

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

wurde. Der Ausweg aus dieser Aporie ist ein Haltmachen vor ihr und ein Stehenbleiben vor der „unüberschreitbaren Grenze des theologischen Denkens“ (18) und eine Rückkehr zu den Ursprüngen (19). Eine Trinitätslehre darf es höchstens geben im Sinne der alten Kirche, nämlich im Sinne einer Schutzlehre zur Wahrung der spezifischen Offenbarungs- und Glaubenswirklichkeit (5).

Zu den Ausführungen K.s sind drei Fragen zu beantworten: 1. Das Filioque und seine Stellung in der Trinitätslehre; 2. Der Impersonalismus der lateinischen Theologie; 3. Die vorthologische Form einer Trinitätslehre. Zu 1: Drei Fragepunkte sind bezüglich des Filioque-Streit es zu unterscheiden: die „Einfügung“ des Filioque in das Nicaeno-Konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis; das „Dogma“ des Filioque; positive und spekulative Begründung des Dogmas. (Zu den beiden ersten siehe Jul. Hadzega „Der heutige orthodoxe Standpunkt in der Filioque-Frage: ThGl 24 [1942] 324—330). Die Geschichte der Einfügung und das Dogma des Filioque selbst findet heute bei den Orthodoxen eine sachliche und ruhige Beurteilung. Theologen wie Bolotow, Floroskij und Bulgakoff haben die Polemik gegen die Einfügung selbst aufgegeben. Der alte Vorwurf einer Fälschung der patristischen Texte durch die Lateiner wird nicht mehr aufrechterhalten. So erkennt man, daß das Filioque nicht eigentlich ein Zusatz war, sondern nur die ausdrückliche Formulierung einer schon vorhandenen Lehre. Damit ist nun nicht gesagt, daß auch inhaltlich das Filioque als Dogma anerkannt wird. Bolotow und Bulgakoff betrachten es höchstens als Theologumenon. Dogma ist nur, daß der Heilige Geist vom Vater ausgeht und mit dem Vater und Sohn eines Wesens ist. Dieses Dogma duldet keine Ergänzung weder durch den Zusatz per Filium, noch durch das „a solo Patre“ des Photius. Bulgakoff gibt sogar zu, daß die griechische Formel $\delta\iota\alpha\ \tau\omicron\upsilon\varsigma\ \Upsilon\iota\omicron\upsilon\varsigma$ als eine Anteilnahme des Sohnes an dem Hervorgang des Heiligen Geistes aufgefaßt wurde. Die Formel sei aber niemals klar gewesen. Alle diese Formeln, per Filium, Filioque, sogar a solo Patre, besagen so viel, daß die dritte Hypostase nicht allein in einem Verhältnis zur ersten, sondern auch zur zweiten Hypostase aufgefaßt werden soll. Selbst vom Standpunkt der griechischen Theologie aus erscheint also eine positive Begründung des Filioque nicht ausgeschlossen. Wie die Griechen einst vorwiegend mit positiven Argumenten das Filioque bekämpften (deren Zusammenstellung s. bei A. Palmieri, DictThCath V 2317 bis 2319 2328—2336), so ist das Filioque vor allem aus positiver Überlieferung hervorgegangen, getragen von dem Glaubensbewußtsein der Kirche. Jedenfalls genügt die positive Überlieferung, um zu zeigen, daß auf ihr die Lehre vom Hervorgang des Heiligen Geistes beruht und nicht als spekulatives Ergänzungsstück eines Systemganzen entstanden ist (vgl. M. Gordillo, Compendium Theologiae Orientalis, Rom 1939, 131 ff.; J. D. de Aldama, El Simbolo Toledano. I. Su texto, su origen, su posicion en la historia de los Simbolos [Anal. Gregoriana 7] Rom 1934, 129). Nur kraft dieses seines Ursprungs und nicht als notwendiges Glied einer psychologischen Trinitätslehre wird das Filioque von der Kirche für „unentbehrlich“ gehalten. Zuzugeben ist, daß schon früh ein Einbau desselben in einen spekulativen Zusammenhang versucht wurde (vgl. M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927, 417 ff.). Dadurch mag das Bewußtsein der „Unentbehrlichkeit“ im Sinne K.s zustandekommen oder wenigstens verstärkt worden sein, wie auch sein positiver Ursprung in etwa verdeckt worden sein mag. Umgekehrt läßt sich aber auch vermuten, daß bei den Griechen das Filioque „nicht ins System paßte“, nämlich nicht in das System des platonischen Abstiegsschemas, das auch aus der nachnicaenischen Trinitätsdogmatik nicht ganz entfernt wurde. Man sah allzuleicht die drei Personen in der Art einer absteigenden Reihe von Potenzen der Gottheit. In dieses einlinige Abstiegsschema paßte ein Filioque nicht (vgl. H. U. v. Balthasar, Patristik, Scholastik und wir: Theologie der Zeit 4 [1939] 65—104, bes. 86 f.).

Zu 2: Ist der Impersonalismus eine Eigentümlichkeit der lateinischen Theologie? Daß in der Erklärung des Geheimnisses der Trinität verschiedene

Traditionsströme vorhanden sind, ist schon klar erkannt (Th. de Régnon, *Études de Théologie positive sur la Sainte Trinité*, Paris 1892). Die verschiedenen Auffassungen sind bereits durch ihren jeweils andersgearteten Ausgangspunkt bedingt. Die sog. griechische Trinitätslehre geht aus von den Personen und ihren Hervorgängen. Das Erste ist die Verschiedenheit der Personen. Darum ist die Einsicht in die Wesensgleichheit gefährdet. Das zeigt sich in den Häresien des Ostens (Arianismus und Pneumatomachen) und in dem Kampf um das *homousios* gegen ein *homoiousios*. Demgegenüber gehen die Lateiner (in etwa schon Tertullian, besonders aber Augustinus, Anselm und Thomas) von der göttlichen Natur aus. Die daraus sich ergebende Schwierigkeit ist die Erklärung der Verschiedenheit der Personen. Die Übersteigerung dieser Schwierigkeit führt bei den Sabellianern, Monarchisten, Patripassianern zur Verflüchtigung der drei Personen als zu drei Erscheinungsformen — *tria prosopa* — der einen göttlichen Wesenheit. Der Traktat „*De Deo Uno*“ ist vor allem eine lateinische Angelegenheit. Besonders bei Cajetan, Suarez, Billuart findet sich eine Überbetonung der *una essentia*, die fast als verselbständigt erscheint gegenüber den drei Personen (*subsistentia absoluta*). Aber diese Neigung, die *una essentia* in sich zu betrachten, ist weniger fundamental und universal als eine gleich zu besprechende analoge Betrachtungsweise im Osten, und darum auch leichter zu korrigieren. Ein solches Korrektiv liegt z. B. in den Worten der 4. Kirchenversammlung im Lateran: ... wir glauben und bekennen, „daß es Ein höchstes, unbegreifliches und unaussprechliches Wesen gibt, das wirklich der Vater, der Sohn und der Heilige Geist ist: zugleich drei Personen und jede einzelne von ihnen Person; und darum ist in Gott nur eine Dreifaltigkeit, und keine Vierfältigkeit. Denn jede der drei Personen ist jenes Wesen, d. h. jene Substanz, Wesenheit, oder göttliche Natur“ (Denz. 432). Das nüchterne Abstraktionsvermögen der Lateiner treibt jedenfalls nicht so tief in den Impersonalismus hinein, wie dies der Fall ist bei der Aufstiegsdynamik der griechisch-platonischen Mystik bei einigen Vätern. Gregor von Nyssa z. B. strebt in seinem mystischen Aufstieg nicht zum trinitarischen Gott, sondern zum absolut einfachen Wesen Gottes, das an der Spitze einer platonischen Seinspyramide steht. „Diese Tendenz zum strengen Monotheismus siegt denn auch völlig im grandiosen Ausklang der griechischen Patristik: bei Dionysius Areopagita und bei Maximus Confessor, wo das formal vorhandene Trinitätsbekenntnis so gut wie keine Rolle mehr im lebendigen Vollzug des christlichen Lebens spielt“ (H. U. v. Balthasar, a. a. O. 87). Ist die *una essentia* bei den Lateinern vor allem ein Ergebnis des Ansatzpunktes in der Trinitätslehre, so ist das *summum ens* der Griechen an Stelle des dreifaltigen Gottes ein ins Christliche übernommener Platonismus, der den Gottesbegriff viel mehr durchformt hat als die Idee des *Deus Unus* der Lateiner. Das einfache Schema K.s gewinnt also ein wesentlich anderes Aussehen.

Zu 3: Vortheologische Einstellung hat also in Ost und West ohne Zweifel zu verschiedenen Grundkonzeptionen in der Trinitätslehre geführt. Wie sollen die Gegensätze vereinigt werden? K. meint durch eine „Rückkehr zu den Ursprüngen“, durch ein Verbleiben im vortheologischen Raum des Trinitätsdogmas. Aber die drängende Frage nach der Einheit in Dreien wird immer wieder sich stellen und zum „System“ treiben. Eine so tiefgehende geschichtliche Entwicklung läßt sich auch nicht auf diesem Wege überwinden. Was aber geleistet werden muß, ist die Durchforschung der philosophischen Grund-schemata, insofern sie in die Lehre von der Trinität eingebaut wurden, und stete Orientierung an den Gegebenheiten der Offenbarung (vgl. z. B. K. Rahner, „Gott“ als erste trinitarische Person im Neuen Testament: *ZKathTh* 66 [1942] 71—88). Spannungen, wie sie gerade in der Erklärung des Geheimnisses des dreifaltigen Gottes bestehen, haben auch ihre Bedeutung zur Erkenntnis der Wahrheit. Solange sie in der Schwebelage bleiben und sich von ihren häretischen Extremen distanzieren, weisen sie hin auf die die Spannungen überwindende Mitte, in der die Wahrheit im Geheimnis liegt. Vgl. ferner: E. v. Ivánka, Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken: *Schol* 14 (1939) 373 ff. I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*: *OrChrPer* 1

[1935] 114—138. H. U. v. Balthasar, Kosmische Liturgie. Maximus der Bekenner: Höhe und Krise des griechischen Weltbilds, Freiburg 1941.

A. Grillmeier S. J.

Hentrich, W., S. J. — v. Moos, R. W., S. J., *Petitiones de Assumptione corporea B. V. Mariae in caelum definienda ad Sanctam Sedem delatae propositae secundum ordinem hierarchicum, dogmaticum, geographicum, chronologicum ad consensum ecclesiae manifestandum*. Gr. 8^o (tom. 1: XLIV u. 1064 S.; tom. 2: XVI u. 1110 S.). Rom 1942, Typis Polyglottis Vaticanis.

Dieses Werk — Papst Pius XII. zu seinem 25jährigen Bischofsjubiläum (1942) dargebracht — wird man mit Recht als Markstein in der Assumptabewegung unserer Tage bezeichnen dürfen. Es bringt in erster Linie die von 1869—1941 beim Hl. Stuhl eingebrachten Bittschriften, die im Archiv des S. Officium (Sonderabteilung ‚De Assumptione‘) aufbewahrt werden, ergänzt aus fälligen Dokumenten anderer Abteilungen vatikanischer Archive und aus anderweitigen Quellenbelegen in Büchern und Zeitschriften. Als Schema der Aufordnung dient an erster Stelle die hierarchische Rangordnung, fall- und hilfswise auch das geographische, chronologische oder auch rein alphabetische Prinzip. Durch die über das ganze Werk hin eingeflochtenen statistischen Tabellen — zum großen Teil das besondere Verdienst P. v. Moos' — erleichtern die Übersicht. Einen ähnlichen Hilfsdienst in mehr differenzierten und gut durchgearbeiteten Indices hätte man gewiß sehr begrüßt. Das jetzt beigegebene Personen- und Ortsverzeichnis scheint nur selten zu versagen, was bei der Fülle des Stoffes eine Leistung ist.

Unter den Bittschriften von höherem Rang seien hier hervorgehoben: die Postulate mehrerer Konzilien und Synoden (allen voran die bekannten vatikanischen Postulate, sodann jene von Plenarkonzilien (nicht 3 — wie ursprünglich schien —, sondern 2; I 965), von Provinzialkonzilien (5), von Diözesansynoden (8), sowie die Bittschriften von Bischofskonferenzen aus aller Welt (I 93 ff. 181 ff. 968 ff.). Zählt man die Konferenzen von Bischöfen bei Gelegenheit von Kongressen mit hinzu, so beläuft sich die Gesamtzahl dieser eindrucksvollen Kundgebungen von Bischofskonferenzen allein schon auf ein halbes Hundert. Gleichsam ein Bindeglied zwischen Hierarchie und katholischer Laienwelt stellen die seit der Jahrhundertwende einsetzenden Bittschriften von internationalen, nationalen und diözesanen Kongressen dar (II 368 ff.). Wie bei den vatikanischen Postulaten, so tritt auch bei diesen Kongressen und in der ganzen Assumptabewegung überhaupt die Initiative und der Einfluß einzelner Persönlichkeiten und führender Organisationen stark in die Erscheinung, worüber eine Zusammenstellung (II 1034 ff.) eigens berichtet.

Der Anteil der Laienbewegung in der Assumptafrage erweist sich als überraschend groß. [Siehe dazu außer dem Aktenauszug im Abschnitt ‚Petitiones laicorum‘ (II 575 ff.) die zugehörigen Abschnitte im geschichtlichen Teil (II 918 ff.) zuzüglich der Hinweise im Namensverzeichnis unter Travaglini, Longo und anderer verdienter Laienapostel der Bewegung.]

Man hat früher gelegentlich die organisatorischen Maßnahmen zu Massenaufrufen in der Bewegung diskreditieren wollen. Es sei ein unkluges und unverantwortliches Hineintragen einer dem kirchlichen Lehramt und der fachtheologischen Diskussion vorbehaltenen Frage in urteilslose Massenkreise. Man hat dem Verfahren der ‚Plebiszite‘ sogar unkirchlichen Sinn vorgeworfen. Im ganzen aber hat sich der Hl. Stuhl und der Episkopat anders verhalten; und wenn auch in den 80er und 90er Jahren des vorigen Jahrhunderts gelegentlich ein Schweigegebot an Stürmer und Dränger der Assumptabewegung erging, so ist durch Hentrich (II 920 ff.) aktenmäßig klargelegt: jenes Schweigegebot war nicht gegen die Förderung des Anliegens und das Verfahren als solches, sondern nur gegen gewisse Unternehmungen zu inopportuner Zeit und Gelegenheit ergangen. Die in der Stille wachsende Bewegung brach um die Jahrhundertwende nur um so stärker hervor. Auf den beiden Internationalen Marianischen Kongressen, Freiburg-Schweiz 1902, Rom 1904, stand die erstarkte Pro-Assumptabewegung im Kampf mit Gegenmächten, die vom Modernismus geschürt