

Das Verhältnis der Salmanticenser Karmeltheologen zu den früheren oder zeitgenössischen Theologen aus dem eigenen Orden (vor und nach der Reform) wird — wie zu erwarten — mit liebender Sorgfalt untersucht. Baconthorp und Thomas von Walden ragen in der Zeit vor dem Vakuum der Verfallszeit im 15. Jahrhundert hervor. Cornejo, „im wahrsten Sinn des Wortes ein Vorläufer der Salmanticenser“ (236), hat vergebens versucht, dem Karmel in Baconthorp ein eigenes Schulhaupt zu geben.

Mit der Ausbreitung des reformierten Karmel in Frankreich ersteht dem Orden in Philippus a SS. Trinitate wieder ein überragender Theologe. Er begegnet uns erstmalig in der Gnadentheologie bei Joannes ab Annuntiatione, und zwar dort — wie auch sonst noch manchmal — mit Ablehnung bedacht, allerdings durchgehends doch nur in Fragen minderen Ranges innerhalb des gemeinsamen Thomismus, in den — wie der Verf. urteilt (245) — Philippus weniger tief und selbständig eingedrungen ist als sein Ordensbruder in Salamanca, „der überhaupt als Repräsentant der karmelitanischen Theologie schlechthin gelten kann“ (252).

Legt man das Buch auch nicht mit voller Befriedigung aus der Hand, so wünscht man doch von Herzen, daß der Verf. den Ansatz seines Erstlings weiter verfolge. Für eine Neuauflage, die bei dem Interesse für das Thema in der Schultheologie des ganzen Erdkreises wohl zu erwarten ist, möchte man auch gern Mängel an Akribie beseitigt sehen, die zwar von untergeordneter Bedeutung sind, aber dem bisherigen Ansehen gerade der deutschen Schule in der Erforschung der Scholastik nicht entsprechen. Von Barbarismen wie ‚refutieren‘ (das wiederholt gebraucht wird), von Unebenheiten im Stil, unfolgerichtiger Namensschreibung, Zitationsweise usw. abgesehen, verunziert es ein solches Werk, wenn unter den „verifizierten Quellen“ aufgezählt wird: „Durandus a S. Porciano OP, Rationale divinatorum officiorum. Lyon 1584“. Es tut dem Verdienst des Verf., uns die Salmanticenser Karmeltheologen wesentlich nähergebracht zu haben, keinen Eintrag.

J. Ternus S. J.

Scheeben, M. J., *Gesammelte Schriften*, Bd. II. *Die Mysterien des Christentums*. Ausgabe letzter Hand, hrsg. von J. Höfer. gr. 8<sup>o</sup> (XXXI u. 778 S.) Freiburg, Herder.

In der vom Herder-Verlag unternommenen Neuauflage der Gesamtwerte Scheebens sind im Kriege „Die Mysterien des Christentums“ (Bd. II) und Bd. I erschienen. Neben einer Einführung von J. Höfer und einer Abhandlung von M. Grabmann über Scheebens theologisches Lebenswerk enthält Bd. I „Natur und Gnade“ (Grabmann) sowie „Die Herrlichkeit der göttlichen Gnade“ (R. Grosche). Bd. III bis VII sollen dann die „Dogmatik“ und Bd. VIII die „Gesammelten Aufsätze“ bringen. Die gedruckten Bände sind durch Kriegseinwirkungen leider verlorengegangen. So ist es recht zu begrüßen, daß es dem Verlag nun gelungen ist, Bd. I neu herauszugeben und auch von der „Dogmatik“ die beiden ersten Bände zu drucken (Bd. III u. IV des Gesamtwertes). Wir werden darauf noch eigens zurückkommen.

Bis zur neuen Herausgabe lag der Text der „Mysterien“, die wir hier allein besprechen wollen, in drei verschiedenen Redaktionen vor. Die erste Auflage stammt aus dem Jahre 1865 — ihr Nachdruck beim Matthias-Grünwald-Verlag ist erschienen in der Sammlung der Klassiker katholischer Theologie —. Die zweite, aus dem Jahre 1898, besorgte Dr. L. Küpper; leider bot sie nicht die von Scheeben bereits zum größten Teil fertiggestellte zweite Auflage, sondern eine vom Herausgeber selbstdurchgeführte Ineinanderarbeitung beider Redaktionen. Die dritte Auflage ward 1912 von A. Rademacher gestaltet. Am Text der Küpper-Ausgabe wurden dabei eine Reihe von Änderungen und Zusätzen vorgenommen, ohne aber Scheebens Handexemplar mit der von ihm z. T. schon durchgeführten zweiten Auflage selbst zu verwerfen. Von den elf Hauptstücken der „Mysterien“ war Scheeben in der Fertigstellung seiner Überarbeitung bereits bis zum Ende des achten Hauptstückes (Rechtfertigung) gekommen; die letzten drei enthalten in Scheebens Handexemplar noch zahlreiche Anmerkungen und Textänderungen.

Höfer bietet in seiner Neuausgabe der „Mysterien“ diese von Scheeben vorbereitete, aber nicht mehr zur Veröffentlichung gebrachte zweite Auflage. Eine große Fülle von Anmerkungen und Literaturangaben theologischen, religionswissenschaftlichen, geistesgeschichtlichen und soziologischen Inhaltes sind, von den Anmerkungen Scheebens selbst deutlich unterschieden, vom Hrsg. dem Text der „Mysterien“ hinzugefügt und ermöglichen eine rasche Orientierung über die theologisch-religiöse Weiterführung der Gedankenwelt Scheebens in der modernen Literatur. Man vgl. z. B. die größeren Anmerkungen über Adoptivkindschaft S. 120 f., Symbolwirklichkeit und Bildtheologie 76 126 385 388 410, über Transsubstantiation 408 ff., das Mysterium der Kirche 442 f., über Wirkungsweise der Sakramente 467 f., Prädestination 581 ff., Theologie als Wissenschaft 614 ff. u. a. Ein fast hundert Seiten umfassendes, sehr eingehendes Sachregister gewährt einen guten Zugang zu dem reichen Gedankenmaterial, das Scheebens „Mysterien“ enthalten, und bieten eine leichte Verwendungsmöglichkeit des Werkes zur raschen Informierung in theologischen Einzelfragen. Die drucktechnisch überaus sorgfältige und schöne Gestaltung des Textes — gewählt ist dabei die Antiqua — ist ein schönes Zeugnis für das große Interesse des Verlages an einer würdigen Gesamtausgabe der Werke des großen Theologen.

Damit ist die Bedeutung, die die geplante neue Gesamtausgabe der Scheeben-Werke für unsere Gegenwart besitzt, ohne weiteres klar. Wie sie zum ersten Mal eine vollständige Wiedergabe des reichen Schrifttums Scheebens bietet — auch seine Aufsätze erscheinen in sorgfältiger Auswahl —, so eröffnet sie auch zugleich eine Fülle tieferer Einblicke in die theologische Welt des großen Kölner Dogmatikers, vor allem in seine christologisch-trinitätstheologische Schau des Mysteriums der hl. Kirche und sichert damit eine Scheeben würdige literarische Erfassung seiner theologischen Arbeiten. Bei dem Umfang und der Größe des Unternehmens, die mit dem Plan des Hrsg. gegeben sind, ist es natürlich, wenn sich einem beim Studium der zahlreichen, oft großen Anmerkungen des Hrsg. verschiedene Fragen einstellen. Vielleicht ist es gestattet, einige Gedanken mehr methodischen Inhaltes dazu zu äußern.

Bei einem Vergleich der Neuausgabe der „Mysterien“ mit Texteditionen anderer klassischer Autoren überrascht zunächst die große Zahl von erläuternden, wertenden Anmerkungen und Literaturangaben des Hrsg. Gewiß helfen diese ausführlichen Erklärungen und einleitenden Bemerkungen zu einer besseren Wertung des Verf. und einer schnelleren Einführung in seine Theologie. Zugleich ist mit ihnen aber doch mancher Nachteil gegeben. Da unser Abstand gegenüber der theologischen Tages- und Zeitschriften-Literatur noch nicht groß ist, besteht die Gefahr, daß eine Reihe zu zeitgebundener oder popularisierender Arbeiten als Anmerkungen des Hrsg. in ein klassisches Werk vom Format der „Mysterien“ Eingang findet, die nach kurzer Zeit schon das Interesse der Leser verlieren. Man kann freilich mit Recht darauf hinweisen, daß sich Scheebens „Mysterien“ selbst schon an weitere Kreise wenden, „die Sinn und Interesse für einen tieferen Einblick in die hehren Mysterien unseres Glaubens besitzen“, und man darum auch in der Anlage der Anmerkungen diesem Anliegen der „Mysterien“ selbst Rechnung tragen dürfe; trotzdem glaube ich, daß stellenweise „aus didaktischen Gründen“ etwas viel zeitgebundene wissenschaftliche oder populäre Literatur hineingeraten ist. Ich denke hier u. a. an oft wiederkehrende literarische Hinweise im Bereich des Themas „Leben-Erkenntnis“, „Philosophie des Lebens“. Scheebens „Mysterien“ sind immerhin ein klassisches Werk — damit ist notwendig eine Art Kanonizität gegeben — und können darum wohl kaum gleichzeitig die Funktionen eines Lehrbuchs oder einer Orientierung über augenblickliche Kontroversen in der Theologie haben.

Gar leicht finden dabei auch weniger bekannte Arbeiten, die jedoch tatsächlich viel an Lösung der theologischen Problemstellung bieten, nicht genügende Beachtung, selbst wenn sie unter andern Arbeiten genannt werden. Als Beispiel können hier vielleicht die Anmerkungen des Hrsg. dienen, in

denen das Verhältnis von geschaffener und ungeschaffener Gnade (Hl. Geist) beim Rechtfertigungsprozeß und bei der gnadenhaften Gotteskindschaft behandelt wird (91 120 f. 131 135 144 519). So instruktiv die reichen Literaturangaben und geschichtlichen Verweise auf die Diskussion der Frage nach der Formalursächlichkeit in der Auseinandersetzung Scheeben—Granderath sind, hätte man doch eine klarere, spekulative Stellungnahme des Hrsg. gewünscht, wie sie heute von der Enzyklika „Mystici Corporis“ nahegelegt wird und bereits vorher vorbereitet ward (AAS XXXV, 232): Ähnlich wie in der visio beatifica der dreieine Gott nicht bloß Gegenstand, sondern causa quasi formalis der Schau ist (vgl. S. Thom. Comp. theol. c. 105; S. Th. Suppl. q. 92, a. 1 ad 8; De verit. q. 8, a. 1 c.), dem geschaffenen lumen gloriae aber dabei die Bedeutung einer causa quasi materialis zukommt, so verhalten sich auch im Leben unserer gnadenhaften Heiligkeit und Gotteskindschaft geschaffene, heiligmachende Gnade und die Einwohnung Gottes (oder des Hl. Geistes) zueinander als elementum quasi materiale zum formale. Beide (donum creatum und increatum) sind so in ihrer unzertrennlichen Einheit die „iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit“ (Trid. s. VI cap. 7), sind die „unica formalis causa“ der Rechtfertigung des Tridentinums; denn die Definition des Konzils richtet sich, wie Hrsg. die Sachlage klar skizziert, ganz eindeutig gegen die Lehre der Reformatoren und einiger katholischer Theologen (Pigge, Gropper, Contarini, Seripando) von der „doppelten Gerechtigkeit“. Bereits vor der Stellungnahme der Enzyklika „Mystici Corporis“ war die gnadentheologische Systematik von geschaffener und ungeschaffener Gnade, die für das spekulative Verständnis Scheebens so wichtig ist — auch in den „Mysterien“ ringt Scheeben, wie er selbst sagt, „vorzugsweise um die spekulative Erfassung und Durchdringung der Dogmen“ (Vorwort) — bereits vorbereitet im Rundschreiben Leos XIII. Divinum illud munus (AAS XXIX, 653), bei H. Lange, De Gratia an der vom Hrsg. zitierten Stelle (144), ferner bei P. Galtier, De SS. Trinitate in se et in nobis (Paris 1933) n. 413 und ausführlich von K. Rahner, Zur Scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade, in ZKathTh 63 (1939) 137—156. Nimmt man hierbei causa quasi formalis wirklich im Vollsinn ihres hochscholastischen Gehaltes, also in klarer Unterscheidung zu aller causalitas efficiens, so wird die große Bedeutung dieser Verhältnisbestimmung von geschaffener und ungeschaffener Gnade und beider zur „iustitia, qua Deus nos iustos facit“, klar und damit auch bereits größtenteils der Fragenkreis tiefer behandelt, um den sich die Anmerkungen des Hrsg. auf S. 91 (Sendung und Einwohnung des Hl. Geistes), 120 f. 131 und 135 sowie 519 bewegen. Denn ähnlich wie das Zustandekommen der hypostatischen Union (causa efficiens) allen drei göttlichen Personen zukommt, die unmittelbare Vereinigung aber der menschlichen Natur Christi allein ein Proprium des personalen göttlichen Wortes ist, das hierbei die Bedeutung einer causa quasi formalis hat, so gibt diese Unterscheidung auch den Lösungsgrund all der Fragen, um die sich die angegebenen Anmerkungen bemühen. Zur Sache vgl. u. a. De Régnon, Etudes de Théol. positive sur la Sainte Trinité. I. Paris 1892, 361 f., Petavius, Theol. dogm. de Trinitate I. VIII c. 1—7. Man vgl. auch in der Enzyklika „Mystici Corporis“ die einschränkende und genauere Fassung des bekannten Axioms: „hisce in rebus omnia esse habenda SS. Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant (AAS XXXV, 231).

Vielleicht führte eine eingeschränktere Literaturangabe mit größerer Berücksichtigung der theologisch entscheidenden Arbeiten, falls man sie in die Anmerkungen setzen will, tiefer in die Problemstellung Scheebens ein als recht umfangreiche Angaben. Ich denke hierbei z. B. an die häufigen Hinweise des Hrsg. auf die Bild- und Mysterientheologie (vgl. 76 385 388 408 410 f.), wo an Stelle des bloßen Unterschiedes zwischen scholastischer Opfergegenwarts-Auffassung und der der Mysterientheologie doch vielleicht auch deren platonisch ontologischer Unterbau stärker zu berücksichtigen wäre. Da Scheeben stark in neuplatonisch-patristischer Metaphysik denkt, vermißt man übrigens eine eingehendere philosophische Darlegung ihrer Ganzheitsontologie,

bes. bei der Wertung der Mysterientheologie und ihrer Stellung zur Patristik (408 ff.), bei der Behandlung des Verhältnisses von Patristik zur Scholastik (200, 202, 252) und von Natur zur Übernatur (200 f. und 291). Man wünschte schließlich gerade hier eine stärkere Berücksichtigung der einschlägigen patristischen Fachliteratur — ein gutes Beispiel einer schönen Konfrontierung patristischer und scholastischer Natur-Auffassung bietet Hrsg. 415. Wie er S. 570 auf den sehr instruktiven Artikel des Verf. im Kath 1877 II verweist, würde man auch sonst in den Anmerkungen eine stärkere Bezugnahme auf andere Stellen aus den Werken Scheebens gern gesehen haben. Eine Interpretation Scheebens durch ihn selbst ist schließlich doch die zuverlässigste.

Da sich der wissenschaftliche Interessenkreis und theologische Literatur-ausschnitt von Hrsg. und Verf. schwerlich je decken dürften, so wird sich bei stärkerer kommentarähnlicher Interpretation eines klassischen Werkes vom Format der „Mysterien“ die Gefahr einer unbewußten Verlagerung des Interesses des Verf. und seiner ihm eigenen spekulativ religiösen Schau schwerlich überwinden lassen. Erwähnt sei in diesem Zusammenhang z. B. die geistesgeschichtliche und soziologische (Dilthey, Troeltsch, Sombart) Charakteristik und Wertung der scholastisch-neuscholastischen Prädestinationslehre (581—585), die die sachliche Problematik des Fragenkreises inhaltlich doch nur wenig berührt, im Gegensatz z. B. zur ausgezeichneten Charakteristik, die Hrsg. über die Augustinische Prädestinationslehre bei Scheeben bietet (600). Ist es auch richtig, daß von der Scholastik — z. B. im Gnadenstreit — mehr in Kategorien „des mechanischen Weltbildes“ (582) gedacht ward, so ist doch damit durchaus noch nicht eine „theologische Methodendehre“ gegeben, „die unbefangen in der mechanisch kausalen Logik der Periode des natürlichen Systems die Logik schlechthin sieht“ (ebd.). Da es sich hier im Bereich des göttlichen Gnadenlebens z. B. entscheidend auch um transzendente Seinskategorien handelt (esse, fieri, substantia, accidens, causalitas, identitas, distinctio usw.), die auch im Raum der mechanischen Kausalität verwirklicht sind, so konnte man sie auch an ihr ablesen. Naturgemäß besteht hierbei die Gefahr, sie nicht die Probe an andern, lebendigen Wirklichkeiten machen zu lassen und sie so noch zu unbereinig zu übernehmen — eine Gefahr, die aber auch in der stärkeren Verwertung der Kategorien des Lebendigen (510) oder des Psychischen bleibt. Denn auch in ihrer Verwertung wird die Kontrolle durch andere, nicht biologisch-psychologische Kategorien noch immer notwendig sein, will man nun nicht der Vereinseitigung und der Bedingtheit biologisch-psychologischer Seins- und Werdensschau zum Opfer fallen. Bei aller Bedeutung des Vitalen für das Verständnis des Gnadenlebens dürfen wir nicht vergessen, daß es sich hier meist um Überkategorien der übernatürlich-göttlichen Wirklichkeit handelt, die weder kausal mechanisch, noch rein vital psychologisch, sondern letztlich nur transzendental theologisch tiefer zu erfassen sind. All unsere Erkenntnis und Erfahrung Gottes ist nur analog. Solange man sich noch in der bloßen Antithese beider Bereiche, des mechanisch kausalen und des vital biologischen, bewegt, ist eine wirkliche Überwindung ihrer Einseitigkeit nicht recht möglich. Will man daher über eine Streiffrage, wie sie z. B. das Prädestinationsproblem ist, sachlich wirklich hinauskommen — und die Notwendigkeit dazu besteht eindeutig —, so gelingt es kaum in der bloßen Zuhilfenahme geistesgeschichtlicher Kategorien [„Barockscholastik“ 582, „mechanisch kausale Logik“ (ebd.), „Psychologie der Zeit, die naiv als endgültig richtig angesehen wird“ (ebd.)], sondern allein in der tieferen Einsicht in die inneren Sachgründe und in der gedanklichen Einsichtigmachung der genauen Fehlerquellen und ihrer Ausschaltung. Und jeder, der eine tiefere Einsicht darin bietet, worin die Grenzen der bisherigen Lösungsversuche liegen und wodurch sie zu überwinden sind, schenkt einen begrüßenswerten Beitrag zur tieferen Erfassung des Geheimnisses der Gnade, um die Scheeben vor allem rang und der er seine schöpferische theologische Kraft weihte.

So weit unsere Bemerkungen zur Neuausgabe der „Mysterien“. Wie wir bereits im Anfang unserer Besprechung sagten, sind wir uns wohl bewußt, daß man in den verschiedenen Fragen mehr editionsmethodischen Inhaltes, die wir

berührten, z. T. verschiedener Meinung sein kann. Vielleicht war es trotzdem auch für die Weiteredition besonders der „Dogmatik“ nicht wertlos, einige Gedanken dazu zu äußern. Zu begrüßen ist vor allem das Bemühen des Hrsg. um die Wiedergewinnung und Veröffentlichung des genuinen Textes der „Mysterien“, wie er von Scheeben selbst noch am Ende seines Lebens gestaltet ist. Wir freuen uns auf die weitere, so sorgfältige Textausgabe der übrigen Werke Scheebens. Trotzdem wäre, glaube ich, auch die Weiterausgabe des Atzberger-Abschlusses der „Dogmatik“ zu begrüßen, wenn er, deutlich unterschieden und in einem eigenen Band, erscheint, da Atzberger doch immerhin einen ergänzenden Abschluß der sonst dem Material nach unvollständigen „Dogmatik“ bringt. Dem Hrsg. und seinen Mitarbeitern sind wir zu Dank verpflichtet für die große Arbeit, die bereits geleistet ist oder noch der Veröffentlichung harret, und wir wünschen ihnen eine weitere erfolgreiche und baldige Vollendung ihres Unternehmens.

† A. Lieske S. J.

Küry, U., *Die Bedeutung des Filioque-Streites für den Gottesbegriff der abendländischen und der morgenländischen Kirche*: Internat. Kirchl. Zeitschr. (Bern) 33 (1943) 1—19.

Entsprechend dem Charakter der (altkath.) Zeitschrift soll der Artikel (ursprünglich eine Antrittsvorlesung vom 6. Juni 1942 an der Universität Bern) ein Beitrag sein zur Vermittlung in den Differenzen zwischen östlicher und westlicher Theologie. Der Verf. sieht im Filioque-Streit eine Gegensätzlichkeit tieferer Natur, nämlich im Gottesbegriff selber (2). Er zieht eine starke Trennungslinie zwischen dem ursprünglichen (vortheologischen) Sinn des Dreifaltigkeitsdogmas und dessen spekulativer Erörterung. Hier hat das Filioque seinen Ursprung, dessen eigentlicher Begründer Augustinus geworden ist. Seitdem ist es „unentbehrlich“ als Baustein zu einem Systemganzen, eben der psychologischen Trinitätslehre, die durch Anselm und Thomas im Abendland herrschend wurde. Die Schwierigkeiten, die K. gegen diese Theologie bringt, sind im Grunde nicht neu. Sie sind sogar innerhalb der katholischen Theologie, wenn auch in anderer Form, geltend gemacht worden. Mit Bulgakoff bringt K. besonders zwei Schwierigkeiten vor: Gegenüber der griechischen Auffassung des Dogmas, als Einheit Dreier in Einem, wird für die Lateiner die Trinität zu einer Summe zweier Paare; Vater-Sohn, Vater-Sohn und Geist. Dieses „Vater-Sohn“ als das unum principium des Hervorgangs des Heiligen Geistes bringe ein impersonales Prinzip in die Dreifaltigkeit selbst hinein, da die *activa spiratio* ja keine personbildende Relation sei. Der Impersonalismus sei überhaupt das „eigentlich Fatale der westlichen Trinitätstheologie“: ein unpersönliches Sein Gottes, eine *essentia Dei* geht dem personhaften Sein Gottes in der Dreieinigkeit voraus. Das eigentliche Wesen Gottes ist in einem unpersönlichen Sein zu suchen, „aus dem die Personhaftigkeit Gottes ... erst entsteht ... wie aus einem unpersönlichen göttlichen Fonds“ (10—14; Bulgakoff nach einer Artikelserie in InternKirchlZeitschr 1936, 144 ff., 210 ff. Weitere Ausführungen Bulgakoffs sind erschienen im „Put“ [russisch], die K. in deutscher Übersetzung im Manuskript vorlagen). K. kommt zusammenfassend zum Schluß: „Jener nicht wohl zu bestreitende Impersonalismus im Gottesbegriff der abendländisch-scholastischen Theologie und mit ihm das Filioque selbst, soweit es nur unter der Voraussetzung jenes Impersonalismus möglich ist, müssen als theologisch untragbar betrachtet werden“ (14).

Von gleicher Schwere ist aber nach K. auch das Ringen der östlichen Theologie. Die Dreiheit wird dort als apriorische Gegebenheit vorausgesetzt und die Herleitung der Verschiedenheit der drei Hypostasen aus den Ausgängen und Relationen abgelehnt (14). Der Tritheismus wird jedoch überwunden durch die Annahme der Alleinursprünglichkeit des Vaters (15). Aber der Vaterbegriff wird entleert und abgeschwächt in den Begriff eines „Urheber-Gottes“ im Sinne eines mythologischen Naturalismus, der von der Gottheit sprechen kann als von der Quelle, der Sonne, dem Licht ... (16—18). Aus der Gegenüberstellung von östlicher und westlicher Trinitätslehre ergibt sich somit eine unauf lösbliche Aporie im Gottesgedanken selbst, die gerade im Filioque-Streit offenbar