Literarische Besprechungen

Objekttyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **21 (1943)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Literarische Besprechungen.

Rufe nach « wissenschaftlicher Ekklesiologie ».

Unlängst hat M. D. Koster O. P. mit einem Buch [1] etwelches Aufsehen erregt, in dem er behauptet, eine wissenschaftliche Lehre von der Kirche sei noch nicht erreicht. Es darf eingehende *Inhaltsangabe* und *Stellungnahme* beanspruchen.

I.

« Die Ekklesiologie unserer Tage befindet sich noch im vortheologischen Zustand ». Monographien über Einzelfragen aus dem Gebiet seien da, aber « wegen des immanenten Auswahlprinzips des vortheologischen Denkens ist es dem vortheologischen Stadium eigen, gerade solche Einzelbehandlungen zu bringen » . . . « Die theologische Ekklesiologie ist aber keineswegs die Sammlung dieser Einzelmaterien oder ihre Synthese, sondern etwas ganz anderes ». Die Gleichsetzung der Vorstellung « Leib Christi » mit der Definition der Kirche besage die « Ineinssetzung von vortheologischem und theologischem Erkennen, von einer Teilsicht der Kirche mit ihrem Totalaspekt . . . vollendete Selbstüberschätzung, maßlose Überbewertung, Unmethodik, Verwirrung ». Der theologische Begriff, die Definition der Kirche müsse erst gewonnen werden. Man habe keinen Versuch gemacht, von der Vorstellung des « Volkes Gottes » in seiner konkreten Rechtsordnung aus die Kirche begrifflich zu fassen, noch auch von derjenigen der « Kultgemeinschaft » aus, sondern bloß von der des « Leibes Christi » aus. Das « Auswahlprinzip » bringe es mit sich, « daß weithin die gröbste Auslassung wichtigster Gegenstände anzutreffen ist. Die theologische Ekklesiologie darf sich nicht in diese Armut kleiden » (S. 14 f.). Es gehe um « die theologische Ganzkenntnis der Kirche » (16). « So wenig die Philosophie die homogene Fortentwicklung des vorphilosophischen Erkennens, sondern die Entwicklung des Inhaltes der überphilosophischen Totalweltansicht zum methodischen Ganzwissen ist, kann die Ekklesiologie (oder jeder andere Teil der Theologie) etwas anderes sein als der zum methodischen Wissen entwickelte Inhalt der totalen Glaubensanschauung von der Kirche . . . Vortheologische und theologische Ekklesiologie haben denselben vorgegebenen Grund : die totale Glaubensanschauung von der Kirche. Sie 'gebrauchen' sie anders : die erste immer in 'Auswahl', die letzte in 'Vollwahl' . . . Das 'vorurteilslose' Innewerden des Gesamtinhaltes 'Kirche' aus den allein von der lehrenden und

[1] *Mannes Dominikus Koster* O. P., Ekklesiologie im Werden. Bonifacius-Druckerei, Paderborn 1940. 168 SS.

leitenden Kirche zu diesem Innewerden dargebotenen Dokumenten, und zwar in der gesamten Vorstellungsreihe, in denen diese die 'Kirche' darbieten, ist die Forderung » (17 f.).

Augustinus heißt hier « der Altmeister des bisherigen vortheologischen Stadiums der Ekklesiologie » (18). Er sei großenteils schuld an den erblichen Mängeln der seitherigen Schriften über die Kirche. « Wir haben als in jeder Hinsicht unzulänglich bei ihm hervorheben müssen : seine christologische Sicht der Kirche, seinen überforderten Heilspersonalismus, seine Voranstellung der Metapher 'Leib Christi' vor der Sachbezeichnung 'Volk Gottes', seine christologisch-heilspersonalistische Deutung jener Metapher, sein durch all das mitbedingtes Abweichen von der Total-Anschauung der Kirche in den zu seiner Zeit vorliegenden kirchlichen Lehrdokumenten » (19). Augustinus habe in mißbräuchlicher Weise unter « Leib Christi » die Verbindung Christi mit den Gliedern des Menschengeschlechtes verstanden oder gar die Welt als Ganzes. « Dadurch nimmt die Metapher bei ihm mehr oder weniger den Sinn dessen an, was man später die gratia capitis Christi und ihren Wirkbereich genannt hat : sie soll die Lehre von der *objektiv-hinreichenden und subjektiv-wirksamen Erlösung der Gesamtmenschheit und ihrer Glieder durch Christus theologisch zum Ausdruck bringen und bildet daher ein wesentliches Stück der Christologie,* nicht aber der Ekklesiologie » (40). Augustinus sei darin falsche Wege gegangen, weil er die Gnadenverbindung mit Christus in den Vordergrund seiner Spekulation über den « Leib Christi » stelle statt der Verbindung, die auf dem sakramentalen Charakter fußt, zumal er vom letzteren eine verkehrte, unfertige Vorstellung hatte. Scheeben ist dem Vf. Muster einer zwiespältigen Ekklesiologie, obschon er « wie kein zweiter in der Neuzeit die ekklesiologische Bedeutung der Charaktere erfaßte » (32 f. ; 45 f.). « Hätte Augustin vermocht, was Thomas vermochte : die Gleichbildung mit dem Priester Christus durch die Charaktere als gliedschaffende Teilnahme am Priestertum Christi zur Konstituierung der Kirche zu unterscheiden von der Gnadenähnlichkeit durch den Gnadenstand mit dem *begnadeten* Priester Christus zur Gotteskindwerdung der Eigen-Person und nicht den Charakter und seinen Sinn durch den immer wieder betonten Gnadenpersonalismus zu verschleifen, dann würde manches in der Ekklesiologie anders geworden sein. Dazu war die Glaubensbesinnung damals noch nicht reif. Ist sie es wohl heute ? ... Die meisten Theologen aller Richtungen gehen bis zur Stunde unter gänzlicher Nichtbeachtung der Entwicklung der Ekklesiologie durch Thomas zum Schaden der Ekklesiologie darin noch durchweg mit Augustin. Einige besonnenere Stimmen werden allerdings in jüngster Zeit laut. Sie legen aber noch immer das Hauptgewicht auf die Gnadenverbindung der Einzelnen mit Christus statt auf die Gnadenverbindung mit Christus *und* miteinander » (47).

Statt des übertriebenen und einseitigen Heilspersonalismus augustinischer Prägung lehre die Bibel unverkennbar einen « zwischen- und endzeitlichen Heilskollektivismus, nach welchem dem Personen-Ganzen, in dem der Einzelne heilsgeschichtlich zu stehen hat (sei es das alte, sei es das neue 'Volk Gottes'), die Ehre, das Reich und das Heil zuerst zukommt,

und dem Einzelnen nur durch Teilnahme und Eingliederung in das Ganze » (49). « Nach Paulus ist (also) der 'Leib Christi' eine vollendete 'Körperschaft', und diese ist identisch mit dem 'Volke Gottes'. Und das ist die Ekklesia. Nicht aber wie bei Augustin die Welt und die Summe oder Gesamtheit der einzelnen Begnadeten und Prädestinierten seit Beginn der Welt, zu denen im besonderen freilich die in der eigentlichen Kirche Begnadeten zählen, und dann schließlich auch noch die eigentliche Kirche » (51). Der Vf. will mithin sagen, der rechte Begriff vom Leibe Christi und von dessen Gliedern müsse statt Gnade und Prädestination die sakramentalen Charaktere zum Ausgangspunkt nehmen. Thomas von Aquin lehre, daß der Heilspersonalismus durch die Gnade das Votum der Kirchengliedschaft durch den Taufcharakter einschließe und nur dieses Votums wegen die Gnade zuteil werde. « Dadurch ist eben unzweifelhaft gesagt, daß nur im Verband der Kirche, die durch die sakramentalen Charaktere begründet wird, die Eigenperson zum Heil kommt. Das heißt in moderner Sprache nichts anderes als : der Einzelne kommt als Person zu Gnade und Heil nur unter der Voraussetzung, daß er im 'Heilskollektiv', in der 'Körperschaft' Christi, in der Kirche und durch sie zu Gnade und Heil kommen *will*. M. a. W. der biblische zwischenzeitliche Heilskollektivismus wird damit wieder restlos statuiert. Hinsichtlich des endzeitlichen Heilskollektivismus ist bei Thomas wie bei allen Theologen eine große Auslassung festzustellen, da sie nämlich die nach den Weissagungen des AT und des NT zuerst und originativ dem 'Volk Gottes' endzeitlich zukommende Ehre und Heiligung nicht berücksichtigen » (53 f.). Schon hier bietet uns der Verfasser dann eine seinen Gedanken entsprechende Definition des « Leibes Christi ». Die Summe der begnadeten und prädestinierten Einzelpersonen gleiche zwar demselben, sei aber nicht dieser « Leib ». « *Der ist vielmehr das auf Grund der sakramentalen Charaktere begründete und durch sie gestufte und gegliederte Personenganze oder Heilskollektiv, insofern es sich nach den Weisungen des Stellvertreters Christi leiten läßt* » (54).

Hier schaltet K. Richtlinien eines Programms ein. « Es wird gewiß noch eine geraume Zeit dauern, bis der Primat des zwischen- und endzeitlichen Heilskollektivismus wieder voll und ganz im kirchlichen Bewußtsein steht. Es muß dazu eine Blickverschiebung eintreten, die nicht den Heilspersonalismus verkürzt, wie dieser den Heilskollektivismus entschieden falsch beurteilt hat. Sondern es gilt vor allem einzusehen, daß es erstens ein doppeltes Heil, ein kollektives und ein persönliches, gibt, von denen beides zeitlich-diesseitig und ewig-jenseitig sein soll — wie denn auch jedes seine gesonderte Grundlage hat und jedes zeitlich und ewig verloren gehen kann. Zweitens ist sehr wohl zu beachten, daß das diesseitige kollektive Heil in der Hand Gottes Werkzeug und Mittel, wenngleich nicht das allein — hat es doch seinen Eigensinn und -wert darin, daß es 'gemeinschaftlich' ist —, zum persönlichen Heil dienen soll. Daher überschneiden sich beide, so daß es Menschen gibt, die des einen oder des andern entbehren : schuldbar und nicht schuldbar. Drittens muß die einseitige Sprechweise vom nur persönlichen Heil korrigiert werden. Gewiß

ist die theologische Lösung noch lange nicht spruchreif. Doch das Problem besteht — und nach der besten theologischen Lösung wird seine praktische Schwere um nichts gemindert werden. Die wird bestehen bleiben, wie sie bis jetzt bestand. Als das Geheimnis der Heilsordnung und Vorherbestimmung werden Theologie und Leben das doppelte Heil zu sehen und sich ihm zu beugen haben » (55 f.). Nach Angabe der Gründe, die Augustinus zu seiner Auffassung des Leibes Christi führen, heißt es : « Solange nicht das lehramtliche Zeugnis, sondern die ganz persönliche Meinung Augustins praktisch als Norm der Ekklesiologie anerkannt wird, solange macht diese keinen richtigen Schritt vorwärts, solange ist das große Selbstbewußtsein, das sie heute beweist, nicht gerechtfertigt » (63).

Es folgt eine Darlegung und Kritik weiterer Deutungen des Wesens der Kirche, unter anderm des sog. Kultgemeinschaftsgedankens, worauf der Vf. diesen ersten Teil seiner Arbeit mit der Feststellung schließt : « Es sind somit zwei 'Kurzschlüsse' in den Deutungen des heutigen Glaubensbewußtseins festzustellen : ein sachlicher hinsichtlich der Verkürzung der kirchlichen *Gliedperson*, ein methodischer in der Verwertung der *Lehrzeugnisse der Kirche über sich selbst* » (81 f.).

Der 2. Teil des Buches will Anweisungen geben, wie der Theologe sich zum « gegenwärtigen Glaubensbewußtsein von der Kirche » zu verhalten habe. « Das heutige allgemeine Glaubensbewußtsein von der Kirche zeigt ihm unzweideutig seine jetzige Aufgabe, die eben in nichts mehr und nichts weniger besteht als in dem Erfüllen des Wunsches der Gläubigen, der auch sein eigener ist, nach dem *theologischen* Verständnis der von ihnen allen so lebendig im Glauben ergriffenen Kirche, indem er aus der Zeit und mit ihr für die Gläubigen durch die *theologische Entfaltung dieses einen Gegenstandes wahrhaft theologisch arbeitet*, so wie das heute zu geschehen hat ». Er müsse sich hüten, « Glaubensverkündigung und -erweckung als seine Aufgabe anzusehen. Er wird ebenso ahnungsmäßig bestimmt ausgegebene und allgemein angenommene Positionen trotz ihrer vermeintlichen Gründe deswegen von vornherein kritisch betrachten und ablehnen, weil sie irgendwie — das braucht in keiner Weise restlos gedanklich geklärt zu sein — mit dem allgemeinen Glaubensbewußtsein und dem Gesamtlehrzeugnis der Kirche nicht ganz übereinkommen » (89 f.). Viele moderne Christen und Katholiken fürchteten, die Kirche beschneide allzu sehr die Rechte der Persönlichkeit. « Für sie ist alles mit dem Verdacht belastet, zu entpersonalisieren. Man kann ihnen hierbei nicht nur unrecht geben. Sie spüren den bedauerlichsten Punkt sehr vieler Darstellungen über das Corpus Christi, in denen von 'organischer Bindung', 'organischem Ganzen', 'Ganglien des Leibes Christi', von 'lebendigem Organismus', von 'organischer Einheit', vom 'Blutkreislauf', von 'organischen Verhältnissen', 'organischer Gliederung', von 'belebtem Leibe' und ähnlichem zu ausschließlich und zu einseitig gesprochen wird. Das muß tatsächlich zu dem Eindruck führen, es handle sich hier um einen entpersonalisierenden Christismus, Papismus und übernatürlichen Biologismus. Dem modernen Christen, der hinsichtlich seiner Persönlichkeit so überaus feinfühlig geworden ist, kann nur eine Ekklesiologie zusagen, die genauestens dar-

legt, was der Eigen- und was der Gliedperson in der Kirche zukommt. Keineswegs aber eine solche, die auch nur den Schein der Verwaschung an sich trägt. Das ist ein großer Vorteil, den der Ekklesiologe sich nicht entgehen lassen darf. Er wird dadurch einfach genötigt, den so schwierigen Fragen nach der kirchlichen Gliedschaft und nach dem *Gliedschaftsprinzip der Kirche* nicht länger aus dem Wege zu gehen und mit ihrer Darlegung wie mit einem Schlag Licht in die Verwischung von Glied- und Eigenperson, Glied- und Eigentätigkeit, Glied- und Eigenziel, Glied- und Eigenwohl zu bringen, anstatt durch eine des rechten Sinnes entbehrende Wiederholung von 'organischer Einheit, Verbindung' usw. die Schwierigkeit zu vergrößern und ihre Lösung noch weiter hinauszuschieben » (91 f.).

Grundsätzlich sei Gliedschaft Christi und der Kirche zu unterscheiden. Die Kirchenlehre betrachte die Taufe als Faktor der Eingliederung in die Kirche, aber es gebe dabei Vollglieder und Teilglieder, erstere seien die Katholiken im Gnadenstand, letztere umfaßten « reine Gebrauchsglieder oder Verwendungsglieder und Konstitutionsglieder », diese letzteren wiederum sind entweder « volltätige » oder « teiltätige », die « teiltätigen » wären « alle sogenannten akatholischen Christen » (94). « Die Ableitung der Stufung der kirchlichen Gliedschaft ist — um sie in Verbindung mit dem Grundgedanken dieser Schrift zu bringen — nicht aus 'Leib Christi', sondern nur aus 'Volk Gottes' möglich. Ein Leib hat nämlich nur Vollglieder und nie bloße Verwendungsglieder, wie sie dagegen das 'Volk Gottes' haben muß » (95). Behindert werde die « rein theologische Behandlung der Kirche Gottes » ferner durch die Vorliebe für poetisch-rhetorisch-metaphorische und mehrdeutige Denk- und Redeformen, die sich hier mit dem angeblich « mystischen » Charakter des Gegenstandes zu rechtfertigen suchten. Was da für die Verkündigung passe, sei aber der Theologie unangemessen. « Es ist gewiß niemand verwehrt, in der freieren Denkart der vortheologischen Stufe des Glaubens zu verbleiben und die ihr entsprechende Darstellungsform in Anwendung zu bringen. Es ist aber verkehrt, alle darauf festlegen und die geschürzte Art der Theologie und ihrer Sprachform nicht gelten lassen zu wollen. Nichts erlaubt einem Menschen, eine einzelne oder eine ganze Reihe solcher Begegnungsweisen als nicht der Sache entsprechend zu bezeichnen und abzutun, wenn sie von der Sache geradezu gefordert werden. Wie die Verkündigung nicht jedermanns Sache in der Kirche ist, so noch weniger die Theologie, weil zu letzterer eine Reihe solcher Voraussetzungen verlangt werden, wie sie unmöglich allen zu eigen sein können. Daher ist es auch nicht jedermanns Neigung entsprechend, sich auf das vortheologische Denken festlegen zu lassen » (98).

Ein 3. Teil befaßt sich mit den « Versuchen und Theorien einer theologischen Bestimmung der Kirche ». Eine « theologisch einwandfreie und richtige Wesensbestimmung der Kirche » liege nicht vor. Eine radikale Richtung leugne deren Möglichkeit überhaupt, ein Mysterium sei nicht solcherweise erfaßlich. In unbedachter Vorentscheidung werde hier die Kirche « geradezu vergötzt ». Die « alte Gleichsetzung der Kirche mit Christus » sei unhaltbar und nähre sich « von stets neuen Mystifikationen » (104). Eine andere Ansicht (in drei Formen) befürworte die Beschränkung

auf die bildlichen Analogien, die der Heiligen Schrift zur Andeutung des Wesens der Kirche dienen und degradiere dieselben zu einer Art « Abfindung » und « Trost », was beim Vf. Entrüstung hervorruft. Eine weitere Meinung gehe dahin, « Leib Christi » sei die gültige, einzige Wesensbestimmung der Kirche. In der Schrift aber verkünde nur Paulus die Kirche unter diesem Namen. Auf dem Vaticanum sei ferner ein Theologenschema, das diesen Standpunkt vertrat, von vielen Bischöfen zurückgewiesen worden. Vor « Leib Christi » habe tatsächlich die Bezeichnung « Volk Gottes », die oft in den Meßorationen erscheine, manches voraus. Insbesondere werde dadurch « der für das Glaubensverständnis so verhängnisvolle Einfluß auf die Phantasie und sinnliche Anschauung viel leichter verhindert und der Gemeinschaftscharakter so deutlich ausgesprochen, wie es in der Glaubensverkündigung eben geschehen kann, die daher diesen Ausdruck auch so oft und so eindringlich verwendet » (115 f.). Die Reden über « Leib Christi » hätten « ein Mißverständnis nach dem andern im Gefolge ... da man den Bedeutungswandel, den der Ausdruck 'Leib Christi' bis heute angenommen hat, nicht beachtete. Was zur Zeit des Apostels die Bezeichnung der konkreten Kirche war, insofern sie in sich gestuft ist und körperschaftlichen Charakter hat, ist durch Augustin zur Bezeichnung des heilsgeschichtlichen objektiven und subjektiven christologischen Verhältnisses der Einzelglieder des Menschengeschlechtes zu ihrem Erlöser geworden. Dieser Bezeichnung fügte man im Mittelalter die besondere hinzu, durch welche die sakramentale Gnade der Eucharistie der 'mystische' Leib Christi genannt wurde. In der Gegenwart bedeutet 'Leib Christi' durchweg die Gesamtheit der subjektiv erlösten Einzelpersonen. Nach dem Gesetz der Gleichzeitigkeit der einmal aktuell gewesenen Denkinhalte schwingen natürlich heute bei der Nennung des 'Leibes Christi' alle diese Bedeutungen mit, wenngleich am wenigsten die erste, auf die es doch vor allem ankommt, da sie diejenige des kirchlichen Lehrzeugnisses ist ... wie unerleuchtet der Gebrauch des Ausdruckes sein kann, zeigt nichts deutlicher, als daß er bei den einen zum Ausdruck ihres Ressentiments gegen jegliche Apologetik der Kirche geworden ist ; bei andern zu dem ihrer Abneigung gegen die nun einmal zum Wesen der Kirche gehörende sakrale Rechtsordnung ; bei andern zum Schlüssel ökumenischer Vereinigungsversuche ; andere verwenden ihn dazu, das Verhältnis der Gesamtmenschheit zu Christus ohne weitere Unterscheidung auszudrücken ; bei andern dient er dazu, ein bestimmtes, rein äußeres zufälliges Verhältnis von Christen untereinander zu bezeichnen, etwa das einer Pfarrei oder Abtei ; und wieder bei andern zur vermeintlichen theologischen Stütze des Solidarismus » (117 ff.). Eine vierte Richtung halte die theologische Wesensbestimmung der Kirche grundsätzlich für möglich : sie bedeute « einen Fortschritt in der theologischen Klarheit, der nicht hoch genug angeschlagen werden kann, wenngleich diese Meinung sich über ihre eigentliche Begründung noch nicht eindeutig geäußert hat und auch die Wesensbestimmung der Kirche nicht selber vorlegt. Sie hat bisher nur vier Wege zu derselben geboten ... Daß es allein schon vier Wege geben soll, beweist den vortheologisch-dialektischen Charakter auch dieser Ansicht » (122 f.). Alle vier vorge-

schlagenen Wege sind nach K. ungangbar, den zweiten, von den Ursachen der Kirche her, läßt er in etwa gelten.

Der 4. Teil des Buches wird überschrieben : « Die Stoffauslassung und die Methodenmängel der heutigen Ekklesiologie ». Diese bestehe immer nur aus Teilbetrachtungen, es gebe zwar « Ansätze » zu einer wissenschaftlichen Behandlung, aber « sehr unmethodisch und mehr nach Art eines Hinwurfes » (125), von einseitigen Gesichtspunkten her, ohne die Einseitigkeit offen einzugestehen. « Der Behandlungen des Verhältnisses der Kirche zu Christus haben wir vorläufig genug, doch viel zu wenig von jenen, die mit Ernst, Sachlichkeit und Würde unzweideutig dartun, daß dieses Verhältnis erst aus dem Wesen der Kirche folgen und nicht dieses selber sein kann, wie man immer wieder lesen und hören muß » (126). Alle erklärten die Kirche für eine Gemeinschaft eigener Art, ohne deutlich « die ihr und nur ihr eigentümliche konstitutive Sozialrelation zwischen ihren Gliedern und die reale Grundlage dieser Sozialrelation » aufzuweisen. « Wo ist weiter die Kirche als das sakrale Ordnungs- und Tätigkeitsganze menschlicher Personen, das sie als Gemeinschaft wesentlich ist, dargestellt ? Man gebe sich doch keiner Täuschung darüber hin, daß es so gut wie wertlos ist, immer die Ämter in der Kirche zu erwähnen, wenn man nicht genau so oft und so deutlich und vorher gesagt hat, weshalb die Kirche diese Ämter und keine anderen haben kann und haben muß ! Wie anders aber ist das möglich, es sei denn, man behandelt die Gemeintätigkeit der Kirche und die sie konstituierenden Teile, zu denen gerade die Ämter gehören ». Es müßte dazu eine Erörterung über « Gemeingut », « Gemeingesetz und -recht » geboten werden. « Man kann ruhig zugestehen, daß in der modernen Ekklesiologie nicht einmal die Namen für die hier genannten Dinge bekannt sind ». Die bestimmten Fähigkeiten, die erst kirchliches Handeln ermöglichen, « die kaum mehr gekannten sakramentalen Charaktere und die Charismen » wären theologisch darzustellen, ebenso die kirchliche Autorität und « die Einflußmächtigkeit des Gemeingutes auf das Kirchenganze und seine einzelnen Glieder », ferner Vermittlung, Vermittler und Auswirkung der Autorität, Unterschied von Glied- und Eigenperson, Glied- und Eigentätigkeit, Glied- und Eigengut, kirchliches Ethos, kirchlicher Gemeingeist, sakral-übernatürlicher Volks- und Körperschaftscharakter der Kirche, ihre übernatürliche Rechtsfähigkeit, ihre Wesens-, Daseins-, Individuations- und Tätigkeitsordnung, Tugend der kirchlichen Gemeingerechtigkeit, Doppelcharakter kirchlicher Tätigkeit als Kult des Priestertums Christi und instrumentale Heilstätigkeit, Dienstcharakter der Kirche in der Hand Christi bei Kult und Heilszuwendung (127). All das fehle in den bekannten Büchern über die Kirche, sie böten bloß, was die sog. Apologetik übriggelassen habe, je nach den Autoren bald mehr, bald weniger. Scheeben habe manches vom Obigen in seiner Dogmatik wenigstens erwähnt. Die Zeit vor dem 15. Jahrh. sei z. T. weiter gewesen als die heutige Theologie in der Berücksichtigung und Beantwortung dieser Fragen. « Wie nahe z. B. die heute so einseitig vertretene These vom gnadenhaften Charakter des 'Leibes Christi' der Grundthese des Donatismus kommt, der bekanntlich die Kirchenzugehörigkeit und die Wirksamkeit

der kirchlichen Handlungen vom persönlichen Gnadenbesitz abhängig sein ließ, dürfte kaum bekannt sein. Ebensowenig aber auch die Nähe zu der Zwinglischen These von der nicht-gemeinschaftlichen Verbindung der begnadeten und auserwählten Einzelnen und deren verbindungslosem Nebeneinanderstehen, trotz der vielen Worte, die über Gemeinschaft und das 'Füreinander' fallen ». In der Vergangenheit war man sich klarer über « das Grundprinzip der Kirchlichkeit, die sakramentalen Charaktere mit den durch sie begründeten gegenseitigen Beziehungen der Kirchenglieder untereinander »; die Charaktere gehörten nicht weniger zur übernatürlichen Ordnung als die Gnade, nicht als eigenpersönliches, aber « als erstes soziales Heilsprinzip » (129 f.), wie auch die Charismen, die zum Werkzeug Christi für die Kirche machen. Es « kann jede vernehmliche Geste des einen für den anderen charismatisch werden, wenn Christus sich ihrer als eines Sozialfaktors zu seinem Heile bedient » (131). « Zwar hat in neuester Zeit Scheeben versucht, den sakramentalen Charakteren als Prinzipien der Kirchlichkeit wieder gerecht zu werden. Leider hat er mit der These vom Charakter als in *jeder* Hinsicht 'aktiver Teilnahme am Priestertum Christi' ungeheuer zur heutigen Verwirrung beigetragen » (133).

Methodische Mängel der heutigen Ekklesiologie stammten daher, daß vor allem Seelsorgsgeistliche mit aktivistischen Tendenzen von ihren Gesichtspunkten und Bedürfnissen her diese Fragen aufgegriffen hätten. « Für diese Denkart sind real im eigentlichen Sinne die einzelnen Dinge und Handlungen in der Kirche. Was dahintersteht, ist kaum großen Nachdenkens wert. Man will nicht das Kirchenleben theologisch ergründen, sondern es erfahren, mitmachen und genießen. Es *veranlaßt* und gestattet Gedanken, geht aber nicht umgekehrt aus ihnen hervor. Die Erfahrbarkeit der Kirche ist das Ganze ; Anschauung, Vorstellung und Gefühl vergegenwärtigen sie, nicht die sorgsam abgewogenen theologischen Gedanken » (136). Man unterschiebe hier der Theologie eine falsche Aufgabe in der Annahme, « daß der Gemeinnutzen der Theologie genau so wie derjenige der Verkündigung ein solcher unmittelbar der einzelnen Kirchenglieder sei und nicht, wie es allein richtig ist, ein solcher unmittelbar der Gesamtkirche in ihrer Aufgabe, das Glaubensdepositum zu entfalten und zu explizieren, und erst mittelbar der einzelnen Kirchenglieder. Hier an diesem Punkte stoßen zwei Grundanschauungen und zwei Grundaffekte aufeinander : der neuplatonisch-augustinisch-personalistische und der biblisch-kollektiv-sozial-kirchliche, die gerade in der Ekklesiologie zur Auseinandersetzung kommen werden und kommen müssen. Hier werden die theologischen Kämpfe der allernächsten Zukunft auszutragen sein » (140).

Unter « Ergebnisse » bemerkt der Vf. unter anderm, methodisch habe man auszugehen « allein von den Gegebenheiten über die Kirche in der heutigen Glaubensvorlage ... und zwar zuerst von denjenigen der 'ordentlichen' und nicht der 'außerordentlichen' Verkündigung. Dieselben sind vor allem zu finden in den heutigen liturgischen Gebeten, unter denen wiederum jene den Vorzug haben, die am deutlichsten und bildlosesten lauten und offensichtlich auch die gebräuchlichsten sind. Diesem Grundsatz folgend wurde festgestellt, daß die bildlose und sehr deutliche Sach-

bezeichnung 'Volk Gottes', 'dein Volk' heute in der Liturgie an erster Stelle steht » (143). Für K. war « die Feststellung unvermeidlich, daß die heutige Corpus-Christi-Richtung wie auch die Kultgemeinschafts-Richtung als 'Wege' der Ekklesiologie wegen ihrer Sinngebung von 'Corpus Christi' meist schon im Ansatz verfehlt sind. Beide nehmen nämlich nicht den methodischen Ausgangspunkt von der deutlichen und bildlosen Sachbezeichnung der Kirche : 'Volk Gottes' » (144 f.). K. schildert dann die Vorteile dieses von ihm befürworteten Ausgangspunktes.

II.

Man sieht, daß K. große Pläne mit diesem Buch zu verwirklichen bemüht ist, daß es ihm an Entschlossenheit, ja Schroffheit dafür nicht fehlt. Der Inhalt des Buches scheint uns großenteils berechtigt in seinen Aussetzungen, daneben großenteils utopistisch in seinen Zielsetzungen. Manche Behauptung treibt K. auf die Spitze, verabsolutiert sie und so wird sie trotz eines dicken Wahrheitskornes oder richtigen Ausgangspunktes doch wieder einseitig und falsch. Recht hat er mit dem Hinweis, daß heute viel von Unzuständigen über den « mystischen Leib Christi » geredet und geschrieben wird, die mehr rednerische, stilkundige, dichterische, phantasievolle, gefühlsselige Übungen und Vorführungen damit zu beabsichtigen scheinen als Darlegung einer ernstgenommenen, durchdachten Wahrheit. Auch von solchen, denen man Besseres zutrauen dürfte, die aber von unzureichender, bzw. wahllos zusammengetragener Grundlage ausgehen oder von vorneherein Erbauung, Begeisterung um jeden Preis entfachen wollen. Wertvoll ist die Untersuchung, was eigentlich « *mystisch* » hier laut kirchlicher Tradition bedeute, nämlich wesentlich, wie schon L. Deimel [1] feststellt : metaphorisch. Treffend bemerkt K., daß man mit dem « Mystischen » der Kirche « jegliche Unklarheit der Gedanken und Sprache über das Geheimnis der Kirche deckt » und sich bei sachlicher Kritik darauf zurückzieht (34). Mit guten Gründen warnt er vor einem sturen, flachen Biologismus in Anwendung auf die Kirche (42). Er sieht auch richtig, wenn er die Scheidung und Gegenüberstellung von Kirche als « Gesellschaft » — Kirche als « Gemeinschaft » für verfehlt erachtet. Seine Kritik des « Kultgemeinschaftsgedankens » birgt Gründliches (72 ff.). Er legt den Finger auf eine offene Wunde, wenn er aufmerksam macht auf die z. T. buchgewerblich von rührigen Verlegern aufgegriffene Popularisierung des Leib-Christi-Gedankens. Im Recht ist er, wenn er hervorhebt, daß eine *ganze* Ekklesiologie die körperschaftlich-juridische Wesensseite der Kirche Christi unmöglich unterschlagen darf, im Gegenteil, gerade darauf mit besondrer Denkbemühung und Vertiefung sich zu verlegen hat. Weise mahnt er : « Man hat sich angesichts der Wesensbestimmung der Kirche wieder ganz bewußt zu werden, daß theologische Wesensbestimmungen schwerer, seltener, vornehmer und sozialer sind, als man aus moderner Umwertung und Flüchtigkeitshaltung wahrhaben will, und daß

[1] *L. Deimel,* Leib Christi. Freiburg i. Br. 1940.

mit den lauten Rufen vom 'Jahrhundert der Kirche' nicht viel getan ist » (120).

K. bemerkt einmal : « Allgemach begreifen wir heute : wie es keine Dogmenerzwingung geben kann, so kann es auch keine Ekklesiologieerzwingung geben. Jeder theologische Traktat ist immer nur durch langsame, nüchterne, bedachtsame und doch begeisterte und fromme Arbeit sozusagen von Jahrhunderten entstanden. Unsere Generation irrt mit ihrer Meinung, weil es in profanen Bereichen, wo es mit in unsere Hand gelegt ist, schneller geht als früher, müßte das auch im sakralen Bereich zutreffen. Hier liegt nur in unserer Hand, das Unsrige zu tun oder zu unterlassen, die Ekklesiologie liegt nicht in unserer Hand, so daß von unserer Bemühung allein ihr Entstehen gesichert wäre » (21). Das würde durchaus stimmen, wenn nur der Vf. nicht zu übersehen schiene, daß auch in profanen Dingen die Auffindung der objektiven Wahrheit durch den Menschen nicht von menschlicher Bemühung « *allein* » abhängig sein kann, und daß menschliche *Wissenschaft*, auch menschliche Glaubens*wissenschaft*, d. h. Theologie, nicht einfachhin mit objektiver Wahrheit identifiziert werden kann. Leider ist das Buch von K. nicht frei von einem gewissen Ungestüm und gelegentlichen Unmut, was ihn zu einzelnen Fehlurteilen verführt und den Eindruck erwecken mag, er suche die Ekklesiologie eben doch zu erzwingen. Es mag ja das z. T. der heilsamen Aufrüttelung jener Theologen dienen, von denen man auf diesem Gebiet etwas Gutes erwarten könnte. Überspanntheiten indes schaden der Sache. Mit den *Schlagworten* « vorwissenschaftlich », « vortheologisch », « Ekklesiologie », « Ekklesiologe » wirft K. jeden Augenblick wie mit Beschwörungsformeln um sich, die böse Geister vertreiben und gute herbeirufen sollen. Dabei wird einiges als « vorwissenschaftlich », « vortheologisch » diskreditiert, was eine echte Theologie weder früher noch später missen kann, z. B. Monographien über Einzelgegenstände (15), bloße, dafür aber eingehende und objektiv gehaltene « Bibel- bzw. Vätertheologie » (107), gelegentliche theologische Dialektik, wo und solange sie in einer Frage eben das relativ Beste ist (112), Wortuntersuchungen, Namens- und Bedeutungserklärungen (122). Seit wann ist denn nur die gelungene Synthese und nicht auch die notwendige und stets zu revidierende und zu ergänzende *Analyse* « wissenschaftlich », « theologisch » ? — Ist denn nicht gerade die Theologie aus ihrer Natur heraus kaum je auf einem Gebiet vollkommen « abgeschlossen », « fertig » und « letztgültig » ? — Es gibt doch auch eine *Dogmenentwicklung*, bei der das Lehramt der Kirche selber im Lauf der Zeiten unter Beistand des Heiligen Geistes zu immer klarerer Erkenntnis und Darbietung einzelner Wahrheiten des Offenbarungsvermächtnisses gelangt, sodaß die Theologie von dort her neue Gesichtspunkte, Richtlinien, Schlaglichter für vermeintlich « abgeschlossene » Fragen und Fragenkomplexe, für angeblich längst festgegossene Synthesen erhalten kann. Wann vermöchte sich dann eine Theologie wirklich « theologisch » zu nennen, wenn die Maßstäbe K. zur Anwendung kämen ? Ist « vorwissenschaftlich », wie auch « unwissenschaftlich », nicht zuweilen wie ein Schimpfwort geworden, mit dem komische Gestalten einander umzubringen suchen ?

S. 107 f. legt Vf. großen Nachdruck auf « *das gegenwärtige Lehrzeugnis und Glaubensbewußtsein* » der Kirche, das für den Theologen *die* Richtschnur zu Verständnis, Beurteilung, Rechtfertigung des Vergangenen, der Väter, der Schrift sein und bleiben müsse. Dazu folgendes : Die Rede vom « *gegenwärtigen* » Lehrzeugnis der Kirche kann vernünftigerweise und nach katholischem Dogma nur den Sinn haben, daß man nicht *gegen* inzwischen erfolgte unfehlbare Entscheidungen auf das frühere Stadium der noch nicht erfolgten zurückgreifen kann, das Frühere vielmehr im Licht der neuen Entscheidungen zu betrachten ist, wenn diese gleiche oder verwandte Gegenstände betreffen. In Fragen aber, wo ein Unfehlbarkeitseinsatz nicht vorliegt, ist der Standpunkt des Vf. eine Mystifikation, ähnlich wie seinerzeit die Behauptungen von Charlier über « mündliche » Verkündigung als nächstentscheidenden Faktor in der Kirche [1]. Vom « Glaubensbewußtsein der Kirche » soll, will man nicht steriler Verschwommenheit und Unverbindlichkeit verfallen, überhaupt nur gesprochen werden in Dingen, die durch längere Zeit als Glaubenslehre der Kirche feststehen oder auf unfehlbare Entscheidung hin angenommen wurden.

S. 108 lesen wir : « Was im besondern die Väter angeht, so wäre es an der Zeit, sich dessen wieder mehr bewußt zu werden, daß Väterzeugnisse selbst auf ihrem eigenen Gebiet immer nur wahrscheinlich sein können, da einzig und allein die Entscheidung der lehrenden Kirche die Gewißheit für den Offenbarungscharakter und den authentischen Sinn einer Lehre geben kann. Das gleiche gilt von den sogenannten Erklärungen der Schrift. Von hier ergibt sich notwendig, daß die gehäuften Vätertexte nur eine gehäufte Wahrscheinlichkeit ergeben können. Tausend Wahrscheinlichkeiten sind keine Sicherheit ». Diese Sätze scheinen uns bloß teilweise richtig, nämlich für *Vätertexte und Zusammentragung solcher*, die zum Urteil führen, es handle sich mehr oder weniger um eigene Ansichten und Spekulationen der einzelnen Kirchenväter oder von Gruppen derselben bzw. dann, wenn der begründete Zweifel bleibt, ob es sich nicht darum handle ; nicht richtig aber scheint die Ansicht des Vf. für die Fälle, wo die Kirchenväter in nachweislicher Übereinstimmung untereinander eine Lehre als verbindlichen katholischen Glauben vorlegen, Schriftworte einmütig interpretieren und diese Interpretation urgieren : denn auch die sog. ordentliche Lehrverkündigung der Kirche ist in ihrer Einhelligkeit in Glaubensdingen unfehlbar und die Kirchenväter sind großenteils Bischöfe, ihr Gesamtzeugnis erstreckt sich ferner über mehrere Jahrhunderte kirchlicher Glaubensverkündigung. Was versteht K. unter « Lehrzeugnis der römischen Kirche » (ebd.) ? Selbst die Päpste sind als Einzelperson nicht in ihrem Lehrzeugnis schlechthin unfehlbar, sondern bei Kathedralentscheidungen. Damit wird das theologische Urteil komplizierter und nüancierter als Vf. es wahrhaben will. Sein Standpunkt ist hier offensichtlich aus dem Bestreben erwachsen, Augustins Übergewicht in der ihm vorschwebenden Frage zu erledigen. Daraus erklärt sich auch die nach

[1] Vgl. diese Zeitschrift Jhrg. 1940, 1. Heft, S. 108.

abschreckenden Hinweisen auf die Folgen des Anschlusses an Kirchenväter für Möhler und Scheeben [1] angefügte Bemerkung: « Das Bemühen, mit bloß wahrscheinlichen Autoritäten statt mit zwingenden Sachgründen, die den allein sichern Lehrdokumenten der Kirche entnommen sind, theologische Fragen zu entscheiden, seien jene nun Personen, wie die Väter, oder Zeiten, wie die apostolische, die man als Autorität anruft, ist immer das sicherste Zeichen des erst vortheologischen Denkens und Urteilens. Und so ist es weithin in der Ekklesiologie der Gegenwart » (112). Dazu kann entgegnet werden, daß « die allein sichern Lehrdokumente der Kirche », wie der Vf. sie verlangt, nicht für alles von Anfang an da sind, wobei allerdings richtig bleibt, daß Theologen nicht alle Lehrfragen sollten « entscheiden » wollen (aber da hat wohl jeder sich selber zu zügeln und zu prüfen, vielleicht auch K.). Muß es denn unbedingt sein, daß die Theologie zur « Auffindung des eigentlichen und einzigen Sachgrundes für *alle* Seiten der Kirche » (112) komme, bevor sie sich Wissenschaft und Theologie der Kirche nennen darf ? Jedenfalls ist sie eher echte Wissenschaft, wenn sie sich nicht einbildet, « aufgefunden » zu haben, bis sie wirklich soweit ist. Wieso soll dort allein Wissenschaft sein, wo keine ungelösten Probleme, ungeklärten Rätsel, unbeantworteten Fragen, keine Meinungsverschiedenheiten mehr bestehen, und alles andre « vorwissenschaftlich » ?

Unter den Kirchenvätern, die vor Augustinus einen gewissen Universalismus mit der Idee des « Leibes Christi » verbinden und vielleicht an eine Art « Kollektivinkarnation » in Christus denken, dürfte *Irenäus* nicht übergangen werden, der in Anknüpfung an Eph. 1, 10. 22 f. die Grundlagen solcher Betrachtungsweise legt (vgl. Adv. haer. 3, 16, 6 ; 18, 1 ; 4, 33, 10 ; 5, 1, 1 ; 2, 1 ; 14, 1 f. ; 16, 2 ; 20, 2 ; 21, 1 f.). Es ist keineswegs ausgemacht, daß Kirchenväter, die so denken, darin einseitig dem Platonismus verhaftet sind, sie gehen zurück auf die Worte der Heiligen Schrift und lehren so nicht eine naturgegründete hypostatische Union aller Menschen mit dem Verbum (Augustinus gewiß nicht), sondern eine übernatürliche Solidarität des Gottmenschen mit dem Menschengeschlecht in der Erlösung, um der letzteren willen [2].

Wenn der Vf. meint, die Unterscheidung von Gliedperson in der Kirche auf Grund der sakramentalen Charaktere und von Eigenperson in ihr auf Grund der sakramentalen Gnade sei « mehr oder weniger » (!) der Schlüssel für die wahre Ekklesiologie (51 f.), erwacht das Bedenken, ob darin nicht wieder willkürliches Sezieren und unorganisches Nebeneinander

[1] Über Scheeben schreibt K. : « Wohin selbst der viel besonnenere (als Möhler) Scheeben durch kritiklosen Anschluß an theologische Meinungen und metaphorische Ausdrücke von Vätern über die Kirche gekommen ist, zeigen erschreckend folgende Zeilen in seiner Dogmatik ... » (Es handelt sich um die Behauptung, die Kirche sei « eine Art von Inkarnation des Heiligen Geistes ».)

[2] Zu Irenäus s. nun *E. Scharl*, Recapitulatio mundi. Freiburg i. Br. 1941. S. 46 ff. Die Idee wird schon angedeutet in einem Fragment Justins des Märt. (s. *Scharl*, S. 124).

sein Unwesen treibe. Hat nicht auch die sakramentale Gnade kollektive Wirkungen, der Charakter individuelle bezüglich der Kirchenzugehörigkeit ? S. 52 sieht K. in der Wendung « wir », « ihr » usw. mancher neutestamentlicher Stellen, besonders in Paulusbriefen, wenn sie von den Erlösten sprechen, den Gedanken des « Heilskollektivismus » nahegelegt ; wir fragen uns, ob diese Interpretation von Schreiben, die sich an eine ganze Gemeinde richten, nicht aus Wunschdenken geboren sei. Mitten in der Kritik an Augustinus erwähnt K., daß Thomas von Aquin unzweifelhaft sage, die Eigenperson komme nur im Verband der Kirche, die durch die sakramentalen Charaktere begründet wird, zum Heile ; das heiße, « in moderner Sprache » : « der Einzelne kommt als Person zu Gnade und Heil nur unter der Voraussetzung, daß er im 'Heilskollektiv', in der 'Körperschaft' Christi, in der Kirche und durch sie zu Gnade und Heil kommen *will* » (53) : Diese Grundsätze vertritt Augustinus mit hinreichender Deutlichkeit selber im Kampf gegen die Donatisten.

S. 86 wird K. zur Erklärung verleitet, die « *Zeitgemäßheit* » sei ein Faktor, der außerhalb des Sinnes der *Verkündigung durch die Kirche* liege. Stimmte das, so würden die meisten päpstlichen Enzykliken der letzten Jahrzehnte gegen den Sinn kirchlicher Verkündigung verstoßen. Noch immer war letztere an der Zeitgemäßheit ausgerichtet, weil die Kirche weder Mumie noch Zukunftstraum noch wissenschaftliches Seminar für lebensfremde Theorie sein darf. S. 90 begegnen wir Ausführungen über die angeblichen Wege der Glaubensentfaltung in der Kirche, die nebelhaft klingen. S. 95 erwähnt K. zu seinen Gunsten das protestantische « Prinzip » : « Dort ist Kirche, wo man kirchlich handelt » ; es sei « vollkommen richtig » : so richtig ist es, wie ein billiges und ausweichendes « Idem per idem » sein kann. S. 97 f. bringt zu den *Unterschieden zwischen Verkündigung und Theologie* bloß Halbrichtiges. Denn « Verkündigen » heißt keineswegs ausschließlich oder hauptsächlich Begeistern, Einnehmen für die Dinge des Glaubens, sondern in erster Linie und selbst in zweiter und dritter noch Belehren, Bekanntgabe der Glaubenswahrheit, die an Genauigkeit schon aus Ehrfurcht vor der Sache nichts zu wünschen übriglassen soll, also die Ergebnisse bester Glaubenswissenschaft ausmünzen darf, nur für gewöhnlich in einer auch dem Nichtgebildeten verständlichen Art. Freilich stets in anregender und einnehmender Art. Aber selbst zünftige Theologie braucht sich nicht in vogelscheuchende Formen zu kleiden. Gott bewahre uns davor, daß bloß dort « Wissenschaft », « Theologie » erblickt werde, wo man « Sache » möglichst reizlos, unbeholfen, schrullenhaft zum Besten gibt.

Es kommt zum mindesten seltsam vor, wenn K. da und dort in seinem Buch jene Bischöfe für sich anruft, die auf dem *Vaticanum* gegen die Definition der Kirche mit « Leib Christi » waren, sie als die Repräsentanten des echten kirchlichen Lehrzeugnisses hinstellen will, von ihnen dann aber schreiben muß : « Der Haupteinwand der Bischöfe gegen den Ausdruck 'Leib Christi' als Schlüssel für die Constitutio de Ecclesia war der, daß 'Leib Christi' und Kirche *in keiner Weise dasselbe seien*. Das gilt freilich nur von der Sinngebung, die der Ausdruck 'Leib Christi' unter dem Ein-

fluß Augustins erhalten hat, was die Bischöfe nicht wußten » (116). Es ist zudem nicht richtig, daß in der vatikanischen Constitutio de Ecclesia der Name « Volk Gottes » für die Kirche bevorzugt werde, wie K. S. 117 behauptet, dieser Ausdruck erscheint in der vom Konzil angenommenen Gestalt der Constitutio nirgends (s. Denzinger 1821-1840). Die Anmerkung des Vf. dazu mit Verweis auf Mansi 52, 710 f. kommt einer Irreführung gleich : dort spricht ein Bischof zwar vom Kanonisten Phillips, der Ausdruck « Volk Gottes » kommt aber dabei nicht vor, es heißt, die Kirche sei das « Reich Christi ».

S. 120 rät K. « allergrößte Vorsicht » an gegenüber « den kühnen Behauptungen der Neuzeit », « Leib Christi » stelle die *Definition* der Kirche dar ; S. 122 entscheidet er indes : « Leib Christi » sei « ein Name der Kirche unter vielen andern, nichts mehr und nichts weniger, und kann niemals die Definition der Kirche sein ». Uns will bedünken, daß K. trotz seiner Mahnungen, nichts zu überstürzen, doch voreilig « *Volk Gottes* » zum allein gültigen Ausgangspunkt für eine Wesensbestimmung der Kirche erklärt. Ob die Begeisterung für diesen Namen bei ihm nicht aus Zeitbedingtheiten, aus der notwendigen Reaktion und Korrektur angesichts bestimmter neuheidnischer Ideologien fließt ? Ist denn « Volk Gottes » für die Kirche Christi nicht auch in etwa ein bildlicher Ausdruck ? Diese Frage scheint uns trotz der verneinenden Antwort bei Deimel und hier nicht entschieden. Was bedeutet denn « Volk » in seinem eigentlichen Sinn ? Und wozu soll « Gottes » schon bei dem « Gottesvolk » des Alten Bundes in Vergleich gesetzt sein ? Gottes Untertanen sind doch letztlich alle Völker. In Anlehnung an was spricht die Schrift vom « Volk Gottes » des Neuen Bundes ? — S. 145 bemerkt K. allgemein, Bilder bedeuteten « viel weniger als jede Sachbezeichnung » und es sei einfach unmöglich, von ihnen aus jemals einer Sache gedanklich habhaft zu werden. Die geringere Bedeutung trifft zu in den Fällen, wo eigentliche Sachbezeichnungen erlangbar oder schon erlangt sind, was aber in der Lehre vom Göttlichen und Übernatürlichen für vieles versagt bleibt ; gute Bilder sind in der Wissenschaft dieser Dinge nicht zu verachten. — Zu untersuchen wäre, ob vielleicht gerade *römische* Meßtexte die Ausdrücke populus, plebs, gens, familia für die Kirche, die Gemeinde der Gläubigen, häufiger enthalten als die Texte andrer Liturgien, woher dies allenfalls kommen mag, ferner welches Verhältnis diese liturgische Verwendung zu amtlicher Lehrabsicht durch die verschiedenen Zeiten habe. Es ist ja bekannt, daß der « liturgische Beweis » für Glaubenslehren nicht immer leicht sich handhaben läßt.

Ob es angebracht sei, daß Menschen sich aufs Geratewohl « schöpferischen Vorausblick » (154) zuschreiben, selbst wenn es stimmen könnte, überlassen wir der Diskussion. Vf. meint, solange « die Aneignung der totalen Glaubensanschauung » über einen Gegenstand noch nicht erreicht sei, befinde sich die Behandlung desselben noch « im vortheologischen Stadium » (157). Diese « Totalität » wird vielleicht auch in manchen andern Fragen, wo man Theologie vorgibt, noch lange nicht erreicht. Übrigens zeigt die ganze Geschichte der Philosophie, die ja wesentlich auch z. B. auf die Naturwissenschaften und ihren Stand angewiesen bleibt, daß selbst

jene Philosophie, die der Vf. meint, in Wirklichkeit nie gegeben ist, stets bloß das Ideal bleibt. « Die wahre Rechts- und Sozialphilosophie » ist also möglicherweise nie abgeschlossen da ; wie soll die Ekklesiologie sie « in ihren Dienst nehmen » (158) ? Tatsächlich hat ja die Theologie schon von jeher an Gewinnung und Gestaltung philosophischer Disziplinen ihren Anteil. Es braucht weder die Philosophie auf ihrem Gebiet « fertig » zu sein, um der Theologie voranzuhelfen, noch die Theologie es auf dem ihren zu sein, um das für Philosophie und andre Wissenschaften, direkt oder indirekt, leisten zu können.

Der *Stil* ist bei K. von ungleichmäßiger Qualität. Nicht selten wirkt seine Sprache unnatürlich, umständlich und verschroben, gelegentlich meint man, er mache sich selber eines « Hinwurfes » schuldig, wie er ihn andern mit Recht ankreidet, oder es steigt der Verdacht auf, eine solche Ausdrucksweise sei nur bei auch gedanklicher Verworrenheit möglich. Ein Satz lautet z. B. : « U. W. hat bisher nur W. Straub auf den großen Bedeutungswandel von 'ein Leib', 'Leib Christi', 'der Leib' in der paulinischen Form der Verkündigung, allerdings auf den bis zur heutigen Auffassung noch niemand aufmerksam gemacht, der indessen nicht zu bestreiten ist und durch dessen Nichtbeachtung viele Fehlurteile sowohl in dogmengeschichtlichen Zusammenfassungen wie in Einzeluntersuchungen entstanden sind » (160). — S. 161 heißt es : « Hier liegt auch sachlich eines der ungeklärtesten, aber dringlichst zu klärenden theologischen Anliegen, das durch sein Ungeklärtsein nicht ganz schuldlos ist an vielen Fehldeutungen kirchlicher Lehrzeugnisse » ; statt dessen wäre die richtige Formulierung einfach : « ... dessen Ungeklärtheit nicht ganz schuldlos ist ... ». — S. 52 ist die Rede von einem « Streit über den Umfang der Erlösten », statt etwa : über die Frage, welche Gruppen von Menschen an der Erlösung teilhaben und je inwieweit. — S. 55 lesen wir : « Dann hinderte ihn (Augustinus) die noch nicht genügend erkannte Stellung des römischen Bischofs als Bischof der Gesamtkirche », statt : ... die noch mangelhafte Kenntnis von der Stellung ... (oder : die noch vorhandene Unklarheit über die Stellung ...). — S. 90 wird hingewiesen auf ein gespürsmäßiges Empfinden, « welche theologische Entfaltung dem Glauben entspricht und welche es nicht tut » ; wie einfach wäre : ... und welche nicht ! — Die Fassung « ex auctoritate Dei revelantis et per Ecclesiam infallibiliter proponentis » (144) ist ein Unding, mag sie sich vielleicht auch bei andern Autoren finden : denn Gott tut als Gott alles, was er tut, stets infallibiliter, d. h. irrtumslos, und braucht dazu nicht unbedingt ein Werkzeug. Es muß also heißen : « Kenntnis der Kirche ex auctoritate Dei revelantis et per Ecclesiam infallibiliter proponentem ».

Die Mängel des besprochenen Buches dürfen das Verdienst K. um den Hinweis auf ein *wahres Anliegen unsrer Theologie der Kirche* nicht verdecken : kritischere Objektivität und Streben nach allseitiger Behandlung des Gegenstandes statt schwärmerischer Befolgung besondrer Geschmacksrichtungen oder zugkräftiger Tagesparolen.

Schöneck. *C. Zimara* S. M. B.

Dogmengeschichte.

J. Barbel : Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums (Theophaneia Bd. 3. Herausgeber : F. J. Dölger, Th. Klauser). — Bonn, Hanstein. 1941. x-333 SS.

Joseph Barbel geht erstmals in so ausführlicher Weise, wie es bis jetzt noch nicht geschehen ist, allen Beziehungen zwischen Christologie und Angelostitel nach, die uns in der gelehrten und volkstümlichen Literatur der christlichen Antike begegnen und die wiederholt herbeigezogen wurden, um die christliche Lehre von der Verkündigung der Heilsbotschaft durch den Logos und die angeblich durch das Urchristentum vollzogene Vergöttlichung Jesu zu erklären.

In einem I. Hauptteil werden die ἄγγελοι in der heidnischen Antike und im Judentum behandelt. In bezug auf die *Antike* folgert der Verfasser vorsichtig : Aus der religiös gegründeten Stellung des « Boten » ergibt sich die religiöse Färbung des Botenbegriffs und damit die Anwendungsmöglichkeit auf die Götter. Unter den Botengöttern tritt Hermes hervor. Botengötter sind stets untergeordnete Götter. Infolge fremder (syrischer) Einflüsse wird dann mit dem Wort ἄγγελος (« Bote ») der Sinn « Engel » verbunden. Götter werden (wahrscheinlich) Engel genannt, um ihre äußere Erscheinungsweise zu kennzeichnen. Aus diesen Vorstellungen heraus konnte Jesus von den Heiden (Celsus) als Götterbote bezeichnet werden oder, von christlichen Missionaren, dem Verständnis der Heidenchristen nahegebracht werden (Justinus). Die Unterordnung des ἄγγελος unter einen höchsten Gott war bei all diesen Vorstellungen von selbst gegeben. Das *Judentum* dachte nicht an eine Gleichsetzung des Mal'ak Jahwe mit dem Messias. Philo hingegen vollzog die Gleichung Angelos = Logos. Der Logos scheint nach ihm Angelos zu sein, nicht bloß weil er Bote, sondern weil er seinem Wesen nach Engel ist. Dem Logos-Angelos kommt auch der Name Gottes zu ; er ist aber dem höchsten Wesen untergeordnet. Der von Philo vollzogene Vergleich konnte beim Leser den Eindruck erwecken, als ob der Logos, bei Philo sonst ein schillernder Begriff, ein persönliches Wesen wäre. Sichere Spuren einer Beeinflussung Philos durch die Schrift, die jüdische Überlieferung, oder die antike Mythologie lassen sich nicht nachweisen. Anderseits hat Philos Engel-Logosbegriff die *christliche Literatur* besonders der alexandrinischen Richtung weitgehend beeinflußt. Aber auch unabhängig von Philo und der antiken Hermesvorstellung konnte der Herr auf Grund der Schrifttexte Is. 9, 6 und Mal. 3, 1 Angelos genannt werden oder einfach deshalb, weil der Herr als der von Gott den Menschen gesandte Heilsbote geglaubt wurde. Es ist denkbar, daß alle diese Möglichkeiten zusammenwirkten. Eines ist sicher : Der Logos-Angelos erfährt durch seine Anwendung auf Christus eine Umdeutung : Er ist nicht mehr eine von Gott ausgehende, reichlich unbestimmte Kraft (Philo), er ist auch nicht irgend eine mythologische Persönlichkeit (Hermes), er ist eine im Licht der Geschichte

wandelnde und hörbare Persönlichkeit. Von der Überzeugung an die Gottheit, an die Praeexistenz des Messias geleitet, suchte man nun nach der Tätigkeit des Messias im AT. Man glaubte ihn im Mal'ak Jahwe zu erkennen, der schon im alten Bunde als Bote Gottes zu den Menschen gekommen ist: Diese Anschauung ist christliches Eigengut.

Der geschichtlichen Abwandlung dieser Auffassung, daß Christus, der Logos-Angelos, Subjekt der alttestamentlichen Theophanien sei, wird der II. umfangreichste Hauptteil gewidmet. Wann die Gleichsetzung zwischen Christus und Mal'ak Jahwe erstmals vollzogen wurde, wissen wir nicht. Das NT kennt sie nicht. Sie tritt im 2. Jahrhundert auf. Die Voraussetzung zu ihr liegt im Unvermögen, die Theophanien mit jener Überbetonung der Transzendenz Gottes zu vereinbaren, die uns in der Spätantike allenthalben begegnet. Sie behauptet sich bis über die Zeit der arianischen Kontroverse hinaus. Mit ermüdender Ausführlichkeit, unter reichlicher Anführung der übersetzten Texte verfolgt der Verfasser die Frage bei den Schriftstellern des griechischen Ostens bis in das 5. Jahrhundert (Cyrill v. Al.), bei den Lateinern bis in das 7. Jahrhundert (Isidor v. Sev.). Er findet in der irrigen Auffassung einen der Gründe subordinationistischer Gedankengänge, auf denen wir manche vornizänische Schriftsteller ertappen. Sie würde zum Teil die Entstehung und das hartnäckige Fortbestehen des Arianismus erklären. Im Kampfe gegen diesen wurde man sich der Unhaltbarkeit derselben bewußt. Man umging sie, deutete sie um, gab sie schließlich völlig preis. Am tiefsten gesehen hat Augustinus (De Trinitate).

Der III. Hauptteil behandelt andere christologische Vorstellungen, die zwar von der Deutung der Gotteserscheinungen losgelöst sind, aber mit ihr zusammenhängen mögen, jedenfalls den Vollzug der merkwürdigen Verbindung von Christos und Angelos nicht nur bei gelehrten Theologen, sondern auch in breiten Schichten des Volkes beweisen. Hierher gehören: Die Bezeichnung Christi als Erzengel, als erster der Erzengel, als δορυφόρος (in Verein mit dem Hl. Geist) bei Methodius, als princeps angelorum bei Laktanz; die eigentümliche Stellung Christi in der Engel-Siebenzahl einer altchristlichen, unlängst veröffentlichten Predigt; sein Verhältnis zu Michael und Gabriel; das Eindringen der Verbindung von Engellehre und Christologie in die Liturgie (Sohn und Heiliger Geist als den Vater lobpreisende Seraphim [Origenes]; koptische, griechische Liturgien; Spuren vielleicht im römischen Meß Kanon: Supplices te rogamus, omnipotens deus, iube haec perferri per manus angeli [= Christi ?] in sublime altare tuum); die Engelwerdung Christi (besonders Origenes); sein Himmelsabstieg in Engelsgestalt (im Physiologus). In diesem Abschnitt werden auch Papyri, Zaubertexte und Astrologenkodizes, und monumentale Zeugnisse beigezogen.

Die vorliegende Untersuchung verrät durch die Sorgfalt der Ausführung und die möglichst erschöpfende Benutzungsweise des weitschichtigen Quellenmaterials den Lehrer des Verfassers, F. J. Dölger. Die Vertrautheit mit der neuen Forschung ist bemerkenswert. Viele neue Ergebnisse werden zwar nicht geboten, wie der Verfasser selbst gesteht. In der

allseitigen Behandlung der Frage, in der Zusammenstellung der Probleme, ihrer Texte und Lösungen liegt der Wert der Arbeit zum großen Teil. In umstrittenen Fragen (I. u. III. Teil) dürften die Untersuchungen, bisweilen tiefschürfender, die Stellungnahme entschiedener sein. M. Werners « Entstehung des christlichen Dogmas » erklärt z. B. das Dogma von der Gottheit Christi neuerdings durch die Übertragung des Engels- und Logostitels auf Christus. Vorliegende Arbeit schenkt dieser grundlegenden Frage wenig Aufmerksamkeit. Sie sieht dieselbe freilich von einem anderen Gesichtspunkt. Sie setzt voraus, was nach Werner zu beweisen wäre, nämlich den Glauben an die Gottheit Christi vor dem angeblichen Vollzug der Gleichung Christos = Angelos = Logos = Gott (S. 34 f.). Eine Kürzung in der Behandlung der Geschichte der einmal vollzogenen Gleichung zu Gunsten dieser jetzt zeitgemäßen Frage wäre erwünscht gewesen. Die Verbindung der Engellehre mit der Christologie im arianischen Schrifttum wäre vorteilhaft in einem eigenen Kapitel dargestellt worden. Gab sie doch die Veranlassung zur Preisgabe derselben auf seiten der kirchlichen Theologen. Die altchristliche Ikonographie hätte zur Frage der Erschaffung der Engel aus dem Feuer einen wertvollen Beitrag geliefert (vgl. *E. Kirschbaum*, L'angelo rosso et l'angelo turchino, in Riv. arch. crist. 17 [1940] 209-40). Augustinus' (aber auch anderer Väter) Texte erhalten häufig von den viel gelesenen Neuplatonikern her eine eigene Beleuchtung. Das gilt für gewisse in den Subordinationismus einmündende Auffassungen, die erst später überwunden wurden (so die bloße Appropriation der göttlichen Weisheit an den Sohn vgl. De Trin. lib. 6. u. 7.). Das gilt auch für die von B. (S. 220) erwähnte unsichere Auffassung Augustinus' über die Beseelung der Gestirne. Man vergleiche dazu den von Augustinus viel bewunderten Plotinos Enn. II, 9, 8, 16, 18 ; III, 5, 6 ; IV, 4, 30 ; V, 1, 2. Diese Aussetzungen möchten das Verdienst der Arbeit keineswegs schmälern, sondern Dienst an einer vortrefflichen Sache sein.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

M. Viller - K. Rahner S. J. : Aszese und Mystik in der Väterzeit. Ein Abriß. — Freiburg i. Br., Herder. 1939. XVI-322 SS.

Marcel Viller hat (neben P. Pourrat) den kühnen Wurf einer Gesamtdarstellung der Aszese und Mystik in der Väterzeit gewagt. K. Rahner schenkt das Werklein in einer sprachlich einwandfreien, durch reiche Quellen- und Literaturangaben erweiterten, bisweilen leicht umgestaltenden Bearbeitung dem deutschen Leser.

Die bald nach stofflichen (2. 3. 11. 12. Kap.), bald nach literaturgeschichtlichen Grundsätzen vorgehende Einteilung beeinträchtigt die Einheit und zerreißt natürliche Zusammenhänge (Augustinus nach dem Kapitel über das lateinische Mönchtum und gesondert von ihm). Die einzelnen Schriftsteller erfahren eine sehr ungleiche Behandlung (man vergleiche z. B. Diadochus mit dem unvergleichlich wichtigeren Benedikt von Nursia). Unter allen Gebetsformen, welche das innerliche Leben der ersten Christen am nachhaltigsten befruchtete, ist die bedeutendste, das liturgische Ge-

meindegebet, welches seinen Höhepunkt in der Tauf- und Eucharistiefeier fand. Man lese z. B. das Ende des ersten Klemensbriefes, die Schreiben des Ignatius von Antiochien, die altchristlichen Inschriften, die Paradosis des Hippolyt, das 8. Buch der Apostolischen Konstitutionen usw. Daß dieses Gebet, das aus dem Herz der Mutter-Kirche kommt, nicht berührt wurde, während sich eigene Paragraphe über die Vaterunsererklärungen, über die Andacht zum Kreuze, über die Verehrung des Namens Jesu, über die Fastenexerzitien finden, berührt unangenehm. Wenn uns irgend etwas der getrennten griechischen Kirche (zum Schlußwort S. 316 f.) näher bringt, dann ist es gerade die liturgische Frömmigkeit, in welcher der Orientale *das* Gebet und *die* Mystik und beinahe das Christentum sieht. Ich glaube nicht, daß Augustinus folgenden Satz in dieser allgemeinen Formulierung unterschrieben hätte : « Zweifellos ist (nach Aug.) die Gnade für den Menschen notwendig, und doch ist es die Tat des eigenen Willens, dem Rufe Gottes zu folgen oder ihn abzulehnen » (S. 254). Und Augustinus Prädestinationslehre ?

Diese und ähnliche Aussetzungen möchten das Verdienst dieser Bearbeitung, deren technische Ausführung mustergültig ist, nicht schmälern. Sie bleibt zumal durch die Bibliographie ein sehr brauchbares Werkzeug.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

A. Günthör O. S. B. : Die 7 pseudoathanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien (Studia Anselmiana XI). — Roma, S. A. L. E. R. Herder. 1941. VIII-140 SS.

Die « Dialogi 5 de sancta trinitate » (PG 28, 1116-1285) und die « Dialogi 2 contra Macedonianos » (PG 28, 1292-1337) sind wertvolle Quellen zur Geschichte der trinitarischen Häresien in der 2. Hälfte des 4. Jahrhunderts. Die Ansichten über den Verfasser (Athanasius, Maximus Confessor, Theodoret von Cyrus, Appollinaris von Laodicea, Didymus) gingen und gehen noch weit auseinander. P. Anselm Günthör greift die Vermutung wieder auf, welche E. Stolz 1905 äußerte, alle diese Kontroversschriften könnten Didymus den Blinden zum Urheber haben. Die handschriftliche Überlieferung, die eine Beziehung dieser Dialoge zu einem von Didymus benutzten, vielleicht sogar von ihm verfaßten Montanistendialog nahelegt, weist ihm die Richtung, in welcher der Verfasser zu suchen ist (I. Kap.). Besonders gegen Fr. Loofs, der 1914 zwei verschiedene Verfasser und ein verschiedenes Abhängigkeitsverhältnis zu Didymus annahm, kommt G. durch die Untersuchung der Häretikerzitate und deren Widerlegung in den Dialogen und in Didymus De trinitate zum Schlusse, daß alle Dialoge vor Didymus Werk De trinitate geschrieben worden seien und dessen unmittelbare Quelle gewesen seien (II. Kap.). Ein Vergleich der Exegese des Didymus mit jener der Dialoge führt zum Endergebnis, daß alle 7 Dialoge aus ein und derselben Feder flossen und daß sie ein frühes, später in der Abhandlung De trinitate ausgiebig benutztes Werk des Didymus selber seien (Kap. III.). Der Lehrvergleich bestätigt und erhärtet dieses Ergebnis (IV. Kap.).

Die schwierige, noch jüngst anders beantwortete Frage ist noch nie so eingehend untersucht, so allseitig beleuchtet, mit solcher Bestimmtheit als beantwortet vorgetragen worden. Die Beweise sind in ihrer Gesamtheit eindrucksvoll. Im Einzelfalle kann man an ihrer Durchschlagskraft zweifeln, da die Vergleiche, auf denen sie aufbauen, Gemeinplätze der damaligen Kontroversen waren. Das gilt im besonderen von gewissen Schrifttexten (z. B. SS. 35, 88, 94). Eindringendere grammatikalische und stilistische Vergleiche hätten das Abhängigkeitsverhältnis manchmal noch einleuchtender ermittelt.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

M. Buccelato : Papias di Hierapoli. Frammenti e testimonianze nel testo greco. Traduzione e commento critico (Studi biblici diretti da Giuseppe Petralia, vol. III.) — Milano-Palermo-Catania, Editrice Tradizione. 1936. 178 pp.

Die Fragmente des Papias sind mehrmals zusammengestellt und noch häufiger untersucht worden. Diese neue von einer Übersetzung begleitete Ausgabe will dieselben weiteren Kreisen des italienischen Sprachgebietes zugänglich machen. In der biographischen Einleitung (S. 57-77) versucht der Verfasser unter anderem Papias vom Irrtum des Millenarismus rein zu waschen. Der Kommentar (S. 79-172) behandelt nur jene Stellen eingehend, welche für die Exegese von Bedeutung sind (johanneische Frage, synoptisches Problem). M. B. ist fest davon überzeugt, daß Papias nur *einen* Johannes kannte, der, wie übrigens alle Apostel, zu den Presbyteroi gezählt worden sei. Mit ihm hätte Papias unmittelbare Beziehungen gehabt.

Ich muß gestehen, daß die Beweise, sei es für die allegorische Deutung der millenaristischen Texte des Papias, sei es für die Gleichsetzung der beiden Johannes, nicht zu überzeugen vermochten.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

J. Rinna : Die Kirche als Corpus Christi Mysticum beim hl. Ambrosius. — Roma, S. A. L. E. R. Scuola Salesiana del libro. 1940. 174 SS.

In 5 Kapiteln werden « Begriffe », « Werden und Wachsen », « Wesensbestandteile und Struktur », « Eigenschaften », « Verklärter Zustand » der Kirche als des mystischen Leibes Christi behandelt. Jakob Rinna verfügt über ein reiches Material, das er weitläufig und möglichst vollständig, meist nach dogmatischen Begriffen verarbeitet. Die historische Arbeitsweise ist ihm noch wenig geläufig. Der sprachliche Ausdruck verrät zu sehr den Anfänger,. Gerade der Nachweis der Quellen im einzelnen, die Darstellung des Entstehens und eventuell der Entwicklung der Lehre des Ambrosius wäre eine Bereicherung der Dogmengeschichte gewesen. Äußerst umstrittene Fragen wie jene der Privatbuße bei Ambrosius (S. 98) werden beweislos als feste Tatsache hingenommen.

Freiburg (Schweiz). *O. Perler.*

Dogmatik.

E. Neveut C. M. : Les multiples grâces de Dieu. — Aurilliac. Imprimerie Moderne. 1940. XVI-375 pp.

Der Verfasser dieses verdienstlichen Werkes hat sich seit Jahrzehnten eingehend mit der Gnadenlehre befaßt und in verschiedenen Zeitschriften und andern Veröffentlichungen die Ergebnisse seines Forschens und Denkens über die mannigfaltigen in Frage kommenden Probleme mitgeteilt. Von Freunden angeregt, hat er sich nun zu einem zusammenfassenden Überblick über die ganze Gnadenlehre entschlossen. Ohne sich auf Polemik einzulassen, ohne bei Streitfragen ausführlich auf das Für und Wider einzutreten, behandelt er in gewandter und klarer Darstellung in 20 Kapiteln die aktuelle und habituelle Gnade, die göttlichen und moralischen Tugenden, die Gnadenwirkungen der hl. Sakramente und die Gnade des ewigen Lebens. Sein Bestreben geht mit Erfolg dahin, in den vielen, oft schwierigen Fragen an der Hand der Konzilien, der großen Lehrer und besonders des hl. Thomas, eine sichere und zuverlässige Führung zu bieten zur reinen Lehre der Offenbarung und der Kirche. So kann das Buch allen empfohlen werden, die in Fragen der Gnadenlehre klaren Aufschluß für sich oder andere zu finden wünschen.

Der Weg des Verfassers ist grundsätzlich der Weg der treuen Gefolgschaft des hl. Thomas. Doch gibt es bekanntlich auch auf diesem Wege noch Fragen, die auch von seiten treuer Schüler des Heiligen eine verschiedene Antwort zulassen. Der Verfasser ist nicht ängstlich in der Benutzung dieser Freiheit und scheut sich nicht, auch seine eigene Meinung und Lösung zu vertreten. Er wird es sicher auch verstehen, wenn ein Leser da und dort auch eine gleiche Freiheit sich nimmt. So lehnt er z. B. die Notwendigkeit eines virtuellen Liebesaktes für die Verdienstlichkeit der guten Werke ab, der Habitus der Gnade und Liebe genüge (S. 125 ff.). Die übernatürlichen Tugenden des Glaubens und der Hoffnung werden immer erst mit der heiligmachenden Gnade eingegossen (247), die vorbereitenden Akte auf die Rechtfertigung sind nie ihrer Substanz nach übernatürlich (97). Nicht alle Thomisten dürften diesen Aufstellungen zustimmen. Wenn S. 325 ff. — mit Berufung auf den hl. Thomas — Billot recht gegeben wird, mit seiner Behauptung, man könne die Lehre von den Sakramenten nicht so erfassen, wie sie von der Kirche vorgelegt werde, wenn man bei ihnen nicht eine der heiligmachenden Gnade vorangehende direkte und unmittelbare Wirkung (ornatus animae, res et sacramentum) annehme, so dürfte dabei übersehen sein, daß die Lehre des Aquinaten gerade hierin eine bedeutende Entwicklung zeigt, die damit endete, daß den Sakramenten eine physische werkzeugliche Ursächlichkeit der unmittelbaren Gnadenwirkung zugeschrieben wird (Siehe *Th. Tschipke :* Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit ; *D. Van Meegeren :* De causalitate humanitatis Christi iuxta D. Thomae doctrinam). Natürlich sollen die mit diesen Bemerkungen angedeuteten Fragezeichen der Empfeh-

lung des Werkes keinen Eintrag tun, sind sie doch nur ein Hinweis auf die Schwierigkeit der in ihm behandelten Fragen.

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

J. Müller S. J. : Der hl. Joseph. *Die dogmatischen Grundlagen seiner besondern Verehrung.* — Innsbruck, Felizian Rauch. 1937. 264 SS.

Der Verfasser bietet uns in 16 Vorträgen eine gediegene Darlegung der Geschichte, der dogmatischen Grundlagen und der besondern Art der Verehrung des hl. Joseph. Dessen Stellung in der geoffenbarten Heilsordnung beruht auf seinem Berufe, durch eine *wahre*, aber *jungfräuliche* Ehe mit Maria, der auserwählten Gottesmutter, mitzuwirken zum geordneten Eintritt des göttlichen Erlösers in die Menschheit. Auf Grund dieser wahren, aber jungfräulichen Ehe kommt dem hl. Joseph gegenüber dem Jesuskind auch die Vaterschaft zu, und zwar ist er nicht bloß Nährvater, oder Adoptivvater, oder legaler oder vermeintlicher Vater, sondern Vater in einem viel höhern Sinne, der wohl am geeignetsten mit dem Titel « jungfräulicher Vater » ausgedrückt würde. Diese ganz eigentümliche Vaterwürde des hl. Joseph lehrten schon mehrere hl. Väter, besonders tief und klar der hl. Augustin, sodann die kirchlichen Lehrer des Mittelalters und hervorragende nachtridentinische Theologen. Aus dieser Vaterwürde ergibt sich die Stellung des hl. Joseph als Haupt der hl. Familie und seine Eingliederung in die hypostatische Ordnung, seine Erhabenheit über alle Engel und Heiligen, Maria ausgenommen. Dieser Erhabenheit der Würde entspricht auch der Vorrang seiner Heiligkeit auf Erden und seine fürbittende Macht im Himmel als Schutzherr der Kirche. Dieser besondern Würde und Heiligkeit des hl. Joseph entspricht auch die ihm gebührende Verehrung, für die der Verfasser im Unterschied von der Dulie der Heiligen und der Hyperdulie der Gottesmutter eine mittlere Verehrungsstufe verlangt, die etwa Protodulie genannt werden könnte.

Die Vorträge wurden zuerst vor Theologiestudierenden der Universität Innsbruck gehalten und sind auch in der vorliegenden Ausgabe ihres wissenschaftlichen und teilweise etwas schulmäßigen Gepräges nicht ganz entkleidet. Sie sind aber auch für gebildete Nichttheologen leichtverständlich. Um ihretwillen hat der Verfasser die vielen lateinischen Zitate aus den Werken der Väter und Theologen in einen mehr als dreißig Seiten umfassenden Anhang verwiesen. Derselbe ist wertvoll und zeigt, daß die Darstellung des Verfassers voll und ganz dem Geist der katholischen Überlieferung entspricht. Daß das Werk auch solides Material bietet für den Prediger, zeigt schon die obige Inhaltsangabe.

Einsiedeln. *Meinrad Benz* O. S. B.

F. Schlagenhaufen S. J. : Die Glaubensgewißheit und ihre Begründung in der Neuscholastik. — Sonderabdruck aus der Zeitschrift für katholische Theologie, Bd. 56, Heft 3 und 4. — Innsbruck 1932.

Die mittelalterliche Scholastik hat die Glaubensgewissheit vorwiegend objektiv begründet. Das obiectum formale quo garantiert ja die Unfehl-

barkeit des Glaubensaktes, vorausgesetzt natürlich, daß man fide divina und nicht etwa bloß fide humana glaubt. Wie vergewissert sich aber der Gläubige darüber, daß er wirklich fide divina glaubt ? Diese Frage hat das Mittelalter infolge der einzigartigen Glaubenseinheit, deren es sich erfreute, weniger interessiert. Wo sie noch aufgeworfen wurde, da berief man sich auf die « diskrete » Funktion des Glaubenslichtes, das die wirklichen Glaubenswahrheiten von den angeblichen unterscheidet, oder auf einen gewissen die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes bezeugenden instinctus Spiritus Sancti. Die Berufung auf die äußere, durch das Wunder, resp. durch ihre wunderbare Geschichte bezeugte Glaubwürdigkeit der Kirche als Offenbarungsvermittlerin lag der mittelalterlichen Scholastik weniger nahe. Diesen Weg der rationalen Glaubensbegründung hatte sich die Scholastik selbst verlegt durch ihre ausschließliche Betonung der rein metaphysischen Gewißheit. Die heute sogenannte moralische und historische Gewißheit, welche allein dem Glaubwürdigkeitsbeweis zukommt, wertete sie als bloße Wahrscheinlichkeit. Wahrscheinlichkeit kann aber niemals Gewißheit begründen.

Die Glaubensneuerung zwang nun die Scholastik, die bisherige Glaubensbegründung zu revidieren und gerade nach der subjektiven Seite hin auszubauen. Denn, um ihre der alten Lehre direkt widersprechenden Neuerungen zu rechtfertigen, beriefen sich auch die Reformatoren gerade auf das innere Glaubenslicht sowie den Antrieb des Heiligen Geistes. Es stand damit Berufung auf die innere Erfahrung gegen Berufung. Als Basis der subjektiven Glaubensgewißheit konnte nur mehr die äußere Glaubwürdigkeit in Frage kommen. Hier hatte die Neuscholastik einzusetzen. Fürs erste galt es darzutun, wie weit die äußere oder rationale Glaubwürdigkeit der Offenbarung als gewiß bewiesen werden kann. Es mußten das Wesen und die Tragweite der moralischen Gewißheit ermittelt werden. Sodann war die Stellung dieses dem Glauben vorausgehenden Wissens um die Tatsache der Offenbarung zum eigentlichen Glaubensakt zu bestimmen.

Die Neuscholastik hat sich in weitgehendem Maße um die Lösung dieser Doppelaufgabe bemüht, konnte sie jedoch nicht zu Ende führen. Wie die großen Theologen des 16. und 17. Jahrhunderts (Cajetan, Franz de Viktoria, Melchior Cano, Báñez, Molina, Suarez, Gregor von Valencia, Johannes a St. Thoma u. a.) das gestellte Problem zu lösen versuchten, wird in der vorliegenden Schrift dargestellt. Sie ist eine rein ideengeschichtliche Arbeit. Jede persönliche Stellungnahme zu einzelnen Theologen oder Theologenschulen wird sorgfältig vermieden. Dem Verfasser kommt es vor allem darauf an, die Probleme so darzustellen, wie die damalige Zeit sie sah und zu lösen versuchte. Zweifelsohne ist ihm dies auch in weitgehendem Maße geglückt. Die Zitationen aus den Werken der in Frage kommenden Theologen sind, wie Stichproben ergeben haben, zuverlässig.

Schaffhausen. *G. Püntener.*