‚*credens homo quaerens intellectum*‘ sein muß, der Glaube im Theologen also generatives Urprinzip ist, ändert an der objektiv-systematischen Ordnungsfolge der gegenständlich-intentionalen Seite von Glaube und Glaubenswissenschaft nichts. Immerhin betrifft das nur ein Prolegomenon des hier zu besprechenden Werkes, das allerdings auf die gesamthaltliche Darbietung nicht ohne Einfluß geblieben ist.

Zur Methode des Werkes sei hervorgehoben: Der Verf. befolgt das Verfahren jener heute nicht mehr seltenen Theologen, die sich nicht damit begnügen, das Dogma und seine Folgerungen rein systematisch zur Darstellung zu bringen und Schrift wie Tradition nur als Beweisstützen für die einzelnen Thesen zu verwerten, sondern die problemgeschichtlichen Erkenntnisse

aus der Dogmengeschichte in das Gesamtbild eines Traktates und seine Einzelausführung einzubauen. Das führt naturgemäß zu einer durchgehenden Zweiteilung nach einem positiv-historischen und einem systematisch-spekulativen Teil. Daß die Zweiteilung aber nicht gewaltsam das dialektische Ineinander der beiden Teile zerreißen darf, bezeugt der vorliegende erste Band des Werkes, den der Verf. als ‚Pars prior positiva‘ bezeichnet. Er ist schon so reichlich mit spekulativen Erörterungen durchsetzt, daß man fast fragen möchte, ob es immer nur nach der Forderung der rein inneren Sachdialektik geschehen sei. Solange der zweite Band aussteht, hat aber der Leser nur Vorteil von solchen Vorwegnahmen.

Nach rund 30 Seiten ‚Praenotanda generalia‘ (Objektbestimmung, Fragestellung, Durchblick durch die antiken und modernen Systeme der Zielethik) gruppiert sich der eigentliche Hauptteil in drei Abschnitten um die wichtigsten Teilthemen: Schrift, Väter, theologische Kontroversen. Die Unterbauung des Ganzen durch eine systematische Erhebung des Schriftbefundes (auf rund 40 Seiten) setzt offenbar die bibeltheologischen Erkenntnisse des allgemeinen Schöpfungstraktates schon voraus und beschränkt sich auf die Offenbarungsethik des Alten und Neuen Bundes. Es war nicht leicht, aus dem Komplex der atl. Eschatologie den Gesichtspunkt der ‚Endzielbestimmung des Menschen‘ deutlich werden zu lassen, seine Mängel auf dieser Offenbarungsstufe verständlich zu machen und die wichtigsten Momente seiner heilsgeschichtlichen Entwicklung aufzuzeigen. Das Bild wäre vielleicht noch gefüllter und ausgewogener erschienen, wenn der Ertrag so mancher Arbeiten der letzten zwei Jahrzehnte (nicht zuletzt solcher aus dem deutschen Sprachraum) stärker herangezogen worden wären. Der für die heutige Dogmatik zu gehende Weg ist aber hier in diesem Werk durchaus vorbildlich gezeigt; am besten wohl in den Partien über die ntl. Zielethik bei den Synoptikern, bei Paulus und Johannes (41—64). Dem Problem des ‚biblischen Eudämonismus‘ ist eine eigene These gewidmet (65 ff.), die zur Augustinusinterpretation überleitet. Die überragende Stellung und nachhaltige Wirkung dieses Theologen der ‚caritas‘ auf die abendländische Entwicklung der christlichen Ethik läßt es begreiflich erscheinen, daß der patristische Abschnitt des Werkes sich ganz auf Augustinus beschränkt (70—118; dazu die beiden Nachträge 229—244). Obwohl der Verf. im allgemeinen wenig Literatur anführt, befremdet es doch, daß ein Standardwerk wie das der zwei Bände von J. Mausbach ‚Die Ethik des hl. Augustinus‘ (2. Aufl. Freiburg 1929) überhaupt nicht erwähnt wird. Und doch hätte sich der Verf. der weitgehenden Übereinstimmung mit dem großen Münsterer Moraltheologen erfreuen können, zumal was die zwei augustinischen Grundprobleme betrifft: 1. Die Vereinigung von Glückseligkeitsstreben und sittlich absolutem Willen im ethisch-theonomen Eudämonismus des afrikanischen Kirchenlehrers; 2. Die Gleichsetzung von ‚caritas‘ und ‚cupiditas boni‘, von ‚amor Dei‘ und ‚amor iustitiae‘ — beide gefaßt als Gabe und Werk des Hl. Geistes. So leicht wird Mausbach nicht überholt in dem, was er zur Aufhellung des Paradoxon beigetragen hat, das in der augustinischen Gleichstellung der allgemeinen Sittlichkeit mit der christlichen Gottesliebe ausgesprochen schien: Weitherzigkeit humanster Anerkennung aller Sittlichkeit in der Menschheit überhaupt — rücksichtslose Verwerfung aller Sittlichkeit, die nicht in der Gottesliebe gründet. Ähnliches gilt von der Verhältnisbestimmung Natur—Freiheit—Gnade bei Augustinus. Daß Augustinus, wie die Väter meist, einen vorscholastischen, konkret-historischen und genetischen Naturbegriff verwerten, hat dazu beigetragen, daß bei Augustinus der reine Geschenkcharakter der endzielen Berufung des Menschen zur Gottschau nicht vollkommen zum Ausdruck kam (108 ff.; dazu die beiden Anhänge 229 ff.; 238 ff.). Die Frage nach der Möglichkeit einer rein natürlichen Heilsordnung hat Augustinus weder ausdrücklich gestellt, noch auch einschlußweise beantwortet (92; 238 ff.). Sein Freiheitsbegriff unterscheidet sich von dem der Scholastik dadurch, daß er den Ton nicht auf die aktive Indifferenz in der Wahl der Mittel legt, sondern auf die ‚adhaesio ad finem‘, woraus sich ergibt, daß die ‚adhaesio beatorum ad Summum Bonum‘ den Gipfel der erlösten Freiheit darstellt (83 ff.).

Der 3. und letzte Abschnitt des Buches umfaßt in fünf Thesen die kirchliche Stellungnahme zu jenen Irrtümern, die seit der Reformation unter mißbräuchlicher Berufung auf Augustinus den streng übernatürlichen Charakter der Endberufung des Menschen in Frage gestellt haben. Eingehend und nachdrücklich wird der Vorwurf des ‚Juridismus‘ zurückgewiesen, den eine gewisse neue Theologie gegen die scholastische Bestimmung des Verhältnisses von Natur-Übernatur erhoben hat (135 ff.; 145; 247 ff.). Als Kriterium der richtigen Verhältnisbestimmung wird hingestellt: 1. das Festhalten an der doppelten Transzendenz von Übernatur (*supra vires et exigentias naturae*); 2. der Ansatz einer ontisch bestimmten Wesensnatur und ontologisch zu bestimmenden Naturexigenz als Basis der Transzendenz (133 ff.; 175 ff.). Die Unterscheidung nach *potentia Dei ‚absoluta‘* und ‚*ordinata‘* wird grundsätzlich abgelehnt (137 ff.) und als Unterstellung und Begründung für eine ‚*exigentia late dicta‘* im Sinne der Augustinensertheologen verworfen (182 f.). Die Frage, ob aus der Tatsache und Übernatur des konkreten Endzieles in der Gottschau sich die Möglichkeit einer rein natürlichen Ordnung notwendig ergebe, beantwortet der Verf. dahin, daß das zutreffe, wenn ‚reine Natur‘ nur negativ und unbestimmt — als Nichtberufung zur Gottschau — verstanden werde, hingegen es nicht mehr zutreffe, wenn dem Begriff der ‚reinen Natur‘ eine positive und eindeutige Bestimmung gegeben werde (185 f.). Mit der These von de Lubac, die großen Theologen bis zum 16. Jahrhundert hätten als mögliches Endziel des Menschen in einem gottgeordneten Heilsplan nur die übernatürliche Berufung zur Gottschau anerkannt, ohne sich durch einen falschen theologischen Juridismus an dem reinen Gnadencharakter einer solchen Notwendigkeit aus der Freiheit der Liebe Gottes irre machen zu lassen, setzt sich der Verf. in einem eigenen längeren Anhang (254—64) auseinander. Bezüglich der Erkennbarkeit unserer endzielig übernatürlichen Berufung zur Gottschau vertritt der Verf. die aus seinen früheren Veröffentlichungen schon bekannte Doppelthese: Die Tatsache einer solchen Berufung des Menschen ist mit den Mitteln einer rein natürlichen Philosophie nicht sicher zu erkennen (*non certo demonstrari potest*), wohl aber die Eignung eines geistbegabten Geschöpfes zu solcher Berufung und Erhebung (189 ff.). In einem längeren Anhang IV (265—73) wird das Blondelproblem erörtert, ob nicht doch eine Philosophie der konkreten Existenz imstande und berufen sei, die Tatsache der übernatürlichen Endberufung zu erweisen. Das Recht zu einer Erweiterung der herkömmlichen Philosophie rational-abstrakter Wesenheiten zu einer christlichen Existenzphilosophie wird zugegeben. Sofern sie die Wesensphilosophie voraussetzt und intakt läßt, wird sie — mit Gilson, de Finance u. a. — sogar als die letzteigentliche Intention der thomistischen Philosophie angesehen, die erst in der Gegenwart voll zur Geltung gebracht und den Problemen des Personalismus und der Geschichtsphilosophie gewachsen (weil dem reinen Aristotelismus überlegen) dargetan werde. Im Hinblick auf die Apologetik ist sie eine wertvolle Ergänzung, muß sich aber bewußt bleiben, daß sie wohl materielle Tatbestände im Seelenleben des Menschen und im geschichtlichen Weg der Menschheit aufweisen kann, die unter dem Einfluß der Berufung und Begnadung zum übernatürlichen Endziel des Menschen stehen, sie aber nicht formell als solche zu deuten und zu bestimmen vermag.

Schon im 2. Abschnitt (über Augustinus) war der Verf. auf die Frage der Integration menschlicher Glückseligkeit in der leiblichen Auferstehung eingegangen und hatte die teils übertreibende, teils unsichere Stellungnahme der augustiniischen Eschatologie in dieser Frage hervorgehoben (82 f.). Sehr eingängig aber behandelt er die Auferstehungstheologie, soweit sie das ‚*complementum materiale ultimi finis‘* betrifft, gegen Ende des 3. (letzten) Abschnitts (201—219) und geht dabei bis in Fragen zweiten Ranges, die sonst — und wohl richtiger — im Traktat ‚*De novissimis‘* behandelt zu werden pflegen. Den Fragen über die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib und den vegetalen Fähigkeiten im Jenseits wird sogar je ein eigener Anhang (274 ff.; 282 ff.) gewidmet. Ein gleichfalls aus früheren Veröffentlichungen des Verf. schon bekanntes Anliegen, die theologische Rechtfertigung der Mitte

Besprechungen

zwischen Aktivismus und Quietismus, beschließt in der letzten These das Buch aus dem Gesamtspekt des Endzieles als Regulativ der Gestaltung des Menschenlebens und Maßstab menschlicher Tätigkeit, wonach gerade die scheinbare Tatenlosigkeit der Annahme göttlicher Gnade erst recht höchste Tat ist (220 ff.).
J. Ternus S. J.

Hauck, W. A., *Rudolph Sohm und Leo Tolstoi. Rechtsordnung und Gottesreich.* gr. 8° (286 S.) Heidelberg 1950, Winter. DM 16.—

Haben die Una-sancta-Bestrebungen nicht die Verwischung, sondern die zielbewußte Klärung der Unterschiede zur Aufgabe, gebührt obiger Schrift alle Aufmerksamkeit. Es handelt sich, wie der Titel schon sagt, um das tiefste Wesen der Kirche und damit ihres Rechtes. Auch nach der Enzyklika *Mystici Corporis* besteht selbst bei Katholiken noch keine Einhelligkeit, wie einige Schriften von J. Klein zeigen (Schol 25 [1950] 419). Die Lösungen Sohms und Tolstois, die H. aufgreift und vergleicht, sind für unsere Fragestellung von großer Bedeutung. Denn Sohms Einfluß ist — in fraglichen, aber auch in etwa erwägenswerten Gedanken, wie auch die genannten Schriften beweisen — noch immer stark, und Tolstoi, dessen Kampf nicht nur gegen das Kirchenrecht, sondern gegen alles Recht und jegliche Rechtsfolge sich richtet, ist in unseren Tagen ein Hauptpatron der Vertreter einer „gewaltlosen Politik“, vorab vollendeter Kriegsfeindschaft geworden.

Somit steht die Zeitgemäßheit der Schrift H.s außer Frage, weshalb ein ausführlicherer Bericht am Platze scheint. H. machte sich seine Aufgabe nicht leicht. Das beweist schon seine ausgedehnte Belesenheit. Er übersah weder Bendix' Schrift, eine der ersten katholischen Kritiken Sohms und eine der gründlichsten, noch die Barions. Doch scheint ihm die umfassendste katholische Beurteilung Sohms, Rössers Schrift, vollkommen entgangen zu sein. Auch werden Werner Haugg's Ausführungen über Sohm *redivivus* in der Zeitschrift für Kirchengeschichte nicht erwähnt.

Da Sohm in erster Linie gegen das *katholische* Kirchenrecht angeht, zeichnet H. zunächst ein Bild der Entwicklung des katholischen Kirchenrechtes von seinem eigenen Standpunkte aus und dann von dem Sohms. Da die Beurteilung gewisse Grundbegriffe voraussetzt, hätte man zu Beginn die Klärung der Begriffe Recht, Kirche, Kirchenrecht gewünscht. Diesem Bedürfnis kommt H. aber erst am Schlusse der Schrift entgegen. Doch werden wir da sofort durch die Erklärung enttäuscht, über Recht, „Naturrecht“ sei bisher kaum etwas ausgemacht, so daß er wieder in geschichtliche Fragen sich verliert. Er stellt dabei entsprechend dem evangelischen Standpunkt Recht, Gerechtigkeit und Gnade gegenüber. Während nach der Scholastik die Gerechtigkeit die Tugend ist, die sich nach dem objektiven Rechte bemißt, ist Gerechtigkeit für H. die ideale (christliche) Norm, nach der sich das Recht zu gestalten hat. Recht und Gerechtigkeit herrschen aber nur zwischen Geschöpfen. Zwischen Mensch und Gott steht nach Ausscheidung jeglicher Rechtsbeziehung ausschließlich die Gnade. Ein katholisches „Verdienst“ muß darum abgelehnt werden. Denn nach H.s irrtümlicher Auffassung glauben die Katholiken, kraft ihrer Werke unabhängig von Gott Erlösung bewirken zu können und deshalb einen Rechtsanspruch darauf zu erringen. Scheint die volle Rechtlosigkeit zwischen Mensch und Gott zu Widersprüchen zu führen — H.s gründliche Veröffentlichungen über Calvin lassen seine Bedenken ahnen —, verweist er auf den Cusaner, nach dem in Gott alle Widersprüche sich lösen. Dabei wird übersehen, daß der Cusaner in Gott mit der gesamten Scholastik wohl die Gegensätze der Natur, nicht aber die logischen Widersprüche sich auflösen läßt: *complexio oppositorum*, nicht *contradictorium*. In diesem Schlußkapitel, das manche Aufstellungen H.s erst erklärbar macht — darum seine eingehendere Erwähnung schon hier —, stimmt immerhin versöhnlich der Hinweis, nach Bischof Wurm sei heute der Artikel „Kirche“ von den Evangelischen ganz neu zu schreiben. Dann wird nach H. auch erst eine einheitliche Auffassung von Kirchenrecht zu erhoffen sein. Solche Ausführungen lassen die Schwierigkeiten eines evangelischen Theologen oder auch Laien lebendig mitfühlen.