

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	3 (1956)
<b>Rubrik:</b>	Besprechungen

#### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

#### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

#### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 23.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# Besprechungen

## Heilige Schrift

**Auvray, Paul : Initiation à l'hébreu biblique. Précis de grammaire – Textes expliqués – Vocabulaire. — Desclée, Tournai-Paris (1955). 272 p.**

Dieses bibelhebräische Elementarbuch bietet einen guten Leitfaden für Studenten französischer Muttersprache. Aus der ganzen Anlage des Buches spürt man auf Schritt und Tritt den erfahrenen Lehrer, der nicht bloß den Lehrstoff gründlich beherrscht, sondern auch über hervorragende pädagogische und didaktische Fähigkeiten verfügt.

Die Grammatik selbst besteht aus einem gut aufgebauten und klar eingeteilten « Précis de grammaire » (S. 9-58) mit einem Anhang von kurzen, praktischen Übungen (S. 59-62) und den unvermeidlichen Paradigmata (S. 63-76). Daran schließen sich analytische Übungen, auf die mit Recht großes Gewicht gelegt wird. Es werden hier bloß einige wenige, aber geschickt gewählte Bibeltexte analysiert und Wort für Wort erklärt (S. 77-202). Den Abschluß (S. 203-258) bildet ein Glossar, in dem die Wörter und Ausdrücke nicht der alphabetischen Reihenfolge nach, sondern nach bestimmten Gruppen geordnet sind : La famille, l'homme, vie et mort usw. Dabei ist dieses Glossar bedeutend reichhaltiger als die der meisten anderen Elementarbücher. Der Inhalt wird hier nicht bestimmt durch die Tatsache, daß dieser oder jener Terminus zufälligerweise in einem der zur praktischen Übung verwendeten Bibeltexte enthalten ist, sondern es werden darin grundsätzlich alle Wörter aufgenommen, die im masoretischen Bibeltext zehnmal oder mehr als zehnmal vorkommen. Wenn der Student sich die Mühe gibt, sich dieses Glossar einzuprägen, verfügt er über einen hebräischen Wortschatz von gegen 2000 Nummern.

Als Vorspruch trägt das Buch die beruhigende Versicherung : *L'hébreu est une langue facile*, was nicht bloß für Anfänger trostreich, sondern in sich auch durchaus wahr ist. Leider ist es nicht immer leicht, die Zuhörerschaft von dieser Wahrheit zu überzeugen : die meisten glauben es einem einfach nicht ! In den 35 Jahren meines hebräischen Unterrichts habe ich feststellen können, daß diese wiederholte Versicherung fast nur bei solchen Hörern Anklang findet, die von Hause aus eine semitische Muttersprache haben, z. B. bei Maltesern und Libanesen. Die abendländische Jugend, für die das Hebräische fast immer die erste semitische Sprache ist, mit der sie Bekanntschaft macht, tritt dieser Versicherung meistens mit unverhohlenem Mißtrauen entgegen.

Nach unserer Überzeugung bilden die Anfangsgründe der bibel-hebräischen Sprache ein Lehrfach, das eigentlich überhaupt nicht an die Universität gehört. Der angehende Theologe sollte sie bereits auf dem Gymnasium bewältigt haben. Als Jungtheologe hat man sowieso schon eine fast ungebührend große Anzahl von Disziplinen zu belegen. Universitätsschüler oder Studenten eines Diözesanseminars sind auch meistens schon zu alt, um für ein einigermaßen eingehendes Sprachstudium das nötige Interesse aufzubringen. Im tiefsten Grunde seiner Seele empfindet es der junge Akademiker als unter seiner Würde, wie ein siebenjähriger Schulbube zum Buchstabieren angehalten zu werden. Und so kann man auch nicht gerade sagen, daß das Hebräische bei unseren theologischen ABC-Schützen zu den beliebteren Fächern gehört. Erfahrungsgemäß begnügen sich die meisten damit, sich von der hebräischen Grammatik gerade soviel anzueignen als zur Ablegung der vorgeschriebenen Prüfungen unumgänglich notwendig ist. Sie haben von vornherein mehr Interesse für große, breite Lösungen der sozialen Frage, für moderne und modernste Predigtformen, für Arbeiterseelsorge, für Pädagogik, für Sexualpsychologie und im allgemeinen für solche Vorlesungen, wobei man schön ruhig dasitzt und den Herrn Professor reden hört, ohne Gefahr aufgerufen zu werden und einen hebräischen Bibeltext lesen und analysieren zu müssen.

P. Auvray legt, und mit Recht, für die richtige Erlernung der hebräischen Sprache großes Gewicht auf Übersetzung, nicht bloß *aus* dem Hebräischen in die Muttersprache, sondern auch *umgekehrt* : aus der Muttersprache *ins* Hebräische. Ohne solche, tagtäglich wiederholte Übungen ist es unmöglich, sich solide Kenntnisse in irgend einer Fremdsprache anzueignen. Wo es nur immer möglich ist, soll der Lehrer darauf bestehen, daß auch im Hebräischen Themata schriftlich ausgearbeitet und ihm vorgelegt werden. Der Lehrer soll, und zwar von den ersten Wochen des Unterrichts an, unerbittlich verlangen, daß in diesen schriftlichen Übungen jedes Dāgeš und jedes Šewā, außerdem auch die wichtigeren Akzente, richtig angebracht werden, und sollte man auch den Anfang machen müssen mit denkbarst einfachen Sätzlein, wie etwa : « Les paroles du prophète sont droites », oder gar : « Les grandes juments du prophète sont bonnes » ... Nur ist es in der Praxis nicht ganz leicht, unsere akademischen Jungtheologen dazuzubringen. Und die Schwierigkeit steigert sich bis zur praktischen Unmöglichkeit, wo die Schüler keine einheitliche Muttersprache haben. Nehmen wir einen konkreten Fall. Für das Wintersemester 1955-56 haben sich an der hiesigen Universität dreißig Mann für den hebräischen Elementarkurs eingeschrieben. Davon sind zwölf Schweizer : neun mit « Schwyzertütsch » und je einer mit Französisch, mit Italienisch und mit Romontsch als Muttersprache. Von den übrigen achtzehn sind vier Nordamerikaner, vier Spanier, drei Franzosen, zwei Irländer, weiter je ein Chinese, ein Japaner, ein Italiener, ein Vietnamese und ein Indonesier. Da wird man auf Übersetzungen aus der Muttersprache *ins* Hebräische — so nötig sie auch wären — wohl von vornherein verzichten müssen. Nach altem akademischen Brauch, den wir, freilich notgedrungen, bisher beibehalten haben, wird vom Hebräischprofessor verlangt, daß er seine Vorlesungen und praktische Übungen in

lateinischer Sprache abhalten soll. Von den Lateinkenntnissen des Auditoriums will ich nichts anderes sagen als dieses: daß sie über den Durchschnitt dessen, was man heutzutage von einem Maturanden verlangt, kaum merkbar hinausreichen. Bisher habe ich den Mut noch nicht aufbringen können, von meinen Hebräisten zu verlangen, daß sie mir auch nur einen einfachen Satz aus dem Latein ins Hebräische übersetzen. Aber nötig wäre es ... ohne Zweifel!

Fribourg.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P.

Lewy, Immanuel: *The growth of the Pentateuch. A literary, socio-logical and biographical approach. Introduction by Robert H. PFEIFFER.* — Bookman Associates, New York 1955. 288 p.

Dr. Lewy's Buch ist ein hoch interessantes Buch. Es dürfte ältere Leser erinnern an den ersten Band von Elias AUERBACH, *Wüste und gelobtes Land* (Berlin 1932). Beide Bücher stammen von jüdischen Verfassern, die sich durch langjähriges Studium vom Wellhausianismus befreit und sich dabei zu sehr individuell ausgeprägten Anschauungen über das Entstehen des Pentateuches durchgerungen haben. Für den alttestamentlichen Exegeten lesen sich solche Bücher mit ihrer äußerst lebendigen Darstellungsweise fast wie ein Roman. Beide Bücher beanspruchen, unsere Einsicht zu bereichern mit einer eigenen Kritik der Dokumente, die uns in der alten hebräischen Bibel vorliegen. Beide Verfasser legen für ihre Rekonstruktionen großen Wert auf archäologische, soziologische und psychologische Gegebenheiten. Dem blinden Evolutionismus der älteren Kritik stehen beide gleichermaßen ablehnend gegenüber. Dabei ist sehr beachtenswert, daß Dr. Lewy Professor Pfeiffer, der doch von jeher zu den konservativsten Vertretern des Wellhausianismus gerechnet wird, bereit gefunden hat, eine Einleitung zu seinem Buche zu schreiben. Freilich muß der Verfasser dabei mit in den Kauf nehmen, daß sein Buch in der Einleitung mit einer « detective story » verglichen wird.

Wie seinerzeit Elias Auerbach, so glaubt jetzt Immanuel Lewy endlich herausgebracht zu haben, wer nun eigentlich der berühmte « Jahwist » des zehnten Jahrhunderts gewesen ist. Für Auerbach ist es der einstmalige Priester Ebjathar, der von König Salomon abgesetzt und angehalten wurde, sich auf seine liegenden Güter in Anathot zurückzuziehen. Bei Lewy hingegen gehört der « Yahwist master narrator » nicht zum Klerus, sondern zu den Propheten. Der Jahwist, zugleich Verfasser des « Humanitarian Code » (= Exod. 22, 20-26 und 23, 1-9), ist der große politische Gegenspieler Ebjathars beim vorweggenommenen Erbschaftsstreit zwischen Adonias und Salomon, nämlich der Prophet Nathan. Allerdings wird auch bei Lewy der Priester Ebjathar nicht völlig aus der Reihe der althebräischen Schriftsteller ausgemerzt. Mit seinem Amtsgenossen Zadok teilt er die Ehre, eine « priesterliche Überarbeitung » an Nathans Hauptwerk vorgenommen zu haben.

Nicht nur der Name des Jahwisten, auch der des « Elohisten » wird hier kurzerhand ermittelt; hinter dieser Bezeichnung steckt nämlich der

aus den Königsbüchern bekannte Prophet Elisäus. Und weiter erfahren wir auch noch, was der Königsvormund Jojada im neunten, die Verlagskommision des Königs Ezechias im achten, der Hohepriester Hilkiah (Helcias) im siebten und schließlich der aus Zacharias bekannte Hohepriester Josue im sechsten Jahrhundert zum Ausbau des Pentateuches beigesteuert haben. Und alles das wird vorgebracht mit einer Sicherheit und Lebendigkeit der Beschreibung, mit einer Menge von malerischen Détails und interessanten Zwischenbemerkungen des gelehrten Verfassers, die das Buch zu einer ebenso fesselnden Lektüre machen, wie etwa das Jeremiasleben von Franz Werfel.

Wir möchten Lewy's Buch gerne allen denen zur Lesung empfehlen, denen man zutrauen kann, daß sie Hypothetisches und Bewiesenes in der berückenden Darstellung des hochbegabten Verfassers gebührenderweise zu unterscheiden wissen.

Fribourg.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P.

**Moïse, l'homme de l'alliance.** (Cahiers Sioniens 1954, nn. 2-4.) — Desclée, Tournai-Paris 1955. 405 p.

Wie die Cahiers Sioniens seinerzeit ein Sammelwerk veröffentlicht haben über Abraham als Vater der Gläubigen (1951), so legen sie jetzt eine ähnliche Veröffentlichung vor über *Moses* « den Mann des Bundes ». Die Mitarbeiter stammen offenbar aus den verschiedensten Kreisen, die irgendwo an Moses und sein Werk interessiert sind, und der Inhalt ist denn auch ziemlich bunt ausgefallen.

Henri Cazelles eröffnet die Reihe mit einem Beitrag « Moïse devant l'histoire ». Geschichtlich wird Moses erfaßt als der Befreier des Volkes, als Religionsbegründer, Gesetzgeber und schließlich als Schriftsteller. Darauf folgt eine Abhandlung von Albert Gelin, der sich mit der Mosesfigur in den alttestamentlichen Geschichtsbüchern, bei den Propheten und in den Psalmen befaßt. Bernard Botte, Géza Vermès und Renée Bloch behandeln die Mosesfigur bei Philon, Flavius Josephus und in der rabbinischen Literatur. Moses im Evangelium wird dargestellt von Albert Descamps ; die Mosesauffassung des hl. Paulus wird erforscht und dargelegt von Paul Démann.

Einige weitere Abhandlungen sind der Mosesfigur in ihrer Bewertung bei den christlichen Schriftstellern der Väterzeit gewidmet (R. M. Tonneau, J. Daniélou, A. Luneau ; hierzu gehört eigentlich auch der Artikel von J. Blanc über das Mosesfest der byzantinischen Kirche, S. 345-353). Jean Châtillon steuert einiges bei über die Mosesauffassung des christlichen Mittelalters. « Moses in der synagogalen Liturgie » wird behandelt von Kurt Hruby und die Mosesikonographie von Jules Leroy. Den Abschluß des Buches bilden zwei Beiträge von Youakim Moubarac und Louis Gardet über Moses im Koran und in der islamischen Mystik.

Zehn Mosesbilder verschiedener Herkunft (Doura-Europos, Mosaikbilder aus Rom, Ravenna und dem Sinaikloster, Miniaturen aus mittelalterlichen Handschriften) sind dem Texte beigegeben.

Fribourg.

M. A. VAN DEN OUDENRIJN O. P.

**Vetus Latina.** Die Reste der altlateinischen Bibel nach Petrus Sabatier neu gesammelt und herausgegeben von der Erzabtei Beuron, 2. Bd. : *Genesis*, hrsg. v. Bonifatius FISCHER, Mönch von Beuron. — Herder, Freiburg Br, 1951-54. 33\*-576 S.

Die *Vetus Latina* ist nicht nur ein altehrwürdiges Dokument, das einen tiefen Einfluß auf die abendländische Theologie und Liturgie ausgeübt hat, sondern enthält auch sehr wertvolle Übersetzungen der griechischen Bibel, auf die die Exegeten nicht genügend zurückgreifen, da sie durch die *Vulgata* ersetzt wurden, wenn auch nicht immer sehr glücklich. Die Ausgabe von P. Sabatier aus dem Jahre 1743 ist kaum mehr zugänglich und weitgehend überholt. Denn trotz ihres kritischen Wertes sind ihr eine beträchtliche Anzahl von Manuskripten und selbst von seither identifizierten Zitaten unbekannt. Um so größer ist unsere Dankbarkeit der Erzabtei Beuron gegenüber, die vor der gewaltigen und schwierigen Aufgabe nicht nur einer Neuauflage von Sabatier, sondern eines völlig neuen Unternehmens nicht zurückgewichen ist. Ein erster, 1949 erschienener Faszikel brachte die Liste der Materialien (Manuskripte und Väterzitate) und der benützten Siglen (die Numerierung ist neu gegenüber der überkommenen Nomenklatur *a*, *b*, *d*, *k*, usw.). Nun erscheinen als Frucht eines bewunderungswürdigen Fleißes schon vier weitere Faszikel mit dem Text der ganzen *Genesis*. In der Einführung beschreibt B. FISCHER zunächst die Manuskripte, ihren Ursprung und ihren jetzigen Standort, die früheren Ausgaben und einschlägigen Studien. Dann folgt eine gedrängte Darstellung der verschiedenen Textformen (afrikanische und europäische Gruppe, ihre Beschädigungen und absichtlichen Überarbeitungen, besonders durch Novatian, Hilarius und Luzifer). Schließlich werden die konkreten Richtlinien, wonach die Ausgabe gestaltet worden ist, dargelegt: Jede Seite gibt zunächst den griechischen Text mit seinen Varianten, die im Lateinischen wiedererscheinen; darunter folgt der Text der *Vetus Latina* (L), dann der Vulgatatext des Hieronymus (H). — Es ist erstaunlich, daß ein Rezensent in den *Vigiliae Christianae* (IV, 1950, S. 249 ff.) den Wunsch äußern konnte, man sollte, um die Ausgabe nicht zu beschweren, sowohl den griechischen als den Vulgatatext weglassen. Man könnte dies nur rechtfertigen, wenn das Werk für die Vulgarisation oder für eilige Professoren bestimmt wäre. Wer aber jemals nur ein bißchen Textkritik geübt hat, wird die gleichzeitige Darstellung der drei Texte als eine wunderbare Neuerung zu schätzen wissen, die es überflüssig macht, drei verschiedene Bände nebeneinander zu legen, und zudem erlaubt, die Eigentümlichkeiten und Beweggründe der verschiedenen Übersetzungen unmittelbar zu erfassen. Wir persönlich wünschen unbedingt, die Herausgeber möchten diese dreifache Parallelen beibehalten. — Am Fuße des Textes ist ein kritischer Apparat angebracht, der die Lesarten der Manuskripte und die Väterzitate bis Isidor von Sevilla — die wichtigeren sogar bis zur Karolingerzeit — angibt. Auch hier wurde eine bemerkenswerte Neuerung eingeführt: die Lesarten werden in chronologischer Reihenfolge geboten. Am Schluß bringt ein außergewöhnlich reichhaltiger Apparat alle Zeugnisse in alphabetischer Reihenfolge der Siglen.

Diese Ausführungen könnten im Leser die angstvolle Vorstellung erwecken, der Gebrauch dieses Werkes sei außerordentlich schwierig. Tatsächlich jedoch gelingt es einer tadellosen Typographie, die Darstellung trotz der Fülle des Materials angenehm und leicht lesbar zu machen. Philologen, Exegeten, Historiker, Theologen und selbst Liturgiker sollten nunmehr Nutzen ziehen aus diesem « Sabatier redivivus », der ein wissenschaftliches Ereignis dieses Jahrhunderts bedeutet. Wir betonen nochmals, daß die Bibelwissenschaftler die *Vetus Latina*, die Zeugnis gibt von der Kenntnis und der Interpretation der Heiligen Schrift in den ersten Jahrhunderten der Kirche, allzuoft vernachlässigt haben. Ihre Kenntnis ist nicht nur für die Exegese und die Bibeltheologie von Nutzen, sondern auch für die Textkritik griechischer Manuskripte, ja sogar für die synoptische Frage. Dieses prächtige Arbeitsinstrument wird den Weg für ein tieferes Verständnis des Wortes Gottes bereiten.

Fribourg.

C. SPICQ O. P.

1. George, A. Raymond: *Communion with God in the New Testament*. — The Epworth Press, London 1953. xx-274 p.
2. Pierce, C. A.: *Conscience in the New Testament*. (Studies in Biblical Theology, n. 15.) — SCM Press, London 1955. 151 p.
3. Fuller, Reginald H.: *The Mission and Achievement of Jesus*. (Studies in Biblical Theology, n. 12.) — SCM Press, London 1954. 128 p.
4. Higgins, A. J. B.: *The Lord's Supper in the New Testament*. (Studies in Biblical Theology, n. 6.) — SCM Press, London 1952. 96 p.
5. Best, Ernest: *One Body in Christ*. A Study in the Relationship of the Church to Christ in the Epistles of the Apostle Paul. — S. P. C. K., London 1955. XII-250 p.
6. Fison, J. E.: *The Christian Hope. The Presence and the Parousia*. — Longmans-Green, London 1954. xi-268 p.

1. Les ouvrages sérieux sur la vie chrétienne, la relation intime du croyant avec Dieu, selon le Nouveau Testament, sont trop rares, pour qu'on ne se réjouisse pas de l'étude de valeur que nous offre G. Le titre adopté veut traduire le terme *κοινωνία* (tantôt participation, I Cor. x, 16 ; tantôt communion), et suggérer le thème principal du christianisme. Aussi bien, l'auteur examine-t-il, selon l'ordre chronologique tous les textes relatifs à Jésus, homme de prière et docteur de la prière ; à la primitive Eglise, saint Paul, saint Jean, etc. Plus historien qu'exégète, très informé de la littérature du sujet, G. se soucie surtout de préciser le type d'expérience religieuse du fondateur de la nouvelle religion et de ses Apôtres. Il conclut que, d'une façon très homogène, la piété du N. T. est plus juive que grecque, ignorant l'identification où l'absorption mystique païenne par la divinité. Il relève la jonction — absolument sans exemple — dans la prière de Gethsemani d'une demande et de l'acceptation de la volonté de Dieu. Saint Paul innove en introduisant *in Christo* dans la prière, le *Christ-Mysticism*. La prière sacerdotale de Jo. xvii est à la fois très proche de saint Paul et du *Pater*. Nombre

de notations précieuses pourraient être relevées ; d'autres sont déroutantes, telle que la question : Jésus était-il un mystique ? Mais l'ensemble est neuf et de qualité. On dit que G. est un jeune professeur. Souhaitons qu'il ait la possibilité de faire fructifier ses dons.

2. Quel dommage que C. A. P. n'ait à peu près rien lu de l'immense littérature consacrée à la *syneidesis* néo-testamentaire (cf. la bibliographie, incomplète, donnée dans *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft*, 1943, pp. 169-170) ! Sa monographie, si précieuse, eût été parfaite, en couronnant la recherche sémantique par un jugement théologiquement éprouvé. C. A. Pierce est avant tout un philologue et, à ce plan, son étude est la meilleure qui soit. Il prouve définitivement que saint Paul n'a pas emprunté la notion de conscience au stoïcisme, mais à la langue populaire contemporaine. Celle-ci considère la *syneidesis* comme un élément de la nature humaine insérée dans l'ordre de l'univers ; elle se réfère toujours à un acte personnel et bien déterminé du passé, réalisé par le sujet lui-même. Cet acte étant mauvais, la conscience est envisagée comme une peine, une souffrance, à la manière d'un ulcère dans la chair, ou sous la métaphore d'un juge ou d'un accusateur. Il est certain que la plupart des emplois du Nouveau Testament demeurent fidèles à cette conception de conscience-reproche, en l'insérant dans le contexte spirituel de la révélation nouvelle, et l'auteur a heureusement souligné sa connexion avec la foi. Nous le féliciterons, de surcroît, de n'avoir pas cru à une influence des auteurs latins sur l'Apôtre, comme J. Dupont — qu'il ignore — l'avait curieusement prétendu. Mais nous regretterons qu'il n'ait pas mieux marqué l'originalité de la conscience, se substituant à la morale légaliste, dans les écrits pauliniens, comme nous avons essayé de le montrer dans *Revue Biblique* 1938 (également ignoré de l'auteur). Est-il sûr que la capacité d'appréciation morale et de guide de l'action ne puisse jouer un rôle dans l'élaboration d'une action projetée ? Particulièrement utile est l'index analytique et chronologique des sources grecques (pp. 132-147).

3. On sait le divorce prononcé par R. Bultmann entre le Jésus de l'histoire et la proclamation par l'Eglise primitive de Jésus, Messie et auteur de la rédemption. F. s'emploie à montrer l'inanité de cette dissociation entre la foi et la raison, et comment le *kerygma* apostolique est issu de la vie et de l'enseignement même du Maître. Ses analyses portent d'une part sur l'imminence et les signes de la venue du royaume de Dieu, d'autre part sur les prophéties de la Passion, selon lesquelles Jésus est pleinement conscient de réaliser les traits du Serviteur souffrant. Cette mort est l'occasion voulue par Dieu d'inaugurer son Règne. Il en résulte qu'on ne peut réduire Jésus au rôle de simple prophète eschatologique annonçant le royaume. Par ailleurs, si le Maître se consacre beaucoup plus à sa fonction qu'il ne se définit lui-même, il se présente néanmoins comme Fils de Dieu dans un sens absolument unique, Serviteur, Fils de l'homme, Christ, Kyrios, Fils de David, donnant à ses Apôtres tous les éléments d'une christologie. On en peut conclure que le *kérygma* de l'Eglise n'est pas une interprétation arbitraire ; il

a son fondement dans l'histoire et dans l'esprit de son premier acteur. Si la critique de F. est souvent minimisante, elle est extrêmement soigneuse, et sa réfutation de R. Bultmann décisive.

4. Nous avons eu beaucoup de joie à lire cette étude brève et dense. Assurément, l'eucharistie dans le N. T. a fait l'objet de maintes recherches de valeur ces derniers temps, et l'on pourrait craindre soit une redite soit la proposition d'une interprétation nouvelle. En réalité, H. est averti des travaux de ses devanciers, reconnaît ce qu'il leur doit, sans hésiter pour autant à dénoncer leurs faiblesses. Il compare minutieusement les différents récits de l'institution eucharistique, dont Mc relate la forme la plus primitive, Mt. un développement liturgique, et Paul une interprétation personnelle, mais dépendante de la même tradition orale que Mc. La mention de l'alliance en ces deux derniers serait une très ancienne addition, explicitant la pensée même du Seigneur, de même que l'ordre : « Faites ceci en mémoire de moi ». H. considère la dernière Cène comme un repas pascal, Jésus étant l'agneau pascal immolé. Repas d'adieu en même temps que rendez-vous eschatologique, anticipation du banquet messianique. En mangeant le pain et en buvant le sang, les disciples commémorent l'acte sacrificiel de Jésus, mais l'Eucharistie ne fait que représenter cette mort expiatrice sans avoir d'efficacité propre. Il ne s'agit que d'une action symbolique. Nos réserves sur ce point ne viennent pas de préjugés doctrinaux, mais du peu d'attention que l'auteur donne à l'interprétation catholique. H. l'élimine en deux phrases (p. 51), sous prétexte qu'un Juif n'aurait pu comprendre : *ceci est* mon corps, mon sang, dans un sens littéral, et que le verbe être, non exprimé en araméen, doit signifier « représenter, tient lieu de ». Cette rapidité de conclusion est insolite dans un ouvrage si finement pensé et aux analyses minutieuses.

5. Le problème de l'Eglise, corps du Christ est, à notre avis, le plus difficile du Nouveau Testament. Il a fait l'objet d'une immense littérature qui a souvent apporté plus de ténèbres que de lumières. Le grand mérite de E. Best est d'avoir soumis les textes à une minutieuse analyse lexicographique, et surtout d'avoir essayé de suivre l'évolution de la pensée de saint Paul. Dans les chapitres I, II, IV, il entreprend une étude très neuve des formules « dans le Christ, avec le Christ, pour le Christ » ; la première s'emploie pour désigner : être ou agir dans le Christ, avoir une qualité ou recevoir un don dans le Christ, former une communauté, coagir dans la création. Dans tous les cas, la locution exprime premièrement la relation individuelle de chaque croyant au Christ, et secondairement l'union entre les chrétiens ; *évit* aurait une signification locale : le Christ est lieu dans lequel sont les chrétiens et où ils obtiennent le salut. On ne peut parler d'identification du Christ avec les croyants ou l'Eglise, mais leur union est organique, à la manière des époux qui forment un corps, une seule personnalité, ou mieux : il y a « inclusion » de tous les chrétiens dans le Christ, ils lui sont incorporés. La métaphore du « corps du Christ » ne peut venir du stoïcisme, du gnosticisme, du rabbinisme ou du mystère eucharistique, car l'Apôtre ne compare jamais l'Eglise à un corps, mais au corps « du Christ ». C'est celui-ci qui est le centre d'intérêt,

et l'accent est moins sur l'interdépendance des membres què sur leur relation au Seigneur. Toutefois les Epîtres au Ephésiens et Colossiens — qui ne seraient pas authentiques — modifient cette ecclésiologie et introduisent l'idée du Christ, tête et Seigneur, unifiant et soutenant le corps, non seulement source de sa vie nouvelle, mais cause de son existence. Le plérôme serait la sphère dans laquelle l'amour du Christ agit et qu'il remplit. Finalement, la meilleure expression de l'Eglise serait une *koinonia* avec le Christ et entre chrétiens. Il est dommage que le chapitre de conclusion soit bien faible et les perspectives doctrinales trop courtes. Mais le prix de cet ouvrage réside dans le caractère très neuf de son exégèse et dans cette intelligence de l'Eglise en fonction du thème paulinien essentiel « être dans, vivre avec le Christ ». Il mérite de faire date dans les études ecclésiologiques.

6. Les exégètes ne sont pas prêts de s'entendre sur la notion et la place de l'eschatologie dans le Nouveau Testament. Divergences qui viennent en partie de l'unification arbitraire des données scripturaires ou de la valeur prépondérante accordée à tels textes sur tels autres. J. E. Fison, dont l'exposé est toute nuance, distingue trois *data*, qui ne sont pas exclusifs l'un de l'autre : Dans les *Actes* et Paul, le Jugement s'est accompli sur la Croix, et le nouvel ordre de choses commence à la résurrection (eschatologie réalisée) ; selon les Synoptiques et l'Apocalypse, le second avènement glorieux, compense le premier, humilié et douloureux (eschatologie futuriste) ; enfin saint Jean « sublimise » l'eschatologie en mysticisme : la vie éternelle est une réalité présente. La vérité est que, dès l'origine, la venue de Jésus-Christ n'est pas le terme, mais le centre du mouvement d'amour de Dieu vers le monde. Or ce Dieu aimant est le même hier, aujourd'hui et demain (*Hébr.* XIII, 8). Il s'ensuit que la présence actuelle de Jésus, qui révèle Dieu, implique son retour, c'est-à-dire : sa présence (*parousie*) dans l'avenir. C'est l'unité du présent et du futur dans la vie éternelle, manifestée et offerte en Jésus-Christ, qui est le secret de l'eschatologie du Nouveau Testament. Seuls ceux qui connaissent actuellement la présence peuvent espérer la Parousie, la rencontre aimante avec le Dieu vivant. Cette attente confiante étant la réponse de l'homme à l'amour de Dieu (*I Cor.* XIII, 13). Finalement, le « Jour » de la discrimination et du jugement ne fera que révéler la charité des croyants. Assurément, cette interprétation est neuve, et comporte une bonne part de construction, mais elle est intelligente et a le grand avantage de montrer comment l'eschatologie s'insère en chaque moment de la vie chrétienne, *Maran atha !* L'éternité se manifeste dans le temps, l'eschatologie s'enracine dans l'expérience quotidienne. On ne pourra plus négliger cet aspect si lucidement mis en valeur dans ce beau livre : « Journeys end in lovers meeting » (SHAKESPEARE, *Twelfth Night*, II, 3, 44).

### Dogmatik

**Horváth, Alexander M., O. P. : Studien zum Gottesbegriff.** 2. stark erweiterte Aufl. von : « Der thomistische Gottesbegriff ». (Thomistische Studien, VI.) — Paulusverlag, Freiburg Schw. 1954. XII-316 S. u. 4 Tafeln.

Der als gründlicher Thomist wohlbekannte Verfasser bietet uns in diesem Buch fünf zu verschiedenen Zeiten von ihm verfaßte Abhandlungen, nämlich : 1. Der Thomistische Gottesbegriff, 2. Das objektive Erkenntnislicht, 3. Das Satzband (Copula) und das göttliche Licht, 4. Die Herrlichkeit und die Verherrlichung Gottes, 5. Die Seinsweise der Relationen und die relativen Namen Gottes.

Den Hauptteil bildet der Bedeutung und dem Umfang nach « Der thomistische Gottesbegriff », den H. synthetisch herausarbeitet und dann analytisch zergliedert, ganz im Anschluß an die Summa Theologiae des hl. Thomas. Dabei zeigt er, wie aus seinem klaren tieferfaßten Gottesbegriff heraus für Thomas die bewunderungswürdige Anlage seiner Summa sich gewissermaßen ganz von selbst ergibt. Nachdem H. das im einzelnen nachgewiesen hat, stellt er am Schluß den ganzen Aufbau der Summa in einem großen Schema übersichtlich vor Augen. So wird diese Abhandlung jedem interessierten Thomasschüler von großem Wert und Nutzen sein. Doch stellt das Buch an seine Leser hohe, ja höchste Anforderungen und setzt gründliche Kenntnis der aristotelisch-thomistischen Philosophie voraus, um dem Verfasser in die Tiefen und Höhen seiner oft gar subtilen Distinktionen und Zergliederungen folgen zu können. Da mag es wohl manch einem bei diesem gelehrten Apparat ergehen wie dem jungen David mit der Waffenrüstung Sauls. Er konnte sich darin nicht frei bewegen und griff darum lieber wieder zu seinem gewohnten Pfeil und Bogen, mit denen er sich sicher fühlte und den Goliath überwand. So wird mancher, der nicht so tief philosophisch ausgerüstet ist, doch von der Summa Sancti Thomae und auch von diesem Buch seinen Nutzen haben.

Im zweiten Teil, wo vom objektiven Erkenntnislicht die Rede ist, vermisste ich, zumal im Abschnitt über das Abstraktionslicht, ein Wort über die Bedeutung des *Intellectus agens*, der doch bei Aristoteles und Thomas eine so große Rolle spielt, und ohne dessen Einfluß man auch die objektive Leuchtkraft des Erkenntnisgegenstandes auf den menschlichen Verstand kaum genügend verstehen kann und ohne dessen Annahme man notwendig dem Subjektivismus Kants oder einem der ontologistischen Systeme verfallen muß. Was mir an dem Buch besonders gefällt, ist die ausgezeichnete deutsche Übersetzung der scholastischen Fachausdrücke, deren lateinische Formulierung zudem meist in Klammer beigefügt wird. Damit hat der Verfasser sowohl den Schülern als auch den Lehrern einen sehr willkommenen Dienst geleistet.

**Mitterer, Albert : Dogma und Biologie der heiligen Familie.** Nach dem Weltbild des hl. Thomas von Aquin und dem der Gegenwart. — Herder, Wien 1952. 224 S.

Das vorliegende Werk Mitterers will weltbildvergleichende Dogmenforschung bieten, und zwar, soweit es sich um das biologische Weltbild handelt; näherhin beschreitet Mitterer ein besonderes Gebiet seiner weltbildvergleichenden Thomasforschung. Neu aber ist, daß es diesmal nicht wie in früheren Werken um naturwissenschaftliche, philosophische und ethische, sondern um dogmatische Vergleichspunkte geht. Er hofft, zeigen « zu können, daß manche mit Hilfe alter profanwissenschaftlicher Erkenntnisse versuchte spekulative Erklärung von Dogmen überlebt ist, während diese oder jene neuere Erklärung bei Heranziehung der heutigen biologischen Erkenntnis zu gewinnen wäre » (21). Was für die Bibel recht ist, muß für die Überlieferung und Theologie billig sein. Diese Forderung wird jeder Theologe grundsätzlich anerkennen und eine Arbeit, die von diesem Geiste getragen ist, willkommen heißen. Das Bedeutsame an diesem Werke Mitterers ist dies: er macht konsequent das Ergebnis seiner biologischen und historischen Forschungen fruchtbar für die theologische Deutung von Offenbarungsinhalten. Er wendet den von ihm bisher klar herausgearbeiteten Unterschied von « Erzeugungsbiologie und moderner « Entwicklungsbiologie » auf folgende Fragenkomplexe an: Erbsündenlose Empfängnis Jesu im Schoße Mariens (31-53), Menschwerdung Christi, Parthenogenese Christi (53-67), die Mutterschaft Mariens vor und nach der Geburt (79-133), die übernatürliche Vaterschaft des hl. Joseph (132-218).

Über die Bewertung der hier berührten naturwissenschaftlichen Probleme und Lösungen hat H. Doms eingehend berichtet (TR 48 (1952) 200-212). Seinem abschließenden Urteil über Mitterers Ausführungen bis zum 3. Kap. wird man bei dem heutigen Stande der biologischen Erkenntnisse zustimmen müssen, nämlich « diese Ausführungen seien im Ganzen unbedingt durchschlagend », ebenso seiner Forderung: « Es wäre aufs höchste zu wünschen, daß alle mit der Betätigung der Geschlechtsfunktionen zusammenhängenden Probleme jetzt unter ausdrücklicher Beachtung der Unterschiede von Erzeugungs- und Entwicklungsbiologie völlig neu und offen durchdiskutiert würden. Die große geschichtliche Entwicklung aller einschlägigen Fragen ist in der katholischen Theologie vom Standpunkte der Erzeugungsbiologie aus erfolgt, die in letzter Zeit mitunter nur durch äußerlichen Einbau der Zellenlehre modifiziert war. »

Es müßte freilich dabei genau festgestellt werden, inwieweit die nicht mehr haltbare Erzeugungsbiologie wirklich die entscheidenden Argumente lieferte oder ob doch andere davon unabhängige Faktoren von Einfluß waren. Wäre es z. B. nicht denkbar, daß Gott die Fortpflanzung der Erbsünde an den männlichen Anteil (oder an den analogen in der natürlichen Pathogenese: Aktivierung des Eis) geknüpft hätte? Die Möglichkeit kann nicht bestritten werden. In diesem Falle brauchten dann gar nicht so weit gehende theologische Folgerungen aus dem veränderten biologischen Weltbilde gezogen zu werden, wie M. annimmt. Beachtenswert sind die Ausführungen

über die aus der Entwicklungsbiologie folgende vollere Stammuttererschaft (und Treumuttererschaft), die in der thomasischen Erzeugungsbiologie sehr abgeschwächt erscheint. Aber daß Thomas infolgedessen kein Verständnis der psychologischen Beziehung zwischen Mutter und Kind hätte aufbringen können, ergibt sich hieraus keineswegs. Hier haben wir ein klassisches Beispiel mancher Überspannungen in Mitterers anregendem Buch. Daß echte biologische Mutterschaft im Sinne moderner Wissenschaft an sich ihre Auswirkung auf « psychologische » Mutterschaft hat, ist zuzugeben. Aber wie oft ist sie tatsächlich nicht vorhanden und wie innig ist das « psychologische » Verhältnis zwischen Adoptiveltern und Adoptivkind ! Bezweifelt werden darf die Behauptung, Thomas habe aufgrund seiner Erzeugungsbiologie, seines erzeugungsbiologischen Begriffes der Parthenogenese, der menschlichen Natur Christi nicht dem Vater, sondern dem Heiligen Geiste zuschreiben müssen, weil der Geist den Samengeist der menschlichen Natur vertrete (146). Im Sentenzenkommentar hatte Thomas sich eingehender mit dieser Frage beschäftigt (3 Sent. d. 4 q. 1 a. 1). Er stellt je eigens die Frage, ob man die Bewirkung der Menschwerdung nicht doch besser dem Vater oder dem Sohne zuschreiben solle. Es lassen sich, wie Thomas freimütig anerkennt, gute Gründe beibringen für die Zuweisung dieses Werkes an den Vater. Würde die *Schrift* ihn nicht auf den Heiligen Geist hinweisen, so hätte sich Thomas auch in der Summa nicht mit solcher Entschiedenheit zur Zuwendung an den Heiligen Geist entschlossen. Diese Feststellung ist von grundsätzlicher Bedeutung. Es fragt sich nämlich : hat Thomas nachträglich in seiner Erzeugungsbiologie Angemessenheitsgründe oder Analogien entdeckt für die schon anerkannte Offenbarungswahrheit oder hat er von vornherein von seiner Erzeugungsbiologie aus die Theologie in dieser oder jener Frage in eine falsche Richtung gewiesen ? Das im einzelnen darzutun, wird eine Aufgabe der eingehenden Auseinandersetzung mit M. sein müssen.

Übrigens muß zugegeben werden, daß M. an andern Stellen sich dieses Problems bewußt ist, wenn er z. B. zur vollen Jungfrauschaft die Unverletztheit des Hymens, das Fehlen der Geburtswehen nicht für unerlässlich hält, zugleich aber anerkennt, daß anderwärts feststehen kann, daß in Maria das Hymen unverletzt blieb und keine Geburtswehen vorhanden waren. Wer weltbildvergleichende Thomasforschung treibt und damit gewiß wichtige Erkenntnisse zutage fördert, sollte sich doch auch immer vor Augen halten, wie Thomas die der Philosophie und der Naturwissenschaft entnommenen Erkenntnisse bewertet, wenn er sie für die Theologie nutzbar macht (I 32, 1 ad 2).

Fribourg.

A. HOFFMANN O. P.

**Echi e Commenti della Proclamazione del Domma dell'Assunzione.** (Studia Mariana, 8.) — Academia Mariana Internationalis, Roma 1954. ix-287 p.

Der achte Band der Studia Mariana bringt eine Anzahl von Konferenzen, die anlässlich des ersten und zweiten Jahrestages der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Antonianum gehalten wurden. Es berichten u. a. Balić über die Kirche Christi im Lichte des neuen marianischen Dogmas, Parente über die theologische Begründung des Dogmas, Filograssi über die Assumptio Mariens im Lichte des dogmatischen Fortschrittes. Jugie und Bea untersuchten das Echo in der orientalischen Kirche und bei den Protestant. Vier weitere Autoren kommentieren das Schreiben Pius XII.: «Sacro vergente anno» vom 7. Juli 1952 anlässlich des zweiten Jahrestages der Dogmatisierung. Hier wird vor allem das Verhalten des Papstes der russischen Kirche gegenüber beschrieben. Von besonderm Werte ist der zweite Teil des Bandes. Da wird eine vollständige Bibliographie der marianischen Literatur aus dem Jahre 1950-51 zur Assumptafrage geboten. Die fleißigen Bearbeiter, alle aus dem Franziskanerorden, haben aus ungefähr 700 Zeitschriften wissenschaftlicher und populärer Art 2515 Veröffentlichungen zusammengestellt, die ein imposantes Bild bieten von dem literarischen Niederschlag, den das Dogma in dem einen Jahre seiner Verkündigung gefunden hat. Von ernsten exegetischen, dogmengeschichtlichen und theologischen Untersuchungen über Hinweise zu seiner pastorellen Verwertung bis zu den positiven und negativen Reaktionen in Ost und West ist alles hier zu finden. Außerdem werden wir unterrichtet über die Kongresse und andere öffentliche Veranstaltungen, die zu Ehren der Gottesmutter im Jahre 1950-51 in aller Welt zur Belebung der Marienfrömmigkeit stattfanden. Der Herausgeber dieses Bandes, P. Balić O. F. M., Präsident der «Academia Mariana internationalis», glaubt angesichts dieses tausendfachen Echos den kühnen Satz schreiben zu dürfen: «La proclamazione del domma dell'Assunta è il più grande avvenimento del nostro secolo. È una data che annuncia quel 'mondo nuovo' tanto auspicato e predicato dagli apostoli della così detta Crociata Mariana.»

Fribourg.

A. HOFFMANN O. P.

**Coathalem, Hervé, S. J. : Le Parallelisme entre la Sainte Vierge et l'église dans la tradition latine jusqu'à la fin du XII<sup>e</sup> siècle.** (Analecta Gregoriana, vol. LXXIV.) — Universitas Gregoriana, Romae 1954. viii-136 p.

Diese Untersuchung, 1939 bei der Päpstlichen Universität Gregoriana als Dissertation eingereicht und von ihr mit *summa cum laude* bewertet, wird — da der Verfasser selbst bald nach seiner Promotion als Professor der Theologie nach Schanghai versetzt wurde — nun (mit einigen in der Zwischenzeit möglich gewordenen Verbesserungen hinsichtlich der Autorschaft mancher Traditions-Zeugnisse) von einer Gruppe ungenannter Herausgeber unter J. Filograssi den Fachgenossen zur Verfügung gestellt. Es handelt sich in der Tat um eine ausgezeichnete Arbeit, von der man nur bedauern kann, daß sie 15 Jahre auf ihre Veröffentlichung warten mußte.

Sie wäre der inzwischen allenthalben angelaufenen mariologischen Forschung sehr nützlich gewesen. So sind mittlerweile mehrere Untersuchungen über das gleiche Thema angestellt worden, von denen nur die Arbeit von H. HOLSTEIN S. J. über die vornizänische Zeit (Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales, 9. Jahrgang, 1951, Paris (1952) 11-25) sich ihrer in einem maschinenschriftlichen Exemplar bedienen konnte (vgl. HOLSTEIN a. a. O. 12), und die hervorragende Arbeit über den Zeitraum von Beda bis Albert den Großen von H. BARRÉ C. S. Sp. (a. a. O. 59-143) mit ihrem Apparat von 565, oft selbst wieder umfangreichen Noten, schon durch die Heranziehung auch ungedruckten Materials aus französischen Archiven und aus den Bibliotheken Basel, Kloster Neuburg, München sowie der Vatikana ihr gegenüber im Vorteil ist. Andererseits — und das gibt ihr eine bis heute von niemand eingeholte Besonderheit und Unentbehrlichkeit — hat die Arbeit von Coathalem den Vorteil, daß sie den (in der französischen Arbeitsgemeinschaft von verschiedenen Autoren nach Perioden abschnittweise behandelten) Zeitraum als Ganzes ins Auge faßt. Das setzt sie in den Stand, die Entwicklungsphasen dieser ganzen Zeitspanne allesamt gleichmäßig in den Blick zu bekommen. Hierin liegt ihr besonderer Wert.

Was das erste Jahrtausend über die Beziehung zwischen Maria und der Kirche dachte, ist eng verknüpft mit der Vorstellung Eva — Maria und Eva — Kirche. Da nun macht C. in gutem Durchblick sichtbar — was auch einzelne besonnene Vertreter des Korredemptrixgedankens gegenüber unkritischen Beweisversuchen und neuerdings Y. Congar bemerkt haben —, daß bis über Beda hinaus für das Denken der Kirchenväter und -schriftsteller in der Eva-Maria-Parallele das Moment der bräutlichen Verbindung Evas zu Adam im Sinne einer *cooperatio* nicht thematisch war (16, 21-22, 22-23). Wo der Brautcharakter der beiden Frauen ausgewertet wird, erscheint Maria nicht Christus, sondern Joseph zugeordnet (38, 39, 43, 45, 46, 50). Das Motiv bräutlicher Kooperation (*consortium sponsale Christi*) spielt indes schon früh eine wesentliche Rolle — und zwar verknüpft mit dem Motiv der Mutterenschaft hinsichtlich der wiedergeborenen Menschheit — in einer zweiten, anderen Erfüllung des Eva-Types: in der Kirche (20-23), die unter dem Kreuze Christi nicht zwar mitwirkt, wohl aber aus der Seite des neuen Adam entsteht (17-20), um in der Zuwendung der Gnaden des Kreuzes (23-24) Mutter der Glieder Christi (aller Lebendigen) (43-51) zu werden. Eva findet mithin für die Vorstellung dieser ersten Periode ihre Erfüllung in zwei Frauen, deren Rollen sich in der Fülle der Zeit nicht decken, sondern sich folgen und ablösen: in Maria, die durch ihren gläubigen Gehorsam die jungfräuliche Mutter Jesu wird, und in der Kirche, die als Gattin des neuen Adam die übernatürlich jungfräuliche Mutter der mystischen Glieder Jesu wird (18-20, 43-44). Ähnlich sind sich diese beiden Frauen also in der jungfräulichen Mutterschaft; in ihrem Brautstand sind sie bei aller formalen Ähnlichkeit materiell eher unähnlich durch den verschiedenen Beziehungspunkt der Brautschaft: die Kirche ist Braut *Christi* oder des hierarchischen Priestertums, Maria ist Braut Josephs oder allenfalls Braut *Gottes* oder des *Heiligen Geistes* (45). Maria ist also im Denken dieser ersten Zeit weder direkt Mutter der Gläubigen (44), noch Braut Christi (45).

Alles eben das aber beginnt die Zeit nach Beda Maria zu sehen, wobei sich zunächst Ambrosius Autpertus, Paschasius Radbertus und Fulbert von Chartres besonders auszeichnen. Maria ist nicht mehr nur in ihren geschichtlichen nun vergangenen Taten Typ und Vorläuferin der Kirche, sondern wird in steigendem Maße als jetzt noch wirksame, jenseitige Ursache, als die eigentliche, ideale Verwirklichung der Aufgabe der Kirche erkannt, und der Blick hierauf ist in steigender Entwicklung begriffen (57-58). Bei Anselm findet diese Überzeugung nicht nur den vollsten und kräftigsten, auf die Folgezeit sehr einwirkenden Ausdruck; sie schafft sich auch, über die bisherigen Arten der Darstellung (Homilie, Sermo, Kommentar, Abhandlung, Brief) hinaus, in Gebeten und Betrachtungen eine neue literarische Form (75). Im Maße, in dem die Rolle Mariens gegenüber die Kirche eine jetzt noch wirksame und für uns unumgängliche Heilsursächlichkeit ist, tritt der bloße Vergleich Mariens mit der Kirche zugunsten eines vermittelnden Mutterverhältnisses zurück. Die Kirche erscheint nicht mehr als die — wir dürfen erläuternd hinzufügen — platonisch verklärte überindividuelle Gestalt, sondern als die Vielheit der konkreten Einzelnen, die den Vergleich mit Maria an Wert und Wirkmacht nicht aushalten können: « Exclude Mariam ab Ecclesia, quid erit Ecclesia nisi miseria? » (78<sup>84</sup>; Guibert de Nogent, † 1124).

Im Unterschied zu früheren Kommentaren macht Rupert von Deutz den Anfang damit, das Hohe Lied zuerst als Ganzes auf Maria, dann erst auf die Kirche (Seele) zu beziehen (82-83, 116<sup>96</sup>), wie er auch als erster Lateiner Johannes 19, 25-27 auf die allgemeine Mutterschaft Mariens deutet (82-83).

Ohne daß alle Autoren gleich deutlich wären und ohne daß einfache Wiederholungen der früher üblichen Parallelisierung Evas mit Maria und der Kirche nun mit einem Schlag aufhörten (81), erscheint Maria entweder in ihrer jetzigen Tätigkeit im Himmel oder bereits in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit auf Erden als die Braut Christi: sie ist die einzigartige Verwirklichung — wie aller Eigenschaften der Kirche einschließlich ihrer Erlöstheit (125) — so auch ihrer Christusbrautschaft und der geistlichen Mutterschaft hinsichtlich aller Gläubigen (104; Philipp v. Harvengt, † 1183; PL 203, 260). Sie hat — wenn man nicht einen objektiven Vorgang, wohl aber den Wandel der Vorstellung im Denken der Theologen meint — die Prädikate der Kirche restlos an sich gezogen und auf sich vereinigt. Die Gleichung *Eva - Kirche* lautet nun *Eva - Maria*, wobei Maria jetzt die Stammutter (Eva) in beiden Phasen der Erlösung (der objektiven und der subjektiven) rekapituliert (97-98, 104, 105-106, 108-109, 123, 125); der Titel « adjutorium simile » des neuen Adam gilt nun (neben der Kirche) auch von ihr (109; Hermann v. Tournay, † 1147; PL 180, 36-37).

Der Verfasser hat mit all dem die Entwicklung des Gedankens getroffen. Dürfte indes nicht, was das Alter des Titels *sponsa Christi* im lateinischen Westen angeht, eine Nuancierung nötig sein? Es ist wahr, daß er mit deutlichem Inhalt und mit einer sichtlichen Orientierung an der Gestalt Evas erst später auftritt: vorhanden ist er aber schon bei Petrus Chrysologus († ca. 450). Seine bekannte Erläuterung zu *Missus est angelus ad virginem desponsatam* (Sermo 140: De Annuntiatione B. Mariae Virginis; PL 52, 576A) lautet: « Pervolat ad sponsam festinus interpres, ut a Dei sponsa

humanae desponsationis arceat et suspendat affectum, neque auferat a Joseph virginem, sed reddit Christo, cui est in utero pignorata cum fieret. Christus ergo suam sponsam recipit, non praeripit alienam. » Daß Petrus Chrysologus hier « anscheinend von der Kirche » spricht (H. BARRÉE a. a. O. 129<sup>82</sup>), dünt uns der Kritik zu viel. Der Kirchenvater will eingestandenermaßen vom « Ort, der Zeit und der Person » (PL 52, 575C) der im Evangelischen Bericht erzählten Begebenheit sprechen ; von der Kirche ist im Kontext nicht die Rede. Daß ihm anderswo (PL 52, 592-593) die von C. zitierte Parallele *Maria - Joseph : Kirche - Christus* vorschwebt, bleibt davon unberührt ; aber hier leugnet er geradezu, daß Maria wirklich (als Braut) Joseph gehörte. Auch wundert es, weshalb der Verfasser die Zueignung des Emanuels *mater omnium viventium* an Maria durch Petrus Chrysologus (PL 52, 478-479) zweimal (35<sup>12</sup>, 50<sup>54</sup>) mit vollem Text zitiert und noch ein drittes Mal (44<sup>40</sup>) wenigstens erwähnt, während er das andere Vorkommen der gleichen Zueignung (PL 52, 576B) nicht auswertet — obwohl er es kennt (vgl. Appendix 29) ; denn hier wird, im Unterschied von der erstgenannten Stelle, nicht auf die Kirche (als Erfüllung eines in Maria bloß typisch verwirklichten Zuges) weiter verwiesen, sondern Maria erscheint — freilich nur durch ihre Gottesmutterenschaft — selbst als eigentliche Erfüllung der Eva. Weil Petrus Chrysologus auf die Folgezeit eingewirkt hat und ihre Formulierung manchmal vorwegnimmt, wie im Falle des Paschasius Radbertus, der sich in seinem Matthäus-Kommentar (PL 120, 103D - 104C) nicht nur gedanklich, sondern auch wörtlich von Petrus Chrysologus (PL 52, 592C - 593D) abhängig zeigt, ist dieser Umstand nicht gleichgültig. Das von einem der Herausgeber in der Berichtigungstabelle (3) als unauffindbar gemeldete Zitat aus Petrus Chrysologus dürfte eine eigene verdichtende lateinische Kurzformulierung des Verfassers sein, die versehentlich Apostrophe erhielt. Die an der gleichen Stelle (32<sup>2</sup>), und überdies noch drei weitere Male (39<sup>31</sup>, 45<sup>45</sup>, 55) vom Verfasser angegebene Seitenzahl eines Chrysologus-Zitates PL 52, 692-693 ist offensichtlich ein Manuskriptfehler und in 592-593 zu verbessern.

Es war ein guter Gedanke, am Ende des Werkes eine chronologisch geordnete Tafel aller benutzten Autoren und am Ende der ersten zwei Kapitel eine in der Reihenfolge der Migne-Bände geordnete Übersicht der jeweils in der Abhandlung zitierten und verwendeten Stellen der einzelnen Väter (und Schriftsteller) zu bieten. Schade, daß eine gleiche Übersicht für die beiden letzten Kapitel fehlt.

Der Widmung *A notre Mère du ciel, la Bienheureuse Vierge Marie, et à celle de la terre, la Sainte Eglise Hiérarchique* (gleichviel ob sie vom Verfasser oder von den Herausgebern stammt) scheint uns ein theologisch ungeklärter Gedanke zugrunde zu liegen. Sie vergleicht die Rolle Mariens mit der Rolle der hierarchischen Kirche, die — unseres Erachtens — mit einander verglichen gerade nicht gleichgeartet, sondern entgegengesetzt geartet sind : die hierarchische Kirche vertritt den bis zur Parusie abwesenden Bräutigam der Kirche ; sie ist in ihren sakramentalen Funktionen eher väterlich als mütterlich (weshalb denn auch nur der Mann *subjectum capax ordinis* ist).

Die Arbeit enthält im übrigen, eingeschlossen in den Rahmen des angegebenen Titel-Themas, eine in dieser Anzeige nicht ausschöpfbare Fülle

mariologiegeschichtlich interessanter Beobachtungen. Charakteristisch für die geschilderte Entwicklung ist, daß für Theologie und Frömmigkeit etwa seit der Karolingerzeit entgegen der ersten frühen Zeit zwischen der Begründung des Heiles (Fiat) und der Auswirkung des Heiles am Einzelnen, auch was Maria angeht, ein nicht unterbrochener, durchgehender Zusammenhang besteht: nicht bloß im Sinne der Fernwirkung ihrer einmal im freien Fiat gesetzten Tat, sondern von förmlicher Tätigkeit zugunsten der ganzen Menschheit, einer Tätigkeit, die — ohne daß nähere Einzelheiten befriedigend geklärt, ja auch nur als Frage ins Auge gefaßt worden wären — als allgemein, immer wirksam und für uns notwendig angesehen wird (124-125). Damit wird auch die Verehrung Mariens unsererseits etwas Notwendiges: *Maria est manubrium per quod velut ferrum inseparabiliter ei junctum tenemus Christum ... Qui non habet hoc manubrium non habebit hoc ferrum; semel enim ista conjuncta sunt, et semper connexa manebunt* (92<sup>18</sup>: Petrus Cellensis; PL 202, 849). Darum: *Periculoseum est ... ad punctum ab illa discedere* (110<sup>71</sup>: Adam de Perseigne PL 211, 754).

Es verdient noch hervorgehoben zu werden, daß die Arbeit zwei entgegengesetzte Fehler vermeidet. Sie macht einerseits nicht den geringsten Versuch, die objektiven logischen Möglichkeiten einer Formulierung schon für den subjektiv bewußten Besitz derer auszugeben, die sie anfänglich prägten (22, 23<sup>39</sup>, 32-33, 42-43, 46). Sie hütet sich andererseits, die reicheren Gedanken der späteren Zeit als fremde, subjektive, nicht ursprüngliche Zutaten abzuwerten; wie denn in der Tat schon die frühesten Versuche, die Gestalt Mariens und der Kirche in sich und im Vergleich miteinander zu bestimmen, Regungen und Ergebnisse der gleichen geistigen Kraft sind: der vom Heiligen Geist erleuchteten theologischen Vernunft. Es ist dabei gar nicht nötig, die späteren Gedanken als logische Ergebnisse bloß auf die von den Vätern formulierten Parallelen zurückzuführen, wie es C. gelegentlich nahelegt (23, 123). Es ist viel wahrscheinlicher, daß es der Blick auf die Sache selbst war, auf den inneren Zusammenhang der Heilsgeschehnisse, der, wie zu der ersten Formulierung der Väter, so zu den späteren Erkenntnissen der mittelalterlichen Theologen führte.

Vallendar, Schönstatt.

H. M. KÖSTER S. A. C.

**Das Opfer der Kirche.** Exegetische, dogmatische und pastoraltheologische Studien zum Verständnis der Messe, dargeboten von R. ERNI, A. GÜGLER, H. HAAG u. a. (Luzerner Theologische Studien, herausgegeben von der theologischen Fakultät Luzern, Band 1.) — Rexverlag, Luzern 1954. 316 S.

Titel und Untertitel umreißen und begrenzen den Inhalt des ersten Bandes der Luzerner theolog. Studien. Den Eingang bildet, im Anschluß an Ex. 12, 1-14, die kritisch-exegetische Abhandlung von Dr. Herbert HAAG über Ursprung und Sinn der alttestamentlichen Paschafeier (im Text Pesachfeier genannt), worauf die Darlegung über die eucharist. Rede (Joh. 6, 27-58) von Dr. Eugen RUCKSTUHL folgt. Man würde nun erwarten, daß auch die andere Glaubensquelle, die Tradition und Väterlehre, zu Worte käme, um

für eine eigentlich theologisch-dogmatische Untersuchung über das heilige Opfer die nötige Grundlage zu schaffen. Aber sowohl die patristische als auch die streng dogmatische Darlegung über das heilige Opfer selbst fehlen. Denn die sich an die biblischen Darlegungen anschließende dogmatische Abhandlung befaßt sich mit der mehr praktischen Frage der Concelebration. Und ich muß gestehen, daß die theologische Begründung der Concelebration nicht überzeugt. Das soll keine negative Kritik sein, sondern eher anregen, diesem Problem weiter und tiefer nachzugehen. Ziel und Zweck der Concelebration, wie jeder Teilnahme am heiligen Opfer, ist das « Hineingezogenwerden der Menschen in die Mächtigkeit des Opfers Christi » (S. 113), damit die Opfernden im Opfer Christi Gott verherrlichen. Die formelle Verherrlichung Gottes durch die Menschen wird aber in ihrer Größe allgemein bestimmt durch den Grad der Devotio, von der auch das Maß der empfangenen Opferfrüchte abhängt. « Diese Devotio wird daher eine weitgehende Bedeutung für die Bestimmung der Norm und Form der Teilnahme am eucharistischen Opfer haben » (S. 113). Diese Gedanken sind überzeugend. Nun aber ist Devotio etwas Persönliches und wird von mannigfachen personalen und sachlichen Faktoren bestimmt (S. 113 f.).

Gibt es aber ein allgemein gültiges Mittel, um ein Höchstmaß der Devotio zu erreichen ? Sicher ist der aktiven Teilnahme am heiligen Opfer immer der Vorzug zu geben. Ist nun auch die Concelebratio ein solch allgemein gültiges Mittel ? Werden durch die Privatmesse die devotio, das Hineingezogenwerden in das Opfer Christi und die Aufnahmefähigkeit für die Opferfrüchte für viele nicht ebenso gefördert, zumal das eucharistische Opfer, wie Pius XII. sagt, immer und überall und zwar notwendig und kraft seines Wesens einen öffentlichen und sozialen Charakter hat (Mediator Dei 95). Weiter heißt es in derselben Enzyklika : « Geist, Charakter und Anlage der Menschen sind so verschieden und mannigfaltig, daß nicht alle in gleicher Weise beeindruckt und geleitet werden können durch gemeinsam verrichtete Gebete » (107). Die Argumentation von Dr. ERNI stützt sich also zu sehr auf subjektive Grundlagen und kann deshalb nicht zu allgemein gültigen Schlüssen führen. Theologisch-spekulativ läßt sich m. E. die Concelebratio sacramentalis kaum begründen oder fordern, wohl aber als möglich erweisen, denn die « ehrende Opferhingabe Christi an den Vater erfährt durch die einzelne sakramentale Feier keine Verstärkung oder Vervielfältigung » (S. 113), also auch nicht durch die Concelebration, so könnte man beifügen. Wohl aber könnten, das muß man zugeben, das Einbezogenwerden in das Opfer Christi und die Verherrlichung Gottes durch die Concelebration, *ex parte operantis ministri*, unter gewissen Umständen vermehrt werden. Allgemein gültige Normen aber hiefür gibt es keine. Vielleicht könnte Licht in diese Frage gebracht werden, wenn man den Gründen nachginge, auf welche sich die Kirche stützt, um die Concelebration abzulehnen. Wahrscheinlich liegen hiefür auch nur praktische Gründe vor, gegen welche man dann jene praktischen Gründe abwägen könnte, die heute unter gewissen Umständen die Concelebration wünschenswert erscheinen lassen. Die praktischen Gründe, die auf S. 105 aufgeführt werden, sind wirklich nicht zu unterschätzen. Der Schreiber denkt dabei auch an seine

Eindrücke, die er im marianischen Jahr von Lourdes, besonders aus einer Seitenkapelle, mitnahm.

Der Sammelband hätte an Geschlossenheit und Tiefe viel gewonnen, wenn man von den prägnanten und soliden Ausführungen Dr. RÖÖSLI's « Das Opfer eine Naturforderung », ausgegangen wäre und sie zunächst einmal in einer, m. E. in einem Werk mit diesem Titel unerlässlichen Darlegung über das Opfer Christi am Kreuze, auf dieses selbst angewandt hätte. Dann wäre auch das heilige Meßopfer in einer eigenen Darlegung als « *repraesentatio sacrificii Crucis* » wirklich als das eine Opfer der Kirche erschienen und schließlich wäre klar ersichtlich geworden, worauf es wesentlich bei der Teilnahme der Gläubigen am Opfer Christi ankommt, nämlich nicht sosehr auf die *äußere* Teilnahme, als auf das *sacrificium internum*, auf die persönliche Opfergesinnung und Hingabe. Diese ist Ziel der liturgischen Erziehung. « Das Opfer ist zuerst und hauptsächlich ein inneres, worin der Mensch sich selber Gott hingibt » (S. 140). In seiner formalsten und tragenden Wesensstruktur ist das Opfer ein inneres und das äußere (also auch die aktive Teilnahme am Meßopfer) kann seinen Opfercharakter nur vom inneren her erhalten (S. 142). Diese Grundsätze gelten für das Opfer Christi am Kreuz, für das Meßopfer und für unsere Teilnahme am Opfer Christi. Durch das *sacrificium internum* machte Christus das erlittene maleficium zum *sacrificium*. Nur durch diesen einmaligen, ewig fortdauernden inneren Akt der Hingabe an Gott ist die *repraesentatio sacrificii Crucis* auf unseren Altären wesenhaft ein Opfer und das gleiche wie das Kreuzesopfer. Und wenn die Gläubigen wirklich mitopfern sollen, dann setzt die äußerlich zum Ausdruck gebrachte aktive Form des Mitopfers ebenfalls das *sacrificium internum* als formales Element voraus. « Der äußere Opferritus muß nämlich seiner Natur nach den inneren Kult zum Ausdruck bringen » (Mediator Dei 92). Denn auch die in Form und Gestalt aktivste Teilnahme am heiligen Opfer ist inhaltslos, wenn nicht als Seele und Form die innere Opferhingabe hinzukommt.

Die Erziehung zu dieser inneren Opfergesinnung, sowohl bei der heiligen Messe als auch im Leben, hätte im ausgezeichneten Artikel von Dr. A. GÜGLER besonders in der Zielsetzung (S. 221) stärker betont werden müssen, am besten im Anschluß an Mediator Dei 97-103. Den Hemmnissen, die unsere Jugend von der Kirche fernhalten — mit realistischem Blick auf S. 222 f. aufgezählt — wäre wohl darum als Wurzel aller anderen Hemmnisse der Mangel an Opfergesinnung und Opfergeist beizufügen ; denn ohne sie wird der Mensch nie das Beglückende und Erlösende des Mitopfers bei der heiligen Messe erleben. (Vgl. hierüber : Mediator Dei, bes. 80 und 97.) Erfreulich ist, daß Dr. GÜGLER, nicht wie es leider oft geschieht, das Lateinische als Kultsprache in Bausch und Bogen verwirft. Zu S. 175 des Werkes könnte man auch die Worte eines anderen Cardinals anführen : « Wer weiß, vielleicht ergreift der lateinische Gesang die Gläubigen, die ihn nicht verstehen, mehr als der Gesang in der Landessprache. Vielleicht wirkt das Latein wie die Musik, die das Unterbewußtsein ergreift und die Seele besser als alle Worte erleuchtet. Man löst allzu leichtfertig verwinkelte und komplexe Probleme » (Card. Saliège).

Das Bemühen, die Gläubigen in das « Mysterium Christi » hineinzuführen, wird schließlich, das kommt in diesem Band immer wieder zum Ausdruck, Form und Gestalt des christlichen Kultes, des Betens und Opfers, selbst den Kirchen- und Altarbau mitbestimmen müssen (vgl. S. 178 f.). Es sei nun erlaubt, in diesem Zusammenhang — das Mysterium den Menschen und diese dem Mysterium nahezubringen — noch einen grundsätzlichen Gedanken zu äußern. Bei diesem Ringen um neue Formen steigt einem hie und da die Befürchtung auf, als verberge sich darin ein rationalistischer Kern ; man will alles sehen, hören und beobachten. Kommt hiebei nicht gelegentlich das Mysterium selber in Gefahr ? Die Mutter Kirche als Hüterin der heiligen Mysterien weiß schon, warum sie ihre Geheimnisse bisweilen verbirgt und sie nicht einfach ausbreitet (vgl. Ikonostase). Die Kirche hält hier auf Erden mehr vom Glauben als vom Schauen. Könnte man im heutigen Bemühen um das Mysterium des heiligen Opfers nicht ein Analogon erkennen zu den Vorgängen im 12. und 13. Jahrhundert, da die Gläubigen das Verlangen hatten, die eucharistischen Gestalten zu schauen, womit erst die Aufbewahrung, die Aussetzung und der Anbetungskult der heiligen Eucharistie begannen ? Ob die Folgen dieser Vorgänge, die bis auf uns kamen, in allem glücklich waren, bleibe dahingestellt. Auf jeden Fall kann uns dieser Vorgang mahnen, im heutigen Bemühen, nun auch das Mysterium des heiligen Opfers, nicht bloß die reale Gegenwart Christi, wieder ins Volk hineinzutragen, alles auch vom Theologischen und vom Mysterium her zu sehen, nicht nur vom Praktischen und Liturgischen her. Wir dürfen nicht um eines kurzfristigen Erfolges willen das Heiligste zu sehr preisgeben. Damit das liturgische Bemühen nicht zu einem aktivistischen Leerlauf werde, muß vor allem eine Glaubensvertiefung und eine Erziehung zur Innerlichkeit erstrebt werden.

Sicher wird der erste Band der « Luzerner theologischen Studien », wie auch diese Besprechung erkennen läßt, Priestern und Seelsorgern, für die er vor allem geschrieben ist, wertvolle Anregungen und sichere Grundlagen für liturgische und theologische Diskussionen bieten. Ein Buch, das dies erreicht, ist ein gutes Buch.

Mariastein.

T. KREIDER O. S. B.

**Pascher, Josef : Eucharistia.** Gestalt und Vollzug. 2. Aufl. — Wewel, Freiburg ; Aschendorff, Münster 1953. 392 S.

Endlich wieder ein Buch über die heilige Messe, das wissenschaftlich und praktisch weiter führt. Wenn in Jungmanns « Missarum solemnia » die historische Forschung zu einem gewissen Abschluß gelangt ist, so beginnt mit diesem Werke Pascher die konstruktive wissenschaftliche Arbeit mit der Erforschung der Sinngestalt der Messe, um aus der richtigen Erkenntnis der Gestalt auch die richtige Gestaltung, den « Vollzug » der liturgischen Feier abzuleiten. Nicht nur die « Rubrica » soll maßgebend sein, sondern auch und vor allem die « Nigrica », d. h. der eigentliche Text, die objektive Gestalt, soll für den subjektiven Vollzug die entscheidende Regel sein. Die

Erkenntnisse, zu denen P. dabei führt, sind nicht nur für den Liturgiker interessant, sondern ebenso sehr für den Priester und Seelsorger. Nur auf diesem Wege kommen wir aus dem Widerstreit der persönlichen Meinungen über die Gestaltung der Meßfeier heraus. Bemerkenswert, wie die verschiedenen subjektiven Wünsche in einer so vollzogenen Meßfeier zu ihrem Recht kommen: Stille und gesprochenes Wort, persönliches und gemeinsames Gebet, Chor- und Volksgesang, Laien- und Priestergebet. Überhaupt erschließt sich aus Paschers Sinndeutung ein erstaunlicher Formenreichtum der inneren Gestalt der Messe, der die praktische Gestaltung und damit auch die Frömmigkeit der Gläubigen so sehr beleben könnte. Die Schlußfolgerungen decken sich im Wesentlichen mit den mehr aus der Praxis herausgewachsenen Richtlinien der deutschen Bischöfe aus dem Jahre 1942.

Von theologischer Bedeutung sind vor allem die « Durchblicke » des 2. Teiles über Gemeinschaft und Einzelmensch, die verschiedenen Formen des Kultes, die Sprache und die Tischgemeinschaft. Der Mahlbegriff und das Mitopfern der Gläubigen wurden hier gegenüber der 1. Auflage wesentlich geklärt. Die These, das liturgische sakramentale Zeichen für das Mitopfern der Gläubigen sei « die Tischgemeinschaft in ihrer hierarchischen Struktur, in der genau die Verbundenheit mit dem Priester in ihrer Zu- und Unterordnung zum Ausdruck kommt », hat bereits zu wissenschaftlicher Diskussion Anlaß gegeben. Es scheint jedoch, daß sich dieser Gedanke sehr gut verbinden läßt mit der von Abt Bernhard Durst in « Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertums » (Studia Anselmiana, 32, Neresheim 1953) vertretenen Auffassung, das Mitopfern werde sichtbar durch die « im Auftrag der Gläubigen vorgenommene Doppelkonsekration », wobei er den Auftrag bereits erfüllt sieht in der Anwesenheit der Gläubigen. Doch hat Pascher das Formale, Strukturelle der Meßgestalt besser herausgearbeitet, wie denn gerade das Aufzeigen der hierarchischen Struktur und des Mahlcharakters der Messe die Stärke dieses Buches ist. Über den Mahlcharakter vergleiche die zustimmenden Ausführungen von J. A. Jungmann in ZKT 1949, Heft IV.

Näfels.

J. BAUR.

### Moraltheologie

Reding, Marcel : Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie. (Handbuch der Moraltheologie, Band I.) — Hueber, München 1953. xvi-216 S.

In einer vorhergehenden Besprechung in dieser Zeitschrift [2 (1955) 242-243] hatten wir bereits auf das neue Handbuch der Moraltheologie aufmerksam gemacht, das Marcel Reding im Verein mit mehreren Mitarbeitern herausgibt. Es handelt sich bei dem hier zu besprechenden Buche um den ersten Band dieses neuen Handbuches. Die Arbeit umfaßt nach einem einleitenden Kapitel, das sich mit den Fragen nach Ort, Gegenstand, Methode, Gewißheit, Einteilung usf. der Moral abgibt, zwei Teile: der erste Teil gibt eine logische Geschichte des Begriffs der Sittlichkeit. Er behandelt das Wesen

des Sittlichen und dessen Ausstrahlungen in der Wirklichkeit. Der zweite Teil zeigt die Eigenständigkeit des Sittlichen gegenüber den psychologischen, sozialen, religiösen und erkenntnistheoretischen Kategorien, sowie die Grenzen eines rein natürlich humanen Ethos.

Vielleicht wäre es angebracht gewesen, im Einleitungskapitel auch die Frage nach der Notwendigkeit einer philosophischen Grundlegung der Moraltheologie aufzuwerfen. Wohl kommt im vorletzten Abschnitt des letzten Kapitels (S. 204-207) das Verhältnis von natürlicher und übernatürlicher Sittlichkeit, von Moralphilosophie und Moraltheologie zur Sprache. Doch ist dies schon ein etwas anderes Problem. Da wir aber gerade dabei sind, möchten wir folgendes dazu bemerken. S. 207 schreibt der Verf.: « Es ist auffällig, daß es heute genug katholische Theologen gibt, die die Moraltheologie auf die Offenbarung und Tradition einschränken möchten. Ethische Arbeit ist nach ihrem Dafürhalten keine moraltheologische Arbeit, weil sie nicht aus der Bibel oder der Tradition, sondern bloß aus der Vernunft schöpft. Diese Auffassung ist offenbar von der evangelischen Theologie beeinflußt . . . ». Wir glauben nicht, daß es auch nur einen einzigen katholischen Moraltheologen gibt, der die Moraltheologie auf die Offenbarung und die Tradition einschränken möchte. Alle wissen und geben zu, daß auch die *ratio* eine theologische Quelle ist; doch wird sie bekanntlich von M. Cano erst an achter Stelle aufgezählt. In diesem Sinne muß den Moraltheologen der voraufgegangenen Generation vorgeworfen werden, daß die *ratio* ihnen zur fast ausschließlichen Fundgrube geworden war, während sie Bibel und Tradition in ganz ungebührlicher Weise unter den Tisch fallen gelassen haben. Diese Verirrung möchten die vom Verf. gemäßregelten katholischen Theologen berichtigen, ohne dabei im geringsten von der evangelischen Theologie her beeinflußt sein zu müssen.

In demselben Zusammenhange schreibt R.: « Daraus ergibt sich, daß die Moraltheologie sich nie von der Ethik lösen kann. Die Ethik gehört zur Moraltheologie als ein Teil derselben. Man kann Ethik ohne Moraltheologie, aber nicht Moraltheologie ohne Ethik betreiben. Das erhellt sowohl aus der Begriffsbestimmung als auch aus der Geschichte der Moraltheologien. Der ganze erste Band der Moraltheologie des hl. Thomas befaßt sich beinahe nur mit ethischen Problemen, wenn man die Lehre von den drei theologischen Tugenden und der Gnade ausnimmt. Dieser Band ist dafür nicht weniger Theologie, denn zur Moraltheologie gehört ethische Prinzipienlehre. Genau das gleiche ist von unseren heutigen Lehrbüchern der Moraltheologie zu sagen » (S. 206). Natürlich muß die Moraltheologie die Ethik in sich aufnehmen; doch darf dabei, besonders für den Lehrbetrieb, nicht vergessen werden, daß zur Zeit des hl. Thomas die Philosophie und die Theologie *per modum unius* gelehrt wurden, und dies gilt nicht nur für das Gebiet der Moral, sondern auch für die anderen philosophisch-theologischen Probleme. Nachdem aber ein neuerer Lehrbetrieb sogar für die Ausbildung der Kleriker Philosophie und Theologie sauber voneinander geschieden hat, ist es sinnlos, daß der Professor für Moraltheologie alles wiederholt, was der Professor für Moralphilosophie bereits doziert hat, wie es tatsächlich geschieht. Sind nicht sogar einige Verfasser von Handbüchern der Philosophie so weit

gegangen, daß sie die Ethik einfach gestrichen haben, mit der lächerlichen Begründung, die Studenten müßten ja sowieso später noch Moraltheologie studieren (cf. F.-X. Maquart, *Elementa Philosophiae*, T. I, p. 37) ; ohne zu bedenken, daß sie dann auch die Theodizee hätten streichen sollen, da ja dieselben Studenten später einmal den theologischen Traktat *de Deo Uno* studieren müssen.

Von einem Autor, der die umfassende Materie einer ethischen Prinzipienlehre auf 216 kleinen Seiten bewältigen will, darf man natürlich nicht verlangen, daß er über jedes Einzelproblem tiefsschürfende Untersuchungen anstellt. R. dürfte man vielleicht vorwerfen, daß sein Exposé manchmal so kurz und unvollständig ist, daß es geradezu irreführend wirkt. Ich greife als Beispiel heraus, was er S. 7-8 über den Gewißheitsgrad der Moral sagt. Wer diesen Passus liest, bekommt unfehlbar den Eindruck, daß die in der Ethik aufgestellten und bewiesenen Wahrheiten, wie z. B. der Satz : Es ist nicht erlaubt, einen Unschuldigen direkt zu töten, nur « moralisch » gewiß seien, eine Ungeheuerlichkeit, die R. doch wohl nicht behaupten wollte. Dieses heikle Problem des Gewißheitsgrades der Moralwissenschaft hätte entweder viel gründlicher oder gar nicht behandelt werden sollen. Auch über andere Probleme ist der Verf. nur so hinweggehuscht.

Daraus, daß « der Übergang zu einem Unwert im eigentlichen Sinne Erleiden genannt wird », folgert R. S. 27, daß die Leidenschaften dem sittlich Guten und Bösen nicht mehr gleichermaßen offenstehen, sondern ihnen eine ausgesprochene Tendenz zum Schlechten eigne. Hier liegt eine Verwechslung vor zwischen einer Realdefinition und einer Wortdefinition.

Um nicht den Eindruck zu erwecken, daß wir nur das Negative an der Arbeit Redings gesehen haben, heben wir zum Schluß noch die verdienstvolle Anstrengung hervor, die der Verf. gemacht hat, um das Gedankengut der scholastischen Philosophie in einer der Existenzial- und Wertphilosophie verwandten Sprache auszudrücken. Obschon diese Bemühung der Klarheit nicht immer förderlich ist, ist sie doch fast unerlässlich, besonders in einem Werke, das auch nichtklerikale Kreise zu erfassen wünscht.

Rom, S. Anselmo.

L. THIRY O. S. B.

**Lottin, Odon, O. S. B. : Morale fondamentale.** (Bibliothèque de théologie, série II, vol. 1.) — Desclée, Tournai (Belg.) 1954. VII-546 p.

Seit fast einem halben Jahrhundert arbeitet Dom Odon Lottin unermüdlich im Dienste der wissenschaftlichen Theologie, und im besonderen im Dienste der Moraltheologie des hl. Thomas von Aquin. Von Anfang an war es seine Absicht, einen umfassenden historischen Kommentar zum moraltheologischen Teil der Summa zu geben. Er war sich klar bewußt, daß man ohne genaue Kenntnis des historischen Milieus weder die Größe noch die Originalität von Thomas richtig einzuschätzen und zu bewerten vermag. Dieser Überzeugung gab er schon Ausdruck in seinem bedeutenden Aufsatz : *Pour un commentaire historique de la morale de saint Thomas d'Aquin*, der 1939 in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* erschienen ist. (Vgl. LOTTIN : *Psychologie et Morale aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles*, t. III/2, S. 580 ff.)

Ein Beweis seiner fast unerschöpflichen Arbeitskraft ist das große sechs-bändige Sammelwerk über Psychologie und Moral im 12. und 13. Jahrhundert, in welchem ein riesiges Material von meistens bisher noch ungedruckten Handschriften der theologisch interessierten Öffentlichkeit zur Verfügung gestellt wird.

Dom Lottin beschäftigte sich im Lauf der Jahre nicht ausschließlich historisch oder positiv, sondern auch spekulativ mit den verschiedenen Grundproblemen der Morallehre der Scholastiker, d. h. mit den psychologischen und allgemein moralischen Grundlagen der christlichen Sittenlehre. Nach diesen Vorarbeiten war es zu erwarten, daß er auch einmal eine historisch-spekulative Synthese schaffen würde. Das hat er tatsächlich getan in seinem zweibändigen vor einigen Jahren (1947) erschienenen Werk : *Principes de Morale*. Der vorliegende Band ist nun nichts anderes als die erweiterte und vollständig umgestaltete Neuausgabe des genannten Werkes. Nach einer höchst interessanten Einleitungsstudie über das Wesen und die Eigenmethode der Moralwissenschaft behandelt der Verfasser ausführlich die folgenden, schwierigen Zentralprobleme : die Psychologie des menschlichen Handelns (S. 45-72) ; Imputabilität und Moralität (S. 73-103, 229-295) ; die Normen der Sittlichkeit (S. 105-228) ; Gewissen und Gewissensbildung (S. 142-150, 297-339). Am Schluß des Werkes werden die Grundbegriffe der Tugend (wobei speziell das Verhältnis zwischen erworbener und eingegos-sener Tugend auseinandergesetzt wird), der Gaben des Heiligen Geistes, der Sünde und des Lasters genau erklärt.

Seiner historischen Methode folgend versucht der Verfasser zunächst die eigentliche Lehre von Thomas — die *germana mens S. Thomae* — aufzuzeigen, erst dann wird die Frage nach der objektiven Wahrheit gestellt. Die Antwort auf die beiden Fragen fällt meistens zusammen, was aber nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden kann oder darf ! Eine solche Methode ist nur zu begrüßen, und der speulative Theologe, besonders auch der thomistische Moraltheologe, kann sich mit ihr nur einverstanden erklären.

Ich erlaube mir aber, auch ein paar kritische Überlegungen vorzubringen. Erstens ist man erstaunt, daß in einem Werk, das sowohl historisch als auch spekulativ von den Grundproblemen der Moraltheologie handelt, kein eigentliches Kapitel, ja kaum ein Wort über das Endziel des Menschen zu finden ist. Das Endziel ist doch das erste Prinzip der ganzen Sittenordnung. Diese Lücke in einer sonst wohl befriedigenden Synthese ist kein Zufall, denn der Verfasser versetzt den ganzen Traktat über die Glückseligkeit bewußt in die Dogmatik (S. 13) ! Man behauptet, dieser Traktat hätte für das menschliche Handeln kein besonderes Interesse. Meines Erachtens aber wird man ohne ein tiefes Verständnis der Lehre von Thomas über das Endziel des übernatürlichen Lebens vergebens nach Lösungen für die weiter sich stellenden Sittlichkeitsprobleme suchen. Es genügt überhaupt nicht, einfach zu sagen, Gott sei das Endziel des Menschen und sein höchstes Gut. Alles muß auf Ihn hingewandt werden. Was auf Ihn ausgerichtet wird, muß für moralisch gut erklärt werden, was von Ihm abwendet, moralisch schlecht. Aber was bedeutet das eigentlich ? Das Endziel des Menschen, sein höchstes Gut, die volle Entfaltung seiner menschlichen Natur besteht,

metaphysisch gesehen, in einem « *esse perfectum* », oder in einem « *esse completum in bonitate* », wie Thomas die Sache so genau ausdrückt (vgl. IV Sent. dist. 49, q. 1, a. 2, qla. 5 ; De Verit. q. 22, a. 7). Dieses « *esse perfectum* » des Menschen, dieses « *esse completum in bonitate* », zu dem der Mensch in all seinen Handlungen heranwachsen muß, wird von Thomas im Traktat über die Glückseligkeit ausführlich untersucht. Die genaue Bestimmung der höchsten, dem Menschen von Gott zubestimmten Vollkommenheit (nicht nur in der moralischen, sondern auch und zuerst in der metaphysischen Ordnung) ist von allergrößter Wichtigkeit und von höchstem Interesse für die wissenschaftliche Darstellung der Sittenlehre. Aus den genauen Ausführungen von Thomas geht hervor, daß das höchste Gut des Menschen, — um die Sache vollständig, objektiv-subjektiv, auszudrücken — in der *Visio Dei* und im *Deus visus* besteht. Das ganze moralische Leben heißt, gerade weil es *Leben* ist, organisches Wachstum, organisches Sich-Entfalten. Das Ziel dieses Sich-Entfaltens ist nichts anderes als die *Visio Dei*, die höchste, nur mit der besonderen Hilfe der Gnade mögliche Tätigkeit, — letztlich Gott selber. Das muß zu allererst in jeder wissenschaftlichen Sittenlehre erklärt und verstanden werden. Erst dann kann von den verschiedenen Mitteln zu diesem hochgesetzten Ziel, d. h. von den menschlichen Handlungen, und vom Gesetz Gottes, der die Menschennatur erschaffen und ihr ein ihre eigenen Kräfte übersteigendes Ziel gesetzt hat, die Rede sein.

Aus einem zweifachen Grund lehnt der Verfasser sodann die Lehre von Thomas (nicht nur die *thomistische* Lehre) über die eingegossenen Tugenden ab (S. 18-19 und 403 ff.). Als ersten Grund gibt er an, diese Doktrin sei ganz und gar zeitbedingt. Thomas habe sich hier der augustinistischen Strömung (vertreten von Hugo v. S. Viktor u. aa.) angeschlossen und in diesem Punkte die sonst verteidigten aristotelischen Tugendprinzipien aufgegeben. Der zweite Grund besteht darin, daß nach L. die eingegossenen Tugenden im strengen Sinn überhaupt nicht notwendig sind, da die Supernaturalisierung der erworbenen Tugenden durch Glaube und Liebe vollauf genügt. Mit Recht schreibt Lottin, das kirchliche Lehramt habe sich zu dieser Frage gar nicht geäußert, es habe lediglich bestimmt, daß mit der heiligmachenden Gnade die drei *theologischen* Tugenden verliehen werden. Ob auch zugleich moralische, von den erworbenen spezifisch verschiedene Tugenden eingegossen werden, ist der Diskussion der Theologen überlassen. Wenn also L. die Meinung von Thomas ablehnt, so hat er dazu das volle Recht. Doch sei gegen die Begründung dieser Ablehnung kurz folgendes bemerkt. Erstens, gerade weil Thomas aristotelisch dachte, vertrat er die absolute Notwendigkeit der eingegossenen moralischen Tugenden. Er berief sich dafür auf das Prinzip der aristotelischen Philosophie : « Der Akt, der aus einem Vermögen hervorgeht, insofern dieses von einem anderen Vermögen bewegt wird, kann nur vollkommen sein, wenn beide Vermögen auf die Tätigkeit (d. h. auf diese bestimmte Tätigkeit) in entsprechender Weise ausgerichtet sind » (I-II, 56, 4). Nach der Auffassung von Thomas sind also die eingegossenen moralischen Tugenden im Verhältnis zur Entfaltung des übernatürlichen Lebens der Gnade und der theologischen Tugenden ebenso notwendig wie die erworbenen moralischen Tugenden in Bezug auf die Entfaltung des

Lebens nach der rechten Vernunft. Zweitens muß, um ein großes Mißverständnis zu meiden, gesagt werden, daß die christliche Liebe (und damit schließe ich natürlich auch den lebendigen Glauben ein) die erworbenen moralischen Tugenden überhaupt nicht informieren kann. Durch ihren Einfluß (aktuell oder virtuell) auf das ganze christliche Leben werden nicht die Tugenden, die vielleicht bereits vorhanden sind, sondern die Vermögen selber unmittelbar umgewandelt und emporgehoben. Das hat bereits Thomas ausdrücklich gesagt: « Non potest esse quod aliquis habitus exsistens in aliqua potentia animae habeat rationem virtutis loquendo de virtutibus meritorii, de quibus hic loquimur, nisi secundum hoc quod *in illa potentia* participatur aliquid de perfectione voluntatis quam caritas perficit » (III Sent. dist. 27, q. 2, a. 4, qla. 3). Dieser Gedanke ist implizit (gerade weil so selbstverständlich) auch in I-II, 51, 4 ad 3 und Q. disp. de Virtutibus in communi, a. 10 ad 19 zu finden. Es gibt also keine « so-genannten eingegossenen Tugenden » (vgl. S. 19), die nichts anderes wären als supernaturalisierte erworbene Fertigkeiten. Das wäre ein *contradictio in adiecto*.

Trotz dieser Meinungsverschiedenheiten mit dem verehrten Verfasser, sei doch eindeutig betont, daß die vorliegende historisch-spekulative Moralsynthese ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle bedeutet, deren Aufgabe es ist, die Sittenlehre in wissenschaftlicher Weise zu dozieren. Denn die Probleme werden klar und objektiv aufgezeigt, und überdies regt die Lektüre des Werkes dazu an, sich mit den eigentlichen Schwierigkeiten persönlich auseinanderzusetzen.

Fribourg.

C. WILLIAMS O. P.

### Mystik

**Mystische Theologie.** (Jahrbuch für mystische Theologie, hrsg. v. F. WESSELY, A. COMBES, K. HÖRMANN, 1. Jahrgang, 1955. — Verlag Herold, Wien 1955. 296 S.)

Über der modernen Literatur zur katholischen Mystik steht irgendwie ein Unstern. Man betrachte doch nur einmal, was über Mystik und verwandte Gebiete veröffentlicht wird: zu einem sehr großen Teil wird alles nur noch vom Standpunkt der experimentellen Psychologie, der Psychiatrie und der Psychoanalyse aus betrachtet. Neuestens ist uns sogar eine « Phänomenologie der Mystik », im Sinne Husserl's, geschenkt worden. Gewiß hat auch diese mehr psychologische Behandlung der Mystik und der Mystiker ihre Bedeutung, aber doch nur eine subsidiäre. Man frägt sich wirklich oft beängstigt: Wenn wir so weiter fahren, wo bleibt dann noch die mystische *Theologie* und, bis zu einem gewissen Grade, die exakte historische Erforschung der Mystik? Darum empfand ich wirklich eine gewisse Erleichterung, als mir das Jahrbuch für mystische Theologie in die Hand gespielt wurde, in welchem wirklich der Ton auf *Theologie* liegt. Wir beglückwünschen die drei Herausgeber zu ihrer glücklichen Idee und wünschen nur, daß sie der bisherigen Linie auch in der Folgezeit die Treue halten.

Der erste Band des Jahrbuches macht einen sehr gediegenen Eindruck.

Er wird eröffnet mit einem Artikel (Wiedergabe zweier in Wien gehaltener Vorträge) von A. COMBES, Die hl. Theresia von Lisieux und ihre Mission (9-58). Zwar läßt uns der als Spezialist bekannte Verfasser der Einleitung lange « in der Vorhalle stehen », die eine oder andere Ansicht ist allzu schematisch vorgetragen, aber es finden sich hier ganz ausgezeichnete Bemerkungen über die hl. Theresia und die Interpretation ihrer Lehre. — Die größte Abhandlung steuert K. HÖRMANN, Das Ziel des Menschen (59-114), bei. Er vertritt im allgemeinen die thomistische Ansicht, freilich ohne sich ihr in allen Dingen anzuschließen. Zu bedauern ist, daß ihm trotz seiner ausgebreiteten Literaturkenntnis zwei wichtige Arbeiten unbekannt geblieben sind, die seine Darlegungen vom theologischen bzw. theologiegeschichtlichen Standpunkt aus hätten ergänzen können : J. M. RAMÍREZ O. P., *De hominis beatitudine* (3 Bände. Madrid 1942-47), das grundlegende spekulative Werk über die Frage, und N. WICKI, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*. Freiburg (Schweiz) 1954. — Eine eindringliche Vergleichung der Lehre der führenden Mystiker der Karmeliterschule bietet F. WESSELY, *Das Ziel des Lebens nach Johannes vom Kreuz und Theresia von Avila (115-177)*. — Bemerkenswert ist auch der Beitrag von H. WAACH, *Johannes vom Kreuz und Franz von Sales, Versuch einer Studie über strittige Punkte ihrer Lehre (179-234)*, der den Nachweis erbringt, daß beide Heilige im Wesentlichen die gleichen Ansichten vertreten, obwohl sie von verschiedenen Ausgangspunkten her argumentieren. — Über eine völlig unbekannte Mystikerin berichtet A. CORETH, *Die Mystik der Klarissin Giovanna Maria della Croce, 1603-1673* (235-296). — Alle Arbeiten sind durch reiche Quellen- und Literaturnachweise ergänzt, wobei zu bedauern ist, daß diese sich immer am Schluß der Artikel und nicht am Fuße der Seiten befinden. Das erschwert die Arbeit desjenigen, der nicht bloß den Text, sondern auch die Anmerkungen lesen möchte.

Nach diesem schönen Anfang hoffen wir auf eine glückliche Fortsetzung des Unternehmens.

Luzern.

D. PLANZER O. P.

**Von Balthasar, Hans Urs : Das betrachtende Gebet.** (Adoratio, Buchreihe für das betrachtende Gebet, I.) Johannes Verlag, Einsiedeln 1955. 275 S.

Dieses herrliche Buch ist in allem ungewöhnlich : im Inhalt, der eigentlich alles umspannt, was der betrachtende Geist erfassen kann ; aber auch in der sprachlichen Fassung mit ihrem stets neu überraschenden Reichtum an Bildern und Vergleichen, mit ihrem wahrhaft bezaubernden Wohlklang.

Unseres Erachtens ist es bis jetzt noch keinem Schriftsteller im selben Maß gelungen, das « Beten im Kämmlein » in den hohen Dom der welt- und völkerumspannenden Mater Ecclesia hineinzustellen, die Mystik aus dem nicht ungefährlichen Strombett platonisierender Geist-Verflüchtigung in das Mysterium der Inkarnation hinüberzuleiten. Balthasar sieht ganz richtig auch das Gebet des Einzelchristen als eine ekklesiologische Funktion,

eingebettet in die Fülle des *Corpus Christi mysticum*, getragen von den Grundgeheimnissen der Menschwerdung und Verklärung des Herrn, hineingenommen in die Not und Sehnsucht der pilgernden Kirche auf Erden. So schlägt der Verfasser allenthalben eine Brücke zwischen objektiver und subjektiver Frömmigkeit. Er findet die vollendete Synthese bei Maria, die horchend und gehorched dem *Worte* dient und als einsame gottgeweihte Jungfrau Mutter aller Gläubigen wird — im Bannkreis der allerheiligsten Dreieinigkeit.

In einer Zeit, da weltliche und kirchliche Betriebsamkeit die letzten Inseln der Stille zu verschlingen droht, kommt diesem Buch mit seiner starken Betonung der Kontemplation geradezu apostolische Bedeutung und Sendung zu. Sicher werden sich nicht zuletzt Mitglieder monastischer Orden, die ihr Mönchtum ernst nehmen, begeistert und beglückt zu ihm bekennen.

Mariastein.

V. STEBLER O. S. B.

### Theologie der Früh- und Hochscholastik

Wicki, Nikolaus : *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin.* (Studia Friburgensia, NF. 9.) — Universitätsverlag, Freiburg (Schw.) 1954. XVI-334 S.

Gegenstand dieser These ist die wesentliche und akzidentelle subjektive Seligkeit. Eine Gesamtdarstellung dieses Themas fehlte bis anhin. Die Lehre des hl. Thomas wurde nicht mehr einbezogen ; mit ihr wird ein zweiter Band beginnen, in dem der Autor die Untersuchung bis zur *Constitutio « Benedictus Deus »* Benedikts XII. (1336) fortzusetzen plant.

Ein erster, 50 Seiten umfassender literargeschichtlicher Teil macht uns mit den Quellen bekannt. Er zeugt nicht nur von ausgedehnter Kenntnis der bisherigen Forschungsresultate, sondern vermag diese in einigen Punkten noch zu bereichern.

Der zweite, problemgeschichtliche Teil behandelt sämtliche den Gegenstand betreffenden Fragen. Es sind deren so viele, daß der Autor sich entschließen mußte, die Entwicklung jeder einzelnen in einem besondern Längsschnitt zu bearbeiten. Die umfassende Heranziehung der Quellen bürgt durchgehend für die Zuverlässigkeit der Darstellung. Die unveröffentlichten Texte aus über 50 Werken bzw. Einzelquästionen konnten aus materiellen Gründen nicht in extenso beigegeben werden, dürften aber hinreichend in den Anmerkungen erschlossen worden sein.

Das erste Kapitel erörtert Terminologie, Wesensbestimmung und Subjekt der Seligkeit (57-94). Schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts wird sachlich zwischen subjektiver und objektiver Seligkeit unterschieden. Der begriffliche Ausdruck dafür wird, abgesehen von einem vereinzelten Ansatz bei Mag. Udo, erst unter dem Einfluß der vollen Aristotelesrezeption geschaffen. Sie führt dazu, die Seligkeit nicht mehr « eudaimonistisch » als Gottesgenuß, sondern als *perfectio* aufzufassen und drängt dazu, deren Wesen kategorial zu bestimmen. In der augustinischen Tradition wurde die

subjektive Seligkeit als ein Akt erblickt ; die Anwendung der aristotelischen Habitus-Lehre auf die Realitäten der Gnade und Tugenden zu Beginn des 13. Jahrhunderts legte aber nahe, auch bei der Seligkeit zwischen Akt und habituellem Prinzip zu unterscheiden. Die habituellen Prinzipien werden unter dem Einfluß der Mystik *dotes* genannt. Hauptbeteiligt an dieser Erarbeitung sind die jüngere Franziskanerschule und Albert d. Gr. Parallel damit verläuft die Bestimmung des Subjektes der Seligkeit.

Unter den Akten, welche die wesentliche subjektive Seligkeit ausmachen, hat die *visio* am meisten Fragen aufgeworfen. Darüber orientiert das 2. Kap. (95-174). Die Natur der *visio* wird in der lombardischen Zeit im Abschluß an 1. Kor. 13, 12 mit der Unmittelbarkeit charakterisiert. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts bedient man sich der augustinischen Dreiteilung der *visiones*, um die Schau der Seligen als *visio intellectualis* von der des Glaubens (*aenigmatica*) und derjenigen der Mystiker (*mediastina*) abzuheben. Die Theologie der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts erarbeitet mehr positiv die psychologische Struktur der *visio beata*. Die durch Scotus Eriugena vermittelten Einflüsse griechischer Lehren, welche die Schau als Theophanie auffassen und so die unmittelbare Gegenwart Gottes im Geiste der Seligen bestreiten, finden schon die Gegnerschaft der späteren Porretaner. Um 1215-1240 verschaffen sie sich neuerdings Gehör, was schließlich zur Verurteilung von 1241 führt. Albert d. Gr. war es vorbehalten, die Theophanie genial zu einer subjektiven Ausstattung des Verstandes, zum *lumen gloriae* umzudeuten. Abschließend bringt dieses Kapitel einen Überblick über die im Anschluß an die Paulus- und Moses-Vision viel debattierte Frage nach der Möglichkeit einer Schau Gottes im Erdenleben.

Nach einem weiteren Kapitel über die seligen Akte des Willens (175-194) bietet der Verf. eine Vorgeschichte des Problems des *constitutivum formale beatitudinis* (195-201). Das 5. Kap. (202-207) gibt nicht nur sehr wertvolle geschichtliche Aufschlüsse über Entstehung und Voraussetzungen der *Dotes*-Lehre, sondern stellt auch inhaltlich einen sehr interessanten Fall für die Eingliederung eines Themas der Brautmystik in die wissenschaftliche Theologie dar. Der Wert dieser Darlegungen erhellt übrigens aus der schon eingangs erwähnten Bedeutung der *dotes* als habituelle Prinzipien der Seligkeit.

Über die zwischen den Individuen herrschende Ungleichheit der Seligkeit, die unter den Proprietäten der formalen Glückseligkeit das Hauptaugenmerk der damaligen Theologie beanspruchte, handelt das 6. Kap. (256-279). Die klassischen Schriftstellen über die Vielzahl der Wohnungen und den verschiedenen Glanz der Sterne werden leicht mit der Verschiedenheit des Verdienstes und letztlich der *caritas* erklärt. Besondere Auseinandersetzungen verursacht eine Sentenz Prospers, die allen Seligen eine gleiche Freude zuerkennt.

Die drei letzten Kapitel sind der akzidentellen Seligkeit gewidmet. Das 7. Kap. hat die Frage nach dem Wegfall bzw. Fortbestand der Tugenden und Gaben sowie des natürlichen Wissens zum Gegenstand (256-279). Das 8. Kap. dreht sich um die Vermehrung der Seligkeit durch die Auferstehung des Leibes und den Eintritt der himmlischen Seligkeit (280-297). Das 9. Kap. gilt der Lehre von den *aureolae* (298-318). — Ein Namen-, Sach- und Hand-

schriftenregister lassen eine gelegentlich gewünschte Auskunft leicht auffinden.

Die knappe Inhaltsangabe mag immerhin bezeugen, daß der Autor ein enormes Material zu bewältigen hatte. Die Monographie stellt einen zuverlässigen historischen Kommentar zu den Traktaten *de beatitudine* und teilweise zu *de novissimis* dar, den man bald durch den 2. Band ergänzt sehen möchte.

Luzern.

P. KÜNZLE O. P.

Robert de Melun : *Oeuvres III : Sententie*. 2 vol. Texte inédit. Edité par Raymond M. MARTIN O. P. et R. M. GALLET O. P. (Spicilegium sacrum Lovaniense, fasc. 21 et 25.) — (Spicilegium sacrum Lovaniense, Louvain 1947-1952, xxi-347, 425 p.

Im ersten Band der Sentenzen Roberts stellte P. Martin, der sich jahrzehntelang um die Erforschung des Scholastikers von Melun und um die Herausgabe seiner Werke verdient machte, eine großangelegte Einleitung in Aussicht. Der Tod hat ihm verwehrt, diesen Plan auszuführen. Die vorläufige Einleitung würdigt kurz dieses Werk nach der formalen Seite. Die Stoffanordnung läßt die wünschenswerte Klarheit vermissen. Gewisse Lehrstücke erhalten nicht den geeigneten Platz oder werden, jedesmal unter verschiedenem Gesichtspunkt, mehrmals an anderen Stellen wieder aufgegriffen, obschon sie in umfassender Behandlung an einem und demselben Ort hätten untergebracht werden können. Doch wirkt sich hierin nur die Kehrseite eines großen Vorzugs Roberts, seiner Vollständigkeit aus. Auch orientiert Robert bisweilen eingehender als irgend ein Zeitgenosse über die Positionen der Gegner und vermittelt so dem Problemgeschichtler wertvolle Aufschlüsse. In methodischer Hinsicht stellen seine Sentenzen eine wundervoll abgewogene Verbindung zwischen positiver und spekulativer Theologie dar. Ihr Verfasser verfügt über eine gründliche Schrift- und Väterkenntnis. Bei aller Anerkennung des Primates der Autorität in der Theologie begnügt er sich nie mit einer bloßen Sammlung von Sentenzen, sondern ergründet selbständig ihren Sinn und Zusammenhang und denkt die Probleme weiter. Robert läßt sich in keine der damaligen Schulen einordnen, und sein Werk, das zu ausführlich war, um ein Schulbuch abzugeben, führte auch nicht zur Bildung einer Schule.

Fügen wir hinzu, daß der Magister von Melun sehr polemisch, ja geradezu ausfällig werden kann, so besonders, wenn neue Ansichten vertreten werden, die sich in Widerspruch zu Augustinus oder auch nur vermeintlichem Lehrgut des Kirchenvaters stellen. In diesem Zusammenhang soll besonders festgehalten werden, daß Robert anläßlich der Polemik gegen die bereits erstarkende Richtung, die unter dem Einfluß der aristotelischen *Kategorien* die Identität zwischen der Seele und ihren Vermögen ablehnt, Augustinus als oberste Autorität auch auf philosophischem Gebiet feiert: «... qui omnium doctrinarum *artium liberalium* perceptione perfecte instructus fuit» (III 2, 364). Spricht diese Tatsache nicht für die Existenz eines Augustinismus auch auf philosophischem Gebiet schon vor 1160?

Selbstverständlich handelt es sich nicht darum, den Augustinismus des 13. Jahrhunderts um ein saeculum vorzuverlegen! Doch will scheinen, die gemachte Feststellung mahne zur Vorsicht gegenüber der von F. Van Steenberghe vertretenen Auffassung, von einem philosophischen Augustinismus könne erst in der Zeit nach Bonaventura die Rede sein. Auch ist durchaus denkbar, daß eine genauere Untersuchung noch weitere solche Fakten herausstellen wird.

Der 1. Band bringt die für die Kulturgeschichte und Methodenlehre hochbedeutsame Vorrede. Anschließend folgen die Kapitelüberschriften des gesamten Werkes. Für diesen hervorragenden Dienst werden dem Herausgeber vor allem jene hohes Lob spenden, die sich mit problemgeschichtlichen Arbeiten befassen, bieten doch so viele Studien über scholastische Werke zwar eine Fülle literarhistorischer Détails, versäumen es aber, der von Ehrle und Grabmann erhobenen Forderung nach einer Inhaltsangabe nachzukommen. Der Text entfällt auf Pars I-II des ersten Hauptteiles von Buch I. Einleitenden Fragen über die Heilige Schrift folgt der Traktat über das Sechstagewerk. Die Abhandlung über die Erstursache, die nicht nur den Willen, sondern auch die Attribute der Macht und Weisheit in sich schließt, führt zum Trinitätstraktat über, der sich über die im 2. Band veröffentlichten Partes III-VI erstreckt und so dem Traktat *De Deo uno* vorausgeht.

Die Edition basiert auf Cod. London, Brit. Mus., Royal Library 8 G. IX. Danebst stellt sie hauptsächlich auf Cod. 191 der Stadtbibliothek von Brügge ab. Sie entspricht den höchsten Erwartungen. Staunen erweckt die seltene Kenntnis der zeitgenössischen Literatur, die es dem Herausgeber ermöglicht, anonym erwähnte Autoritäten und Gegner, ja selbst stillschweigend benützte Vorlagen zu identifizieren. Als unbedeutender Nachtrag hiezu sei vermerkt, daß der als unauffindbar gemeldete Ternar « mens, sapientia, gaudium » (III 2, 108, Anm. zu Z. 9-12) bei Hugo von St. Victor, *De sacram.* I 3, 27 (PL 176, 229) entwickelt worden ist. Jedem Band sind nicht nur ein Verzeichnis der zitierten Hss und Hilfswerke, ein Sach- und Namenregister und schließlich ein Fundstellenregister der Zitate angefügt, sondern diese letztern werden auch noch alphabetisch nach *Initia* zusammengestellt.

Allein das erste Buch nimmt 204 Folien ein, wovon diesen beiden Bänden Fol. 1-47va entsprechen. Auch wenn es zutreffen sollte, daß P. Martin den Text beider Bücher kollationiert hat, harrt dennoch seinem Nachfolger eine große Aufgabe, zu der wir ihm Glück wünschen.

Luzern.

P. KÜNZLE O. P.

**Summa de sacramentis « Totus Homo », edidit Humbertus BETTI O. F. M. (Spicilegium Pontif. Athenaei Antoniani, 7.) — Pontif. Athen. Antonianum ; Romae 1955. LXXXIII-199 p.**

Diese anonyme, bisher fast gänzlich unbekannte Summe aus dem 12. Jh. handelt über die Sakramente der Taufe, Eucharistie, Buße und Ehe. Bis jetzt sind neun (französische) MSS. bekannt, die mehr oder weniger vollständig und zudem in ungleicher Anordnung den Text dieses Werkes überliefern. Drei MSS. schreiben die Summe je einem verschiedenen Autor zu,

doch sind alle diese Angaben pseudepigraphisch (XLIII-LIV). Das Werk selber muß ebenfalls nur geringe Beachtung gefunden haben, kann doch der Herausgeber einen nachhaltigen Einfluß lediglich auf den unbedeutenden Petrus v. Roissy feststellen (LV-LXVII). Auch die moderne Forschung nahm bis heute so gut wie keine Notiz von ihr, und so wird ihr möglicherweise diese Edition dazu verhelfen, als Quelle weiterer Werke erkannt zu werden. Verfaßt um die Zeit von 1170-1190 (LXXIX), verrät sie außer dem Einfluß eines gewissen Magisters G. besonders den des Lombarden, der Summa Sententiarum und Gilberts Porreta. Mit weniger Sicherheit sind Anleihen bei der Schule von Laon, Magister Simon und Roland Bandinelli nachzuweisen. Der Autor ist aber in vielfacher Hinsicht selbständige. Obwohl seine Summe den Typus eines Schulbuchs aufweist, kann er nicht einem besondern Kreis zugeordnet werden (LXXIV-LXXVI).

Der Apparat enthält sämtliche Varianten. Außer den Fundstellen der Zitate gibt er auch die einschlägigen Stellen der damals maßgebenden Werke (Petrus Lombardus, Gratian usf.) an.

Ob diese Summe als repräsentative Zusammenfassung der Sakramentenlehre jener Zeit zu gelten hat oder gar einen eigenen Beitrag zum theologischen Fortschritte leistete, wird die vergleichende Problemgeschichte festzustellen haben. Jedenfalls nimmt man die exakte Arbeit des Herausgebers dankbar entgegen. Der Druckerei aber wäre eine bessere Beachtung der Regeln der Silbentrennung zu empfehlen.

Luzern.

P. KÜNZLE O. P.

**Robson, C. A. : Maurice of Sully and the Medieval Vernacular Homily.**  
With the Text of Maurice's French Homilies from a Sens cathedral Chapter  
Ms. — Basil Blackwell, Oxford 1952. XII-219 p.

Il est difficile de dire tous les mérites de cette édition des soixante-sept sermons et homélies prononcés par l'évêque de Paris, Maurice de Sully, entre 1168 et 1175. Jadis propriété du chapitre de la Cathédrale de Sens, aujourd'hui à la Bibliothèque Nationale, ces sermons constituent le plus ancien document que nous possédions de la langue française. Aussi bien, est-ce d'abord aux spécialistes de l'histoire de la littérature que R. destine son édition critique, enrichie d'un très précieux glossaire de ce vieux français et de notes fort érudites signalant les sources ou les rapports du texte avec Augustin, Grégoire, Pierre Comestor, Richard de Saint-Victor, etc. Maurice, en effet, est un Victorin, et l'on retrouve en lui ce goût pour le sens littéral de l'Ecriture, caractéristique de cette école progressiste d'exégèse, dont André sera le plus illustre champion. On ne s'étonnera donc pas que les homélies de Maurice, se libérant de la gangue des Allégories, annonce déjà le sermon de l'âge scolastique. C'est un très précieux jalon de l'évolution du prône liturgique qui est ainsi fixé ; et cette contribution à l'histoire de la prédication médiévale n'est pas le moindre apport de cet ouvrage. Enfin, une comparaison soigneuse entre le texte latin et la version française — celle-ci contenant des passages théologiques inconnus de celui-là — a convaincu R. que le français n'est pas une imitation plus ou moins large

de l'original par quelque auteur postérieur, mais une authentique et originale version, composée par l'Evêque lui-même comme un manuel pour son clergé diocésain. On voit que R. n'a reculé devant aucun de ces problèmes multiples et ardu斯 qui s'imposent à tout éditeur de textes anciens. Il les résoud avec maîtrise et s'assure la gratitude de tous les médiévistes.

Fribourg.

C. SPICQ O. P.

**Fries, Albert, C. Ss. R. : Die unter dem Namen des Albertus Magnus überlieferten mariologischen Schriften. Literarkritische Untersuchung. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Bd. 37, Heft 4.) — Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster Westf. 1954. iv-138 S.**

Im Hinblick auf die neue Kölner Ausgabe der Werke Alberts des Großen galt es, die Echtheit einiger mariologischer Schriften abzuklären, die Albert bisher mehr oder weniger sicher zugeschrieben wurden. P. A. Fries hat diese Arbeit in der vorliegenden Untersuchung mit einer Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit geleistet, die der Tragweite der Ergebnisse durchaus angemessen ist. Denn tatsächlich kommt er für alle fraglichen Schriften zu einem negativen Resultat: keine kann Albert zum Verfasser haben. Am meisten überrascht das für die bedeutendste unter ihnen, *De laudibus beatae virginis*, das sog. *Mariale*, an deren Echtheit mit einer einzigen Ausnahme nie gezweifelt wurde. Aber schon äußere Kriterien sprechen gegen die Verfasserschaft Alberts; in den Katalogen wird das Werk erst seit dem Anfang des 15. Jahrhunderts Albert zugeschrieben und gerade in den ältesten Handschriften fehlt die ursprüngliche Bezeugung. Fries deckt dann vier Quellen auf, aus denen der unbekannte Verfasser geschöpft hat: *De laudibus beatae Mariae virginis* des Richard von Saint-Laurent, das noch ungedruckte Werk *De incarnatione Alberti* des Großen, Marienpredigten Bonaventuras und die Schrift *De gratiis et virtutibus beatae Mariae virginis* des Abtes Engelbert von Admont, die beiden letzteren allerdings mit einiger Unsicherheit hinsichtlich der Priorität. Für die Bestimmung einer allfälligen Verfasserschaft Alberts ist natürlich das Verhältnis des *Mariale* zu *De incarnatione* von ausschlaggebender Bedeutung. Fries hat nun im *Mariale* neben Stellen, die von einer Benutzung von *De incarnatione* zeugen, auch eine Reihe von Lehrunterschieden zu Albert nachgewiesen. Mit Recht legt er einem von ihnen entscheidende Bedeutung bei. Albert hat durch sein ganzes Schrifttum hindurch nur das Blut Mariens als Materie der Empfängnis Christi angenommen, das *Mariale* dagegen huldigt der Ansicht, daß Blut und Fleisch der Gottesmutter die Materie der Empfängnis abgaben und zwar vertritt es diese Meinung mit deutlicher Polemik gegen Albert, dessen gegenteilige Argumente aus *De incarnatione* es anführt. Der Verfasser des *Mariale* muß darum von Albert verschieden sein. Für die Datierung des *Mariale* wäre als terminus post quem die späteste Quellschrift, eben das erwähnte mariologische Werk des Engelbert von Admont, maßgebend, wenn sich diese Richtung der Abhängigkeit bestätigen sollte. In diesem Falle könnte das *Mariale* frühestens im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts entstanden

sein. Im Verfasser möchte Fries aus verschiedenen Indizien einen österreichischen Benediktiner sehen.

In der Ablehnung der Verfasserschaft Alberts am Mariale trifft sich mit Fries die unabhängig von ihm geführte und sein Ergebnis darum auf das Schönste bestätigende Studie von *B. Korošak* O. F. M., *Mariologia S. Alberti Magni eiusque coaequalium* (Bibliotheca Mariana Medii Aevi, 8. Romae 1954). Dagegen lässt Korošak das Mariale gestützt auf die benutzten Quellen — er kennt weder Bonaventura noch Engelbert, weist aber neben Richard von Saint-Laurent und Albert noch die Summe Philipps des Kanzlers, den anonymen Traktat *De potentiis animae et obiectis* und eine *Summula De peccatis et eorum remediis* nach — um die Mitte des 13. Jahrhunderts entstanden sein. Der Verfasser ist nach ihm ein Dominikaner. *F. Pelster* pflichtet in seiner Orientierung und Weiterführung der beiden Arbeiten von Fries und Korošak (Zwei Untersuchungen über die literarischen Grundlagen für die Darstellung einer Mariologie des hl. Albert des Großen, *Scholastik* 30 [1955] 388-401) letzterem bei. Die der Datierung um die Mitte des 13. Jahrhunderts nach Fries entgegenstehende Schwierigkeit, die Abhängigkeit nämlich von Albert und Engelbert, löst Pelster überzeugend mit der Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses, der man nach der Unsicherheit von Fries selber um so leichter zustimmt.

Auch alle anderen umstrittenen Schriften werden Albert abgesprochen : die von der neueren Forschung bereits als unecht angesehene *Biblia Mariana*, deren Unechtheit Fries erstmals ausführlich begründet — sie hängt u. a. vom Mariale ab und teilt dessen Ansicht von der Materie der Empfängnis Christi —, das *Compendium super Ave Maria*, von dem Fries einen ausführlichen Quellennachweis gibt, das *Commentum super salutatione angelica*, die 14 *Marienpredigten* unter den Albert zugeschriebenen gedruckten Sermones, die schöne Trierer *Homilie zu Luk. 17, 27* und endlich verschiedene *Mariologica*, die unter Alberts Namen gingen oder mit ihm in Zusammenhang gebracht wurden.

Die Problemgeschichte kann also fortan diese Schriften nicht mehr als Äußerungen Alberts hinnehmen, wenn sie auch ihren Wert als Ausdruck der Lehre und besonders der Frömmigkeit behalten. Die echten Quellen der Mariologie Alberts, deren Inventar Fries abschließend zusammenstellt, weisen ihn aber noch immer als « einen der Theologen aus, die im Mittelalter am meisten über Maria geschrieben haben. » Dabei zeigen die Aussagen dieses « echten » Albert ihn auch in der Mariologie nicht mehr im Widerspruch mit der in seiner ganzen theologischen Arbeit befolgten Weisung : « *Sobrie et pie* ».

**Doctoris Subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, O. F. M. Opera omnia,** iussu et auctoritate Rmi. P. Augustini Sépinski totius O. F. M. Ministri Generalis, studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, Praeside P. Carolo BALIĆ, III : **Ordinatio, Liber Primus, Distinctio tertia.** — Typis polyglottis Vaticanis, Civitas Vaticana 1954. xiv-428 p.

Wie es sich wohl schickte, brachte uns das marianische Jahr 1954 einen weiteren Band der kritischen Gesamtausgabe der Werke des Doctor Marianus. Es ist der dritte Band der *Opera omnia*, der den Text der *Ordinatio*, des Hauptwerkes des Joannes Duns Scotus, fortsetzt. Der Band präsentiert sich in derselben vornehmen Aufmachung und ist nach derselben Methode ausgearbeitet wie die beiden vorhergehenden. Auf die Editionsmethode und -technik braucht hier nicht von neuem eingegangen zu werden. Wie wir in unserer Rez. der beiden ersten Bände mitteilten<sup>1</sup>, fußt der Text hauptsächlich auf der Hs. A (= Assisi 137), welche ab und zu durch das Zeugnis der andern Hss. verbessert wird. Der textkritische Apparat bietet 1. die Änderungen, die Scotus selbst an dem ursprünglichen Textentwurf durch Streichung, Hinzufügung usw. anbrachte, 2. die längeren Interpolationen, die von der Überlieferung eingefügt wurden, und 3., mit fast skrupulöser Ausführlichkeit, die Varianten von 20 Hss. (außer A) und 7 Ausgaben, welche allerdings mehr die Evolution, die der Text bei den verschiedenen späteren Rezessenten durchmachte, als den Text selbst erläutern.

Der Band bietet den Kommentar des Scotus zur *Distinctio 3* des ersten Sentenzenbuchs. Er gliedert sich in drei ungleich ausgedehnte Traktate: *De cognoscibilitate Dei* (S. 1-172, vier Quästionen), *De vestigio* (S. 173-200, eine Quästion), *De imagine* (S. 201-357, vier Quästionen).

Es sind das sicher gewichtige Probleme, die hier zur Frage stehen und die Scotus in ihrer ganzen Breite und Tiefe behandelt, doch wird in dem ganzen Band bloß eine einzige *Distinctio* erledigt. Da das erste Sentenzenbuch 48 Distinctionen zählt, wird mancher, wohl mit etwas Besorgnis, sich die Frage stellen, wieviel Bände denn noch erforderlich sind, um das erste Buch zu Ende zu führen, ganz zu schweigen von der Zahl der Bände, die diese *Opera omnia* umfassen werden. Die Herausgeber scheinen dieses Bedenken geahnt zu haben; denn sie erklären im Vorwort, daß Scotus den Prolog und die drei ersten Distinctionen, der Wichtigkeit der hier zur Frage stehenden Probleme wegen, ganz besonders ausführlich behandelt hat. Sie geben sodann die beruhigende Zusicherung, daß Fortsetzung und Schluß des ersten Buches der *Ordinatio*, also Dist. 4-48, in zwei weiteren Bänden — *apte ornateque* — untergebracht werden können. Sie fügen außerdem hinzu, daß die Arbeit soweit fortgeschritten ist, daß das erste Buch der *Ordinatio* als virtualiter vollendet bezeichnet werden darf.

Ein Einwand, der mancherseits den beiden ersten Bänden gegenüber erhoben wurde, betrifft die ungewöhnlich hohe Zahl von Textzeugen (23 Hss. und 7 Ausgaben), die zur Herstellung des Textes herangezogen und ausführlich kollationiert wurden. Bei der Edition scholastischer Texte, deren

<sup>1</sup> S. *Divus Thomas* (Fr.) 30 (1952) 115-119.

Überlieferung sich höchstens über zwei bis drei Jahrhunderte erstreckt, wird die Zahl der Hss. gewöhnlich, und mit Recht, weiter eingeschränkt. Dazu bemerken die Herausgeber im Vorwort des vorliegenden Bandes, daß die hohe Zahl von Hss. für die Textgestaltung der ersten Distinctionen des I. Buches ihren Grund habe, daß dieselbe aber im weiteren Verlauf der Edition nicht mehr erfordert sei und daher allmählich (sensim sine sensu, S. x) vermindert werde. Schon bei dem vorliegenden 3. Band sind zwei Hss., die in den ersten Bänden gelegentlich herangezogen wurden, ganz beiseite gelassen worden. Weitere Einschränkungen werden für die beiden nächsten Bände, die das erste Buch abschließen werden, und für die nachfolgenden Bücher angekündigt. Andere Werke des Scotus, wie die verschiedenen Reportationen, sind überhaupt nur in wenigen Hss. überliefert. Jedoch betonen die Herausgeber wiederum ihre Absicht, einen möglichst vollständigen Variantenapparat herzustellen. Sie halten an ihrem Grundsatz, melius esse abundare quam deficere, fest und nehmen bewußt die Gefahr in den Kauf, einige überflüssige Lesungen aufgenommen zu haben, um nur nicht den leisesten Verdacht aufkommen zu lassen, eine einzige nützliche Variante übergangen zu haben.

Zur Frage des praktischen Wertes der neuen Ausgabe für das *Scotus-Studium* verweist das Vorwort auf einen Artikel von P. BALIĆ, *Circa positiones fundamentales I. Duns Scoti*, in *Antonianum* 28 (1953) 261-306. Nach der Veröffentlichung der beiden ersten Bände stellte mancher mit einer gewissen Enttäuschung fest, daß der Text der neuen Ausgabe sich ja kaum von dem der Waddingschen Ausgabe unterscheide. Als ob der Zweck der Textkritik darin bestehe, einen Text wesentlich « anders » zu gestalten. Es wäre freilich, wie P. Balić mehrmal bemerkte, ein großer Irrtum zu erwarten, daß der Zweck dieser neuen Edition sei, Scotus in Thomas oder den Scotismus in Thomismus zu verwandeln. Wenn ein nach kritischer Methode herausgegebener Text nicht wesentlich verschieden ist von der Form, in der er bisher überliefert war, so ist das ein Beweis dafür, daß die Überlieferung den Text wesentlich rein erhalten hat, aber kein Argument gegen die kritische Methode. Der Wert einer kritischen Ausgabe besteht darin, daß sie uns einen geprüften, echten, und daher absolut zuverlässigen Text bietet. Es wäre u. E. ein müßiges Unternehmen, die neue Ausgabe neben einer der alten zu stellen und beide Zeile für Zeile zu vergleichen, um auf diese Weise zahlenmäßig festzustellen, was die kritische Ausgabe an Neuem bringt. Neu an dieser *Scotus-Ausgabe* ist, daß wir auf den ersten Blick mit Sicherheit den echten Text der *Ordinatio* des Duns Scotus erfassen können, und daß wir bei den Zutaten, die früher höchstens als additio gekennzeichnet wurden, unterscheiden können, ob es sich um eine Stelle handelt, die Scotus eigenhändig hinzugefügt, oder um eine solche, die er getilgt hat, oder schließlich um eine Interpolation von fremder Hand. Sodann wird uns der äußerst schwierige Text des Scotus durch alle nur erdenklichen Mittel erleichtert: durch rationelle Gliederung, denn Scotus befolgt nur selten das traditionelle Schema der scholastischen Quästion; durch wohlüberlegte Interpunktions; durch Angabe der sehr zahlreichen Stellen in seinem eigenen Text, auf die Scotus ständig verweist; durch

sorgfältige und zuverlässige Angabe der Autoren, die Scotus ausdrücklich zitiert, oder auf die er sich implicite beruft. Das ist das Neue an dieser Scotus-Ausgabe, das P. Balić und seine Mitarbeiter in jahrelanger mühevoller und selbstentsagender Arbeit bereitgestellt haben. Wer wird ihren erfolgreichen Bemühungen den wohlverdienten Dank versagen?

Rom, S. Anselmo.

J. P. MÜLLER O. S. B.

**Balić, Carolus, O. F. M. : Ioannes Duns Scotus Doctor Immaculatae Conceptionis, 1 : Textus auctoris.** (Bibliotheca Immaculatae Conceptionis, Textus et disquisitiones, 5.) — Academia Mariana Internationalis, Romae 1954. XII-108 p.

Im Jahre 1933 veröffentlichte P. Balić unter dem Titel : *Ioannis Duns Scoti Theologiae mariana elementa* (Sibenici 1933) ausgewählte Texte des Scotus, um an Hand derselben einen Weg zur Textkritik, im Hinblick auf die kritische Gesamtausgabe, ausfindig zu machen. Mit dem Aufschwung der Mariologie in den letzten zwanzig Jahren fand der Band auch sachliches Interesse und war daher bald vergriffen. Da immer wieder danach gefragt wurde, dieses Werk aber, wohl wegen des provisorischen Charakters der Editionsmethode, nicht ohne weiteres neugedruckt werden konnte, entschloß sich B., wenigstens die Fragen, die Scotus der Unbefleckten Empfängnis Mariä in seinen Werken widmet, neu aufzulegen. In dem vorliegenden Bändchen bietet er an erster Stelle die Quästion der *Ordinatio*, III, dist. 3, deren Apparat dem der inzwischen erschienenen Bände der definitiven Ausgabe angepaßt wurde. Es folgen sodann die Parallelstellen aus vier Reportationen : aus der *Reportatio Parisiensis* (in den Prolegomena zur Gesamtausgabe, S. 148\*, heißt diese *Rep. III A*), aus den nach den Hss. benannten Reportationen *Trecensis* (= *Rep. III D*), *Barcinonensis* (= *Rep. III B*) und *Valentinensis* (= *Rep. III C*), sowie aus der *Lectura completa*. Geht die kurze Einleitung auch nicht auf die textgeschichtlichen Probleme ein, so wird doch, und das ist das wesentliche, dem Theologen Gelegenheit geboten, diese wichtigen Texte, in Erwartung der kritischen Gesamtausgabe, einzusehen und zu verwerten.

Rom, S. Anselmo.

J. P. MÜLLER O. S. B.

### Pastoralmedizin

1. Niedermeyer, Albert : **Compendium der Pastoralmedizin.** — Herder, Wien 1953. XXIV-489 S.
2. — **Compendium der Pastoralhygiene.** — Herder, Wien 1956. XII-393 S.
3. — **Philosophische Propädeutik der Medizin.** Einführung in die allgemeinen geistigen Grundlagen (Geschichte, Philosophie, Biologie, Psychologie). (Allgemeine Pastoralmedizin, I. Band.) — Herder, Wien 1955. XI-547 S.
4. — **Ärztliche Ethik** (Deontologie). Grundlagen und System der ärztlichen Berufsethik. (Allgemeine Pastoralmedizin, II. Band.) — Herder, Wien 1954. XI-358 S.
1. Der bekannte Autor des sechsbändigen « Handbuchs der speziellen

Pastoralmedizin » verwirklicht mit diesem Kompendium einen überaus glücklichen Gedanken. Fehlt es doch nicht wenigen — vor allem den « Praktikern » — an Zeit oder Geld oder Vorbildung, um an die Anschaffung des sechsbändigen Werkes zu denken. Dieses Kompendium bietet nicht nur eine gedrängte Darstellung der medizinischen Fragen, sondern betrachtet die Probleme, wie das Hauptwerk, auch unter den Gesichtspunkten des Rechts, der Philosophie und der Theologie. Der eilig suchende Kompendiumsleser würde gegen eine noch entschiedenere Beschränkung auf die streng zum Thema des Buches gehörenden Gebiete allerdings wohl nichts einwenden. Die Abschnitte « Todesstrafe », « Der gerechte Krieg », « Blutrache » haben, wie der Verf. sie darstellt, mit Heilkunde auch nichts zu tun. Desgleichen dürften manche Punkte im I. Teil (« Grundlagen einer universalistischen Anthropologie ») von Medizin ziemlich weit abliegen. Philosophisch-theologische Formulierungen und Gedankengänge — bisweilen in einer für den Nichtfachmann kaum richtig verstehbaren Kürze dargeboten — befriedigen nicht immer. Dies gilt z. B. für die Beweisführung des Abschnittes « Copula dimidiata, actus imperfecti ». Wie kann eine Handlung « in se nicht ganz unerlaubt » sein, deren « innere Struktur sehr bedenklich » ist ? Oder warum sollte die Sühneidee nicht auch als « rein diesseitiges » Argument für die Todesstrafe gelten können ? Beim Satz : « Das Notwehrrecht begründet einen Rechtfertigungsgrund für die objektiv unerlaubte Tat », fragt man sich, wie es für eine « objektiv » unerlaubte Tat je einen « Rechtfertigungsgrund » geben kann (malum « ex objecto » *numquam* fieri potest bonum). Streng genommen « erlaubt » daher die Moral die Tötung in Notwehr auch nicht, sondern nur die Verteidigung des eigenen Lebens, selbst wenn der ungerechte Angreifer *dabei* (per accidens, i. e. praeter intentionem) sein Leben verliert. — Derlei Bedenken sollen keineswegs Ausdruck des dann und wann geäußerten Vorwurfs sein, N. hätte sich am besten auf nichtmedizinische Gedanken gar nicht eingelassen. Wer hätte dann überhaupt eine literarisch geschlossene *Pastoralmedizin* mit einer medizinischen Kompetenz wie N. verfassen sollen ? ! Im übrigen wird man die Erudition des Verf. auch in nicht-medizinischen Fragen nicht gerade abstreiten können, wobei besonders noch die Klugheit hervorgehoben sei, mit der er sich in philosophischen und theologischen Darstellungen auf bewährte Autoren stützt. Dazu kommt das bedeutsame Moment, daß N. nicht nur für Theologen schreibt und tatsächlich in Kreisen Anerkennung findet, die mit katholischer Weltanschauung an sich wenig in Zusammenhang stehen (vgl. z. B. den Beitrag des Autors und Hinweise auf seine Werke in « Die Sexualität des Menschen », hrsg. von H. Giese, Enke Verlag, Stuttgart).

2. Der Verf. breitet in diesem Werk eine Unsumme von Dingen aus, die dem Leser zum staunenden Bewußtsein bringen, an wieviel Punkten sich Seelsorge und Medizin berühren. Mit Rücksicht auf einen größeren Interessentenkreis wird vieles erwähnt, auf das der Theologe gern verzichten würde. Anderseits hätte N. bei einer eingehenderen Erforschung der konkreten Verhältnisse noch zu mancher Erscheinung ein Wörtchen als Arzt sagen können. So z. B. über die Hygiene der « offiziellen » schwarzen

Bekleidung der Weltpriester und besonders über deren Halspartie (frühere Zeiten scheinen hygienischer gewesen zu sein, und heute wird da und dort etwas anderes versucht: « Fuldaer Kragen », « Amerikanisches Kollar », kurzer Rock in Zivilschnitt, graue Stoffe, weißer Strohhut). Sollte man dem schweißtriefend von der Kanzel herabsteigenden Prediger nicht empfehlen, in der Sakristei unbedingt das Hemd zu wechseln? Manche schwere Erkältung würde so vermieden. Was ist vom gesundheitlichen Standpunkt aus zum Nachtchor zu sagen? Die Erfahrungen der neueren Zeit legen hier eine Überlegung nahe. Wie stellt sich der Arzt zu den verschiedenen liturgischen und sonstigen zeremoniellen Oscula? Was ist vom gemeinsamen Gebrauch von Meßkelchen und Corporalia zu halten? Ist das Austeilen des Johannisweines hygienisch empfehlenswert? Könnte die kirchliche Fastenordnung vom Standpunkt der Hygiene nicht auch eine andere sein, vor allem in den kalten Ländern? Warum soll man — entgegen der Ansicht des Verf. S. 141 — im Kloster nicht gestatten, Sport, Spiel u. dgl. zu treiben? Die Tatsachen sind inzwischen bzw. schon lange über die Bedenken N.'s hinweggegangen, ohne der Frömmigkeit zu schaden, im Gegenteil! — Bei der Fülle des Stoffes stößt man natürlich auch auf manches, was nicht ganz genau stimmt. So ist das « Turiner Leichentuch » nicht « seit dem 10. Jahrhundert » bekannt, sondern wird erst 1389 vom Bischof von Troyes zum ersten Mal erwähnt. Daß die Kartäuser in ihren Särgen schlafen, ist ein Märchen. Ein echter Schauspieler wird sich bedanken, von N. mit einem Prediger, der « zum Schauspieler wird », in Reih und Glied gestellt zu werden. Die übergroßen unnötigen Fremdwörter machen die Lektüre nicht verständlicher oder gar angenehmer. — All dies soll das mit umfassendem Wissen geschriebene Werk in seinem Wert nicht abschwächen. Es wird für die einschlägigen Fragen ein fachmännischer Weiser sein und jedenfalls niemanden zum Laxismus verführen.

3. Der Theologe nimmt gern und mit Interesse entgegen, was der Autor in diesem Buch über Entwicklungslehre, Erblehre und medizinische Psychologie darlegt und fühlt sich bei der Feststellung des offenkundigen Fachwissens Niedermeyers durchaus auf dem richtigen Weg der Erkenntnis. Ungemütlicher wird es ihm jedoch bei der Lektüre philosophischer und theologischer Kapitel, ja manchem mag es wohl etwas zuviel des Guten werden, wenn er auf wenig Seiten durch die verschiedenartigsten Gedanken und Fragestellungen mitgenommen wird und mit einer Unzahl von Terminen technici, Autoren und Begriffen Bekanntschaft machen muß. Bisweilen möchte man schon einhalten und fragen: « Cui bono? » Wird durch eine solche verwirrende Fülle in die Grundlagen der *Medizin* wirklich *eingeführt*? Die gute Absicht des Verfassers, der dem Theologen mit seiner sechsbändigen speziellen Pastoralmedizin einen so großen Dienst erwiesen hat, soll nicht im entferntesten in Zweifel gezogen werden, doch dürfte eine themagemäßere Beschränkung des rein philosophischen und theologischen Materials, die dadurch gewonnene Möglichkeit, wesentliche Punkte verstehbarer auszuführen, eine sorgfältigere Nachprüfung der Formulierungen und der Verzicht auf Erwägungen, die mehr einer gewissen Apologetik und der Betrachtungs-

literatur angehören, eher dazu beitragen, den philosophischen und theologischen Appetit der Leser (auch der theologischen) anzuregen und zu steigern.

4. N. macht in diesem Band mit den zahlreichen Gegebenheiten bekannt, in denen sich das ärztliche Tun vollziehen kann bzw. soll. Wie nicht anders zu erwarten, stellt der Autor wiederum durch die Menge der gebotenen Tatsachen und Gedanken in Erstaunen. Der Theologe wird dies vor allem im vorliegenden Band begrüßen, der ihn in eine Welt einführt, die normalerweise nicht am Weg seiner Fachausbildung liegt. Und hier schreibt N. auch weithin als ausgesprochener Fachmann und Arzt vielseitiger Erfahrung. Philosophische und theologische Erörterungen werden den Theologen auch in diesem Werk weniger befriedigen. Was den Gesamtaufbau betrifft, so ist nicht ersichtlich, warum die elf Punkte des ersten Teils (Begriffliches, Historisches, Neuere Literatur, Entartete ärztliche Ethik, Die Ausbildung des Arztes, Die ärztliche Ethik im akademischen Unterricht, Der Arzt, Der Kranke und die Krankheit, Das metaphysische Krankheitsgeschehen, Die allgemeinen Grundlagen des sittlichen Handelns, Die rechtlichen Grundlagen des ärztlichen Handelns) die « Grundlagen der ärztlichen Ethik » darstellen und die zwölf Punkte des zweiten Teils (Der französische « Code de déontologie médicale », Individuelle und soziale Medizin, Der Arzt in der Sozialversicherung, Das ärztliche Honorar, Die Facharztfrage, Die Frage der Kurpfuscherei, Das ärztliche Berufsgeheimnis, Die Wahrheitspflicht des Arztes, Fragen der Berufsethik in ärztlichen Spezialfächern, Fragen der Berufsethik in der Allgemeinpraxis, Verschiedenes, Zur besonderen Pflichtenlehre des christlichen Arztes) ein « System der ärztlichen Ethik » bilden sollen. Moraltheologisch hält es N. mit Noldin. Freilich würde Noldin mit der Auslegung und Anwendung seiner Moral durch N. nicht immer einverstanden sein. Ein paar Beispiele zur Illustration. Wenn der Autor « actus elicit » mit « frei gesetzte Handlungen » und « actus imperati » mit « Handlungen auf *Befehl* » übersetzt, so ist ihm der Sinn dieser scholastischen Unterscheidung offenbar nicht klar. « Actus imperati » werden genau so frei gesetzt wie die « actus elicit ». — Wie soll man die beiden Aussagen zusammenreimen, daß « actus humani » « eventuell 'indifferent' », anderseits (einen Satz später) aber nicht « jenseits von Gut und Böse » liegen können ? (S. 134 f.) — Das « Moraltheologische » zum Kapitel « Die Wahrheitspflicht des Arztes » wird einem Moraltheologen wenig bieten, — einem Arzt etwa mehr ? Wie soll dieser von den moraltheologischen Andeutungen auf S. 265/266 zu einer ethischen Lösung der schweren Konfliktfälle kommen, die N. S. 253 ff. schildert ?

Nach Durchsicht der vier vorliegenden Bände kann man sich dem Eindruck der ungeheueren Arbeitsleistung nicht entziehen, die N. im Dienst eines hohen Ideals aufgewandt hat. Trotzdem sei die Frage erlaubt, ob die Darstellung der ethischen und theologischen Seiten der Probleme in loyaler Arbeitsteilung nicht besser von einem Fachtheologen übernommen oder wenigstens überprüft worden wäre.